University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Explanation of the Mehrabi Carpets' Structural Formulation during Indian Mughals Era

Rezvan Ahmadipayam

Assistant Professor, Department of Art, Semnan University, Semnan, Iran. Email: Rezvan.a.p@semnan.ac.ir

Article history: Received 15 July 2023; Received in revised form 20 December 2023; Accepted 25 December 2023 Published 30 March 2025

Abstract

Islamic art in Mughal India flourished through royal workshops under the supervision and patronage of the court. During this era, carpet weaving developed by the attention of the kings in the royal states of India. Some productions of Mehrabi carpets have remarkable visual differences with their counterparts in other Islamic countries. The purpose of presenting this research is to introduce different types of Mehrabi carpets produced during the Mughal rule in India. This article hires a descriptive-analytical method based on written and visual library sources to answer the following question: Which axes exist in visual aspects evidents of the Indian Mughal Mehrabi carpets? The results of the research process introduced two different forms of Mehrab in the study samples. Also, the dominance of plant (Khatai) and geometric motifs as decorative arrays was confirmed. The two principles of symmetry and cornering in the margins were also analyzed. The proportions of the main part and the border were evaluated in cases that could be investigated. It was also confirmed that the Indian samples mainly had a decorative function due to the use of motifs, and the religious purposes of their production, except for multiple Mihrabs (Saf), were less important.

Keywords: Mughal period of India, Mehrabi Carpets, Pattern and Design Structure.

1. Introduction

The most stable rule of Muslim sultans in India belongs to the Mongols (1526-1858 AD). Some of their sultans were effective in the advancement of culture and art during their long reign. The foundation of carpet weaving in India as a court product took place from the end of the 16th century (10th A.H.) under the influence of Iranian products with the presence of Humayun, Baber's son, in the Safavid Shah Tahmasab's court. In this period, numerous carpets with high diversity in patterns and designs were produced. One of the interesting types among them is Mehrabi carpets, which are attributed to this group due to their semi-directional design and Mehrab structure. According to the formation of the first carpet weaving workshops in India under the influence of the Iranian school, in these carpets the type of motifs and visual compositions and design principles can be examined. This research answers the question, what are the visible aspects of the Mehrabi carpets of the Indian Mughals? The main goal of this research is to introduce the types of Indian Mughal carpets. Considering the production of different types of carpet design in different weaving centers with native and local characteristics, it is necessary to provide an opportunity to compare samples of the same design by searching for different types.

1.1. Detailed Research Method

This research is qualitative and has been done in a descriptive-analytical method. Collecting of research data has been done by library method, which is based on reading written sources and observing preserved samples in different museums. The sampling in this article is purposeful; the goal is to select items that benefit from special visual coordinates (having Mehrab design) among a group

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 9-30.
DOI: 10.22111/jsr.2023.46157.2367

© Ahmadipayam, R. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

of samples belonging to a specific time and place. In this way, seven examples of Mehrabi carpets having a valid museum ID were selected. The method of analysis is based on thematic analysis; in this regard, analyzing information to achieve classification and summarizing the findings in order to present concepts governing the data is the main task of the researcher.

2. Discussion

In the beginning, the Mughals of India were mainly focused on the excellence of architectural arts and book design. However, in the middle of the 17th century, interest in luxury goods such as jewelry, weapons, textiles and carpets, precious stones, and woven silk became widespread. It is a certain historical fact that India lacked a carpet weaving industry until the end of the 10th century AH, and the production of that region started due to the presence of Iranian carpet weavers and products in the court of Humayun Shah and expanded during the reign of Akbar Shah. What has penetrated from the architecture in the design of the carpet is the altar of sacred spaces, which has a remarkable background in religious culture. Hosoori states that the altars belonged to the followers of the Mehr religion in the beginning. With the arrival of Islam, figurative motifs were removed from the decoration of the altars and the decoration of this space was replaced with flowers and decorative lines.

A small part of the Indian floral carpets that were produced during the reign of the Mughal kings is dedicated to Mehrabi carpets. The largest number of Indian Mughal Mehrabi carpets includes a main altar with a plant species in the middle and is called a tree Mehrabi. In these Mehrabi designs, the space under the arch of the altar (Mehrab) is decorated with one or more species of trees. Another group of single-arched Mehrabi carpets produced during the Mughal dynasty of India are attributed to a region in northern India (Kashmir or Lahore) and are called Hazargol (thousand flowers). The Hazargol pattern in Indian products has a directional structure consisting of an arch full of small and abundant flowers rising from small stacks or vases at the bottom of the background. Some examples of multi-arched altars are large pieces of carpet with several consecutive altars next to each other, which use is explained mainly in mosques, and they are called Saf (rows). During the Mughal era of India, a few parts of the examples of various museums were dedicated to poly-Mehrab carpets. In addition to the shape of the altar and the type of motifs, it is also possible to refer to how to apply the rules of carpet design (combination of main and secondary borders, methods of applying symmetry and cornering in the border of Mehrabi carpets, cornering of borders) and the proportions between main design and border in Indian Mehrabi carpets.

3. Conclusion

In connection with the axis of the research based on the explanation of the structural features of the Indian Mongolian Mehrabi carpets, seven Mehrabi carpet samples with valid ID and attributed to the mentioned period were selected. In order to answer the main question of the research and to get the visual aspects evident in Mehrabi carpets, the following axes were considered as verifiable indicators; the shape of the altars, the motifs used in the different spaces of the carpets, the composition of the border strips and the rules governing the design of the carpet and its aesthetics (symmetry, cornering and proportions between the text and the border).

The shape of the altars in the examples follows two major and common structures (single altar and multiple altars in the form of a row) in all the altar productions of Islamic countries. Patterns are generally plants that decorate the background and border of the carpet in some flower beds and in some collections of flowers and blossoms. Naturalism, movement, and struggle were evident in these carpets through the tricks of illustration which are native coordinates of Indian works of art. It seems that the variable number of border strips in the studied carpets follows the dimensions of the carpets, and due to the variety included in their arrangement, it is unlikely that the composition of the border striping follows the local index. Symmetry and cornering in the margins have been executed precisely and it seems that the presentation of a beautiful and symmetrical structure by the artist in the margin as a frame around the main field has been very important and they put their best efforts in showing it. Proportions in most samples had a variable trend, just like the productions of other regions. But among the samples under study (four samples), proportional structures had a more obvious situation.

Considering the results obtained from the examination of each of the above axes, it is clear that items such as decorative motifs, symmetry and proportion, which had a deeper connection with the

beauty of the structure of the work, have been displayed with more precision and effort by the Indian artist. The artist has used the arch or Mehrab in order to show a landscape full of visible and tangible motifs in their native nature and surroundings. Symmetry and proportions have also been considered as visual indicators to create a magnificent work without any defects. Thus, the creation of beauty and visual pleasure can be considered the main goal of the artist in the design of Mehrabi carpets, and it seems that the religious function of these examples seems unlikely except for multiple Mehrabi carpets.

4. References

Abul Fazl. (1977). **The Aien Akbari**, Calcutta, Royal Asiatic Society of Bengal.

Ahmadipayam, R. and Marasi, M. (2017). Identification and classification of the existing animal motifs in Indian Timurids' carpets, **Journal of Subcontinent Researches**, 8(29), 7-28.

Bassam, S.J. (2013). **Farhang Do Zbaneh Farsh Dastbaf**, Tehran, Iran Encyclopedia Compiling Foundation.

Beattie, M.H. (1972). The Paravicini Prayer Rug; In Art of the Mughal Carpet, **Hali**, 4(3), 220-237.

Bennett, I. (2004). **Rugs & Carpets of The World**, London: Greenwich.

Biadar, H. and Toufighi, P. (2014). Symbology of altar (mihrab) in mysticism and Islamic Art, **Motaleat-E-Manavi Journal**, 3(11-12), 153-173.

Black, D. (2015). **The Atlas of Rugs and Carpets**, Tehran, Iranian Institute for Encyclopedia Research.

Blair, Sh. & Bloom, J.M. (2006). **The art and architecture of Islam**, Tehran, Soroush.

Bolkhari Ghahi, H. (2017). **Hekmat Honar Hend**, Tehran, Soreh Mehr.

Cohen, S.J. (1986). **Textiles "Islamic Heritage of the Deccan**, Bombay, 1986.

Coomaraswamy, A.K. (2003). **Introduction to Indian art**, Tehran, Rozaneh and Farhangestan honar.

Daneshgar, A. (1993). **Farhang Jame Farsh**, Tehran, Dey.

Dehkhoda, A. (1998). **Loghat nameh**, Vol 6 and 13, Tehran, Tehran University.

Dimand, M.S. (1986). **A handbook of Muhammadan art**, Tehran, Elmi-Farhangi.

Ellis, C.G. (1988). **Oriental Carpets in the Philadelphia Museum of Art**, Philadelphia.

Ettinghausen, R. and Grabar, O. (2012). **The art and architecture of Islam 1**, Tehran, SAMT.

Ford, P.R.J. (2002). **Oriental Carpet Design**, London, Thames & Hudson.

Forooghinia, M (2016). Comparative study of sanctuary designs in the traditional textiles of Iran and India, **Journal of Subcontinent Researches**, 7(25), 69-92.

Guy, J. and Swallow, D. (1990). **Arts of India 1550-1900**, London, Victoria and Albert Museum, 1990.

Hann, M. (2003). Conceptual Developments in the Analysis of Patterns Part One: The Identification of Fundamental Geometrical Elements, **The Nordic Textile Journal**, 32-43.

Hann, M. (2013). Symbol Pattern & Symmetry, The Cultural Significance of Structure, NewYork, Bloomsbury.

Harris, H.T. (1908). **Monograph on the Carpet Weaving Industry of Southern India**, Madras.

Hassouri, A. (2006). **Mabani Tarahi Sonati dar Iran**, Tehran, Cheshmeh.

Kendrick, A.F. and Tattersall, C.E.C. (2019). **Hand-woven carpets, Oriental & European**, Tehran, Mirdashti.

Makinejad, M. (2014). Centralism, Symmetry, and Repetition in Persian Traditional Arts, **kimiahonar**, 3(10), 99-108.

Mojabi, A. and Fanaei, Z. (2009). **Moghadamei bar Tarikh Farsh Jahan**, Najaf Abad: Najaf Abad Azad University.

Osareh, A.H. and Aghakaboli, A. (2002). **Farhang Do Zabaneh Karbordi Takhasosi Vajheghan Farsh**, Isfahan, Goldasterh.

Parham, S. (1985). **Dastbaftehhaye Ashayeri va Rostaei Fars**, Vol 1 and 2, Tehran, Amirkabir.

Pelsaert, F. (1925). **Jahangir s India**, trans by William h. Moreland and Pieter Geyl, Cambridge.

Ravandi, M. (2008). **Tarikh Ejtemaei Iran**, Vol 5. Tehran, Neghah.

Taghizade Borujeni, R. and Neamat Shahr babaki, A. (2021). An Overview of Gurkanid Carpets in India (Case Study of the Metropolitan Museum of Art in New York), **Journal of Subcontinent Researches**, 13(41), 27-46.

Talebpor, F. (2012). **Mansojat Sonati Hend**, Tehran, Alzahra University.

Tanavoli, P. (1989). **Farshhaye Tasviri Iran**, Tehran, Soroush.
Tuzuk-i-Jahangiri, translated Alexander Rogers and ed. Vol 2, Lahore, 1974.
Vakili, A. (2003). **Shenakht Tarhha Va Naghshehayeh Farsh Iran va Jahan**, Tehran, Naghsh Hasti.
Vakili, A. and Esmaeili Jaghargh, M. (2004). **Tarahi Naghsheh ghali**, Tehran, Naghsh Hasti, 2004.
Walker, D. (1997). **Flowers Underfoot: Indian Carpets of the Mughal Era**, NewYork, Metropolitan Museum of Art.
URL 1: https:// www.metmuseum.org/art/collection/search/452554
URL 2: https://recherche.smb.museum/detail/1525405/kaiser-dschahangir-und-der-thronfolger-prinz-khurram-bei-der-vers

Cite this article Ahmadipayam, R. (2025). Explanation of the Mehrabi Carpets' Structural Formulation during Indian Mughals Era. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 9-30. DOI: 10.22111/jsr.2023.46157.2367

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۵۷۱۰
شاپا الکترونیکی: ۲۵۳۸-۵۰۶۲

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

تبیین صورت‌بندی ساختاری قالی‌های محرابی مغولان هند

رضوان احمدی پیام

استادیار گروه فرش، دانشکدهٔ هنر، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران، ایمیل: rezvan.a.p@semnan.ac.ir

چکیده

هنر اسلامی در هندوستانِ عهد مغول به‌واسطهٔ کارگاه‌های منسجم سلطنتی و با نظارت و حمایت دربار تعالی یافت. فرش‌بافی در این عهد با حُسن‌توجه پادشاهان، در ایالت‌های سلطنتی هند رونق گرفت. ازاین‌رو برخی تولیدات کارگاه‌های بافندگی فرشِ مبتنی‌بر ساختار قالی‌های محرابی، نسبت‌به نظایر خود در دیگر ممالک اسلامی (ایران و ترکیه)، از تمایزات بصری قابل‌تأمل برخوردار هستند. هدف از ارائهٔ این پژوهش، معرفی انواع قالی‌های محرابی تولیدشده در دورهٔ حاکمیت مغولان هندوستان است. این مقاله به‌روش توصیفی-تحلیلیِ مبتنی‌بر منابع مکتوب و تصویری کتابخانه‌ای و با شیوهٔ تحلیل مضمون، به این پرسش پاسخ می‌دهد که وجوه بصری مشهود در قالی‌های محرابی مغولان هند شامل چه محورهایی است. نتایج حاصل از روند پژوهش، معرفی دو شکل متفاوت از محراب در نمونه‌های مطالعاتی بود. همچنین حاکمیت نقوش گیاهی (ختایی) و هندسی به‌صورت آرایه‌های تزیینی در فضاهای مختلف قالی‌ها مسجل شد. به‌علاوه دو اصل تقارن و گوشه‌سازی در حاشیه‌ها برپایهٔ شیوه‌های متقارن‌سازی تحلیل شد. افزون‌برآن، تناسبات متن و حاشیهٔ مبتنی‌بر عرض حاشیهٔ هر فرش، در موارد قابل‌بررسی ارزیابی شد. با بررسی محورهای یادشده محرز شد که نمونه‌های هندی به‌واسطهٔ کاربست نوع نقش‌مایه‌ها، عمدتاً کارکرد تزیینی داشته‌اند و اهداف مذهبی از تولید آن‌ها، به‌استثنای محرابی‌های چندگانه (صف‌ها)، کمتر مورد توجه بوده است.

واژه‌های کلیدی: دورهٔ مغول هندوستان، قالی‌های محرابی، ساختار طرح و نقش

۱- مقدمه

پایدارترین حاکمیت سلاطین مسلمان در هند به مغولان (۱۵۲۶-۱۸۵۸ میلادی) تعلق دارد. سرسلسلهٔ این خاندان به ظهیرالدین بابر معروف است که بنیان‌گذار دودمان سلاطین مسلمان هند قلمداد شده است. در دوران حاکمیت طولانی‌مدت سلسلهٔ تیموریان (مغولان) در هندوستان، برخی سلاطین، در تعالی فرهنگ و هنر مؤثر واقع شدند. این تأثیر یا به‌واسطهٔ مواجههٔ آن‌ها با هنر صورت پذیرفت یا حاصل طبع هنردوست و هنرپرور آنان بود که زمینهٔ شکوفایی هنرهای گوناگون را به بهترین صورت فراهم آورد. بنیان بافت قالی در هندوستان به‌شکل کالایی درباری، از اواخر قرن شانزدهم (دهم ه.ق)، تحت‌تأثیر تولیدات ایرانی و با حضور همایون، فرزند بابر، در دربار شاه‌طهماسب صفوی صورت پذیرفت. اگرچه براساس منابع مکتوب و شواهد، اولین نسل از قالی‌های دربار هندوستان، در سایهٔ حمایت و حُسن‌تدبیر دو حکمران مغول، اکبر (۱۶۰۵- ۱۵۵۶) و جهانگیر (۱۶۰۵-۱۶۲۷)، تولید شدند (Walker, 1997: 29). تعداد پرشماری از فرش‌های گره‌خوردهٔ پرزدار در این دوره با تنوع

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۸، ۱۴۰۴، صص ۹-۳۰.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: احمدی پیام، رضوان. (۱۴۰۴). تبیین صورت‌بندی ساختاری قالی‌های محرابی مغولان هند. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۸)، ۹-۳۰.

DOI: 10.22111/jsr.2023.46157.2367

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© احمدی پیام، رضوان.

بالای نقش و طرح تولید شدند. یکی از گونه‌های قابل‌تأمل در میان آن‌ها، قالی‌های محرابی است که به‌واسطهٔ برخورداری از طرح نیمه‌جهت‌دار و ساختار محراب، به این نام و گروه منتسب شده‌اند.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

قالی‌های محرابی بافته‌شده در هندوستانِ عصر مغول به‌عنوان تولیدات درباری شمال هند، از مختصات بصری قابل‌تأملی نسبت‌به نظایر خود در دیگر قلمروهای اسلامی به‌ویژه ایران برخوردار هستند. باتوجه‌به شکل‌گیری نخستین کارگاه‌های قالی‌بافی هندوستان، تحت‌تأثیر مکتب ایرانی، در این قالی‌ها نوع نقش‌مایه‌ها و ترکیب‌بندی‌های بصری و اصول طراحی می‌تواند مورد بررسی قرار گرفته تا وجوه تمایز این نمونه‌ها به‌عنوان قالی‌های درباری هند تبیین یابد. این پژوهش به این پرسش پاسخ می‌دهد که وجوه بصری مشهود در قالی‌های محرابی مغولان هند چه محورهایی را شامل می‌شود.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

معرفی انواع قالی‌های محرابی دورهٔ حاکمیت مغولان هندوستان، هدف اصلی این پژوهش است. باتوجه‌به تولید گونه‌های مختلفِ طرح قالی در مراکز مختلف بافندگی با خصایص بومی و محلی، ضروری است که با پژوهش و جست‌وجوی گونه‌های متمایز، فرصت مقایسهٔ نمونه‌ها نسبت‌به یک طرح مهیا شود. بدین‌ترتیب وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها با نظایر خود در مکانی دیگر، اما هم‌عصر، بر مخاطب آشکار می‌شود.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

مقالهٔ حاضر، پژوهشی کیفی است که به‌روش توصیفی-تحلیلی انجام پذیرفته است. گردآوری داده‌های پژوهش به‌شیوهٔ کتابخانه‌ای بوده و ازطریق خوانش منابع مکتوب و مشاهدهٔ نمونه‌های محفوظ در موزه‌های مختلف انجام شده است. نمونه‌گیری در این مقاله، هدفمند (غیرتصادفی) و به‌منظور انتخاب موارد خاص انجام شده است؛ یعنی هدف، گزینش مواردی بوده است که از یک مختصات بصری ویژه (داشتن محراب)، در میان گروهی از نمونه‌های متعلق به مکان و زمان ثابت و مشخص، بهره‌مند بوده‌اند. بدین‌ترتیب از میان تعداد بی‌شمار قالی‌های مغولی هند، تعداد هفت نمونه قالی محرابی با شناسهٔ معتبر موزه‌ای و تصاویر دردسترس، انتخاب شدند. شیوهٔ تحلیل در این مطالعه برپایهٔ تحلیل مضمون است؛ دراین‌راستا تحلیل اطلاعات پژوهشی تا دستیابی به طبقه‌بندی و تلخیص یافته‌ها و به‌منظور ارائهٔ مفاهیم حاکم بر داده‌ها، سرلوحهٔ کار محقق است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

در ارتباط با قالی‌های هندوستان، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته که اجمالاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. شهربابکی و تقی‌زاده‌بروجنی (۱٤۰۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «مروری اجمالی بر قالی‌های گورکانی هند (مطالعهٔ موردی: موزهٔ متروپولیتن نیویورک)» با روش توصیفی-تحلیلی به امکان تأثیرپذیری نقوش قالی‌های هند گورکانی از الگوهای طراحی قالی ایرانی پرداخته‌اند. نتایج نشان داد که نقوش قالی هندی- مغولی در آغاز از قالی‌های صفوی بهره‌برداری کردند؛ اما به‌تدریج طبیعت‌گرایی و کاربست رنگ‌های درخشان در نمونه‌های فرش‌های گورکانی ظاهر شد. احمدی‌پیام و مراثی (۱۳۹۵) در مطالعه‌ای با عنوان «شناسایی و طبقه‌بندی نقوش حیوانی موجود در قالی‌های تیموریان هند»، تحلیل گونه‌های نقوش حیوانی در قالی‌های تیموریانِ هند و طبقه‌بندی آن‌ها براساس چگونگی کاربست را مدنظر قرار دادند. نویسندگان با روش توصیفی-تحلیلی، نقوش حیوانی قالی‌های هندی را براساس کاربرد در متن و حاشیه طبقه‌بندی کرده و تمایل فرهنگ بومی آفرینشگران نسبت‌به انتخاب گونه‌های طبیعی و اساطیری حیوانات در فرش‌ها را مؤثر دانستند. فروغی‌نیا (۱۳۹٤) در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی تطبیقی نقشهٔ محرابی بر منسوجات سنتی ایران و هند» به تأثیر و تأثرات نقش محراب در منسوجات ایران و

هندوستان، با شیوهٔ توصیفی و تحلیلی پرداخته است. نتایج، حاکی از آن است که نقش مذکور در عهد صفویه به هندوستان انتقال یافته و علی‌رغم تداوم برخی مختصات بصری آن در تولیدات هندی سه قرن اخیر، بومی‌سازی به‌شیوهٔ هندی در نمونه‌های معاصر صورت پذیرفته است. بیادار و توفیقی (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «نمادشناسی محراب در عرفان و هنر اسلامی»، ارتباط بین عرفان و هنر اسلامی و تظاهرات معنایی محراب را مورد بررسی قرار دادند. مسجل شد که خلق اثر هنری، مستلزمِ گذار از ظاهر به باطن است و در آفرینش آثار هنریِ با طرح محراب نیز هدف، نمایش مضمونی عرفانی بوده است. نتایج حاکی از آن بود که نقش‌مایهٔ درخت در دو حوزهٔ تمدنی از ریشه‌های مشترک در مفاهیم برخوردار است؛ اما علی‌رغم تأثیرگرفتن کاربست نقش‌مایهٔ درخت در قالی‌های هند از نظایر ایرانی، مختصات تصویری نقش مذکور در قالی‌های هندوستان با اعتقادات مذهبی هندوان مرتبط بوده است. در پژوهش‌های یادشده دو مطالعهٔ مرتبط با قالی‌های هندی به‌عنوان زمینهٔ مطالعاتی مستقل لحاظ شده‌اند. در یک نمونه نیز چگونگی محراب در منسوجات هند و ایران مورد توجه قرار گرفته است. در یک مطالعه نیز به نمادشناسی نقش محراب در هنر اسلامی توجه شده است. بدین‌ترتیب به‌نظر می‌رسد بررسی قالی‌های محرابی هندوستانِ عصر مغول و تحلیل وجوه بصری آن‌ها کمتر مورد توجه پژوهشگران واقع شده است.

۲- پیشینهٔ فرش‌بافی هندوستان

شکل‌گیری هنر اسلامی در هندوستان با حاکمیت دو جریان متفاوت صورت گرفت. نخستین حضور اسلام در هندوستان با حکومت قطب‌الدین ایبک در سال ۱۱۹۳ میلادی آغاز و منجربه شکل‌گیری سلسله‌های گوناگون در شمال و مرکز هند شد (بلخاری، ۱۳۹٦: ۲۳). با استیلای مسلمانان ایرانی‌الاصل و مهاجرت پیروان آیین اسلام از آسیای میانه به هند، چگونگی هنر هند دستخوش تحولات بنیادین شد و هنر اسلامی ابعاد ملموس و ارزشمندی را به آن افزود (کوماراسوامی، ۱۳۸۲: ۱۸۹). دورهٔ دوم حضور اسلام در قلمروی هند به‌نوعی دورهٔ تعالی هنر و معماری اسلامی در هندوستان بود که با حکومت ظهیرالدین بابر در سال ۱۵۲۵ میلادی آغاز شد و تا ۱۸۵۸ تداوم یافت (بلخاری، ۱۳۹٦: ۲۳). تعالی ارزش‌های اسلامی در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی با سلطنت مغولان هند نمایان شد و نوعی بیان فاخر هنری در قالب رشته‌های هنری گوناگون آن زمان شکل گرفت (کوماراسوامی، ۱۳۸۲: ۱۸۹).

دوران امپراتوری مغولان در هند از سال ۱۵۲٦ میلادی، با حملهٔ بابر، شاهزادهٔ مسلمان، از مُوطِن خود، آسیای میانه، به هندوستان آغاز شد. وی از نژاد ترکی جغتایی (منسوب به ناحیه و قبیلهٔ جغتای و شاخه‌ای از زبان‌های ترکی-مغولی تحت عنوان ترکی جغتایی) و مغولی، با تباری نشئت‌گرفته از تیمور و چنگیزخان بود. برخی بر این اعتقادند که هنر اسلامی هند در بازهٔ زمانی قرون شانزدهم تا هجدهم میلادی علاوه‌بر رواج تجمل‌گرایی، عمدتاً وجه پُرقوّت غیرمذهبی را نیز از خود به‌نمایش گذارده است و اغلبِ فاخرترین آثار در کارگاه‌های هنری دربار با نظارت و حمایت مستقیم سلاطین گورکانی تولید شدند. مغولان هند در ابتدای حاکمیت عمدتاً بر تعالی معماری و تصویرسازی کتب متمرکز بودند؛ اما در نیمهٔ قرن هفدهم میلادی، علاقه‌مندی به کالاهای تجملی، نظیر جواهرات، سلاح، منسوجات و قالیچه‌های مزین به فلزات قیمتی، سنگ‌های گران‌بها و ابریشم به‌طور استادانه‌ای رواج یافت (بلر و بلوم، ۱۳۸۵: ۳۲۵).

پیشینهٔ تاریخی بافت قالی‌های پُرزدار در هندوستان نامعلوم است و نسبت‌به پیشینهٔ غنی دیگر هنرهای هند، فرش‌بافی در طرازی پایین‌تر قرار دارد. دیرینگی محدود هنر-صنعت بافت فرش در هندوستان می‌تواند با شرایط اقلیمی آن قلمرو مرتبط باشد. قالی‌های پُرزدار، تدبیر قابل‌قبول اقلیم سردسیری هستند و دستیابی به پشم مناسبِ تولید فرش در آن مناطق، سهل‌الوصول‌تر است. هندوستان به‌واسطه آب‌وهوای گرمسیری گزینهٔ مناسبی نبود و تا پیش از رواج صنعت فرش‌بافی، کف‌پوش‌های هندی بیشتر از پنبه یا حصیر بودند (کندریک و تاترسال، ۱۳۹۹: ۵۳). این هنر عمدتاً در ایران و آسیای مرکزی با

اقبال فراوان روبه‌رو بوده است؛ اما در زمان مغولان هند، تولید گستردهٔ این محصول در قلمروی هندوستان رواج یافت (بلر و بلوم، ۱۳۸۵: ۳۳۱).

این حقیقت تاریخی مسلّم است که هند تا اواخر سدهٔ دهم ه.ق فاقد صنعت قالی‌بافی بوده است و تولیدات آن منطقه به‌واسطهٔ حضور فرش‌بافان و تولیدات ایرانی در دربار همایون‌شاه در ربع سوم قرن دهم ه.ق (با پناهندگی او به دربار شاه‌طهماسب و بازگشت مجدد وی به هندوستان در سال ۹٦۲ ه.ق) آغاز شد و در روزگار اکبرشاه گسترش یافت (پرهام، ۱۳٦٤: ۱٤٦). نقل شده است که در سال ۹۵۱ ه.ق همایون، پادشاه مغولان، در بازگشت به هند، برخی از استادان طراح و بافندهٔ قالی را از مناطقی همچون اردبیل، جوشقان، کاشان و خراسان به قلمروی خود منتقل کرده و قالی‌بافی هندوستان را مبتنی‌بر مکتب ایرانی برپا کرد (راوندی، ۱۳۸۷، ج۵: ۳۹٦). اگرچه الیس معتقد است که این صنعت در دوران مغولان با تمرکز بر عهد حاکمیت اکبرشاه (۱۵۵٦–۱٦۰۵ میلادی) بنیان‌گذاری شده است (Ellis, 1988: 211). شاید بتوان اینگونه تحلیل کرد که بافت فرش پُرزدار در هندوستان با اکبرشاه آغاز نشد، اما ایجاد هنر فرش‌بافی در چارچوب کارگاه‌های درباری، با الگوهای ایرانی، اولین‌بار از سوی وی انجام پذیرفت و حاکمیت اکبرشاه گورکانی به‌لحاظ صورت‌بندی هنرها، از جایگاه شایسته‌ای برخوردار است.

اولین شواهد مستند و ثبت‌شده درارتباط‌با تولید فرش از دوران حکومت اکبرشاه به گزارشات ابوالفضل (۱۵۵۱–۱٦۰۲ میلادی)، دوست، مشاور نزدیک و شرح‌حال‌نویس وی بازمی‌گردد. روایت رسمی پادشاهی اکبر توسط ابوالفضل و در نسخه‌ای با عنوان اکبرنامه (کتاب اکبر) ثبت شد. دو جلد اول این کتاب، گاه‌شماری حوادث دوران سلطنت اکبرشاه است که تا زمان مرگ ابوالفضل (۱٦۰۲ م.) ادامه یافت. جلد سوم آن به‌نام آئین اکبری (نظام اکبری)، به‌تفصیل، ساختار سازمانی و سیاست‌های اجرایی و قوانین دوران سلطنت او را دربر می‌گیرد (Walker, 1997:6). بدین‌ترتیب ابوالفضل در این اثر، تاریخ رسمی حکومت خداوندگار خویش را تحت عنوان آئین اکبری، به رشتهٔ تحریر درآورد و اشاره به صنعت پررونق فرش‌بافی در هندوستان برای نخستین‌بار توسط او به‌میان آمد (Bennet, 2004: 125). اکبر پس از آنکه به سلطنت رسید، ترتیبی فراهم آورد که ارتباط کارگاه‌های بافندگی فرش با دربار مغول تحکیم یابد. او همچنین احداث آن‌ها در هر شهر به‌ویژه ایالت‌های درباری نظیر آگرا، فاتح‌پور سیکری و لاهور و نیز گرداندن آن‌ها با حضور استادکاران بافنده را مهیا ساخت (بلک، ۱۳۹٤: ۹۱).

به‌نظر می‌رسد که در آن زمان قالی‌ها نه به‌صورت گنجینه‌ای ذی‌قیمت و نه در جایی مخصوصِ نگهداری اموال ارزشمند، اما جزئی از اثاثیهٔ دربار بودند. برای بافته‌های برگزیده، انبار اختصاصی با عنوان فرشخانه (خانه‌فرش) و مورد علاقهٔ پادشاه تعبیه شده بود که در سال ۱۵۷۹ میلادی در آتش‌سوزی از میان رفت (Walker, 1997: 6-7). مؤلف کتاب آئین اکبری در توصیف فرشخانه بیان داشته است که عالی‌جناب (اکبر) زمینهٔ تولیدات متنوع را فراهم آورد و به‌منظور خلق قالی‌های زیبا، استادکاران مجربی را استخدام کرد. واردات قالی از کوشان، خوزستان، کرمان و سبزوار ادامه داشت. قالی‌بافان ساکن شدند و کار پُررونقی داشتند. آن‌ها را می‌شد در شهرهایی همچون آگرا، فاتح‌پور و لاهور یافت. هر شهری بافندگان خود را داشت؛ اما در ایالت‌های یادشده جمعیت بافندگان غالب بود (Abul-Fazl, 1977, vol 1: 57).

بدین‌ترتیب می‌توان دو نکتهٔ اساسی را استنباط کرد. نخست آنکه کارگاه‌های امپراتوری برای بافت قالی برپا شدند. دوم آنکه رونق قالی‌بافی در این عهد چشمگیر بوده است و حضور گستردهٔ بافندگان از دیگر سرزمین‌ها، همچون ایران و آسیای میانه، استخدام کارگران مجرّب از سوی امپراتور و تمایل اکبر به تولید فرش‌هایی از نوع خاص، دلایل سه‌گانهٔ این شکوفایی برشمرده شده است (Walker, 1997: 7).

در سال ۱٦۰۵ میلادی، فرزند اکبر، شاهزاده سلیم (جهانگیر) به سلطنت رسید و تا سال ۱٦۲۷ میلادی حکومت کرد. او حاکمی صلح‌طلب و حامی هنر بود. اَسناد و شواهدی از کارگاه‌های سلطنتی و بافندگان قالی در زمان او موجود نیست. در

زمان جهانگیر، فراشخانه‌های در دستگاه سلطنتی، دقیقاً نظیر آنچه که تحت نظارت اکبر بود، وجـود داشـت (Tuzuk, 1974, vol 1: 50, 141). بدون تأکید مشخص به کارگاه‌های سـلطنتی، اشـارات زیـادی بـه قالی‌هـای هنـدی و مراکـز بافـتِ دوران جهانگیر شده است. در کتاب هندوستان عهد جهانگیر، تألیف فرانسیس پلزائرت (Francisco Pelsaert) که از سال ۱٦۲۰ تـا ۱٦۲۷ میلادی در آگرا نمایندهٔ شرکت هند شرقی هلند در هندوستان بوده اسـت، اشـاره شـده کـه قالی‌هـا بنابـه سـفارش، در شمارگان متوسط در آگرا و فاتح‌پور بافته می‌شـدند. قالی‌هـا تنهـا محصـولات بـومی‌ای بودنـد کـه وی در آگـرا یافتـه اسـت (Pelsaert, 1925: 9). همچنین لاهور و جونپور نیز از مراکز بافندگی فرش بودند و تولیدات لاهور بـه‌طور چشـمگیر مـورد توجه انگلیسی‌ها قرار داشت (مجابی و فنایی، ۱۳۸۸: ۳٦۷). پس از جهانگیر، شـاه‌جهان به‌مـدت سـی سـال (۱٦۲۸– ۱٦۵۸ م) سلطنت کرد. اشارات و ارجاعات تاریخی به قالی‌بافی زمان شـاه‌جهان بسـیار نـادر اسـت؛ امـا نامـه‌ای در سـال ۱٦٤۰ توسـط اسلام‌خان، وزیر امپراتوری مغول، به صدراعظم امپراتوری عثمانی نوشته شـده و در آن مشـروح اسـت کـه پیکـی بـا یکـی از کشتی‌های درباری همراه با جعبه‌ای از عطر جهانگیری (مخصوص سرزمین هنـد) و دو سـجاده بـا کیفیتـی کمیـاب بـا بافـت کارگاه‌های سلطنتی لاهور و کشمیر روانه ساخته تا این هدایا تقدیم سلطان جدید عثمانی شوند. بـدین‌ترتیب مسـجل می‌شـود که کارگاه‌های قالی‌بافی در لاهور و کشمیر وجود داشته است. تاریخ سلطنت شاه‌جهان به قالی محرابـی‌ای اشـاره دارد کـه بـه کارگاه قالی‌بافی در مولتانِ پنجاب سفارش داده شده تا هدیه‌ای به مسجد مدینه باشد. مستندات بسیار ارزشـمندی از قالی‌بـافی عهد شاه‌جهان، به‌صورت فهرستی از فرش‌هایی که درحالِ‌حاضر یا سابقاً در مجموعهٔ مهاراجهٔ جیپور بودند یا هسـتند، برجـای مانده است. اسناد مکشوفه بر وجود تعدادی از قالی‌ها صحه می‌گذارند که شامل ۲٦٦ قالی است (Walker,1997: 12).

در سال ۱٦۵۸ میلادی اورنگ‌زیب، فرزند شاه‌جهان، به تاج‌وتخت رسید. اشارات به قالی‌بـافی در زمـان وی بسـیار انـدک است و گویا تولیدات پراکنده بدون مشارکت دربار مغول صورت می‌پذیرفته است. همچنین محقق است که حضور قالی‌بافـان ایرانی و محصولات‌شان در قالب تُحفه، کالا یا هدیه تا اواخر قرن یازدهم ه.ق و سلطنت اورنگ‌زیب تداوم یافته است (پرهـام، ۱۳٦٤: ۱۵۳). با کاهش قدرت مغولان درپـی مـرگ اورنگ‌زیـب (۱۷۰۷ م)، تغییـرات سیاسـی و فرهنگـی بسـیاری رخ داد و استقلال و قدرت‌گرفتن حکمرانان محلی سبب شد که هند تحت تأثیر و سُلطهٔ کشورهای غربی نظیر انگلستان و فرانسـه قـرار گیرد (طالب‌پور، ۱۳۹۱: ۳۱). پس از اورنگ‌زیب، سلسله‌ای طویل از پادشاهان پانزده‌گانه، بیش از یک‌صـد سـال امپراتـوری را اداره کردند. به‌طور رسمی حکومت مغول‌ها در سال ۱۸۵۸ میلادی، زمانی که آخرین امپراتـور سـرنگون شـد، خاتمـه یافـت. حمایت هنری در این زمان از سوی دربارهای محلی صورت پذیرفت. تولید فرش نیز براسـاس الگـوی دوران اورنگ‌زیـب در شمال و دکن بود و بافت آن به خواست و سفارشات محلی و خارجی انجام می‌شد (Walker, 1997: 14).

۳- تبیین محراب در قالی‌ها

آنچه از معماری در طرح فرش رسوخ یافته، محـراب فضـاهای مقـدس اسـت کـه از پیشـینهٔ قابل‌تـأملی در فرهنـگ مـذهبی برخوردار است. بیان شده است که محراب در معابد مذهبی گذشتگان باستانی احداث شده و مکانی بوده که پیشـوای مـذهبی در آن به انجام مناسک آیینی خود می‌پرداخته است (وکیلی، ۱۳۸۲: ۱۹). حصوری بیان می‌کند که محراب‌ها در آغاز متعلق بـه پیروان آیین مهر بوده‌اند؛ این فضا دارای گنبدی با نمادهایی از اوج و حضیض خورشید در طرفین بود. در فضای محـراب نیـز قربانی گاو توسط ایزد مهر تصویر می‌شده است. همچنین ریشهٔ واژهٔ محراب از آب، آبه، آو یا آوه به‌معنای خانه دانسته شده و محراب، خانهٔ مهر یا پرستشگاه مهر قلمداد شده است (حصوری، ۱۳۸۵: ۵۵). رواج نقش محراب در فـرش ایـران و گسـترش آن به دیگر نقاط جهان شاید با اعتقادات آیین مهـر مـرتبط باشـد. براین‌اسـاس واژهٔ محـراب بـه جایگـاه پرسـتش، نیـایش و فعالیت‌های مرتبط با آیین و مذهب بازمی‌گردد.

فورد معتقد است که در مساجد نخستین، همواره یک سنگ به‌نشان قبله بر دیوار قرار می‌دادند تا جهت شهر مقدس مکه مشهود باشد و بعدها این مکان با قوسی تحت عنوان محراب تزئین شد. اگرچه خود ساختار قوس، دامنهٔ وسیعی از درگاه‌هایی است که از گذشته‌های دور در شرق وجود داشته است؛ نظیر دروازهٔ خدایان در بابل و محراب در جهان اسلام که می‌تواند دقیقاً به دروازهٔ بهشت اشاره داشته باشد. فورد، محراب مساجد را ساختاری می‌داند که در طراحی قالی محرابی بر سر آن توافق بصری فراگیر شکل گرفته است (Ford, 2002: 126). با ورود اسلام، محراب‌ها دچار تغییراتی شدند و بنابر اعتقادات مسلمانان، نقوش پیکره‌نگارانه از تزیینات محراب‌ها حذف شده و آرایش این فضا با گل و برگ و خطوط تزیینی جایگزین شد. هنرمندان ایرانی با ورود اسلام، الگوهای فرهنگی–هنری خود را با قوانین اسلام منطبق ساختند و الگوهای اسلامی در صورت‌بندی هنرها مورد توجه قرار گرفت (تناولی، ۱۳٦۸: ۱۰).

به‌تدریج در ادوار مختلف و به اشکال گوناگون، تحولاتی در طرح محراب صورت پذیرفت. بصام بیان داشته است که به قالیچه‌های برخوردار از طرح محراب یا به‌اصطلاح، دروازهٔ بهشت، عنوان سجاده‌ای اختصاص داده شده است. همچنین عناصر بصری دیگری نظیر ستون‌های زیر محراب یا چراغ مرکزی، تحت عنوان قندیل، از زیر قوس آویخته شد. این نقشه در بیشتر کشورهای اسلامی همچون ترکیه، ترکستان و هند گسترش یافت (بصام، ۱۳۹۲: ۲۳۱). رواج طرح محراب در فرش‌ها، نشانهٔ علاقهٔ قابل‌توجه ایرانیان به آیین‌های گذشته بود (حصوری، ۱۳۸۵: ٥٦). فرش‌های محرابی در ساختار نقشهٔ یک‌دوم طراحی می‌شوند؛ فورد ضرورت استفاده از آن‌ها را کاملاً مذهبی می‌داند و معتقد است که مؤمنان مسلمان، پنج مرتبه در روز نماز می‌خوانند و انجام آن در یک مکان تمیز توصیه شده است؛ این امر در مساجد، خانه و فضاهای باز با استفاده از قالی‌های سجاده‌ای میسر می‌شود (Ford, 2002: 126). در قالی‌های ایرانی نیز همچون محراب‌های به‌کاررفته در معماری مساجد، طرح محراب با نمایش مضامین مذهبی و اسماء متبرکه به‌واسطهٔ خطوط نوشتاری به نمایش درآمدند و این ساختار در عهد صفویه به تکامل رسید (وکیلی، ۱۳۸۲: ۲۱). این چیدمان و ترکیب‌بندی به‌منظور خلق گونه‌های استادانه‌ای از تزیینات ناب طبیعی برای قرن‌ها الهام‌بخش طراحان شد و فرصتی بود برای بیان هنرمندانه و تزیین استادانه درراستای برتری‌دادن و آزمودن مهارت‌های فنّی براساس تمایلات ناب و خالصانه (Ford, 2002: 127). این سبک از تحول و تنوع در به‌کارگیری نوع نقش‌مایه به‌واسطهٔ کاربرد سبب شد که حامیان حکومتی هنر به این مقوله توجه کنند (وکیلی، ۱۳۸۲: ۲۲).

٤- معرفی قالی‌های محرابی هندوستان عهد مغول براساس ساختار محراب

بخش معدودی از قالی‌های گل‌دار هندی که در بازهٔ زمانی سلطنت پادشاهان مغول تولید شده‌اند، به قالی‌های محرابی اختصاص یافته است. این تولیدات به‌واسطهٔ شکل محراب از قابلیت بررسی و تحلیل بصری برخوردار هستند.

٤-۱- تک‌محرابی

بیشترین تعداد قالی‌های محرابی مغولان هند شامل یک محراب اصلی است که در میانهٔ آن یک گونهٔ گیاهی قرار دارد و تحت عنوان محرابیِ درختی نام گرفته است. در این گروه از نقشه‌های محرابی، فضای زیرطاق محراب با یک یا چند گونه درخت مزین شده است (وکیلی، ۱۳۸۲: ۲۳).

در دههٔ ۱٦۲۰، علاقهٔ زیاد به استفاده از گل‌ها سرلوحهٔ کار هنرمندان دربار مغول واقع شد. تمایل پادشاهان هند (به‌ویژه جهانگیر) به طبیعت‌گردی در فصل بهار در مناطق مصفّایی همچون کشمیر، هنرمندانی نظیر منصور نقاش را برآن می‌داشت تا صدها گونهٔ گیاهی را بررسی و مصوّر کرده و خوی طبیعت‌دوستانهٔ پادشاه را تأمین کنند. این اَسناد تصویری در زمان خود مورد توجه هنرمندان عرصه‌های مختلف واقع شد و در دوران حکمرانی شاه‌جهان (۱٦۲۸–۱٦٥۸ میلادی)، گیاهان گل‌دار تبدیل به طرح فراگیر تزیینات معماری، تذهیب و کتاب‌آرایی و دیگر هنرهای تزیینی شدند (بلک، ۱۳۹٤: ۹٥). طبیعت‌گرایی

پادشاهان (به‌ویژه جهانگیر) سبب شد که استفاده از آرایه‌های گل‌دار در قالی‌های هندوستان رواج یابد. درعین‌حال استفاده از نقوش گیاهی، انسان‌ها و حیوانات به‌گونه‌ای طبیعت‌گرایانه صورت پذیرفت و هنرمندان تلاش کردند تا انعکاسی موشکافانه از طبیعت و واقعیت را عرضه کنند (مجابی و فنایی، ۱۳۸۸: ۳٦۷). آنچه ازنظر بصری قابل‌تأمل است اینکه در قالیچه‌های هندی درختی، درخت یا درختچهٔ میانی از زمین روییده است و از جایگاه مشخص یا یک گلدان مرکزی خارج نشده است (پرهام، ۱۳٦٤: ۱۸۰). شاید بتوان اینگونه از ساختار را با فضای دل‌انگیزی که تداعی‌کنندهٔ بهشت است، توجیه کرد. بدین‌ترتیب در ربع دوم قرن هفدهم میلادی برخی از قالی‌های هندی، طرح ساده و فاقد تزیین فاخر از یک گیاه گل‌دار را به نمایش درآوردند و در همهٔ آن‌ها گیاهی منفرد با چندین شکوفه در فضای قوسی‌شکل با گل‌های کوچک در طرفین به نمایش درآمدند (بلک، ۱۳۹٤: ۹۵).

الگوی زمینهٔ برخی از قالی‌های محرابی هند شامل یک بوته گل بزرگ در داخل طاق میانی است. این فرش‌ها به‌دلیل ماهیت تصویری خود، چشمگیرترین فرش‌های طرح گل‌دار هستند. در اینجا گیاه گل‌دار بیشتر به‌صورت یک تک‌نگاری نمایش داده می‌شود تا اینکه بخشی باشد از یک الگوی تکراری نظیر آنچه که در دیگر سبک‌ها بود. نمونه‌ای باشکوه از این الگو در موزهٔ خصوصی بلژیک موجود است (تصویر ۱). گیاه خشخاش بزرگ با پنج شکوفهٔ مشتمل‌بر گلبرگ‌های کوچک و ساقهٔ برگ‌دار، در میان دو لالهٔ کوچک قرار گرفته است. این ساختار از تقارن برخوردار نیست و پویایی، از جنبش نوسانیِ محسوس در ساقه و برگ‌ها استنباط می‌شود. خروج این گیاهان از میان منظرهٔ کوچک، جنبهٔ تصویری بازنمایی را دوچندان کرده است. طاق فوقانی زمینهٔ قالی از ساختاری متقارن مشتمل‌بر ختایی‌ها، برگ‌ها و شکوفه‌های خشخاش بهره دارد. حاشیهٔ اصلی نیز دارای شاخه‌های منحنی ظریفی است که یک‌درمیان معکوس می‌شوند.



تصویر ۱- فرش محرابی گل‌دار، شمال هند (کشمیر یا لاهور)، ۱٦۳۰-۱٦٤۰ میلادی، مجموعهٔ خصوصی (Walker, 1997: 91)

موزهٔ متروپولیتن، مالک یک نمونهٔ کامل (تصویر ۲) برخوردار از نقشه‌ای مرتبط با نمونهٔ قبل است. شباهت‌های مشهود در الگو و طراحی، امکان تولید آن‌ها در یک کارگاه بافندگی هم‌عصر را قوّت می‌بخشد. نوع نقش‌مایه‌ها و چگونگی کاربست آن‌ها ازمنظر مَبادی بصری، ساختار مشابهی را نمایان می‌سازد. این نظر، مطرح شده است که چنین سبک از تزیینات فرش‌های محرابی، محبوب‌ترین نوع تزیین در دوران حاکمیت شاه‌جهان بوده است. همچنین جهت‌داربودن و تقویت بُعد تزیینی تولیدات مذکور این احتمال را قوّت می‌بخشد که شاید این قالی‌ها مؤلفه‌های تزیینی آویختنی بر دیوارها بوده‌اند و در مفروش‌کردن زمین نقشی نداشته‌اند (URL 1).



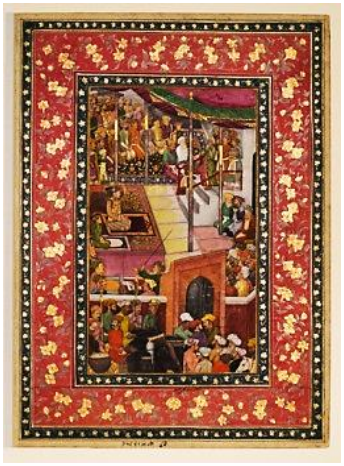
تصویر ۲- فرش محرابی گل‌دار، شمال هند (کشمیر یا لاهور)، ۱۶۳۰-۱۶٤۰ میلادی، اهدایی جوزف مک‌مولان، موزهٔ متروپولیتن (URL 1)

نمونهٔ دیگری با طرح گل و طاق، تحت عنوان فرش آینارد شهرت یافته است (تصویر ۳). علت این نام‌گذاری، نام مالک قبلی آن بوده و درحال‌حاضر به مجموعهٔ کارمن تیسن-بورنمیسا تعلق دارد (Walker, 1997: 95). الگوی زمینهٔ این قالی نسبت‌به نمونه‌های دیگر پویاتر است، آن‌هم به‌واسطهٔ انشعاب شکوفه‌های گیاه اصلی، تابیدگی برگ‌ها و چرخش توده‌ای از ابرک‌های چینی در فضای خالی. گل‌های تاج‌خروسی، لاله‌ها و خشخاش، از سطحی چندلایه روییده‌اند و نیم‌درختان سرو در طرفین زمینه مانند ستون‌هایی، طاق محراب را در بالا نگه داشته‌اند. به‌طور کلی این قالی تولید باشکوهی از کارگاه‌های بافندگی لاهور است که مطابق با سنّت پایدار فرش‌های مغولی هندوستان، از رنگ‌های پُرمایه و نقش گیاهی گل‌دار بزرگ در محراب، با ساختار دالبُری‌شکل، بهره‌مند است (بلر و بلوم، ۱۳۸۵: ۳۳۸). نبود حاشیه در طرفین و تنها وجود دو حاشیه در بالا و پایین، این احتمال را تقویت می‌کند که قالیچه نسبت‌به مقیاس اصلی خود کوچک شده باشد. حاشیهٔ قالی، بسیار باریک به‌نظر می‌رسد؛ اما به‌عنوان حاشیهٔ باریک نیز عرض زیادی دارد. شواهد عینیت‌یافتهٔ مذکور، نظرات مختلفی را رقم زده است. بئاتی برپایهٔ موارد مذکور و وجود وصله‌هایی در گل‌های کوچک‌تر در ساقهٔ مرکزیِ یک قالی بسیار مشابه، مطرح کرده است که قالی آینارد می‌تواند بخشی از یک اثر چندطاقی باشد که با زمینه‌ای از طرح‌های مختلف، تهیه شده و توسط حاشیهٔ بزرگ‌تری که هم‌اکنون مفقودشده، تبدیل به یک کل واحد می‌شده است (Beattie, 1972: 67-68). بلک نیز به حاشیهٔ باریک و خارج از تناسب این فرش توجه داشته و این احتمال را قوی می‌داند که این قطعه یک محراب از چندین محراب در یک قالی باشد (بلک، ۱۳۹٤: ۹٦). دیگر صاحب‌نظران نیز با تأکید بر احتمال وجود محراب‌های مضاعف در این نمونه و توجه به بخش‌هایی مرمت‌شده، عرض و نقش حاشیه‌ها را با ابعاد قالیچه‌ای چندبرابر بزرگ‌تر مرتبط دانسته‌اند (بلر و بلوم، ۱۳۸۵: ۳۳۸).



تصویر ۳- فرش محرابی گل‌دار، شمال هند (کشمیر یا لاهور)، ۱۶۳۰-۱۶٤۰ میلادی، موزهٔ تیسن-بورنمیسا (Walker, 1997: 94)

بئاتی عقیده دارد که قالیچه‌های محرابیِ هندیِ متشکل از طرح‌های گل‌دار و طاق قوسی‌شکل را نمی‌توان قالی‌های سجاده‌ای (نمازی) نامید (Beattie, 1972; 68). اول آنکه تصاویر معدودی که از قالی‌های سجاده‌ای در نقاشی‌های مغول وجود دارد، آن‌ها را دارای زمینه‌های ساده و بدون طرح‌های پیچیدهٔ گل‌دار جهت‌دار نشان می‌دهد (تصویر ٤). دوم آنکه گواه بسنده‌ای موجود است که قاب‌بندی‌هایی محرابی با طرح گل‌ها، به‌صورت عمودی در آثار هنری گوناگون –که هم قابل‌حمل و هم ثابت بودند– به‌عنوان تزیینات استفاده شده و هیچ‌کدام به نماز و عبادت ربطی نداشته‌اند؛ نظیر تولیداتی به‌نام پرده‌های قانات که فضای نشیمن امپراتور را احاطه کرده و در هنگام سفر یا لشکرکشی برپا می‌شدند و در منابع ادبی و نقاشی‌ها، آن‌ها را با طرح‌های گل‌دار توصیف و ترسیم کرده‌اند (Guy & Swallow, 1990: 73). این پرده‌ها عموماً از کتان‌های رنگ‌شده تهیه می‌شدند؛ اما گفته‌شده که اکبرشاه برای نخستین‌بار از فرش به‌جای آن‌ها استفاده کرده است (Abul-Fazl, 1977, vol 1: 57). به‌هرحال قالی‌های گل‌دار محرابی در کیفیت‌های تصویری و نیز طبیعت‌گرایانگی، قرابت چشمگیری با گل‌های مصوّر هنرمندان نقاشی همچون منصور دارند. در دیگر قالی‌های گل‌دار هندی، کیفیت تصویری کمتر مورد توجه بوده و عمدتاً گل‌ها صرفاً به‌عنوان عناصری در ترازهای تکراری به خدمت گرفته شده‌اند (Walker, 1997: 95).



تصویر ٤– امپراتور جهانگیر در گردهمایی عید فطر. ١٦١٥–١٦٢٥ میلادی، موزهٔ برلین (URL 2)

گروه دیگری از فرش‌های محرابیِ تک‌قوسیِ تولیدشده در نیمهٔ دوم قرن هفدهم و هجدهم میلادی و در دورهٔ سلطنت مغولان هند، به منطقه‌ای در شمال هند (کشمیر یا لاهور) منتسب هستند و قالی‌های هزارگل خوانده می‌شوند. در ایران به اینگونه ساختار محرابی، طرح ناظم می‌گویند. پرهام بر این عقیده است که ناظم، طرحی قدیمی بوده و از عهد صفویه تحت عنوان طرح گلدانی در همهٔ شهرهای ایران و البته هندوستان با شیوه‌های متفاوت بافته می‌شده است (پرهام، ١٣٦٤: ١٤٦). بصام این طرح را ساختاری سجاده‌ای با بی‌شمار گل و شکوفه در زمینهٔ قالی تبیین کرده و اظهار داشته است که این طرح علاوه‌بر هندوستان عهد مغول، در جنوب‌شرقی ایران نیز بافته می‌شده است (بصام، ١٣٩٢: ١٩٧). الگوی هزارگل در تولیدات هندی، دارای ساختاری است جهت‌دار مشتمل‌بر طاقی مملو از شکوفه‌های کوچک و فراوان برآمده از پشته‌های کوچک یا گلدانی در پائین زمینه. واکر بیان داشته که از این الگو حدود دوازده قالی شناسایی شده است و گونه‌های محرابی هزارگل را می‌توان به نیمهٔ دوم قرن هجدهم میلادی نسبت داد. او همچنین کارکرد احتمالی قالی‌های محرابی هزارگل به‌جای سجاده را کاربرد تزیینی بر روی پله یا دیوار بیان کرده و تأکید داشته است که این تولیدات همانند منسوجات کشمیری هم‌عصر خود برای سجاده مناسب نبوده‌اند (Walker, 1997: 128).

دو قالیچهٔ محرابی هزارگل منتسب به مغولان هند در موزهٔ هنرهای کاربردی اتریش واقع در وین (تصویر ۵) و در موزهٔ آرتور ساکلر دانشگاه هاروارد (تصویر ٦) نگهداری می‌شوند. علی‌رغم تبدیل شکوفه‌های زمینه به دسته گل‌های متنوعِ رشدکرده از یک ساقه یا پایه، قالیچهٔ محفوظ در موزهٔ وین، درجه‌ای از طبیعت‌گرایی با نظام شاخه‌های واضح در خود دارد. درختان سرو قرارگرفته در زمینه نیز طبیعت‌گرایانه هستند. گیاهان گل‌دار بر یک برآمدگی کنگره‌دار رشد یافته‌اند که روی آن‌ها ردیفی از گل‌ها نمایش داده شده است. اما قالیچهٔ هاروارد، ترکیبی است از ساقه‌های منتظم گل‌دار که از گلدانی کم‌عمق و پایه‌دار برآمده‌اند. طرح‌وارگی و نبود تأثیرات طبیعت‌گرایانه به‌وضوح در آن مشهود است. همچنین تقارن و انتظام در جای‌گیری نقوش تزیینی آشکار است. تاریخ نیمهٔ اول قرن هجدهم میلادی به قالی وین و اواسط همان قرن به فرش محفوظ در موزهٔ هاروارد منتسب شده است.



تصویر ۵- فرش محرابی هزارگل، شمال هند (کشمیر)، نیمهٔ اول قرن هجدهم، موزهٔ هنر و صنعت وین (waker,1997: 131)



تصویر ٦- فرش محرابی هزارگل، شمال هند (کشمیر)، نیمهٔ دوم قرن هجدهم، اهدایی جوزف مک‌مولان، موزهٔ متروپولیتن، (Walker, 1997: 132)

٤-۲- محرابی چندقوسی (صفّ)

برخی نمونه‌های محرابی، قطعه فرش بزرگی با تعدادی محراب متوالی در کنار یکدیگر هستند که کاربرد آن‌ها عمدتاً در مساجد تبیین شده است و به صف نام گرفته‌اند (حصوری، ۱۳۸۵: ٥٦). دانشگر، بر وجه کاربرد مذهبی این تولیدات تأکید کرده و بیان داشته است که در برخی از قالی‌های سجاده‌ای، به‌ویژه تولیدات آناتولی، چند محراب در کنار هم بافته شده که احتمالاً برای نماز جماعت در مسجدها و به‌عنوان زیرانداز نمازگزاران استفاده می‌شده است (دانشگر، ۱۳۷٦، ۳٤۱). علاوه‌براین برخی عناوین، همچون سجادهٔ چندمحرابی، چندطاقی یا قالی محرابی خانوادگی را برای این الگوها مطرح کرده‌اند (عصاره و آقاکابلی، ۱۳۸۱: ۳۳). بصام نیز این ساختار را دارای چند محراب در یک ردیف معرفی کرده است که گاهی

سجادهٔ خانوادگی نیز خوانده می‌شود (بصام، ۱۳۹۲: ۲۵۳). در این الگو علاوه‌بر تنوع در چگونگی محراب، آن‌هایی که می‌توانند همسان یا غیرهمسان باشند، برخی از تنوع رنگی چشمگیری برخوردارند. حصوری دراین‌ارتباط بیان داشته است که در مواردی نقشه‌های صف در رنگ‌بندی محراب‌ها متفاوت از یکدیگر طراحی شده‌اند (حصوری، ۱۳۸۵: ۵۷).

در عهد مغولان هندوستان، بخش معدودی از نمونه‌های موزه‌های مختلف، به قالی‌های چندمحرابی اختصاص یافته است. درارتباط‌با مکان بافته‌شدن این تولیدات، نظریهٔ واکر قابل‌تأمل است. او اظهار داشته که گویا فعالیت دو منطقهٔ عمدهٔ بافتن قالی در هندوستان اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم میلادی محرز بوده است: یکی شمال هند (کشمیر و لاهور) و منطقهٔ دیگر، دکن که ایالتی وسیع در جنوب و موطن سلاطین مسلمان بوده است. دکن برای مدت‌زمان طولانی به‌دلیل ثروت افسانه‌ای که داشت، دغدغهٔ ذهنی امپراتوران مغول بود (Walker, 1997: 129). این منطقه در زمینهٔ بافندگی، قدمتی طولانی دارد. در دکن بافت‌های پنبه‌ای (زیلوها) به‌شکل فرش‌های صف به‌منظور استفاده در مساجد تولید می‌شدند (Harris, 1908: 7-8). همان‌طور که زیلوهای صف وجود داشتند، فرش‌های پُرزدار با ترکیب چندقوسی نیز برای مساجد دکن تولید شده و در دو گونه برجای مانده‌اند.

در گروه نخست از قالی‌های صف هندی، رنگ قرمز تیره در زمینهٔ قوس‌ها و لچک‌ها و رنگ زرد در حاشیهٔ اصلی، عمومیت دارد (تصویر ۷). این صف‌ها مشتمل‌بر ردیفی ممتد از قوس‌های قراریافته بر ستون‌هایی با سرستون‌های جام‌مانند هستند. بهره‌گیری از نقوش گیاهی همچون درخت انار، در میانهٔ قوس‌های کنگره‌دار عمیق به‌طور متناوب نمایان است. رأس قوس‌ها نیز با نیلوفرهای آبی کوچک تزیین شده است. در لچکی‌های بالای هر ستون، یک قسمت محافظ‌مانند قرار گرفته که به گل‌دسته‌ها یا عَلَم‌های مراسم آیینی شیعه شبیه است (Walker, 1997: 133). اما محتمل‌ترین پیشینهٔ آن، نیلوفرهای آبی یا شاه‌عباسی هستند که نقشی مشابه در قالی‌های هندو–ایرانی است. اغلب طراحی شاخه‌های ختایی در قسمت حاشیه زاویه‌دار هستند. حاشیه‌های باریک شاخه‌های ختایی و بخش‌های قلبی‌شکل در ساختار مداخل دارند. شایع‌ترین نقش تزیینی از حاشیهٔ باریک این تولیدات، ساختار نقش قلاب (S-Border) است. منابع این نقش حاشیه را عموماً تکرار متوالی حروف S و Z دانسته‌اند (بصام، ۱۳۹۲: ۲۶۱).



تصویر ۷– فرش چندمحرابی (صف)، دکن، قرن هجدهم، مجموعهٔ خصوصی (Walker, 1997: 134-135)

گروه دوم از قالی‌های صفّی دکن شامل قطعاتی با گوناگونی مشهود در طرح، رنگ و مواد است. یک قطعهٔ بزرگ از این گروه، ردیفی از شش قوس (طاقچه) دارد که به مجموعهٔ ولف نیویورک (تصویر ۸) متعلق است. هر محراب در یک قاب مستطیل‌شکل با حاشیهٔ پیوستهٔ باریکی مشتمل‌بر شاخه‌های ختایی، شکوفه‌ها و برگ‌ها، درتقابل با زمینهٔ سفید جای گرفته است. این حاشیه با زنجیره‌هایی مشتمل‌بر نقش قلاب بافته شده است. ستون‌هایی در دو طرف بیرونی زمینه، این قوس‌ها را حمایت می‌کنند و سر هر قوسی بدون هیچ‌گونه کنگره‌ای به یک نقطهٔ تیزی ختم شده و در انتهای آن یک گل نیلوفر آبی جای گرفته است. لچکی‌ها نیز شامل یک جفت گل‌های سرخ بزرگ هستند. از یکنواختی پرهیز شده و این کار ازطریق تنوع طرح و رنگ لچکی‌ها با زمینهٔ اصلی انجام گرفته است. طرح‌های پس‌زمینه در فضاهای مختلف، شامل ختایی‌ها، شبکهٔ شکوفه‌های کوچک و هندسی، طرح‌های مواج آب، طرح‌های مشبّک و حتی ردیف‌هایی از گل‌ها هستند.



تصویر ۸- فرش چندمحرابی (صف)، دکن، قرن هجدهم، مجموعهٔ مارشال و مریلین ولف (Walker,1997: 136-137)

احتمال اینکه قالی‌های محرابی صف از دکن، جزء سجاده‌ها با کاربرد مذهبی به‌شمار آیند، زیاد است. حداقل در یکی از قطعات دکنی، فرسودگی قابل‌توجه در پایین‌ترین بخش محراب‌ها، جایی‌که نمازگزار زانو می‌زند، نمایان است. کوهن معتقد است احتمالاً اغلب مساجد در دکن می‌بایست با صفّ‌ها پوشیده می‌شدند و این براساس گونه‌های پنبه‌ای تخت‌بافت برجای‌مانده‌ای است که به‌صورت محلی تهیه شده‌اند (Cohen, 1986: 126-127). پس منطقی است که گونه‌های پُرزدار از این طرح نیز بافته شده باشد.

۵- محورهای بصری موجود در ساختار قالی‌های محرابی هندوستان عهد مغول

علاوه‌بر شکل محراب و نوع نقش‌مایه‌ها که پیش‌تر ذکر آن‌ها رفت، می‌توان به چگونگی کاربست قواعد طراحی قالی و تناسبات در نمونه‌ها نیز اشاره کرد. از این حیث، اصول مورد توجه طراحان در طراحی حاشیه‌ها و هماهنگی آن‌ها با متن، قابل‌بررسی است.

۵-۱- ترکیب‌بندی حاشیه‌های اصلی و فرعی

بخش مهمی از طراحی حاشیهٔ قالی، تعیین تعداد نوارهای حاشیه است که عموماً حاشیهٔ اصلی و فرعی (داخلی و خارجی) و زنجیره را شامل می‌شود. وجود هریک از موارد یادشده، ارتباط مستقیم با ابعاد قالی در طول و عرض دارد. دانشگر، رایج‌ترین الگوی حاشیه را سه نوار حاشیهٔ اصلی و حاشیه‌های فرعی داخلی و خارجی بیان کرده است. این الگو ساده‌ترین حاشیهٔ فرش است و حاشیهٔ میانی، پهن‌تر از دو حاشیهٔ طرفین فرعی است (دانشگر، ۱۳۷٦: ۱۹۵). زنجیره نیز در تولیدات ادوار مختلف مورد توجه طراحان بوده است. فورد، زنجیره‌ها را نوارهای فرعی نوآورانهٔ هندسی معرفی می‌کند که به‌صورت زیگزاگ، لوزی‌های مکرر و مثلث‌های درهم‌تنیده یا متقابل، در حاشیهٔ قالی‌ها جای می‌گیرند (Ford, 2002: 42). الگوهای متنوعی از حاشیه براساس تعداد نوارهای آن در نمونه‌های مطالعاتی مشاهده شد. حاشیهٔ اصلی در اغلب نمونه‌ها از پایداری برخوردار است. اما آنچه موجبات تنوع در الگوها را فراهم آورده، متغیربودن حاشیه‌های فرعی داخلی و خارجی و زنجیره در آن‌ها است. در جدول ۱ چگونگی ترکیب‌بندی حاشیه‌ها به‌تفکیک ارائه شده است.

جدول ۱- تعداد و چگونگی ترکیب حاشیه‌های اصلی، فرعی و زنجیرهٔ قالی‌های محرابی هندی مغول

تصویر	تعداد حاشیه	حاشیهٔ اصلی	حاشیهٔ فرعی داخلی	حاشیهٔ فرعی خارجی	زنجیره
۱	سه	یک	یک	یک	–
۲	سه	یک	یک	یک	–
۳	دو	یک	یک	–	–
۵	هفت	یک	یک	یک	چهار
٦	هفت	یک	یک	یک	چهار
۷	سه	یک	یک	–	یک
۸	سه	یک	–	–	دو

مأخذ: نگارنده

۵-۲- شیوه‌های کاربست تقارن و گوشه‌سازی در حاشیهٔ قالی‌های محرابی

مؤلفه‌های تقارن و گوشه‌سازی می‌توانند به‌عنوان دومین اصل بصری تأثیرگذار در طراحی قالی، مورد توجه باشند. متقارن‌بودن با معانی پیوستگی، اتحاد و یاوربودن تعبیر شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۱۳: مدخل متقارن). در هنر، نمایش خواص ظاهری، نظیر تقارن و گوشه‌سازی و ارتباط برخاسته از این دو، با مفهوم عام تقارن هم‌راستا است و هنرمندان از قرینه‌سازی با هدف انتقال تعادل و ایستایی به مخاطب بهره گرفته‌اند. برخی معتقدند که باتوجه‌به وسعت کاربرد تقارن، می‌توان از آن در ارزیابی بصری ساختارهای تزیینی تولیدشده در جوامع و فرهنگ‌های سازندهٔ آثار، بهره برد (Hann, 2003: 47)؛ بنابراین با مطالعهٔ چگونگی تقارن در محصولات هنری ادوار مختلف، می‌توان به اندیشهٔ آفرینشگر و تحولات فرهنگ‌های مولد آن تولیدات دست یافت. پُرکاربردترین گونه‌های تقارن در هنرهای سنّتی، انتقالی و انعکاسی (تصویر ۹) است. در تقارن انتقالی، نقش‌مایه با فواصل منظم در یک مسیر عمودی، افقی یا مورب، با جهت و اندازهٔ ثابت تکرار می‌شود. درصورتی‌که تکرار نقش‌مایهٔ مورد نظر، مبتنی‌بر یک خط مستقیم فرضی هم‌اندازه با جهت معکوس دیده شود، تقارن انعکاسی است؛ بدین‌ترتیب ترکیب بصری در طرفین محور از برابری و شباهت برخوردار بوده، اما قابلیت تطبیق‌یافتن بر یکدیگر را ندارند (مکی‌نژاد، ۱۳۹۳: ۱۰۵).

تکرار ساختارهای بصری در یک جهت و محصور در میان دو خط، الگوهای خطی را خلق می‌کند و عباراتی همچون نوار، حاشیه یا ساختارهای یک‌بُعدی (Hann, 2013: 35) به این الگوها مرتبط است.



تصویر ۹- تقارن انعکاسی (راست) و تقارن انتقالی (چپ) در واگیرهٔ حاشیه (نگارنده)

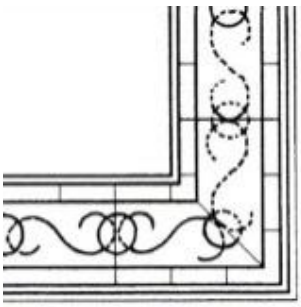
در قالی‌های مورد بررسی، سهم نسبتاً برابری از انواع شیوه‌های تقارن ساختارهای تزیینی قابل‌مشاهده است؛ اما در حاشیه‌های اصلی، عمدتاً تقارن انتقالی به چشم می‌خورد. جدول ۲ چگونگی برخورداری از شیوه‌های متقارن‌سازی در انواع حاشیه‌های قالی‌های محرابی هندی را ارائه می‌کند.

جدول ۲- چگونگی تقارن در حاشیه‌های اصلی، فرعی و زنجیرهٔ قالی‌های محرابی هندی مغول

تصویر	تقارن حاشیهٔ اصلی	تقارن حاشیهٔ فرعی داخلی	تقارن حاشیهٔ فرعی خارجی	تقارن زنجیره
۱	انتقالی	انعکاسی	انعکاسی	–
۲	انتقالی	انعکاسی	انعکاسی	–
۳	انتقالی	انتقالی	–	–
۵	انعکاسی	انتقالی	انتقالی	انعکاسی
٦	انعکاسی	انتقالی	انتقالی	انعکاسی
۷	انعکاسی	انعکاسی	–	انتقالی
۸	انتقالی	–	–	انتقالی

مأخذ: نگارنده

گوشه‌سازی، دیگر مؤلفهٔ بصری است که می‌توان در ساختار محرابی قالی‌ها بدان توجه داشت. گوشه (شکنج یـا گوشـواره) در چهار جهت حاشیهٔ قالی‌ها و با عبور متقاطع حاشیهٔ طولی و عرضی بر هم پدید می‌آید. طراحـی ایـن بخـش از قـالی بـا درنظـرآوردن ساختارهای تزیینی حاکم بر واحد طرح (واگیره) حاشـیه‌ها انجـام می‌پـذیرد (تصـویر ۱۰) تـا حـداکثر شـباهت میـان طـرح گوشـه بـا ساختارهای تزیینی حاشـیه‌های اصـلی و فرعـی برقـرار شـود (وکیلـی و اسـماعیلی‌جاغرق، ۱۳۸۳: ۱۱٦). ایـن رَویـه در طراحـی قـالی، سامان‌بندی حاشیهٔ فرش است که مبتنی‌بر تقارن و تکرار در کل حاشـیه (طـول، عـرض و گوشـه‌ها) برقـرار می‌شـود (حصـوری، ۱۳۸۵: ۱۲۳). باتوجه‌به آنچه مطرح شد، می‌بایست تأکید کرد که در این بخش حاشیه، تقارن صـرفاً برپایـهٔ قرینـهٔ انعکاسـی قابـل‌اجرا است.



تصویر ۱۰- الگوی گوشه‌سازی در حاشیهٔ قالی‌ها (وکیلی و اسماعیلی‌جاغرق، ۱۳۸۳: ۱۱٦)

در گوشه‌سازی قالی‌های تک‌محرابی درختی و هزارگل، نهایت دقت و قرینه‌سازی از سوی طراح و بافنده صورت پذیرفتـه است و هیچ‌گونه اِعوَجاجی در مجموعهٔ نوارهای حاشیه مشاهده نمی‌شود. تنها در یک نمونه (تصویر ۳) که حاشیه از سـاختار استانداردی برخوردار نبود، امکان بررسی کیفیت گوشه‌سازی میسر نشد. در محرابی‌های چندگانه، یک نمونه (تصویر ۷) فاقـد تقارن بود و یک نمونه (تصویر ۸) هم به‌دلیل آسیب‌دیدگی در گوشه‌ها، قابلیت ارزیابی نداشت؛ اما به احتمال قریب بـه یقـین، در این نمونه نیز گوشه‌سازی متقارن لحاظ نشده است.

۵-۳- تناسبات میان متن و حاشیه

در جست‌وجوی تناسبات میان حاشیه و متن قالی‌های محرابی هندوستان، می‌توان از قاعدهٔ نسـبت عـرض حاشـیه بـه عـرض فرش بهره گرفت؛ یعنی سهم کل فضای حاشیه از عرض قالی در تولیدات ارزیابی می‌شـود. قاعـدهٔ متناسـب محاسـبهٔ عـرض حاشیه نسبت‌به عرض قالی که در طراحی معاصر نیز مورد استفاده است، تقسیم کل عرض قـالی بـه پـنج یـا شـش قسـمت و اختصاص دو سهم از این تعداد به حاشیه‌های طرفین است. ازنظر حصوری، دو مکتب شرق (خراسان) و غـرب (بـاختر)، تناسـبات مذکور درارتباط‌با قالی‌ها در ایران، از گذشته تا اکنون را پوشش می‌دهند.

مکتب شرق، حاکم بر فرش‌های هراتی دورهٔ صفوی و با اختصاص مساحت کمتر متن نسبت‌به مساحت حاشیه بـوده اسـت. در ایـن سامان‌بندی، طراح، عرض متن را به پنج قسمت تقسیم می‌کرده و دو سهم را به متن و سه سهم را به حاشیه‌ها اختصـاص مـی‌داده اسـت. مکتب غرب عمدتاً در اغلب قالی‌ها به‌استثنای نمونه‌های هراتی صفویه مورد استفاده بود. در این مکتب، نسبت مسـاحت مـتن بـه حاشـیه از یک‌دوم به بالا بوده و گاهی حتی به سه‌پنجم یا هفت‌دهم نیز می‌رسد؛ اما عموماً نسبت یک‌دوم حفظ می‌شـود (حصـوری، ۱۳۸۵: ٦۹). در نمونه‌های مطالعاتی پژوهش حاضر، حالات مختلفی از تقسیمات حاشیه نسبت‌به عـرض قـالی به‌دسـت آمـد. حالـت اول، رعایت تقریبی تناسبات میان زمینهٔ قالی و حاشیه‌ها است که در آن، سهم حاشیه (عدد دو) از کل عرض قالی با تقسیمات پـنج یا شش‌گانه است (تصاویر ۱و ۵). حالت دوم، غلبهٔ حاشیه بر زمینهٔ قالی است و بیشترین سهم از عـرض قـالی بـه حاشـیه‌های طرفین اختصاص یافته است (تصویر ۲). در حالت سوم نیز حاشیه‌ها مغلوب فضای وسعت‌یافتهٔ زمینهٔ قـالی شـدند و کمتـرین

سهم از عرض قالی به حاشیه‌ها تعلق یافته است (تصویر ٦). در قالی‌های محرابی چندگانه (صف‌ها)، این تناسبات قابل‌بررسی نبود؛ زیرا عرض قالی به‌واسطهٔ تکرار محراب‌ها، در قیاس با دیگر نمونه‌ها، از حالت استاندارد خارج شده است. در نمونهٔ سوم که به قالی آینارد مشهور است نیز این مؤلفه به‌دلیل نبود عرض حاشیه در قسمت طول قالی، قابل‌بررسی نبود. به‌منظور سهولت در تحلیل حالات یادشده، جدول ۳ ارائه شده است. باتوجه‌به دردسترس‌نبودن ابعاد نمونه‌ها، با ملاک قرار دادن بردار واحد مبتنی‌بر عرض حاشیهٔ طولی در هر فرش، تناسبات تقریبی آورده شده است.

جدول ۳- چگونگی تناسبات میان متن و حاشیهٔ قالی‌های محرابی هندی مغول

شماره	۱	۲	۵	٦
تصاویر				
تناسب متن و حاشیه	متناسب	کمتر از حد تناسب	متناسب	بیش‌از حد تناسب
تفسیر تناسبات	۲ سهم حاشیه و بیش‌از ۳ سهم متن	۲ سهم حاشیه و کمتر از ۳ سهم متن	۲ سهم حاشیه و بیش‌از ۳ سهم متن	۲ سهم حاشیه و بیش‌از ٤ سهم متن

مأخذ: نگارنده

باتوجه‌به آنچه از مشاهدات به‌دست آمد، آشکار است که علی‌رغم سهل‌الوصول‌کردن منابع هنری ارزشمند ایرانی، مَبادی بصری هنر هند به‌ویژه در طراحی قالی‌ها، به‌تدریج به نقوش گیاهی با ساختار طبیعی متحول شد و در این تولیدات، بیش‌از نمونه‌های ایرانی، آزادی عمل هنرمند به نمایش درآمد (دیماند، ۱۳۸۹: ۲۷۳). برخی صاحب‌نظران نیز این احتمال را پُرقوّت می‌دانند که این گیاهان، اقتباسی از منابع تصویرگری اروپایی باشند که در اوایل قرن هفدهم میلادی (۱۱ ه.ق) در هنر گورکانی تظاهر کرد. در این زمان، گیاهان گل‌دار به شاخصه‌ای تزیینی در هنر هند درآمده و قلمروی کاربست و نمایش آن را می‌توان از معماری (نظیر تاج‌محل) تا فرش‌ها و منسوجات مشاهده کرد (بلر و بلوم، ۱۳۸۵: ۳۳۸).

بدین‌ترتیب می‌توان گفت باتوجه‌به اینکه امکانات لازم بصری برای هنرمند هندی در اقتباس و بهره‌مندی از اصول و قواعد هنری در قلمروهای دیگر اسلامی مهیا بوده است، تولیدات ارائه‌شده کاملاً از اصول تصویرپردازی بومی هندوستان بهره‌مند هستند. اتینگهاوزن و گرابر معتقدند که فرهنگ اسلامی در هر منطقه‌ای نفوذ یافت، سنّت‌های محلی را اخذ کرد و آن‌ها را با رفتارها و کردارهای صوری و عقیدتی خویش تطبیق داد. الفبای رفتاری و کرداری اسلامی هندوستان در ایران ریشه داشت؛ اما فنون و تزیینات، محلی و بومی بود (اتینگهاوزن و گرابر، ۱۳۹۱: ٤۰۳). براین‌اساس قالی‌های محرابی هندوستان با محصولات هم‌عصر خویش در ایران و ترکیه همخوانی ندارد و تولیداتی است کاملاً تزئینی و برپایهٔ اسلوب تصویرپردازی

هندی ازجمله عشق و احترام به جهان طبیعت، علاقه به ثبت و ضبط تاریخ و پافشاری بر پویایی در بالاترین میزان مطلوب، اگرچه در اقتباس قواعد بصری، سعی داشته که به منابع الهام خویش وفادار باقی بماند.

٦- نتیجه

درارتباط‌با محور پژوهش مبتنی‌بر تبیین ویژگی‌های ساختاری قالی‌های محرابی مغولی هند، هفت نمونه قالی محرابی با شناسنامهٔ متقن و منتسب‌به دورهٔ مذکور انتخاب شد. به‌منظور پاسخ‌گویی به پرسش اصلی تحقیق و دریافت وجوه بصری مشهود در قالی‌های محرابی، محورهای ذیل به‌عنوان شاخص‌های قابل‌بررسی مورد توجه قرار گرفت: شکل محراب‌ها، نقوش به‌کاررفته در فضاهای مختلف قالی‌ها، ترکیب‌بندی نوارهای حاشیه‌ها و قواعد حاکم بر طراحی قالی و زیبایی‌شناسی آن (تقارن، گوشه‌سازی و تناسبات میان متن و حاشیه).

شکل محراب‌ها در نمونه‌ها از دو ساختار عمده و رایج (تک‌محراب و چندمحراب در قالب صف) در تمامی تولیدات محرابی ممالک اسلامی تبعیت داشته است. نقش‌مایه‌ها عموماً گیاهی هستند که در برخی، بته‌های گل و در برخی، مجموعهٔ گل‌ها و شکوفه‌ها، تزیین زمینه و حاشیهٔ فرش را به‌عهده داشته‌اند. عناصری نظیر طبیعت‌گرایانگی، جنبش و تکاپو به‌واسطه ترفندهای تصویرسازی که از مختصات بومی آثار هنری هند است، در این قالی‌ها مشهود بوده است. به‌نظر می‌رسد تعداد متغیر نوارهای حاشیه در قالی‌های مورد مطالعه از ابعاد قالی‌ها تبعیت داشته است و به‌واسطهٔ تنوعی که در چیدمان آن‌ها لحاظ شده، احتمال آنکه ترکیب نواربندی حاشیه از شاخص بومی پیروی داشته باشد، بعید می‌نماید. تقارن و گوشه‌سازی در حاشیه‌ها به‌طور دقیق اجرا شده‌اند و گویا ارائهٔ یک ساختار زیبا و متقارن از سوی هنرمند در حاشیه به‌عنوان قاب پیرامون زمینهٔ اصلی، بسیار مهم بوده است و هنرمند در نمایش آن نهایت تلاش خود را به‌کار بسته است. تناسبات در اغلب نمونه‌ها همچون تولیدات دیگر مناطق، از روندی متغیر برخوردار بوده است؛ اما در میان نمونه‌های قابل‌بررسی (چهار نمونه)، ساختارهای متناسب از وضعیت آشکارتری برخوردار بودند.

با درنظرآوردن نتایج به‌دست آمده از بررسی هریک از محورهای مذکور، این اصل مسلّم می‌شود که محورهایی همچون نقوش تزیینی، تقارن و تناسب که با زیبایی ساختار اثر ارتباط عمیق‌تری داشتند، از سوی هنرمند هندی با دقت و تلاش بیشتری نمایش داده شده‌اند. او از طاق یا محراب به‌منظور نمایش منظره‌ای مملو از نقوش مشهود و ملموس در طبیعت بومی و پیرامون خود بهره برده است؛ همچنین تقارن و تناسبات را شاخص بصری درنظر آورده تا درراستای آفرینش اثری فاخر و به‌دور از هرگونه نقص گام بردارد. بدین‌ترتیب می‌توان خلق زیبایی و لذت بصری را هدف اصلی هنرمند در طراحی قالی‌های محرابی تلقی کرد و گویا کارکرد مذهبی این نمونه‌ها به‌استثنای محرابی‌های چندگانه، دور از ذهن می‌نماید.

۷- منابع

اتینگهاوزن، ریچارد؛ گرابر، الگ. (۱۳۹۱). **هنر و معماری اسلامی ۱**، تهران: سمت.

احمدی‌پیام، رضوان؛ مرآتی، محسن. (۱۳۹۵). شناسایی و طبقه بندی نقوش حیوانی موجود در قالی های تیموریان هند، **مطالعات شبه قاره**، ۸(۲۹)، ۷-۲۸.

بصام، جلال‌الدین. (۱۳۹۲). **فرهنگ دوزبانهٔ فرش دستباف**، تهران: بنیاد دانشنامه‌نگاری ایران.

بلخاری قهی، حسن. (۱۳۹٦). **حکمت هنر هند**، تهران: سورهٔ مهر.

بلر، شیلا؛ ام. بلوم، جاناتان. (۱۳۸۵). **هنر و معماری اسلامی**، تهران: سروش.

بلک، دیوید. (۱۳۹٤). **اطلس قالی و فرش**، تهران: بنیاد دانشنامه‌نگاری ایران.

بیادار، هنگامه؛ توفیقی، پیوند. (۱۳۹۳). نمادشناسی محراب در عرفان و هنر اسلامی، **مطالعات معنوی**، ۳(۱۱-۱۲)، ۱۵۳-۱۷۳.

پرهام، سیروس. (۱۳٦٤). **دستبافته‌های عشایری و روستایی فارس**، ج ۱ و ۲، تهران: امیرکبیر.

تقی‌زاده‌بروجنی، ربابه؛ نعمت‌شهربابکی، ابوالقاسم. (۱٤۰۰). مروری اجمالی بر قالی‌های گورکانی هند، **مطالعات شبه قاره**، ۱۳(٤۱)، ۲۷-٤٦.

تناولی، پرویز. (۱۳٦۸). **قالیچه‌های تصویری ایران**، تهران: سروش.

حصوری، علی. (۱۳۸۵). **مبانی طراحی سنتی در ایران**، تهران: چشمه.

دانشگر، احمد. (۱۳۷٦). **فرهنگ جامع فرش**، تهران: یادواره اسدی.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). **فرهنگ لغات**، ج ٦و۱۳. تهران: دانشگاه تهران.

دیماند، موریس‌اسون. (۱۳۸۹). **راهنمای صنایع اسلامی**، تهران: علمی‌فرهنگی.

راوندی، مرتضی. (۱۳۸۷). **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۵، تهران: نگاه.

طالب‌پور، فریده. (۱۳۹۱). **منسوجات سنتی هند**، تهران: دانشگاه الزهرا.

عصاره، امیرحسین؛ آقاکابلی، سید علی. (۱۳۸۱). **فرهنگ دوزبانه کاربردی تخصصی واژگان فرش**، گلدسته، اصفهان: گلدسته.

فروغی‌نیا، مریم. (۱۳۹٤). بررسی تطبیقی نقشه محرابی بر منسوجات سنتی ایران و هند، **مطالعات شبه قاره**، ۷(۲۵)، ٦۹-۹۲.

کندریک، ا.اف؛ تاترسال، سی.ای.سی. (۱۳۹۹). **قالی‌های دستبافت شرقی و اروپایی**، تهران: میردشتی.

کوماراسوامی، آناندا. (۱۳۸۲). **مقدمه‌ای بر هنر هند**، تهران: روزنه و فرهنگستان هنر.

مجابی، علی؛ فنایی، زهرا. (۱۳۸۸). **پیش‌درآمدی بر تاریخ فرش جهان**، نجف‌آباد: دانشگاه آزاد نجف‌آباد.

مکی‌نژاد، مهدی. (۱۳۹۳). مرکزگرایی، تقارن و تکرار در هنرهای سنتی ایران، **کیمیای هنر**، ۳(۱۰)، ۹۹-۱۰۸.

وکیلی، ابوالفضل. (۱۳۸۲). **شناخت طرح‌ها و نقشه‌های فرش ایران و جهان**، تهران: نقش هستی.

وکیلی، ابوالفضل؛ اسماعیلی‌جاغرق، مرضیه. (۱۳۸۳). **طراحی نقشه قالی**، تهران: نقش هستی.

Abul Fazl. (1977). **The Aien Akbari**, Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal.

Beattie, M.H. (1972). The Paravicini Prayer Rug; In Art of the Mughal Carpet, **Hali**, 4(3), 220-237.

Bennett, I. (2004). **Rugs & Carpets of The World**. London: Greenwich.

Cohen, S.J. (1986). **Textiles "Islamic Heritage of the Deccan**, Bombay.

Ellis, C.G. (1988). **Oriental Carpets in the Philadelphia Museum of Art**, Philadelphia.

Ford, P.R.J. (2002). **Oriental Carpet Design**, London: Thames & Hudson.

Guy, J. and Swallow, D. (1990). **Arts of India 1550-1900**, London: Victoria and Albert Museum.

Hann, M. (2013). **Symbol Pattern & Symmetry, The Cultural Significance of Structure**. NewYork: Bloomsbury.

Hann, M.A. (2003). Conceptual Developments in the Analysis of Patterns Part One: The Identification of Fundamental Geometrical Elements, **The Nordic Textile Journal**, 32-43.

Harris, H.T. (1908). **Monograph on the Carpet Weaving Industry of Southern India**, Madras.

Pelsaert, F. (1925). **Jahangir s India**, trans by William h. Moreland and Pieter Geyl, Cambridge.

Tuzuk-i-Jahangiri, translated Alexander Rogers and ed. Vol 2, Lahore, 1974.

Walker, D. (1977). **Flowers Underfoot: Indian Carpets of the Mughal Era**, NewYork Metropolitan Museum of Art.

URL 1: https:// www.metmuseum.org/art/collection/search/452554

URL 2: https://recherche.smb.museum/detail/1525405/kaiser-dschahangir-und-der-thronfolger-prinz-khurram-bei-der-versammlung-zum-fastenbrechens--oder-opfer

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Representation of self and other one in the novel of the same name (Hamna`m)

Tara Akbarzadeh[1] | **Mohammad Barani**[2]✉ | **Maryam Khalili Jahantigh**[3]

1. Ph.D. student of Persian language and literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.
2. Corresponding Author: Associate Professor of Persian language and literature Dept, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran, Email: barani@lihu.usb.ac.ir
3. Professor of Persian language and literature Dept, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.

Article history: Received 24 May 2023; Received in revised form 28 June 2023; Accepted 1 July 2023; Published 30 March 2025

Abstract

The concept of migration is always associated with consequences and identity crises in the face of the insider/other duality between the host and the immigrant. This article deals with the representation of the insider and the other from the point of view of post-colonial criticism in the novel of the same name (Ham na`m) by Jhumpa Lahiri and with the method of analyzing and describing research data, it answers the main question that the first and second generation of immigrants to establish cultural and gender identity. What do they do to remove the challenges ahead in the host country? The result of the research shows that the first generation of immigrants with the law of attraction and rejection and the second generation in interaction with their native identity, learn how to achieve an acceptable geographical and cultural coexistence with themselves and others, although at first the second generation distanced themselves from Insider culture shows more fascination with another culture, but in the end, the novel introduces the final solution in identity conflicts and confrontation with the other to preserve the insider culture along with dialogue and interaction with other cultural codes by resorting to Homi Baba's cultural threshold theory. Lahiri puts the voice of immigrants as a marginalized voice in the center of the narrative by discussing the topic of immigration in the novel.

Keywords: Novel of the same name (Ham na`m), Migration, Self and other one, Post-colonial criticism, Cultural threshold.

1. Introduction

Other one concept and its role in immigration has become an important challenge in the intercultural relations of societies today, which fuels racial boundaries more than ever. Some theorists consider the word migration to be synonymous with the Greek word diaspora in the sense of dispersion and confusion. "Diaspora was a permanent community that generally did not have the prospect of returning to their country on a large scale, but at the same time sought to maintain their contacts and cultural commonalities with the culture of origin." (Fakuhi, 2000: 115) Since the concept of the self and the other is not a fixed concept, each of the two sides, the immigrant and the host, are considered different in terms of biological and cultural differences, which always creates a gap between the two sides. This double identity causes the immigrant's identity to be changed and the alienization process leads them to a new construction of identity, which in many cases is associated with the rejection of the national identity and the acceptance of another/host identity, in terms of cultural power. An immigrant is both an insider and an outsider. This contradictory atmosphere is due to the fact that the immigrant confirms and stabilizes his existence (power and authority) in various matters by accepting

© Akbarzadeh, T. Barani, M. Khalili Jahantigh, M. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

some of the host's expectations. From the point of view of psychology, we can never see ourselves as a whole. The existence of the other is necessary for us to reach a concept of ourselves even temporarily" (Todorov, 1998: 180) but there are always differences between the two that prevent them from complete similarity. This situation of the immigrant, which is neither completely in the host group nor completely outside it, can be called the third situation, which is one of the basic concepts in the theory of Homi Baba, one of the theorists of the field of post-colonial criticism. It becomes contradictory and two-sided, and the name of this space is called the third space of expression" (Mollaei et al., 2016:p. 102)

1.1. Detailed Research Methodology

In this research, by analyzing and describing the research data and using library tools, the novel of the same name by Jhumpa Lahiri was studied and the subject of "Self and Other" which is the result of the cultural, linguistic and gender differences of the immigrant and the host from the point of view of post-colonial criticism. It has been examined.

2. Discussion

Since the immigrants, especially the first generation, have spent a part of the ecosystem in their country, in order to maintain their national and cultural affiliation, they confront the cultural authority of the host/other in two ways; First, by adhering to the customs and cultural signs of their country, and second, by choosing to be marginal through little contact with the host. The immigrant tries to prevent the complete transformation of his identity in another by applying the law of exclusion and absorption by preserving more of his own culture and adopting less of another culture. The most central character in the story is Ashima, who after marrying Ashok is forced to emigrate because of her husband's education. The story begins by focusing on him in the kitchen and cooking Indian food. An action that takes on a semantic aspect throughout the story. The need for mustard takes Ashima's mind to India, and Ashima's longing and homelessness in another strange place in a foreign country is displayed from the very beginning. Throughout his 33 years of life in America, this character still remains on the principles and traditions of his native culture and does his best not to become extra-cultural in any other way. She is a full-fledged symbol of an oriental woman bound by her cultural beliefs. Ashima and his cuisines, which are described in detail, are symbols of preserving one's own culture against another culture. Ashima's encounter with a non-self at the beginning is a linguistic sign based on the words "only in America" that something is done and something is done (Lahiri, 2018: 94), and in this way the boundary between self and non-self is separated. he does, but gradually, as he finds more contact with this other person, he accepts a part of his cultural existence, although he adheres to the law of attraction and rejection until the end of his stay in America. This law, which is based on the absorption of some cultural elements and the rejection of other elements, originates from the type of attitude of each of the parties, "to change the way that branch in its production texts considers itself the original and the other the other." He knows the secondary and primitive ones" (Sujoodi, 2009: 143).

Ashima's characterization is to pay the symbolic space of the novel. In this novel, Ashima is a symbol of the fatherland and his duty to preserve and protect his own culture in the host country, and in this way, he engages in cultural resistance against a centrist culture and forces him to change the discourse of his culture, which from the host's point of view is a peripheral discourse and It is different, recognize it and do not ignore it. Ashima tries to invite more of his fellow immigrants to his parties by keeping alive local traditions such as Pocho ceremony for Goddess Durga, rice feeding ceremony for the baby and setting up Durhamis and gathering other Indian immigrants along with cooking traditional dishes of his country. By exchanging cultural commonalities, it rejects or downplays other cultural elements. By describing the details of these parties, the narrator represents Ashima's character as a cultural ambassador. For example, in Anna Prasan's party - the feast of eating rice for a six-month-old baby - showing the details of this ceremony, while introducing the audience to a corner of Indian traditions, elevates Ashima's character from an individual to a national level. Ashima invites all the Indian immigrants that the Gangulis met during this time to this event. He "has been busy preparing these meals all week. The guests either eat standing up or sit cross-legged on the floor." (Laheri, 2018: 56) The text believes in attraction and rejection in the intercultural communication of societies and does not consider the elimination of one against the survival of the other in favor of any of the center and periphery discourses. The author represents this attitude with

the character of Ashima. The descriptions of Ashima's Indian clothes and appearance are a sign of the character's habitual actions, which the narrator consciously uses when introducing him to the audience, and turns Ashima into a museum of culture and identity. Although "Ashima and Ashok are short on other things" (ibid:p. 87). But Ashima, unlike Ashok, is very attached to his Indian appearance.

3. Conclusion

In the novel of the same name (Hamnam), Lahiri has raised the concerns of immigrants in three main cultural, gender, and linguistic axes: - In the cultural axis, alienation through European-oriented thinking that leads to opposing dualities, confronts the immigrant with two completely contradictory situations; On the one hand, respecting the distance and on the other hand, accepting the cultural fragments of the host. Both of these situations lead the immigrant to self-imposed marginalization in order to provide himself with a safe situation in a foreign country. The first generation belongs more to the native culture and when faced with the extracultural other, they act in two ways: first by adhering to their customs and cultural elements, and second by choosing marginality and creating distance through little contact with the host. The second generation is completely fascinated when facing the other, and by distancing themselves from their own identity and going towards the other, they try to be accepted, but in the end, the attraction of the native culture and the ethnic unconscious, prevents them from complete transformation. - In the second axis, while describing the position of women in the attitude of the third world societies, he compares their position with the women of the first world in order to present a more objective picture of the status of women in the eastern societies. With the duality of western women/eastern women in the construction of his story, while showing the inferiority and insignificance of eastern women in the discourse of his society, he also recreates the construction of the superior and solitary white woman. Second generation women, who are faced with the two conflicts of being away from themselves and being accepted by others, experience more internal tensions than women of the first generation. - And in the third axis, because language systems are associated with ideological strains, they are considered an efficient tool in shaping the discourses of society and impose their cultural power on the immigrant. By suppressing or devaluing another language, the host/immigrant tries to erase and diminish their native culture by pushing the immigrant community to learn their own language, and by assimilating their language to force them to accept their culture and worldview and from on the other hand, by putting their language in the center of commercial, economic and cultural relations, they will continue their political power in a modern way over these countries. On the other hand, the immigrant language, which has no place in the official education of the host, pushes the second generation more and more towards their second identity (host identity). Mispronouncing the name of an immigrant - intentionally or accidentally - is one of the examples of othering through language, which brings the second generation, especially, to a clear conflict with their native identity. With his emphasis on the role of language in the migration process, Lahiri considers it a kind of tool that in the hands of the host and in a power, imbalance can lead to alienation of the immigrant along with racial humiliation and defeat.

4. References

Amoozgar, J. (2007). **Mythological history of Iran**. Ninth edition. Tehran: Samt publication.

Ansari, M. (2005). **Dialogue democracy**. First Edition. Tehran: Markaz publication.

Azdanlu, H. (1400). **From colonialism to the discourse of colonialism**; **A window to post-colonial literature and theories**, first edition, Tehran: Ney publication.

Bhabha, H. K. (1994). **The Location of Culture**, London: Routledge.

Culler, J. (2016). **Literary theory**, translator: Farzaneh Taheri. Second edition. Tehran: Center Publishing.

Fakuhi, N. (2006). **History of anthropological ideas and theories**. Fifth Edition. Tehran: Ney Publishing.

Fakuhi, N. (2009). **Assimilation and conflict in identity and ethnicity**. Tehran: Gol Azin Publishing.

Jenkins, R. (2002). **Social identity**, translator: Tooraj Yarahamdi. Tehran: Shirazeh Publishing.

Koolayi, E. Pazukizadeh, Z. (2013). Post-colonial literature in India and its role in the formation of identity, **Subcontinent Researches**, 3(8): 65-82.

Lahiri, J. (2018). **Same name (Hamnam)**. Translator: Amir Mahdi Haqit. 10th edition, Tehran: Mahi publication.

Lotman, Y. Ouspensky, B.A. (2011). **Cultural semiotics** (collection of articles): about the mechanism of cultural semiotics, translator: Farzan Sojodi. Tehran: Elm publication.

Makaryk, I.R. (2015). **Contemporary literary encyclopedia**. Translator: Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi. second edition. Tehran: Agah publication.

Milner, A. Bravit, J. (2014). An introduction to contemporary cultural theory, translator: Jamal Mohammadi. Fifth edition, Tehran: Qoqnoos Publishing.

Moddaresi, Y. (2013). **Language and immigration**. First Edition. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.

Mollaei, A. Mahmoodi, M.A. Zahrazadeh, M.A. (2016). Common post-colonial discourse in contemporary fiction literature of India and Iran. **Subcontinent Reseaches**, 9(31): 97 -120.

Morton, S. (2012). **Gayatri Chakraborty**, translator: Najmeh Qabbi. Tehran: Bidgol Publishing.

Nazari, A.A. (2008). Explaining the concept of identity from a discursive perspective. **Strategy magazine**. 49: 161-180.

Nojoomian, A.A. (2015). **Another concept in the thought of Jacques Derrida**. Khodi Comparative Literature Conference from Another View, Comparative Literature Center, University of Tehran, pp. 216-226.

Phillips, L. and Marian, J. (2016). **Theory and method in discourse analysis**. Translator: Hadi Jalili. Sixth edition, Tehran: Ney Publishing.

Rooh Al-Amini, M. (1994). **The field of cultural studies**. Tehran: Attar Publishing.

Shahmiri, A. (2008). **Post-colonial theory and criticism**. First Edition. Tehran: Elm Publishing

Sojoodi, F. (2008). **Constructivism, poststructuralism and literary studies**. Tehran: Surah Mehr

Spivak, G.C. (2018). **Theory on the Margins**. Translator: Payman Khan Mohammadi. Tehran: Ban Publishing.

Todorov, T. (1998). **Mikhail Bakhtin's dialogical logic**, translator: Dariush Karimi, Tehran: Markaz publication.

Cite this article: Akbarzadeh, T., Barani, M. Khalili Jahantigh, M. (2025). Representation of self and other one in the novel of the same name (Hamna`m), *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 31-48. DOI: 10.22111/jsr.2023.45746.2357

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

بازنمایی خود و دیگری در رمان همنام

تارا اکبرزاده[۱] | محمد بارانی[۲]✉ | مریم خلیلی جهانتیغ[۳]

۱. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

۲. نویسنده مسئول: دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. ایمیل: barani@lihu.usb.ac.ir

۳. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

چکیده

مفهوم مهاجرت همواره با تبعات و بحران‌های هویتی در مواجهه با دوگانهٔ خودی-دیگری بین میزبان و مهاجر همراه است. این مقاله به بازنمایی خودی و دیگری از نظرگاه نقد پسااستعماری در رمان همنام، اثر جومپا لاهیری، می‌پردازد و با روش تحلیل و توصیف داده های تحقیق، به این پرسش اصلی پاسخ می‌دهد که نسل اول و دوم مهاجران برای تثبیت هویت فرهنگی و جنسیتی خود و زدودن چالش‌های پیش‌رو در کشور میزبان چه می‌کنند. نتیجهٔ پژوهش نشان می دهد که نسل اول مهاجران با قانون جذب و طرد و نسل دوم در تعامل با هویت بومی خود، یاد می‌گیرند که چگونه با خود و دیگری به همزیستی جغرافیایی و فرهنگی قابل‌قبولی دست یابند. اگرچه در ابتدا نسل دوم با فاصله‌گرفتن از فرهنگ خودی، به فرهنگ دیگری شیفتگی بیشتری نشان می‌دهد، در پایان، این رمان، راه‌حل نهایی نسبت‌به تعارضات هویتی و مواجهه با دیگری را حفظ فرهنگ خودی در کنار گفت‌وگو و تعامل با رمزگان فرهنگی دیگری با توسل به نظریهٔ آستانهٔ فرهنگی هومی بابا معرفی می‌کند. لاهیری با طرح موضوع مهاجرت در رمان، صدای مهاجران را به‌عنوان یک صدای به‌حاشیه‌رفته، در کانون روایت قرار می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: رمان همنام، مهاجرت، خود و دیگری، نقد پسااستعماری، آستانهٔ فرهنگی

۱- مقدمه

مفهوم دیگری و نقش آن در مهاجرت، امروزه به یک چالش مهم در روابط بینافرهنگی جوامع تبدیل شده است که به مرزبندی‌های نژادی، بیش‌ازپیش دامن می‌زند. برخی از نظریه‌پردازان، واژهٔ مهاجرت را هم‌معنا با واژهٔ یونانی دایاسپورا درمعنای پراکندگی و سرگشتگی می‌دانند. «دایاسپورا جماعتی دائم بود که عموماً چشم‌اندازی برای بازگشت به‌صورت گسترده به کشور خود نداشت؛ اما درعین‌حال درپی حفظ تماس‌ها و اشتراکات فرهنگی خود با فرهنگ مبدأ نیز بود» (فکوهی، ۱۳۸۹: ۱۱۵). ازآن‌جایی‌که مفهوم خودی و دیگری، مفهومی قائم‌به‌ذات و ثابت نیست، هریک از دو طرف مهاجر و میزبان به‌لحاظ تفاوت‌های زیستی و فرهنگی، دیگریِ هم محسوب می‌شوند که همواره موجد فاصله‌ای بین دو طرف است. این دوگانهٔ هویتی موجب می‌شود تا هویت مهاجر دستخوش تغییر شده و روند غیریت‌سازی، خواه‌ناخواه آن‌ها را به برساخت جدیدی از

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۸، ۱۴۰۴، صص ۳۱-۴۸.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۳ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: اکبرزاده، تارا؛ بارانی، محمد؛ خلیلی جهانتیغ، مریم. (۱۴۰۴). وجودشناسی عرفانی شیخ سرهندی و بازتعریف وی از مرتبهٔ وهم. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۸)، ۳۱-۴۸.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/jsr.2023.45746.2357

© اکبرزاده، تارا؛ بارانی، محمد؛ خلیلی جهانتیغ، مریم.

هویت رهنمون شود که در بسیاری از مواقع با طرد هویت ملی و پذیرش هویت دیگری/میزبان، به‌لحاظ قدرت فرهنگی همراه است. مهاجر هم خودی است هم دیگری. این فضای متناقض، ازآن‌جهت است که مهاجر با پذیرش برخی از انتظارات میزبان، هستی (قدرت و اقتدار) او را در امور مختلف تأیید و تثبیت می‌کند.

از منظر روان‌شناسی، «ما هرگز نمی‌توانیم خود را به‌صورت یک کل ببینیم. وجود غیر برای آنکه ما حتی به‌طور موقت به مفهومی از خویشتن برسیم، ضروری است» (تودوروف، ۱۳۷۷: ۱۸۰)؛ اما همواره تفاوت‌هایی این دو را از شباهت و همسانی کامل باز می‌دارد. این وضعیتِ مهاجر را که نه کاملاً در گروه میزبان و نه کلاً در بیرون آن قرار دارد، می‌توان وضعیت سوم نامید که از مفاهیم اساسی نظریهٔ هومی بابا، از نظریه‌پردازان حوزهٔ نقد پسااستعماری است. «از دیدگاه بهابها، هویت و گزاره‌های نظام فرهنگی همواره متناقض و دوسویه جلوه‌گر می‌شود و نام این فضا را فضای سوم بیان می‌نامد» (ملایی و همکاران، ۱۳۹٦: ۱۰۲).

۱-۱- بیان مسئله و پرسش‌های پژوهش

مسئلهٔ تحقیق پیشِ‌رو پاسخ به این پرسش‌ها است: شخصیت‌های رمان در جایگاه مهاجر و دیگری، در به‌مرکزآوردن هویت فرهنگی خود و تثبیت آن در جامعهٔ میزبان، چه شیوه‌هایی را در پیش می‌گیرند؟ در رمان همنام علت شیفتگی نسل دوم به هویت دیگری خویش درمقابل هویت خودی چیست؟ در این رمان، مواجههٔ زنان با هویت‌های جنسیتی در فرایند دیگری‌سازی چگونه بازآفرینی شده است؟

۱-۲- روش پژوهش

در این پژوهش با روش تحلیل و توصیف داده‌های تحقیق و استفاده از ابزار کتابخانه‌ای، رمان همنام از لاهیری مطالعه شده و موضوع «خود و دیگری» که حاصل تفاوت‌های فرهنگی، زبانی و جنسیتی مهاجر و میزبان از نگاه نقد پسااستعماری است، در آن مورد بررسی قرار گرفته است.

۱-۳- پیشینهٔ پژوهش

ازجمله پژوهش‌های مرتبط با موضوع مهاجرت، مقالهٔ «در مصاف با دیگری» (۱۳۸٦) از یوسف اباذری و شاپور بهیان است که با مقایسهٔ رمان‌های «شازده احتجاب» و «برهٔ گمشدهٔ راعی» از هوشنگ گلشیری و رمان «سووشون» از سیمین دانشور به این نتیجه رسیده‌اند که گفتمان‌های غرب در این آثارِ متأثر از وضعیت اجتماعی دههٔ چهل، منفی و ویرانگر تصویر می‌شوند که منجربه بازتولید مفهوم خود و دیگری در این آثار شده است. قدسیه رضوانیان در مقالهٔ «بررسی تطبیقی نظریهٔ گفت‌وگوی نیما یوشیج و میخائیل باختین» (۱۳۹۳)، مفهوم خود و دیگری را باتوجه‌به آرای باختین در شعر نیما بررسی کرده است. مقالهٔ «بررسی و تحلیل متون مهاجرت فارسی با رویکرد روایت‌شناسی پسااستعماری» (۱۳۹٤) از غلامعلی فلاح و سارا برامکی، شکل‌گیری ادبیات مهاجرت فارسی با رویکرد روایت‌های پسااستعماری را درجهت حمایت و بازنمایی گروه‌های اقلیت و به حاشیه رانده‌شدهٔ مهاجران در سرزمین میزبان می‌داند. پایان‌نامهٔ «بررسی مؤلفه‌های ادبیات مهاجرت در دو رمان «همنوایی شبانهٔ ارکستر چوب‌ها» اثر رضا قاسمی و «تماماً مخصوص» اثر عباس معروفی» (۱۳۹۵) از موسوی ایرایی، دو موضوع بحران هویت و خودانتقادی را از درون‌مایه‌های اصلی دو اثر برمی‌شمرد.

۱-٤- چارچوب نظری بحث

اصطلاح «هویت» از مفاهیم مهم در مهاجرت است که اساسی‌ترین مشکل یک مهاجر به حساب می‌آید. در هویت‌یابی، افراد یا گروه‌های متعلق به یک رمزگان فرهنگی خاص، همواره مؤلفه‌ها و عناصری را به مرکز می‌آورند و درمقابل، عناصر دیگری را به حاشیه می‌رانند. این طرد و جذب، دو نتیجه را دربر دارد: اول، بازتولید حیات فرهنگی خودی و دوم، مقاومت دربرابر سلطهٔ

فرهنگی دیگری. فرد مهاجر با کوله‌باری از هویت ملی و فرهنگیِ وطن خویش وارد کشوری بیگانه می‌شود؛ این کوله‌بار نقطهٔ اتکا و تعلق مهاجر است. هرچند گاهی این تعلق چنان بر هستی مهاجر سایه می‌افکند که مانع از تعامل آسان با طرف مقابل می‌شود، مهاجر با توسل به این هویت برای خود حاشیهٔ امن روانی ایجاد می‌کند و درمقابل، دیگری که سعی می‌کند او را تحت هژمونی فرهنگی خود درآورد، دست به مقاومت می‌زند.

میزبان/دیگری هم برای حفظ مرکزیت و اقتدارش، از یک سو مهاجر را به قبول پاره‌های فرهنگی خویش فرا می‌خواند و از سوی دیگر با کنترل مهاجر به او اجازه نمی‌دهد تا تفاوت‌ها را نادیده بگیرد. این رفتار متناقض، باعث می‌شود تا مهاجر دائماً در وضعیتی از ناامنی و ترس ناخواسته قرار گیرد. مهاجر باتکیه‌بر «گذشتهٔ تاریخی، حماسهٔ آباواجدادی، سرزمین نیاکان، زبان مادری، باورها و سنّت‌های طایفه‌ای، مفاخر ملی، اسوه‌های دینی، عصبیت‌های قومی، هنر و ادبیات موروثی» (روح‌الامینی، ۱۳۷۳: ۱۱۱–۱۱۰) و با ایجاد سدی دفاعی، مانع از استحالهٔ هویتی خود می‌شود. باوجوداین مهاجر به‌مرور زمان درمی‌یابد که برای پذیرفته‌شدن از سوی میزبان، باید با بخشی از فرهنگ او به تعامل و گفت‌وگو برسد؛ با این کنش، بخشی از فرهنگ میزبان از منظر مهاجر در گروه خودی درمی‌آید و تنش جای خود را به هم‌گرایی نسبی می‌دهد؛ اما قانون جذب و طرد همچنان در هردو گروه مهاجر و میزبان اعمال می‌شود.

«هویت دایاسپورایی نه به‌رغم، بلکه از خلال تفاوت شکل می‌گیرد و فرایند تقدس‌بخشی به سرزمین مبدأ/موعود، فرایندی هویت‌ساز است» (فکوهی، ۱۳۸۹: ۱۱۵). برای مفهوم خود و دیگری باتوجه‌به تفاوت دیدگاه‌ها نمی‌توان تعریف یگانه و مطلقی درنظر گرفت. دیدگاه جامعه‌شناسی معتقد است که مرزهای هویت دراثر تعاملات اجتماعی پیوسته جابه‌جا می‌شود و قید قطعیت از هویت‌ها برداشته می‌شود. به باور جنکینز شکل‌گیری مفاهیم شباهت درارتباط‌با افراد گروه خودی و تفاوت درمقایسه با اعضای گروه غیر، منجربه دسته‌بندی ما (خود) و آن‌ها (دیگری) می‌شود (جنکینز، ۱۳۸۱: ۱۳٦).

از منظر فلسفی و از میان نظرات فلاسفهٔ معاصر با هگل بود که مفهوم خود و دیگری به‌ویژه در کتاب «خدایگان و بردگان» برجسته شد. هگل به ارتباط دیالکتیک بین خودی و دیگری معتقد بود و وجود هریک را برای اثبات دیگری لازم می‌دانست. به باور هگل «آگاهی انسان، بدون تشخیص دیگری از خود، قادر به شناخت خود نیست» (نجومیان، ۱۳۸۵: ۲۱۷). ارتباط بین خودی و دیگری برپایهٔ تقابل، از مفاهیم بنیادین این کتاب است؛ درنتیجه انسان‌ها همیشه در کشمکش دائمی در جایگاه ارباب و برده (با بازتولید در شکل‌های جدید) قرار دارند. در روان‌شناسی، ژاک لاکان با طرح دیگریِ کوچک و دیگریِ بزرگ که ارتباط سوژه و ابژه را برپایهٔ ناخودآگاه ذهن بررسی می‌کند، به تحلیل آسیب‌های روانی براساس نوع روابط افراد پرداخت. ازنظر لاکان، دیگریِ بزرگ که همان سنّت‌ها و قوانین مردانهٔ جامعه است، همیشه در جایگاه اقتدار است و با گفتمان سلطه‌گرِ خود، افراد را وادار به پذیرش و رعایت قوانین خویش می‌سازد.

در نقد پسااستعماری، مفهوم خودی و دیگری به برساخت‌های خودی و ناخودی در مواجههٔ استعمارکننده و استعمارشونده از منظر فرهنگی توجه دارد. دولت‌های استعماری همواره از این مفهوم در ایجاد دوگانه‌های تقابلی استفاده کرده‌اند تا خود را در مرکز، قوی، متمدن، دانش‌محور و بافرهنگ و در مقابلِ ملت‌هایی قرار دهند که به‌زعم آن‌ها در حاشیه و فرودست، ضعیف، بدوی، نادان و بی‌فرهنگ هستند. خودیِ اقتدارگرا همواره «خود را در کانون جهان می‌بیند و غیر را هیولا، بدوی و آشوب[گر]» (سجودی، ۱۳۸۸: ۱٤٦). موقعیت دوگانه‌ای که از این نگرش حاصل می‌شود، مهاجرانِ فرهنگِ به‌حاشیه‌رفته را دچار بحران هویتی می‌سازد. چاره‌ای که مهاجر برای حل این مشکل می‌اندیشد، ادغام پاره‌های فرهنگی میزبان با عناصر فرهنگی خویش است. مهاجر به این شیوه وارد فضای سومی می‌شود که به تعبیر هومی بابا فرهنگ سوم قلمداد می‌شود (Bhabha, 1994: 4). نظریهٔ بابا که متأثر از دریدا است، موجب مخدوش‌شدن مرزبندی‌های هویتی و مفاهیم خودی و دیگری در حوزهٔ نقد پسااستعماری شده است. ازنظر باختین، «چنین مواجههٔ دیالوگی دو فرهنگ، به ادغام و ترکیب آن‌ها

نمی‌انجامد. هرکدام وحدت و تمامیت خود را حفظ می‌کند؛ اما درعین‌حال هردو در ارتباط با یکدیگر غنی می‌شوند» (لوتمان و اوسپنسکی، ۱۳۹۰: ۱۳۷).

۲- تحلیل رمان *همنام* در بازنمایی مفهوم خود و دیگری

رمان، روایت خانواده‌ای است که از هند به آمریکا مهاجرت می‌کنند. آشوک گانگولی که بعد از یک تصادف سخت در حادثهٔ قطار جان سالم به‌در می‌برد، تصمیم می‌گیرد برای داشتن زندگی بهتر، بورس تحصیلی آمریکا را به‌دست آورد. به‌این‌شکل آشوک وارد آمریکا می‌شود و در رشتهٔ شیمی مدرک می‌گیرد. بعد از چند سال او به هند برمی‌گردد تا همسری برای خود برگزیند. آشیما معلم ادبیات انگلیسی و دختری نوزده‌ساله است که به همسری آشوک درمی‌آید و آن دو با هم به آمریکا برمی‌گردند. آن‌ها در مدت اقامت ۳۳ سالهٔ خود دارای دو فرزند به‌نام گوگول و سونیا می‌شوند. آشوک در این فاصله ارتقای علمی می‌یابد و به‌عنوان یکی از استادان برتر در رشتهٔ شیمی، در دانشگاه مشغول تدریس می‌شود؛ اما دراثر سکتهٔ قلبی درمی‌گذرد. همسرش آشیما که به‌شدت مقید و دلبستهٔ وطن است، بعد از مرگ همسر تصمیم می‌گیرد به هند بازگردد. داستان، مشکلات مهاجرت و تعارضات دو نسل با یکدیگر و با محیط جدید را به نمایش می‌گذارد (لاهیری، ۲۰۰۲).

۲-۱- مفهوم خود و دیگری در حوزهٔ برون‌فرهنگی

دوگانه خودی-دیگری درواقع محصول «کارکرد ایدئولوژیکی هر فرهنگی است که خود را اصل و دیگری را فرع تعریف می‌کند» (سجودی، ۱۳۸۸: ۱۴۳). نتیجهٔ این غیریت‌سازی، دوگانه‌هایی است که با این نگاه ایدئولوژیکی، برساخت می‌شوند و سمت این نگاه عموماً از طرف جهان‌اولی‌ها به سمت جهان‌سومی‌هاست که خود را قطب، فرادست متمدن و دیگری را در حاشیه، فرودست و بدوی دسته‌بندی می‌کنند. به باور ژاک دریدا «این تقابل‌های سلسه‌مراتبی، تفکر غربی را تشکیل داده‌اند» (کالر، ۱۳۸۵: ۱۶۸). انسان غربی ازآن‌جایی‌که غیرغربی را چه به‌لحاظ نژادی و چه به‌لحاظ فرهنگی، یک دیگری ناخود به شمار می‌آورد، همواره نگاه تحقیرآمیز نسبت‌به مهاجران این کشورها دارد. در طرف دیگر، ترس از فضای جدید و مواجهه با فرهنگی بیگانه، همواره مهاجر را به رعایت فاصله فرا می‌خواند که نتیجه‌اش حاشیه‌بودگی مضاعف است.

در رمان *همنام*، نویسنده مفهوم دیگری را بیشتر از نگاه مهاجر بازآفرینی می‌کند تا نشان دهد فقدان گفت‌وگوی مستمر – که باعث تقویت تعامل و همزیستی می‌شود– تا چه اندازه به نگاه خودی و دیگری در مهاجرت دامن می‌زند. خانوادهٔ گانگولی در نگرش جامعهٔ میزبان، خود را یک دیگریِ ناخودیِ برآمده از فرهنگی می‌بیند که همیشه با صفت فرودست، سلب برتری شده است؛ چنانکه پذیرش او را به‌عنوان خودی دشوار می‌سازد؛ ولی درهمان‌حال باید قواعد عناصر فرهنگی میزبان را رعایت کند و سعی نکند با زیرِپاگذاشتن تفاوت‌ها، خود را وارد گروه او سازد. ازآن‌جاکه مهاجران به‌ویژه نسل اول، بخشی از زیست‌بوم را در کشور خویش سپری کرده‌اند، برای حفظ تعلق ملی و فرهنگی خود، به دو نحو با اقتدار فرهنگی میزبان/دیگری مقابله می‌کنند: اول ازطریق پایبندی به رسوم و نشانه‌های فرهنگی کشورشان و دوم، انتخاب حاشیه‌بودگی ازطریق ارتباط اندک با میزبان. مهاجر سعی می‌کند تا با حفظ بخش بیشتری از فرهنگ خودی و اقتباس کمتر از فرهنگ دیگری، با اعمال قانون طرد و جذب، مانع از استحالهٔ کامل هویت خود در دیگری شود.

محوری‌ترین شخصیت داستان، آشیما است که بعد از ازدواج با آشوک مجبور می‌شود به‌دلیل تحصیلات همسرش تن به مهاجرت دهد. داستان با کانونی‌کردن وی در آشپزخانه و طبخ غذایی هندی شروع می‌شود؛ کنشی که در سراسر داستان، سویهٔ معناشناسی به خود می‌گیرد. نیاز به خردل، ذهن آشیما را به هند می‌برد و دلتنگی و غربت آشیما در جایگاه دیگریِ ناخود در کشوری بیگانه، از همین ابتدا به نمایش درمی‌آید. این شخصیت در تمام دوران ۳۳ سال زندگی خود در آمریکا همچنان بر سر اصول و سنّت‌های فرهنگ بومی خویش باقی می‌ماند و تمام تلاش خود را به‌کار می‌گیرد تا به‌شکل دیگریِ برون‌فرهنگی

درنیاید. او نمادی تمام‌عیار از زنی شرقی و مقید به باورهای فرهنگی خویش است. آشیما و آشپزی‌های او که با جزئیات توصیف می‌شود، رمزگانی از حفظ فرهنگ خودی درمقابل فرهنگ دیگری است. مواجههٔ آشیما با دیگریِ غیرخودی، در اوایل به‌صورت یک نشانهٔ زبانی با تکیه‌کلام «فقط تو آمریکا» است که فلان کار و بهمان کار انجام می‌شود (لاهیری، ۱۳۹۸: ۹٤)، بروز می‌کند و به این شیوه مرز بین خودی و ناخودی را جدا می‌کند؛ ولی به‌تدریج که با این دیگریِ ناخود ارتباط بیشتری می‌یابد، بخشی از وجود فرهنگی او را می‌پذیرد؛ هرچند تا پایان اقامت خود در آمریکا به قانون جذب و طرد پایبند می‌ماند. این قانون که برپایهٔ جذب پاره‌ای از عناصر فرهنگی غیر درمقابل طرد عناصر دیگر استوار است، برخاسته از نوع نگرش هریک از طرفین از روبه‌رو است. «جهت نگاه که عوض شود، آن فرع در متون تولیدی‌اش خود را اصل و آن دیگری را فرع و بدوی باز می‌شناسد» (سجودی، ۱۳۸۸: ۱٤۳).

شخصیت‌پردازی آشیما درجهت پرداخت فضای نمادین رمان است. آشیما در این رمان، رمزی از مام وطن بوده و وظیفهٔ او حفظ و پاسداشت فرهنگ خودی در کشور میزبان است و از این راه دست به مقاومت فرهنگی درمقابل یک فرهنگ مرکزیت‌گرا می‌زند و او را وا می‌دارد تا گفتمان فرهنگش را که ازنظر میزبان، گفتمانی پیرامونی و غیر است، به رسمیت بشناسد و بی‌اعتنا از کنار آن رد نشود. آشیما با زنده نگه‌داشتن رسوم بومی، مانند مراسم پوچو برای الهه دورگا، مراسم برنج‌خوران نوزاد و برپایی دورهمی‌ها و گردهم‌آوردن دیگر مهاجران هندی، در کنار طبخ غذاهای سنتی کشورش، سعی می‌کند تا تعداد بیشتری از هم‌وطنان مهاجر را به مهمانی‌های خود دعوت کند و از این طریق با تبادل اشتراکات فرهنگی، دست به طرد یا کم‌رنگ‌ساختن عناصر فرهنگی دیگری می‌زند. راوی با توصیف جزئیات این مهمانی‌ها، شخصیت آشیما را در قالب یک سفیر فرهنگی بازنمایی می‌کند؛ برای نمونه در مهمانی آنا پراسان (جشن برنج‌خوران نوزاد در شش‌ماهگی)، نمایش جزئیات این مراسم ضمن آنکه مخاطب را با گوشه‌ای از سنّت‌های هند آشنا می‌سازد، شخصیت آشیما را از ساحت فردی به ساحت ملی ارتقا می‌دهد. آشیما همهٔ مهاجران هندی را که گانگولی‌ها در این مدت با آن‌ها آشنا شدند، به این مراسم دعوت می‌کند. او «تمام هفته مشغول تدارک این غذاها بوده. مهمان‌ها یا ایستاده غذا می‌خورند یا چارزانو کف زمین می‌نشینند» (لاهیری، ۱۳۹۸ : ٥٦). متن به جذب و طرد در ارتباطات بینافرهنگی جوامع معتقد است و حذف یکی درمقابل بقای دیگری را به‌نفع هیچ‌یک از گفتمان‌های مرکز و پیرامون نمی‌داند. نویسنده این نگرش را با شخصیت آشیما بازنمایی می‌کند. توصیفاتی که دربارهٔ لباس و ظاهر هندی آشیما می‌شود، نشانهٔ کنش‌های عادتی این شخصیت است که راوی در معرفی او به مخاطب، آگاهانه به‌کار می‌گیرد و آشیما را به موزه‌ای از فرهنگ و هویت خودی بدل می‌کند. اگرچه «آشیما و آشوک سر چیزهای دیگری هم کوتاه آمده‌اند» (همان: ۸۷)؛ آشیما برخلاف آشوک بسیار به ظاهر هندی خود مقید است.

نویسنده با این شخصیت به‌نوعی بر اهمیت حفظ فرهنگ به‌حاشیه‌رفتهٔ مهاجر در کنار فرهنگ مرکزیت‌گرای میزبان تأکید می‌کند. حاشیه‌بودگی یکی از تبعات مهاجرت است که درپی آگاهی مهاجر از دوگانگی فرهنگی و تضاد ارزش‌های فرهنگی خودی با جامعهٔ میزبان به‌وجود می‌آید و مهاجر را به حاشیه برده و دچار سرگردانی می‌سازد (مدرسی، ۱۳۹۳: ۹۱). آشیما در ابتدا حاضر نیست تا دیگری را بپذیرد؛ ولی به‌تدریج خواه با رضایت و خواه به اجبار سعی می‌کند با میزبان/دیگری تعامل داشته باشد. این کنش از سوی هردو طرف که در قیاس با یکدیگر حکم دیگری را دارند، نشانه‌ای از تعامل دوسویهٔ فرهنگ‌هاست. به باور دریدا «دو سوی تعامل، جدا از هم نیستند؛ بلکه مکمل هم هستند و توسط یکدیگر تعریف می‌شوند» (کولایی و پازوکی‌زاده، ۱۳۹۰: ۷۱).

اولین تعامل آشیما عضوشدن در کتابخانهٔ دانشگاه همسرش و سپس کار در کتابخانه است. با این تعامل، آشیما در بخشی از سپهر دیگری جای می‌گیرد و به یک نیمه‌خودی در گروه میزبان تبدیل می‌شود؛ هرچند آشیما درطی مدت اقامتش در آمریکا هیچ‌گاه کامل جذب میزبان/دیگری نمی‌شود. او از هر نشانه‌ای برای حفظ مرز خودی و دیگری استفاده می‌کند؛ بنابراین

هر چیزی که او را به کشورش مربوط سازد، دلالتی معنایی می‌یابد؛ برای مثال سه دفترچهٔ تلفن کـه آشـیما در تمـام سـال‌های اقامت در آمریکا، نشانی و شمارهٔ مهاجران بنگالی را در آن یادداشت می‌کند و «این اقبال را داشته که با آن‌ها در ایـن مملکـت بیگانه سر یک میز برنج بخورد» (لاهیری، ۱۳۹۸: ۲۰٤)، حکم شیء مقدسی را می‌یابـد کـه یـادآور خودی‌هـای درون‌فرهنگـی است و آشیما حاضر نیست این دفترچه‌ها را از خود دور سازد. درواقع اشیا و اشـخاص، رابـط بـین او و کشـورش هسـتند و تبدیل به ابژه‌ای می‌شوند که خودی درون‌فرهنگی را در کنار او حاضر می‌کنند. تقید آشیما به عناصر فرهنگـی قـومی-ملـی‌اش تلاشی است در بازیابی هویت تا احساس تعلق خود را تقویت کند. طبخ غذاهای هندی که در سرتاسر داسـتان مکـرر روایـت می‌شود، پوشش هندی و برپایی رسومات هندی، همه نشانه‌های مقاومت فرهنگی او دربرابـر قـدرت دیگـری بـرون فرهنگـی است که برساختی از وجه ممیز بین غربیان با غیر غربیان در طول تاریخ بوده و هست. درواقع مهاجر با کنش‌های ملی خـود و نادیده‌گرفتن فرهنگ دیگری و یا حفظ فاصله، این وجه برتری را به چالش می‌کشد. آشیما با همهٔ دلبستگی به فرهنگ خویش، به‌ناچار تعامل با محیط جدید را هم می‌پذیرد تا کاملاً به حاشیه رانده نشود. درحقیقت آشیما در یک فضای سوم قرار می‌گیـرد که هومی بابا آن را «آستانهٔ فرهنگی» می‌نامد و رمان به‌شدت طرف‌دار آن است.

برجسته‌شدن شخصیت آشیما در داستان در مقایسه با شخصیت همسـرش آشـوک، کـارکردی اسـطوره‌ای دارد کـه مثلـث زمین-زن-زایش را بازتولید می‌کند تا زایایی فرهنگ خودی را در تعامل با فرهنگ دیگری استمرار بخشـیده و حفـظ کنـد. در اسطوره با «تداوم زندگی فرهنگی یک ملت روبه‌رو هستیم» (آموزگار، ۱۳۸٦: ۱). این وجـه اسـطوره‌ای شخصـیت آشـیما، بـا برجسته‌شدن نقش گوگول (فرزند آشیما) به‌عنوان بازتولید و زایایی سنّت‌های بومی -که در آینده نمایندهٔ هویـت هنـدی خـود دربرابر هویت آمریکایی‌اش خواهد بود- تأکید بیشتری می‌یابد. خانوادهٔ گانگولی در قدم بعدی با خرید خانه‌ای، کم‌کم بخشـی از این دیگری ناخود، یعنی آمریکا می‌شود. این‌بار «خانه» در جایگاه ابژه‌ای فرهنگی قرار می‌گیرد که القاکنندهٔ معنـایی فراتـر از یک شیء است. گانگولی‌ها که فقط با یک چمدان لباس به آمریکا پا گذاشته بودند، حالا مالک تکهٔ کـوچکی از خـاک آمریکـا بودند (لاهیری، ۱۳۹۸: ۷۱). خرید خانه و تصرف جغرافیایی سرزمین میزبان/دیگری درواقع پیروزی مهاجر در کم‌کردن فاصلهٔ خود با میزبان و کوچک‌کردن دایرهٔ حاشیه‌زدگی است. دیگردیسیِ کارکرد «خانه» از یک شیء بـه رمزگـانی فرهنگـی، گسـترهٔ معنایی دیگری را نیز صورت‌بندی می‌کند؛ نوعی وارونگی تاریخی که می‌توان از منظر پسااستعماری، جابه‌جایی جغرافیایی بین استعمارگر (خودی) و استعمارزده (دیگری) به حساب آورد. «تمام بنگالی‌هایی که زمانی ساکن کمبریج [کوی دانشگاه] بودند، تا الان در جاهایی نظیر دِدم و فرمینگهام و لکسینگتون و وینچستر، خانه‌های شخصی حیـاط‌دار خریده‌انـد» (همـان: ۸٤). قیـد «تمام بنگالی‌ها»، دایرهٔ این وارونگی را عمومیت می‌بخشد و آن را از وضعیتی صرفاً شخصی و محدود، به سطحی ملی تعمـیم می‌دهـد. دیگری‌سـازی از اساسـی‌ترین مؤلفـه‌ها در گفتمـان غـرب اسـت. ایـن اصـطلاح «درراسـتای خـاص‌گرایی هـویتی، محصورکردن خود، جدایی‌طلبی، نفی و تبعیت سلطه یا تمایزبخشی به‌کار می‌رود» (نظری، ۱۳۸۷: ۱۷۷) تا مفاهیمی که دلالـت بر فرودستی دارد، برساخت شود.

یکی از برساخت‌های تقابلی که در گفتمان سلطه‌گر تولید و بازتولید می‌شود و روابط انسان‌ها را تقلیل می‌دهد، دوگانهٔ ما-آن‌ها است. این دوگانه، فرهنگ پیرامونی را وا می‌دارد تا با فاصله‌گرفتن و تقلیدنکردن از فرهنگ مرکزگـرا، در مقـام مقابلـه و مقاومت برآید. «به باور سعید، غرب طی سالیان، با تصویرکردن شرق به‌مثابه دیگری/حاشیه درمقابل غرب به‌مثابـه خـود/مرکز، مجموعه‌ای از تقابل‌های دوتایی را خلق کرده» (شاهمیری، ۱۳۸۹ : ۱۱٦) تا به آمریت خـود مشـروعیت بخشـد. در صـحنه‌ای، آشیما خریدش را در قطار جا می‌گذارد. یکی از مسافران می‌گوید: «هی، هندیئه چیزهاش یادش رفت» (لاهیـری، ۱۳۹۸ : ٦٤). لحن گوینده که باتوجه‌به ساختار نحوی کلام و واژگان، همراه با تحقیر اسـت، القاکننـدهٔ دوگانـه‌های مـا-آن‌هـا و فرادسـت-فرودست است. این نگاه در طرف مقابل، یعنی مهاجر هم به‌طور مـداوم بازتولیـد می‌شـود؛ بـرای نمونـه خـانواده و اطرافیـان

موشومی، عروس گانگولی‌ها، «همیشه او را می‌ترساندند با آمریکایی‌جماعت عروسی‌کند» (همان: ۲٦۷). برای آن‌ها آمریکا حتی از انگلیس وحشتناک‌تر بود (همان: ۲٦٦).

فرایند دیگری‌شدن چنان بر خاطرهٔ جمعی شرقیان (استعمارزده‌ها) سیطره دارد که ناخودآگاه، فرودستی را به مهاجر شرقی می‌قبولاند؛ مثلاً رفتار والدین گوگول پیش دوست‌دخترش، مکسین (نمادی از آمریکا/دیگری)، چنان است که در حضور مکسین اعتمادبه‌نفس‌شان را از دست می‌دهند، خودشان را جمع می‌کنند و اصلاً مثل وقت‌هایی که پیش دوستان بنگالی هستند، بجوش و قبراق نیستند، حتی دوست غیربنگالی هم ندارند (همان: ۱۸۹). این نگاه، حاصل دوگانه‌سازی‌های غربیان است که به‌قول ادوارد سعید، همیشه سرزمین‌های مستعمره را با اصطلاحات منفی تعریف کرده‌اند (میلنر و براویت، ۱۳۹٤: ۱۲٦). غرب با تحقیر شرق، آن را در پرانتز دیگری قرار می‌دهد و به حاشیه می‌راند تا ضمن حفظ اقتدار خود، دیگری را در کنترل و سلطهٔ خویش درآورد. نتیجه آن می‌شود که ارتباط بینافرهنگی در جوامع به‌شکلی ناقص صورت می‌گیرد و دو طرف همواره در جذب و طرد یکدیگر راه افراط‌وتفریط می‌پیمایند. لاهیری این نگرش را در دو جای دیگر از داستان در نگاه هردو طرف میزبان و مهاجر نشان می‌دهد. نخست، در نامزدی موشومی با گراهام آمریکایی که به‌دلیل همین نگاه، فرهنگ هندی در جایگاه دیگریِ فرودست قرار گرفته و مورد تحقیر گراهام (میزبان/دیگری) واقع می‌شود و بار دوم، در پیوستن گوگول (مهاجر) به خانوادهٔ مکسین و تقلید از سبک زندگی آن‌ها با خارج‌شدن از گروه خودی. ازنظر گوگول «این‌ور دنیا [آمریکا] از مشکلات و محدودیت آن‌ور [هند] خبری نیست» (لاهیری، ۱۳۹۸: ۱۱۵)؛ درنتیجه روزبه‌روز بیشتر شیفتهٔ هویت آمریکایی خود می‌شود و سعی می‌کند با پیروی کامل از آن، در گروه دیگری درون‌منطقه‌ای (جغرافیایی) درآید. ازنظر گوگول، زمانی می‌شود مکسین (آمریکا/دیگری) را شناخت که سبک و شیوهٔ زندگی او را شناخت «و دل‌باختن به او هم یعنی دل‌باختن به تمام این‌ها» (همان: ۱۷۵). این تفاوت‌ها موجب می‌شود تا گوگول به هویت آمریکایی که در مقایسه با هویت هندی، دیگری به حساب می‌آید، هر روز شیفتگی بیشتری نشان دهد. درنتیجه او و خانواده‌اش در قیاس با یکدیگر، دیگری درون‌فرهنگی محسوب می‌شوند.

از شخصیت‌هایی که در گروه دیگری برون‌فرهنگی بازنمایی می‌شوند و دوگانهٔ ما-آن‌ها را صورت‌بندی می‌کنند، دانلد و استرید، از دوستان موشومی هستند که مدام «با شور و حرارت، تبلیغ سبک زندگی خودشان را می‌کنند و یک‌بند دربارهٔ معمولی‌ترین امور روزمره، توصیه‌های مؤکد به خورد آن دو می‌دهند» (همان: ۲۹۵). به باور فانون، استعمارگر، «استعمارزده را همواره در جایگاه دیگری‌ای که نمی‌تواند نقش خود را برعهده گیرد، ترسیم می‌کند» (شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۲). دانلد و استرید در قیاس با موشومی در جایگاه خودی برون‌فرهنگی قرار می‌گیرند. تأثیر این دو بر موشومی چنان است که «گوگول به‌نظرش می‌آید الگوی موشومی در زندگی زناشویی، زندگی آن‌هاست» (لاهیری، ۱۳۹۸: ۲۹۵). گوگول نیز هر بار که به دنیای مکسین (دیگری برتر) برمی‌گردد، خوشحال است (همان: ۱۹۱)

۲-۲- مفهوم دیگری و خودی در حوزهٔ درون‌فرهنگی

به باور برخی، سیّالیت هویت به‌طور طبیعی موجب شکل‌گیری مفهوم دیگری و خودی می‌شود؛ چنانکه «درون یک تمدن، اکثریت، خود را خودی می‌نامند و اقلیت را دیگری. رفتارهای مغایر با هنجار هم، درون یک جامعه دیگری خوانده می‌شود و با این تعبیر و تعریف، سرکوب شکل می‌گیرد» (نجومیان، ۱۳۸۵: ۲۲۲). از این دیدگاه حتی افراد یک گروه کوچک، مثل گروه خانواده هم در نسبت با یکدیگر تبدیل به خودی و دیگری می‌شوند. گوگول، پسر خانوادهٔ گانگولی‌ها که شیفتهٔ هویت آمریکایی خویش است، پدر و مادرش را به‌چشم دیگری می‌بیند. او سعی می‌کند با رفتن به سمت خانوادهٔ دوست‌دخترش، مکسین، از این خودی دیگری‌شده فاصله بگیرد. آنچه گوگول را از هویت خودی دور می‌سازد، مقایسهٔ سبک زندگی و فرهنگ دو کشور است. «مقایسه به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین مکانیسم‌های حیات فرهنگی انسان، از آغاز وجود داشته است.

ازطریق این مکانیسم است که انسان خود را از دیگری جدا کرده و هویت می‌یابد؛ بنابراین باید «دیگربودگی» را شرط اساسی برای زایش هویت به شمار آورد» (فکوهی، ۱۳۸٦: ۲۲).

در نمونهٔ زیر، تصویری نمادین از این نوع نگرش دیگری‌سازی را در شخصیت گوگول به‌عنوان نمایندهٔ نسل دوم می‌بینیم که باعث می‌شود تا خانواده در نظر او یک بیگانه به حساب آید. صحنه‌هایی ازاین‌دست در بازنمایی شخصیت گوگول در سراسر داستان مدام بازآفرینی می‌شود تا وجه هویتی گوگول نشان داده شود: «مهمانی‌های آن‌ها همیشه برای گوگول عجیب است. هر بار، بیشتر از ده‌دوازده نفر نمی‌آیند. یک جمع جمع‌وجور و دستچین از نقاش و ویراستار و دانشگاهی و صاحب گالری ... و تا نصفه‌های شب حرف‌های روشن‌فکری می‌زنند. این مهمانی زمین تا آسمان با مهمانی‌های پدر و مادر خودش فرق دارد ... مهمان‌ها هیچ‌وقت از سی‌چهل نفر کمتر نمی‌شدند. همیشهٔ خدا یک قطار بچهٔ قدونیم‌قد دنبال‌شان بود ... برعکسِ جرالد و لیدیا که کاملاً در مرکز مهمان‌های خودشان حضور دارند، پدر و مادر خودش بیشتر شبیه رستوران‌دارها رفتار می‌کردند؛ نگران، نارحت، منتظر تا وقتی تمام بشقاب‌های مهمانان توی لگن ظرف‌شویی تلنبار شود. تازه آن موقع بود که برای خودشان غذا می‌کشیدند» (لاهیری، ۱۳۹۸: ۱۷۹–۱۸۰).

در این گزاره‌ها که از زاویهٔ دید گوگول روایت می‌شود، پذیرایی از مهمان‌ها از منظر نشانه‌شناسی، بازتاب‌دهندهٔ تفاوت‌های فرهنگی میزبان و مهاجر است. گوگول فرهنگ خودی را در مغایرت با ذهنیات خود، به‌چشم دیگری می‌بیند؛ مخصوصاً پدر که اسم گوگول، نویسندهٔ روسی را به‌دلیل علاقه‌اش به این شخصیت برای پسر انتخاب می‌کند. اسمی که باعث تنش‌ها و تعارضات درونی زیادی برای گوگول گانگولی می‌شود. از طرف دیگر، پدر نیز همچون مادر نسبت‌به هویت هندی گوگول بیشتر از هویت آمریکایی او تعصب دارد و مدام مراقب است تا گوگول نیمهٔ خودی را از یاد نبرد؛ چیزی که گوگول از آن فراری است؛ اما بعد از مرگ ناگهانی پدر، به یک‌باره متوجه شکاف بین هویت‌های خود می‌شود. روایت، این خلأ را با تداعی خاطره‌ای از پدر در ذهن گوگول توصیف می‌کند: «کریسمس می‌آید و می‌رود؛ بی‌اینکه جشنی درکار باشد. این بار پدرش نیست که نوشُدن سال را ببیند ... گوگول یادش می‌آید سال اول دانشکده هر بار که راهی ییل می‌شد، همه‌شان می‌آمدند ... پدرش باز هر بار او را می‌رساند و تا لحظه‌ای که قطار از دید ناپدید می‌شد، روی سکو می‌ایستاد» (لاهیری، ۱۳۹۸: ۲۳۲–۲۳۵). درواقع با فقدان پدر، نیمهٔ آمریکایی گوگول، ناقص و تهی از معنا می‌شود و گوگول را دچار اضطراب می‌سازد. همین عامل باعث می‌شود گوگول به هویت هندی خود بازگردد. با این تعامل، هویت هندی تبدیل به خودی می‌شود. این بیان نمادین، بار دیگر در پایان داستان بازنمایی می‌شود: گوگول، رمان شنل، اثر نیکلای گوگول، نویسندهٔ روس، را که هدیه‌ای از طرف پدر برای تولد چهارده‌سالگی بود، در دست می‌گیرد. «کتابی که هیچ‌وقت نخوانده و مدت‌هاست پاک از یادش رفته. روکش کتاب نیست و عنوان روی عطف، کاملاً پاک شده. یک کتاب کلفت جلدپارچه‌ای است که گردوخاک چندین دهه را به خود گرفته ... اسمی که گوگول این همه ازش بیزار بود، اینجا پوشیده و پنهان و دست‌نخورده مانده. این اسم اولین چیزی است که پدرش به او داده» (همان: ۳۵۷–۳۵۸). هدیهٔ پدر از دو جهت در چشم گوگول دیگری ناخود محسوب می‌شد و گوگول را وا می‌داشت تا از کنار آن در تمام آن سال‌ها بی‌اعتنا بگذرد؛ اول اینکه هدیه از طرف پدر بود که نیمهٔ آمریکایی گوگول، ناخودآگاه او را به‌عنوان یک دیگری تعریف می‌کرد. دوم، کتاب از نویسنده‌ای بود که نه در هویت هندی گوگول جای داشت و نه بخشی از هویت آمریکایی او می‌توانست به حساب آید و همین بیگانگی، روح و روان گوگول را می‌آزرد. در اینجا هدیهٔ پدر کارکردی نمادین به خود می‌گیرد تا حلقهٔ ارتباط و تعامل دو طرف خودی و دیگری باشد. متن با این بیان نمادین بار دیگر بر حفظ خودی در کنار تعامل با دیگری –بدون استحالهٔ هریک– تأکید می‌ورزد.

مهاجران هندی نسبت‌به خانوادهٔ گانگولی‌ها، دیگری درون‌فرهنگی محسوب می‌شوند؛ اما دورهمی‌ها و همدلی‌های آن‌ها در یک کشور بیگانه باعث می‌شود تا در حلقهٔ خودی‌های درون‌فرهنگی درآیند. ازنظر گانگولی‌ها «در آمریکا دوستان بنگالی از

اعضای خانواده هم به آدم نزدیک‌ترند» (همان: ۲۵۳). ارتباط گانگولی‌ها با این هم‌وطنان مهاجر، هویت آن‌ها را از نظم همیشگی و ثابت و روزمره خارج می‌سازد و نشاط و پویایی به این خانواده می‌دهد. ازاین‌حیث مهاجران بنگالی از دیگری درون‌فرهنگی به خودی درون‌فرهنگی تبدیل می‌شوند. درمقابل ارتباط گانگولی‌ها با خودی‌هایی که ساکن هند هستند، کمتر و تعامل محدودتر می‌شود؛ تا جایی که این ساکنان کم‌کم به دیگری درون‌فرهنگی تبدیل می‌شوند و «هر چند سال یک بار وقتی به کلکته می‌روند، قیافهٔ کس‌وکارشان به چشم‌شان غریبه می‌نماید» (همان: ۸۶). این مسئله نشان می‌دهد ارتباطات و تعاملات فرهنگی تا چه اندازه در سیّالیت مفهوم خودی و دیگری و واسازی مرزبندی‌های این دو مفهوم تأثیرگذار است؛ چنانکه آشوک و آشیما که دارای هویتی خودمحور هستند، درطول داستان به‌تدریج از هویتی ایستا خارج می‌شوند و در تعامل هم‌زمان با دیگری و خودی، بر دغدغه‌ها و ترس‌های خویش غلبه می‌کنند. آن‌ها با جذب پاره‌هایی از فرهنگ دیگری، جزئی از این گروه می‌شوند و در همان حال با طرد پاره‌ای دیگر –که به‌معنای تقید به رمزگان فرهنگی خویش است– همچنان در دایرهٔ دیگری ناخودی باقی می‌مانند، بی‌آنکه حذف شوند. قانون جذب و طرد باعث جابه‌جایی مرزهای خودی و ناخودی شده و این فرایند مستمر چه به دلخواه و چه به اجبار، باعث شادابی، پویایی، تکثر و زایایی فرهنگ‌ها می‌شود.

۲-۳- دیگری‌سازی از راه جنسیت‌باوری

مرکززدایی و توجه به صداهای حاشیه‌ای، ازجملهٔ موضوعات مورد توجه در مطالعات پسااستعماری محسوب می‌شود. زنان به‌واسطهٔ نگرش دیگری جنسیتی، یکی از این صداهای در حاشیه هستند که در حوزهٔ مطالعات فرودستان قرار دارند. به باور برخی از نظریه‌پردازان ازجمله شاخص‌ترین آن‌ها، گایاتری اسپیواک، این نگرش، حاصل سلطهٔ نظام مردسالاری است که به فرودستی زنان می‌انجامد. اسپیواک در آثار خود به تقابل‌های «فرادست» و «فرودست» پرداخت که ظلمی مضاعف را بر زنان مستعمرات تحمیل می‌کرد؛ فرودستی درمقابل دیگری (استعمار) و فرودستی درمقابل خودی. به باور اسپیواک، متون ادبی می‌تواند جایگزینی برای تاریخ در بازنمایی فرودستی زنان باشد. او مقالهٔ «بازنمایی ادبی فرودستان» را در همین راستا نوشته است (مورتون، ۱۳۹۲: ۹۰).

حاشیه‌زدایی از زنان در متونی با رویکرد پسااستعماری، به یک کنش نوشتاری به‌ویژه از سوی زنان نویسنده تبدیل شده است. لاهیری نیز در مقام یک زن و نویسنده در حوزهٔ ادبیات پسااستعماری به این مسئله در رمانش توجهی ویژه دارد. شخصیت آشیما که در کانون روایت قرار می‌گیرد، دلیلی بر این مدعاست. لاهیری به موقعیت زنان در هردو گروه از نسل اول و دوم مهاجران پرداخته و به‌ویژه با بازنمایی دوگانهٔ زنان غربی–زنان شرقی در داستان خود، ضمن نشان‌دادن فرودستی و غیریت‌انگاری زنان شرقی در گفتمان این جوامع، برساخت زن سفیدپوست برتر و منفرد را هم به تصویر کشیده است. دریدا معتقد است گفتمان‌ها برساختهٔ امری اجتماعی هستند؛ زیرا با بازنمایی واقعیت به‌شکلی که خود می‌خواهند، سوژه‌ها و ابژه‌ها را می‌سازند، محدودهٔ خطا و حقیقت را مشخص می‌کنند و کنش‌های خاصی را مربوط و معنادار می‌سازند و آن را درمقابل دیگرانی قرار می‌دهند که این گفتمان‌ها آن‌ها را نامربوط و خارج از موضوع تلقی می‌کند (فیلیپس و یورگنس، ۱۳۹۵: ۲۳۵). لاهیری بیشتر از اینکه بخواهد از چنین ساختاری شالوده‌شکنی کند، قصد دارد با بازنمایی این گفتمان و با شخصیت‌پردازی دو طیف از زنان شرقی (آشیما، موشومی و مادر موشومی) درمقابل زنان غربی (مکسین و مادرش، روت و جودی صاحب‌خانه آشیما)، مخاطب را با ابعاد فردگرایی زن سفیدپوست غربی در گفتمان دیگری آشنا سازد؛ ضمن آنکه دیگری‌سازی زنان برپایهٔ نگرش جنسیت‌باوری در جوامع شرقی و سنّتی را هم به تصویر می‌کشد.

در گفتمان‌های جوامع بسته و سنّتی، «زن به‌مثابه دیگری به حاشیه می‌رود» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۱۰۸). لاهیری این نگاه را با دو شخصیت اصلی و محوری داستان، یعنی آشیما و موشومی نشان می‌دهد و آن را به‌عنوان فرایند دیگری‌سازی جنسیتی، تلویحاً بازتاب ساختارهای مردانهٔ جامعه معرفی می‌کند که با نهادینه‌شدن در سطح چنین جوامعی، جزئی از باور طبیعی زنان

می‌شود. آشیما در سه گروه خودی، دیگری درون‌فرهنگی و دیگری برون‌فرهنگی بازآفرینی می‌شود. او از یک سو با پایبندی به اصالت فرهنگی خویش درمقابل فرهنگ بیگانه، خودی درون‌گروهی به حساب می‌آید و از سوی دیگر درمقایسه با همسرش آشوک، به‌عنوان دیگری درون‌گروهی.

رمان، نگاه جنسیت‌زدهٔ جوامع شرقی که فرایند دیگری‌سازی زنان درمقابل مردان را تولید و بازتولید می‌کند، در یک صحنه‌پردازی از دورهمی‌های مهاجران بنگالی در مهمانی آشیما، هنرمندانه به تصویر می‌کشد. مردانِ این دورهمی همگی «دکترند یا مهندس و مشغول تدریس و تحقیق» و«زن‌ها غربت‌زده و گیج‌ومنگ» که دستور آشپزی را از آشیما می‌گیرند (لاهیری، ۱۳۹۸: ٥٤). باوجودی‌که آشیما قبل از ازدواج، تحصیلات دانشگاهی داشته و مادر موشومی زنی تحصیل‌کرده، باهوش و رتبهٔ اول دانشگاه در رشتهٔ شیمی بود، هیچ‌یک از این زنان به فکر ارتقای جایگاه علمی خود در کنار همسران خویش نیستند. آن‌ها مطابق با القای نگاه ایدئولوژیکی فرهنگی جامعهٔ خویش، پذیرفته‌اند که در جایگاه دیگری تنها در نقش همسر و مادر باقی بمانند. آشیما درمقایسه با همسرش، یک دیگری جنسیتی درون‌فرهنگی به حساب می‌آید که دوگانهٔ فرادست–فرودست را بازتولید می‌کند. او نمونهٔ تمام‌عیار یک زن شرقی است که در نگاه او، همسرش جایگاهی بالاتر دارد و درنتیجه همواره احترام او را و فاصلهٔ خود را با او حفظ می‌کند. آشیما هیچ‌وقت شوهرش را به اسم کوچک صدا نزده است؛ زیرا ازنظر او «اسم شوهر آدم مثل بوس‌وکنارهای فیلم‌های هندی، یک چیز خصوصی و محرمانه است» (همان: ۱۰). او همسرش را با فعل و ضمیر جمع صدا می‌زند. سرانجام این دیگری فرودست به سخن می‌آید و راوی، تحول فکری آشیما را در فصل آخر با مرور خاطرهٔ کادوگرفتن از همسر نشان می‌دهد: صحنه‌ای که تمام سنّت‌های فرودستی زنان شرقی را در جایگاه دیگری موجز و مؤثر به نمایش می‌گذارد. صحنه که ازطریق صدای ذهن آشیما روایت می‌شود، به‌خوبی احساس سرخوردهٔ آشیما را به مخاطب منتقل می‌سازد. کارت‌های کریسمس، آشیما را به گذشته می‌برد. آشیما تصمیم می‌گیرد برای اولین‌بار کارت‌های کریسمس آن سال را خود آماده سازد. بعد از سی سال زندگی مشترک، اولین‌بار است که اسم فامیل همسرش را می‌نویسد. این کنش او را به یاد یکی از خاطرات کریسمس در گذشته می‌اندازد. مرور این خاطره او را وامی‌دارد تا نسبت‌به موقعیت خود به‌عنوان یک دیگری فرودست در واگویه‌ای درونی، اعتراض و حتی جرئت کند موقعیت بت‌وارهٔ همسرش را که همواره با هاله‌ای از تقدس به او القا شده، به چالش بکشد. در یکی از این کریسمس‌ها آشوک به پیشنهاد بچه‌ها کادویی برای آشیما تهیه می‌کند و با یک جملهٔ خالی از احساس «از طرف ... و تقدیم به ...» به آشیما می‌دهد (لاهیری، ۱۳۹۸: ۳٤۷). اما ازنظر آشیما «این‌جور کم‌لطفی‌ها حالا که همه‌چیز تمام‌شده، دیگر اهمیت ندارد. دیگر از خودش نمی‌پرسد چه می‌شد اگر مثل بچه‌های خودش، همان اول عاشق شوهرش می‌شد؛ نه بعد سال‌ها و یک دورهٔ چندماهه یا حتی چندساله دربارهٔ ازدواجش فکرمی‌کرد. نه اینکه مثل خودشان یک عصر تا غروب به توافقی برسند» (همان: ۳٤۷). عبارت «به توافق رسیدن» نشان‌دهندهٔ جایگاه شیءوارهٔ زنان در سنّت شرقی است که در زیرساخت خود، جایگزین خریدوفروش کالا می‌شود. اوج غیریت‌سازی زنان شرقی در گزارهٔ دیگری از همین صحنه با صدای آشیما بازنمایی می‌شود: «زندگی غیرمنتظره‌اش را در اینجا شوهرش و با انتخاب او به همسری، برایش مقدر کرده بود و او تا چندین‌وچند سال حاضر نشده بود به آن تن بدهد» (همان: ۳٤۷).

لاهیری در پرداختی هوشمندانه، تحول آشیما را به‌صورت یک کنش عینی بعد از مرگ همسرش نشان می‌دهد. در این تحول آشیما برای اولین‌بار خود را از جایگاه دیگری بیرون می‌کشد و برای زندگی‌اش تصمیم می‌گیرد و از زنی که تنها در چهاردیواری خانه معنا پیدا می‌کرد، تبدیل به زنی می‌شود که به خودش فکر کند و تصمیم بگیرد خودِ دیگری‌شده‌اش را که همواره بی‌دست‌وپا تلقی می‌شد، بازسازی کند و به هند بازگردد. برخلاف آشیما که سعی می‌کند نگرش‌های زن‌ستیزانه را حتی در بی‌اهمیت‌ترین مسائل خانه‌داری که در هویت ملی او شاخصه‌ای ممتاز از زنانگی تعریف شده، مخدوش نسازد،

موشومی با عصیان دربرابر نگرش تقلیل‌گرایانهٔ زنان در هویت هندی خود، با پیوستن به فمینیسم فرانسوی نادیده می‌گیرد و جزئی از دیگری درون‌فرهنگی در قیاس با آشیما می‌شود. از این منظر موشومی و آشیما نسبت‌به هم در دیگری‌های گروه جنسیتی قرار می‌گیرند. پیوستن موشومی به فمینیسم فرانسوی، تلاش در رهایی از نگاه‌های زن‌ستیزانهٔ خودی است تا مثل مادرش باوجود تحصیلات و هوش و فرهیختگی، وابستهٔ شوهر نباشد (همان: ۳۰۸).

عصیان موشومی به این معنا است که می‌خواهد در قالب زنی آزاد، حاکم بر سرنوشت خویش باشد. آشیما در مقایسه با هم‌جنس خود، جودی، زن صاحب‌خانه، یک دیگری برون‌فرهنگی به حساب می‌آید که لاهیری در یک توصیف نمایشی کوتاه اما درخشان، هویت جنسیتی این دو را که براساس تعریف جامعه تبدیل به خود و دیگری شده‌اند، نشان می‌دهد. جودی یک زن فعال و کنشگر است که با وجود دو بچه، هفته‌ای سه‌چهار روز با انجمن بهداشت زنان همکاری دارد و در کنار فعالیت‌های اجتماعی، به خواسته‌های شخصی خویش توجه دارد؛ برخلاف آشیما که تمام همّوغم خود را برای خانواده‌اش می‌گذارد، یعنی چیزی که هویت ملی‌اش برای او تعریف کرده است. «بعضی شب‌ها جودی و آلن با هم می‌روند بیرون و امبر و کلور را بی‌اینکه به کسی بسپارند، در خانه تنها می‌گذارند» (همان: ٤٦). هویت جنسیتی جودی در مقایسه با آشیما تحت‌تأثیر هویت فرهنگی بازتری قرار دارد و این موجب می‌شود تا جودی از حربهٔ مسئولیت مادری علیه خود استفاده نکند. او حتی باوجود سرماخوردگی یکی از بچه‌ها، گردش شبانه‌اش با همسر را تعطیل نمی‌کند و تنها «یک بار که کلور سرماخورده بود، از آشیما خواهش کردند چند وقت به چند وقت سری به آن‌ها بزند» (همان). توصیف وضعیت خانهٔ جودی در این صحنه از نگاه آشیما، هویت جنسیتی او را –که تحت‌تأثیر نگاه مردسالار جامعه درمقابل هویت جنسیتی جودی تبدیل به دیگری می‌شود– به زیبایی به نمایش می‌گذارد. وضعیت خانه طوری بود که «آشیما هر وقت یاد آپارتمان آن‌ها می‌افتد، تنش مورمور می‌شود. درست بالای سقف خانهٔ خودشان بود؛ ولی آن‌همه فرق داشت» (لاهیری، ۱۳۹۸: ٤٧).

به باور اسپیواک، «تبیین‌های فرهنگی همیشه درحال مدیریت‌اند که بیشتر اوقات با تفاوت‌های جنسیتی آغاز می‌شوند. این به یک معنا، روشی است که انسان دلالت و ارجاع را از هر چیزی تولید می‌کند» (اسپیواک، ۱۷۹:۱۳۹۸). آشیما اما برعکس جودی، زنانگی خود را در محدودهٔ خانه و تنها در خدمت خانواده تعریف می‌کند؛ تعریفی که نگرش سنّتی جامعه‌اش به او قبولانده است. آنچه متن در این خرده‌روایت کوتاه به چالش می‌کشد، هویت‌های برساخته برای زنان از نگاه ساختارهای مردسالارانه در جوامع مختلف است که مفهوم دیگری جنسیتی را باوجود نقش‌های یکسان، درمقابل هم‌جنس صورت‌بندی می‌کند. براساس نگرش متن، زنان شرقی موقعیت برساختهٔ خود را به‌عنوان جایگاهی طبیعی و قطعی می‌پذیرند. آن‌ها قبل از آنکه به‌عنوان یک انسان تعریف شوند، به‌عنوان همسر و مادر تعریف می‌شوند که با دلالت‌های ارزشی زیادی همراه است؛ درحالی‌که این ارزش‌ها در لایه‌های زیرینِ گفتمانِ به‌ظاهر مثبت خود، با تبدیل زنان به دیگری جنسیتی و دیگری شهروندی (فرودستی مضاعف) و بردگان پنهان در محیط خانه و جامعه، کارکردی ضد ارزشی در مواجهه با زنان ایفا می‌کند.

۲-٤- دیگری‌سازی از راه نظام زبانی

استعمار زبانی یکی از مصادیق استعمار فرهنگی است که از تقسیم جوامع و افراد به خودی و ناخودی برمی‌خیزد. در نگرش نواستعماری، «کشورهای ثروتمند خواهان آن‌اند که ارزش‌ها و بینش‌های مردم کشورهای دیگر را با ابزارهای فرهنگی، مانند رسانه‌ها، زبان، آموزش‌وپرورش و مذهب به تسلط خود درآورند» (عضدانلو، ۱٤۰۰: ٤۲). استعمارگر (خودی) با سرکوب یا بی‌ارزش جلوه‌دادن زبان استعمارزده (دیگری) می‌کوشد تا با سوق‌دادن گویشوران بومی به یادگیری زبان خود، از یک سو فرهنگ پیشااستعماری آن‌ها را محو و کم‌رنگ جلوه دهد و از این طریق آن‌ها را به پذیرش فرهنگ و جهان‌بینی خویش با همسان‌سازی زبانی وادارد و از سوی دیگر با تحمیل زبان خود در روابط تجاری، اقتصادی و فرهنگی، قدرت سیاسی خود را بر این کشورها استمرار بخشد.

نظام‌های زبان ازآن‌جایی‌که برکنار از سویه‌های ایدئولوژیکی نیستند، در شکل‌دهی به گفتمان‌های جامعه، یکی از ابزارهای کارا و مهم هستند که به تعبیر فوکو باعث می‌شود سلطه در زبان تولید و بازتولید شود (انصاری، ۱۳۸٤: ۱۱). این فرایند، مهاجر را با مشکلات زیادی روبه‌رو می‌سازد. او نیاز دارد برای برقراری حداقل ارتباط با میزبان، زبان او را یاد بگیرد؛ ولی برخی از آنان به‌دلیل علقهٔ عمیقی که با فرهنگ و زبان مادری خویش دارند، از یادگیری کامل و بی‌نقص آن سرباز می‌زنند؛ درنتیجه با تحقیر، تمسخر و رفتار نژادگرایانهٔ جامعهٔ میزبان روبه‌رو می‌شوند. گاهی واکنش مهاجر به این دیگری‌سازی زبانی، نادیده‌گرفتن طرف مقابل از راه سکوت است.

لاهیری بر نقش زبان در ایجاد دوگانهٔ خودی–دیگری در رمان خود بسیار تأکید می‌کند. در صحنه‌ای گانگولی‌ها با خرید حروف برجسته، نام فامیلی خود، GANGULI را بر صندوق پست خانه نصب می‌کنند؛ اما یک روز صبح «گوگول سر راهش به مدرسه، چشمش می‌افتد به اسم روی صندق. فقط GANG مانده و کنارش با مداد با خط خرچنگ‌قورباغه نوشته‌اند green. معنی اسم روی صندوق «قانقاریا» شده. گوش‌هاش از دیدن این منظره داغ می‌شود. حس بدی پیدا می‌کند ... گانگولی، فامیلیِ خود گوگول هم هست، ولی چیزی ته دلش می‌گوید این کار بیشتر توهین به پدر و مادرش است تا به خودش و سونیا» (لاهیری، ۱۳۹۸: ۹۰). یا هر وقت آشیما و آشوک برای خرید به سوپرمارکت‌ها می‌روند، لهجهٔ آن‌ها مورد تمسخر صندوق‌داران مارکت‌ها قرار می‌گیرد. گوگول «پوزخند همیشگی صندوق‌داران فروشگاه‌ها به لهجهٔ پدر و مادرش را دیده. چون خوب می‌داند فروشنده‌ها همیشه ترجیح می‌دهند با او حرف بزنند تا با آن دو؛ انگار که پدر و مادرش کور و کر باشند یا بی‌دست‌وپا؛ اما این‌جور مواقع پدر طوری رفتار می‌کند که انگار هیچ اتفاقی نیفتاده» (همان: ۹۱).

یکی دیگر از مصادیق غیریت‌سازی زبانی، تلفظ نادرست اسم مهاجر به‌عمد و غیرعمد از سوی میزبان است که مهاجر را به حاشیه‌بودگی سوق می‌دهد و راه بر تعامل طرفین می‌بندد. گویشوران گروه زبانی اقتدارگرا که خواسته و ناخواسته تحت‌تأثیر دیگری‌سازی ساختار زبانی جامعهٔ خویش قرار دارند، از آن علیه دیگری استفاده می‌کنند. نویسنده این درون‌مایه را با اسم گوگول و موشومی که از گروه زبانی اقلیت هستند، بازآفرینی می‌کند. وقتی دیمتری (دوست‌پسر آمریکایی موشومی) اسم موشومی را می‌شنود، با لحنی تحقیرآمیز می‌گوید: «این دیگر چه اسمی است؟ چه‌جوری می‌نویسند؟ موشومی برایش هجی کرد؛ ولی او هم مثل بیشتر آدم‌ها اسمش را بد تلفظ کرد» (لاهیری، ۱۳۹۸: ۳۲۱) و گفت «من که صدات می‌کنم موش». موشومی «از یک طرف احساس حماقت کرد و از یک طرف دید این پسر با عوض‌کردن اسمش هنوز هیچی نشده یک جورهایی او را مال خود کرده» (همان).

از نگاه دیمتری که در جایگاه میزبان، خود را خودی می‌داند، موشومی یک دیگریِ ناخود است که با تلفظ نادرست اسمش، دست به تقلیل فرهنگ بومی او می‌زند؛ چنانکه مهاجر نیز می‌پذیرد که اسمش در مقایسه با اسم فرادست، چیزی جز تحقیر برای او درپی ندارد. در صحنه‌ای که موشومی و دوستان آمریکایی او یک دورهمی دوستانه ترتیب می‌دهند، گوگول هم حضور دارد. در این مهمانی، بحث به انتخاب اسم برای نوزاد استرید، صاحب مهمانی، کشیده می‌شود و هریک نظر خود را بیان می‌کنند. در این میانه اسمی هم دست‌به‌دست می‌شود؛ اما در آن «نه گوگول پیدا می‌شود و نه موشومی» (همان: ۳۰۰). بحث که داغ می‌شود، «موشومی درمی‌آید که اسم‌هایی مثل اسم خودش واقعاً فحش‌اند. شاکی است که هیچ‌کس نمی‌تواند اسمش را درست تلفظ کند. بچه‌های مدرسه اول می‌گفتند موسومی، بعد دُمش را زدند و کردند موس» (همان: ۲۹۹). مشکل گوگول با اسم روسی‌اش بیشتر از موشومی است. اولین مکانی که گوگول مورد هجوم فرایند دیگری‌سازی زبانی قرار گرفت، مدرسه بود. معلم‌ها به اسم او که می‌رسیدند، مکث می‌کردند و قیافه‌شان یک جورهایی می‌شد. فشار روانی این برخوردها چنان بود که مجبور می‌شد پیش از اینکه اسمش را صدا بزنند، اعلام حضور کند. بچه‌های مدرسه اسم او را به تمسخر می‌گرفتند و «گاگول»، «گوگولو» یا چیزهایی ازاین‌دست صدا می‌زدند. بعضی وقت‌ها حس می‌کرد «این اسم، این وجود بی‌وزن‌وشکل، وجود مادی‌اش را هم آزار می‌دهد» (همان: ۱۰۱). خرده‌روایت دیگری که می‌توان در تأکید متن بر سلطهٔ زبانی

در غیریت‌سازی ذکر کرد، روایت تغییر اسم فامیل «کانگوپادهیای» به «گانگولی» است. در یکی از سفرهایی که خانوادهٔ گانگولی به کلکته می‌روند، پدر «به گوگول گفت اسم گانگولی تحفهٔ انگلیسی‌هاست. گفت فامیل واقعی آن‌ها گانگوپادهیای است و گانگولی، انگلیسی‌شدهٔ آن است» (همان: ۹۰). عبارت «تحفهٔ انگلیسی‌ها» بیانگر حس انزجار شخصیتی است که هویتش مورد تعرض قرار گرفته است.

۲-۵- فرهنگ بومی به‌مثابه دیگری

یکی از ارکان نظریهٔ هومی بابا، مخدوش‌شدن نگرش سنّتی به فرهنگ به‌عنوان عامل یکسان‌سازی است. بابا معتقد است نظام‌های معنا و ارجاع در تعاملی دوسویه بین استعمارگر و استعمارزده است که معنا می‌یابند (Bhabha, 1994: 37). لاهیری در رمان خود از این زاویه، به نقد فرهنگ خودی می‌پردازد و آن را در رفتار و واکنش شخصیت‌های رمانش نشان می‌دهد. لاهیری نگرش‌های محدودکنندهٔ فرهنگ خودی در جوامع سنتی را که بیشتر از آموزه‌های دینی و اخلاقی برمی‌خیزد، یکی از عوامل مهم دورشدن نسل دوم از گروه خودی و رفتن به گروه دیگری معرفی می‌کند. نویسنده در خلق شخصیت گوگول به این مسئله نیز توجه داشته است. سخت‌گیری‌های خانواده در تقید صِرف نسبت‌به عناصر فرهنگی بومی همراه با نگاهی یک‌سونگرانه، موجب می‌شود تا گوگول هرچه بیشتر از هویت هندیِ خویش فاصله بگیرد. زندگی با خانوادهٔ مکسین و تقلید صِرف از سبک زندگی آن‌ها، مبین همین نگرش نویسنده است که وارد پی‌رنگ داستان می‌شود. لاهیری همچنین به نقد نگرش سنّتی در مواجهه با زنان در رمان خود توجه ویژه‌ای دارد. وقتی قرار است آشیما بعد از ازدواج به آمریکا برود، همهٔ اطرافیان به او توصیه می‌کنند که سنّت‌ها را رعایت کند. برخلاف نسل اول که پذیرشی مطیعانه مطابق با ارزش‌های سنّت خودی دارد، نسل دوم احساسی منزجرانه نسبت‌به این نوع ارزش‌ها دارد که باعث فاصلهٔ بیشتر بین دو نسل می‌شود. موشومی «از سربه‌زیری‌اش پشیمان است. از موهای بلند بی‌مدلش ... پیرهن‌های یقه‌دار» (لاهیری، ۱۳۹۸: ۲۶۹) و «سونیا بالاخره یک روز تهدید همیشگی‌اش را عملی می‌کند و یک رگه از موهاش را مِش می‌کند ... مادر و دختر سر این‌جور چیزها مدام با هم یکی‌به‌دو می‌کنند» (لاهیری، ۱۳۹۸: ۱۳۹). متن به همان اندازه که تقید آشیما به سنّت‌ها را با کانونی‌کردن رفتارش می‌ستاید، پافشاری در یکسان‌سازی کامل نسل دوم با هویت هندیِ آن‌ها را نیز به چالش می‌کشد و معتقد است تنها راه برون‌رفت این نسل از تعارضات و تنش‌های درونی، تشویق آن‌ها به تعامل با هردو هویت خویش است تا هیچ‌یک به دیگری تبدیل نشود.

۳- نتیجه‌گیری

لاهیری در رمان همنام، دغدغه‌های مهاجران را در سه محور عمدهٔ فرهنگی، جنسیتی و زبانی مطرح کرده است: در محور فرهنگی، بیگانه‌سازی ازطریق تفکر اروپامحوری که به دوگانه‌های تقابلی منجر می‌شود، مهاجر را با دو وضعیت کاملاً متناقض مواجه می‌سازد: از یک سو رعایت فاصله و از سوی دیگر پذیرش پاره‌های فرهنگی میزبان. هردوی این وضعیت‌ها مهاجر را به حاشیه‌بودگی خودخواسته سوق می‌دهد تا وضعیت امنی در کشور بیگانه برای خویش فراهم آورد. نسل اول، تعلق بیشتری نسبت‌به فرهنگ بومی دارند و در مواجهه با دیگریِ برون‌فرهنگی، به دو شیوه عمل می‌کنند: اول ازطریق پایبندی به رسوم و عناصر فرهنگی خود و دوم با انتخاب حاشیه‌بودگی و ایجاد فاصله ازطریق ارتباط اندک با میزبان. نسل دوم در مواجهه با دیگری، شیفتگی تمام دارند و با فاصله‌گرفتن از هویت خودی و رفتن به‌سوی دیگری، سعی می‌کنند مورد پذیرش قرار گیرند؛ اما درنهایت جاذبهٔ فرهنگ بومی و ناخودآگاه قومی، آن‌ها را از استحالهٔ کامل باز می‌دارد. در محور دوم، لاهیری ضمن توصیف موقعیت زنان در نگرش جوامع جهان‌سومی، به مقایسهٔ موقعیت آن‌ها با زنان جهان‌اولی می‌پردازد تا به این شیوه تصویری عینی‌تر از وضعیت زنان در جوامع شرقی ارائه دهد. وی با دوگانهٔ زنان غربی-زنان شرقی در زیرساخت داستان خود، ضمن نشان‌دادن فرودستی و غیرانگاری زنان شرقی در گفتمان جامعهٔ خویش، برساخت زن سفیدپوست برتر و منفرد را هم بازآفرینی می‌کند. زنان نسل دوم که با دو تعارض دوری از خودی و پذیرفته‌شدن از سوی دیگری مواجه هستند، تنش‌های درونی بیشتری را نسبت‌به زنان نسل اول تجربه می‌کنند. در محور سوم، چون نظام‌های زبانی با سویه‌هایی ایدئولوژیک همراه هستند، در شکل‌دهی به گفتمان‌های جامعه ابزاری کارآمد محسوب می‌شوند و قدرت فرهنگی خود را به مهاجر تحمیل

می‌کنند. خودی/میزبان با سرکوب یا بی‌ارزش جلوه‌دادن زبان دیگری/مهاجر می‌کوشد تا با سوق‌دادن جامعهٔ مهاجران به یادگیری زبان خود، از یک سو فرهنگ بومی آن‌ها را محو و کم‌رنگ کند و با همسان‌سازی زبانی، آن‌ها را به پذیرش فرهنگ و جهان‌بینی خویش وادارد و از سوی دیگر با قراردادن زبان خود در مرکز روابط تجاری، اقتصادی و فرهنگی، قدرت سیاسی خود را به‌شکلی مدرن بر این کشورها استمرار بخشد. از سوی دیگر، زبان مهاجر که در آموزش‌های رسمی میزبان جایی ندارد، نسل دوم را هرچه بیشتر به سمت هویت دوم آن‌ها (هویت میزبان) سوق می‌دهد. تلفظ نادرست اسم مهاجر –به‌عمد و سهو– از مصادیق دیگری‌سازی از راه زبان است که به‌ویژه نسل دوم را به تعارض آشکار با هویت بومی خویش می‌کشاند. لاهیری با تأکیدی که بر نقش زبان در فرایند مهاجرت دارد، آن را نوعی ابزار می‌داند که در دستان میزبان و در یک نابرابری قدرت می‌تواند به دیگری‌سازی مهاجر، همراه با تحقیر و فروکاست نژادی منجر شود.

٤- منابع

آموزگار، ژاله. (١٣٨٦). **تاریخ اساطیری ایران**. چاپ نهم. تهران: سمت.

اسپیواک، گایا چاواراتی. (١٣٩٨). **نظریه در حاشیه**. ترجمهٔ پیمان خان‌محمدی. تهران: بان.

انصاری، منصور. (١٣٨٤). **دموکراسی گفت‌وگویی**. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.

تودوروف، تزوتان. (١٣٧٧). **منطق گفت‌وگویی میخائیل باختین**، ترجمهٔ داریوش کریمی، تهران: نشر مرکز.

جنکینز، ریچارد. (١٣٨١). **هویت اجتماعی**، ترجمهٔ تورج یاراحمدی. تهران: شیرازه.

روح‌الامینی، محمود. (١٣٧٣). **زمینهٔ فرهنگ شناسی**. تهران: عطار.

سجودی، فرزان. (١٣٨٨). **ساخت‌گرایی، پساساختگرایی و مطالعات ادبی**. تهران: سورهٔ مهر.

شاهمیری، آزاده. (١٣٨٩). **نظریه و نقد پسا استعماری**. چاپ اول. تهران : علم.

عضدانلو، حمید. (١٤٠٠). **از استعمار تا گفتمان استعمار؛ دریچه‌ای به ادبیات و نظریه‌های پسااستعماری**، چاپ اول، تهران: نی.

فکوهی، ناصر. (١٣٨٦). **تاریخ اندیشه‌های و نظریه‌های انسان‌شناسی**. چاپ پنجم. تهران: نشر نی.

فکوهی، ناصر. (١٣٨٩). **همسازی و تعارض در هویت و قومیت**. تهران: گل آذین.

فیلیپس، لوئیز؛ یورگنس، ماریان. (١٣٩٥). **نظریه و روش در تحلیل گفتمان**. ترجمهٔ هادی جلیلی. چاپ ششم، تهران: نشر نی.

کالر، جاناتان. (١٣٨٥). **نظریهٔ ادبی**، ترجمهٔ فرزانه طاهری. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز.

کولایی، الهه؛ پازوکی‌زاده، زهرا. (١٣٩٠). ادبیات پسااستعماری در هندوستان و نقش آن در شکل گیری هویت، **مطالعات شبه‌قاره**، ٣(٨): ٦٥-٨٢.

لاهیری، جومپا. (١٣٩٨). **همنام**. ترجمهٔ امیرمهدی حقیقت. چاپ دهم، تهران: نشر ماهی.

لوتمان، یوری؛ اوسپنسکی، بی. ای. (١٣٩٠). **نشانه‌شناسی فرهنگی (مجموعه مقالات)**، ترجمهٔ فرزان سجودی. تهران: علم.

مدرسی، یحیی. (١٣٩٣). **زبان و مهاجرت**. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مکاریک، ایرنا ریما. (١٣٨٥). **دانش‌نامهٔ ادبی معاصر**. ترجمهٔ مهران مهاجر و محمد نبوی. چاپ دوم. تهران: آگه.

ملایی، احمد؛ محمودی، محمدعلی؛ زهرازاده، محمدعلی. (١٣٩٦). گفتمان پسااستعماری مشترک در ادبیات داستانی معاصر هند و ایران، **مطالعات شبه‌قاره**، ٩(٣١): ٩٧-١٢٠.

مورتون، استفن. (١٣٩٢). **گایاتری چاکرورتی**، ترجمهٔ نجمه قابلی. تهران: بیدگل.

میلنر، آندره؛ براویت، جف. (١٣٩٤). **درآمدی بر نظریهٔ فرهنگی معاصر**، ترجمهٔ جمال محمدی. چاپ پنجم تهران: ققنوس.

نجومیان، امیرعلی. (١٣٨٥). **مفهوم دیگری در اندیشهٔ ژاک دریدا**. همایش ادبیات تطبیقی خودی از نگاه دیگری، مرکز ادبیات تطبیقی دانشکدهٔ زبان‌های خارجی دانشگاه تهران، ٢١٦-٢٢٦.

نظری، علی اشرف. (١٣٨٧). تبیین مفهوم هویت از چشم‌انداز گفتمانی، **نشریهٔ راهبرد**. ٤٩: ١٦١-١٨٠.

Bhabha, H. K. (1994), **The Location of Culture**, London: Routledge.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Literary centers of India in the 10th century AH

Mohammad Yaser Pordel[1] | **AbdolAli Oveisi Kahkha**[2]✉ | **Seyed Mahdi Zarghani**[3]

1. Ph.D. student of Persian language and literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.
2. Corresponding Author: Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. Email: ovisi@lihu.usb.ac.ir
3. Professor of Language and Literature, Ferdowsi University, Mashhad, Iran.

Article history: Received 28 September 2023; Received in revised form 19 December 2023; Accepted 25 December 2023; Published 30 March 2025

Abstract

History of traditional literatures When talking about the Persian language and literature in India, the subcontinent is considered as a homogeneous, unified and coherent region. accordingly, the rulings they have issued regarding the vast Persian territory are general and indefinite. This article focuses on the variable "literary center" and aims to determine and define the literary centers of the subcontinent in the 10th century of Hijri. By examining first-hand historical sources, we came to the conclusion that at least four active literary centers can be identified in the mentioned time period: Ahmadnegar literary center, Bijapour literary center, Golkandeh literary center, and Agre literary center. We also determined from which Iranian cities the immigrant writers migrated to these centers. In the comparative review at the end of the article, the above centers have been compared with each other.

Keywords: history of literature, literary center, 10th century, India

1. Introduction

In traditional approach the more important thing than geography is authenticity because of this literary historious give us general information about Farsi language. they think they can generalize it to all of the part of language. So, if the geography and history have the same points we will have literature convocation in all ages. In all ages the literature convocation has some difference so to have good view of it. It is much better to clear the time period and location after that with studying and searching on convocation archive abd speech arrangement. Being dominated to convocation archive is hard but the article tries to do that. In this article we are going to study about India convocation in 10th century. However, in all convocation there are many famous writers but the authentication of each convocation of depends on eminence of each person in the convocation. The literary convocation become meaningful when we pay geography and history the same attention. However, in biography tradition many of them pay attention to geography. First generation literature history like foroozanfar boom it is improved that biography. The importance of Indian convocation can clear the literature and culture of Persian language in India. In this article we are going to talk about knowing four convocation of India (Ahmadnegar, Agre, Bijapour, Golkande) and find out how Iranian erudite help tis convocation.

1.1. Detailed Research Methodology

Inquiry method of this article is descriptive – analytic by studying biography and historical sources

2. Discussion

Emigration in 10th century is one of the important parts of literary discourse. Change the Iranian politic-doctrinal condition and also economy and tourism attractions in India attract lot of Iranian poet to there but by entering the Indian they use other habitat politics and it affects their present time.

© Pordel, M.Y., Oveisi Kahkha, A.A., Zarghani, S.M. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

Group of them choose difference convocation to be their basis as an example Malek Mohammad Golami reside in Ahmadnegar, Agre and Bijar convocation.

Agre convocation because of many reasons like not being strict in religious part, being poem friendly and presentce of politicians. Literary like Mohammad Golami Mashhadi and Abolfazl Gilani that they got good promotion. King Akbar is really dominated about politics and culture make this convocation even better and more prospered than Safavi court. This convocation can accept the most Iranian emigrant then it was Bijapour, Ahmadnegar and Golkande.

3. Conclusion

By emigration a lot of artist and literary India changes the literary convocation. In literary history studying they organize in traditional way. In this article we are going to pay attention to history and geography. In 10th century 4 literary convocation has made Agre, Bijapour, Ahmadnegar and Golkande. Literary from important city like Shiraz, Esfahan, Kashan, Ghazvin, Rey, Hamedan and Khorasan went to India and as they arrive, they become politicias in different fields. Research shows that the biggest and the most famous literary convocation made in that duration. Agre literary convocation has made in kingship of king Akbar. Apart from ghazal, qaside and masnavi which were common in all centers each of the four mentioned centers were more active in some genres according to the activists of that center and also the general requirements. Iqbal was plased.

4. References

Alami, A.M. (1993). **Akbarnameh History of Indian Gurkans**, by Gholamreza Tabatabaei Majd. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.

Arezoo, S.A. (2004). **Majmam Al-Nafais**, Islamabad: Persian Research Center of Iran and Pakistan.

Asghar, A. (1985). **Persian historiography in India and Pakistan**, Lahore: House of Culture of the Islamic Republic of Iran.

AstarAbadi, M.Gh. (2014). **Tarikh Fereshte,** Association of Cultural Works and Honors.

Badauni, A.Q. (1869). **Selected Chronicles**, Corrected by Ahmad Ali Sahib. By Kabiruddin Ahmad, Calcutta: Paris College.

Bahadur, S.M.S. (1913). **The candle of the community**, Delhi: Central Mosque Development Association.

Behopali, S.A. (1916). **Sobh Golshan's reminder**, India: Pahlopal.

Dagestani, V. (2005). **Riaz al-Shaara**, Tehran: Asatir.

Golchin Maani, A (1990). **Karvan Hind**, Mashhad: Astan Quds Razavi.

Golchin Maani, A. (1968). **The status and works of Malik al-Sha'ar al-Ghazali Mashhadi**, new articles. Adabi, vol. 15, pp. 225-238.

Gopamoy, M.Q. (1957). **Al-Afkar Results**, India: Sultani Press, Bombay.

Gorkani, N.M.J. (1980**). Jahangirnameh (Tuzak Jahangiri)**, by Mohammad Hashim, Tehran: Farhang Foundation.

Hekmat, A.A. (1958). **The Land of India**, Tehran: University Press.

Hervey, Q. (1979). **Jahangir Shahi Poetry Society,** Pakistan: University of Karachi.

Khajegi Shirazi, M. (1996). **Al-Nezamiya fi Madhhab al-Umamiya**, Proofreading and research: Ali Ojabi, Tehran: Qibla Publisher.

Khoshgoo, B.I.D. (2002). **Safina Khoshgo**, Tehran: Museum Library and Islamic Council Document Center.

Nafisi, S. (1965). **History of poetry and prose in Iran and in Persian language**, Tehran: Foroughi.

Nahavandi, A. (1931). **Maaser Rahimi**, India: Calcutta, 1931.

Nomani, Sh. (1989). **Shaar al-Ajam**, translated by Mohammad Taghi Fakhradaei Gilani, Tehran: Kitab Publications.

Parsapur, Z., Karami, A. (2016). Introduction of Haji Abarquhohi, an unknown Shia poet, based on the poems of Mullah Ali (AS) in her Diwan, Archives and Research, **Basatin Publishing House**, 5-6: 119-132.

Qader Khan. (1927). **History of Qutb Shahi**, by Seyed Ibrahim Ahmad, India: Hyderabad, Deccan.

Qaderi, S.M. (2008**). Mir Mohammad Momin Estrabadi the promoter of Shiism in South India**, Translated by Aoun Ali Jaravi, Qom: Historian Publishing House.

Qazvini, A.F. (1961). **Tazkere Mekhaneh**, Tehran: Sepehr Printing House.

Razi, A.A. (1999). **Haft Akalim Tazkira**, Tehran: Soroush.
Saba, M.M.H. (1964). **Rooz Roshan Tadzkire**, Tehran: Islamia.
Safa, Z. (1994). **History of literature in Iran**, Tehran: Ferdous.
Safavi, S.M. (1975). **Tohfe Sami**, Tehran: Armaghan Publications.
Sanjarkashani, M.H. (2008). **Divan Sanjar Kashani**, Proofreading and research by Hasan Atefi; Abbas Behnia, Tehran: Library of the Museum and Document Center of the Islamic Council.
Sarkhosh, M.A. (1951). **Words of Al-Shaara**, India: University.
Tabataba. S.A. (1976). **effective argument**, India: University of Delhi.
Zarghani, S.M. (2019). **The History of Iranian Literature and the Territory of the Persian Language**, Tehran: Fatemi Publications.
Zubairi, M.E. (1935). **History of Bijapur,** named after Basatin al-Sulatin, Hyderabad: Deccan.

Cite this article: Pordel, M.Y., Oveisi Kahkha, A.A., Zarghani, S.M. (2025). Literary centers of India in the 10th century AH, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 49-64. DOI: 10.22111/jsr.2023.46756.2379

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۵۷۱۰
شاپا الکترونیکی: ۲۵۳۸-۵۰۶۲

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

کانون‌های ادبی هند در قرن دهم هجری قمری

محمدیاسر پردل[۱] | عبدالعلی اویسی کهخا[۲]✉ | سید مهدی زرقانی[۳]

۱. دانشجوی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

۲. نویسنده مسئول: دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. ایمیل: ovisi@lihu.usb.ac.ir

۳. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

چکیده

مورخان تاریخ‌ادبیات سنّتی وقتی دربارهٔ زبان و ادبیات فارسی در هند سخن می‌گویند، با دقت و جزئیات به کانون‌های ادبی و تفاوت و شباهت آن‌ها در شبه‌قاره توجه نکرده‌اند و اغلب به‌صورت کلی به موضوع کانون‌های ادبی پرداخته‌اند. بر همین اساس، این مقاله با تمرکز بر متغیر «کانون ادبی» بنا دارد به تعیین و تعریف کانون‌های ادبی شبه‌قاره در قرن دهم هجری که شاعران و نویسندگان ایرانی در تأسیس و گسترش آن‌ها نقش اساسی و تأثیرگذار داشته‌اند، بپردازد. با بررسی تذکره‌های فارسی و نیز منابع دست‌اول تاریخی، به این نتیجه رسیدیم که در بازهٔ زمانی مذکور، دست‌کم چهار کانون ادبی، قابل‌تشخیص است: کانون ادبی احمدنگر، کانون ادبی بیجاپور، کانون ادبی گُلکَنده و کانون ادبی آگره. ما همچنین مشخص کردیم که ادیبان مهاجر از کدام شهرهای ایران به این کانون‌ها مهاجرت کرده‌اند و در هر کانون ادبی به چه جایگاه و منزلتی دست یافته‌اند و نیز تصویری عمومی از اوضاع هر کانون ارائه داده‌ایم. در بررسی مقایسه‌ای پایان مقاله، کانون‌های یادشده با یکدیگر مقایسه شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌ادبیات، کانون‌های ادبی، قرن دهم، هند

۱- مقدمه

در رویکردهای سنّتی، غالباً در تاریخ‌ادبیات‌نگاری، اصالت به متغیر تاریخ داده می‌شود و جغرافیا نقش فرعی دارد. به همین دلیل است که مورخان ادبی، احکامی کلی دربارهٔ کل قلمروی زبان فارسی ارائه می‌دهند. آن‌ها تصور می‌کنند که می‌توان احکامی کلی، هرچند محدود، صادر کرد که قابل‌تعمیم به همهٔ قلمروی زبان فارسی باشد. حال‌آنکه اگر به متغیر جغرافیا نیز به‌اندازهٔ متغیر تاریخ، اصالت داده شود، پدیدهٔ «کانون‌های ادبی» موضوعیت پیدا می‌کند. مقصود ما از کانون، محل تجمع شاعران و نویسندگان است. قطعاً هر کانونی در طول تاریخ، تغییرات و تحولات گفتمانی را از سر می‌گذراند؛ بنابراین برای ترسیم تصویر دقیق‌تری از هر کانون ادبی باید محدودهٔ زمانی و مکانی آن کانون را مشخص ساخته و سپس با دست‌یافتن به آرشیو آن کانون و نظم گفتمانی حاکم بر آن، وضعیت ژانرها را در آن بررسی کرد. تسلط بر آرشیو هر کانون کار بسیار دشواری است و این مقاله چنین ادعایی ندارد؛ اما تلاشی است دراین‌راستا.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٨، ١٤٠٤، صص ٤٩-٦٤.

تاریخ دریافت: ١٤٠٢/٠٧/٠٦ تاریخ ویرایش: ١٤٠٢/١٠/٠٧ تاریخ پذیرش: ١٤٠٢/١٠/١٠ تاریخ انتشار: ١٤٠٤/٠١/١٠

استناد: پردل، محمدیاسر؛ اویسی کهخا، عبدالعلی؛ زرقانی، سید مهدی. (١٤٠٤). کانون‌های ادبی هند در قرن دهم هجری قمری. *مطالعات شبه‌قاره*، ١٧(٤٨)، ٦٤-٤٩.

DOI: 10.22111/jsr.2023.46756.2379

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© پردل، محمدیاسر؛ اویسی کهخا، عبدالعلی؛ زرقانی، سید مهدی.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات پژوهش

مسئلهٔ مطرح در این تحقیق، شناسایی و معرفی کانون‌های ادبی هند در قرن دهم است. اگرچه در هر کانون ادبی، شاعران و نویسندگان صاحب‌نامی زندگی می‌کنند، سطح هر کانون و جایگاه آن درطول تاریخ ادبی بستگی به شهرت و اعتبار چهره‌هایی دارد که در آنجا اقامت، یا بدان‌جا رفت‌وآمد می‌کنند. مفهوم کانون ادبی وقتی معنای واقعی پیدا می‌کند که به متغیر جغرافیا نیز به‌اندازهٔ تاریخ در مطالعات تاریخ ادبی، اصالت و اهمیت داده شود. هرچند در سنّت تذکره‌نویسی، کمابیش به متغیر جغرافیا هم توجه شده است؛ مثلاً در لباب‌الالباب (تألیف ٦١٨)، مجالس‌النفایس (تألیف ٨٩٦ ق)، مذکّر احباب (تألیف ٩٧٤)، هفت اقلیم (تألیف ١٠٠٢)، *خلاصة‌الأشعار* (تألیف ١٠١٦) و عرفات‌العاشقین (تألیف ١٠٢٢)، «کانون ادبی» به‌مثابه مفهومی که بر حاشیهٔ آن بررسی‌های گفتمانی شکل بگیرد، مسئلهٔ جدیدی است. تاریخ‌ادبیات‌های نسل اول، نظیر آثار فروزانفر، همایی و نفیسی، یک گام از تذکره‌ها جلوتر آمده‌اند؛ اما هنوز تا شکل‌گیری مفهوم گفتمانی کانون ادبی، گام‌هایی فاصله است.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

اهمیت شناخت کانون‌های ادبی هند از موضوعاتی است که می‌تواند هرچه بیشتر، دامنهٔ ارتباطات ادبی و فرهنگی و تأثیرات زبان فارسی در سرزمین هند در قرن دهم ه.ق را مشخص کند. هدف این مقاله آن است که تا چهار کانون ادبی (احمدنگر، آگره، بیجاپور و گُلکَنده) از کانون‌های ادبی هند در قرن دهم را معرفی کرده و نقش ادیبان و دانشمندان ایرانی را در به‌وجودآوردن این کانون‌ها و چگونگی گسترش فرهنگ و زبان فارسی در این دوره، مشخص کند.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

شیوهٔ پژوهش در این تحقیق، روش توصیفی-تحلیلی، با استفاده از مطالعهٔ تذکره‌ها و منابع تاریخ‌ادبیاتی بوده است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

مهرین شوشتری (۱۳۵۲)، شهرهایی مثل بنگال، گجرات، دکن، دهلی و بیجاپور را به‌عنوان مراکز ادبی مهم، برجسته می‌کند. ذبیح‌الله صفا (١٣٦٦) با داشتن گرایش خاصی به تاریخ سیاسی شهرها، پایتخت‌های گورکانیان، عادل‌شاهیان، قطب‌شاهیان، سلاطین بهمنی و نظام‌شاهیان را به‌عنوان مراکز ادبی مهم معرفی می‌کند. شبلی نعمانی (١٣٦٨) به مرکز ادبی زیر نظر عبدالرحیم خانِ‌خانان توجه کرده و توفیق سبحانی (١٣٧٧) فهرستی را تهیه کرده است از شهرهایی از هند به‌عنوان مراکز تعلیم‌وتربیت و محل تجمع هنرمندان. نادری سمیرمی (١٣٨٨) به انجمن‌های ادبی هند در دورهٔ تیموری می‌پردازد. سیدمهدی زرقانی (١٣٩٨، ج ٣) کانون‌های ادبی هند را به سه بخش تقسیم‌بندی می‌کند که عبارت‌اند از دهلی و مناطق شمالی هند (آگره، برهانپور، گجرات، کشمیر و سند) که زیر نظر گورکانیان هند بودند، منطقهٔ دکن و مناطق مهم آن (گلکنده، حیدرآباد، بیجاپور و احمدنگر) و نیز برهانپور و عظیم‌آباد. او به معرفی برخی شاعران و ژانرهای هر کانون ادبی به‌طور مختصر پرداخته است. برخی مورخان ادبی نیز بر یک شهر یا مرکز ادبی خاص تمرکز داشته‌اند؛ مثلاً حبیبی (١٣٣٦) به شهر تته پرداخته و طیبی (١٩٨٥)، کرمی (١٣٧٣)، پریوش و رحیمی (١٣٩٢)، نصیری جامی (١٣٩٣) و بیدکی (١٣٩٧)، از منظر خاص خود به شهر هرات به‌عنوان یک مرکز ادبی توجه کرده‌اند.

پس از این‌ها، کانون ادبی مفهوم واضح‌تری یافت و «شهر» از مکانی جغرافیایی به «مرکزی ادبی» تغییر یافت که نظم گفتمانی خاصی بر آن حکم‌فرما بود؛ ازاین‌رو کار مورخ ادبی، بررسی متغیرهای گوناگون سیاسی، تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و عقیدتی متعددی بود که در شکل‌گیری آن کانون تأثیر داشت. بر این اساس، نقش مورخ ادبی عبارت است از شناسایی

«وضعیت گفتمانی شهر به‌مثابه کانون ادبی». فتوحی (۱۳۹۷)، زرقانی (۱۳۹۸) و شفق (۱۳۹۹)، از این منظر به شهرهای هند نگریستند.

۲- کانون‌های ادبی

۲-۱- کانون ادبی احمَدنگر

احمدنگر شهری است در ایالت بمبئی که به‌فرمان احمد نظام‌شاه بحری بنا شد. در منابع قدیمی، دو روایت دربارهٔ بناشدن این شهر مطرح شده و در هردو، بنای آن به احمد نظام‌شاه نسبت داده شده است (استرآبادی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۳۲۱؛ طباطبا، ۱۳۵۵: ۲۱۳). احمد، بنیان‌گذار سلسلهٔ نظام‌شاهیان، در ابتدا یکی از فرماندهان سلسلهٔ بهمنی بود که در سال ۸۹٦ ق، راهش را از آن‌ها جدا و در شهر جونار، اعلام استقلال کرد. اگرچه وی پس از بنای شهر احمدنگر و از سال ۹۰۰ ق، پایتخت خود را به این شهر منتقل کرد.

این کانون از دو جهت در مطالعات تاریخ ادبی اهمیت دارد: گرایش به تشیع و فارسی‌دوستی. نظام‌شاهیان شیعه بودند و این مذهب را در قلمروی تحت حاکمیت‌شان رسمیت دادند؛ ازاین‌رو احمدنگر مورد توجه ایرانیان شیعه‌مذهبی قرار گرفت که در آرزوی جاه و جلال و مکنت و مال، میهن خویش را ترک کرده بودند. خود احمد نظام‌شاه «مردی ادب‌آموخته و شاعر بود که سپهری تخلص می‌کرد» (صفا، ۱۳٦٦: ۱٤۳). همهٔ این‌ها، احمدنگر را تبدیل به یکی از کانون‌های ادبی و محل تجمع و رفت‌وآمد شاعران کرد. همهٔ فارسی‌سرایان این کانون، ایرانی بودند و اکثرشان از کانون‌های ادبی مرکز و غرب ایران به این منطقه مهاجرت کرده بودند. کسانی مثل قاسم‌بیگ حالتی (بهادر، ۱۲۹۲: ۱۲۸؛ گوپاموی، ۱۳۳٦: ۱۸۳، ۲٤۷) و ملک محمد قمی (ف: ۱۰۲٤) (نهاوندی، ۱۹۳۱، ج ۳: ٤٤٦؛ گلچین معانی، ۱۳٦۹، ج ۲: ۱۳٤٤)، از قزوین آمده بودند و شاه طاهر (ف: ۹۵۳) (رازی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳٦۷؛ طباطبا، ۱۳۵۵: ۲۵٤-۲۵٦)، حیاتی کاشی (ف: نامعلوم)، از کاشان (کاشانی، ۱۳۸٤: ٤۹۸). کاشی مدتی از عمر خویش را برای کسب علم و دانش در قزوین سپری کرد. در این سال‌ها مهاجرت‌های متعددی از این کانون به هند صورت می‌گرفت. قزوین و کاشان دو شهر مهم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی این دوره بودند و قطعاً فضای حاکم بر آن‌ها در میل مهاجرت به سرزمین رؤیاها، هندوستان، بی‌تأثیر نبود. اکثر این ادیبان مهاجر، از طبقهٔ نخبگان جامعه بودند. شاه طاهر و فکری رازی (قاطعی هروی، ۱۹۷۹: ۳۱٤)، در درگاه و بارگاه شاه‌اسماعیل صفوی مقام و منصب داشتند (بدائونی، ۱۸٦۹، ج ۱: ٤۸۳؛ گوپاموی، ۱۳۳٦: ٤۳۷) و قاسم‌بیگ حالتی، جامهٔ قزلباشان درگاه شاه‌طهماسب را بر تن داشت و در قزوین نیز مشهور بود (داغستانی، ۱۳۸٤، ج ۱: ۵٦۵).

ملک محمد قمی و حیاتی کاشی، وابستگی و پیوستگی‌ای به دربار نداشتند؛ اما اولی از شعرا و سخنوران بنام روزگار خویش بود و دومی نیز در فنّ شاعری نامبردار. در این میان، محمدقاسم هندوشاه (استرآبادی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۱٦-۲٤)، به‌دلیل ترک ایران در نوجوانی، دوران شکوفایی و شهرت خویش را در سرزمین هند گذراند. شاه طاهر، متکلم، دانشمند و شاعر بود و به‌دلیل علم و تقوایش، محبوبیت زیادی یافت، تا حدی که معروف‌ترین امام سلسلهٔ نزاری شاخهٔ محمدشاهی شد. فکری رازی، هم در علم «موسیقی مهارت داشت و هم از شاعران معروف روزگار خود به شمار می‌رفت. مولانا حیاتی در اوایل جوانی فنّ شعر را به‌خوبی آموخت و در نظم اشعار دلپسند، سرآمد هم‌عصرانش بود» (هروی، ۱۹۷۹: ۳۱٤؛ رازی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۱۹٤). ملک محمد قمی از مشاهیر و سرآمدان شعرای هم‌عصر خود بود و شخصیتی شناخته‌شده به حساب می‌آمد. «قاسم‌بیگ حالتی صاحب دیوانی بود مشتمل‌بر ده‌هزار بیت که همه را هنگام اقامت در ایران سروده بود» (داغستانی، ۱۳۸٤، ج ۱: ۵٦۵). در میان این چهره‌ها، تنها هندوشاه استرآبادی است که به‌دلیل مهاجرت زودهنگام، دورهٔ رشد و کسب کمالات علمی را در هند گذراند.

وقتی مهاجران وارد کانون ادبی احمدنگر می‌شدند، به مقام و منزلتی درخور دست می‌یافتند. «شاه طاهر، منصب مهم وکالت را برعهده گرفت و همهٔ امورات درباری، تحت نظارت او انجام می‌پذیرفت. همچنین تحت‌تأثیر نظرات او بود که نظام‌شاه، مذهب شیعه را در احمدنگر مذهب رسمی اعلام کرد» (رازی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳٦۷؛ گوپاموی، ۱۳۳٦: ٤۳۷). ملک محمد قمی مورد توجه درباریان به‌ویژه «مرتضی نظام‌شاه و صلابت خان قرار گرفت و از آن‌ها هدایا و صله‌های بسیار دریافت نمود. او پس از اینکه میرزا عبدالرحیم خانِ‌خانان، احمدنگر را فتح کرد، ملازم و مداح او شد» (بدائونی، ۱۸٦۹، ج ۳: ٤٤٦). هندوشاه استرآبادی نیز به‌اعتبار فضل و دانشش مورد توجه نظام‌شاه قرار گرفت و ابتدا به‌عنوان محافظ او انتخاب شد و سپس به مقام ریاست نگهبانان پادشاهی منصوب شد. اطلاعات ما دربارهٔ جایگاه، مقام و منزلت قاسم‌بیگ حالتی و فکری رازی در کانون ادبی احمدنگر، محدود است؛ اما آنچه مشخص است، این دو از سوی دربار، صلات و هدایای گران‌بها دریافت می‌کردند.

کارنامهٔ نوشتاری این گروه نشان می‌دهد که در چند حوزهٔ ژانری قلم می‌زده‌اند. شاه طاهر در حوزهٔ منشآت و رساله‌های عرفانی، آثاری از خود برجای گذاشت و در اشعارش عمدتاً به قصیده‌های ستایشی گرایش داشت. در چهرهٔ ادبی قاسم‌بیگ نیز بیشتر قصیده‌سرایی دیده می‌شود که ستایش را محور اصلی کار خود قرار داده بود. ملک قمی، نورس‌نامه را سرود که تقلیدی از مخزن‌الاسرار است و در حوزهٔ ساقی‌نامه نیز آثاری از او برجای مانده است. حیاتی کاشی نیز با سرودن دیوانی مشتمل‌بر دوهزار بیت در قالب‌های مختلف، از قصیده و غزل گرفته تا رباعی و ترکیب‌بند، طبع‌آزمایی کرده است. نکتهٔ قابل‌توجه دربارهٔ این شاعر، سرودن اشعاری به گویش کاشانی است که اقدامی کم‌نظیر به شمار می‌رود. هندوشاه استرآبادی نیز دستی در شعر داشت؛ اما شهرت او بیشتر به‌واسطهٔ کتاب تاریخ فرشته (پایان تألیف: ۱۰۱۸ ق) است. بر این اساس، قصیده‌های ستایشی، منشآت، رساله‌های عرفانی و ادبی، غزل، رباعی، ساقی‌نامه و تاریخ، زمینه‌های اصلی فعالیت‌های ژانری شاعران و نویسندگان این کانون را تشکیل می‌دهند.

۲-۲- کانون ادبی بیجاپور

باوجود تاریخ کهن بیجاپور، این شهر تا پیش از آنکه یوسف عادل‌شاه (استرآبادی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۵۰؛ زبیری، ۱۳۱٤: ۷) آن را پایتخت خود قرار دهد (حدود ۹۰۰ ق)، شهرت ادبی چندانی نداشت. یوسف با تأسیس نهادها و بناهای ادبی و مذهبی، این شهر را از گمنامی به شهرت رساند. گذراندن دورهٔ نوجوانی در ساوه، ایرانی‌گرایی و علاقهٔ او به مذهب تشیع (همان: ۱۵)، سبب شد که ایرانیان مهاجر، دربار او را مأمنی برای خود بیابند و پس از اینکه او مذهب رسمی قلمروی حکومتش را شیعه اعلام کرد، استقبال ایرانیان از دربار او دوچندان شد. از دیگر دلایل گرایش هنرمندان به دربار وی، می‌توان به عدل و انصاف او و توجه ویژه‌اش به هنرها اشاره کرد. او «نستعلیق را خوب نوشتی و در علم عروض و قافیه، وقوف تمام داشتی و در علم موسیقی سرآمد روزگار بود و طنبور و عود نیکو نواختی و اهل فنّ را اعزاز و اکرام فرمودی و همواره در مجلس او شعر قدما خوانده و گاهی خود نیز شعر گفتی» (همان: ٤۳).

اتفاقی نیست که اوج مهاجرت شاعران ایران به بیجاپور، در زمان حکومت عادل‌شاه و نیز علی‌شاه (حک: ۹٦۵-۹۸۸ ق) بود که شیعه‌گرایی، ادب‌دوستی و عدالت‌خواهی را از نیای خویش به میراث برده بود (زبیری، ۱۳۱٤: ۷۸-۷۹). علی‌شاه تربیت‌شدهٔ ادیبان عالی‌مقام ایرانی، عنایت‌الله شیرازی و شاه فتح‌الله شیرازی بود و «با مسائل اکثر علوم آشنایی داشت. روشن‌نهاد و صاحب‌مشرب و صوفی‌منش بود و خط نسخ و ثلث و رقاع خوب می‌نوشت. پادشاهی بود خوش‌طبع و صاحب‌نظر» (استرآبادی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۱۳۸). بدین ترتیب، بیجاپور به یکی از مهم‌ترین کانون‌های ادبی و ملجأ هنرمندان ایرانی تبدیل شد.

ادیبان بسیاری از شیراز، مشهد، قزوین، کاشان و آمل به این کانون مهاجرت کرده‌اند. در میان آن‌ها چهره‌های سرشناسی مثل ظهوری ترشیزی (۱۰۲۵ ه.ق) (نهاوندی، ۱۹۳۱: ۳۹۳–۳۹۸؛ سرخوش، ۱۹۵۱: ۱۲٤) نیز حضور دارند. می‌توان حدس زد که وجههٔ ادبی این کانون درنظر مهاجران ایرانی محترم و محتشم بوده است. احمد فانی شیرازی (بهوپالی، ۱۲۹۵: ۳۰۷؛ زرقانی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۲۲۲)، شاه فتح‌الله شیرازی (آفتاب، ۱۳٦٤: ۱٤۱) و زکی اردستانی (قزوینی، ۱۳٤۰: ۵۸۱)، از حکما و اکابر و فضلای شیراز بودند و در ایران پیوستگی و وابستگی‌ای با دستگاه قدرت داشتند. ظهوری ترشیزی نیز که به مقام ملک‌الشعرایی رسید، در ایران با اصحاب قدرت نشست‌وبرخاست داشت. ذهنی کاشی (رازی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۰٤۲؛ صبا، ۱۳٤۳: ۲۲۳) در شمار شاعران نامی و برجسته بود و از چهره‌های شاخص ادبی ایران به شمار می‌رفت. رضای مشهدی (آرزو، ۱۳۸۳، ج ۱: ٤۵۳؛ ج ۲: ۵۱٦) و رفیقی آملی (بهوپالی، ۱۲۹۵: ۱۸۳) –که تذکره‌ها دربارهٔ این دو اطلاعات قابل‌توجهی به‌دست نمی‌دهند– در ایام جوانی ترک وطن کرده و به هند رفته بودند و معلوم نیست که در ایران جزو طبقهٔ نخبگان و فرهیختگان نبوده باشند.

این گروه از شاعران مهاجر نیز به‌محض ورود به دربار، جایگاه‌های رفیع اجتماعی، علمی و ادبی را از آن خود کردند؛ بنابراین، تعجبی نیست اگر شنیده شود که ظهوری ترشیزی و ملک قمی از نزدیکان ابراهیم عادل‌شاه بوده و از او صلات و جوایز فراوانی دریافت می‌کردند. همچنین شاه فتح‌الله که به سفارش احمد فانی شیرازی و به دعوت شخص علی عادل‌شاه به بیجاپور آمده بود، از بدو ورود بر منصب وکالت تکیه زد و صاحب اختیارات مهم عادل‌شاهی شد. او پس از مرگ علی عادل‌شاه نیز به دعوت اکبرشاه به دربار وی رفت و در آنجا نیز به صدارت کل سرزمین هند منسوب شد. احمد فانی شیرازی نیز بسیار مورد احترام علی عادل‌شاه بود و پس از مرگ او به خدمت مرتضی نظام‌شاه رسید و تا مرتبهٔ یکی از ناظران مملکت او ارتقای مقام یافت. او پس از درگذشت مرتضی نظام‌شاه به خدمت خانِ‌خانان رسید و آنجا نیز شخصی محترم و معزز بود. همچنین رفیقی آملی، مادام که در کانون بیجاپور بود، از الطاف حاکمان بهره‌مند شد و پس از آن در شمار ملازمان اکبرشاه درآمد. زکی اردستانی و رضای مشهدی از شاعران دربار علی‌شاه بودند. نورس قزوینی در بیجاپور ملازم شاه‌نوازخان، از وزیران مورد اعتماد عادل‌شاه، بود. منابع تذکره‌ای دربارهٔ ذهنی کاشی اطلاعات چندانی به‌دست نمی‌دهند. تنها این قدر معلوم است که وی جزو مداحان عادل‌شاه بوده است.

زمینهٔ فعالیت ادبی این شاعران مهاجر متنوع بود. بیشترین علاقهٔ ظهوری ترشیزی به دو قالب قصیده و غزل است؛ هرچند به مثنوی نیز گرایشی داشت. او همچنین سه دیباچه به نثر نوشته که چشم‌انداز علاقهٔ او به نثر را مشخص می‌کند. دیباچهٔ نورس، مقدمه‌ای است بر رساله‌ای که ابراهیم ثانی عادل‌شاه (۹۸۷–۱۰۳۵ ق) دربارهٔ موسیقی هندی نوشته است.دیباچهٔ دیگر، گلزار ابراهیم است که ظهوری آن را با همکاری ملک قمی در ستایش ابراهیم عادل‌شاه نوشته است: «نه‌هزار بیت را در مدح ابراهیم عادل‌شاه، پادشاه بیجاپور، گفته و به‌نام گلزار ابراهیمی مدون ساختند و نودهزار لاری که چهل‌هزار روپیه بود، به‌رسم صله، جایزه گرفتند. خوان خلیل که آن هم با همکاری ملک قمی در ستایش ابراهیم عادل‌شاه نوشته شده است» (نهاوندی، ۱۹۳۱، ج ۳: ۳۹۳–۳۹۸؛ سرخوش، ۱۹۵۱: ۱۲٤). شاه فتح‌الله که در علوم متعددی از حکمت و نجوم گرفته تا رمل و هندسه و علم حدیث و تفسیر و کلام مهارت داشت، در سرودن، بیشتر به غزل گرایش داشت. مهارت رفیقی آملی نیز در دو ژانر معما و تاریخ بود. زکی اردستانی را بیشتر به‌عنوان قصیده‌پرداز می‌شناسند و فانی شیرازی در ژانر رسالهٔ ادبی، آثار متعددی تألیف کرده است. در این میان، نورس قزوینی به تازه‌گویی شهرت داشت و ظهوری ترشیزی به‌سبک قدما می‌سرود.

۲-۳- کانون ادبی گُلکَنده

گلکنده از شهرهای منطقهٔ تلنگ یا تلنگانه بود. سلطان قلی قطب‌شاه در اوایل جوانی از ایران به این منطقه وارد شد (استرآبادی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۵۱٤؛ قادرخان، ۱۳۰٦: ٤) و با عنایت به شایستگی‌هایش در امور نظامی و سپاهی‌گری، «در عهد

سلطان محمود بهمنی به امارت رسید و خطاب قطب‌الملکی یافت. چون پادشاهی سلطان محمود بهمنی زیاده از حد ضعف پیدا کرد، او نیز در سنهٔ ۹۱۵ ق یا ۹۱۸ ق متصدی امر سلطنت شد» (همان). پس از اینکه به تمامی این منطقه استیلا یافت، قلعهٔ گلکنده را مرکز حکومت خود قرار داد. «به‌خلاف عادل‌شاه و عمادشاه و بریدشاه، به‌طریق پادشاهان ولایت، پنج نوبت نواخت» (استرآبادی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۵۱٦). اما بعد از آنکه «خبر جلوس شاه‌اسماعیل صفوی بر تخت ممالک ایران شایع و منتشر گردید و بنابر آنکه او را مرشدزادهٔ خود می‌دانست، در خطبه نام آن حضرت را مقدم بر اسم خود مذکور گردانید و نام اصحاب ثلاثه را به تدریج و مرور از خطبه ساقط ساخت و نام ائمهٔ معصومین در خطبه مذکور گردانید» (همان). باتوجه‌به اینکه سلطان قلی به‌عنوان اولین پادشاه قطب‌شاهیان، ارادت خود را به مذهب شیعهٔ اثنی‌عشری بر همگان نشان داد، فرزندان او، یعنی سلسلهٔ قطب‌شاهی، پیرو این مذهب شدند.

کانون ادبی گلکنده از چندین جهت برای مهاجرت ادیبان و دانشمندان ایرانی اهمیت داشت. نخست اینکه مؤسس سلسلهٔ قطب‌شاهی یک ایرانی‌الاصل بود و در حکومت خود، ترویج مذهب شیعه را جزئی از سیاست‌هایش قرار داد و بدین‌ترتیب اشتراک مذهبی بین ایرانیان مهاجر و مردم آن منطقه شکل گرفت. دیگر اینکه اکثر شاهان قطب‌شاهی به علم و ادب و دانش توجه و علاقهٔ ویژه‌ای داشتند و در دوران سلطنت خود، چهره‌های علمی و ادبی برجسته‌ای به شمار می‌رفتند. خود سلطان قلی «در علم حساب ماهر بود و خط سیاق خوب می‌نوشت» (همان: ۵۱۵). در عهد محمدقلی قطب‌شاه (حک: ۹۸۹-۱۰۲۰) «شاهد بزرگ‌ترین توسعه در فرهنگ، شعر و ادب و هنر هستیم و دربار وی مملو از دانشمندان و شاعران برجسته بوده است» (قادری، ۱۳۸۷: ۳۵). درنتیجهٔ اقدامات قطب‌شاهیان، بسیاری از شاعران، نویسندگان و دانشمندان از کانون‌های مهم ادبی ایران مانند اصفهان، شیراز، کاشان و خراسان، به این منطقه وارد شدند و گلکنده به یکی از کانون‌های ادبی و محل تجمع شخصیت‌های برجستهٔ علمی ایرانی تبدیل شد. میر محمد مؤمن (ف: ۱۰۳٤) (صبا، ۱۳٤۳: ۷۷۹؛ قادرخان، ۱۳۰٦: ۲۷) از استرآباد، تقی شاهمیر (ف: ۹۹۰) (صبا، ۱۳٤۳: ۱۵۵) و حزنی اصفهانی (علامی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۰۳؛ گوپاموی، ۱۳۳٦: ۱۸۲) از اصفهان، وصلی خوانساری (ف: ۹۷۷)، (بدائونی، ۱۸٦۹، ج ۳: ۳۸٤؛ گلچین معانی، ۱۳٦۹، ج ۲: ۱۵۲۰)، صفی شیرازی (ف: ۹۷٤)، (ملکاپوری، ۱۳۲۹: ٦۷۰-٦۷۱؛ رازی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲٤۸)، حاجی ابرقوهی (سام میرزا، ۱۳۵٤: ۱۸۷؛ پارساپور و کرمی، ۱۳۹۵: ۱۲٤) و خواجگی شیرازی (خواجگی شیرازی، ۱۳۷۵: ٤۲؛ نفیسی، ۱۳٤٤، ج ۱: ٤٦۸) از شیراز و رونقی مشهدی (ف: ۹۷۹) (گلچین معانی، ۱۳٦۹، ج ۱: ٤۸۷؛ رازی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱٦۰) از مشهد، ادیبانی بودند که از ایران به این کانون آمدند. این ادیبان، قبل از مهاجرت، علاوه‌بر اینکه جزو چهره‌های شناخته‌شدهٔ جامعهٔ ادبی ایران بودند، ارتباط مستقیم با دربار و نهادهای قدرت سیاسی نیز داشتند. میر محمد مؤمن، جزو علما و دانشمندان دورهٔ صفوی بود و به دربار نیز رفت‌وآمد داشت. باتوجه‌به اینکه «آبا و اجداد او نزد سلاطین ایران معزز و مکرم بودند، خود نیز در عهد شاه‌طهماسب، معلم شاهزاده سلطان حیدر میرزا بود و قریب بیست‌وپنج سال»، سِمت وکیل‌السلطنه را برعهده داشت (استرآبادی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۵۳۱). حزنی اصفهانی، هرچند در زمان حضور خود در ایران به درباری منسوب نبود، از دانشمندان روزگار خود بوده و در شعر و شاعری مهارتی تمام داشت. وصلی خوانساری، علاوه‌بر اینکه جزو نوابغ علمی زمان خود بود، با اصحاب قدرت نیز رابطهٔ نزدیک داشت. صرفی ساوجی، صفی شیرازی و خواجگی شیرازی، هرسه از یک کانون ادبی بودند. صرفی و صفی با نهادهای قدرت سیاسی ارتباطی نداشتند؛ اما از چهره‌های شناخته‌شدهٔ ادبی ایران محسوب می‌شدند. برخلاف این دو، خواجگی شیرازی با نهادهای قدرت سیاسی ارتباط نزدیکی داشت. حاجی ابرقوهی علاوه‌بر اینکه در جامعهٔ ادبی به‌عنوان یک شاعر نامدار محسوب می‌شد، ارتباط بسیار نزدیکی با دربار داشت و یکی از شاعران درباری و از ستایشگران شاه‌طهماسب بود. رونقی مشهدی و تقی شاهمیر اصفهانی در ابتدای جوانی به هند رفتند و اوج شکوفایی و پیشرفت آن‌ها در آن سرزمین بود.

این گروه از نخبگان و ادیبان مهاجر نیز به‌محض ورود به کانون ادبی گلکنده، هرکدام براساس استعداد و توانایی‌های علمی و سیاسی خود، جایگاه و منزلتی درخور یافتند. میر محمد مؤمن استرآبادی در بدو ورود خود، از ملازمان ابراهیم قطب‌شاه قرار گرفت و تا زمان فوت وی در مرتبه‌ای عالی قرار داشت. پس از فوت ابراهیم قطب‌شاه، فرزندش محمدقلی قطب‌شاه، جانشین او شد و میر محمد توانست در دربار او به منصب پیشوایی (پیشوا، نایب پادشاه و مشاور و رهبر سلطنت بوده و تمامی امور سلطنتی، اعم‌از دینی و دنیوی، توسط او انجام می‌گرفت) (قادری، ۱۳۸۷: ۱۰۹) برسد. به‌گفتهٔ هم‌عصران میر محمد مؤمن، وی «ازنظر فضایل انسانی، جایگاه علمی و نفوذ سیاسی، برجسته‌ترین شخصیت عهد قطب‌شاهیان است» (همان: ۳۸). تقی شاهمیر اصفهانی در زمان ابراهیم قطب‌شاه (۹۵۷–۹۸۹ ق)، سومین پادشاه سلسلهٔ قطب‌شاهی، وارد گلکنده شد و باتوجه‌به توانایی‌ها و استعدادی که داشت، به‌مدت بیش از بیست سال صدارت آن دربار را برعهده گرفت و مصاحب ابراهیم پادشاه بود. پس از فوت ابراهیم پادشاه، فرزندش محمدقلی قطب‌شاه که به پادشاهی رسید، «دختر شاهمیر را به عقد نکاح خود درآورد» (استرآبادی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۵۲۷). حزنی اصفهانی، در زمان محمدقلی قطب‌شاه (۹۸۹–۱۰۲۰ ق) به گلکنده رسید و پس از آشنایی با دربار، به‌واسطهٔ ذوق و طبع شعری که داشت، از ملازمان و نزدیکان شاه شد. صرفی ساوجی و صفی شیرازی هردو در زمان سلطنت ابراهیم قطب‌شاه (حک: ۹۵۷–۹۸۹ ق) به گلکنده وارد شدند. صرفی ساوجی، یکی از شاعران مطرح درباری و صفی شیرازی در مرتبه‌ای بالاتر از صرفی، از خاصان پادشاه و منشی دربار شد. حاجی ابرقوهی نیز در زمان ابراهیم قطب‌شاه وارد دکن شد و به‌مدت شانزده سال در خدمت او بود. وی پس از مرگ ابراهیم قطب‌شاه، جزو شاعران درباری محمدقلی قطب‌شاه قرارگرفت. خواجگی شیرازی به کانون‌های ادبی قطب‌شاهیان، نظام‌شاهیان و آگره رفت و در هرسه کانون، جایگاه و منزلتی درخور یافت. دربارهٔ جایگاه رونقی مشهدی و وصلی خوانساری، این مشخص است که آنان وارد دربار قطب‌شاهیان شده بودند.

این شاعران و ادیبان درموضوع‌های مختلفی طبع‌آزمایی کردند. میر محمد مؤمن که بر باورهای شیعی تأکید داشت، دیوانی دارد که بیشتر دربرگیرندهٔ قصیده و غزل است. همچنین او «رساله‌ای فارسی دربارهٔ اصطلاحات مربوط به مقادیر و واحدهای پیمایشی با عنوان میزان‌المقادیر یا رسالهٔ مقداریه، کتاب یا رساله‌ای دیگر با عنوان کثیرالمیامین به عربی» (قادری، ۱۳۸۷: ۳۹) به‌نام خود دارد.

تقی شاهمیر بیشتر سرگرم مناصب حکومتی و درباری بود؛ اما در سرودن شعر به‌طرز وقوع گرایش داشت. سروده‌های «حزنی اصفهانی نیز به وقوع‌گویی نزدیک» است (داغستانی، ۱۳۸٤، ج ۱: ۵۷۵–۵۷). دربارهٔ فعالیت‌های ادبی وصلی خوانساری و صفی شیرازی اطلاعات زیادی دستیاب نشده است. صرفی ساوجی در سرودن شعر به قصیده و غزل و در آثار نثری، به تاریخ علاقه‌مند بوده است. حاجی ابرقوهی نیز در قصیده و غزل و مثنوی طبع‌آزمایی کرده است. خواجگی شیرازی نیز در شعر به قالب غزل و در نثر به رسالهٔ عرفانی علاقه داشت.

۲-٤- کانون ادبی آگره

آگره از شهرهای بسیار کهن هند است که ازلحاظ جغرافیایی، «کنار رود جمنا از شعب رود گنگ» (گورکانی، ۱۳۵۹: ۳؛ رازی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱٤۰) قرار دارد. در آغاز، لودیان که سلسله‌ای از حکمرانان دهلی در هند بودند، به این شهر توجه داشتند و آن در زمان اکبرشاه (سومین پادشاه دورهٔ گورکانیان مغول) به اوج شهرت رسید. اکبرشاه از همان ابتدای نوجوانی «دارای ذوق سرشار و قدردان سخن بوده است» (نعمانی، ۱۳٦۸، ج ۳: ٤). دراثر «عشق و علاقهٔ او به فرهنگ و تمدن ایرانی، دربارش کاملاً رنگ ایرانی به خود گرفت» (آفتاب، ۱۳٦٤: ۱۱۳). او به «تقلید سلاطین ایران، منصب ملک‌الشعرایی در دربار خود برقرار ساخت و غزالی مشهدی را به این مقام منصوب کرد» (حکمت، ۱۳۳۷: ۸۹). از طرفی، محدودیت‌ها و تعصبات مذهبی که در دربار سایر شاهان وجود داشت، در دربار او نبود و شاعران از آزادی عقاید و مذهبی بیشتری برخوردار بودند. توجه اکبرشاه به

شاعران و ادیبان ایرانی تا حدی بود که اکثر چهره‌هایی که به دربار او می‌رسیدند، منصب‌های درباری و صله‌های فراوان می‌گرفتند. برخی دیگر نیز که به‌دلایلی توانایی مهاجرت به دربار وی را نداشتند، اشعار خود را توسط سفیرانی به دربار می‌فرستادند و صله‌هایی دریافت می‌کردند. همین ویژگی‌ها باعث شد که تعداد فراوانی از شاعران ایرانی از کانون‌های مختلف ایران به دربار وی روی آورند. دربار اکبرشاه ازلحاظ تردد ادیبان و شاعران ایرانی، پررفت‌وآمدترین دربارهای قرن دهم هند بود.

از میان تعداد بسیار زیاد مهاجران به دربار اکبرشاه، تنها به معرفی مختصر ده چهره پرداخته می‌شود که شناخته‌شده‌تر هستند. عرفی شیرازی (۹۹۹–۹۶۳ ق) (نهاوندی، ۱۹۳۱، ج ۳: ۲۹۳؛ قزوینی، ۱۳٤۰: ۲۱۵) از کانون ادبی شیراز، فکری مشهدی (ف: ۹۷۳ ق) (قاطعی هروی، ۱۹۷۹: ۲۵۹؛ علامی، ۱۸٦۹: ج ۱: ۳۱۷)، غزالی (ف:۹۸۰ ق) (گلچین معانی، ۱۳٤۷: ۲۳۰–٥٤۹؛ بدائونی، ۱۸٦۹، ج ۳: ۱۷۰) و ثنایی مشهدی (خوشگو، ۱۳۸۱: ۱۲۹؛ گوپاموی، ۱۳۳٦: ۱۳۳) از کانون ادبی خراسان، قدسی گیلانی (صبا، ۱۳٤۳: ٦٥۳؛ گلچین معانی، ۱۳٦۹، ج ۲: ۱۰۹۵) از کانون ادبی گیلان، اسد قزوینی (قزوینی، ۱۳٤۰: ۷٤۸–۷٥۹) و جعفر قزوینی (گلچین معانی، ۱۳٤۷: ۸؛ قزوینی، ۱۳٤۰: ۱٥۸–۱٦۰) از کانون ادبی قزوین، پیروی ساوجی (علامی، ۱۸٦۹، ج ۱: ۳۱٦–۳۱۷؛ بدائونی، ۱۸٦۹، ج ۳: ۱۹۵) از ساوه و حیدر معمایی و سنجر کاشی (کاشی، ۱۳۸۷: ۷۱؛ نهاوندی، ۱۹۳۱، ج ۳: ۷۳۲) که با هم نسبت پدر و فرزندی داشتند، از کاشان به دربار اکبرشاه پیوستند.

این گروه از ادیبان مهاجر نیز جزو طبقهٔ نخبگان و برتر جامعه بودند. عرفی شیرازی (تولد در ۹٦۳ ق در شیراز) در پزشکی، منطق و حکمت سرآمد هم‌عصران خود بود. غزالی مشهدی (۹۳۰–۹۹٥ ق) از پایگاه عظیم اجتماعی و ادبی برخوردار بود و مدتی در دربار شاه‌طهماسب صفوی به خدمت مشغول بود و از شاعران طراز اول آن دربار به حساب می‌آمد. همچنین فکری مشهدی (ف: ۹۷۳ ق) جزو جامعهٔ نخبگان و شاعران زمان خود بود. ثنایی مشهدی (ف: ۹۸۳ ق) از مقربان سلطان ابراهیم میرزا بود. قدسی گیلانی در حکمت و فلسفه تحصیل کرد؛ اما گرایشی به اصحاب قدرت نداشت. پدر و اجداد اسد قزوینی از خاندان‌های بزرگ و درباری قزوین بودند و خود نیز از همان جوانی با دربار ارتباط نزدیک داشت و به‌عنوان منشی در خدمت وزیر خراسان خدمت می‌کرد و در علم و دانش و شاعری از سرآمدان عصر خود شد. پدر جعفر قزوینی (ف: ۱۰۲۱ ق) نیز در زمان شاه‌طهماسب وزارت کاشان را برعهده داشت و خود او شاعری صاحب‌نام بود. پیروی ساوجی، با نهادهای قدرت ارتباطی نداشت؛ اما جزو شاعران و نقاشان سرشناس زمان خود بود. حیدر معمایی از سادات سرشناس کاشان بود و به‌واسطهٔ سرودن اشعاری دلکش و طرح معماهایی جدید مشهور شده بود. سنجر کاشانی، فرزند میر حیدر معمایی، از شاعران مطرح زمان خود به شمار می‌رفت.

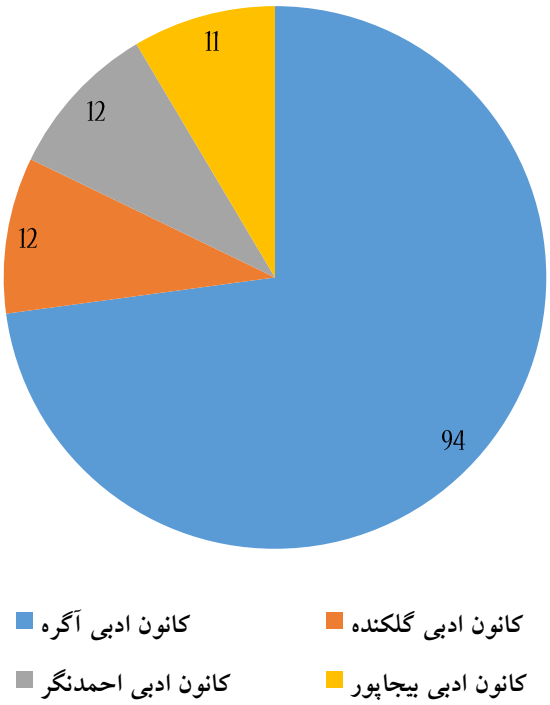
چهره‌هایی با چنین سوابقی وقتی به دربار اکبرشاه در آگره وارد شدند، به مقامات عالی رسیدند. عرفی شیرازی، نخست در دستگاه ادبی میر فتح‌الله شیرازی جایگاهی رفیع یافت و پس از مرگ او (۹۹۷ ق) به دربار عبدالرحیم خانِ‌خانان رفت و تا آخر عمر در خدمت وی به‌سر برد. فکری مشهدی پس از ورود به کانون ادبی آگره، در شمار شاعران دربار اکبرشاه قرار گرفت و تا آخر زندگانی‌اش همانجا به‌سر برد. غزالی مشهدی، ملک‌الشعرای دربار اکبرشاه شد. ثنایی مشهدی نیز بسیار مورد توجه و احترام اکبرشاه قرار داشت. از زندگی و احوال قدسی گیلانی در هند اطلاعات زیادی دردست نیست؛ اما معلوم است که او نیز در دربار اکبرشاه محترم و معزز زیسته است. اسدی قزوینی ابتدا ملازم اکبرشاه شد و پس از مرگ او به دربار جهانگیرشاه رفت و آنجا نیز از سرآمدان روزگار بود. جعفر قزوینی در دربار اکبرشاه به مشاغل سپاهی و دیوانی مشغول شد و لقب آصف‌خانی را از او گرفت. وی پس از مرگ اکبر نیز به دربار جهانگیرشاه رفت و آنجا نیز از مقربان دربار بود. برخی «بر آن‌اند که کمتر کسی از ایرانیان به این مرتبه رسیده است» (گلچین معانی، ۱۳٤۷: ۲٦). پیروی ساوجی جزو شاعران درباری اکبرشاه

بود و تا آخر عمر نیز به دربار رفت‌وآمد داشت. حیدر معمایی تا پایان عمر از حمایت خاص اکبرشاه برخوردار بود و سنجر کاشانی نیز مقرری ماهانه از دربار دریافت می‌کرد.

زمینهٔ اصلی یا بخشی از فعالیت‌های اصلی شاعران این کانون، غزل‌سرایی و در مرتبهٔ بعدی، قصیده‌سرایی است. حتی فکری مشهدی که تشخصش به رباعی‌سرایی است، نتوانسته به غزل و قصیده بی‌اعتنایی کند. مثنوی‌سرایی و در مرتبهٔ بعدی، تألیف رساله، دو زمینهٔ دیگر فعالیت هنری شاعرانی مثل عرفی شیرازی، غزالی مشهدی و جعفر قزوینی است. تنوع و مهارت ادبی شاعران و نویسندگان این کانون بسیار بیشتر از دیگر کانون‌هاست. دو زمینهٔ اصلی شعر عرفی را نیز قصیده و غزل تشکیل می‌دهند؛ اما او رساله‌ای هم نوشته است. غزالی مشهدی، جعفر قزوینی و سنجر کاشی به مثنوی علاقهٔ ویژه‌ای داشته‌اند و حیدر معمایی به تاریخ و معما.

۳- بررسی مقایسه‌ای

مهاجرت در قرن دهم یکی از پدیده‌های اصلی مرتبط با گفتمان ادبی است. تغییر شرایط سیاسی-عقیدتی ایران و جاذبه‌های فرهنگی، اقتصادی و گردشگری هندوستان، شاعران زیادی را از ایران به شبه‌قاره کشاند؛ اما آن‌ها با ورود به سرزمین هند، سیاست‌های اقامتی متفاوتی را درپیش گرفتند و همین وضعیت بر حضور و غیبت آن‌ها در کانون‌های ادبی شبه‌قاره تأثیر گذاشت. گروهی از آن‌ها سیر در کانون‌های ادبی متعدد را اساس قرار دادند؛ برای نمونه ملک محمد قمی به‌ترتیب در کانون‌های ادبی احمدنگر، آگره و بیجاپور اقامت گزید و هندوشاه استرآبادی در کانون ادبی احمدنگر و بیجاپور مقیم شد. شاه طاهر ابتدا به بیجاپور و سپس به احمدنگر رفت و خواجگی شیرازی به گلکنده، احمدنگر و آگره. ظهوری ترشیزی و فانی شیرازی به‌ترتیب در بیجاپور، احمدنگر و آگره اقامت گزیدند و فتح‌الله شیرازی و رفیقی آملی ابتدا به بیجاپور و سپس به آگره رفتند. کانون ادبی آگره به‌دلیل عوامل بسیاری، از دیگر کانون‌ها مهم‌تر شد. نبود سختگیری‌های مذهبی از سوی اکبرشاه و شعردوستی و ادب‌دوستی او و همچنین حضور چهره‌های سیاسی-ادبی ایرانی مانند محمد مؤمن، غزالی مشهدی، ابوالفتح گیلانی و... -که به مقامات عالی درباری رسیدند- ازجملهٔ این عوامل است. تسلط کامل اکبرشاه بر اوضاع سیاسی و فرهنگی، آگره را حتی از دربار صفوی در همان ایام پررونق‌تر کرده بود. این کانون با فاصلهٔ زیاد از دیگر کانون‌ها، پذیرای بیشترین تعداد مهاجران ایرانی بود. در مرتبهٔ بعدی با اختلاف بسیار، احمدنگر و گلکنده و سپس بیجاپور قرار می‌گیرند. نمودار زیر این وضعیت را به تصویر می‌کشد.



شکل ۱- بسامد ورود شاعران ایران به کانون های شبه‌قاره در قرن دهم

از جانب شاهان به اکثر این اشخاص برپایهٔ میزان شهرت و درجهٔ علمی آن‌ها القابی مانند ملک‌الشعرا (غزالی، ظهوری)، عضدالملک و عضدالدوله (شاه فتح‌الله)، صدر جهان (هاشمی اصفهانی)، پیشرو خان (اسدبیگ قزوینی) و آصف خان (جعفر قزوینی) اعطا شد. اکثر آن‌ها هنگام ورود به هر کانون، مدایحی در وصف شاهان می‌سرودند. برخی نیز کتاب‌هایی متناسب با منویات حاکمان و به نام آن‌ها تألیف می‌کردند. خواجگی شیرازی، نظامیه و التحقیقات را به نام مرتضی نظام‌شاه نوشت. ملک محمد قمی و ظهوری ترشیزی، با هم، گلزار ابراهیم و خوان خلیل را در ستایش ابراهیم عادل‌شاه تألیف کردند. ترشیزی همچنین ساقی‌نامه‌ای به نام برهان نظام‌شاه سرود. هندوشاه استرآبادی کتاب تاریخ خود را به نام ابراهیم عادل‌شاه دوم، گلشن ابراهیمی نامید.

پادشاهان و پایه‌گذاران سه کانون ادبی احمدنگر، بیجاپور و گلکنده، ایرانی‌تبار بودند و از جهاتی ارتباط تنگاتنگی با دربار صفوی داشتند. همین امر سبب شد به‌تقلید از شاهان صفوی، در ترویج مذهب شیعه تلاش بسیاری کنند. سلطان قلی قطب‌شاه هرچند که در ابتدا به مذهب تسنن گرایش داشت؛ بعد از به حکومت رسیدن شاه‌اسماعیل صفوی در ایران، به‌تبعیت از او، نام صحابه را از خطبه‌هایش حذف و نام ائمه را وارد کرد. نظام‌شاه با راهنمایی‌های شاه طاهر، شیعه را مذهب رسمی قلمروی خود اعلام کرد. یوسف عادل‌شاه با بنای مسجد عظیمی در شهر بیجاپور، مذهب شیعه را در هندوستان رواج داد. علی عادل‌شاه، اولین عاشوراخانه را ساخت. اکبرشاه که از مادری ایرانی بود، تمایل بسیاری به فرهنگ و تمدن ایرانی داشت.

در هرکدام از این کانون‌های ادبی، شاعران و ادیبان ایرانی آثار باارزشی تألیف کردند. در کانون ادبی احمدنگر، ملک محمد قمی، در نظیره‌گویی، غزل‌سرایی، قصیده‌سرایی، مثنوی‌سرایی و رباعی‌سرایی آثاری پدید آورد. شاه طاهر در ژانرهای فلسفی، کلامی، فقهی، تفسیری، انشا، معما و منشآت، آثاری نوشت و استرآبادی در دو موضوع تاریخ و طب. در کانون ادبی بیجاپور،

غیراز دیوان‌های شعر، تألیف در زمینهٔ منشآت و ساقی‌نامه (ظهوری ترشیزی)، شرح و حاشیه بر آثار عرفانی و رسالهٔ عرفانی (محمود دهدار)، شرح و حاشیه بر آثار کلامی، تفسیری، منطقی و نیز تألیف آثار علمی و تاریخی (فتح‌الله شیرازی) جریان داشت. شاعران و نویسندگان کانون ادبی گلکنده نیز در زمینه‌هایی مثل رسالهٔ ادبی، رسالهٔ علمی (استرآبادی)، نظیره‌گویی (ابرقوهی)، رسالهٔ کلامی، فلسفی، عرفانی، مذهبی و ادبی (خواجگی شیرازی) آثاری خلق کردند. ادیبان شاخص کانون ادبی آگره بیشتر در حوزهٔ ژانرهای شاعرانه فعالیت می‌کردند. همچنین عرفی شیرازی علاوه‌بر چند دیوان شعر و منظومه‌ها، در رسالهٔ صوفیانه نیز طبع‌آزمایی کرده‌است.

درمجموع، ازنظر قالب شعری، قصیده، غزل، مثنوی و رباعی در همهٔ کانون‌ها رواج داشت؛ اما در کانون گلکنده به موضوع رساله توجه بیشتری می‌شد و در کانون احمدنگر در کنار قصیده و غزل، گرایش به موضوعات عرفانی و تاریخ بیشتر بود. تاریخ فرشته به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع تاریخی در همین کانون تألیف شد. تنوع موضوع در کانون ادبی بیجاپور بیشتر از دیگر کانون‌هاست. نویسندگان این کانون در زیرگونه‌های متعدد رساله، آثاری پدید آوردند.

حضور شاعران و نویسندگان هندی در کانون ادبی آگره بسیار قابل‌توجه است. در این کانون باید مشخصاً از شیخ مبارک ناگوری (ف: ۱۰۰۱ ق) یاد کرد که منبع العلوم (نفائس العلوم) از آثار شاخص اوست. چهرهٔ دیگر، شیخ ابوالفیض فیضی (ف: ۱۰۰٤ ق) است که همایون‌نامه و ظفرنامه را نگاشته است. همچنین ابوالفضل دکنی (علامی) (ف: ۱۰۱۱ ق) از چهره‌های بانفوذ دربار اکبرشاه بود و اکبرنامه از آثار اوست. عبدالرحیم خان‌خانان (ف: ۱۰۳٦ ق)، چهرهٔ شاخص دیگری است که علاوه‌بر منصب وزارت، شاعر و تاریخ‌نگار هم بود و بابرنامه از آثار اوست. ملّا احمد تتوی (ف: ۹۹٦ ق) از عالمان دربار علی عادل‌شاه است که در سال ۹۹۰ ق به دربار اکبرشاه راه یافت. ازجملهٔ دیگر چهره‌های شاخص این کانون ادبی می‌توان اشاره کرد به: محمدعارف قندهاری (ف: حدود ۹۸۷ ق) نویسندهٔ تاریخ اکبری به سفارش اکبرشاه، عباس خان سروانی (ف: ۹۹٤ ق) نویسندهٔ تاریخ شیر شاهی، نظام‌الدین احمد هروی (ف: ۱۰۰۳ ق) نویسندهٔ طبقات اکبری، ابراهیم سرهندی (ف: ۹٤٤ ق) از عالمان دینی و تاریخ‌نگاران، عبدالحق محدث دهلوی (ف: ۱۰۵۲ ق) از مشایخ و مؤلف تاریخ مذهبی، شیخ‌الله داد سرهندی از عالمان نامدار و نویسندهٔ تاریخ اکبرشاهی و تاریخ همایون‌شاهی، عبدالقادر بدائونی (ف: ۱۰۲٤ ق) از مورخان طراز اول و نویسندهٔ منتخب التواریخ، نورالحق محدث دهلوی (ف: ۱۰۷٤ ق) مؤلف کتاب *زبدة‌التواریخ* و شاه محمد شاه‌آبادی نویسندهٔ تاریخ کشمیر (تألیف ۹۸۸ ق) به‌دستور اکبرشاه. چنانکه ملاحظه می‌شود، زمینهٔ غالب فعالیت قلمی این افراد، تاریخ بوده است (اطلاعات دربارهٔ ادیبان هندی دیگر کانون‌ها ناقص است).

٤- نتیجه‌گیری

با مهاجرت طیف وسیعی از ادیبان و هنرمندان در قرن دهم به شبه‌قارهٔ هند، این قلمروی زبان فارسی تبدیل به کانون‌های متعدد ادبی شد. در مطالعات تاریخ ادبی به‌شیوهٔ سنّتی، غالباً تاریخ، مبنای طبقه‌بندی‌ها قرار می‌گرفت. در این مقاله علاوه‌بر تاریخ، به متغیر جغرافیا نیز توجه شد و بدین‌ترتیب «کانون ادبی» تبدیل به یکی از کلیدواژه‌های اصلی این پژوهش شد. بررسی این پژوهش نشان می‌دهد که در بازهٔ زمانی قرن دهم هجری، در شبه‌قارهٔ هند، چهار کانون ادبی اصلی شکل گرفته است: آگره، بیجاپور، احمدنگر و گلکنده. ادیبان و هنرمندان از شهرهای مهمی مثل شیراز، اصفهان، کاشان، قزوین، ری، همدان و خراسان به شبه‌قاره رفتند و اکثراً نیز از طبقهٔ دانشمندان، فرهیختگان و منتسبان به مراکز قدرت بودند. آنان به همین دلیل

به‌محض ورود به کانون‌های ادبی شبه‌قاره، در آنجا مناصب مهم سیاسی و فرهنگی و حتی نظامی را برعهده می‌گرفتند. بررسی‌های آماری ما نشان می‌دهد در بازهٔ زمانی مذکور، بزرگ‌ترین و معروف‌ترین این کانون‌ها که بیشتر مهاجران به آنجا رفتند، کانون ادبی آگره در دورهٔ پادشاهی اکبرشاه بوده است. گذشته از غزل و قصیده و مثنوی که در همهٔ کانون‌ها متداول بود، هرکدام از چهار کانون یادشده به اعتبار فعالان آن کانون و نیز اقتضائات کلی، در برخی ژانرها فعالیت بیشتری داشتند. در گلکنده و بیجاپور، ژانر رساله، در احمدنگر، ژانرهای عرفانی و تاریخ و در آگره، تاریخ بیشتر از دیگر ژانرها مورد اقبال بوده است.

۵- منابع

آرزو، سراج‌الدین علیخان. (۱۳۸۳). **مجمع‌النفایس**، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

استرآبادی، محمدقاسم. (۱۳۹۳). **تاریخ فرشته**، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

اصغر، آفتاب. (۱۳٦٤). **تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان**، لاهور: خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران.

بدائونی، عبدالقادر. (۱۸٦۹). **منتخب‌التواریخ**، به تصحیح احمدعلی صاحب. به اهتمام کبیرالدین احمد، کلکته: کالج پریس.

بهادر، سید محمدصدیق حسن خان. (۱۲۹۲). **شمع انجمن**، دهلی: انجمن ترقی مسجد جامع.

بهوپالی، سید علی حسن خان. (۱۲۹۵). **تذکره صبح گلشن**، هندوستان: پهلوپال.

پارساپور، زهرا؛ کرمی، اکرم. (۱۳۹۵). معرفی حاجی ابرقوهی شاعر گمنام شیعی، با تکیه بر اشعار منقبت مولا علی(ع) در دیوان او، آرشیو و نسخه‌پژوهی، **نشریه بساتین**، ۵-٦: ۱۱۹-۱۳۲.

حکمت، علی‌اصغر. (۱۳۳۷). **سرزمین هند**، تهران: چاپخانه دانشگاه.

خواجگی شیرازی، محمد. (۱۳۷۵). ***النظامیة فی مذهب الامامی***، تصحیح و تحقیق: علی اوجبی، تهران: نشر قبله ناشر.

خوشگو، بندر ابن داس. (۱۳۸۱). **سفینه خوشگو**، تهران: کتابخانهٔ موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

داغستانی، واله. (۱۳۸٤). **ریاض الشعرا**، تهران: اساطیر.

رازی، امین احمد. (۱۳۷۸). **تذکرهٔ هفت اقلیم**، تهران: سروش.

زبیری، محمدابراهیم. (۱۳۱٤).**تاریخ بیجاپور**، مسمی به بساتین السلاطین، حیدرآباد: دکن.

زرقانی، سید مهدی. (۱۳۹۸). **تاریخ ادبیات ایران و قلمرو زبان فارسی**، تهران: انتشارات فاطمی.

سرخوش، محمد افضل. (۱۹۵۱). **کلمات الشعرا**، هندوستان: یونیورسیتی.

سنجرکاشانی، محمدهاشم. (۱۳۸۷). **دیوان سنجر کاشانی**، تصحیح و تحقیق حسن عاطفی؛ عباس بهنیا، تهران: کتابخانهٔ موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

صبا، محمدمظفرحسین. (۱۳٤۳). **تذکرهٔ روز روشن**، تهران: اسلامیه.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳٦٦). **تاریخ ادبیات در ایران**. تهران: فردوس.

صفوی، سام میرزا. (۱۳۵٤). **تحفه سامی**، تهران: مطبعه ارمغان.

طباطبا، سید علی. (۱۳۵۵). **برهان مآثر**، هندوستان: دانشگاه دهلی.

علامی، ابوالفضل بن مبارک. (۱۳۷۲). **اکبرنامه تاریخ گورکانیان هند**، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

قادرخان. (۱۳۰٦). **تاریخ قطب شاهی**، به اهتمام سید ابراهیم احمد، هندوستان: حیدرآباد دکن.

قادری، سید محی‌الدین. (۱۳۸۷). **میرمحمد مؤمن استرآبادی مروج تشیع در جنوب هند**، ترجمهٔ عون علی جاروی، قم: نشر مورخ.

قزوینی، عبدالنبی فخرالزمانی. (۱۳٤۰). **تذکرهٔ میخانه،** تهران: چاپخانهٔ سپهر.

گلچین معانی، احمد. (۱۳٤۷). احوال و آثار ملک الشعراء غزالی مشهدی، **جستارهای نوین ادبی،** ۱۵: ۲۲۵–۲۳۸.

گلچین معانی، احمد. (۱۳٦۹). **کاروان هند،** مشهد: آستان قدس رضوی.

گوپاموی، محمدقدرت‌الله. (۱۳۳٦)، **نتایج الافکار،** هندوستان: چاپخانه سلطانی بمبئی.

گورکانی، نورالدین محمدجهانگیر. (۱۳۵۹). **جهانگیرنامه (توزک جهانگیری)،** به کوشش محمد هاشم، تهران: بنیاد فرهنگ.

نعمانی، شبلی. (۱۳٦۸). **شعرالعجم**، ترجمهٔ محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران: انتشارات کتاب.

نفیسی، سعید. (۱۳٤٤). **تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی،** تهران: فروغی.

نهاوندی، عبدالقادر. (۱۹۳۱). **مآثر رحیمی،** هندوستان: کلکته.

هروی، قاطعی. (۱۹۷۹). **مجمع‌الشعرای جهانگیرشاهی،** پاکستان: دانشگاه کراچی.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Examining and Comparing the Face of the Prophets in the Ghazals of Biddle Dahlovi and Amir Khosrow Daholvi

Ahmad Rahimkhanli[1] | **Abdollah Vacegh Abbasi**[2] | **MohammadAmir Mashhadi**[3]

1. Ph.D. student of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.
2. Corresponding author: Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. Email: vacegh40@lihu.usb.ac.ir
3. Professor of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran

Article history: Received 19 October 2023; Received in revised form 23 December 2023; Accepted 25 December 2023 Published 30 March 2025

Abstract

The Persian language poets got acquainted with the Quranic sciences through the teachings of Islam in their poems. One of the themes in Persian poetry, which we see its use, is the story of prophets and themes taken from the Qur'an and historical books, which have appeared in most of the poets'. Amir Khosrow and Biddle, two prominent and stylish poets, lived four centuries apart. The poetry of these two poets can be examined in different fields. One of the things that can be researched and compared is the reflection of the stories of the prophets in the sonnets of these two poets, which shows their information and use in relation to the hints and references of the Qur'an, the stories of the prophets and other religious and historical books in a romantic and mystical attitude. The present article intends to examine reflection of the prophets' face and Quranic references in the sonnets of them, by means of content analysis and with a library approach, while presenting the frequency and extent of use of the names of the prophets. In the form of a diagram, it shows the knowledge of the two poets regarding the themes and the way of expression, their taste.

Keywords: The story of the prophets, Divan Ghazal, Amir Khosrow Dahlovi, Biddle Dahlovi

1. Introduction

With the emergence of Islam and its spread, we are witnessing signs of the influence and influence of Islamic culture in the works of Persian language and literature. The story of the Qur'an is one of the sciences of the Qur'an, and perhaps the most interesting. Storytelling has been the most important tool of the scriptures for evangelism and warning (JAD Al-Moli, 1386: 26). "The Persian language is one of the major Islamic languages and benefits from the knowledge of the humanizing of the Qur'an" (Rashid Al-Mohsin, 1385: 9). Poets were introduced to the stories of the prophets through the Quran and other religious books" (pornamdarian, 7:1364). The Qur'an has been used as an inspirational source of Muslim literature and poetry, and each has benefited in some way from this source of knowledge and facts (Zarin KOB, 123:1385). The Qur'an has been used as an inspirational source of Muslim literature and poetry, and each has benefited in some way from this source of knowledge and facts (Zarin KOB, 123:1385).

Amir Khosrow" of the famous Persian poets and poets of India in the second half of the seventh century and the beginning of the eighth century "(Safa, 1385: 137), has" works full of the moral teachings of the Arabs " (Panahi, 1389: 53). Biddle was born in azimabad, Penta in 1054 and is one of the greatest late Persian poets after Amir khosrowdlawi and Jami (Safa, 1387: 468_467) and has a great hand in singing ghazals with distant thoughts and strange fantasies (mashaihi, 1397: 178) and creating great works.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No.48, 2025, pp. 65-86.
DOI: 10.22111/jsr.2023.46983.2387

© RahimKhanli, A., VacеghAbbasi, A., Mashhadi, M.A. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

Biddle dahlowi and Amir Khosrow dahlowi have been influenced by the Quran, religious books and narratives in their ghazals and have created creative meanings. Amir Khosrow and Biddle are two poets of style and lyrical style and are comparable in terms of the theme of ghazals in different contexts. One of these areas is the reflection of the image of the prophets, which shows the surroundings of two poets towards the Quran and religious sources.

Significant research has been done on the story of the prophets and the reflection of their events and personality and miracles in the works of poets; but in the study and comparison of the reflection of the story of the prophets, in the ghazals of biddle dahlovi and Amir Khosrow daholvi, except for the treatise conducted at the University of Sistan and Balochistan under the title "examination and comparison of the faces of the prophets in the works of biddel dahlovi and Amir Khosrow daholvi" and by the authors of the lines. No comparative research has been found. The following article is excerpted from the above article.

The research hypotheses are 1-there are significant and different references to the stories of the prophets in the ghazals of Biddle and Amir Khosrow. 2-Biddle and Amir Khosrow have used the tales and references related to the stories of the prophets in line with their thoughts. 3-the stories of the prophets in the ghazals of Biddle and Amir Khosrow, taken from the Quran, religious narratives, historical books and the result of deep information and insight. The research questions are 1-What is the extent to which the story and life of the prophets are used in the ghazals of Biddle and Amir Khosrow? 2-What are the similarities and differences in poetry in the expression of personality traits and events in the lives of prophets in the ghazals of two poets? 3-How is Biddle and Amir Khosrow's use and awareness of the story of the prophets?

1.1. Detailed Research Methodology

The descriptive-analytical research method, using library resources, has been studied and analyzed after studying and examining the ghazals of two poets.

2. Discussion

In his ghazals, Amir Khosrow refers to 13 prophets; in terms of its abundance of applications, it is Joseph (64 times), Khadr (43 times), Jesus (28 times), Solomon (27 times), Jacob (12 times), Adam (12 times), Abraham (6 times), David (3 times), Moses (3 times), Noah (3 times), Muhammad (3 times), Job (2 times) and Jonah (1 time). In his ghazals, Biddle dahlowi refers to 11 prophets and in terms of its abundance of applications, in order Khadr (44 ranks), Yusuf (36 ranks), Solomon (23 ranks), Jesus (23 ranks), Jacob (19 ranks), Adam (16 ranks), Moses (10 ranks), Muhammad (3 ranks), Abraham (2 ranks), Noah (1 Rank) and Elias it's one. A total of 14 prophets are mentioned in the ghazals of both poets.

In the case of Adam, Biddle pays attention to the issue of being created from flowers, the story of Satan and eating wheat, and Amir Khosrow mentions the prostration of Angels. Both poets have created themes inspired by heaven. Biddle and Amir Khosrow refer to Noah's storm; Amir Khosrow also mentions Noah's Ark. Biddle and Amir Khosrow have referred to the idolatry of Ibrahim and the fire of Nimrod and have used it to explain thought. Blindness, the expectation of Jacob and the smell of Joseph's shirt were used by two poets with different looks. The story of throwing Yusuf in the well, enduring prison, Zalika's love for him and slavery, is used in the ghazals of Biddle and Amir Khosrow with different attitudes. The demand for the meeting of God and the lack of honor of the meeting of God are mentioned by both poets; Biddle mentions the miracle of "yedbeida" and Amir Khosrow from the staff of Moses. Both poets have mentioned Khadr's guidance, the water of life and Khadr's relationship with Alexander. In Jesus 'case, the issue of" abstraction "and" Ascension " is mentioned in the ghazals of both poets.

The wealth of Solomon and his throne, as well as his ring and on the other hand the encounter with ants, are mentioned in the ghazals of both poets with different views and different themes. Amir Khosrow mentions the character of David, Yunus and job, and Biddle has no mention. Biddle paid attention to Elias ' character and Amir Khosrow did not mention it. The Prophet(peace and blessings of Allaah be upon him) said about Muhammad (peace and blessings of Allaah be upon him) about his good deeds and guidance, and he spoke of the intercession, the intercession and the perfection of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him).

3. Result

Amir Khosrow dahlowi and Biddle dahlowi are two lightweight poets with luxurious ghazals. Amir Khosrow's Ghazals are more romantic and often Biddle's Ghazals are erotic. The common themes of poetry in the ghazals of the two poets are the reference to the names and titles and stories of the prophets and the various literary uses and the creation of creative meanings of the aforementioned themes in expressing thoughts and feelings. In many cases, the two poets have sung common themes, referring to the names and titles of the prophets. Amir Khosrow has benefited more from "Yusuf" in terms of romantic themes, and Biddle has benefited more from "Khadr" in terms of romantic themes. In the ghazals of Amir Khosrow, Yusuf is the most used with 31% and in the ghazals of Biddle, Khadr with 44%. In the ghazals of Amir Khosrow, Muhammad, Yunus and job are the least used with 1% and in the ghazals of Biddle, Elias and Noah with 2%. Amir Khosrow made the most of Khadr in the construction of meanings after Yusuf, and Biddle made the most of Yusuf in the expression of mystical thoughts after Khadr. Solomon and Jesus and Jacob and Adam are used on average in the ghazals of both poets, but the type of use of them varies with the creation of mystical and romantic themes. Moses and Khalil are also referred to by two poets, and they have basically paid attention to common themes, but they differ in the construction of meanings in terms of mystical and romantic views. Amir Khosrow refers to the character of Jonah and job, and Biddle does not refer to these two prophets. In singing the poem, Biddle paid attention to the character of Elias, which is appropriate to the mystical atmosphere and the behavior of the way, but Amir Khosrow called Elias Al-tafati does not. Amir Khosrow also used David's vocals to sing love poems, but Biddle did not use David's name or story.

4. References

The Holy Quran

Amir Khosrow, K. (2008). **Divan of Amir Khusrow Dehlavi** (with an introduction and supervision by Mohammad Roshan), 2nd Edition. Tehran: Negah.

Ansari, Gh. (2006). **Fundamentals of Mysticism and Sufism**, 5th Edition. Tehran: Tahuri Publications.

Asadi Tuyserkani, S. (2009). **Quranic Stories**. Tehran: Aqil.

Bidel Dehlavi, A. (2008). **Ghazals of Bidel Dehlavi** (based on the corrected version by Khal Mohammad Khasta and Khalilullah Khalili), Vol. 1 & 2, 1st Edition. Tehran: Zavvar.

Hawks, J. (1998). **The Dictionary of the Holy Bible**. Tehran: Tahuri.

Hejazi, F. (1970). **The Role of Prophets and Human Civilization**, 2nd Edition. Tehran: Be‘that.

Ibn Babawayh (Shaykh Ṣadūq), M. (2009). **Ilal al-Sharāyi**, translated by Seyyed Ali Hosseini), Vol. 1, 1st Edition. Qom: Andisheh Molana.

Jad al-Mawla, M.A. (2007). **Stories of the Quran or the History of the Prophets** (translated by Mostafa Zamani, edited by Mohammad Nowruzi), 10th Edition. Qom: Pezhvak Andisheh.

Khaza’eli, M. (2007). **A‘lam al-Qur’an**, 7th Edition. Tehran: Amir Kabir.

Lahiji, Sh.M. (1958). **Mafatih al-I‘jaz fi Sharh-e Golshan-e Raz**. Tehran: Mahmoudi Publications.

Mahdavi, Y. (1996). **Stories of the Holy Quran** (derived from Tafsir-e Sur Abadi), 3rd Edition. Tehran: Kharazmi.

Makarem Shirazi, N. (2008). **Tafsir-e Nemuneh**, Vol. 25, 36th Edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.

Mashaikhi, F. (2018). Special Combinations in Bidel Dehlavi’s Ghazals, **Subcontinent Researches**, 10(35): 177-194.

Meybodi, A. (1978). **Kashf al-Asrar wa ‘Uddat al-Abrar** (edited by Ali Asghar Hekmat), Vol. 1 & 5. Tehran: University of Tehran.

Neyshabouri, A. (2003). **Qisas al-Anbiya** (The Stories of the Prophets) (edited by Habib Yaghmaei), 3rd Edition. Tehran: Elmi va Farhangi.

Panahi, M. (2010). Sermon of Quds (The Mysticism of Amir Khusrow Dehlavi in Matla‘ al-Anwār), **Subcontinent Reseaches**, 2(3): 51-72.

Pournamdarian, T. (1985). **The Stories of Prophets in Kulliyat-e Shams**. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

Qorashi, S.A.A. (1992). **Qamus al-Qur’an**, Vol. 1 & 2, 6th Edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.

Rashed Mohasel, M. (2006). **Reflections of the Quran and Hadith in Persian Literature**. Mashhad: Astan Quds Razavi.
Razi, N. (2007). **Mersad al-'Ebad** (edited by Amin Riyahi), 12th Edition. Tehran: Elmi va Farhangi.
Safa, Z. (2006). **History of Persian Literature**, Vol. 2, 17th Edition. Tehran: Ferdows.
Safa, Z. (2008). **History of Persian Literature**, Vol. 4, 6th Edition. Tehran: Ferdows.
Sha'rani, A. (1978 AD). **Nathr-e Tuba** (Encyclopedia of the Words of the Holy Quran), Vol. 1. Tehran: Islamiyah.
Shamisa, S. (1996). **Dictionary of Allusions**, 5th Edition. Tehran: Ferdowsi.
Shushtari, A. (1976). **Dictionary of Quranic Terms**, 3rd Edition. Tehran: Darya.
Tabari, M. (2007). **Tarikh-e Bal'ami** (translation by Abu Ali Bal'ami, edited by Malek al-Sho'ara Bahar and Mohammad Parvin Gonabadi), 1st Edition. Tehran: Hermes.
Yahaghi, M.J. (2007). **Dictionary of Myths and Narratives in Persian Literature**, 1st Edition. Tehran: Farhang-e Mo'aser.
Yazdanparast, H. (2006). **Stories of the Prophets**, 5th Edition. Tehran: Ettelaat.
Zarrinkoub, A. (2006). **From the Literary Past of Iran**, 3rd Edition. Tehran: Sokhan.

Cite this article: RahimKhanli, A., VaceghAbbasi, A., Mashhadi, M.A. (2025). Examining and Comparing the Face of the Prophets in the Ghazals of Biddle Dahlovi and Amir Khosrow Daholvi, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 65-86. DOI: 10.22111/jsr.2023.46983.2387

مطالعات شبه قاره

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

بررسی و مقایسهٔ سیمای پیامبران در غزلیات امیرخسرو دهلوی و بیدل دهلوی

احمد رحیم‌خانلی[۱] | عبدالله واثق عباسی[۲] ✉ | محمّدامیر مشهدی[۳]

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

۲. نویسنده مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. ایمیل: vacegh40@lihu.usb.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

چکیده

شاعران فارسی‌زبان باتوجه‌به آموزه‌ها و تعالیم مقدس دین اسلام، با علوم قرآنی آشنا شده و مضامین وحیانی را در اشعار خود آورده‌اند. یکی از مضامین حائز اهمیت در شعر فارسی که به‌طور گسترده شاهد کاربرد آن هستیم، داستان پیامبران و مضامین برگرفته از قرآن و کتب تاریخی و دینی است که در آثار و اشعار شاعران نمود پیدا کرده است. امیرخسرو دهلوی و بیدل دهلوی، دو شاعر شاخص و صاحب‌سبک، در فاصلهٔ زمانی چهار قرن از همدیگر زیسته‌اند. شعر این دو شاعر از جهات مختلف قابل‌بررسی است. یکی از موارد قابل پژوهش و مقایسه، بازتاب داستان پیامبران در غزلیات این دو شاعر است که اشراف و بهره‌گیری آنان را نسبت‌به تلمیحات و اشارات قرآن و قصص انبیا و دیگر کتب دینی و تاریخی، در نگرش عاشقانه و عارفانه نشان می‌دهد. هدف این پژوهش آن است که بازتاب سیمای پیامبران و مضامین و اشارات وحیانی و قرآنی را در غزلیات امیرخسرو و بیدل، به‌شیوهٔ تحلیل محتوا و با رویکرد کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار دهد و ضمن ارائهٔ بسامد و میزان کاربرد نام و القاب پیامبران در قالب نمودار، آگاهی دو شاعر نسبت‌به مضامین و نحوهٔ بیان، ذوق و هنر آنان را نشان دهد.

واژه‌های کلیدی: داستان پیامبران، دیوان غزلیات، امیرخسرو دهلوی، بیدل دهلوی

۱- مقدمه

با پیدایش دین اسلام و گسترش آن، بروز نشانه‌های تأثیر و نفوذ فرهنگ اسلامی در آثار زبان و ادب فارسی، بارز است. «قصص قرآن، یکی از علوم قرآنی و شاید دلچسب‌ترین آن‌هاست. قصه و داستان‌گویی، مهم‌ترین وسیله و ابزار کتب آسمانی برای تبشیر و انذار بوده است» (جاد المولی، ۱۳۸٦: ۲٦). «زبان فارسی از زبان‌های عمدهٔ اسلامی و بهره‌مند از معارف انسان‌ساز قرآنی می‌باشد» (راشد محصل، ۱۳۸۵: ۹). معارف و حقایق قرآنی، تأثیر بسزایی بر شعر فارسی داشته است. «با تعمق در آثار ادبی می‌توان تأثیر دین را در اعتقاد و اندیشهٔ مردم ریشه‌یابی کرد ... شاعران ازطریق قرآن و دیگر کتاب‌های دینی، با داستان‌های پیامبران آشنا شده بودند» (پورنامداریان، ۱۳٦٤: ۷). قرآن «به‌عنوان یک منبع الهام‌بخش، مورد استفادهٔ ادبا و شعرای مسلمان بوده و هرکدام به‌گونه‌ای از این سرچشمهٔ معارف و حقایق سود برده‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۲۳).

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤۸، ۱٤۰٤، صص ٦٥-۸٦.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۲/۰۷/۲۷ تاریخ ویرایش: ۱٤۰۲/۱۰/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱٤۰۲/۱۰/۰٤ تاریخ انتشار: ۱٤۰٤/۰۱/۱۰

استناد: رحیم‌خانلی، احمد؛ واثق عباسی، عبدالله؛ مشهدی، محمدامیر. (۱٤۰٤). بررسی و مقایسهٔ سیمای پیامبران در غزلیات امیرخسرو دهلوی و بیدل دهلوی. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤۸)، ٦٥-۸٦.

DOI: 10.22111/jsr.2023.46983.2387

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© رحیم‌خانلی، احمد؛ واثق عباسی، عبدالله؛ مشهدی، محمدامیر.

امیرخسرو «از عارفان و شعرای نام‌آور پارسی‌گوی هندوستان در نیمهٔ دوم قرن هفتم و آغاز قرن هشتم» (صفا، ۱۳۸۵: ۱۳۷)، «آثاری مشحون از آموزه‌های اخلاقی عارفانه» دارد (پناهی، ۱۳۸۹: ۵۳). بیدل «متولد در عظیم‌آباد پتنا به‌سال ۱۰۵٤ و از بزرگ‌ترین شاعران پارسی‌گوی متأخر بعد از امیرخسرو دهلوی و جامی» (صفا، ۱۳۸۷: ٤٦٨_٤٦٧) است و در سرودن «غزلیاتی با اندیشه‌های دور و تخیلات غریب» (مشایخی، ۱۳۹۷: ۱۷۸) و خلق آثار، دستی عظیم دارد. بیدل دهلوی و امیرخسرو دهلوی در غزلیات خود، از قرآن، کتب دینی و روایات تأثیر پذیرفته و به خلق معانی بدیع پرداخته‌اند.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

فرضیه‌های تحقیق

۱- در غزلیات بیدل و امیرخسرو، اشارات مربوط به داستان‌های پیامبران، به‌میزان قابل‌توجهی و با بسامد متفاوت وجود داشته است.

۲- بیدل و امیرخسرو، تلمیحات و اشارات مربوط به داستان‌های پیامبران را درراستای باورها و اندیشه‌های خود و با نگاه متفاوت به‌کار برده‌اند.

۳- داستان‌های پیامبران در غزلیات بیدل و امیرخسرو، برگرفته از قرآن، روایات دینی، کتب تاریخی و حاصل معلومات و بینش عمیق است.

سؤالات تحقیق

۱- بسامد و میزان کاربرد داستان و زندگی پیامبران در غزلیات بیدل و امیرخسرو به چه میزان است؟

۲- تشابهات و تفاوت‌های شعری در بیان ویژگی‌های شخصیتی و وقایعِ زندگی پیامبران، در غزلیات بیدل و امیرخسرو چگونه است؟

۳- نحوهٔ بهره‌گیری و آگاهی بیدل و امیرخسرو از داستان پیامبران به چه شیوه است؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

درارتباط‌با داستان پیامبران و بازتاب حوادث و شخصیت و معجزات آن‌ها در آثار شاعران، پژوهش‌های قابل‌توجهی انجام شده است؛ اما درخصوص بررسی و مقایسهٔ بازتابِ داستان پیامبران در غزلیات بیدل دهلوی و امیرخسرو دهلوی، جز رساله‌ای که در دانشگاه سیستان و بلوچستان با عنوان «بررسی و مقایسهٔ سیمای پیامبران در آثار بیدل دهلوی و امیرخسرو دهلوی» توسط نویسندگان سطور انجام شده، تحقیقی که برمبنای مقایسه صورت گرفته باشد، یافت نشد. مقالهٔ حاضر، مستخرج از رسالهٔ مزبور است.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش تحقیق به‌صورت توصیفی-تحلیلی، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، پس از مطالعه و بررسی دیوان دو شاعر، مورد مداقه و تحلیل قرار گرفته است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

به‌دلیل کثرت تحقیقات انجام‌شده توسط پژوهشگران، به‌طور اختصار به چند مورد که در پیوند با این پژوهش است، اشاره می‌شود: «داستان پیامبران در کلیات شمس» به‌قلمِ پورنامداریان، پایان‌نامه دورهٔ کارشناسی ارشد با عنوان «تلمیحات و اشارات و اصطلاحات در دیوان امیرخسرو دهلوی» به‌تحقیق حیدری (۱۳۹۷)، مقالهٔ «تأثیر روایات قرآنی داستان حضرت موسی(ع) در غزلیات بیدل دهلوی» به‌تحقیق شعاعی (۱۳۹۹)، مقالهٔ «چهرهٔ پیامبران و قصص قرآن در ادبیات فارسی» از انزابی‌نژاد (۱۳۵۵)،

«داستان پیامبران در دیوان اشعار فارسی فضولی» از طبیبیان (۱۳۷٤). «سیمای پیامبران در شعر صائب تبریزی» از شریف‌پور و جعفرزاده (۱۳۸۷)، «بازتاب زیبایی‌شناختی سیمای پیامبران در قصاید خاقانی» از محسنی (۱۳۹۰).

۲- مقایسهٔ سیمای پیامبران در غزلیات امیرخسرو دهلوی و بیدل دهلوی

۲-۱- حضرت آدم

در غزلیات امیرخسرو، ۱۲ بار و در غزلیات بیدل دهلوی، ۱٦ بار، نام آدم آمده است. «نام شریف آدم، ۲۵ بار در قرآن آمده و از او به‌عنوان نخستین پیامبر و نخستین انسان یاد شده است» (یزدان‌پرست، ۱۳۸۵: ٦). «به او اجازه داده شد که روی زمین حکم‌فرمایی کرده و نسل خود را پراکنده سازد» (هاکس، ۱۳۷۷: ۲٦).

۲-۱-۱- آدم و گِل

خداوند در آغاز خلقت، آدم را از گِل آفرید. بیدل، صرفاً خاک را عنصر تشکیل‌دهندهٔ ماهیت آدم ندانسته و با نگاهی ذوقی بر این باور است که ساختار آدم، همراه با خونِ‌جگر بوده و به همین دلیل، بار عشق و درد و رنج را بر دوش می‌کشد:

کف خاکی که بر بادش توان داد　　به خون، گِل کرده، آدم آفریدند
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ٥٤۲)

۲-۱-۲- آدم و بهشت

مطابق با آیات و روایات، خداوند آدم و حوا را در بهشت سکونت داد و از خوردن میوهٔ ممنوعه برحذر داشت؛ اما شیطان آن‌ها را اغفال کرد تا خطا کنند و از بهشت رانده شوند. توصیف امیرخسرو از وضعیت آدم، پس از رانده‌شدن از بهشت اینگونه است:

آدم آشفته‌دل در انتظار　　مانده تا پیغام رضوان کی رسد
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۳۷۳)

بیدل، ارزش انسان را بسیار رفیع دانسته و به کسی که طمع بهشت داشته، خرده می‌گیرد و یادآور می‌شود اگر بهشت جای امنی بود، آدم اعمالی را انجام نمی‌داد که از بهشتِ پایدار رانده شود:

ای فضول وهم عقبا! آدم از جَنّت چه دید؟　　عبرت است آنجا که صاحب‌خانه مهمان می‌شود
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۵۲۹)

۲-۱-۳- آدم و فرشته

خداوند آدم را آفرید و مقرب درگاه خویش کرد و به فرشتگان دستور داد بر او سجده کنند. امیرخسرو با دیدن کمال و زیباییِ محبوب خویش که از نسل آدم است، به ارزش آدم نسبت‌به فرشته پی می‌برد و احترام و سجدهٔ فرشته نسبت‌به آدم و فرزندان آدم را حاصل لیاقت و شایستگی وی می‌داند:

چون تویی از نسل آدم گشت پیدا، نیست عیب　　گر فرشته بوسه بر پای بنی‌آدم زند
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۳۳۷)

۲-۱-٤- آدم و شیطان

بیدل به پرهیز از حسد توصیه می‌کند و این نکته را یادآور می‌شود که حسادت و خباثت نتیجه‌ای نخواهد داشت، همانگونه که شیطان از فریب و حسادت، ثمری نچید و آدم عزیزتر و گرامی‌تر شد:

بپرهیز از حسد، تا فضل یزدانت قرین باشد که مرحوم است آدم، هرقدر شیطان لعین باشد
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۵۳۷)

۲-۱-۵- آدم و گندم

پس از خلقت آدم، خداوند او را خلیفهٔ خود قرار داد. شیطان، آدم را فریفته و باعث شد آدم میوهٔ ممنوعه (گندم) تناول کند. از دیدگاه بیدل، گناه آدم به‌دلیل طمع و تحریک شیطان بود و از میوهٔ ممنوعه خورد. آدمیان نیز در حرصِ بسیار مانند آدم هستند که طمع ورزید:

از تلاش رزق، خود را در وبال افکند خلق کرد گندم، جاده‌های لغزش آدم سپید
(همان: ۵۷۰)

۲-۲- حضرت نوح

امیرخسرو دهلوی در غزلیات، ۳ بار به نام نوح اشاره کرده و بیدل دهلوی ۱ بار. «نوح، نخستین پیامبر اولوالعزم، نام او ٤٣ بار در قرآن آمده» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲۵: ۹۹). «خدای تعالی نوح را پیغمبری بر همهٔ اهل زمین داد» (طبری، ۱۳۸٦: ۱۸۰).

۲-۲-۱- نوح و طوفان

زمانی که حضرت نوح به پیامبری مبعوث شد، مردم عصر وی غرق در بت‌پرستی و خرافات بودند. فساد رفتاری و ایمان‌نداشتن به دعوت نوح، درنهایت منجربه آمدن طوفان شد:

عشق داند که زمین را ز چه شوید اشکم نوح داند که جهان را سبب طوفان چیست
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۱۳۹)

بیدل، جهان و اسباب جهان را بی‌پایه و بی‌ارزش می‌داند و توصیه می‌کند که فریب زرق‌وبرق را نباید خورد. این روزگار، همچون طوفان نوح همه‌چیز را از بین خواهد برد:

زمانه موسم توفان نوح را مانَد که غرقه است جهانی ز نام و ننگ در آب
همه غضنفرِ وقتیم تا به جای خودیم وگرنه ماهی ساحل بود پلنگ در آب
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۲۰۹)

۲-۲-۲- نوح و کشتی

نوح مطابق فرمان خدا برای رهایی از طوفان، کشتی ساخت. امیرخسرو در میدان مصیبت‌زای عشق، خود را بی‌اختیار دانسته است و مانند قوم طوفان‌زدهٔ دوران نوح که کشتیبانی و راهنمایی مسیر را به نوح سپردند، او نیز اختیار را به معشوق می‌سپارد:

یار محمل راند، در ویرانهٔ هجران بمیر نوح کشتی برد، ما را غوطه در طوفان مخواه
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۷۹٦)

۲-۳- حضرت ابراهیم

امیرخسرو ٦ بار و بیدل دهلوی ۲ بار به نام و شخصیت ابراهیم در غزلیات خویش اشاره کرده‌اند. «ابراهیم، پدر امتِ بسیار، نام مشهورترین پیغمبران که همهٔ ملل، وی را حرمت می‌گذارند، خدای یگانه را او شناخت، پرستید و مردم را هدایت کرد» (شعرانی، ۱۳۹۸ ق: ۵). « نام مبارکش ٦۹ بار در قرآن مجید آمده است و دین مبین اسلام، همان دین ابراهیم است» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱: ٤).

۲-۳-۱- خلیل و بت‌شکنی

حضرت ابراهیم را به‌دلیل شکستن بت‌ها، در آتش می‌اندازند. بیدل با اشاره به این داستان، تأکید دارد که نتیجهٔ هر عملی، گریبان‌گیر خودِ آدمی است:

سنگ هم بی‌انتقامی نیست در میزان عدل　　بت‌شکستی، مستعد آتش نمرود باش
(بیدل، ۱۳۸۷، ۲: ۹٤٦)

در نگاه امیرخسرو، محبوب او بهترین و در زیبایی، کامل‌ترین است؛ ازاین‌رو شاعر او را بازارشکنِ بتان دانسته و همچنین سرخ‌رُوی و سرکش می‌پندارد:

بشکن بتان آزر از آن رو خلیل‌وار　　کان رویِ تو نه رویِ گلستان آتش است
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۱٦۸)

۲-۳-۲- خلیل و آتش

پس از شکسته‌شدن بت‌ها، نمرودیان آتشی برپا کردند تا او را در آتش بسوزانند. بیدل اعتقاد دارد که اگر از روز ازل، انسان تسلیم ارادهٔ خداوند می‌شد، مورد احترام و در امان بود. همچنان که ابراهیم در شرایط سخت، به خدا توکل کرد و آتش بر وی گلستان شد:

کاش انفعال هستی می‌داد سر به آبم　　در آتشم ز خاکی کز جهل نم نکردم
همواری آتشم را باغ خلیل می‌کرد　　محراب کبر گردید دوشی که خم نکردم
(بیدل، ۱۳۸۷، ۲: ۱۱۱۸)

امیرخسرو نیز با دیدگاه عاشقانه، در زمان حضور دلبران در دامن صحرا و با جلوه‌های گوناگون و رنگارنگ، تصویری از آتش نمرود را می‌بیند:

بتان آزری از بتکده برون جستند　　چو لاله‌زار به دشت آتشِ خلیل کشید
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ٤۱۷)

۲-٤- حضرت یعقوب

در غزلیات امیرخسرو، ۱۲ بار و در غزلیات بیدل، ۱۹ بار به شخصیت یعقوب اشاره شده و «نام یعقوب ۱٦ مرتبه در قرآن آمده است ... پدر یهودیان و بسیاری از مسیحیانِ یهودی‌نژاد شمرده می‌شود» (یزدان‌پرست، ۱۳۸۵: ۲۷٦-۲۷۷).

۲-٤-۱- یعقوب و نابینایی

دوری یعقوب از یوسف و گریه در فراق فرزند، باعث سپیدی دیدگان و ازدست‌دادن بینایی‌اش شد. بیدل با توصیف حال یعقوب و شدت محبت و علاقهٔ وی به یوسف، نالهٔ یعقوب را در شهر کنعان، فراگیر و مایهٔ زحمت دانسته است و کوری چشمان یعقوب را باعث غم‌انگیزی کنعان می‌داند:

همه‌جا دیدهٔ یعقوب غبارانگیز است　　یا رب! اقلیم محبت چه‌قدر کنعان داشت
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۳۸۲)

امیرخسرو نیز به فراق یعقوب از یوسف، نابینایی و دردمندی وی اشاره می‌کند:

ببین، ای یوسف جان، گریه ز آن دو چشم یعقوبی　　که غرق خون و خوناب است یک پیراهن از هردو
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۷٤۲)

۲-٤-۲- یعقوب و پیراهن یوسف

از مسائل مرتبط با نابینایی یعقوب، شفایافتن چشمان وی از لمس و بوی پیراهن یوسف است. امیرخسرو با نگاهی ذوقی، اشاره می‌کند خونین‌شدن پیراهن یوسف، ناشی از لمس چشم یعقوب و برخورد با او است:

دروغ است این که کرد آلوده از خون جامه یوسف که چون بر چشم یعقوب آمد آلوده شد از خونش
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ٥٤٣)

بیدل در توصیهٔ استمرار در راه عاشقی، کورشدن یعقوب را مطرح می‌کند که با طلب بسیار، خود را فنای عشق یوسف کرد. شاعر اذعان دارد پیراهن یوسف، شاهدِ عشق یعقوب است:

به عشق، عین طلب شو که دیدهٔ یعقوب سفید ناشده سهل است، پیرهن گوید
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ٦٢٢)

۲-٤-۳- یعقوب و انتظار

خیانت و حسادت فرزندان یعقوب باعث جدایی وی از یوسف شد. او از غم هجران، دائماً چشم‌به‌راه یوسف بود. امیرخسرو با ذوق عاشقانه، دربارهٔ انتظار یعقوب گوید:

دیدهٔ یعقوب بر راه امید تا دگر یوسف به کنعان کی رسد
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۳۷۳)

بیدل برخلاف امیرخسرو، زمان دلدادگی و انتظار را تمام‌شده می‌داند؛ چنانکه چنین انتظاری در زمان زیستن او وجود ندارد. به‌عقیدهٔ وی، علاقه و عشق یعقوب به یوسف، بی‌مانند بوده و تکرارنشدنی است:

سوخت پیش از ما در این محفل چراغ انتظار دیدهٔ یعقوب نایاب است در کنعان ما
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ١٤٥)

۲-٤-٤- یعقوب و کلبهٔ احزان

فراق یعقوب از یوسف باعث انزواطلبی وی در کلبهٔ احزان شد. یعقوب، کنج خلوت انتخاب کرد؛ اما همچنان امیداور به رسیدن خبری از یوسف بود. بیدل نیز در وصال و خبریافتن از محبوب، مانند یعقوب امیداور است:

بیا که منتظرانت چو دیدهٔ یعقوب فضای کلبهٔ احزان گرفته‌اند نسیم
(همان، ۲: ١٢٢٤)

۲-٥- حضرت یوسف

امیرخسرو دهلوی ٦٤ بار و بیدل دهلوی ۳٦ بار نام یوسف را در غزلیات خویش به‌کار برده‌اند. «نام یوسف ۲٦ بار در قرآن مجید آمده» (خزائلی، ۱۳۸٦: ٦٦٨). «یوسف پس از گذشت ۲٥۱ سال از میلاد ابراهیم خلیل، نیای بزرگوارش، دیده به جهان گشود و زندگانی سراسر ماجرایش، ۱۲۰ سال طول کشید» (حجازی، ۱۳٤۹: ۷۷).

۲-٥-۱- یوسف و زیبایی

نام یوسف با زیبایی گره خورده است. «در خبر است که نصف تمام زیبایی به او داده شده بود و نصف دیگر به بقیهٔ مردم» (شمیسا، ۱۳۷٥: ٦٢٤). امیرخسرو در توصیف معشوق خود، او را هم‌طراز یوسف دانسته و شاه دلبران می‌داند:

یوسفِ عهدِ خودی تو، ای صنم با این جمال می‌رسد شاهی ترا بر دلبران، سلطان ما
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ٤٣)

۲-۵-۲- یوسف و زندان

از وقایع دوران یوسف، زندانی‌شدن اوست. شاعر از این موضوع بهره برده و مضامین زیبایی خلق کرده است. در اندیشهٔ عارفانه، دل، «محل تفصیل معانی و به‌معنی مخزن اسرار حق که همان قلب باشد» (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۱٤۸) آمده و در بسیاری موارد، شاعر، «دل» را یوسف دانسته که در زندانِ زلف معشوق زندانی شده است:

روزها شد که دلم رفت و در آن زلف بماند　　یا رب! آن یوسف گم‌گشته به زندان چونست
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۱٤٤)

بیدل، عشق را صاحب‌اختیار در امور می‌داند و از خود سلب اختیار می‌کند؛ نیک و بد را به عشق وا می‌گذارد و «دل» را مثل یوسف که بدون حق انتخابی در زندان گرفتار بود، می‌پندارد:

عشق مختار است بیدل، نیک و بد در کار نیست　　بی‌گناهی یوسف ما را به زندان می‌برد
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۷۵۸)

۲-۵-۳- یوسف و زلیخا

ازنظر امیرخسرو، ارزیابی زیباییِ یوسف، در نگاه زلیخا، امری باطل بوده و برای زلیخا که عاشق یوسف است، قیمت‌گذاری یوسف معنایی ندارد و به هر قیمت خریدار است:

ای که به بازارِ حُسن قیمتِ خوبان کنی　　پیش زلیخا مگوی «یوسفی آنجا به چند؟»
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۳۷۹)

بیدل، پاکی و زیبایی یوسف را موجب بی‌قراری و شیفتگی زلیخا دانسته است:

عصمتِ حُسنِ یوسفی زد چاک　　پردهٔ طاقت زلیخا را
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۱٦٤)

۲-۵-٤- یوسف و چاه

یوسف با توطئهٔ برادران به چاه افتاد. امیرخسرو با الهام از این واقعه، برای اثبات علاقهٔ خود، معشوق را در «چاهِ دل» محبوس دانسته و گوشزد می‌کند که هر لحظه امکان خروج از زندانِ دل وجود ندارد:

بر خانه چه باشد دمی چون تو　　همچو یوسف به چاهِ منی امشب
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۸۲)

بیدل نیز با الهام از ماجرای به چاه انداختن یوسف، از کسادی بازار دنیا و بی‌ارزشی آن گلایه کرده و انتظار خود را به قیامت پیوند زده است و امیدی به سامان‌یافتن آن ندارد:

گر به این رنگ است بیدل، رونق بازار دهر　　تا قیامت یوسف ما بر نمی‌آید ز چاه
(بیدل، ۱۳۸۷، ۲: ۱۳۷۱)

۲-۵-۵- یوسف و بردگی

پس از نقشهٔ شوم برادران یوسف که موجب بردگی و فروخته‌شدن او شد، امیرخسرو اذعان دارد همچنان که کاروانیان، یوسف را به بهای ناچیزی فروختند («وشروه بثمنٍ بخسٍ... عجب نه آن است که برادران، یوسف را به بهایی اندک فروختند...» (میبدی، ۱۳۵۷، ج ۵: ٤۲))، وی نیز اگر جان و جهان را برای به‌دست‌آوردن یار بدهد، بهای ناچیزی است:

یوسف به هفده قلب اگر ارزان بود اندر نظر　　گر جان دهم عالم به سر، از وی بسی ارزان‌تری
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۸۲۲)

بیدل باتکیه‌بر این ماجرا، اذعان دارد که یوسف، ارزش‌گذاری نسبت‌به خود را نمی پسندد و از بردگی کراهت دارد؛ اما ممانعت وی هیچ تأثیری ندارد:

نمی‌سازد متاع هوش با یوسف، خریداران مدم افسون خودداری نگاه جلوه سودا را
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ٥٦)

۲-٦- حضرت موسی

امیرخسرو ۳ بار و بیدل دهلوی، ۱۰ بار نام موسی را در غزلیات خویش آورده‌اند. « نام موسی ۱۳۰ بار در قرآن مجید مذکور است» (خزائلی، ۱۳۸٦: ٦۱۷). « موسی صاحب شریعت و فاتح و منجی ملت یهود است که بین قرون ۱۵-۱۳ پیش از میلاد ظهور کرده است» (همان: ٦۱٦).

۲-٦-۱- موسی و عصا

یکی از معجزاتِ حضرت موسی، اژدهاشدن عصا است. امیرخسرو بی‌اعتنایی به عصا و نشانه‌های معجزه‌آسای موسی را دلیل بر کوری و بی‌درکی فرعون می‌داند:

فرعون چو دید دست موسی کور است که از عصا نترسد
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۲۹۳)

۲-٦-۲- موسی و طلب دیدار خداوند

حضرت موسی «در بین همهٔ پیامبران، تنها کسی است که پروردگار بی واسطه و حضور جبرییل با او به گفت‌وگو پرداخت» (نیشابوری، ۱۳۸۲: ۲۳۵). امیرخسرو اذعان دارد موسی طالب دیدار حق بود و نهایت همت را داشت؛ عاشق نیز باید طالبِ روی معشوق باشد و وصل را طلب کند:

می‌رود جان به سرِ کوی تو دیدار طلب موسی، آری، طلبد وصل که بر طور شود
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۳٤۸)

بیدل نیز درخصوص موسی و اینکه وی مشتاق و طالبِ دیدار خداوند بوده است، می‌گوید:

شعله بودم من و می‌سوخت نفس شمع مسیح من قدح می‌زدم و مست طلب بود کلیم
(بیدل، ۱۳۸۷، ۲: ۱۲۱۱)

۲-٦-۳- موسی و عدم تشرّف دیدار خداوند

موسی به تقاضای قوم خود، از خداوند درخواست دیدار کرد و از سوی حق با پاسخ «لن ترانی» (هرگز مرا نخواهی دید) مواجه شد. امیرخسرو باتکیه‌بر این واقعه و اصطلاحات «لن ترانی»، «طور» و «کلیم»، بیان می‌دارد که هستی و تعلقات، مانع دیدار حق است:

طور هستی را حجاب دیده بینا مساز تا جواب لن ترانی نشنوی همچون کلیم
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ٦۰۷)

بیدل بر این باور است که پاسخ منفی خداوند به موسی مبنی‌بر عدم رؤیت، باعث ترغیب بیشتر موسی شده است و همین امر نیز درخصوص «سالک» برای «طلب» و شوق، صدق می‌کند:

منع در سعی طلب، ترغیب سالک می‌شود «لن ترانی» داشت درس همت موسای من
(بیدل، ۱۳۸۷، ۲: ۱۲۸۳)

۲-٦-٤- موسی و ید بیضا

«ید بیضا» از معجزات موسی است. بیدل چندین بار در غزلیات به ید بیضا اشاره می‌کند. او خاکِ درِ میخانه را معجزه‌آفرین دانسته است؛ چنانکه وارد هر قدحی بشود، ید بیضایی نمایان می‌شود:

به خاک میکده، اعجاز کرده‌اند خمیر ز دست هرکه قدح گل کند ید بیضاست
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ٤٤۲)

۲-۷- حضرت خضر

نام خضر ٤۳ بار در غزلیات امیرخسرو و ٤٤ مرتبه در غزلیات بیدل آمده است. در قرآن به‌طور صریح نامی از خضر ذکر نشده و «او از پیامبران مرسل بود که خداوند او را به‌سوی قومش فرستاد. وی آنان را به یکتاپرستی و اقرار به پیامبران و فرستادگان و کتاب‌های آسمانی دعوت می‌نمود ... نام اصلی آن حضرت، بالیا است» (ابن بابویه، ۱۳۸۸، ۱: ۹۷-۹٦).

۲-۷-۱- خضر و آب حیات

«آب حیات، درون ظلمت جای دارد و خضر که پیر طریقت و زندهٔ جاوید است، سالک را به آن راه می‌نماید» (یاحقی، ۱۳۸٦: ۳۳۳). امیرخسرو، آب خضر را در لبِ نوشین یار می‌بیند:

گر ندیدی سبزه‌ای بر آب خضر گِرد آن شکر ببین رسته نبات
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۲٦۷)

بیدل، سخن خود را آب حیاتی می‌داند که از ضمیر وی می‌جوشد. دوست و دشمن حتی اگر خضر باشد، از سخن وی در امان نیست:

بیدل، ز کلکم می‌چکد آب حیات نیک و بد خضر است اگر کس، می‌خورد امروز دشنام مرا
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۱٤۰)

۲-۷-۲- خضر و راهنما

«در عرفان، خضر، پیر و مرشدِ طریقت تلقی می‌شود» (انصاری، ۱۳۸۵: ۳۷). امیرخسرو، خضر را راهنما دانسته و «کشف و کرامات» را نمی‌پذیرد و توصیه به پیروی از مریدی آگاه می‌کند:

چند مرادت ز فقر، کشف و کرامات چند چون خضرت آشناست، چشمهٔ حیوان طلب
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۸۷)

بیدل اشاره می‌کند که طریقت، بسیار دشوار بوده و مسئولیت خضر بسیار مهم است. شاید شاعر، خود را آگاه به طریقت دانسته؛ اما در عمل، به ناتوانی خود اقرار کرده و دربرابر خضر (مراد) ناتوان است:

دعوی خضر طریقت بودنم آواره کرد اندکی گر کم شود این راه، کم گُم می‌کنم
(بیدل، ۱۳۸۷، ۲: ۱۱۰۹)

۲-۷-۳- خضر و اسکندر

امیرخسرو، دست‌یافتن خضر به چشمهٔ حیات را ناشی از فیض الهی می‌داند؛ به همین دلیل خضر از آب حیات فیض برده و اسکندر با همهٔ تلاش، ناکام و بی‌بهره مانده است:

به راه عشق کانجا صد سکندر جان دهد تشنه زهی بخت خضر کز چشمهٔ حیوان بیاساید
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۲٤۱)

بیدل، بهره‌مندیِ خضر از آب حیات را ناشی از تقدیر و لطف الهی دانسته و بر این باور است که تقدیر الهی باعث پیشی‌گرفتن او از اسکندر شده تا به چشمهٔ حیات برسد:

جام قسمت بر تلاش جست‌وجو موقوف نیست　　از نصیب خضر جز حسرت به اسکندر چه حظ
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۹٦۷)

۲-۸- حضرت عیسی

امیرخسرو در غزلیات، ۲۸ بار به داستان عیسی اشاره کرده که ١٤ بار «عیسی» و ١٤ بار «مسیح» آمده است. بیدل در غزلیات ۲۳ بار به نام مسیح اشاره کرده است. «در قرآن نام عیسی ۲۵ مرتبه و مسیح ۱۱ مرتبه یاد شده است» (یزدان‌پرست، ۱۳۸۵: ۸۲۹). «عیسی در زمان هرودیس در بیت‌اللحم یهودیه از مریم باکره متولد شد» (خزائلی، ۱۳۸٦: ٤٦۷).

۲-۸-۱- مسیح و معراج

از خصوصیات عیسی، معراج به آسمان چهارم (جایگاه خورشید) است. نوع نگاه دو شاعر به مسئلهٔ معراج، متفاوت است. از دید امیرخسرو، حتی خورشید که با عیسی همنشینی دارد، در زیبایی به یار او نمی‌رسد:

نیّر اعظم که لاف از قرب عیسی می‌زند　　ذره‌ای از پرتو رخسار مه‌سیمای توست
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۱۲۱)

بیدل با نگاه عرفانی در بیان اندیشه‌های خود اذعان می‌دارد درراستای معراج (وصال حق) می‌بایست طلب کرد و همت داشت؛ چون عاشق بعد از «طلب» به «قرب» می‌رسد:

به پستی‌های آهنگ طلب خفته است معراجی　　نفس گر واگذارد تا مسیحا می‌برد ما را
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ٤۸)

۲-۸-۲- مسیح و شفای کور مادرزاد

از معجزات عیسی، شفای نابینایان مادرزاد است. امیرخسرو بیان می‌کند انسان جاهل از راهنمایی پیر روشن‌ضمیر، پندی نگرفته و در گمراهی سیر می‌کند؛ همچنان که دجّال کور با اینکه شرایط به‌دست‌آوردن بینایی و بهره‌مندی از عیسی (پیر معنوی) را داشته، اما در کوری سیر کرده است:

خام‌تر گردد ز پند معنوی دانای خام　　کورتر گردد ز باد عیسوی دجّال کور
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ٤۹۲)

۲-۸-۳- مسیح و جان‌بخشی

زنده‌کردن مردگان، از دیگر معجزات عیسی است. امیرخسرو در غزلیات، یارِ شیرین‌لبِ خوش‌سخن را همچون مسیحا دانسته که دمِ گرم و مسیحایی او، جان‌بخش است:

مپسند که در پیش لبت مرده بمانم　　تا زیسته از پیشِ مسیحا نتوان رفت
(همان: ۸۹)

بیدل باتکیه‌بر جان‌بخشی مسیحا، در سرودن اشعار و خلق معانی در مقام تفاخر می‌گوید:

بیدل! احیای معانی به خموشی کردم　　نفس سوخته اعجاز مسیحای دل است
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۳۹۱)

۲-۸-٤- مسیح و تجرد

نگرش بیدل به مسئلهٔ تجرد عیسی، درخور توجه است. او خصوصیت تجرد مسیح را نمی‌پذیرد و رهایی از جهان هستی و آزادی از بند تعلقات را ادعایی بیهوده می‌پندارد:

تا نفس هست از این دامگه آزادی نیست　　تهمتی بود تجرد که مسیحا برداشت
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ٤٤٦)

از دیدگاه بیدل، مسیح هم نتوانسته است از این جهان دل برکند و سوزن بهانه‌ای شد تا وارستگی او از تعلقات، زیر سؤال برود:

لاف آزادی است بیدل تهمت وارستگان　　شوخی نام تجرد بر مسیحا سوزن است
(همان: ۳٦۰)

۲-۹- حضرت سلیمان

نام سلیمان ۲۷ بار در غزلیات امیرخسرو و ۲۳ بار در غزلیات بیدل آمده و «سلیمان، پسر حضرت داود» (شوشتری، ۱۳۵۵: ۲۸۵)، «از انبیاء معروف بنی‌اسرائیل، نام مبارکش ۱۷ بار در قرآن آمده است» (قرشی، ۱۳۷۱،ج ۲: ۳۰٦). «در کتاب مقدس، سمت نبوت ندارد و فقط پادشاه است» (شوشتری، ۱۳۵۵: ۳۸۹). «اکثراً در سلامتی و صلح بود» (هاکس، ۱۳۷۷: ٤۸٦).

۲-۹-۱- سلیمان و مور

داستان رویارویی سلیمان با مورچه در قرآن آمده است. امیرخسرو در غزلیات بر این باور است که او (عاشق) دارای ارزش و منزلت بوده، اما دربرابر لب شیرین یار، وجود او ارزرشی نداشته و مانند این است که مورچه‌ای دربرابر مُلک سلیمان قرار گیرد:

بر آن لبی که شکر با حلاوتش شور است　　هزار ملک سلیمان بهای یک مور است
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۱۸۱)

بیدل نیز به این امر توجه داشته و ممدوح را همچون سلیمان و خود را دربرابر او، همچون مورچه‌ای دانسته است:

در جناب حضرت شاه سلیمان بارگاه　　ناتوان موری خیال عرضی اندیشیده است
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۲۹٤)

۲-۹-۲- سلیمان و مِکنت

سلیمان، پیامبری دارای فرمانروایی و دارایی بسیار بود. امیرخسرو یار را همچون سلیمان، دارای شُکوه و شوکت دانسته وهمهٔ موجودات اعم‌از جنّ و پری را تحت فرمانش می‌داند:

مردم به جان چاکر تو را، دیو و پری لشکر تو را　　نی خوبی است این مر تو را، ملک سلیمانیست این
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ٦۹٤)

بیدل نیز تأکید می‌کند اگر حتی به‌اندازهٔ چشم مورچه‌ای، قناعت و خویشتن‌داری پیشه کنیم، از جست‌وجوی ظواهر ثروت، حتی اگر مُلک سلیمان باشد، بی‌نیاز خواهیم شد:

چشم موری اگرت کنج قناعت بخشند　　همچو بیدل هوس ملک سلیمان نکنی
(بیدل، ۱۳۸۷، ۲: ۱٤٤۳)

۲-۹-۳- سلیمان و انگشتری

از ملزومات حکومت سلیمان، انگشتری بوده و «هرگه سلیمان آن را در انگشت کردی، به لباس حشمت و هیبت پوشیده گشتی» (مهدوی، ۱۳۷۵: ۳٦۹). امیرخسرو با نگاه عاشقانه از یارِ غنچه‌دهان که بدون هیچ انگشتری، مانند سلیمان است، در شگفت است:

بی دهانی و مُلک خوبی را چون سلیمان شدی که خاتم نیست

(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۱۸۸)

بیدل با نگرش عارفانه در شناخت و ارزیابی، خود را مانند انگشتر سلیمان ارزشمند دانسته است؛ درحالی‌که در ترازوی عدل الهی، عیار واقعی شخصیت او بسیار کم‌ارزش‌تر است:

خاتم مُلک سلیمانم، ولی تمییز حق کم‌بهاتر از نگین کنده می‌گیرد مرا

(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۱۱۷)

۲-۹-٤- سلیمان و تخت

ازجمله نمادهای مرتبط با سلیمان، تخت است. «تخت سلیمان از زر ناب ساخته شده بود و در پیشگاه آن دو شیر و بر فراز آن دو کرکس تعبیه کرده بودند» (خزائلی، ۱۳۸٦: ۳۹۳). امیرخسرو در وصف حال ممدوح، او را چون سلیمانِ بر تخت نشسته، می‌بیند و می‌سراید:

ای چون پری در دلبری، در حُسن خود گشته بری خواهی سلیمان بنگری، بر تخت سلطان را ببین

(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ٦۹٦)

بیدل، قدرت انسان را نسبت‌به جهان هستی، ضعیف می‌داند. او هوس بزرگی و زرق‌وبرق دنیا را امری بیهوده شمرده و برخلاف جست‌وجوی بهترین‌ها، به مقصود نرسیده است:

دارد دماغ تخت سلیمان غبار ما بی پا و سر به روی هوا هم نشسته‌ایم

(بیدل، ۱۳۸۷، ۲: ۱۱۰۲)

۲-۱۰- حضرت ایوب

امیرخسرو در غزلیات خود، ۲ بار به شخصیت ایوب اشاره کرده و بیدل نام ایوب را به‌کار نبرده است. «ایوب از انبیای مشهور، نام مبارکش ٤ بار در قرآن آمده» (قرشی، ۱۳۷۱،ج ۱: ۱٤٦) و « نمونهٔ کاملی از یک بندهٔ مؤمن و شاکر و صابر خداست» (جادالمولی، ۱۳۸٦: ۳۷۹).

۲-۱۰-۱- ایوب و رنج بی‌شمار

نام ایوب، با رنج و محنت، امتحان و ابتلا همراه است. شاعر خود را دردمند و رنجور دانسته است و مانند ایوب و یعقوب، دردمند و رنج‌کش می‌داند:

چه جای محنت ایوب و اندوه دل یعقوب بلا اینست و بیماری و تنهایی که من دارم

(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ٥٦۲)

۲-۱۰-۲- ایوب و مبتلاشدن به کِرم

از درد و رنج‌های بی‌شماری که ایوب تحمل کرد، ابتلا به بیماری و مبتلاشدن به کِرم است. امیرخسرو خود را عاشقی صبور می‌داند و هرگونه جفایی را از رقیبان تحمل می‌کند:

کَشـد بـرای تـو خسـرو جفـای مـدعیان　　کـه بهـر دوسـت، ز کرمـان جفـا کشـد ایـوب
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۸٤)

۲-۱۱- حضرت الیاس

نام الیاس ۱ بار در غزلیات بیدل آمده و در غزلیات امیرخسرو به‌کار نرفته است. «قرآن مجید فقـط ۲ بـار از الیـاس نـام بـرده» (خزائلی، ۱۳۸٦: ۲۰٤) و «الیاس از فرزندان هارون و از شریعت موسی است» (نیشابوری، ۱۳۸۲: ۳۳۹).

۲-۱۱-۱- الیاس و خضر

«در قصه آمده است خضر و الیاس تا روز قیامت نمیرند که هردو آب زندگانی خورده‌اند» (نیشـابوری، ۱۳۸۲: ۳۳۸) و «خضـر به دریاها موکل است و الیاس به بیابان‌ها موکل است» (طبری، ۱۳۸٦: ٤٤۲). بیدل به بلندطبعیِ مجنون که بدون راهنما سـر بـه بیابان نهاده و هرچند راه را گم کرده است، کمکی از خضر و الیاس نمی‌جوید، رشک می‌برد:

مـرا بـر بی‌نیازی‌هـای مجنـون رشـک می‌آیـد　　که گم کرده است راه و نیست یاد از خضر و الیاسش
(بیدل، ۱۳۸۷، ۲: ۹٤٥)

۲-۱۲- حضرت یونس

امیرخسرو در غزلیات ۱ بار به شخصیت یونس و با عنوان «ذوالنون» اشاره کرده؛ اما بیدل از وی نـامی نبـرده اسـت. «در قـرآن مجید نام یونس ٤ بار مذکور است» (خزائلی، ۱۳۸٦: ٦۸۷). «یونس یکـی از پیـامبران بنی‌اسـراییل بـود» (اسـدی تویسـرکانی، ۱۳۸۸: ۲۳) و «بر مردم نینوا مبعوث شد» (یزدان‌پرست، ۱۳۸٥: ۷٦۷).

۲-۱۲-۱- یونس و رفتن به شکم ماهی

شاعر در غزلی که ابیات آن، با بازی حروف همراه است، به وصف طبیعت و ترسیم شب عید و مـاه می‌پـردازد کـه ایـن مـاه، همچون حرف «نون» یا «ع» بوده و با خامهٔ خالق جهان، بر صفحهٔ هستی نگارگری شده است و ستارگان در اطـراف ایـن مـاهِ به‌شکلِ «نون»، مانند «نقطه» هستند. این کامل‌شدن ماه که در اضمحلال است و تصویر آن محو می‌شود، نجات یونس از شـکم ماهی و عمر دوبارهٔ او را به ذهن تداعی می‌کند:

برآمـــد مـــاه عیـــد از اوج گـــردون　　طـرب چـون مـاه نـو شـد هـر دم افـزون
بـــر اوج آســـمان نـــونی ســـت یـــا عـــین؟　　کـه بیـرون آمـده سـت از کلـک بـی چـون
بـه گـردش چیسـت چنـدین نقطـه ز انجـم؟　　اگـــر یـــک نقطـــه باشـــد بـــر ســـرِ نـــون
ببـــین انـــدر رکـــوع آن پـــارهٔ نـــور　　هلاکـــش گـــوی خـــواهی خـــواه ذوالنـــون
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ٦۸۳)

۲-۱۳- حضرت داود

امیرخسرو ۳ بار نام داود را در غزلیات آورده و در هرسه مورد به آواز خوش و نغمهٔ داودی اشاره کرده است. بیدل نام داود را به‌کار نبرده است. «نام داود ۱٦ بار در قرآن مجید مذکور است» (خزائلـی، ۱۳۸٦: ۳۰۲). «حضـرت داود تقریبـاً در سـال ۱۰۳۳ پیش از میلاد در بیت‌اللحم متولد گردیده و مدت نبوت یا سلطنت او چهل سال بوده است» (همان: ۳۱۱).

۲-۱۳-۱- داود و آواز خوش

از خصوصیات داود، آواز خوش است. امیرخسرو در پنداری شـاعرانه، در پـس از مـرگ خـود، بـه جوشـش نغمـهٔ داودی از مزارش اشاره می‌کند:

بعد من اگر گوش نهی بر سر خاکم از خاک همه نغمهٔ داود برآید
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۲۵۷)

۲-۱٤- حضرت محمد(ص)

در غزلیات امیرخسرو، ۲ بار و در غزلیات بیدل، ۳ بار به شخصیت پیامبر(ص) اشاره شده است. «محمّد خاتم‌النبیین و صاحب شریعت مقدس اسلام، نام مبارکش ٤ بار در قرآن مذکور است.» (خزائلی، ۱۳۸٦: ۵۵۷).

۲-۱٤-۱- محمد و نیکوکاری

امیرخسرو در غزلی، به ستایش خاتم انبیا پرداخته و به دنبال گوهرِ عشق و معرفت است. او مخاطب را تشویق به جست‌وجوی حق می‌کند. او از مادیات و تعلقات روی‌گردان بوده و مستانهٔ بادهٔ معرفت، جام منقبت می‌زند:

مست شو، ای هوشیار، لیک نه زین باده خور از قدح مصطفی بادهٔ احسان طلب
(امیرخسرو، ۱۳۸۷: ۸۷)

۲-۱٤-۲- محمد و راهنما

حضرت محمد، راهنمای بشر و رهبر مسلمانان است. امیرخسرو در پریشان‌حالی روزگار، به حضرت محمد توسل می‌جوید و او را راهنمای خود می‌داند و بنابراین از مهالک باکی ندارد:

آن را که چو مصطفی دلیل است در قافله از بلا نترسد
(همان: ۲۹۳)

۲-۱٤-۳- محمد و شفاعت

از مقام‌های رسول اکرم(ص)، مقام شفاعت در روز قیامت است. بیدل به پیامبر و ائمه ادای احترام می‌کند و امید به شفاعت خاتم انبیا دارد. او پیرو دین اسلام بوده و اُنس با شخصیت امام علی(ع) دارد. بیدل امید دارد با برگزیدگان خدا و مردانِ حق محشور شود:

دو روزی فرصت آموزد درود مصطفی ما را که پیش از مرگ در دنیا بیامرزد خدا ما را
اگر امروز دل با خاک راه مرتضی جوشد کند محشور فردا فضل حق با اصفیا ما را
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۱۰۷)

۲-۱٤-٤- محمد و معراج

معراج از معجزات پیامبر اکرم و در قرآن به آن اشاره شده است. «سُبْحَانَ الَّذِی اسْرَی بِعَبْدِهِ لَیْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَی الْمَسْجِدِ الأَقْصَی» (سورهٔ اَسرا، ۱). بیدل دربارهٔ معراج پیغمبر اظهار بی‌اطلاعی و عجز می‌کند و معراج نبوی را فراتر از ذهن و تفکر و بیان دانسته است:

عرض معراج حقیقت از من بیدل مپرس قطره دریا گشت، پیغمبر نمی‌دانم چه شد
(همان: ٦۲٦)

۲-۱٤-۵- محمد و انسانِ کامل

حضرت محمد، برترین مخلوق و دلیل خلقت آفرینش و «ثمرهٔ شجرهٔ کاینات بود که لو لاک لما خلقت الافلاک، مبدأ موجودات هم او آمد» (رازی، ۱۳۸٦: ۳۷). بیدل ظهور عشق را از آغاز خلقت می‌داند که از آدم به ما رسیده است. شاعر جز

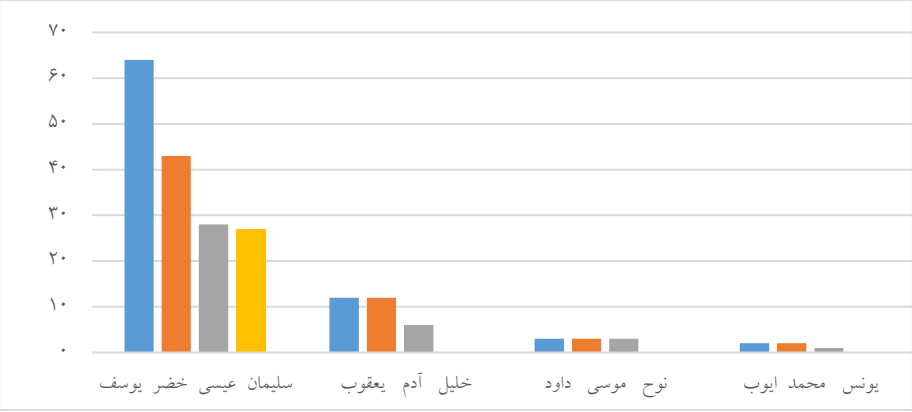
خاکساری و تسلیم به درگاه خداوند، راهی نمی‌یابد. او نشان داغِ عشق و آفرینش جهان را به برکت وجود ذی‌جود حضرت ختمی‌مرتبت می‌داند:

تا وادی غبار نفس طی نمی‌شود نتوان به مقصد دل بی مدعا رسید
بر غفلت انفعال و به آگاهی انبساط بر هرکه هرچه می‌رسد، از مصطفی رسید
(بیدل، ۱۳۸۷، ۱: ۷۳۲)

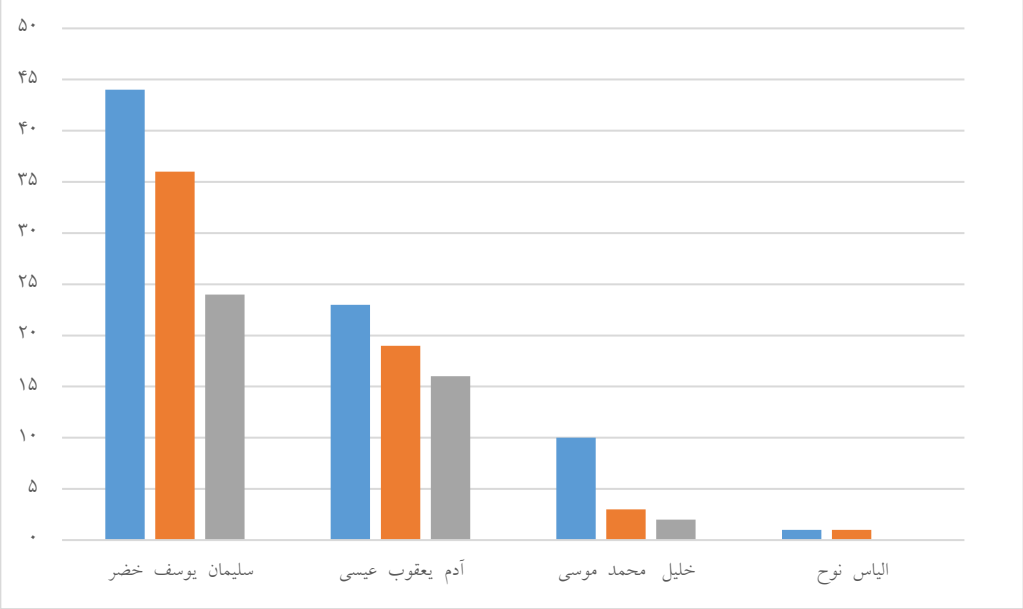
برای آگاهی بیشتر در مقایسهٔ سیمای پیامبران در غزلیات دو شاعر و مراتب تکرار، به استناد جدول و نمودار ستونی در زیر پرداخته می‌شود.

جدول ۱- مراتب تکرار شخصیت پیامبران در غزلیات بیدل دهلوی و امیرخسرو دهلوی

ردیف	نام پیامبر	مراتب تکرار در غزلیات امیرخسرو	مراتب تکرار در غزلیات بیدل
۱	آدم	۱۲	۱۶
۲	نوح	۳	۱
۳	ابراهیم	٦	۲
٤	یعقوب	۱۲	۱۹
٥	یوسف	٦٤	۳٦
٦	خضر	٤۳	٤٤
۷	موسی	۳	۱۰
۸	سلیمان	۲۷	۲۳
۹	عیسی	۲۸	۲۳
۱۰	محمد	۳	۳
۱۱	ایوب	۲	-
۱۲	داود	۳	-
۱۳	یونس	۱	-
۱٤	الیاس	-	۱



شکل ۱- بسامد کاربرد نام و القاب پیامبران در غزلیات امیرخسرو



شکل ۲- بسامد کاربرد نام و القاب پیامبران در غزلیات بیدل دهلوی

۳- نتیجه‌گیری

امیرخسرو دهلوی و بیدل دهلوی دو شاعرِ صاحب‌سبک و دارای غزلیات فاخر هستند. غزل‌های امیرخسرو بیشتر عاشقانه و اغلبِ غزل‌های بیدل عارفانه است. از مضامین مشترک شعری در غزلیات دو شاعر، اشاره به نام و القاب و داستان پیامبران و بهره‌های گوناگون ادبی و خلق معانی بدیع از مضامین مزبور در بیان اندیشه‌ها و احساسات است. در بسیاری از موارد، دو شاعر، با اشاره به نام و القاب پیامبران، مضامین مشترک سروده‌اند. امیرخسرو درراستای مضامین عاشقانه بیشتر از یوسف بهره برده و بیدل درجهت مضامین عارفانه بیشتر از خضر بهره برده است. باتوجه‌به آمارهای به‌دست‌آمده، به‌لحاظ درصدبندی، در غزلیات امیرخسرو، یوسف با ۳۱ درصد و در غزلیات بیدل، خضر با ٤٤ درصد بیشترین کاربرد را دارند. در غزلیات امیرخسرو، حضرت محمد و یونس و ایوب با ۱ درصد و در غزلیات بیدل، الیاس و نوح با ۲ درصد کمترین کاربرد را دارند. امیرخسرو بعد از یوسف، بیشترین بهره را از خضر در ساخت معانی برده و بیدل بعد از خضر، بیشترین بهره را از یوسف در بیان اندیشه‌های عرفانی داشته است. سلیمان و عیسی و یعقوب و آدم به‌طور متوسطی در غزلیات هردو شاعر به‌کار رفته؛ اما نوع بهره از آن‌ها درخصوص خلق مضامین عارفانه و عاشقانه متفاوت است. به نام موسی و خلیل نیز توسط دو شاعر اشاره شده است و اصولاً به مضامین مشترکی توجه داشته‌اند؛ اما در ساخت معانی، به‌لحاظ نگاه عارفانه و عاشقانه متفاوت هستند. امیرخسرو به شخصیت یونس و ایوب اشاره کرده و بیدل به این دو پیامبر اشاره‌ای ندارد. بیدل در سرودن شعر عارفانه به شخصیت الیاس که متناسب با فضای عرفانی و سیر و سلوک طریقت است، توجه داشته؛ اما امیرخسرو به نام الیاس التفاتی ندارد. همچنین امیرخسرو از خوش‌آوازی داود، در سرودن شعر عاشقانه استفاده کرده؛ اما بیدل از نام و داستان داود بهره نگرفته است.

٤- منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمّد بن علی. (۱۳۸۸). **علل الشرایع**، ترجمه سیّد علی حسینی، جلد ۱، چاپ اول، قم: اندیشه مولانا.

اسدی تویسرکانی، سهراب. (۱۳۸۸). **قصه‌های قرآنی**، تهران: عقیل.

امیرخسرو، خسرو بن محمود. (۱۳۸۷). **دیوان امیرخسرو دهلوی**، با مقدّمه و اشراف محمّد روشن، چاپ دوم، تهران: نگاه.

انصاری، قاسم. (۱۳۸۵). **مبانی عرفان و تصوف**، چاپ پنجم، تهران: انتشارات طهوری.

بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق. (۱۳۸۷). **غزلیات بیدل دهلوی**، براساس نسخهٔ مصحح خال محمّد خسته و خلیل‌الله خلیلی، جلد ۱ و ۲، چاپ اول، تهران: زوّار.

پناهی، مهین. (۱۳۸۹). خطبهٔ قدس (عرفان امیرخسرو دهلوی در مطلع الانوار)، **مطالعات شبه‌قاره**، ۲(۳): ۵۱-۷۲.

پورنامداریان، تقی. (۱۳٦٤). **داستان پیامبران در کلیّات شمس**، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

جاد المولی، محمّد احمد. (۱۳۸٦). **قصّه‌های قرآن یا تاریخ انبیا**، ترجمهٔ مصطفی زمانی، چاپ دهم، قم: پژواک اندیشه.

حجازی، فخرالدّین. (۱۳٤۹). **نقش پیامبران و تمدّن انسان**، چاپ دوم، تهران: بعثت.

خزائلی، محمّد. (۱۳۸٦). **اعلام قرآن**، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.

رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸٦). **مرصاد العباد**، به اهتمام امین ریاحی، چاپ دوازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.

راشد محصل، محمد. (۱۳۸۵). **پرتوهایی از قرآن و حدیث در ادب فارسی**، مشهد: آستان قدس رضوی.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). **از گذشتهٔ ادبی ایران**، چاپ سوم، تهران: سخن.

شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۹۸ق.). **نثر طوبی** (دایرةالمعارف لغات قرآن مجید)، جلد ۱، تهران، اسلامیه.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۵). **فرهنگ تلمیحات**، چاپ پنجم، تهران: فردوسی.

شوشتری، عبّاس. (۱۳۵۵). **فرهنگ لغات قرآن**، چاپ سوم، تهران: دریا.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۵). **تاریخ ادبیّات ایران**، جلد۲، چاپ هفدهم، تهران: فردوس.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۷). **تاریخ ادبیّات ایران**، جلد ٤، چاپ ششم، تهران: فردوس.

طبری، محمّدبن جریر. (۱۳۸٦). **تاریخ بلعمی**. ترجمهٔ ابوعلی بلعمی، به تصحیح ملک‌الشعرای بهار و محمّد پروین گنابادی، چاپ اول، تهران: هرمس.

قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۱). **قاموس قرآن**، جلد ۱ و ۲، چاپ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

لاهیجی، شیخ محمّد. (۱۳۳۷). **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، تهران: انتشارات محمودی.

مشایخی، فاطمه. (۱۳۹۷). **ترکیبات خاص در غزلیات بیدل دهلوی**، مطالعات شبه‌قاره، ۱۰(۳۵): ۱۹٤-۱۷۷.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷). **تفسیر نمونه**، جلد ۲۵، چاپ سی و ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیّه.

مهدوی، یحیی. (۱۳۷۵). **قصص قرآن مجید**، برگرفته از تفسیر سور آبادی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.

میبدی، ابوالفضل. (۱۳۵۷). **کشف‌الاسرار و عدّه الابرار**، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، ج ۵ و ۱، تهران: دانشگاه تهران.

نیشابوری، ابواسحق ابراهیم. (۱۳۸۲). **قصص‌الانبیا (داستان پیامبران)**، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.

هاکس، جیمز. (۱۳۷۷). **قاموس کتاب مقدّس**، تهران: طهوری.

یاحقی، محمّدجعفر. (۱۳۸٦). **فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادب فارسی**، چاپ اول، تهران: فرهنگ معاصر.

یزدان‌پرست، حمید. (۱۳۸۵). **داستان پیامبران**، چاپ پنجم، تهران: اطلاعات.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

The impact of the Aligarh College educational system on the Indian Muslim community at the end of the 19th century

Asma Rezaei[1]✉ | Fatemeh JanAhmadi[2] | MaghsoudAli Sadeghi[3]

1. Corresponding Author: PhD student in Islamic history, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: Srezaei080@gmail.com
2. Professor of Islamic History, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
3. Associate Professor of Islamic History, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Article history: Received 23 April 2023; Received in revised form 6 January 2024; Accepted 17 January 2024 Published 30 March 2025

Abstract

From the 18th century and the beginning of the colonial period in India and the emergence of new social, cultural and political conditions, the Muslims of the Indian subcontinent first turned to political struggles, but later they focused on cultural activities. Among Indian Muslims, Sir Syed Ahmed Khan, whose fame was based on the approach of cultural reform and the establishment of the Oriental College in that land, with his deep knowledge of the Indian society and the danger of the decline of Islam in India, in 1875, he proposed a solution to stop the decline of Muslims in India. He considered the promotion of knowledge and the development of science as an effective tool in removing the British colonial rule. He was looking for a way out of the crisis of degeneration in the establishment of Aligarh educational institution and providing scientific platforms in India. Now, the main question of the current research is, what was the scientific-cultural approach of Aligarh College and what effect did the educational structure of Aligarh College have on the cultural dynamics of this scientific institution? Did this college enjoy general acceptance among Indian Muslims? The results of the research are based on the historical method based on description-analysis of data, the founder of this college included attention to English schools in his reformation goals in the design of the educational system, curriculum planning, teaching and learning methods in English and Urdu. In addition to teaching textbooks derived from new sciences in the West, his emphasis was on jurisprudence texts. Although this college could not gain acceptance among the Indian Muslims due to its incompatibility with the religious culture of the common people, it was able to operate as a modern school in India for many years.

Keywords: Indian subcontinent, Sir Seyed Ahmad Khan, Muslims. Aligarh College, Educational System, Colonization

1. Introduction

The Indian Muslim community has experienced many difficulties despite its age. Among the special periods in the history of Indian Muslims, we can mention the period of British colonial rule on the Indian subcontinent, which in addition to Muslims, forced Hindus to challenge it, and despite their enmity with each other, they united against Britain to fulfill their civil demands. to cover the failure of the 1857 AD-1274 AH uprising against the British cost the Indian society dearly, but the Muslims realized that their problems in facing colonialism were rooted and ideological. On the other hand, Britain inflicted the last blow on the political body of the Muslims, after which the dynasties of the Islamic government left India forever, since the British considered only the Muslims responsible for this rebellion, they were hard on them and did not employ them in the new government. They

© Rezaei, A., JanAhmadi, F., Sadeghi, M.A. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

refrained (Kolahdoozha, 2022, 196). Many have considered the British victory in this uprising based on military superiority and advanced weapons, but it seems that what caused the defeat of the Indian society was the weakness of the Indian society in the economic, political, cultural, and social fields. Therefore, Indian Muslim thinkers like sir seyed Ahmad Khan tried to reform the society and came up with solutions to solve the crisis. Since Sir seyed Ahmad Khan saw the problem in the closed society and lack of knowledge, he made the reform of the previous education system his main goal. As the first step, to realizing his lofty ideas, he thought of establishing a distinct scientific center in order to fill the scientific gap among Muslims. His forerunner was the failure of the rebellion of 1857 AD, which had an unfortunate and irreparable consequence for the Muslims of India and, in addition to the darkness of the relations between the Muslims and the British, affected the confusion of the situation of the Muslims. For this reason, sir seyed Ahmad Khan tried to create peace and stability between these two groups and tried to restore and strengthen their damaged identity while creating security for Muslims. However, he believed that these actions should be within the framework of British colonial laws so that he could create meaningful links between Indian society and British rule. Sir seyed Ahmad Khan believed that a basic education system can remove obstacles to progress. This idea caused him to be considered as one of the pioneers of Muslim educational reform in India. It was based on this educational policy that he was led to realize the idea of the Eastern Islamic College. In April 1869, Sir Syed Ahmad Khan went to England with his two sons Seyed Mahmoud and Seyed Hamid to get to know the western civilization closely. His observations of Oxford and Cambridge universities and his familiarity with the educational system in England influenced his reflections on improving the condition of Indian Muslims. During this trip, he discovered the causes of the backwardness of Indian Muslims, the domination of ignorance and blind prejudice, which was the main obstacle to the development of new sciences and civilization in India (khasnabis, 2005: 45). The achievement of his trip to Britain was the idea of establishing an Islamic and Eastern school in India based on Western and Islamic sciences, which could open the blind knot of Muslim ignorance and influence the development of Muslim civilization as a scientific institution. Based on this, the scientific foundation of Aligarh College was established and was able to gather a large audience. Although it was not as successful as other contemporary and later schools, it was still ahead in the spread of modernism and intellectual reforms among Indian Muslims.

1.1. Detailed Research methodology

Since the current research is historical research, the method of finding answers to the questions and testing the hypotheses is based on the field of research, descriptive-analytical and documentary. The method of collecting library information will require scientific web searches from reliable databases. In this process, first, the original sources and acceptable academic research will be identified and then the historical data and information will be selected based on the accurate description of the current situation. Inference and induction in the analysis of causal relationships in the purposeful formation of Aligarh educational institution and its performance has been important and decisive

2. Discussion

In the 19th century, the Indian subcontinent witnessed many changes, including the beginning of British hegemony and the adoption of colonial policies in the region. Sir Syed Ahmad Khan, the leader of Muslims during this period, tried to strengthen the position and rights of Muslims. As an intellectual, he made a lot of efforts to inform Muslims and preserve their identity and rights. Sir Seyed Ahmad Khan had a great impact, especially in the field of education and, the promotion of the culture and economy of Muslims and he tried as much as possible to solve the challenges ahead. However, it was not very successful because when he founded Aligarh College, only a certain section of society who had the financial ability could attend this school, and on the other hand, most of the people considered Aligarh School as a servant of colonialism and looked at it with a bad view. This caused them to move towards the Deobandiyya School, which taught Islamic rules, which was the main goal of the fight against colonialism. Even though this college could not gain acceptance among Indian Muslims due to its incompatibility with the religious culture of the general public, it was able to operate as a modern seminary in India for many years.

3. Resalt

This research showed that Sir Syed Ahmad Khan was the turning point of reformist Islamic thought in India in a revision and ideological turn, although his educational reforms with Aligarh College were realized in fulfilling the new demands of the Indian Muslim society and English experience, could not achieve practical scientific success in India. Find Studies have shown that although Indian modern thinkers like Sir Seyed Ahmad Khan knew that traditional institutions did not benefit from new sciences Indian Muslims have a basic need for new Western sciences to progress so that they can resist colonialism and new colonial developments. He and other Indian thinkers knew that it was necessary to deal with these developments by training graduates in new sciences and that the educational programs of the colonial governments to secure their interests in the colonial countries could never lead to the development of knowledge in the colonies. As the schools established by the British could not spread education. Due to the non-participation of Muslims in English Madrasas due to the lack of religious education in their schools, Muslims are still kept in the traditional and even lower level of education and only use traditional educational centers such as Deobandia. The research showed that due to his familiarity with Western culture and his special approach to the place of religion in Islamic society in the 19th century, Sir Seyed Ahmad Khan wanted to establish an educational center similar to Cambridge. He founded a college based on Western models such as Cambridge College to teach topics such as economics, education, and basic sciences. The experience of traveling to the West showed Sir Seyed Ahmad Khan that he should take advantage of the scientific capabilities and social facilities of the West to gain political power and increase Islamic knowledge to form a purposeful vision for the independence of Muslims. He believed that the education of Muslims should be in a way that leads to progress, and for this reason, he paid great attention to Western science.

The research showed that although Aligarh College initially had a scientific approach to the Sunnah and Quran, and at the beginning, the teaching of religious texts was emphasized in Aligarh. But the main importance of this college was the education of the young generation in the society with an emphasis on western sciences. Sciences that were given less attention in the Muslim society of India. This study showed that Aligarh's teachings with a positivist approach could not match the traditional and religious culture of Indian Muslim people and their way of life. The incompatibility of this Iqbal lost it and faced the opposition of the traditional classes, including the scholars. However, Aligarh was able to gradually remove the doubts of Muslims regarding Western sciences. Due to the existence of colonialism in India, the founders of Aligarh, who sought awareness through education, could not confront this powerful colonialism. One of the results of the research was that, despite the knowledge of the founders of Aligarh, about the impact of science education in changing the economic and social status of Muslims, due to their distance from correct religious and religious teachings and falling into Western education, they continued to step on western science and gradually They took steps towards the secularization of Indian Muslim society, and this was the reason for their lack of success in spreading their sciences and teachings. Although this dual performance of Aligarh did not have much success among Muslims, and Deobandi Madrasah and later Nadwa Ulama stole the lead from Aligarh College, but the research showed that some of the graduates and trainees of this college played an important role in the future development of this country. As some reformers of the 20th century, who were serious fighters of colonialism and defenders of India's independence, were among the educated people of Aligarh school.

4. Resources

Abdul Gmafoor, A. (1922). **Aligarh Muslim university: A short history**, Aligarh Muslim university press.

Afazal Wani, M. (2014). **Sir Seyed Ahmad khan and his contribution to the cause of education**, Routledge.

Ahmad, N. (1983). **The Aligarh movement and Muslim education in India**, journal of Muslim minority affairs.

Ahmed, A. (1988). **History of Islamic Thought in India**, translated by Naghi Lotfi and Mohammad Jafar Yahaq, Kayhan Publications, Tehran.

Aijaz, A. (2017). **Aligarh Muslim university: an intellectual history 1900-1956**. Oxford university press.

Ali, M.M. (2003). **Sir Syed Ahmad khan: Muslim Renaissance man of India**. l.b. tauris.
Amin, A. (1979). **Sir Syed Ahmad khan: a political and intellectual biography**. Oxford university press.
Azra, A. (1994). **The emergence of Islam in Indian politics: the united provinces, 1900-1993**. Oxford university press.
Bazargan, M. (n.d.). **Azadi Hind**, Tehran: Omid Publishing.
Bhushan, S. & Bhattacharya, A. (1987). **The University of Allahabad: a centenary retrospective**. New Delhi: vikas publishing house pvtltd.
Chatterjee, N. (2011). **The making of India Secularism Empire, law and Christianity, 1830-1960**. Palgrave Macmillan.
Coppola, B. (2003). **British education and the Indian elite: the new Indian schools and the making of the British Indian elite Macmillan**.
Dalrymple, W. (2006). **The last Mughal: the fall of a dynasty**, Delhi published by Bloomsbury and alexander books.
Deepak, K. (2015). Aligarh movement and its impact on Muslim education in India. **Journal of education and practice**, 6(1-6).
Farooqi naimur, R. (1981). Educational Ideas and institutions of the Aligarh movement. **Islamic Studies**, 20: 141-156.
Gibb, H.A.R. (1986). **The encyclopedia of Islam**, entry of India, the third volume, Leiden, Netherlands.
Halabi, A.A. (1995), **History of Contemporary Religious and Political Movements**, Tehran: Behbahani Publications.
Handi, S.A. (1963). **Sir Syed's Essays**, edited by Ismail Pani Patti, Volume 1, Lahore, Targhee Adab Magazine.
Hatcher, j. (2005). **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton. University press.
Keith axel, B. (1998). **Education and politics in India: studies in organization, society, and policy**. Rutledge.
Khaje Piri, M. (2013). **Seyyed Jamaluddin Asadabadi and Bidari Movement**.
Khamenei, S.A. (1968). **Muslims in the Indian Freedom Movement**, Asia Publications, Tehran.
Khasnabis, R. (2005). **Seyyed Ahmadkhan: A Reinterpretation of Muslim law in India**, manohar publishere.
Kolahdouzha, P. and Abediha, H. (2022). Discourse and religious reform of the Indian subcontinent in the 19th century, Sir Seyed Ahmad Khan, Subcontinent Researches, 14(43): 219-189.
Kolahdouzha, P., Sabourifar, F. and Begi, M.H. (2022), Anti-colonial approaches and strategies of Indian Islamic schools of thought (a case study of the 19th century), Scientific Quarterly of Historical Essays, **Research Institute of Humanities and Cultural Studies**, 2: 279-243.
Lapidus, L.M. (1985). **Muslim and the making of modern India**. Oxford university press.
Majumder, P.P. (1998). People of India: Biological diversity and affinities. **Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews**, 6(3), 100-110.
Masoumi, M., Badkobeh, A. and Alavi, Q.A. (2015). The formation of the English education system in India. **Subcontinent Studies,** 8(27): 125-146.
Moshir al-Hassan. (1988). **Islamic Movement and Ethnic Tendencies in Indian Colony**, translated by Hassan Lahoti, Tehran: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
Mujeeb, M. (2006). **Muslim and education in India: Historical perspective**.
Naqvi, N.H. (n.d.). **Namoran Aligarh's Thoughts** and Opinions, Publisher: Aligarh's Muslim Urine University.
Naseem, H. (2010). **Movement and Muslim education in India: a study of sir Seyed Ahmad khan education thought and lts social political implications**, journal of Islamic.
Nazimian Fard, A. (2019). Darul Uloom Deoband Fields and Strategies, **Subcontinent Researches**, 3(9): 148-129.
Nizami, K.A. (1937). Sir Seyyed Ahmad Khan (Founder of Aligarh Islamic University), translator: Tawfiq Sobhani, **Parsi Nameh**, 8: 194-210.

Ohanlon, R. (2008). **The Indian uprising of 1857-8: prisons prisoners**, published Cambridge university press.

Pocock, D.F. (1970). **Education and politics in India**, Rutledge & Kegan Paul.

Robinson, F. (2000). **The emergence of Islam in late nineteenth century India: A political and cultural history**. New Delhi: oxford university press.

Robinson, F. (2001). **The ulama of farangi mahall and Islamic culture in soute asai**. Anthem press.

Rocher, R. (1985). **The making of western Indology: henry Thomas Colebrook and the east India company**, Oxford university press. [English]

Salim, A. (2009). **Sir Seyyed Ahmad khan and the renaissance of Muslim India**. Rutledge and Kegan Paul publishing group.

Sharama, R.S. (1987). **Aligarh movement and the making of the lndian Muslim mind**: 1857-2002 Meerut, India: meenakshi prakashan.

Stein, B. (1990). **The making of the Indian elite**. Cambridge university press.

Cite this article Rezaei, A., JanAhmadi, F., Sadeghi, M.A. (2025). The impact of the Aligarh College educational system on the Indian Muslim community at the end of the 19th century. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 87-106. DOI: 10.22111/jsr.2024.45443.2344

مطالعات شبه قاره

شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۵۷۱۰
شاپا الکترونیکی: ۲۵۳۸-۵۰۶۲

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

تأثیر نظام آموزشی کالج علیگره بر جامعهٔ مسلمان هند در پایان قرن نوزدهم

اسماء رضائی[۱] ✉ | فاطمه جان‌احمدی[۲] | مقصودعلی صادقی[۳]

۱. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. ایمیل: Srezaei080@gmail.com

۲. استاد گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

۳. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

چکیده

مسلمانان شبه‌قارهٔ هند از سدهٔ هجدهم میلادی و آغاز دورهٔ استعمار و بروز شرایط جدید اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، ابتدا به مبارزات سیاسی روی آوردند؛ اما در ادامه بر فعالیت‌های فرهنگی متمرکز شدند. در میان پایوران مسلمان، سرِ سید احمد خان که شهرتش برپایهٔ رویکرد اصلاح فرهنگی و تأسیس کالج شرقی در آن سرزمین بود، با شناخت عمیقی که از جامعهٔ هند و نیز خطر انحطاط اسلام در هند داشت، در سال ۱۸۷۵ میلادی راه‌حل توقف انحطاط مسلمانان در هند را ترویج دانش و توسعهٔ علم به‌مثابه ابزاری کارآمد در رفع سلطهٔ استعمار انگلیس دانست. او راه برون‌رفت از بحران انحطاط را در تأسیس نهاد آموزشی علیگره و فراهم‌آوردن بسترهای علمی در هند، جست‌وجو می‌کرد. حال، هدف اصلی پژوهش حاضر این است که بتوان دریافت که رویکرد علمی-فرهنگی کالج علیگره چگونه بود و اینکه ساختار آموزشی آن چه تأثیری بر پویایی فرهنگی این نهاد علمی گذاشت و آیا این کالج از مقبولیت عمومی نزد مسلمانان هند برخوردار شد؟ بنیان‌گذار کالج علیگره در طراحی نظام آموزشی، برنامه‌ریزی درسی، شیوه‌های تدریس و آموزش به زبان انگلیسی و اردو، توجه به مدارس انگلیسی را در اهداف اصلاحی خود گنجانده بود. او علاوه‌بر آموزش کتاب‌های درسیِ برگرفته از علوم جدید در غرب، تأکید بر متون فقهی داشت. گرچه این کالج به‌دلیل ناهمخوانی با فرهنگ دینی عامهٔ مردم، نتوانست مقبولیتی در میان عامهٔ مسلمانان هند کسب کند، توانست به‌عنوان مدرسه‌ای نوگرا در هند، طی سالیان متمادی فعالیت داشته باشد.

واژه‌های کلیدی: شبه‌قارهٔ هند، سر سید احمد خان، کالج علیگره، نظام آموزشی، استعمار

۱- مقدمه

جامعهٔ مسلمانان هند علی‌رغم قدمت، به‌تبعِ دشواری‌های اجتماعی و جغرافیایی، فرازوفرود بسیاری را تجربه کرده است. دراین‌باره از ادوار خاص تاریخ مسلمانان هند، می‌توان به دورهٔ تسلط استعمار بریتانیا بر شبه‌قارهٔ هند اشاره کرد که علاوه‌بر مسلمانان، هندوان را نیز به چالش نسبت‌به آن واداشت و این دو مسلک به‌رغم دشمنی با یکدیگر، علیه بریتانیا با هم متحد شدند تا به خواسته‌های مدنی خویش جامهٔ عمل بپوشانند. در دورهٔ تسلط بریتانیا بر هند، مسلمانان و هندوان برای دستیابی به حقوق خویش تلاش بسیاری کردند و حتی در برخی از قیام‌ها با یکدیگر متحد شدند؛ بااین‌حال شکست قیام ۱۸۵۷ م/۱۲۷٤

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤۸، ۱٤۰٤، صص ۸۷-۱۰٦.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۲/۰۲/۰۳ تاریخ ویرایش: ۱٤۰۲/۱۰/۱٦ تاریخ پذیرش: ۱٤۰۲/۱۰/۲۷ تاریخ انتشار: ۱٤۰٤/۰۱/۱۰

استناد: رضائی، اسماء؛ جان‌احمدی، فاطمه؛ صادقی، مقصودعلی. (۱٤۰٤). تأثیر نظام آموزشی کالج علیگره بر جامعهٔ مسلمان هند در پایان قرن نوزدهم. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤۸)، ۸۷-۱۰٦.

DOI: 10.22111/jsr.2024.45443.2344

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© رضائی، اسماء؛ جان‌احمدی، فاطمه؛ صادقی، مقصودعلی.

ق علیه بریتانیا بر جامعهٔ هند گران افتاد؛ اما مسلمانان دریافتند که مشکلات آنان در مواجهه با استعمار، ریشه‌ای و ایدئولوژیک بوده است. از سوی دیگر، بریتانیا آخرین ضربه را بر پیکرهٔ سیاسی مسلمانان وارد کرد که متعاقب آن، سلسله‌های حکومتگر اسلامی برای همیشه از هند رخت بستند و ازآنجاکه انگلیسی‌ها فقط مسلمانان را مسئول برپایی این شورش می‌دانستند، بر آن‌ها سخت گرفتند و از به‌کارگیری آنان در حکومت جدید خودداری کردند (کلاهدوزها و عابدیها، ۱٤۰۱: ۱۹٦)؛ بنابراین پیروزی بریتانیا در این قیام را متکی بر برتری نظامی و سلاح پیشرفته دانسته‌اند. اما چیزی که موجب شکست جامعهٔ هند شده بود، ناتوانی هند از جنبه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بود؛ ازاین‌رو اندیشمندان مسلمان دردآشنای هندی‌ای چون سرِ سید احمد خان درصدد اصلاح جامعه و چاره‌اندیشی برای حل بحران برآمدند. ازآنجاکه سر سید احمد خان مشکل را در جامعهٔ بسته و کم‌بهره از علم و دانش می‌دانست، اصلاح نظام آموزشی پیشین را در رأس اهدافش قرار داد. وی در نخستین گام برای تحقق ایده‌های متعالی‌اش، به تأسیس کانونی علمی و متمایز اندیشید تا بتواند خلأ علمی مسلمانان را پر کند. پیش‌درآمد وی، شکست شورش سال ۱۸۵۷ م بود که پیامدی ناگوار و جبران‌ناپذیر برای مسلمانان هند درپی داشت و علاوه‌بر تیرگی روابط میان مسلمانان و انگلیسی‌ها، بر آشفتگی وضعیت مسلمانان تاثیر گذاشت؛ به همین دلیل سر سید احمد خان تلاشی در ایجاد صلح و ثبات میان این دو گروه، مبذول داشت و کوشش کرد تا ضمن ایجاد امنیت برای مسلمانان، هویت آسیب‌دیدهٔ آنان را ترمیم و تقویت کند. هرچند، باور او این بود که باید این اقدامات در چارچوب قوانین استعمار انگلستان باشد تا بتواند بدین‌وسیله میان جامعهٔ هند و سلطهٔ بریتانیا رابطه‌ای معنادار ایجاد کند. سرِ سید احمد خان معتقد بود نظام آموزشی اصولی می‌تواند موانع پیشرفت را کنار بگذارد. همین ایده موجب شد تا وی یکی از پیشگامان اصلاح آموزشی مسلمانان در هند باشد. برمبنای همین سیاست آموزشی بود که وی به تحقق ایدهٔ کالج اسلامی شرقی سوق داده شد. سید احمد خان در آوریل ۱۸٦۹ م به‌همراه دو پسرش، سید محمود و سید حمید، عازم انگلستان شد تا بتواند با تمدن غرب از نزدیک آشنا شود. مشاهدات او از دانشگاه آکسفورد و کمبریج و آشنایی او با سیستم آموزشی انگلستان، تأملات وی را در بهسازی وضعیت مسلمانان هند برانگیخت. وی درطی این سفر دریافت علل عقب‌ماندگی مسلمانان هند، استیلای جهل و تعصب کورکورانه‌ای بود که مانع اصلی رشد علوم و تمدن جدید در هند می‌شد (Khasnabis, 2005: 45). دستاورد سفر او به بریتانیا، اندیشهٔ تأسیس یک مدرسهٔ اسلامی و شرقی در هند، متکی بر علوم غربی و اسلامی بود که می‌توانست به‌عنوان نهادی علمی، گره کور جهل مسلمانان را بگشاید و بر توسعهٔ تمدن مسلمانان تأثیر بگذارد. بر همین اساس، بنیاد علمی کالج علیگره تأسیس شد و توانست مخاطبان پرشماری را گرد خویش جمع آورد. این کالج هرچند به‌اندازهٔ دیگر مدارس هم‌عصر و متأخر توفیق نیافت، در اشاعهٔ نوگرایی و اصلاحات فکری در میان مسلمانان هند کماکان پیشرو بود.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

بحران هویت اسلامی و درگیری‌های قومی در هند و بالاگرفتن ناآرامی‌های جامعهٔ مسلمان هند و حل این مشکلات، همواره دغدغهٔ اندیشمندان مسلمان شبه‌قارهٔ هند بوده است. در میان مدارس متعدد هند، علیگره به تربیت دانش‌آموختگانی پرداخت که متکی بر علوم جدید بودند. علاوه‌براین، نقش این کالج در توسعهٔ آموزش و تعمیق فرهنگ اسلامی و نقش آن در تحولات سیاسی و اجتماعی و ثبات جامعهٔ مسلمان هند، غیر قابل‌انکار است؛ گرچه این نظام آموزشی نتوانست موفقیتی همچون مدرسهٔ دیوبندیه -که توسط گروهی از علما در شمال هند تأسیس شد- به‌دست آورد. آغاز به کار مدرسهٔ دیوبندیه در سال ۱۲۸۳ ق/۱۸٦۷ م در مسجد قدیمی چتا بود. این مدرسه به‌سبب موقعیت مکانی مناسب و مدیریت موفق بنیان‌گذارانش، به‌سرعت گسترش یافت؛ به‌گونه‌ای که امروزه دانشجویانی از سراسر شبه‌قارهٔ هند و دیگر کشورهای مختلف در دارالعلوم مشغول به تحصیل هستند. بااین‌حال دیوبندیه در اصولی اساسی با کالج علگیره در تضاد بود؛ زیرا به‌عنوان چالشی جدی در تضعیف جایگاه استعماری انگلیس و برکشیدن مسلمانان تجددخواه در جامعهٔ مسلمانان هند مؤثر بود. دارالعلوم دیوبندیه نماد

نوسازی اسلام‌گرایان سنّتی و چالش اسلام و مدرنیته به شمار می‌رود. مهم‌ترین سؤال این پژوهش این است که ساختار و بنیادهای اساسی نظام آموزشی علیگره چیست و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی تأسیس این کالج و تأثیر آن در هند و جامعهٔ مسلمان آن چه بوده است.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

در میان مدارس دینی مسلمانان هند، علیگره به‌دلیل متکی‌بودن بر علوم غربی و اسلامی، جایگاهی ویژه دارد. این مدرسه در اشاعهٔ آموزش آکادمیک غربی در هند، باتکیه‌بر آموزه‌های اسلامی و غربی و ساختارهای آموزشی نوین و عبور از آموزش‌های سنّتی، برای کم‌کردن فاصله میان سنّت و مدرنیته پیشگام بوده است؛ ازاین‌رو شایسته است سهم و نقش آن در جامعهٔ هند مورد مطالعه قرار گیرد، تأثیرات آن بر جامعهٔ مسلمان هندی رهیابی شود، علل و ریشه‌های توفیق‌نیافتن این مدرسه در رقابت با نظام آموزشی سنّتی دیوبندیه بررسی شود و جایگاه این کالج در ترویج زبان انگلیسی و توسعهٔ دانش روز و واردکردن علوم غربی در جامعهٔ اسلامی هند در مقایسه با دیگر نهادهای علمی هند مشخص شود.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

ازآنجاکه پژوهش حاضر تحقیقی-تاریخی است، روش یافتن پاسخ پرسش‌های مطرح و آزمون فرضیه‌های مورد نظر حیطهٔ پژوهش، توصیفی-تحلیلی و اسنادی است. روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای و با استفاده از پایگاه‌های اطلاعاتی موثق بوده است. در این فرایند، ابتدا منابع اصیل و تحقیقات قابل‌قبول آکادمیک شناسایی شد و سپس گزینش داده‌های تاریخی و اطلاعات باتکیه‌بر توصیف دقیق وضع موجود انجام شد. همچنین استنتاج، استقرا در تحلیل روابط علّی در شکل‌گیری هدفمند نهاد آموزشی علیگره و نیز عملکرد آن، مهم و تعیین‌کننده بوده است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

هرچند ظاهراً موضوع کالج علیگره و تاریخ آن در مطالعات معاصر ناشناخته نیست، بررسی علمی از پایگاه‌های داده نشان داد هنوز پژوهش دقیقی دربارهٔ نظام آموزشی کالج علیگره و تأثیرات مستقیم آن بر جامعهٔ مسلمان هند صورت نگرفته است. باوجودی‌که عناوین کلی و اطلاعات پراکنده دربارهٔ این کالج می‌توانست در تبیین مطالعات مقدماتی مفید باشد، مطالعهٔ آکادمیک قابل‌قبولی که بتواند تصویر دقیقی از سهم و نقش این نهاد علمی ارائه دهد، یافت نشد. مقالاتی همچون «تحلیلی بر جایگاه سرِ سید احمد خان در سیر اصلاح‌طلبی هند»، نوشتهٔ کلاهدوزها، اطلاعاتی کلی درباب سیر حرکت اصلاح‌طلبانهٔ سید احمد خان در جامعهٔ هند و توجه به علوم غرب -به‌مثابه راه نجات مسلمانان- در تشکیل فرضیهٔ تحقیق پیش‌رو و شناخت شخصیت و حرکت اصلاحی تأثیر داشت. همچنین صبوری‌فر مقاله‌ای با عنوان «رویکردها و راهکارهای ضد استعماریِ مکاتب فکری اسلامی هندوستان» دارد که در آن به‌گونه‌ای اجمالی و مختصر به شکل‌گیری علیگره پرداخته شده است. صبوری‌فر معتقد است علیگره بااینکه خود با کمک بریتانیا ساخته شد، باز نوعی رویکرد ضد استعماری را در پیش گرفت؛ اما او در اثبات این ادعا، مطالب دقیق مطرح نکرده است. افزون بر این، علی‌اصغر حکمت هم در کتابی با عنوان «سرزمین هند» به ساخت علیگره و اندیشهٔ آموزش توسط سرِ سید احمد خان پرداخته است؛ اما او نیز جز ذکر مطالبی کلی، اطلاعات دقیق دیگری ارائه نداده است. مقالهٔ مهم دیگری که درخصوص نظام آموزشی هند تدوین شده است، مقالهٔ «شکل‌گیری نظام آموزشی انگلیسی در هند» نوشتهٔ معصومی است. این مقاله به نظام آموزشی هند در زمان استعمار پرداخته و درخصوص علیگره نیز به‌اجمال مطالبی ارائه داده است. آنچه مسلم است اینکه معصومی به‌دلیل گستردگی موضوع تحقیق خود، به‌گونه‌ای دقیق و مستقیم به نظام آموزشی علیگره نپرداخته است و تنها در خلال مطالب و با عنوان نظام آموزشی انگلیسی در هند، به علیگره اشاره داشته است و نهایتاً تکلیف اتهامات و شبهات و سؤالات مطرح دربارهٔ علیگره به‌درستی روشن نیست. مقالهٔ

دیگر «گفتمان اصلاح دینی شبه‌قارهٔ هند قرن نوزدهم (سِر سید احمد خان)» نوشتهٔ کلاهدوزها و عابدیها است که در آن بر جریان اصلاح‌طلبی اسلامی توسط سِر سید احمد خان پرداخته شده است. چنانکه از عنوان مقاله برمی‌آید، هدف نهایی این مقاله جریان اصلاح‌طلبی اسلامی و نقش سید احمد خان در هند است؛ بنابراین جایگاه این کالج در تغییر وضعیت جامعهٔ مسلمان کماکان مغفول است. علاوه‌بر آنچه ذکر شد، تحقیقات دیگری نیز موجود است که تنها بر دایرهٔ معرفتی وضعیت مسلمانان در هند و یا شناخت جریان‌های فکری اصلاحی کمک می‌کند. مکتوباتی چون «تاریخ تفکر اسلامی در هند» نوشتهٔ احمد، «مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان» نوشتهٔ خامنه‌ای، «جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمرهٔ هند» مشیر الحسن، تحقیقاتی هستند که در زمرهٔ پژوهش‌های کلی تاریخ مسلمانان هند قرار دارند و کمترین نسبت را با موضوع تحقیق پیشِ‌رو دارند.

۲- آغاز بحث

تأثیر شورش هند در سال ۱۸۵۷ بر افکار و عملکرد سِر سید احمد خان

در سال ۱۸۵۷ م/۱۲۷۳ ق، شورشی بزرگ در هند به وقوع پیوست؛ حرکتی که باعث دگرگونی‌های قابل‌توجهی در شبه‌قارهٔ هند شد. این شورش از سوی سپاهیان هندی شاغل در کمپانی هند شرقی بریتانیا در ۱۰ مه ۱۸۵۷ م در شهر میروت آغاز شده و به‌سرعت به شورش سربازان و مردم عادی، به‌ویژه در فلات گنگ علیا و مرکز هندوستان مبدل شد. این سربازان، بهادرشاه دوم را به‌عنوان پادشاه خود اعلام کردند. سپس شورش به‌سرعت به نواحی‌ای همچون منطقهٔ اوتار پرداش، شهر لکهنو، بیهار و نیز کان‌پور راه یافت. مردم نیز همراه با سربازان، مخالفت خود را نسبت‌به حضور انگلیسی‌ها در هند اعلام کردند و به شورش پیوستند. گرچه ارتش بریتانیا توانست این شورش را سرکوب کند، همواره این حرکت، خطر مهمی دربرابر قدرت بریتانیا در منطقه به شمار می‌آمد؛ بنابراین شورش ۱۸۵۷ م به‌عنوان رخدادی تعیین‌کننده در میانهٔ قرن نوزدهم در شبه‌قارهٔ هند و به‌مثابه نقطهٔ عطفی در تاریخ استقلال‌طلبی هندیان محسوب شد و نیز به‌عنوان شورش سپاهیان یا شورش بزرگ شهرت یافت.

مطابق با اطلاعات موجود، پس از شکست قوای شورشیان، دوران استیلای کمپانی هند شرقی به پایان رسید و هند رسماً تحت قیمومت بریتانیا قرار گرفت (کلاهدوزها و عابدیها، ۱٤۰۱: ۱۹٦). در این فضای استعماری جدید که متأثر از نگاه منفی انگلیسی‌ها به مسلمانان بود، سهم کمتری از توزیع قدرت نصیب مسلمانان و البته بومیان هندی شد و جایگاه آنان به شهروند درجه‌دوم تنزل یافت. آنچه مسلّم است، شورش سال ۱۸۵۷ میلادی و شکست آن، نقطهٔ عطفی در سامان‌دهی و هدف‌گذاری ذهنی مصلحان و اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه سِر سید احمد خان بود. هرچند وی طرف‌دار شورش نبود، معتقد بود راه نجات هندوستان از سیطرهٔ استعمار انگلیسی، گسترش بهره‌وری از علم و دانش‌افزایی هندیان به‌ویژه مسلمانان است. او می‌پنداشت این شورش به‌جای نفع، تنها دارای ضرر و خسران جبران‌ناپذیر است (Ohanlon, 2008: 123). گرچه او به راهبران فکری شورش تذکرات لازم را داد، نتیجه‌ای حاصل نشد و همین امر سبب فاصله‌گرفتن و تکدر خاطر آنان نسبت‌به سید احمد خان شد. در خلال شورش، سید احمد خان شماری از اروپاییان را از مهلکه رهاند و موجب شد تا انگلیسی‌ها توجه ویژه‌ای به او مبذول دارند.

پس از این حادثه، سید احمد خان تلاش‌های مستمر و دامنه‌داری برای همگرایی جامعهٔ مسلمانان و هندوها و دولت انگلستان مصروف کرد؛ زیرا او بر این باور بود که مسلمانان درخصوص دانش غرب دچار سوءتفاهم شده‌اند و همین امر موجب عقب‌ماندگی جامعهٔ مسلمان هند شده است. او نقش محافظه‌کارانه و رویکردهای متحجرانهٔ مسلمانان را علت اصلی عقب‌ماندگی می‌دانست (معصومی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۲). بااین‌حال او تلاش کرد تا دولت انگلستان را متقاعد کند که شورشِ اتفاق‌افتاده، با یک برنامه‌ریزی قبلی از سوی مسلمانان رخ نداده است؛ بلکه قیامی پراکنده علیه سیاست دولت آنان بوده است (Dalrymple, 2006: 154). به همین منظور او انجمن ترجمه‌ای تأسیس کرد تا بتواند ذهن مسلمانان هند را به

علوم غربی متمایل کند. بر همین اساس تلاش بسیار صورت گرفت تا در این انجمن، کتاب‌های پرشماری از انگلیسی به زبان عربی و هندی ترجمه شده و در میان عموم مردم منتشر شود.

این متفکر هندی نوگرا معتقد بود باید مسلمانان ضمن آشنایی به تاریخ، سیاست، فلسفه، اقتصاد و علوم طبیعی، به آن‌ها مسلط شوند تا بتوانند به قدرت گذشتهٔ خود بازگردند، ازآنجاکه تنها مسیر ترقی تغییر جامعه، بازسازی و تقویت سیستم آموزشی بود. طرح ایده‌های نوآورانهٔ آموزشی، او را به‌عنوان یکی از پیشگامان اصلاحات آموزشی مسلمانان در هند زبانزد کرد. مشاهدات او پس از سفر به انگلستان از دانشگاه آکسفورد و کمبریج و آشنایی با سیستم آموزش عالی انگلستان، موجب شد تا او بیشتر به ضعف علمی هند و انحطاط وضعیت مسلمانان پی ببرد (کلاهدوزها و عابدیها،۱٤۰۱: ۱۹۸). درواقع طی این سفر بود که سید احمد خان به‌صورت واضح دریافت که علت عقب‌ماندگی جامعهٔ هند، به‌ویژه مسلمانان، استیلای جهل و تحجری بود که مانع از پذیرش علوم و تمدن جدید شده بود؛ تا جایی که آن‌ها حتی علم را مخالف با دین می‌دانستند (Ratan Khasnabis, 2005: 154). او پس از بازگشت از این سفر، ایدهٔ تأسیس مدرسه یا کالج اسلامی را در سر پروراند و زمینه‌های تحقق آن را جست‌وجو کرد و برای اجرای آرمانش تلاش مستمر و دامنه‌داری را آغاز کرد.

۳- تأسیس نهاد اسلامی آموزش‌محور

یکی از مهم‌ترین ابزارهای توسعهٔ علمی جامعه مسلمانان در شبه‌قاره به‌منظور مبارزهٔ عملی و علمی با استعمار و جهل و عقب‌ماندگی تمدنی، تأسیس یک نهاد آموزش‌محور و اصلاح‌جو در هند بود. صرف‌نظر از وجود دیگر نهادهای علمی، مصلح شهیر هند، سید احمد خان موفق شد طرح تأسیس این نهاد علمی-آموزشی را تحقق بخشد. تاریخ حیات او نشان می‌دهد علاقه و تلاش دامنه‌دار او برای تحقق آرزوهایش ریشه در کودکی و نوجوانی او دارد. مطابق با اطلاعات موجود، سید احمد خان در ششم ذی‌الحجهٔ سال ۱۲۳۲ ه.ق در دهلی متولد شد. او دورهٔ آموزشی خود را با موفقیت و همراه با فراگیری زبان عربی و ادب فارسی طی کرد. در بیست سالگی به کار دولتی مشغول شده و در ابتدا به امر منشی‌گری در ادارهٔ محاکم جنایی دهلی گمارده شد. در سال ۱۲۵۷ ه.ق وی به مقام معاون قاضی در شهر آگرا نائل آمد (Ali, 2003: 105). در همین اوان، علاوه‌بر کسب مهارت نویسندگی، او به تألیف کتابی با عنوان آثار الصنادید (شرحی دربارهٔ آثار باستانی دهلی) مبادرت کرد (خواجه‌پیری، ۱۳۸۳: ۸۲).

اسناد تاریخی نشان می‌دهد سید احمد خان در شاخه‌های علمی و اجرایی متبحر شد و نزد هندیان به‌عنوان شخصیتی دگراندیش، اصلاح‌طلب، جست‌وجوگر و منتقد شهرت یافت. به‌واسطهٔ نشر کتاب الصنادید، شهرت او فزونی یافت و رفته‌رفته به‌عنوان یک مقام علمی در دهلی و عضو انجمن آسیایی پادشاهی هند شهرت یافت (حلبی، ۱۳۷٤: ۱٤٥). آثار قلمی سید احمد خان قبل از سال ۱۸۵۷ م به‌راحتی توانست توجه مسلمانان دهلی را به خود جلب کند. پیشینهٔ آموزشی و خانوادگی سید احمد خان در رویکرد او نسبت‌به مسئلهٔ آموزش و مباحث مذهبی، بی‌تأثیر نبوده است و این تجربیات، نگرش وی در ایجاد نهضتی علمی با بن‌مایه‌های غربی-اسلامی را شکل داده بود. او به‌درستی دریافته بود که آموزش، سهم تعیین‌کننده‌ای در ساخت شخصیت یک فرد دارد. وی علت عقب‌ماندگی مسلمانان را اینگونه بیان کرده است: «...این‌ها تحت‌تأثیر کینه‌ورزی‌های غلط و بی‌معنی قرار گرفته‌اند و صلاح و صرفهٔ خودشان را نمی‌دانند؛ به‌علاوه نسبت‌به یکدیگر حسادت می‌ورزند و از هندوها کینه‌جوتر و مبتلا به غرور و افتخارات کاذب‌تری هستند...» (احمد خان، ۱۹٦۳: ۳۲). او به اندیشه‌های دینی نیز توجه کامل داشت و معتقد بود که اسلام، دینی دارای ابعاد متعالی و مترقی است و ازاین‌رو تفسیر آموزه‌های اسلامی، محدود به زمان و مکان خاصی نیست و آنچه در اسلام به‌صورت جاودانه باقی مانده، اخلاق است.

آموزش ازنظر سید احمد خان یک ایدهٔ جدید است، نه انتقال و نگه‌داری موارد دیرینه و کهن که گاهی به‌عنوان سنّت تلقی می‌شود (مشیر الحسن، ۱۳٦۷: ۸۹). وی معتقد بود تنها آموزش برای رشد فرد کافی نیست؛ بلکه وجود محیط اجتماعی منظم

برای پرورش نسل جدید نیز الزامی است. از طرفی، آموزش، ابزاری برای نجات انسان است؛ همان‌طور که دین، ابزاری برای نجات آخرت و معنویت یک انسان بوده است (Salim, 2009: 134) درنتیجه آموزش برای هر انسانی اجتناب‌ناپذیر بوده و شکست در زمینهٔ آموزش می‌تواند منجربه شکست در زندگی فرد شود. وی می‌گوید: «اگر ما بپذیریم مدت کمی برای زندگی وقت داریم، باید قبول کنیم تا امور را تنظیم [کرده] و آموزش را به‌عنوان رشد فکری افراد بپذیریم؛ چراکه راه پیشرفت بشریت در گرو آموزش عالی است؛ آموزشی که سبب شخصیت‌سازی برای افراد یک جامعه نیز می‌شود» (احمد خان، ۱۹۶۳: ۳۲). او در ادامه اضافه می‌کند که: «آرزوی من این است که نه‌تنها آموزش‌وپرورش را گسترش دهم، بلکه بتوانم آموزش شخصیت را هم به‌نحوی گسترده همه‌گیر نمایم؛ زیرا ملت، همراه با آموزش و شخصیت به پیشرفت خواهد رسید» (همان). او معتقد بود آموزش باید مسلمانان را به علوم روز نزدیک کند و توجه به فهم قانون، دستیابی به کلید موفقیت و مدیریت جهانی را دربر بگیرد. علاوه‌براین وی معتقد بود قانون و دین نیز توسط خداوند ایجاد شده است و طبیعت کار خداوند است و با کلمات درون قرآن یکسان (Amin, 1979: 23)؛ بنابراین مسلمانان می‌توانند به هر علومی دست یابند و به آن مسلط شوند. بر این اساس سید احمد خان هیچ‌گونه تمایزی میان علوم غربی و اسلامی قائل نبود و ازنظر وی این تمایز به‌لحاظ تاریخی بی‌اساس است و او معتقد بود زمانی که مسلمانان در رشته‌های مختلف سرآمد جهان بودند، اروپا در عصر تاریکی مطلق یا همان قرون وسطی به‌سر می‌برد. به‌گفتهٔ سید علی خامنه‌ای، گرچه او در ارزیابی‌ها یک شخصیتی چندوجهی با ابعاد روزنامه‌نگار، فیلسوف و حقوق‌دان دانسته می‌شود، وی را باید احیاگر دوراندیش در جامعهٔ اسلامی و مؤسس نهضت اصلاحی و نخستین راهنمای دورهٔ رنسانس مسلمانان در شبه‌قارهٔ هند قرن نوزدهم معرفی کرد (خامنه‌ای، ۱۳۴۷، ۲۵). سِر سید احمد خان پس از نیم قرن تلاش در مسیر اصلاح‌طلبی دینی، در سال ۱۸۹۸ م در شهر علیگر درگذشت.

۳-۱- کالج علیگره: از ایدهٔ تأسیس تا عمل

بی‌تردید فرایند تشکیل و صورت‌بندی ایدهٔ راه‌اندازی نهاد علمی کارآمد برای دانش‌افزایی مسلمانان تا تبدیل‌شدن آن به نهادی مانند کالج علمی علیگره، مستلزم عبور از تنگناهای فکری، فرهنگی و سیاسی جامعهٔ هند بوده است. هر اندیشمند نوگرا و نواندیش در هند می‌بایست از ورطه و چنبرهٔ استعمار عبور می‌کرده است تا بتواند ایده‌های اصلاح‌جویانهٔ خود را محقق کند.

هنگامی که سید احمد خان به هند بازگشت، همواره مترصد ساخت کالجی علمی با معیارهای مورد نظرش بود؛ زیرا او دریافته بود که دین، فرهنگ و تمدن پیشرفتهٔ غرب، محصول علمی‌شدن آن جامعه است و در شرایط فعلی شبه‌قاره، مبارزهٔ نظامی علیه استعمار بی‌فایده خواهد بود. او دریافته بود توازن قدرت در جامعهٔ هند وجود ندارد و مسلمانان در این ورطهٔ منازعات قدرت، خواه‌ناخواه محکوم به شکست هستند. بدین‌ترتیب او به این باور رسیده بود که پیش از هر حرکت سیاسی باید نهضت بزرگ علمی را راه‌اندازی کرد (کلاهدوزها و عابدیها، ۱۴۰۱: ۲۰۲). بر همین اساس او در همان گام نخست، برای تحریک مسلمانان، مسابقه‌ای با عنوان مقاله‌نویسی طراحی و راه‌اندازی کرد. این اقدام جسورانه موجب شد تا مسلمانان دربرابر مهمانان مسیحی و هندو که در این مسابقه رتبه‌های نخست را به‌دست آوردند، احساس حقارت کنند (Lapidus, 1985: 43). هدف سید احمد خان از برگزاری این مسابقه محقق شد؛ زیرا نمایندگان مسلمانان در آوریل ۱۸۷۲، تصمیم گرفتند تا به ریشه‌یابی نقاط ضعف و ناتوانی مسلمانان در مسئلهٔ آموزش بپردازند و به شناخت علل آن نائل آیند و بتوانند با تحصیلات و آموزش درست، آن را اصلاح کنند. وی در نخستین شمارهٔ مجلهٔ تهذیب‌الاخلاق، اهداف خود را اینگونه بیان کرد که هدف این است که مسلمانان هند، بهترین نوع تمدن را بپذیرند تا نگاه خودتحقیری دربرابر ملل متمدن را از میان بردارند (احمد عزیز، ۱۳۶۷: ۷۸). درنتیجه زمینهٔ تأسیس کالج، بنا نهاده شد.

در این جریان سید احمد خان با مشورت دوستان خود، هیئت‌مدیرهٔ این کالج را انتخاب کرد و آن‌ها موظف بودند تا تصمیماتی درخصوص برنامهٔ رسمی و محیط کالج بگیرند (نقوی، بی‌تا: ۶۹). بااین‌حال این هیئت‌مدیره دچار مشکل شد؛ زیرا

اعضا دارای نظرات متفاوتی بودند و هریک دیدگاه‌های متفاوتی را دنبال می‌کردند. سید احمد خان، پیرو حرکت اصلاح‌طلبانهٔ دینی خود، تصمیم داشت تمام آموزش‌های دینی درجهت کتاب مقدس قرآن باشد. در همین راستا هیئت‌مدیره موافقت کرد نهادی را تأسیس کند که نیازهای آموزش دینی مسلمانان را اصلاح و برطرف می‌کند. در ابتدا به‌دلیل مسائل مالی، تأسیس کالج منتفی شد. سپس یکی از اعضای هیئت‌مدیره پیشنهاد کرد که یک شعبه از کالج تشکیل شود تا افراد دیگر متقاعد شوند که کالج درحال شکل‌گیری است و همین امر کمک می‌کرد تا دیگران کمک‌های مالی خود را به سمت کالج سوق دهند؛ بنابراین یک شعبه از کالج در ژوئن ۱۸۷۵ زیر نظر یک شخص فارغ‌التحصیل دانشگاه آکسفورد به‌نام Henry George Impey تشکیل شده و کل کالج در ۸ ژانویهٔ ۱۸۷۷ تأسیس شد. لرد لیتون تأسیس این کالج را که سید احمد خان آن را عملی کرد، برای سال‌های طولانی، هدف زندگی خود دانسته است (Chatterjee, 2011: 12). احمد خان عمیقاً از روش آموزش‌وپرورش نامناسب در جوامع اسلامی اطلاع داشت و تربیت درست دینی را برای خروج اجتماع مسلمانان از بحران عقب‌ماندگی واجب می‌دانست (کلاهدوزها و عابدیها، ۱٤۰۱: ۲۱٤).

۳-۲- برنامه‌ریزی درسی علیگره از تدوین تا تدریس

به‌دلیل آنکه سید احمد خان به‌دنبال پرورش و تربیت قشر تحصیل‌کرده و متفکر برای رهبری آیندهٔ جامعهٔ مسلمانان بود، در کالج علیگره آموزش‌های ابتدایی ارائه نمی‌شد؛ بنابراین او تعدادی از دانشجویان مسلمانی که در گذشته توسط دولت آموزش داده شده بودند را جذب کرد تا بتواند تعداد بیشتری از مسلمانان را که دارای تحصیلات عالی و در مؤسسات و دولت بودند، پذیرش کند. دروس ارائه‌شده شامل دروس انگلیسی و شرقی بود. در دروس انگلیسی، موضوعات به زبان انگلیسی و در بخش شرقی آن، مباحث آموزشی به زبان عربی، فارسی و اردو تدریس می‌شد. بعد از گذشت مدتی، گروه انگلیسی کالج توسط گردانندگان کالج تقویت شد و تعداد بیشتری دانشجو در این بخش ثبت‌نام کردند و تدریس دروس در این بخش قوّت گرفت؛ اما بخش شرقی، تقویت قابل‌ملاحظه‌ای از خود نشان نداد (Bhushan & Bhattacharya, 1987: 167). همین امر باعث شد تا بخش انگلیسی کالج بر علوم سیاسی، اقتصاد، فلسفه، تاریخ، ریاضی و فیزیک متمرکز شده و سبب تعطیلی بخش مطالعات شرقی شود. درواقع در بخش شرقی این کالج، علوم تاریخ و فلسفه آموزش داده می‌شد؛ علومی که سبب تحکیم هویت و فرهنگ مسلمانان با هندوان می‌شد؛ اما ازآنجایی‌که استعمار به‌دنبال جدایی این دو گروه از یکدیگر بود، تعطیلی این رشته‌ها سبب می‌شد تا مسلمانان از هویت و فرهنگ خود فاصله گرفته و تمرکز خود را بر علوم غربی قرار داده و ازخودبیگانگی را به‌نوعی تجربه کنند (مشیر الحسن، ۱۳٦۷: ۱۲۳). بااین‌حال او برخلاف رهبران مذهبی آن زمان هند، معتقد بود باید فرزندان مسلمانان، آموزش سنّتی و مکتب‌خانه‌ای را رها کنند و ترجیحاً به مدارس انگلیسی‌ها بروند و مشغول تحصیل علم روز شوند؛ بدین دلیل که غربی‌ها در این باره از مسلمانان پیشی گرفته‌اند.

۳-۳- سیاست‌های جذب و تربیت نخبگان

دانشجویانی در علیگره جذب می‌شدند که تمکن مالی قابل‌قبولی داشتند (Coppola, 2003: 56)؛ بنابراین این کالج، آموزش گران‌قیمتی را به طبقات بالا و اشراف ارائه می‌داد (Robinson, 2001: 87) و معنای آن این است که تربیت رهبر آینده برای جامعهٔ مسلمانان هند درصورتی مورد قبول بود که مردم فرزندان خود را برای آموزش به این کالج گران‌قیمت بفرستند. با گذشت زمان، نخبه‌گرایی منطبق با ایدهٔ اصلی سید احمد خان صورت نگرفت؛ بااینکه وی به‌شدت از شیوهٔ آموزش‌وپرورش ناصحیح جامعهٔ اسلامی رنج می‌برد و تربیت اسلامی و انسانی درست را برای خروج اجتماع مسلمانان از بحران تحجر و جمود ضروری می‌دید (بازرگان، بی‌تا: ۵۷). سید احمد خان ادعا داشت که هدف، آموزش برای تمام مسلمانان هند است و فراتر از انحصارطلبی فرقه‌ای قرار دارد؛ اما برنامهٔ حمایتی کالج علیگره روزبه‌روز کوچک‌تر شد (Hatcher, 2005: 67).

مسلمانان شمال هند که دارای تمکن مالی بیشتری بودند، می‌تواستند فرزندان خود را در علیگره نام‌نویسی کنند. در آینده نیز همین اشخاص جزو روشن‌فکران دولت به حساب می‌آمدند. به‌طور خلاصه سیاست جذب و تربیت نخبگان در کالج علیگره مختص به گروه خاص و کوچکی بود که همین امر سبب شکست این سیاست احمد خان می‌شد و او نتوانست موفقیت زیادی را در این باره کسب کند.

۳-٤- روش آموزش در کالج علیگره

نظام مدرسهٔ علیگره به‌طور کامل، دولتی و به‌شدت تحت‌تأثیر استعمار بریتانیا و مقتبس از کمبریج بود. درواقع سیاست‌های آموزشی بریتانیا در هند برای غلبه بر مردم و حفظ کنترل بر آن‌ها طراحی شده بود و هدف اصلی آن نیز آموزش‌دادن مهارت‌های پایه و اصول برای خدمت در نظام استعماری بریتانیا بود (Pocock, 1970: 56). در ابتدا علیگره دارای یک مدرسه و یک کالج بود که مدرسهٔ آن هشت کلاس و کالج آن چهار کلاس داشت. سید احمد خان علاقه‌مند بود که نظام آموزشی مشابه مدل انگلیسی ایجاد کند؛ زیرا ازنظر وی اینگونه طراحی آموزشی می‌توانست به دانشجویان کمک کند تا تبدیل به متفکران باسواد شوند.

۳-٥- دشواری‌های آموزش و نهادهای علمی جدید

قرون شانزدهم تا هجدهم میلادی، قرن‌های تاریکی برای مسلمانان به شمار می‌آید و شاید بتوان این مقطع از تاریخ را قرون وسطای مسلمانان دانست؛ اما از قرن هجدهم به بعد، عصر بیداری و عصر نهضت‌ها در جهان اسلام آغاز می‌شود. سید احمد خان در چنین شرایط بحران‌زده‌ای، جوامع اسلامی را نیازمند اصلاحات عمیق فرهنگی و دینی می‌دانست؛ بنابراین با تأسیس علیگره، سبب شد تا مسلمانان به فکر ساخت مدارس دیگری نیز بیافتند؛ اما درعین‌حال در امور دینی همچنان علوم پیشین را تدریس می‌کردند که بهای کمتری به آن داده می‌شد. از حیث مالی، به این حوزه کمتر توجه می‌شد و همین امر سبب شد تا در علیگره علوم اسلامی افت کیفیت پیدا کند. برخلاف علوم اسلامی، برنامهٔ آموزشی علوم غربی، وضعیت به‌مراتب بهتری نسبت‌به رقبا داشت؛ زیرا بودجهٔ آن توسط بریتانیا تأمین می‌شد و همین امر سبب شد تا به علوم غربی توجه بیشتری شود.

در کنار کالج علیگره، مدارس و مؤسسات آموزشی جدیدی نیز ساخته شد که هریک ویژگی‌های خاص خود را داشتند، ازجمله جامعهٔ ملیّهٔ اسلامیهٔ دهلی، **ندوة‌العلمای** لکهنو، جامعهٔ محمدیهٔ بنارس، **مدرسة‌الواعظین** لکهنو، مدرسهٔ **نصرة‌العلوم** سری‌نگر و چند مدرسه و جامعهٔ دیگر در دهلی، کلکته و ایالات جنوبی که به تدریس علوم اسلامی و علوم غربی پرداختند (Gibb, 1986: 580). همچنین یک مؤسسهٔ هندی فرهنگ اسلامی در تغلق‌آباد دهلی تشکیل شده بود که امروزه یکی از مراکز مهم تعلیم علوم اسلامی به‌ویژه پزشکی سنّتی است که دانشجویان مسلمان و غیرمسلمان از تمامی نقاط جهان در آنجا به تحصیل و تحقیق مشغول هستند؛ بنابراین باید گفت که تأسیس علیگره سبب شد تا مؤسسات آموزشی فراوانی در هند تشکیل شود که هرکدام در زمینهٔ خاصی دارای تبحر بودند (Robinson, 2001: 15).

۳-٦- فرایند تبدیل علیگره به دانشگاه

در سال ۱۹۰۰ میلادی، انجمن دانشگاه مسلمانان برای هدایت و تبدیل علیگره به دانشگاه تشکیل شد. دولت هند به انجمن اطلاع داد که مبلغ ۳۰ روپیه برای ایجاد دانشگاه باید جمع‌آوری شود. کمیتهٔ بنیاد دانشگاه مسلمان راه‌اندازی شد و بودجهٔ لازم را با مشارکت مسلمانان و غیرمسلمانان جمع‌آوری کرد. محمدعلی محمد خان و آقاخان سوم با جمع‌آوری بودجه برای ساخت دانشگاه مسلمان علیگره (AMU) در تحقق این ایده بسیار تلاش کردند. دانشگاه مسلمان علیگره هستهٔ اصلی علیگره بود (Majumdar, 1998: 23). در سال ۱۹۲۷ مدرسهٔ احمدی برای افراد کم‌بینای دانشگاه علیگره تأسیس شده و سال بعد

آن، یک دانشکدهٔ پزشکی به این دانشگاه اضافه شد که طب یونانی را آموزش می‌داد. اجمل خان در دانشگاه علیگره یک کالج و بیمارستان با نام اجمل خان تأسیس کرد. سپس در سال ۱۹۶۲ بیمارستان جواهرلعل نهرو و کالج پزشکی به‌عنوان بخشی از این دانشگاه تأسیس شدند. در سال ۱۹۳۵ نیز دانشکدهٔ مهندسی و فناوری ذاکر حسین در این دانشگاه تأسیس شد؛ بنابراین فرایند تبدیل کالج علیگره به دانشگاه، یک فرایند طولانی‌مدت بود که با مشارکت مسلمانان و غیرمسلمانان هند به سرانجام رسید (احمد عزیز، ۱۳٦۷، ۳٤٥).

۳-۷- نتایج علمی کالج علیگره در تربیت دانش‌آموختگان

دانش‌آموختگان علیگره، متخصصانی را در زمینهٔ اقتصاد، ورزش، ادبیات و... به جامعه تحویل داد. از آن جمله‌اند ابوالکلام آزاد و ذاکر حسین که در سال‌های بعد موجب کسب اعتبار علیگره شدند (Azra, 1994: 34). بااین‌حال اصلاحات آموزشی علیگره سبب شد تا مسلمانان ترغیب شوند تا در کالج علیگره به تحصیل بپردازند. در این دانشگاه، به‌یاد شخصیت‌هایی که در برپایی این دانشگاه نقش داشتند، بناهایی ساخته شده که مهم‌ترین آن، مقبره و خانهٔ سید احمد خان است که هم‌اکنون تبدیل به موزه شده است. دانشجویان بسیاری از این دانشگاه فارغ‌التحصیل شده‌اند که هریک سهم مهمی در آیندهٔ کشور هند داشته‌اند. افرادی مثل ذاکر حسین که کالج مهندسی در علیگره را بعدها به نام او نهادند، محمد عمر فاروق که در زمینهٔ علوم شیمی دارای تبحر بود، غلام‌سرور که در زمینهٔ ادبیات و زبان فارسی، عشرت حسن در فلسفه و نیز معین‌الحق در رشتهٔ تاریخ، از اندیشمدان مؤثر این دانشگاه هستند (Sharama, 1987: 87).

۳-۸- دانشجویان غیرمسلمان

سید احمد خان به‌دنبال تأسیس یک مرکز آموزشی برای رشد مسلمانان بود. بااینکه کالج علیگره برای ارتقای جامعهٔ مسلمانان ایجاد شد، محدود به دروس اسلامی و یا صرفاً ورود دانشجویان مسلمان نبود (نظامی، ۱۳۷۷: ۲۱). بدین‌ترتیب هندوها نیز می‌توانستند در علیگره تحصیل کنند و این امر کمک مالی خوبی برای تأمین هزینه‌های پیش‌روی کالج فراهم می‌کرد (Stein, 1990: 45). باتوجه‌به منابع مختلف در دانشگاه علیگره در قرن نوزدهم، دانشجویان غیرمسلمان نیز به‌صورت معمول در این دانشگاه پذیرفته می‌شدند و آموزش آن‌ها مانند دانشجویان مسلمان بود (Deepak, 2015: 6). دانشگاه علیگره در آغاز تأسیس به‌عنوان یک مدرسهٔ اروپایی و متمایل به بریتانیا فعالیت خود را آغاز کرد و تبعیض نژادی برای پذیرش دانشجویان غیرمسلمان در اساسنامهٔ دانشگاه وجود نداشت (Farooqi, 1981: 143). همین امر سبب شد تا دانشجویانی با نژادهای مختلف در این دانشگاه به فعالیت علمی بپردازند و سبب آشنایی سایر کشورها با فرهنگ اسلامی–هندی شوند.

٤- آموزش مذهبی و ساخت شخصیت

ارتقای دانش و بینش، نقش مهمی در پیشرفت فرهنگی، سیاسی و اقتصادی هر جامعه دارد. در همین راستا سید احمد خان به‌دنبال بالابردن سطح دانش مسلمانان بود. در کنار این مسائل، وی درصدد اتحاد شیعه و سنی بود؛ اتحادی که جامعهٔ مسلمانان در آن زمان بیشتر از هر وقت دیگر به آن نیاز داشتند. به همین دلیل، سید احمد خان هیئت‌مدیره‌ای برای هردو گروه درخصوص مباحث مذهبی اختصاص داد و برنامهٔ دیگر وی درجهت احیا و اعتلای جامعهٔ اسلامی، تشکیل جلسات کنفرانس با ماهیت تعلیمی اسلامی بود. از سوی دیگر، کالج علیگره دانشجویان مسلمان را مجبور به خواندن نماز، گرفتن روزه و شرکت در جشن‌های مذهبی همچون تولد پیامبر اسلام (ص) می‌کرد. بااین‌حال سید احمد خان آروز داشت که مسلمانان هند براساس دانش و پیشرفت اخلاقی مورد ستایش سایر ملل قرار بگیرند، نه با غیرت دینی؛ اگرچه او غیرت دینی را نیز لازم می‌دانست (Keith, 1998: 57).

تربیت دانشجویان با آموزش‌های مختلفی همچون مباحث دینی، موضوعات ورزشی همچون اسب‌سواری، شنا و تیراندازی همراه بود و این فعالیت‌ها به‌گونه‌ای طراحی شده بود که فراگیران را برای هدفی والاتر، یعنی به‌عنوان رهبر آینده منسجم می‌کرد. سید احمد خان معتقد بود آموزش باید به‌گونه‌ای هدایت شود که به سمت‌وسوی شخصیت‌سازی سوق پیدا کند. استدلال او این بود که هیچ‌کس به عظمت نمی‌رسد، مگر آنکه دارای شخصیت نیکویی باشد (Rocher, 1985: 117). از طرفی وی معتقد بود آموزش باید دانشجو را مجهز به دانش و مهارت کند تا پیشرفت برای کشور حاصل شود. او سیستم آموزش سنّتی را که به پیشرفت اقتصادی اهمیتی نمی‌داد، صحیح نمی‌دانست و معتقد بود چنین سیستمی میزان مشارکت مسلمانان را در امور سیاسی کشور کم کرده است (Aijaz, 2017: 123). به همین علت بود که سید احمد خان، سیستم آموزشی سنّتی را قبول نداشت و به‌دنبال آن بود که باتوجه‌به آموزشی درست و همراه با علوم و فنون جدید اعم‌از سیاست، اقتصاد و... بتواند وضعیت مسلمانان را تغییر دهد. سید احمد خان باتوجه‌به آیهٔ ۱۱ سورهٔ الرعد قرآن معتقد بود که تنها مسلمانان می‌توانند سرنوشت خود را تغییر دهند. او این سرنوشت را در تربیت اجتماعی و اسلامی صحیح -که در آن، هم به مذهب و اخلاقیات دینی توجه می‌شود و هم به آموزش‌های جدید علمی برای شخصیت‌سازی- می‌دید.

٤-١- نقش کالج علیگره در توسعهٔ مطالعات دینی و اعتقادی

گرچه از همان زمان تأسیس، کالج علیگره یکی از مراکز تأملات دینی و فلسفی به شمار می‌آمد، رفته‌رفته از ایدهٔ اولیه فاصله گرفت و با اهداف سکولاری به حیات خود ادامه داد. در ابتدا در این کالج ایده‌های مذهبی به‌عنوان برنامهٔ درسی توسط سنّت‌گراهای سنی و شیعه‌مذهب طراحی شد. برخی برنامه‌های درسی عبارت بودند از کتاب شاه ولی‌الله و نیز کتاب *مجموعة‌الوسائل* و المناهی نوشتهٔ محمدحسین حریزی که این کتاب یکی از منابع دانشجویان درخصوص تفسیر و فقه بود.

کتاب‌های سید احمد خان ازجمله تفسیر نمونه، مقدمه‌ای بر تفسیر اسلامی، احکام‌القرآن و تاریخ جهان اسلام نیز تدریس می‌شد. تلاوت قرآن، نماز، شرکت در اعیاد و مراسم (Ahmad ,1922: 213)، بخشی از برنامهٔ دینی و اعتقادی بود؛ اما این دستورالعمل‌های مذهبی ناشی از کیفیت اندک تدریس و کاهش کیفی آموزه‌ها و نظام تعلیمی، نتوانست جذابیتی را در میان دانشجویان جوان مسلمان به ارمغان آورد. سرانجام کالج علیگره با فاصله‌گرفتن از اهداف اولیه، درصدد سکولارکردن جامعهٔ مسلمانان برآمد و همین امر سبب شد تا کیفیت دروس مذهبی به‌تدریج کاهش یابد.

٥- ساختار اداری پویای علیگره

مؤسس کالج علیگره در تلاش بود تا بیگانگی و فاصلهٔ اجتماعی میان مسلمانان و انگلیسی‌ها را به حداقل برساند. او معتقد بود قدرت و نفوذ انگلیسی‌ها فراتر از آن است که بتوان با آنان مبارزهٔ سیاسی کرد و نَبَرد با حکومت انگلستان را در شرایط کنونی بیهوده می‌دانست؛ بنابراین وی طرح همزیستی مسالمت‌آمیز با حاکمیت را مطرح کرد. به همین دلیل او پیشنهاد همکاری مسلمانان با انگلیس و استفاده از امکانات حکومتی آن‌ها را ارائه داد و معتقد بود حضور انگلیسی‌ها در هند نه‌تنها مشکلی را برای مسلمانان ایجاد نکرده، بلکه باتکیه‌بر این قدرت خارجی می‌توانند جایگاه حقیقی خویش را بیابند و پیشرفت کنند (خواجه‌پیری، ۱۳۸۳: ۳۳). بدین منظور وی در استخدام کارمندان و استادهای علیگره اهتمام ورزید تا از مسلمانان و غیرمسلمانان همچون بریتانیایی‌ها بهره ببرد؛ بنابراین انگلیسی‌های بسیاری وارد علیگره شدند (Stein, 1990:34). همکاری مسلمانان با انگلیسی‌ها نیز تلاشی برای حفظ وضع موجود بود. احمد خان در ابتدای ساخت علیگره علاقه‌مند بود که ازنظر مالی استقلال داشته باشد؛ اما در ادامه مسائلی ایجاد شد که کالج بدون حمایت مالی دولت قادر به ادامه نبود؛ بنابراین وی به‌ناچار دخالت فرماندار انگلیسی در امور مالی کالج را پذیرفت و درنتیجهٔ همین حمایت‌ها علیگره ناچار بود از رهنمودهای دولت پیروی کند. مؤسسه‌های انگلیسی نیز کمک‌های شخصی زیادی به کالج اهدا کردند؛ زیرا آنان به‌دنبال این بودند تا از

حرکت‌های استقلال‌طلبانهٔ مردم جلوگیری کرده و نوعی وابستگی سیاسی و فرهنگی ایجاد کنند. به همین علت است که مردم عادی اغلب در این مدارس حضور نداشتند؛ زیرا مخالف استعمار بریتانیا در شبه‌قاره بودند. تأمین مالی علیگره توسط شهریهٔ دانشجویان، یارانه‌های دولت و کمک‌های داوطلبانه بود. سید احمد خان معتقد بود باید آموزش را در پیرو واقعیت آموخت و بدون صرف پول نمی‌توان به این مورد دست یافت (Keith, 1998: 56).

٦- تأثیر علیگره در آموزش مسلمانان هند

سِر سید احمد خان به‌دلیل حمایتگری از حاکمیت بریتانیا نسبت‌به مسلمانان و نیز مخالفتش با اسلام سنّتی، نه‌تنها در بین غالب عالمان اسلامی جایگاهی نداشت، بلکه در بین تودهٔ مردم نیز از محبوبیت برخوردار نبود (کلاهدوزها و عابدیها، ۱٤۰۱: ۲۰۸). مبارزه با حکومت بیگانگان و دستیابی به اقتدار و عزت سیاسی، چیزی نبود که سید احمد خان از آن غافل باشد؛ اما این امر باتوجه‌به وضعیت هندوستان امکان‌پذیر نبود. بااین‌حال او توانست فرصت‌های آموزشی را در کنار آموزش مذهبی برای مسلمانان فراهم کند (Robinson, 2000: 23).

پس از تأسیس علیگره، مخالفان زیادی گرد هم آمدند و با سید احمد خان مقابله کردند. آن‌ها معتقد بودند علیگره اعتقادات مذهبی مسلمانان را از بین خواهد برد. از طرفی سید احمد خان اصلاحات آموزشی را همراه با جنبش مذهبی آغاز کرده بود و مباحث مذهبی را پیش‌نیاز مسلمانان می‌دانست. او بنا داشت تا با تغییر در اندیشه‌های مذهبی مسلمانان، پیشرفت‌های آموزشی نوینی را رقم زند؛ بنابراین سنّت‌گراها قادر نبودند چنین رفتاری را تحمل کنند و معتقد بودند این عقیده خلاف سنّت است. شکست سیاسی مسلمانان، شکست در مسائل دینی و فرهنگی و مهم‌تر از آن، تسلط غرب بر مسلمانان، اعتمادبه‌نفس آنان را از میان برده بود (ناظمیان‌فرد، ۱۳۹۰: ۱۳۰). از طرفی درست در همان زمان که مسلمانان با جدیت به مبارزه با انگلیسی‌ها پرداخته بودند، دستهٔ فراوانی از هندیان به‌طور پنهانی با انگلیسی‌ها همکاری می‌کردند. به همین علت بود که وی پایان کار را جز در اینکه انگلیس بار دیگر چیرگی نیرومندتری پیدا کند، نمی‌دانست. از سوی دیگر در مسابقه‌ای که در سال ۱۸۸۸ با حضور ۱٦۹۸ شرکت‌کننده انجام گرفت، تنها ٦۸ نفر موفق به فارغ‌التحصیلی شدند. این آمار به‌خوبی نشان می‌دهد که در آن دوره پیشرفت مسلمانان به‌سختی پیش می‌رفت (Robinson, 2000: 111).

در مقابل آن، دانشجویان هندومذهب بودند که بیشترین پیشرفت را از آن خود کرده بودند. رقابت میان هندوها و مسلمانان واقعیتی بود که نمی‌شد آن را انکار کرد. یکی از علت‌های اصلی رشدِ کند مسلمانان این بود که علیگره از آموزش تودهٔ مردم ناتوان بوده و درمقابل بر اَشراف طبقهٔ متوسط به بالا متمرکز بود (Ahmad, 1983: 43). البته باید گفت که تودهٔ مردم از حضور در کالج علیگره امتناع می‌کردند؛ زیرا معتقد بودند علیگره عامل نفوذ استعمار بریتانیا در شبه‌قاره است و همین امر سبب می‌شد تا استقبال خوبی از این کالج صورت نگیرد. در همین راستا بیشتر مردم که معتقد به قواعد اسلامی بودند، به‌سوی دارالعلوم دیوبندیه متمایل می‌شدند؛ زیرا هدف از تأسیس این دارالعلوم، تربیت دانش‌آموختگانی بود که در مقام امام‌جماعت، مبلّغ، واعظ و نویسندهٔ آثار دینی، خود را وقف ترویج اسلام مبتنی‌بر کتاب و سنّت کنند؛ بنابراین سید احمد خان به‌واسطهٔ داشتن رویکرد بدیعی که به جایگاه دین در جامعهٔ اسلامی در قرن نوزدهم داشت و نیز به‌دلیل اقداماتی که برای اصلاح باورهای اسلامی و رفتارهای سیاسی مسلمانان عرضه کرد، درگیر واکنش‌ها و بازتاب‌های شدیدی شده و اهانت‌های بی‌شماری را تا حد مرتدشدن متحمل شد؛ به‌گونه‌ای که نهایتاً سنّت‌گرایان، وی را خلیفهٔ شیطان خواندند (کلاهدوزها و عابدیها، ۱٤۰۱: ۲۰۹).

٦-١- انعکاس مشارکت و همگرایی مسلمانان و دولت در فعالیت‌های کالج علیگره

با تأسیس علیگره، تعداد کمی از مسلمانان برای شرکت در مدارس دولتی تشویق شدند؛ اما نرخ پایین حضور مسلمانان در مدارس دولتی را می‌توان ناشی از سیاست‌های خود دولت و مقاومت خاندان‌های مسلمان دانست؛ زیرا رواج علوم غربی در این مدارس با سنّت‌های زندگی مسلمانان ناسازگار بود و هزینهٔ مالی گزافی نیز بر دوش خانواده‌های مسلمان قرار می‌داد؛ بنابراین استقبال پرشوری از این کالج به عمل نیامد. دولت نیز باتوجه‌به مسائل مالی، علاقهٔ چندانی به افزایش جمعیت در مداس نداشت؛ زیرا بار مالی بسیاری را متحمل می‌شد (Mujeeb, 2006: 12).

٦-٢- چالش علمای سنّت‌گرا و آموزش‌های غربی-اسلامی علیگره

پس از تبیین برنامهٔ آموزشی علیگره، سنّت‌گراها مخالفت خود را با صدور فتوا و غیرشرعی خواندن آموزش‌ها اعلام کردند. علمای سنّتی بیشتر به جنبه‌های معنوی آموزش تأکید داشتند و برای نمونه علوم فیزیک و ریاضی را جزو علوم اسلامی نمی‌دانستند. از سوی دیگر، منافع شخصی علما نیز در خطر بود؛ زیرا تأسیس علیگره بدون شک تهدیدی برای ادامهٔ رهبری آنان محسوب می‌شد. دلیل مهم‌تر دیگر، ارتباط این کالج با دولت بریتانیا بود و حضور مداوم انگلیسی‌ها در آن مدرسه زنگ خطر را برای علما به صدا درمی‌آورد (Ahmad, 1983: 56). علی‌رغم این مخالفت‌ها، احمد خان به راه خود ادامه داد و معتقد بود این برنامه‌های آموزشی درراستای پیشرفت مسلمانان است. بااین‌حال وی مسلمانان را به آموزش علوم جدید مجهز کرد و این آموزش را راه پیشرفت آنان می‌دانست. در کنار علیگره، نهادهای مذهبی همچون دیوبندیه فعالیت داشتند و این مدرسه محبوبیت خود را در حوزهٔ خارج از هند و داخل هند به‌دست آورد؛ ولی دیوبندیه با علیگره در برخی از زمینه‌ها نیز همکاری متقابل داشت. در اواخر قرن نوزدهم، مبحث بازگشت به اصل قرآن و تفسیر آن مطرح شد؛ زیرا مسلمانان نتواستند با استعمار، سازگاری ایجاد کنند و همسویی بین دولت بریتانیا و مسلمانان ایجاد نشد؛ بنابراین آنان به‌سوی قرآن و مدارس سنتی همچون دیوبندیه بازگشتند.

٧- آموزش زنان در علیگره

علیگره تنها برای آموزش مردان طراحی شده بود؛ زیرا طراحان این کالج معتقد بودند بار تأمین هزینهٔ زندگی برعهدهٔ مردان است و اگر مرد تحصیل‌کرده‌ای در خانواده‌ای حضور داشته باشد، بدون شک در رشد آن خانواده مؤثر است؛ بنابراین موضع احمد خان درخصوص تحصیلات زنان مورد بحث و جدل بوده است. برخی منابع ادعا کردند که سید احمد خان با آموزش زنان در علیگره کاملاً مخالف بوده است؛ اما برخی منابع دیگر ادعا داشتند که او از آموزش زنان حمایت کرده و در تلاش بوده شرایطی را ایجاد کند تا بتواند زنان را به کالج وارد کند (Naseem, 2010: 65). روی‌هم‌رفته آموزش زنان در علیگره به‌شدت محدود بوده و فرهنگ سنّتی هند به زنان اجازه نمی‌داد که به‌طور عمومی در جامعه شرکت کنند؛ اگرچه در سال ۱۸۹۸ اعلام شد که زنان نیز می‌توانند در این کالج تحصیل کنند (Afzal Wani ,2014: 45). به‌نظر می‌رسد که سرِ سید احمد خان دغدغهٔ آموزش زنان را داشته؛ اما شرایط جامعهٔ مسلمانان هند این اجازه را به او نمی‌داده تا وی بتواند به‌طور آزادانه زنان را تشویق به آموزش کند.

٨- نتیجه‌گیری

این تحقیق نشان داد که سرِ سید احمد خان در یک بازبینی و چرخش عقیدتی، نقطهٔ عطف اندیشهٔ اسلامی اصلاح‌طلبانه در هند بود. هرچند اصلاحات آموزشی او ازطریق کالج علیگره در تحقق مطالبات جدید جامعهٔ مسلمان هند و تجربهٔ انگلیسی، به تحقق رسید؛ او نتوانست موفقیت علمی اجرایی در هند بیابد.

مطالعات نشان داد نواندیشان هندی مثل سرِ سید احمد خان به‌خوبی درک کرده بودند که نهادهای سنتی از علوم جدید بی‌بهره‌اند و مسلمانان هند برای پیشرفت، نیاز اساسی به علوم جدید غربی دارند تا بتوانند دربرابر استعمار و تحولات جدید استعماری مقاومت کنند. بااین‌حال، نظام آموزشی استعماری هرگز با هدف توسعهٔ علمی واقعی در مستعمرات شکل نگرفت؛ بلکه صرفاً درجهت تأمین منافع قدرت‌های استعماری عمل می‌کرد. درنتیجه برنامه‌های آموزشی دولت‌های استعماری با هدف تأمین منافع خود در کشورهای مستعمره، هرگز نتوانست به توسعهٔ دانش در مستعمره‌ها بینجامد و مدارس تأسیس‌شده توسط انگلیسی‌ها نتوانستند آموزش را همه‌گیر کنند. به‌دلیل شرکت‌نکردن مسلمانان در مدراس انگلیسی به‌سبب فقدان آموزش مطالب دینی در این مدارس، کماکان مسلمانان در حیطهٔ آموزش سنّتی و حتی پایین‌تر نگه داشته شدند و تنها از مراکز آموزشی سنّتی همچون دارالعلم دیوبندیه استقبال کردند.

تحقیقات نشان داد سید احمد خان به‌دلیل آشنایی با فرهنگ غرب و به‌واسطهٔ رویکرد ویژه‌ای که به جایگاه دین در جامعهٔ اسلامی در قرن نوزدهم داشت، او به‌دنبال تأسیس یک مرکز آموزشی شبیه به کمبریج برآمد. وی با تمسک به الگوهای غربی همچون کالج کمبریج، کالجی را تأسیس کرد که در آن مباحثی چون اقتصاد، آموزش‌وپرورش و علوم پایه تدریس شود. تجربهٔ سفر غرب به سید احمد خان نشان داد که باید از توانمندی‌های علمی و امکانات اجتماعی غرب برای کسب قدرت سیاسی و افزودن دانش اسلامی بهره برد تا چشم‌اندازی هدفمند برای استقلال مسلمانان شکل گیرد. وی معتقد بود آموزش مسلمانان باید به‌گونه‌ای باشد که منجربه پیشرفت شود و به همین دلیل به علوم غربی توجه شایانی داشت.

تحقیقات نشان داد گرچه کالج علیگره در ابتدا رویکردی علمی به سنّت و قرآن داشت و بر تدریس متون دینی در علیگره تأکید می‌شد، اهمیت اصلی این کالج بر آموزش و پرورش نسل جوان در جامعه با تأکید بر علوم غربی بود؛ علومی که توجه کمتری به آن در جامعهٔ مسلمان هند می‌شد. این مطالعه نشان داد که آموزش‌های علیگره با رویکرد پوزیتویستی نتوانست در مطابقت با فرهنگ سنّتی و دینی مردم مسلمان هند و نوع زندگی آنان موفق شود. عدم این تطابق، اقبال را از کالج علیگره گرفت و آن با مخالفت اقشار سنّتی ازجمله علما روبه‌رو شد. بااین‌حال علیگره توانست به‌تدریج تردیدهای مسلمانان درخصوص علوم غربی را از میان ببرد. باتوجه‌به وجود استعمار در هند، مؤسسان علیگره که به‌دنبال آگاهی‌بخشی به‌وسیلهٔ آموزش بودند، نتوانستند درمقابل این استعمارِ سیستمی و پاگرفتهٔ قدرتمند مقابله کنند.

یکی از نتایج تحقیق این بود که باوجود آگاهی مؤسسان علیگره از تأثیر آموزش علوم در تغییر وضعیت اقتصادی و اجتماعی مسلمانان، به‌دلیل فاصله‌گرفتن آن‌ها از آموزه‌های صحیح دینی و مذهبی و درغلتیدن به آموزش‌های غربی و پافشاری بیش از حد بر علوم غربی، آن‌ها رفته‌رفته درجهت سکولارکردن جامعهٔ مسلمانان هند گام برداشتند و همین امر منجربه توفیق‌نیافتن آنان در همه‌گیرکردن علوم و عدم استقبال از آموزش‌های آنان شد. هرچند عملکرد علیگره اقبال چندانی در میان مسلمانان نداشت و همچنان مدرسهٔ دیوبندیه و بعدها *ندوة‌العلماء* گوی سبقت را از کالج علیگره ربودند، تحقیقات نشان داد عده‌ای از فارغ‌التحصیلان و تربیت‌یافتگان این کالج، نقش مهمی در توسعهٔ آیندهٔ هند داشته‌اند؛ چنانکه برخی از اصلاح‌طلبان قرن بیستم که از مبارزان جدی استعمار و مدافعان استقلال هند بودند، در شمار تربیت‌یافتگان مدرسهٔ علیگره قرار داشتند.

۹- منابع

احمد، عزیز. (۱۳٦۷). **تاریخ تفکر اسلامی در هند**، ترجمهٔ نقی لطفی و محمدجعفر یاحق، تهران: انتشارات کیهان.

بازرگان، مهدی. (بی‌تا). **آزادی هند**، تهران: نشر امید.

حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۷٤). **تاریخ نهضت‌های دینی و سیاسی معاصر**، تهران: انتشارات بهبهانی.

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳٤۷). **مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان**، تهران: انتشارات آسیا.

خواجه پیری، مهدی. (۱۳۸۳). **سید جمال‌الدین اسدآبادی و نهضت بیداری**، تهران: پژوهشگاه مطالعات تقریبی.

کلاهدوزها، پرستو؛ عابدیها، احمد. (۱٤۰۱). گفتمان و اصلاح دینی شبه‌قارهٔ هند در قرن نوزده سر سید احمد خان، **مطالعات شبه قاره**، ۱٤(٤۳): ۱۸۹-۲۱۹.

مشیر الحسن. (۱۳٦۷). **جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند**، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

معصومی، محسن؛ بادکوبه، احمد؛ علوی، قسور عباس. (۱۳۹۵). شکل‌گیری نظام آموزشی انگلیسی در هند. **مطالعات شبه قاره**، ۸(۲۷): ۱۲۵-۱٤٦.

ناظمیان فرد، علی. (۱۳۹۰). دارالعلوم دیوبند زمینه‌ها و راهبردها، **مطالعات شبه‌قاره**، ۳(۹): ۱۲۹-۱٤۸.

نظامی، خلیق احمد. (۱۳۷۷). سر سید احمد خان (مؤسس دانشگاه اسلامی علیگره)، ترجمهٔ توفیق سبحانی، **نامه پارسی**، ۸: ۱۹٤-۲۱۰.

نقوی، نورالحسن. (بی‌تا). **فکر و نظر ناموران علیگره**، ناشر: مسلم یورینورسیتی علیگر.

هندی، سید احمد خان. (۱۹٦۳م). **مقالات سر سید**، به کوشش اسماعیل پانی پتی، جلد ۱، لاهور، مجلهٔ ترقی ادب.

Abdul Gmafoor, A. (1922). **Aligarh Muslim university: A short history**, Aligarh Muslim university press.

Afzal Wani, M. (2014). **Sir Syed Ahmad khan and his contribution to the cause of education**, Routledge.

Ahmad, N. (1983). **The Aligarh movement and Muslim education in India**, journal of Muslim minority affairs.

Aijaz, A. (2017). **Aligarh Muslim university: an intellectual history 1900-1956**. Oxford university press.

Ali, M.M. (2003). **Sir Syed Ahmad khan: Muslim Renaissance man of India**. l.b. tauris.

Amin, A. (1979). **Sir Syed Ahmad khan: a political and intellectual biography**. Oxford university press.

Azra, A. (1994). **The emergence of Islam in Indian politics: the united provinces, 1900-1993**. Oxford university press.

Bhushan, S. & Bhattacharya, A. (1987). **The University of Allahabad: a centenary retrospective**. New Delhi: vikas publishing house pvtltd.

Burton, S. (1990). **The making of the Indian elite**. Cambridge university press.

Chatterjee, N. (2011). **The making of India Secularism Empire, law and Christianity, 1830-1960**. Palgrave Macmillan.

Coppola, B. (2003). **British education and the Indian elite: the new Indian schools and the making of the British Indian elite Macmillan**.

Dalrymple, W. (2006). **The last Mughal: the fall of a dynasty**, Delhi published by Bloomsbury and alexander books.

Deepak, K. (2015). Aligarh movement and its impact on Muslim education in India. **Journal of education and practice**, 6(1-6).

Farooqi naimur, R. (1981). Educational Ideas and institutions of the Aligarh movement. **Islamic Studies**, 20: 141-156.

Gibb, H.A.R. (1986). **The encyclopedia of Islam**, entry of India, the third volume, Leiden, Netherlands.

Hatcher, j. (2005). **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton. University press.

Keith axel, B. (1998). **Education and politics in India: studies in organization, society, and policy**. Rutledge.

Khasnabis, R. (2005). **Seyyed Ahmadkhan: A Reinterpretation of Muslim law in India**, manohar publishere.

Lapidus, L.M. (1985). **Muslim and the making of modern India**. Oxford university press.

Majumder, P.P. (1998). People of India: Biological diversity and affinities. **Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews**, 6(3), 100-110.

Mujeeb, M. (2006). **Muslim and education in India: Historical perspective**.

Naseem, H. (2010). **Movement and Muslim education in India: a study of sir syyed Ahmad khan education thought and lts social political implications**, journal of Islamic.

Ohanlon, R. (2008). **The Indian uprising of 1857-8: prisons prisoners**, published Cambridge university press.

Pocock, D.F. (1970). **Education and politics in India**, Rutledge & Kegan Paul.

Robinson, F. (2000). **The emergence of Islam in late nineteenth – century India: A political and cultural history**. New Delhi: oxford university press.

Robinson, F. (2001). **The ulama of farangi mahall and Islamic culture in soute asai**. Anthem press.

Rocher, R. (1985). **The making of western Indology: henry Thomas Colebrook and the east India company**, Oxford university press.

Salim, A. (2009). **Sir Seyyed Ahmad khan and the renaissance of Muslim India**. Rutledge and Kegan Paul publishing group.

Sharama, R.S. (1987). **Aligarh movement and the making of the lndian Muslim mind**: 1857-2002 Meerut, India: meenakshi prakashan.

Stein, B. (1990). **The making of the Indian elite**. Cambridge university press.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Study on the influence of Ashraf Jahangir Semnani on Ibn Arabi's mysticism In Lataif Ashrafi's book

Elhām Rezvani Moghaddam[1] | Ghodratollah Khayatian[2]✉ | Seyed Hasan Tabatabaei[3]

1. PhD of Sufism and mysticisem, Semnan University, Semnan University lecturer.
2. Corresponding Author: Associate Professor of Religion & Mysticism, Faculty of Humanities, Semnan University. Email: khayatian@semnan.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Semnan University.

Article history: Received 10 August 2023; Received in revised form 12 November 2023; Accepted 17 January 2024 Published 30 March 2025

Abstract

Ashraf Jahangir Semnani is one of the Iranian mystics of the Chishtiyya sect and one of the Sufi sheikhs living in India. One of his most important works is "Lataif Ashrafi Fi Bayan Tawaif Sufi", which is one of the comprehensive mystical encyclopedias. Ashraf's views are the meeting place of the opinions of the Kabruyeh sect, especially Sheikh Alaa al-Dawlah Semnani, the Chishtiyyah sect, and Ibn Arabi's views. Through the meeting with Mir sayed Ali Hamdani and Abd al-Razzaq Kashani, he is looking for the integration and combination of the first mystical tradition (Chishtiyyah) with the mystical opinions of the second tradition in the subcontinent. This research, with a descriptive-analytical method, investigates the influence of Ashraf Jahangir in Lataif Ashrafi's book, one of Ibn Arabi's mystical opinions. The results of receiving and examining the opinions of Ashraf Jahangir are indicative of the fact that he was influenced by Ibn Arabi's opinions and thoughts in some topics of theoretical mysticism, including epistemology, theology, existentialism, cosmology and anthropology, and in some topics of practical mysticism. The focus of his Sufism is adherence to the Sharia and then taking steps in the Tariqat to receive and understand the truth.

Keywords: Ibn Arabi, Ashraf Jahangir Semnani, Lataif Ashrafi, theoretical mysticism, practical mysticism.

1. Introduction

The position of Ibn Arabi (AD: 638 AH) in theoretical mysticism caused his thought to influence his contemporaries and the mystics after him, and this became the basis for the emergence of currents in favor and against his thought to the extent that his supporters praised him and his opponents condemned him as blasphemers. They issued his apostasy (Addas, 1387: 13). The influence of his thought spread throughout the Islamic world through his commentators. Ashraf Jahangir Semnani (AD: 798 A.H.) is one of the mystics whose influence of Ibn Arabi's ideas and thoughts is evident in his works. Ashraf Jahangir Semnani's interview with the commentator of Ibn Arabi's works; Abd al-Razzaq Kashani is especially evident in the subject of mystical terms in the seventh Latifa of his book, and it is one of the factors of his complete familiarity with Ibn Arabi's school and thought. Ashraf's mystical thought can be seen as indebted to the views of the Kabruyeh sect and especially to Alaa al-Dawlah of Semnani (736 A.H.). He is also a follower of the Chishtiyyah sect and the promoter of Ibn Arabi's mystical views. These factors caused him to have a new and original mystical attitude in the subcontinent. In other words, his opinions are a synthesis of the thought of Kobraviyah and Sheikh Alaa al-Dawlah of Semnani, the Chishtiyyah Tariqat and the mystical school of Ibn Arabi, and the thought of Sheikh Akbar dominates the theoretical mysticism and a part of Ashraf Jahangir's practical

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 107-124.
DOI: 10.22111/jsr.2024.46377.2371

© Rezvani Moghaddam, E., Khayatian, G., Tabatabaei, S.H. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

mysticism. The questions of the research are, what influences did Ashraf Jahangir Semnani accept from Ibn Arabi in mysticism? What influences did Ashraf Jahangir accept from Ibn Arabi in the field of theoretical mysticism? What influences did Ashraf Jahangir Semnani accept from Ibn Arabi in the field of practical mysticism?

1.1. Detailed Research Methodology

In this research, in a descriptive-analytical way, the joint opinions of Ashraf Jahangir Semnani and Ibn Arabi have been investigated in the field of theoretical mysticism and practical mysticism and Ashraf's influence on Ibn Arabi's opinions.

2. Discussion

Ashraf Jahangir believes that mystics can achieve true knowledge; However, citing the words of Abd al-Razzaq Kashani, which he quoted from Ibn Arabi, he considers the mystics to have degrees in the matter of knowledge, and not all of them have the same type of knowledge. Some of them are those who know by means of reason and bring evidence to the effector by means of effect; Some of them are introduced by those who know the supreme truth through divine import and divine manifestations, and some of them are those who know the truth through truth; Like the words of Hazrat Ali (AS) who said: "I recognized my Lord by my Lord" (Yemeni, 1297, vol. 1: 71). Ashraf Jahangir, like Ibn Arabi, spoke of dark and light veils; Ibn Arabi considered dark veils to be natural objects and light veils to be gentle spirits; Ashraf also considers the veils of darkness as material veils and the veils of light as annihilation. Ashraf, in one of the types of divisions of hijab, following Ibn Arabi, mentions the hijab of unity. He is influenced by Ibn Arabi's opinions in the veil of unity. Ibn Arabi has proved the unity of existence with mystical arguments and Quranic verses. In proving the unity of existence, Ashraf, like Ibn Arabi, in addition to referring to the Qur'an, also deals with the unity of existence by using the rules of the Arabic language, principles and theology, and acts like the students of Ibn Arabi who deal with the issue of unity of existence from a philosophical aspect; Ashraf Jahangir has established the unity of existence desired by Ibn Arabi by using fixed Arabic, jurisprudential and theological rules and reached a common conclusion with Ibn Arabi. Based on Ibn Arabi, Ashraf considered the first determination to be the Prophet or the position of unity, which is the emergence of nominal details, the second determination, the order of the emergence of fixed nobles, and the third determination is also the determination of ranks and moral determinations. According to what Ashraf says from Ibn Arabi and based on him, in general, we can name the five levels of Unity, Unicity, Invisible world, Imaginal, Senses, and Apparent. The first order is unity, in which nothing has an external appearance; In other words, it is a scientific position that is identical to the creations in this order. The next level is the realm of unity, in which the divine names and attributes are placed in an objective position, and the realm of the kingdom is the level after the realm of unity, and it is known as the unseen realm, which includes the abstracts of both realms. The next level is the world of feeling and testimony, which is the material world and is placed in front of the unseen world. The behavior that Ashraf Jahangir refers to (the behavior of hierarchies and the behavior of a specific aspect), Ibn Arabi and the commentators of his works have also mentioned it (cf. Qeysari, 1375, Introduction: 13, 282; Qonavi, 1381: 173). From Ashraf's point of view, although those who seek the divine path have reached the destination by following a certain path, but for those who seek the path of education, it is another virtue; Because they find different benefits in every house and benefit in every gathering.

3. Result

By examining Lataif Ashrafi's book, we can come to the conclusion that Ashraf Jahangir Semnani, in the discussion of the possibility of attaining the knowledge of truth, went through Abd al-Razzaq Kashani and through him to the path of Ibn Arabi and believes that mystics have degrees in attaining knowledge and all of them have They are not a specific knowledge. Ashraf Jahangir Semnani has mentioned these types of hijabs in the discussion of mystical hijabs, in the light and dark hijabs, the hijab of unity and the hijab of closeness, inspired by Ibn Arabi in his works. He follows the views and opinions of Ibn Arabi in the ontological discussions and believes in the unity of existence; with the difference that Ibn Arabi, in explaining and proving the unity of existence, paid attention to it in a mystical way; However, Ashraf Jahangir explained and proved the proofs of the unity of existence by using the rules of the Arabic language, theological issues, jurisprudence. In the discussions of mystical cosmology, Ashraf also used the views and opinions of Ibn Arabi in the Meccan conquests; Also, the

seventh Latifah of Lataif Ashrafi is dedicated to Ashraf Jahangir's Sufi terms, which is exactly in accordance with the book of Sufi terms by Abdul Razzaq Kashani, and from these evidences and citations, it can be concluded that in cosmological issues, especially Ayan Sabite and Hazrat Khams, inclined According to Ibn Arabi. In the discussion of the types of guardianship, in the division of absolute and limited guardianship, he does not explain a single opinion that expresses his personal opinion; But from his citations in Lataif Ashrafi's book by Mir sayed Ali Hamdani and Ibn Arabi, it can be concluded that he is looking for the sum of the opinions of these two mystics. In the discussions and problems of practical mysticism, in the discussion of Ashraf's method of conduct, he mentions two methods of conduct, inspired by Ibn Arabi: 1- Conduct of the chain of education 2- Conduct of a specific aspect. In the discussion of the relationship between murid and Murad, he follows Ibn Arabi's words in the Meccan Conquests. Ashraf, like Ibn Arabi, has a special place for women, and from his point of view, one can pledge allegiance to women. He believes that no one can reach the status of saints unless he obeys the Prophet's (PBUH) law. According to Ibn Arabi, he has always considered the Sharia along with the Fraternity and as a companion. Anyway, Ashraf Jahangir Semnani is not considered as a founding mystic in theoretical mysticism and practical mysticism; Rather, he can be considered as a subordinate and interpreter of Sheikh Akbar's opinions, who, of course, has his own opinions in some cases.

4. References

Holy Quran

Addas, C. (2008). **In search of a red match**, translated by Kebrit Ahmar, Tehran: Nilofar.

Berenjkar, R. (2008). **Encyclopedia of Islamic Beliefs**. Volume 3, Qom: Dar al-Hadith,

Chittick, W. (1998). **The Self Disclosure of God**, New York, State University of New York Press.

Chittick, W. (2009). **School of Ibn Arabi**, translated by Khanbaghi; Ramin, Qobsat Publication, No. 24, pp. 102-113.

Goharin, S.S. (1989). **Description of Sufism Terms**, Volume 8, Chapter 1, Tehran: Zovar Publications.

Ibn Arabi, M. (1991). **Fusus al-Hakm**, edited by Abul Alaa Afifi, Tehran: Karnameh,

Ibn Arabi, M. (1996). **Rasail Ibn Arabi**, edited by Najib Mayel Heravi, Tehran: Molly

Ibn Arabi, M. (2002). **Hijab Hasti**, translated by Gol Baba Saeedi, second chapter, Tehran: Shafi'i.

Ibn Arabi, M. (2004). **Kashf al-Ma'ani on Sir Asma Allah al-Hasani**, translated by Ali Zamani Qomsha'i, Qom: Religious Press

Ibn Arabi, M. (2010). **Fuss al-Hakm**, income, translation of the text, explanation and analysis: Mohammad Ali Mowahed; Samad Mowahed, Ch. 4, Tehran: Karnameh Publishing House.

Ibn Arabi, M. (n.d.) **Conquests of Mecca**, Beirut: Dar al-Sadr.

Kashani, E.M. (n.d.). **Misbah al-Hidayah and Miftah al-Kafayah**. Tehran: Homa.

Levine, M.P. (1994). **Pantheism, A Non-Theistic Concept of Deity**, London, Routledge.

Mohammadi Reyshahri, M. (2007). **Mizan al-Hikmah**, seventh chapter, Qom: Dar al-Hadith publishing organization.

Qeysari, D. (1996). **Commentary on the errors of judgment (al-Qaysari),** introduction, correction and suspension by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Qeysari, D. (1999). **Introduction to Qaysari's Commentary on Fuss al-Hikam,** Tehran: Hikmat.

Qeysari, D. (2002). **Rasael Qeysari**, suspension, correction and introduction: Jalaluddin Ashtiani, Tehran, Iran Research Institute of Wisdom and Philosophy.

Qonavi, S. (2002). **Ejaz al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an**, Qom: Publications of the Office of the Prophet.

Rezvani Moghadam, E., Khayatian, G., Tabatabaei, S.H. (2021). review of the views of existential unity of Ibn Arabi and Ashraf Jahangir Semnani (a scholar in the subcontinent), **Subcontinent Researches**, 15(45): 107-122.

Seraj Tusi, A.N. (1914). **Al-Lama fi al-Susuf,** edited by Reynolds Allen Nicholson, Leiden: Brill Press.

Tamimi Amedi, A. (1410AH). **Ghorar al-Hakam and Dorar al-Kalim**, Mohaghegh Seyyed Mahdi Rajaee, Ch. 2, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.

Yamani, N. (1880). **Latif Ashrafi in the Expression of Sufi Tribes**, First Publisher Abu Ahmad Muhammad Ali Hussein Ashrafi Kachahuchi, Lahore: Pakistan Ashrafieh Circle.

YazdanPanah, Y. (2009). **Basics of Theoretical Theology**, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA).

Cite this article: Rezvani Moghaddam, E., Khayatian, G., Tabatabaei, S.H. (2025). Study on the influence of Ashraf Jahangir Semnani on Ibn Arabi's mysticism In Lataif Ashrafi's book, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 107-124. DOI: 10.22111/jsr.2024.46377.2371

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

بررسی تأثیرپذیری اشرف جهانگیر سمنانی از عرفان ابن عربی در کتاب لطایف اشرفی

الهام رضوانی‌مقدّم[۱] | قدرت‌الله خیاطیان[۲]✉ | سید حسن طباطبایی[۳]

۱. دانش‌آموختهٔ دکتری عرفان و تصوف اسلامی دانشگاه سمنان، مدرس دانشگاه سمنان، گروه ادیان و عرفان.

۲. نویسنده مسئول: استاد گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. ایمیل: khayatian@semnan.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

چکیده

اشرف جهانگیر سمنانی، یکی از عارفان ایرانی طریقت چشتیه و از مشایخ متصوفهٔ ساکن هند بود. از میان مهم‌ترین آثار او می‌توان به «لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی» اشاره کرد که به‌منزلهٔ یکی از دایرةالمعارف‌های جامع عرفانی است. آرای اشرف، محل تلاقی آرای طریقت کبرویه و به‌ویژه شیخ علاءالدولهٔ سمنانی، طریقت چشتیه و آرای ابن عربی است. او به‌واسطهٔ مصاحبت با میر سید علی همدانی و عبدالرزاق کاشانی، به‌دنبال تلفیق و ترکیب سنّت اول عرفانی (چشتیه) با آرای عرفانی سنّت دوم در شبه‌قاره بوده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی درپی بررسی تأثیرپذیری اشرف جهانگیر از آرای عرفانی ابن عربی، در کتاب لطایف اشرفی است. نتایج حاصل از دریافت و بررسی آرای اشرف جهانگیر گویای این حقیقت است که وی در برخی از مباحث عرفان نظری ازجمله مباحث معرفتی، خداشناسی، وجودشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و در برخی از مباحث عرفان عملی، از آرا و اندیشه‌های عرفانی ابن عربی تأثیر پذیرفته است. محور تصوف وی، التزام به شریعت و سپس گام‌نهادن در طریقت برای وصول و درک حقیقت است.

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، اشرف جهانگیر سمنانی، لطایف اشرفی، عرفان نظری، عرفان عملی

۱- مقدمه

جایگاه ابن عربی (م: ٦٣٨ ه.ق) در عرفان نظری، سبب تأثیرگذاری اندیشهٔ وی بر هم‌عصران خود و عارفان پس از خود شد و این امر، زمینه‌ساز بروز جریان‌های موافق و مخالف اندیشهٔ او شد؛ تا جایی که موافقانش او را ستودند و مخالفانش حکم کفر و ارتدادش را صادر کردند (عدّاس، ۱۳۸۷: ۱۳). جریان نفوذ اندیشهٔ وی در سرتاسر دنیای اسلام توسط شارحانش منتشر شد. اشرف جهانگیر سمنانی (م: ۷۹۸ ه.ق)، ازجمله عارفانی است که نفوذ آرا و اندیشهٔ ابن عربی در آثارش مشهود است.

اشرف جهانگیر سمنانی به‌سبب مسافرت‌های متعدد در سرزمین‌های اسلامی و ارتباط با مشایخ و بزرگان عصر خود، آشنایی جامع و کاملی نسبت‌به عرفان و تصوف اسلامی کسب کرد. مهم‌ترین اثر وی، کتاب (ملفوظات) لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی است که توسط یکی از مریدانش به‌نام نظام‌الدین غریب یمنی، به رشتهٔ تحریر درآمد. این کتاب به‌منزلهٔ یکی از دایرةالمعارف‌های کامل عرفان اسلامی تا قرن هشتم هجری در شبه‌قاره و حتی ایران است. نویسنده در این اثر، درقالب شصت

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٨، ١٤٠٤، صص ١٠٧-١٢٤.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۹ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: رضوانی‌مقدّم، الهام؛ خیاطیان، قدرت‌الله؛ طباطبایی، سید حسن. (١٤٠٤). بررسی تأثیرپذیری اشرف جهانگیر سمنانی از عرفان ابن عربی در کتاب لطایف اشرفی. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤٨)، ١٠٧-١٢٤.

DOI: 10.22111/jsr.2024.46377.2371

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© رضوانی‌مقدّم، الهام؛ خیاطیان، قدرت‌الله؛ طباطبایی، سید حسن.

لطیفه و یک مقدمه، به مباحث عرفان نظری و عرفان عملی به‌انضمام مسائل کلامی، فقهی، تاریخی، ادبی و اخلاقی پرداخته است. متن کتاب، بدین نحو است که آنچه را اشرف جهانگیر املا کرده بوده، مرید او، نظام‌الدین غریب یمنی، به‌صورت مدوّن، مکتوب کرده است.

مصاحبت اشرف جهانگیر سمنانی با شارح آثار ابن عربی، عبدالرزّاق کاشانی، به‌ویژه در موضوع اصطلاحات عرفانی در لطیفهٔ هفتم کتابش مشهود است و از عوامل آشنایی کامل وی با مکتب و اندیشهٔ ابن عربی است. روش اشرف در بیان مطالب عرفانی، بر اصل تعلیم و ارشاد مریدان مبتنی است؛ به‌نحوی‌که شیوهٔ خاص سلوکی وی بر دو نوع سلوکِ وجه خاص و سلوک سلسلهٔ تربیت استوار است. از نکات قابل‌توجه و مشترک وی با ابن عربی، جواز بیعت با زنان است. وی همچنین در مباحث عرفان نظری همچون مسائل معرفتی، خداشناسی، انسان‌شناسی، وجودشناسی و جهان‌شناسی، با نگاهی به آرای ابن عربی، اندیشهٔ خود را طرح کرده است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

اندیشهٔ عرفانی اشرف را می‌توان وام‌دار آرای طریقت کبرویه و به‌ویژه علاءالدولهٔ سمنانی (م: ۷۳٦ ه.ق) دانست. همچنین وی پیرو طریقت چشتیه و مروّج آرای عرفانی ابن عربی است. این عوامل سبب شد تا وی نگرش تازه و بدیع عرفانی در شبه‌قاره داشته باشد. به‌عبارتی آرای وی، تلفیقی از اندیشهٔ کبرویه و شیخ علاءالدولهٔ سمنانی، طریقت چشتیه و همچنین مکتب عرفانی ابن عربی است. اندیشهٔ شیخ اکبر، در مباحث عرفان نظری و بخشی از عرفان عملی اشرف جهانگیر سیطره دارد.

سؤال پژوهش این است که اشرف جهانگیر سمنانی، به‌طور کلی در عرفان و نیز در عرفان نظری و عرفان عملی، چه تأثیراتی از ابن عربی گرفته است.

۱-۲- روش تفصیلی پژوهش

در این پژوهش به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی به بررسی آرای مشترک اشرف جهانگیر سمنانی و ابن عربی در حوزهٔ مباحث عرفان نظری و عرفان عملی و تأثیرپذیری اشرف از آرای ابن عربی پرداخته شده است.

۱-۳- ضرورت پژوهش

باتوجه‌به اینکه اشرف جهانگیر سمنانی از عارفان پرآوازه و شناخته‌شدهٔ شبه‌قاره است، اما وی و اندیشه‌هایش چندان شناخته‌شده نیست. همچنین ازآنجایی‌که اشرف جهانگیر سمنانی، مؤسس طریقهٔ اشرفیه در هند و مروج آرای عرفانی ابن عربی و شیخ علاءالدولهٔ سمنانی است و در بررسی آرای وی و مقایسهٔ اندیشه‌های او با ابن عربی، شباهت‌هایی یافت شده، ضرورت دارد به بررسی این مباحث و تأثیرپذیری اشرف از ابن عربی پرداخت.

۱-٤- پیشینهٔ پژوهش

جهادی، مقاله‌ای با عنوان «متن‌شناسی لطایف اشرفی» در سال ۱۳۹٤ در مجلهٔ متن‌شناسی ادب فارسی دانشگاه اصفهان به چاپ رسانده است. او در این مقاله به معرفی کتاب لطایف اشرفی و تبیین اصالت اثر و سپس به‌طور مختصر به تحلیل اثر پرداخته است. مقالهٔ «بررسی آراء وحدت وجودی ابن عربی و اشرف جهانگیر سمنانی (عارفی در شبه‌قاره)»، توسط نگارندگان پژوهش حاضر، در مجلهٔ مطالعات شبه‌قاره نگاشته شده است. این پژوهش به‌صورت تطبیقی و مبسوط، به وجودشناسی اشرف جهانگیر سمنانی و ابن عربی پرداخته است. ازآنجایی‌که تاکنون پژوهشی مستقل با عنوان عرفان اشرف جهانگیر و تأثیرپذیری وی از ابن عربی نگاشته نشده، ضرورت دارد به بررسی و نگارش این موضوع پرداخته شود.

۲- تأثیرپذیری اشرف جهانگیر سمنانی از عرفان ابن عربی

۲-۱- مباحث عرفان نظری

مباحث عرفان نظری، ازجمله مهم‌ترین مسائلی هستند که در سنّت دوم عرفانی مورد توجه عرفا قرار گرفته‌اند. عرفان تا پیش از ابن عربی، بیشتر به مباحث عملی تصوف توجه داشت؛ امّا با ظهور ابن عربی، اغلب مباحث عرفانی در سنّت دوم عرفانی به سمت مبانی نظری چون وجودشناسی، معرفت‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی سوق پیدا کرد.

۲-۱-۱- مباحث معرفتی

الف) علم و معرفت: در معرفت شهودی، انسان به‌صورت مستقیم به ساحت حقیقت دست می‌یابد و به‌عبارت‌دیگر، معروف نزد عارف حضور دارد و به‌این‌ترتیب مراحل علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین را سپری کرده و به مقصود اصلی نائل می‌شود. این نوع از معرفت، نتیجهٔ کمال حقیقی عارف است. ابن عربی دربارهٔ علم و معرفت معتقد است: «اعلم أیّدک اللّه أنّ العلم تحصیل‌القلب» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۱). به‌نظر او علم، صفتی است که قلب آن را تحصیل می‌کند و همچنین می‌گوید که هیچ معرفتی بدون عمل، تقوا و سلوک راه، حاصل نمی‌شود؛ اما علمی را که ازطریق عقل نظری به‌دست می‌آید، خالی از شبهه و حیرت نمی‌داند (همان، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۷).

تعریفی که اشرف از معرفت دارد، بدین‌نحو است که: «المَعرِفَةُ هِيَ رُؤيَةُالحَقِ فِي مَراتِبِالظُهورِ مِنالافعالِ وَ الصِفاتِ و الذَواتِ (وَ وَصفٍ) مِن حَيثُالصُدور» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۷۰؛ گوهرین، ۱۳٦۸، ج ۵: ۳۰۱)؛ بنابراین معرفت، از منظر اشرف جهانگیر، شناخت الهی و رؤیت حق در مراتب ظهور افعال، صفات و ذوات است.

اشرف، در تعریف معرفت ربوبیت، به‌نقل از کاشانی[۱]، آن را عبارت می‌داند از شناخت ذات و صفات الهی در صور تفاصیل و احوال و حوادث و نوازل، بعد از آنکه به‌طریق اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق، خداوند است و تا صورت توحید مجمل علمی، مفصّل عینی نشود، چنین معرفتی به‌دست نمی‌آید. چنانچه صاحب علم توحید در صور تفاصیل وقایع و احوال متضاد ازجمله ضرر و نفع، عطا و منع، قبض و بسط و... حق‌تعالی را ببیند و بی‌وقفه بشناسد، به او عارف می‌گویند. همانگونه که گفته شده، «عارف به‌مثابه آیینه‌ای است که در او جز حق پدیدار نمی‌شود»[۲] (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۸۰- ۸۱). باتوجه‌به اینکه کاشانی، از شارحان و متابعان ابن عربی است و اشرف جهانگیر به سخنان وی استناد کرده است، می‌توان در سخنان اشرف جهانگیر به‌طور غیرمستقیم، تأثیر آرای عرفانی ابن عربی را مشاهده کرد.

یکی از مهم‌ترین مباحث در زمینهٔ تجربه‌های عرفانی، امکان شناخت تجربه‌های عرفانی و انواع آن‌ها است. اشرف جهانگیر، معتقد است که عارف می‌تواند به معرفت حق نائل آید؛ اما وی با استناد به سخن عبدالرزّاق کاشانی که از ابن عربی نقل کرده است، عارفان را در مسئلهٔ معرفت، دارای مراتبی می‌داند که همهٔ آنان از یک نوع معرفت برخودار نیستند؛ بعضی از آن‌ها کسانی‌اند که به‌وسیلهٔ عقل می‌شناسند و به‌واسطهٔ اثر، بر اثردهنده دلیل می‌آورند. برخی از آن‌ها را کسانی معرفی می‌کنند که حق‌تعالی را به‌واسطهٔ واردات قدسی و تجلیات الهی می‌شناسند و بعضی از آن‌ها کسانی هستند که حق را به‌واسطهٔ حق می‌شناسند؛ مانند قول حضرت علی (ع) که فرمود: «رب خود را به رب خود شناختم» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۷۱).

۱- کاشانی در مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة، در تعریف معرفت آورده است که: «معرفت، عبارت از بازشناختن معلوم مجمل در صورت تفاصیل است» (کاشانی، بی‌تا: ۸۰).

۲- کَمَا قالَ: العارفُ مِرآتٌ لایَنکَشِفُ فِیهَا الّا الحَق.

ب) حجاب: یکی از موضوعاتی که در مباحث معرفتی مطرح می‌شود، مسئلهٔ حجاب است. سرّاج طوسی (م: ۳۷۸ ه.ق)، حجاب را به‌مثابه پرده و سدی می‌داند که بین طالب، قاصد، مطلوب و مقصود قرار گرفته است (سرّاج طوسی، ۱۹۱٤ م: ۳۵۲). حجاب در منظر اشرف، انطباع صور کونیه در دل است که مانع تجلی حقایق می‌شود (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۲۳).

عارفان باتوجه‌به سیر سلوکی خود، تجربیات مختلفی از حجاب‌ها داشته و آن‌ها را بر همین اساس به انواع گوناگون تقسیم کرده‌اند. موضوع هفتادهزار حجاب عرفانی و تقسیم حجاب به حجاب‌های نورانی و ظلمانی، در آثار بسیاری از صوفیان ازجمله ابن عربی و اشرف جهانگیر نیز ذکر شده است. ابن عربی از هفتادهزار حجاب سخن گفته است: «انّه لیغان علی قلبی و انّی لاستغفر الله فی کلّ یوم سبعین مرّة؛ (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۳۳). اشرف نیز همچون ابن عربی معتقد است هفتادهزار حجاب، از نور و ظلمت وجود دارد. او حجاب‌ها را در دو نوع حجاب‌های ظلمانی و نورانی تقسیم‌بندی کرده است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲٦۱ و ۲٦۲). ابن عربی از حجاب‌های نورانی و ظلمانی سخن گفته است و دربارهٔ علت نزول آنان از جانب خدا می‌گوید: «آفریدم عوام خلایق را، چون طاقت نور و بهاء من نداشتند. ظلمت را حجاب کردم میان خود و میان ایشان و آفریدم خواص را و ایشان طاقت نیاوردند مجاورت مرا. نورها را حجاب ساختم میان خود و میان ایشان» (ابن عربی، ۱۳۸۳: ٤۰). همچنین وی در کتاب فصوص‌الحکم، حجاب‌های ظلمانی را اجسام طبیعی و حجاب‌های نوری را ارواح لطیفه می‌داند که هردو مظهر صفات و پوشانندهٔ ذات هستند (همان، ۱۳۷۰، ج ۱: ٥٤).

اشرف جهانگیر نیز در بحث حجب عرفانی، هم از حجاب‌های ظلمانی و هم از حجاب‌های نورانی نام برده و برای هریک درجاتی از تیرگی به سمت نورانیت ذکر کرده و هرکدام از آن حجاب‌ها را با رنگ خاص خود و ویژگی‌های مربوط به آن مرتبه، متمایز کرده است. او حجاب‌ها را در دو نوع حجاب‌های ظلمانی و نورانی تقسیم‌بندی کرده است. حجاب‌های ظلمانی و پرده‌های نفسانی مانند حواس پنج‌گانه و طبایع و اعراض و اخلاق ذمیمه و نفس و هوا و شهوات و هواجس شیطانی و وسواس نفسانی هستند. هریک از این نوع حجاب‌های ظلمانی، تقسیمات جداگانه‌ای دارد. درواقع حجاب‌های ظلمانی، همین حجاب‌هایی هستند که در عالم مادی وجود دارد و او حجاب‌های نورانی را در مقام فناءالفنا می‌داند (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲٦۱ و ۲٦۲)؛ بنابراین اشرف جهانگیر همچون ابن عربی از حجاب‌های ظلمانی و نورانی سخن به میان آورده و ابن عربی، حجاب‌های ظلمانی را اجسام طبیعی و حجاب‌های نوری را ارواح لطیفه دانسته و اشرف نیز حجاب‌های ظلمانی را حجاب‌های مادی و حجاب‌های نورانی را در مقام فناءالفنا می‌داند.

اشرف در یکی از انواع تقسیم‌بندی‌های حجاب، به پیروی از ابن عربی، از حجاب واحدیت نام می‌برد. وی در حجاب واحدیت، متأثر از آرای ابن عربی است.

حجاب واحدیت: به‌عقیدهٔ اشرف جهانگیر، نهایت وصول سالک، رسیدن به عین ثابته و غایت حصول عارف، دستیابی به صور علمیه‌اش است. این مقام، خاص کاملان اهل وراثت است و برای برخی است که از این مرتبه عبور می‌کنند و به سرمنزل وحدت می‌رسند؛ «ذلکَ فَضلُ الله یُؤتیهِ مَن یَشاء» و ابن عربی در فتوحات مکیّه بیان کرده است زمانی‌که ابن‌القائد، به حضرت واحدیت واصل شد، ناگهان ردّ پایی دید، غیرت کرد که نشان قدم چه کسی است؟ حال آنکه او بر آن عقیده بود که هیچ‌کس بر من سبقت نگرفته است. در پایان به او نشان دادند که این نشانِ قدم نبی تو است؛ خاطرش تسکین یافت (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲٦۷). ابن عربی در آثار خویش، از مقام واحدیت نام می‌برد. در تجلی اسما و صفات الهی، اولین مقام، مقام احدیت است که در آن، حجاب‌ها معنایی ندارند؛ زیرا حجاب در وجود منبسط و تعیناتش مورد بحث است و مرتبهٔ بعد، مقام واحدیت است. ابن عربی معتقد است: «حجاب از خودی، در مراتب اسمائی چون دو و سه تحقق می‌یابند، در اسماء واحد وجود دارند؛ چه اصل و پایه واحد است و اگر در خود ضرب شود، جز خود به‌دست نمی‌آید. شمارنده به آحاد می‌نگرد؛ پس همهٔ واحدها

بر وحدانیت استوارند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵). از منظر اشرف جهانگیر و ابن عربی، حجاب در مرتبهٔ واحدیت وجود دارد.

حجاب قرب، یکی از حجاب‌ها در حوزهٔ مباحث معرفت‌شناختی است. اشرف با استناد به آیهٔ قرآنی «کلّا انّهم عن ربّهم یومئذ لمحجوبون»[۱]، معتقد است این قرب، خود به‌نوعی حجاب و حائل میان بنده و پروردگار است و تا زمانی که کنار زده نشود، وصول به معرفت، غیرممکن است. باید به این امر توجه داشت که همان‌طور که در قرآن چنین آمده است که «نحن اقرب الیه منکم و لکن لاتبصرون»[۲]، خداوند به بندگان نزدیک است؛ اما این قرب و بُعد به خداوند، توسط انسان، کمی و فزونی یافته یا مرتفع می‌شود. حجاب‌ها رابطهٔ مستقیمی با بُعد دارند. انسان برای تقرّب و وصول به حق، باید مرتبه‌به‌مرتبه با رفع حجاب‌ها، این بعد را از بین ببرد (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۳۲٤). ابن عربی معتقد است که قرب، حجاب ذات است؛ زیرا در مقام قرب، بقای نشانه مشاهده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۱۳۰)؛ بنابراین هر عارف، قائل به حجاب قرب است.

ج) حیرت

در عرفان اسلامی، می‌توان از دو منظر به مفهوم حیرت نگریست. هم می‌توان آن را به‌عنوان یکی از مراحل سلوک در عرفان عملی به شمار آورد و هم جزو مباحث معرفتی و ازجمله نتایج معرفت خواند. عرفا حیرت را بدیهه‌ای دانسته‌اند که بر عارف وارد می‌شود و ازجمله نتایج و منتهادرجهٔ معرفت عارف است. ازآنجاکه ذات حق، لایتناهی است و عقل از ادراک ذات‌باری، عاجز و ناتوان است، عارف در هنگام مواجهه با ذات حق، دچار حیرت می‌شود. اشرف، همچون دیگر عارفان، حیرت را بر دو نوع می‌داند: حیرت مذموم و حیرت محمود. «اول از تعارض دلائل و تقابل براهین افتد؛ ثانی از توالی واردات و تواتر الهامات. این نصیب ارباب کشف و وجدان باشد و آن بهرهٔ اصحاب نظر و برهان» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۲٤)؛ بنابراین وی در بحث انواع حیرت، حیرت ثانی را مختص ارباب کشف و وجدان می‌داند. این نوع حیرت، حیرت محمود است و از واردات و الهامات متواتر شکل می‌گیرد.

ابن عربی نیز در ابواب مختلفی از فتوحات مکیّه دربارهٔ حیرت سخن گفته و در موضعی به سخن پیامبر اسلام(ص)، یعنی «اَللّهُمَ زِدنی فیکَ تَحیُّراً» استناد می‌کند و در باب پنجاهم (في معرفة رجال‌الحیرة و العجز) این کتاب، دربارهٔ مقام حیرت و عجز سخن می‌گوید و در مقدمهٔ این باب، ابیاتی دربارهٔ حیرت و عجز آورده است.

مَن قال یعلم أنّ اللّهَ خالِقَه — و لم یَحرکانَ برهاناً بأن جَهِلا
لا یعلم اللّهَ إلا اللّه فانتَبِهوا — فلیس حاضِرکُم مِثل الذی غَفَلا
العجزُ عن دَرَکِ الإدراکِ معرفة — کذا هو الحُکمُ فیه عندَ مَن عَقلا
هو الإله فلا تُحصي مَحامُدِهُ — هو النزیهُ فلا تضرِب له مَثَلا

(ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۰)

ابن عربی، معتقد است هرکسی که مدعی معرفت و شناخت حق باشد و متحیر نشود، درواقع او به معرفت حق جاهل است. او بر این باور است که هیچ‌کس جز خداوند، بر خدا علم ندارد و فرد حاضر همچون غافل نیست. او عجز از ادراک حق‌تعالی را نوعی معرفت می‌داند که در نزد عقلا نیز پذیرفته شده است. همچنین وی دریافت عجز از ادراک را نوعی ادراک می‌داند: «العجز عن درک الادراک، ادراک» (همان، ۱۳۸۹: ۳۲۳). اشرف نیز معتقد است در ذات هم تحیر وجود دارد؛ چنانکه «و حقیقةالمعرفة تحیر و عجز عن درک‌الادراکً ادراکً»[۳]. او باور دارد احاطه به معروف ممکن نیست. پس حقیقتِ معرفت، چیزی

۱- زهی پندار که آنان در آن روز، از پروردگارشان سخت محجوبند (مطففین: ۱۵).

۲- و ما به آن [محتضر] از شما نزدیک‌تریم، ولی نمی‌بینید (واقعه: ۸۵).

۳- حقیقت، شناختن حیرانی است و عجز از یافتن ادراک، خود ادراک است.

نیست، مگر حیرت. همچنین به اعتقاد او، حیرت، محوِ تصرف است؛ هم از صفت و هم از عبادت و نیز حقیقت، محو تصرف فنای اوصاف است و ثمرهٔ فنای اوصاف، مشاهده است. همچنین وی می‌افزاید همان‌طور که وصول به معرفت ذات، امکان‌پذیر نیست، تحیر در ذات نیز منتهی به کفر می‌شود. این در حالی است که تحیر در مرتبهٔ صفات، همان توحید محض و وصول به معرفت است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۲۵)؛ بنابراین اشرف جهانگیر، همانند ابن عربی بر این عقیده است که تحیر در مرتبهٔ ذات، امکان‌پذیر نیست و معرفت و شناخت حق، مستلزم تحیر است و حقیقت معرفت، جز با حیرت ممکن نیست. وی به تأسی از ابن عربی، با ذکر «العجز عن درک الادراک، ادراک»، معتقد است عجز از ادراک، خود نوعی ادراک است.

۲-۱-۲- خداشناسی عرفانی

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در خداشناسی عرفانی مطرح است، بحث درباب امتناع و غیرممکن بودن فهم عقلی و شهود قلبی ذات حق است. همان‌طور که ازنظر نقلی گفته شده، «لاتفکروا فی ذات الله» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸٦، ج ۷: ۱۹۷)، از منظر عقلی نیز فهم و شناخت حق‌تعالی مبتنی‌بر وجود رابطه‌ای میان مدرِک و مدرَک است؛ حال‌آنکه غنیِ محض، یعنی ذات، هیچ ربط و مناسبتی با ماسوی ندارد. آنچه با ماسوی مرتبط است، ذات از حیث اتصاف به اسما و صفات است (نه ذات بما هی ذات) و درواقع جهان، بازتاب اسما و صفات اوست، نه ذات او (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۷۲). ابن عربی بر آن است که ذات از حیث ذات، اسمی ندارد؛ زیرا محل اثر نبوده و برای هیچ‌کس معلوم نیست (همان، ج ۲: ٦۹).

اشرف جهانگیر، درباب معرفتِ ذات حق، از ذوالنّون چنین نقل می‌کند: «العِلمُ في ذاتِ اللهِ جَهلٌ وَ الکَلامُ فـي حَقیقَـةِ المَعرِفَـةِ حیرَةٌ وَ الاشارة عن المُشیر شرکٌ» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۷۱-۷۰). درنتیجه نباید دربارهٔ ذات حق سخن گفت و جز خداوند، کسی خداوند را نمی‌شناسد. اشرف، سخن‌گفتن از ذات حق را برابر با جهل می‌داند؛ مگر آنکه خداوند کیفیت آن را به پیامبر خود بگوید. همچنین او سخن‌گفتن از حقیقت معرفت را برابر با حیرت می‌داند؛ زیرا فقط حق‌تعالی است که ذات خود را می‌شناسد و دیگران از شناخت حق عاجز و متحیر می‌مانند؛ همان‌گونه که پیامبر (ص) در ثنای خداوند می‌گوید: «لاَاَبلُغُ مَدحَتَکَ ولَا اُحصی ثَنَاءً عَلَیکَ، انت کَمَا اثنیتَ عَلَی نَفسکَ»[1] و در موضع دیگر نیز می‌فرماید: «وَلایُحیطُونَ بِهِ عِلماً»[2] (همان)؛ بنابراین ابن عربی و اشرف جهانگیر هردو معرفت به کنه ذات حق را غیرممکن دانسته؛ اما شناخت ذات حق را از حیث اسما و صفاتش (نه ذات بما هی ذات) ممکن می‌دانند.

۲-۱-۳- هستی‌شناسی

مهم‌ترین واژه در مباحث وجودشناسی، «وجود» است. به دیگر سخن، جهان‌بینی عرفانی، بحث از وجودمحوری و خدامحوری است. ابن عربی، اصطلاحات را از علوم مختلف اقتباس کرد و به آن‌ها معنایی بدیع بخشید: «وی اصطلاحات مشهور دیگر حوزه‌های فکری را می‌گیرد و آن را با دیدگاه خود دربارهٔ جهان‌بینی قرآن هماهنگ می‌سازد» (Chittick, 1998: 393). یکی از این اصطلاحات، اصطلاح «وجود» است که البته در قرآن به‌کار نرفته است؛ اما ابن عربی، آن را با جهان‌بینی قرآنی هماهنگ ساخته است. اینکه وجود با «خدا» یا «واجب‌الوجود» یکی و برابر دانسته شده، ظاهراً از متون فلسفی نشئت گرفته است، نه از منابع سنّت یا آثار متکلمان یا صوفیه (همان). وجود، برای ابن عربی، معنایی فراتر از معنای فلسفی آن دارد. ابن عربی در جهان‌بینی عرفانی خویش به‌دنبال یک مفهوم قدسی است که موجب نوعی «وجد» و «هیبت» در درون عارف است. مایکل لواین معتقد است اساساً در مکتب وحدت وجود، وحدت و الوهیت، از هم جدا نیستند (Levine, 1994: 46).

۱- هرگز توان مدح و ستایش تو را ندارم و نمی‌توانم ثنا و ستایش تو را بشمارم. تو چنانی که خود را ثنا گفته‌ای.

۲- مردم به خدا احاطهٔ علمی ندارند (طه: ۱۱۰).

اشرف جهانگیر در لطیفهٔ بیست‌وهفتم به‌صورت نظام‌مند به اثبات ادلهٔ وحدت وجود می‌پردازد و پیش از پرداختن به این امر، تعریفی دربارهٔ توحید ارائه می‌دهد: «بدان که اشتقاق توحید از وحدت است و توحید در لغت، قائل‌شدن به وحدت است و وحدت بر قاعدهٔ علم و قانون عقل دو نوع است: یکی وحدت مطلقه مِن حیث‌الذات والصفات، دوم وحدت مقیده مِن حیث‌الصفات لا من حیث‌الذات» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۰). دربارهٔ مباحث وجودشناسیِ اشرف جهانگیر به پیروی از ابن عربی، قائل به وحدت وجود است. ازجمله مباحث اساسی که اشرف جهانگیر در آثار خود مطرح کرده، مبحث وحدت وجود و اثبات ادلهٔ آن است.

یکی از وجوه اشتراک وجودشناسی اشرف جهانگیر و ابن عربی، تفسیر مشترک آن‌ها دربارهٔ اسم «احد» خداوند است. ابن عربی دربارهٔ «قل هو الله احد» معتقد است که اللّه، «احد» است از حیثیت ذات: «اولین اسم خدا، واحدِ احد است که مانند بعلبک یک اسم مرکّب می‌باشد... . دلیلِ اینکه این اسم، اولین اسم است، این است که اسم خاص برای دلالت بر عین ذات می‌باشد، بدون درنظرگرفتن صفات منسوب بدان؛ مانند اسماء جامدی که بر اشیا دلالت دارند. حال از اسم «واحدِ احد»، اسمی خاص‌تر برای ذات نمی‌توان یافت؛ زیراکه به دلالت مطابقی بر ذات، دلالت دارد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷). درحالی‌که اشرف جهانگیر با استفاده از قواعد عربی، معتقد است که وحدت «قل هو الله احد»، وحدت مطلقه است. او اللّه را مبتدا و أحد را خبر مبتدا و مسندبه می‌داند و معتقد است اِسنادی که بین آن‌هاست، اسناد وحدت است. «اللّه، اسم عَلَم است که بر ذات دلالت می‌کند، نه بر چیز دیگری از صفات؛ چون صفات معانی است و در اعلام، معانی قابل‌توجیه نیست» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۱). در اثبات وحدت وجود ازطریق آیهٔ «قل هو الله احد»، ابن عربی به‌شیوهٔ عرفانی به این مسئله پرداخته؛ درحالی‌که اشرف جهانگیر سمنانی ازطریق قواعد زبان عربی به آن توجه کرده است.

ابن عربی در هردو آیهٔ «کلّ شیءٍ هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸) (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۷٤) و «اینما تولّوا فثمّ وجه الله» (بقره: ۱۱۵) (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۹: ٦١٤)، به‌شیوهٔ عرفانی به اثبات و تبیین وحدت وجود می‌پردازد. درحالی‌که اشرف در اثبات آیهٔ «کل شی هالک الا وجهه» به‌شیوهٔ قواعد زبان عربی و در آیهٔ «اینما تولّوا فثمّ وجه الله» علاوه‌بر استفاده از قواعد زبان عربی، به سبک و سیاق کلامی به اثبات وحدت وجود می‌پردازد (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۲: ۱۳۷؛ ر.ک: رضوانی‌مقدم و همکاران، ۱٤۰۰: ۱۳).

ابن عربی با استدلال‌های عرفانی و آیات قرآنی، وحدت وجود را اثبات کرده است. اشرف در اثبات وحدت وجود، همانند ابن عربی، علاوه‌بر اینکه به قرآن استناد می‌کند، با استفاده از قواعد زبان عربی، اصولی و کلامی به وحدت وجود می‌پردازد و همانند شاگردان ابن عربی که از جنبهٔ فلسفی به مسئلهٔ وحدت وجود می‌پردازند، عمل می‌کند. اشرف جهانگیر وحدت وجود مورد نظر ابن عربی را با استفاده از قواعد عربی، فقهی و کلامی ثابت کرده و به نتیجهٔ مشترکی با ابن عربی رسیده است.

۲-۱-۳-۱- تجلی

تجلی ازطریق کشف صورت می‌پذیرد. ابن عربی تجلی را ازجمله بنیادی‌ترین مبانی و اصول کشفی می‌داند: «اصلِ اصول کشفی، همانا وجود رب در عین عبد است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ٦۳۳). وی در موضعی از فتوحات، دربارهٔ جست‌وجوی وحدت، اینگونه می‌گوید: «پس نظرکردن در این امور، بدون طریق کشف الهی، ما را به حقیقت امر نمی‌رساند و به همین خاطر، [فلاسفه و متفکران] درمورد آن اختلاف دارند. به همین علت، طایفهٔ سعادتمندی که مؤید به روح‌القدس هستند، به تجرد از افکار و تخلص از قید قوای مفکره توسل جسته و به نور اعظم متصل شده و حقیقت امر را آن‌چنان‌که هست، ملاحظه کرده‌اند» (همان، ج ۲: ٤٥٤).

اشرف در تعریف تجلی می‌گوید: «الاتِصافُ بِاَخلاقِ اِلهیَةٍ وَ عِندَ الشیخِ اِتصافُ بِاَخلاقِ العُبُودِیَةِ هُوَ الصَحیحُ فاِنَهُ اَتَمُّ وَ اَزکَی». اشرف جهانگیر دربارهٔ تجلی حق سخن به میان آورده و بر آن است که تجلی، آن چیزی است که بر قلوب از انوار غیوب ظاهر

می‌شود (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۱۹). او در این باره می‌گوید: هر تجلی که خداوند بر سالک می‌نماید، عیناً شیطان آن تجلی را نزد سالک می‌آراید؛ چنانکه برای خداوند، عرشی هست که بر آن مستولی است، برای شیطان نیز عرشی وجود دارد. پس در این راه سالک طریقت باید آگاه باشد تا تجلیات رحمانی را از ظلمات شیطانی بازشناسد (همان).

در تقسیم‌بندی‌ای که برای تجلی وجود دارد، اشرف از سه نوع تجلی یاد می‌کند: التجلّی الأول، مرتبهٔ وحدت است که منشأ احدیت و واحدیت بوده و عین ذات من حیث هی، به‌شرط اعتبارات است. التجلّی الثانی، مرتبهٔ واحدیت است که ظهور اعیان ثابته که در ابتدا به اجمال بودند، در این مرتبه به‌تفصیل آشکار می‌شوند. التجلّی الشهودی، ظهور وجود است که به اسم‌النور موسوم بوده و همان ظهور حق در صور اسما در اکوان است (همان).

اشرف به تأسی از ابن عربی، تعین اول را حضرت یا مقام احدیت دانسته که ظهور تفاصیل اسمائی است. تعین ثانی، مرتبهٔ ظهور اعیان ثابته و تعین ثالث هم تعین مراتب و تعینات خلقی است.

۲-۱-٤- جهان‌شناسی

مباحث جهان‌شناسی، مربوط به پیدایش و تکوین جهان است که هرکدام از مکاتب فکری، به‌گونه‌ای از آن سخن گفته‌اند. بیشتر متکلمان، آفرینش جهان را نوعی خلقت از عدم دانسته‌اند و اغلب فیلسوفان نیز آن را براساس صدور معلول از علت توضیح داده‌اند. درمقابل این دو دسته، عرفا این نوع پیدایش را براساس «تجلّی» و «ظهور» تبیین می‌کنند. درنتیجه خداوند، هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، خود را ازطریق ظاهرساختن اسما و صفات نمایان می‌کند (چیتیک، ۱۳۸٤: ۱۱٦).

از مهم‌ترین اصطلاحات عرفانی، اعیان ثابته است. ابن عربی ازجمله کسانی است که ابداع‌کنندهٔ این اصطلاح است. اعیان ثابته از لوازم اسما و صفات الهی‌اند: «خزائن علم تعالی من المرتبة الالهية و الاسماء و صفاته تعالی و احکامها و لوازمها عالم الاعیان الثابتة من علم تعالی» (قیصری، ۱۳۸۱: ۹۰). «عین ثابت» به این معنی است که تمام حقایق عالم امکان در علم حق ظهور دارند؛ یعنی حقیقت آن‌ها در علم حق‌تعالی بوده و انعکاس علم حق به شمار می‌آیند.

اسماء الهی در مرتبهٔ علم حق، دارای صورت‌های معقولند؛ زیرا خداوند با ذات خود به ذات خویش و اسما و صفاتش آگاه است. این صورت‌های علمی، از این جهت که عین ذات متجلی حق به تعین خاص و نسبت معین است، در اصطلاح عرفا، اعیان ثابته نامیده شده و کلیات آن، ماهیات و حقایق و جزئیات آن، نزد اهل نظر (حکما)، هویات نامیده می‌شود. درنتیجه ماهیات، همان صورت‌های کلی اسمائی هستند که در مرتبهٔ واحدیت، متعین شده‌اند؛ زیرا باید ابتدا ماهیت پیدا کنند و سپس هویت بیابند. این صورت‌ها، از ذات الهی با فیض اقدس و تجلی اول به‌وجود آمده‌اند. (این فیض) به واسطهٔ حُب ذاتی پروردگار و درخواست کلیدهای غیب -که آن‌ها را تنها خداوند می‌شناسد- حاصل شده‌اند (قیصری، ۱۳۸۷: ٤۸).

اشرف، «عین ثابته» را حقیقت شیء در حضرت علمیه می‌داند که موجود نیست؛ بلکه معدوم ثابت است و در علم الهی در مرتبهٔ ثانی است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۱٦). او این واژه را در قسمت اصطلاحات عرفانی خود به‌عنوان مسائل غامض دانسته و با عنوان «المسئلة الغامضة» (همان: ۲٤٤) از آن یاد کرده است و دربارهٔ آن بیان داشته که اعیان ثابته که صور اسماء الهیه است، در حضرت علمیه به‌اعتبار احدیت وجود، عین واجب‌الوجودند.

بنابراین اشرف، عین ثابته را حقیقت شیء در حضرت علمیه می‌داند که معدوم ثابت است و آن را در علم الهی در مرتبهٔ ثانی می‌داند و همچون ابن عربی، اعیان را صور الهی در حضرت علمیه به‌اعتبار احدیت وجود دانسته است.

۲-۱-٤-۱- حضرات خمس

ابن عربی، حق را از جهت ظهور، هویت عالم دانسته است: «و اذ کان الحق هویّة العالم فما ظهرت الاحکام کلّها الا منه و فیه» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۲). درنتیجه او دلالت عالم بر حق را از دلالت حق بر نفس خویش جدا نمی‌داند: «ان الحق نفسه کان عین الدلیل

علی نفسه و علی الهویته و ان العالم لیس الا تجلیه فی الصور اعیانهم الثابتة و انه یتصور بحسب حقائق هذه الأعیان و احوالها» (همان: ۸۱). در توضیح این مطلب باید بیان کرد این جنبه از علامت‌بودن موجودات عالم نسبت‌به حق، از منظر اسما و صفات حق است، نه از حیث ذات او.

اصطلاح حضرات خمس به مراتبی از مراتب وجود مطلق، اطلاق می‌شود که دو حضرت (احدیت و واحدیت) مربوط به عالم ربوبی و بقیه به عالم ماسوی مرتبط می‌شود. اشرف جهانگیر در بحث حضرات خمس، ترتیب آن‌ها را به‌شکل مدوّن و منظم بیان نکرده و مطالبی که در این بخش قرار گرفته، از لطیفهٔ مربوط به اصطلاحات عرفانی در کتاب لطایف اشرفی است. در اینجا عوالم را براساس ترتیبی که ابن عربی تدوین کرده ذکر می‌کنیم.

اولین مرتبه از مراتب کلیه، ذات احدیت و دوم، مرتبهٔ حضرت الهیه یا حضرت واحدیت است و سوم، مرتبهٔ ارواح مجردات و مرتبهٔ نفوس عالم -که عالم مثال و عالم ملکوت است- و چهارم، مرتبهٔ عالم ملک بوده که عالم شهادت است و پنجم، مرتبهٔ کون جامع، یعنی انسان کامل بوده که تمامی مراتب را در خود، جمع دارد و به همین جهت به آن مجالی پنج گفته‌اند. هرچند، تعداد مراتب شش است؛ زیراکه مجال، مظهر است و به مظهر ظاهر می‌شود (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۱۹).

بنابر آنچه ابن عربی بیان کرده و به تأسی از وی، اشرف شرح داده است، به‌طور کلی می‌توان پنج مرتبه برشمرد: احدیت، واحدیت، ملکوت، مثال و حس و شهادت. مرتبهٔ اول، احدیت است که در آن هیچ‌چیز نمود بیرونی ندارد؛ به تعبیر دیگر، مقام علمی‌ای است که عین ثابتهٔ مخلوقات در آن قرار دارد. مرتبهٔ دوم، عالم واحدیت است که در آن، اسما و صفات الهی در مقام عینی قرار می‌گیرند. پس از آن، مرتبهٔ عالم ملکوت قرار دارد و به عالم غیب معروف است و مجردات هردو عالم را شامل می‌شود. مرتبهٔ چهارم، عالم مثال است و سرانجام، عالم حس و شهادت است که همان عالم مادی است و درمقابل عالم غیب قرار دارد.

۲-۱-۵- انسان‌شناسی

انسان‌شناسی عرفانی، یکی از مهم‌ترین مباحث در میان اندیشه‌های عارفان است که در نظام فکری آن‌ها، جایگاه والایی دارد؛ به‌گونه‌ای که نقش برجسته و مؤثر آن در آثار عرفای نامداری همچون ابن عربی (م: ٦٣٨ ه.ق.)، عزیزالدین نسفی (م: ٦٦١ ه.ق.)، مولوی (م: ٦٧٢ ه.ق.)، آملی (م: ٧٩٤ ه.ق.) و بسیاری دیگر از عرفا مشهود است.

در عرفان اسلامی، انسان و شناخت آن، محور اصلی و مبنای شناخت خدا است؛ چنانکه حدیث مشهور «من عَرَف نفسه فقد عرف ربّه» (تمیمی آمدی، ١٤١٠ ق، ٥٨٨: ح ٣٨١)، اهمیت این امر را آشکار می‌کند که شناخت حق وابسته و منوط به شناخت انسان است. با عنایت به این موضوع، عارفانی همچون احمد غزالی (م: ٥١٧ یا ٥٢٠ ه.ق.)، ابن عربی و سعدالدّین حمویه (م: ٦٤٩ ه.ق.)، معتقدند با شناختن انسان، شناختن خدا ممکن می‌شود.

مسئلهٔ ولیّ و شناخت آن، ازجمله مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی است. اصولاً سیروسلوک عرفانی، بدون توجه به مسئلهٔ ولایت، بی‌معنی است؛ ازاین‌رو توجه به مفهوم ولایت و ولیّ و نحوهٔ تفسیر از آن، ازجمله مباحثی است که در انسان‌شناسی عرفانی مورد بحث است. در عرفان اسلامی، انسان، اسوه و نمونهٔ اعلای خلقت و آیینهٔ تمام‌نمای هستی است و در میان سایر مخلوقات، از جایگاه ممتازی برخوردار است و بیشترین اوصاف الهی در وجود انسان نهادینه شده است. به‌مصداق آیهٔ «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ٣٠)، باتوجه‌به اینکه انسان خلیفهٔ خدا بر روی زمین است و برخی از انسان‌ها، به مرحلهٔ تمام‌وکمال آن نائل می‌آیند و می‌توانند متخلّق به اخلاق و اوصاف الهی شوند، در این صورت است که به‌عنوان دوست و ولیّ خدا برگزیده می‌شوند و جزو اولیای الهی به شمار می‌آیند. چنین شخصی را که به مقام فنای در ذات خویش رسیده و تحت ارادهٔ الهی قرار گرفته است، «ولیّ» گویند.

اشرف جهانگیر، تقسیم‌بندی مختلفی از ولایت بیان کرده است. وی در یک تقسیم‌بندی، ولایت را مشتق از ولیّ -که به‌معنی قرب است- و بر دو قسم دانسته است: ولایت عامه و ولایت خاصه. ولایت عامه، قرب به لطف حق‌تعالی است و همهٔ مؤمنان به لطف او قریب‌اند؛ زیرا حق سبحانه آن‌ها را از ظلمت کفر و مقتضای آن بیرون آورده و به نور ایمان و مقتضای آن متحقق ساخته و چنانکه آیهٔ «اللَّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ» بر این معنی دلالت می‌کند، حق‌تعالی به مؤمنان از روی لطف و مرحمت نزدیک است و آن‌ها را از ظلمت کفر و تبعهٔ آن بیرون می‌آورد و به نور ایمان و توابع آن مشرّف می‌سازد. ولایت عامه میان همهٔ مؤمنان مشترک است. خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ». ولایت خاصه، ولایت خاص و مخصوص به واصلان ارباب سلوک است و «هِیَ عبارةُ عَن فَناءِ العبدِ فی الحَقِّ وَ بَقایهِ. الوَلیُّ هُوَ الفانیُ فیه و الباقیُ بِه» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۳۹).

اشرف جهانگیر در کتاب لطایف اشرفی به تقسیم‌بندی ولایت پرداخته و آن را در یک تقسیم‌بندی بر چهار قسم دانسته است: ولایت اول که باطن نبوت مطلقه است. ولایت ثانی، ولایت مقیدهٔ هر نبی است. ولایت ثالث، ولایت مطلقهٔ هر نبی و کمال آن در محمد (ص) است و در دیگر انبیا، مشکات اقتباس ولایت اولیا است. ولایت رابع، ولایت مطلقهٔ عامه که به نبوت اختصاص دارد. هریک از این‌ها خاتمی دارد و خاتم قسم اول، حضرت امیرالمؤمنین، علی (ع) است. خاتم ولایت مقیدهٔ محمدیه، به‌زعم شیخ محیی‌الدّین بن العربی و پیروان او، نفس نفیسهٔ شیخ است و خاتم ولایت مطلقهٔ محمدیه، مهدی است که از نسل حضرت رسول است (همان: ۵۳).

اشرف در کتاب لطایف اشرفی به‌نقل از میر سید علی همدانی می‌گوید: خاتم مقیدهٔ ولایت محمدیه به مرتبهٔ قلب محمد می‌رسد و خاتم ولایت مطلقهٔ محمدیه به مرتبهٔ روح محمد می‌رسد و خاتم ولایت مطلقهٔ عامه، عیسی (ع) است که در زمان او مهدی خواهد آمد و این درست است ازنظر کسی که بگوید مهدی، همین عیسی (ع) است و گویندهٔ آن، تمسک می‌کند به حدیث «لامهدی الّا عیسی بن مریم» و جواب آنکه این حدیث حمل است بر حذف «لامهدی بعد المهدی المشهور الّذی هو من الأولادِ محمد و علی عیسی بنَ مریمَ» (همان).

ابن عربی در باب ختم ولایت، آن را به دو قسم دانسته است: اول، ختم ولایت علی‌الاطلاق که آن را عیسی (ع) دانسته و دوم، ختم ولایت محمدیه را فردی از عرب دانسته که خود وی ادعای شناخت و رؤیت حضرت را داشته؛ چنانکه مدعی است در سال ۵۹۵ در شهر فاس ایشان را زیارت کرده است. وی علامت ختم ولایت محمدیه را در ایشان دیده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ٤٩). ابن عربی، ولایت را همانند فلکی می‌داند که بر تمام عالم احاطه دارد و از عالم جداشدنی نیست و نبوت و رسالت را نیز دربر گرفته و تا عالم باقی است، ولایت هم باقی است و منقطع نمی‌شود؛ اما رسالت و نبوت باقی نیست. وی معتقد است بعد از حضرت محمد، نه رسول صاحب شرع می‌آید و نه نبی (همان، ۱۳۷۰: ۱۳۵).

اشرف جهانگیر در باب ولایت مطلقه و مقیده، نظر واحدی که بیانگر عقیده و نظر شخصی خودش باشد، بیان نمی‌کند؛ اما از فحوای کلام و استنادهای او به اقوال میر سید علی همدانی و ابن عربی، می‌توان گفت که وی درصدد جمع بین اقوال این دو عارف است.

۲-۲- عرفان عملی

در عرفان عملی از این بحث می‌شود که گام‌نهادن در کدام راه و انجام‌دادن چه اعمالی است که می‌تواند انسان را از قیود مادی رها سازد و سبب وصول به حق‌تعالی شود. در عرفان عملی، کانون توجه بر اعمال قلبی و باطنی انسان است. قلب به‌عنوان مهم‌ترین ساحت وجودی انسان، دارای حالات، ملکات و فعل‌وانفعال‌هایی با دیگر ساحت‌های هستی انسان است؛ ازاین‌رو هدف اصلی عرفان عملی، هدایت این فعل‌وانفعال‌ها و نیز آراستن آن‌ها به حالات ملکاتی بوده که منجیات قلب است و به وصول انسان به کمال نهایی می‌انجامد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲٦ و ٦۳).

۲-۲-۱- در بیان معرفت طریق سلوک

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در آغاز سیروسلوک برای مرید، ضروری است و بدون شناخت آن، نمی‌تواند به مراحل دیگر سلوک و چه بسا به سرمنزل مقصود راه یابد، معرفت طریق سلوک است. در این باره، صوفیه و عرفا، آداب خاصی را برای تربیت مریدان درنظر گرفته‌اند تا به‌واسطهٔ آن، به مقصود نائل آیند. سلوک هر طایفه باتوجه‌به آداب خاصی که دارند، متفاوت است.

اشرف جهانگیر سمنانی در کتاب لطایف اشرفی، لطیفه‌ای را به سیروسلوک عرفا اختصاص داده است. وی ابتدا به تعریف سلوک پرداخته و می‌گوید: سلوک، به‌معنی خارج‌شدن از صفات بشری و واردشدن به مقامات عالی است. از منظر اشرف، سلوک هر طایفه مختلف است: «الطُرُقُ اِلَی الله بِعَدَدِ اَنفاسِ الخلائِقِ» (برنجکار، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۱۰). در جای دیگر آمده است که راه حق‌تعالی نه در شرق است و نه در غرب و نه در عجم و نه در عرب؛ بلکه در دل بنده است. ظاهراً در این دو کلمات مشایخ، تعارض وجود دارد؛ زیرا از مقولهٔ اول، عدم انحصار مفهوم می‌شود و از دومی، وجود حصر، معلوم. پس توفیق میان مفهوم یکدیگر چگونه است؟ وی در پاسخ به این مسئله بیان می‌دارد: مراد از «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق»، طرق متعدد نیست که به‌واسطهٔ آن سلوک می‌شود؛ بلکه مراد از آن، وجدان حق است. سالک، در هر نفسی صنایع الهی و بدایع نامتناهی را رؤیت می‌کند. پس هر مصنوعی، راهی به‌سوی صانع خود دارد (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۵۲). درنتیجه از دیدگاه اشرف، سالک، در هر نفس، آفریده‌های الهی را می‌بیند و هر مصنوعی، ازطریق خاص خود به صانع راه می‌یابد.

سؤالی که در طریق سلوکی اشرف جهانگیر مطرح می‌شود، این است که روش سلوکی که اشرف جهانگیر در دستگاه عرفانی خود برگزیده، به چه شیوه است و در این روش، آیا متأثر از عرفای پیشین خود بوده یا آن ابداع خود اوست؟

در مکتب ابن عربی، سیروسلوک عارفانه به دو طریق میسر می‌شود: «سلسلهٔ مراتب» و «وجه خاص». منظور از سلسلهٔ مراتب، آن است که سالک ازطریق سلسلهٔ وسایط، از حق‌تعالی کسب فیض کند. در این طریقه حجاب‌ها به‌مدد مرشد، کامل و با تحمل ریاضات، کنار زده می‌شود تا سالک به تحقق اسما و صفات برسد (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۹۸). اما در طریق وجه خاص، حق، به وجه خاص جذبه‌ای با عین ثابتهٔ او که صورت علمیه‌اش نزد حضرت علم خداست، ارتباط برقرار می‌کند و او را جذب می‌کند و به‌طریقهٔ موهوبی و اختصاصی، به شناخت و لقا می‌رسد (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۷۳).

همان‌گونه که ذکر شد، طرق وصول به خدا، به‌عدد انفاس خلایق است؛ اما در این طرق غیرمنحصر، نمی‌توان سلوک کرد. پس سلوک جز از طریق دل امکان‌پذیر نیست و برای این سلوک، مشایخ به‌صورت مفصّل، مشرب‌های زیادی وضع کرده‌اند. اشرف معتقد است هرچند که از مشرب‌های بی‌شماری سخن گفته شده، اما همهٔ آن طرق گوناگون، منحصر به دو مشرب است: یکی در سلوک سلسلهٔ تربیت و دوم، سلوک وجه خاص و مشرب ابرار، اخیار، شطار و... . عده‌ای در سلوک سلسلهٔ تربیت به مقصد رسیده‌اند و کار آن‌ها به سرحد وصول رسیده و اندکی از مشایخ، بعضی از مریدان و طالبان خود را به مشرب وجه خاص، سلوک کرده‌اند و این سلوک، کار هر طالبی نبوده است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۲۵۲ و ۲۵۳).

در سلوک اول، برای بعضی از سالکان، چهل سال و برای بعضی دیگر پنجاه سال گذشته تا به مقصود رسیده و حجاب روی معبود را ربوده‌اند. در سلوک ثانی، اگر پیری به مدد طالبی برسد و عنایت دستگیری مطابق با حال مصاحبی باشد، سالک در مدت کمی به سرحد وجدان مقصود و عرفان معبود می‌رسد؛ چنانکه «ذَلِکَ فَضلُ الله یُؤتِیهُ مَن یَشاء». سلوک اول مشهورتر بوده و سلوک دوم کمتر مورد توجه واقع شده است (همان: ۲۵۳)؛ بنابراین از دیدگاه اشرف، سلوک اول، سلوکی است که مشهور بوده و بیشتر سالکان آن طریق را برگزیده‌اند؛ درحالی‌که سلوک ثانی، سلوکی است که به‌ندرت سالکان بدان دست می‌یابند.

سلوکی که اشرف جهانگیر به آن اشاره می‌کند (سلوک سلسلهٔ مراتب و سلوک وجه خاص)، ابن عربی و شارحان آثار وی نیز از آن سخن به میان آورده‌اند (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، مقدمه: ۱۳، ۲۸۲؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۱۷۳). از منظر اشرف، اگرچه سالکان طریق الهی، با سلوک وجه خاص به سرحد مقصود رسیده‌اند، اما برای سالکان راه، سلسلهٔ تربیت، فضیلت دیگری است؛ زیرا آن‌ها در هر منزل، فایدهٔ دیگر می‌یابند و در هر محفلی بهرهٔ دیگر می‌برند.

۲-۲-۲- مرید و مراد و بیعت با زنان

یکی از ویژگی‌های تصوف اشرف در عرفان عملی این است که او در رابطهٔ مرید و مراد، برای زنان نیز جایگاه خاصی قائل است و برخلاف اکثر سلسله‌های مشایخ که زنان را عامل اصلی عدم ترقی در مسائل سیروسلوکی می‌دانند، اشرف برای زنان نیز این موقعیت را فراهم کرده تا بتوانند به مرتبهٔ مریدی برسند و خود وی، با آنان نیز بیعت می‌کرد: «مشایخ صوفیه و طایفهٔ علّیه، عورات را هم بیعت کرده‌اند»؛ البته مشروط بر آنچه که متداول در این طایفه است؛ چنانکه خداوند تعالی فرمود: «فَبایِعهُنَ وَ استَغفِر لَهُنَ الله انَ الله غفورٌ رحیم»[1] و کیفیت ارادت نسا در حدیث نیز آمده است: «وقتی که پیامبر خواست با زنان بیعت کند، ظرفی آب طلبید و سپس زنان، دستانشان را در آن فرو بردند و رسول خدا درحالی‌که پشت پرده نشسته بود، دست خود را در آن فرو برد». مشایخ نیز اینگونه زنان را مرید می‌کرده‌اند؛ اما نزد اشرف جهانگیر، بیعت با زنان جز اندرز و نصیحت و رعایت پرده‌داری او نیست. هرگاه زنی داعیهٔ صحبت با مشایخ داشته باشد، در امتناع اظهار او می‌کوشیدند که او در سراپردهٔ عفت و عزت مستور باشد (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۳۳۰). درنتیجه اشرف جهانگیر نیز بیعت با زنان را می‌پذیرفت؛ اما طرز تلقی او با سایر مشایخ اندکی متفاوت بود؛ به‌نحوی‌که او این ارتباط را در حالت میانه و اعتدال می‌پسندید و سعی می‌کرد در نهایت عفت و مستوری باشد.

اشرف بر آن است که خداوند متعال، گاهی به زنان در کشف حقایق، مرتبه‌ای عطا می‌کند که بیشتر اهل سلوک در کشف واقعات به آن‌ها نیازمند می‌شوند؛ تا جایی که حتی منزلت آنان از بعضی مردان خدا نیز در مرتبهٔ بالاتری قرار می‌گیرد؛ چنانکه صاحب فتوحات می‌گوید: «و هر چیزی که ذکر کنیم او را از بین مردان است، گاهی از میان آن‌ها زنانی هستند که به اسم مردان هستند؛ ولیکن اغلب مردان را ذکر می‌کنیم. بعض از شما گفتند ابدال چند نفر هستند؟ گفت آن‌ها بعضی چهل نفس؛ سپس بعضی از آن‌ها گفتند چرا نگفتی چهل مرد؟ پس گفت گاهی در ایشان زنان باشد» (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱: ۳۳۰؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۷). باتوجه‌به استناد اشرف جهانگیر سمنانی به سخن ابن عربی در کتاب لطایف اشرفی، می‌توان تأثیرپذیری اشرف از ابن عربی را به‌وضوح مشاهده کرد.

۲-۲-۳- شریعت و طریقت

ابن‌عربی در تبیین رابطهٔ شریعت و طریقت و حقیقت گفته است: «...حقیقت عین شریعت است. شریعت مانند جسم و روح است که جسمش احکام است و روحش حقیقت» (ابن عربی، ج ۲: ٥٣٦؛ ج ٤: ٤١٩).

مشایخ طریقهٔ چشتیه[2]، تأکید فراوان بر شریعت و احکام دین داشته‌اند؛ بنابراین شریعت از دیدگاه آن‌ها مقدم بر طریقت است. کسی می‌تواند وارد این سلسله شود که نخست، پایبند به شریعت باشد و تا آخر عمر از انجام وظایف و تکالیف دینی و شرعی غافل نباشد. اشرف می‌گوید: اولین چیزی که بر بنده بعد از دانستن توحید و معرفت ایمان، واجب و لازم می‌شود، علم عقیده به شریعت و طریقت است و علم عبادت بر درویش، واجب است (یمنی، ۱۲۹۷، ج ۱، مقدمه: ۱۰). اشرف در لطیفهٔ

۱- با آنان بیعت کن و از خدا برای آنان آمرزش بخواه؛ زیرا خداوند آمرزندهٔ مهربان است (ممتحنه: ۱۲).

۲- اشرف جهانگیر سمنانی، جزو طریقت چشتیه است. طریقهٔ چشتیه، به ناحیهٔ هرات منسوب است. مؤسس فرقهٔ چشتیه، خواجه معین‌الدّین (م: ٦٣٣ ه.ق.) از چشت خراسان بود.

ششم معتقد است کسی به مقام و مرتبهٔ اولیا -که همان فنا و بقا بالله است- نمی‌رسد، مگر اینکه متابع شریعت پیامبر (ص) باشد و این متابعت باید ظاهری، باطنی، قولی، فعلی، علمی و اعتقادی باشد و اگر چنین نباشد، گمراه او خواهد شد (همان: ۱۳۵).

۳- نتیجه‌گیری

با بررسی کتاب لطایف اشرفی، می‌توان به این نتیجه رسید که اشرف جهانگیر سمنانی در موضوع امکان وصول به معرفت حق، از طریق عبدالرّزاق کاشانی و با واسطه، به مشی ابن عربی رفته و معتقد است که عرفا در دستیابی به معرفت، دارای درجاتی هستند و همهٔ آن‌ها دارای یک معرفت خاص نیستند. اشرف جهانگیر در موضوع انواع حجاب‌های عرفانی، حجاب‌های نورانی و ظلمانی، حجاب واحدیت و حجاب قرب، به تأسی از ابن عربی، در آثارش از این نوع حجاب‌ها نام برده است. وی در مباحث وجودشناسی، پیرو آرا و نظرات ابن عربی و قائل به وحدت وجود است؛ با این تفاوت که ابن عربی در تبیین و اثبات وحدت وجود، به‌شیوهٔ عرفانی به آن توجه داشته، اما اشرف جهانگیر با استفاده از قواعد زبان عربی، مسائل کلامی و فقهی، به تبیین و اثبات ادلهٔ وحدت وجود پرداخته است. در مباحث جهان‌شناسی عرفانی نیز اشرف از نظرات و آرای ابن عربی در فتوحات مکیه بهره برده است. همچنین لطیفهٔ هفتم از کتاب لطایف اشرفی، به اصطلاحات صوفیهٔ اشرف جهانگیر اختصاص داده شده که دقیقاً منطبق با کتاب اصطلاحات الصوفیهٔ عبدالرّزاق کاشانی است و از این شواهد و استنادات می‌توان نتیجه گرفت که در مسائل جهان‌شناسی، به‌ویژه اعیان ثابته و حضرات خمس، اشرف متمایل به آرای ابن عربی است. در بحث انواع ولایت، در تقسیم‌بندی ولایت مطلقه و مقیده، اشرف، نظر واحدی را که بیانگر عقیدهٔ شخصی وی باشد، تبیین نمی‌کند؛ اما از استنادهای او در کتاب لطایف اشرفی از میر سید علی همدانی و ابن عربی، می‌توان به این نتیجه رسید که وی درپی جمع میان آرای این دو عارف است. در مباحث و مسائل عرفان عملی، در بحث شیوهٔ سلوکی اشرف، وی به تأسی از ابن عربی، از دو طریق سلوک یاد می‌کند: ۱- سلوک سلسلهٔ تربیت ۲- سلوک طریق وجه خاص. درباب رابطهٔ میان مرید و مراد، با استناد به سخنان ابن عربی در فتوحات مکیه، اشرف پیرو آرای او است. اشرف همچون ابن عربی برای زنان جایگاه خاصی قائل است و از منظر وی با زنان نیز می‌توان بیعت کرد. موضوع دیگر آنکه وی معتقد است کسی به مقام و مرتبهٔ اولیا نمی‌رسد، مگر اینکه تابع شریعت پیامبر(ص) باشد. وی به تأسی از ابن عربی، شریعت را همواره در کنار طریقت و این دو را همراه هم دانسته است. درنهایت، اشرف جهانگیر سمنانی به‌عنوان یک عارف مؤسس در عرفان نظری و عرفان عملی به شمار نمی‌رود؛ بلکه می‌توان او را تابع و شارح آرای شیخ اکبر دانست که البته در برخی موارد، او نظرات خاص خود را دارد.

٤- منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). **فصوص‌الحکم**، به تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: کارنامه.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۵). **رسائل ابن عربی**، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۱). **حجاب هستی**، ترجمهٔ گل بابا سعیدی، چ دوم، تهران: شفیعی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۳). **کشف‌المعنی عن سرّ اسماء الله الحسنی**، ترجمهٔ علی زمانی قمشه‌ای، قم: مطبوعات دینی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۹). **فصوص‌الحکم**، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد؛ صمد موحد، چ چهارم، تهران: نشر کارنامه.

ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). **فتوحات مکیّه**، ج ۱ و ۲، بیروت: دارالصادر.

برنجکار، رضا. (۱۳۸۷). **موسوعةالعقایدالاسلامیة**، ج۳، قم: دارالحدیث.

تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد. (۱٤۱۰.ق). **غررالحکم و دررالکلم**، محقق سید مهدی رجائی، چاپ دوم، قم: دارالکتاب‌الاسلامی.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۱). **مکتب ابن عربی**، ترجمهٔ خانبگی؛ رامین، نشریهٔ قبسات، ۲٤: ۱۰۲-۱۱۳.

رضوانی‌مقدّم، الهام؛ خیاطیان، قدرت‌الله؛ طباطبایی، سید حسن. (۱٤۰۰). بررسی آرای وحدت وجودی ابن عربی و اشرف جهانگیر سمنانی (عارفی در شبه‌قاره)، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱۵(٤۵): ۱۰۷-۱۲۲.

سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱٤). **اللّمع في التصوف**، به تصحیح رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعه بریل.

عدّاس، کلود. (۱۳۸۷). **در جست‌وجوی کبریت احمر**، ترجمهٔ فرالدین رادمهر، تهران: نیلوفر.

قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱). **اعجازالبیان في تفسیرالقرآن**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.

قیصری، داوود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم (القیصری)**. مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

قیصری، داوود. (۱۳۷۸). **مقدمهٔ شرح قیصری بر فصوص‌الحکم**، تهران: حکمت.

قیصری، داوود. (۱۳۸۱). **رسائل قیصری**، تعلیق، تصحیح و مقدّمه: جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

کاشانی، عزالدین محمود. (بی‌تا). **مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة**. تهران: هما.

گوهرین، سید صادق. (۱۳٦۸). **شرح اصطلاحات تصوف**، ج ۸ چ اول، تهران: انتشارات زوار.

محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸٦). **میزان‌الحکمة**، چ هفتم، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.

یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۳). **مبانی عرفان نظری**، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

یمنی، حاجی نظام غریب. (۱۲۹۷). **نسخه‌خطی لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی**، ناشر اول ابواحمد محمد علی حسین اشرفی کچهوچهی، لاهور، حلقهٔ اشرفیه پاکستان.

Chittick, W. (1998). **The Self Disclosure of God**, New York, State University of New York Press.

Levine, M.P. (1994). **Pantheism, A Non-Theistic Concept of Deity**, London, Routledge.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Analysis of the couplets of Allameh Iqbal Lahouri's “Lale Toor” based on Roman Jacobsen's theory of linguistic communication

Ahmad Sanchooli

Associate professor of Persian Language and Literature Dept, University of Zabol, Iran, Email: ah-sanchooli@uoz.ac.ir

Article history: Received 21 February 2023; Received in revised form 27 May 2023; Accepted 28 May 2023 Published 30 March 2025

Abstract

According to Roman Jacobsen's theory of linguistic communication (1896-1982), the realization of any verbal communication requires six factors: sender, receiver, message, subject, ciphers and communication channel that the direction of the message towards each of them causes specific roles including: emotional role, persuasive, literary, referential, symbolic and empathetic. In the review and study of Allameh Iqbal Lahouri's “Lale Toor” couplets, which was carried out in a descriptive-analytical method, the six functions of language were explained and analyzed based on Roman Jacobsen's communication theory, and an attempt was made to answer the basic question of which language role has the most important function in this poetry collection? The result of the research shows that in addition to the literary role, the emotional role in which the message is directed towards the speaker has the most function and Allameh Iqbal Lahouri expressed his emotions and feelings in this way and even from other roles of language have been used in order to realize the same thing. Therefore, the purpose and centrality of the speech in these couplets is with the "sender" (me) and the literary type of these couplets is the type of lyrical literature, in which the element of description is considered the most important element, and the poet describes his state, thoughts and tender feelings.

Keywords: Iqbal Lahouri, Lale Toor, Jacobsen, theory of language communication.

1. Introduction

Iqbal Lahori's (1877-1938) poetry collection "Laleh Toor" contains 163 couplets in which the poet poured out his soul and feelings drop by drop. In most of these couplets, the poet was not concerned with observing the rhyme of the first stanza, and it seems that what was important for him was the expression of his thoughts, emotions, and feelings, not paying attention to the structure and texture of the poem. Although these couplets do not have any shortcomings in terms of poetic composition. The main theme of Iqbal's poem in "Laleh Toor" is the burning love that the poet has for the truth of the world or the source of the glory and beauty of existence. According to his belief, God is manifested in all elements that make up the universe. This gentle theme, which is taken from the divine word in the Holy Qur'an: "The east and the west belong to God, so wherever you turn, there is the face of God." (Baqarah/115), is clearly seen in most of the poems of this collection with beautiful interpretations.

Love also manifests itself first in the existence of man and then in the existence of the whole universe, including the sky and the earth, the sea and the forest, even in the smile of a flower, in a drop of dew, in the hadith of a candle and a butterfly, in the song of a bird in the grass and other creatures.

The title of this collection is made from two sacred words. Also, "Tulip" in Persian culture and literature has a special importance and sanctity and "due to its resemblance to a wine cup, in mystical poetry, it is a cup or a cup, and in general, it is a manifestation of a suffering and suffering heart, and especially The heart of a mystic is the seat of knowledge of the truth and is familiar with divine secrets, and it has penetrated and been present in Persian culture and literature to such an extent that

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 125-142.
DOI: 10.22111/jsr.2023.44916.2327

© Sanchooli, A. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

dozens of interpretations, images, ironies and metaphors have found their way into cultures" (Yahghi, 1375: 374); And "Tur" is considered the manifestation of God in Islamic culture and vision. The fact that the poet gave such a title to this collection, itself tells about a narrow and delicate point that is also reflected in his poetry. This word, which appears more than 200 times in his other works along with its combinations (Rek: Naseh, 1370: 146), has significant repetition in this collection as well.

The tulip here is a code for the poet himself or any person who loves the truth. Laleh, who goes "with the heat of Jagartab", is in contrast to "Lal is wicked Badakhshan" (Iqbal Lahori, 1368: 193), which, although in terms of roots, are somewhat similar and can be said to be "between "Laleh" has a relationship with the adjective "lal" or "lal" -which indicates redness- and lal, a red precious stone" (Yahghi, 1375: 373), but lal and its most famous type is Badakhshan Lal. It is a sign of someone whose heart is free from the evil of love.

Laleh, who is the embodiment of love and affection, is even in opposition to "Sheikh Haram" and has no "Muslim, infidel, name, and measure" (Iqbal Lahori, 1368: 199); This is the style of Hafez's poetry, which "is free from whatever color belongs to it" (Hafez, 1379: 54). Iqbal considers himself to be the same as Laleh and is his twin and companion. What made this word interesting to him is its semantic capacity, which other poets have mentioned throughout the ages. Taking advantage of all its semantic capacities, Iqbal considers this word as a code for himself or for every free and honest person who is searching for the truth.

1.1. Detailed Research Method

The research method is a descriptive-analytical method, in which the couplets of "Laleh Toor" have been examined and studied based on Jacobsen's model of verbal communication, and the six functions of language in these couplets have been categorized and analyzed.

2. Discussion

Jacobsen is one of the greatest linguists and theorists of contemporary literary criticism and the founder of "Moscow Linguistic Circle" and "Prague School of Linguistics", whose theory of communication or communicative action in the field of communication and language is It is of particular importance. Although, in most of the linguistic theories by people such as Behler, Halidi, Martine, and Buller, efforts have been made to categorize language and its roles, each of them complementing each other (Safawi, 2013: 31), but with careful study, it seems that Jacobsen's theory has more coherence and generality.

Jacobsen inspired his model by combining the models proposed by "Karl Bühler" (1934) and "Claude Shannon" (1948) and developed it, the original design of which goes back to "Ferdinan de Saussure". Jacobsen three factors: subject, speaker and listener from Bohler's model; And integrated and organized three factors: message, communication channel (call) and code from Shannon's model in his proposed model (Sadeghi, 1389: 188 and 190). He considers these six elements that carry the message and meaning to determine the six roles of language and believes that the reliance of any verbal communication on one of these six factors creates a special role in the communication process. . These roles are: emotional, persuasive, referential, literary, symbolic and empathic.

It is difficult to find a verbal message that is designed in the form of only one of these roles and uses absolutely only one of the language roles. In fact, in most sentences two or more language roles are present at the same time and even in some cases it is difficult to separate the language roles from each other. Jacobsen emphasizes that the literary role of language is not only limited to poetry; What differentiates different messages from each other is the predominance of one of the functions of language over other roles (Meghdadi, 1378: 623). An element that is considered the focal part of every work of art and dominates the other parts of the work and determines and transforms them and implies the integrity of the structure.

3. Conclusion

According to the six functions of language from Jacobsen's point of view, regarding the couplets of Allama Iqbal Lahori's laleh Toor, can say that it is the special intimacy and sincerity of the poet in these poems that makes all the functions of language serve to express thoughts and tender feelings. Even the literary role, which is considered to be the dominant element in poetry, moves along with other roles, in fact. The poet's worldview, which originates from his enthusiasm, serves to express his emotions. Therefore, these poems are speaker-centered and of the type of lyrical politeness, in which

the direction of the message is towards the sender or "I" of the poet. Since description plays an important role in lyrical literature, in these couplets the poet has described his condition, man and the world, and has expressed his thoughts and feelings regarding issues such as love, God and the universe. In fact, the sincerity and honesty of the poet in expressing his emotions and feelings has made his imagery and imagination to be both fresh and original, and to include intimacy with the reader, and this collection of poems is a "result of thought and "The tender feeling of the poet".

4. References

Holy Quran.

Giro, P. (2001). **Semiotics**, translated by Mohammad Nabavi, Tehran: Agah.

Hafez. (2000). **Divan Ghazliat**, by Khalil Khatib Rahbar, Tehran: Safi Alishah.

Iqbal Lahori, M. (1989). **Generalities of Maulana Iqbal Lahori's poems**, with an introduction by Ahmad Soroush, Tehran: Sana'i Library.

Jakobson, R. (1960). **“Linguistics and poetics”. In “Style in language”**. Edited by Thomas A. Sebeok. New York: Willey Publisher.

Jalalat, F., Danesh, E and Farahmand, M. (2017). A comparative study of the communication theory and model of Abu Yaqub Sajestani and Roman Jacobsen, **Comparative Literature Journal**, 10(19): 45-28.

Makarik, I. (2005). **Encyclopaedia of Contemporary Literary Theories**, translated by Mehran Mohajer and Mohammad Naboi, Tehran: Ageh.

Martine, A. (2001). **Level of phonetic transformations**, translated by Hormoz Milanian, Tehran: Hermes.

Miqdadi, B. (1999). **A Dictionary of Idioms and Literary Criticism from Plato to the Present Age**, Tehran: Fekr Rooz.

Naseh, M.M. (1991). “Laleh Iqbal” slogan, **Mishkat Magazine**, 32: 159-143.

Payandeh, H. (2022). **Literary Theory and Criticism**, Volume 2, Tehran: Samt.

Pournamdarian, T. (2001). Rhetoric and dialogue with the text, **literary criticism magazine**, 1(1): 11-37.

Razmjo, H. (1994). Laleh Toor and Armaghan Hijaz, a manifestation of the poet's tender thoughts and feelings, **Ashna Magazine**, 3(16): 65-58.

Sadeghi, L. (2010). The role of communicative silence in reading fiction texts, **Persian Language and Literature Research**, 19: 187-211.

Safavi, K. (2004). **From linguistics to literature**, first volume: Nazm, Tehran: Sureh Mehr.

Sanchooli, A. (2018). The Construction of Allameh Iqbal Lahori's Macro-Dubits, **Subcontinent Researches**, 11(36): 125-140.

Shafi'i Kadkani, M.R. (2004). **Periods of Persian poetry from constitutionalism to the fall of the monarchy**, Tehran: Sokhan.

Shamisa, S. (2014). **Maani**, Tehran: Mitra.

Tamim Dari, A. (2000). **The book of Iran (the history of Persian literature, schools, periods, styles and types of literature)**, Tehran: Al-Hoda International Publications.

Yahaghi, M.J. (1996). **A collection of myths and fictional references in Persian literature**, Tehran: Soroush.

Yule, G. (2011). **Language Usage**, translated by Mohammad Amozadeh and Manouchehr Tawangar, Tehran: Samt.

Cite this article: Sanchooli, A. (2025). Analysis of the couplets of Allameh Iqbal Lahouri's “Lale Toor” based on Roman Jacobsen's theory of linguistic communication, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 125-142. DOI: 10.22111/jsr.2023.44916.2327

مطالعات شبه قاره

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

تحلیل دوبیتی‌های «لالهٔ طور» علامه اقبال لاهوری براساس نظریهٔ ارتباط زبانی رومن یاکوبسن

احمد سنچولی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه زابل، زابل، ایران، ایمیل: ah-sanchooli@uoz.ac.ir

چکیده

برپایهٔ نظریهٔ ارتباط زبانی رومن یاکوبسن (۱۹۸۲-۱۸۹۶)، تحقق هر ارتباط کلامی، نیازمند شش عامل است، یعنی فرستنده، گیرنده، پیام، موضوع، رمزگان و مجرای ارتباطی که جهت‌گیری پیام به‌سوی هریک از آن‌ها موجب نقش‌های خاصی شامل نقش عاطفی، ترغیبی، ادبی، ارجاعی، رمزگان و همدلی می‌شود. در بررسی و مطالعهٔ دوبیتی‌های «لالهٔ طور» علامه اقبال لاهوری که به‌روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته، کارکردهای شش‌گانهٔ زبان براساس نظریهٔ ارتباطی یاکوبسن تبیین و تحلیل شده و تلاش بوده تا به این سؤال اساسی پاسخ داده شود که کدام نقش زبانی بیشترین کارکرد را در این مجموعهٔ شعری دارد. برآیند تحقیق نشان از آن دارد که علاوه‌بر نقش ادبی، نقش عاطفی که در آن جهت‌گیری پیام به‌سوی خود گوینده است، بیشترین کارکرد را دارد و اقبال از این طریق، به بیان عواطف و احساسات خویش پرداخته و حتی از دیگر نقش‌های زبان نیز درراستای تحقق همین امر بهره جسته است؛ ازاین‌رو هدف و محوریت کلام در این دوبیتی‌ها با «فرستنده» (من) است و نوع ادبی آن‌ها از نوع ادب غنایی است که عنصر توصیف در آن مهم‌ترین عنصر به حساب می‌آید و شاعر در آن به توصیف احوال، اندیشه و احساس لطیف خویش پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: اقبال لاهوری، لالهٔ طور، یاکوبسن، نظریهٔ ارتباط زبانی

۱- مقدمه

مجموعهٔ شعر لالهٔ طور اقبال لاهوری (۱۹۳۸-۱۸۷۷)، شامل ۱۶۳ دوبیتی است که شاعر در آن قطره‌قطرهٔ روح و احساس خویش را جاری ساخته است. در اغلب این دوبیتی‌ها شاعر چندان دربند رعایت قافیهٔ مصراع اول نبوده و به‌نظر می‌رسد آنچه برای او اهمیت داشته، همان بیان اندیشه‌ها و عواطف و احساسات اوست، نه توجه به ساخت و بافت شعر؛ هرچند، این دوبیتی‌ها از لحاظ ساخت شعری نیز هیچ‌گونه کاستی و نقصانی ندارند. درون‌مایهٔ اصلی شعر اقبال در لالهٔ طور، عشق سوزانی است که شاعر به حقیقت عالم یا سرچشمهٔ جلال و جمال هستی دارد. به‌عقیدهٔ او، خداوند در همهٔ عناصر سازندهٔ کائنات متجلی است. این مضمون لطیف که برگرفته از کلام الهی در قرآن مجید است: «ولله المشرق و المغرب فاینما تولّوا فثمّ وجه الله» (بقره/۱۱۵)، با تعبیراتی زیبا در اغلب شعرهای این مجموعه به‌وضوح دیده می‌شود.

عشق نیز ابتدا در وجود آدم و سپس در وجود همهٔ کائنات اعم‌از آسمان و زمین، دریا و جنگل، حتی در تبسم یک گل، در قطرهٔ شبنم، در حدیث شمع و پروانه، در نغمهٔ مرغ چمن و در دیگر موجودات تجلی پیدا می‌کند.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٨، ١٤٠٤، صص ١٢٥-١٤٢.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: سنچولی، احمد. (١٤٠٤). تحلیل دوبیتی‌های «لالهٔ طور» علامه اقبال لاهوری براساس نظریهٔ ارتباط زبانی رومن یاکوبسن. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤٨)، ١٢٥-١٤٢.

DOI: 10.22111/jsr.2023.44916.2327

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© سنچولی، احمد.

عنوان این مجموعه، از دو کلمهٔ قدسی ساخته شده است. «لاله» در فرهنگ و ادب فارسی، از اهمیت و تقدس خاصی برخوردار است و «به‌علت شباهتی که به جام شراب دارد، در شعر عرفانی، جام می یا ساغر و به‌طور کلی مظهر دل رنج‌دیده و محنت‌کشیده و مخصوصاً قلب عارف است که جایگاه معرفت حق بوده و به اسرار الهی آشناست و تا آنجا در فرهنگ و ادب فارسی نفوذ و حضور یافته که ده‌ها تعبیر، تصویر، کنایه و استعاره در فرهنگ‌ها راه یافته است» (یاحقی، ۱۳۷۵: ۳۷٤). «طور» نیز در فرهنگ و بینش اسلامی، تجلی‌گاه خداوند به حساب می‌آید. اینکه شاعر چنین عنوانی را بر این مجموعه نهاده، خود حکایت از نکته‌ای باریک و ظریف دارد که در شعر او نیز بازتاب یافته است. این واژه که در دیگر آثار وی همراه با ترکیباتش بیش از ۲۰۰ بار آمده (ر.ک: ناصح، ۱۳۷۰: ۱٤٦)، در این مجموعه نیز از تکرار معناداری برخوردار است.

لاله در اینجا رمزی است برای خود شاعر و یا هر انسانی که عاشق حق و حقیقت است. لاله که «با داغ جگرتاب» می‌رُوید، در تقابل با «لعل بی‌شرار بدخشان» (اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۱۹۳) قرار دارد. این دو عبارت از لحاظ ریشه، به‌نوعی با هم شباهت دارند و می‌توان گفت «میان لاله با صفت «لال» یا «لعل» -که دلالت بر قرمزی می‌کند- و لعل، سنگ قیمتی قرمزرنگ، رابطه‌ای موجود است» (یاحقی، ۱۳۷۵: ۳۷۳)؛ اما لعل و معروف‌ترین نوع آن، لعل بدخشان، رمز و نشان کسی است که دل او از شرار عشق، خالی است.

لاله که مظهر عشق و دلدادگی است، حتی در تقابل با «شیخ حرم» قرار دارد و «مسلمانی، کافری، گناه، نامه و میزان ندارد» (اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۱۹۹). لاله همان رند شعر حافظ است که «از هرچه رنگ تعلق پذیرد، آزاد است» (حافظ، ۱۳۷۹: ٥٤). اقبال خود را با لاله یکی می‌پندارد و همزاد و همراه اوست. آنچه این واژه را نزد او، این‌همه مورد توجه ساخته، ظرفیت معنایی آن است که شاعرانِ دیگر نیز درطول روزگاران به آن اشاره کرده‌اند. اقبال با بهره‌گیری از تمام ظرفیت‌های معنایی آن، این واژه را رمزی از خود و یا هر انسان آزاده و راستینی می‌داند که در جست‌وجوی حق و حقیقت است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

زبان، مهم‌ترین و کارآمدترین ابزار ارتباطی بشر است. آدمی توسط زبان، پیام خود را رمزگذاری و پیام دیگران را رمزگشایی می‌کند. این ارتباط براساس نظریهٔ ارتباطی یاکوبسن، در بافتی متشکل از مؤلفه‌های شش‌گانهٔ گوینده، موضوع، مجرای فیزیکی، رمز، پیام و مخاطب، قابل‌تصور و تحقق است. این الگو که در میان نظریه‌های مطرح در زبان‌شناسی، یکی از کامل‌ترین طرح‌ها در تبیین ارتباط کلامی به حساب می‌آید، به اعتقاد برخی از پژوهشگران، برای نخستین‌بار توسط ابویعقوب سجستانی، متکلم شیعی ایرانی قرن چهارم، مطرح شده و ابویعقوب از آن به‌واسطهٔ موضوع مورد بحثش، یعنی کلام اسماعیلی، به‌عنوان مدخلی برای ورود به بحث‌های کلامی استفاده کرده است (ر.ک: جلالت و همکاران، ۱۳۹۷: ٤٥-۲۸).

یاکوبسن در کتاب Style in Language، بخش Linguistics and Poetic، نظریه و مدل ارتباطی خود را که متشکل از اجزای شش‌گانهٔ مذکور است، ترسیم می‌کند و می‌نویسد: «پیش از بحث دربارهٔ کارکرد ادبی زبان، باید جایگاه آن را در میان دیگر کارکردها تبیین نماییم. ترسیم دورنمایی از این کارکردها، نیازمند مطالعهٔ دقیق اجزای سازندهٔ هر رویداد کلامی در ارتباطات گفتاری است. گوینده (addresser)، پیامی (message) را به مخاطب (addressee) می‌فرستد. پیام برای آنکه مؤثر واقع شود، نیازمند موضوعی (content) است که برای گوینده، قابل‌بیان و برای مخاطب، قابل‌فهم باشد و نیازمند رمزی (code) است که تمام یا بخشی از آن بین گوینده و مخاطب (به‌عبارتی بین رمزگذار و رمزگشا) مشترک باشد و سرانجام نیازمند تماس یا مجرای فیزیکی (contact) و ارتباط روان‌شناختی بین گوینده و مخاطب است که هردوی آن‌ها را قادر به ورود و ادامهٔ ارتباط می‌سازد» (جلالت و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۹-۳۸؛ نقل از یاکوبسن، ۱۹٦۰: ۳٥۳).

باتوجه‌به این مسئله، در این پژوهش تلاش می‌شود تا ضمن بررسی دوبیتی‌های لالهٔ طور اقبال لاهوری، براساس الگوی ارتباطی یاکوبسن، به این سؤالات اساسی پاسخ داده شود:

۱. کدام نقش در این دوبیتی‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار است؟

۲. کارکرد دیگر نقش‌ها در این اشعار چگونه است؟

۳. چگونه یک ساخت مسلط، دیگر ساخت‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف از انجام این تحقیق، بررسی دوبیتی‌های «لالهٔ طور» اقبال برپایهٔ نظریهٔ ارتباطی رومن یاکوبسن، زبان‌شناس و نظریه‌پرداز معروف روس است. ازآنجاکه این نظریه در حوزهٔ زبان‌شناسی و نقد ادبی، یکی از کامل‌ترین طرح‌ها در تبیین ارتباط کلامی، کشف معانی و اهداف در فرایند ارتباطات اجتماعی است، ضرورت می‌نمایید تا این اشعار که جلوه‌گاهی از اندیشه و احساس شاعر است، براساس نظریهٔ مذکور بررسی و تحلیل شود.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش انجام تحقیق، روش توصیفی-تحلیلی است که در آن دوبیتی‌های لالهٔ طور، برپایهٔ الگوی ارتباط کلامی یاکوبسن مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته و کارکردهای شش‌گانهٔ زبان، در این دوبیتی‌ها دسته‌بندی و تحلیل شده است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ اقبال و شعرش تاکنون پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته که از آن جمله می‌توان به مجموعهٔ مقالاتی اشاره کرد که در دو همایش بین‌المللی بزرگداشت اقبال در دانشگاه سیستان و بلوچستان ارائه شده است. مجموعهٔ مقالات نخستین همایش با عنوان «موج ز خود رسته» در دو جلد به چاپ رسید: جلد اول آن به‌کوشش مریم شعبان‌زاده و جلد دوم آن به کوشش محمدعلی زهرازاده. مجموعهٔ مقالات دومین همایش با عنوان «معمار حرم» در سال ۱۳۹٦ چاپ شده است که در اغلب آن‌ها جنبه‌های فکری، ادبی و زبانی شعر اقبال، مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته است. اما دررابطه‌با دوبیتی‌های اقبال لاهوری می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

رزمجو (۱۳۷۳) در مقالهٔ «لالهٔ طور و ارمغان حجاز، جلوه‌گاهی از اندیشه و احساس لطیف شاعر»، به بررسی و مقایسهٔ اندیشه و احساس شاعر در این دو مجموعهٔ شعری پرداخته و معتقد است همان عشق سوزانی که در لالهٔ طور به چشم می‌خورد، در ارمغان حجاز نیز با تعابیری نو و غیرمکرر به سلک نظم درآمده است. نگارنده (۱۳۹۸) در مقالهٔ «ساخت کلان دوبیتی‌های علامه اقبال لاهوری»، به بررسی و تحلیل دوبیتی‌های مندرج در ارمغان حجاز، براساس الگوی گفتمانی و متنی لطف‌الله یارمحمدی پرداخته و آن‌ها را در سه دستهٔ دوبیتی‌های تک‌سازه‌ای، دوسازه‌ای و سه‌سازه‌ای تقسیم‌بندی کرده است.

۲- بحث و بررسی

یاکوبسن یکی از بزرگ‌ترین زبان‌شناسان و نظریه‌پردازان نقد ادبی معاصر و پایه‌گذار «حلقهٔ زبان‌شناسی مسکو» و «مکتب زبان‌شناسی پراگ» است. نظریهٔ ارتباط یا کنش ارتباطی وی در حوزهٔ ارتباطات و زبان، از اهمیت خاصی برخوردار است. بااینکه در اغلب نظریه‌های زبان‌شناسی از طرف کسانی چون بهلر، هلیدی، مارتینه و بولر، دربارهٔ زبان و دسته‌بندی نقش‌های آن، کوشش‌هایی به عمل آمده که هرکدام کامل‌کنندهٔ یکدیگرند (صفوی، ۱۳۸۳: ۳۱)، با مطالعهٔ دقیق چنین می‌نماید که نظریهٔ یاکوبسن از انسجام و کلیت بیشتری برخوردار است. یاکوبسن الگوی خود را از تلفیق الگوهای پیشنهادی کارل بولر (۱۹۳٤) و کلود شانون (۱۹٤۸) الهام گرفته و آن را توسعه داده است که طرح اولیهٔ آن هم به فردینان دوسوسور بازمی‌گردد. یاکوبسن سه عاملِ موضوع، گوینده و شنونده را از الگوی بولر گرفت و سه عاملِ پیام، مجرای ارتباطی (تماس) و رمز را از الگوی شانون و بدین‌ترتیب الگوی پیشنهادی خود را سامان‌دهی کرد (صادقی، ۱۳۸۹: ۱۸۸ و ۱۹۰). وی این شش عنصر را که حامل پیام و معنی هستند، تعیین‌کنندهٔ نقش‌های شش‌گانهٔ زبان می‌داند و معتقد است که تکیهٔ هر ارتباط کلامی بر یکی از این شش

عامل، موجب ایجاد نقش خاصی در فرایند ارتباط می‌شود. این نقش‌ها عبارت‌اند از: عاطفی، ترغیبی، ارجاعی، ادبی، رمزی و همدلی.

به‌دشواری می‌توان پیام یک کلامی را یافت که تنها در قالب یکی از این نقش‌ها طرح شده باشد و به‌طور مطلق، تنها از یکی از نقش‌های زبان استفاده کرده باشد. درواقع در اکثر جمله‌ها، دو یا چند نقش زبان به‌طور هم‌زمان حضور دارند و حتی در برخی موارد، تفکیک نقش‌های زبان از یکدیگر دشوار است. یاکوبسن تأکید می‌کند که نقش ادبی زبان، تنها محدود به شعر نیست؛ آنچه باعث تمایز پیام‌های مختلف از یکدیگر می‌شود، غلبهٔ یکی از کارکردهای زبان بر دیگر نقش‌هاست (مقدادی، ۱۳۷۸: ٦٢٣)؛ یعنی آن عنصری که جزء کانونی هر اثر هنری به حساب می‌آید و به سایر اجزای اثر سیطره دارد و آن‌ها را تعیین و دگرگون می‌کند و متضمن یکپارچگی ساختار است.

نقش عاطفی: در این نقش، هدف و محوریت کلام، با فرستنده (من) است و گوینده درراستای بیان احساس خود حرکت می‌کند. معمولاً اقبال در این دسته از اشعار که جلوه‌گاهی از اندیشه و احساس لطیف اوست، مخاطب خاصی ندارد. عنصر غالب در اینگونه شعرها، توصیف است؛ توصیف احوال و عواطف خویش و یا توصیف دل:

دل من روشن از سوز درون است — جهان بین چشم من از اشک خون است
ز رمز زندگی بیگانه‌تر باد — کسی کو عشق را گوید جنون است
(اقبال لاهوری، ١٣٦٨: ١٩٢)

در اینگونه اشعار، جهت‌گیری پیام به‌سوی گوینده است. فعل و ضمیر، اول شخص است و گوینده یا «منِ» ضمنی، از عواطف و احساسات خود سخن می‌گوید (مکاریک، ١٣٨٤: ٣٠). تعداد دوبیتی‌هایی که اقبال در تمام ابیات آن، فقط از خود سخن می‌گوید، ٣٢ مورد است که بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده است. همچنین در ٤٢ دوبیتی دیگر که دارای فعل و ضمیر دوم و یا سوم شخص هستند، اقبال از خود نیز سخن گفته است. بدین‌ترتیب بسامد این دوبیتی‌ها به ٧٤ مورد می‌رسد که تقریباً کمتر از نیمی از دوبیتی‌های این مجموعه را شامل می‌شود. علاوه‌بر آن، در برخی موارد، هرچند ضمیر و فعل، دوم شخص یا سوم شخص است، آنچه که در شعر مطرح می‌شود، احساس و عاطفهٔ خود شاعر است؛ ازاین‌رو وجه غالب در این اشعار که بر دیگر نقش‌ها سیطره دارد، همین نقش عاطفی است:

ربودی دل ز چاک سینهٔ من — به غارت بردهای گنجینهٔ من
متاع آرزویم با که دادی؟ — چه کردی با غم دیرینهٔ من؟
(اقبال لاهوری، ١٣٦٨: ٢١٠)

مرا مثل نسیم آواره کردند — دلم مانند گل صد پاره کردند
نگاهم را که پیدا هم نبیند — شهید لذت نظّاره کردند
(همان: ٢١١)

اقبال، عواطف و احساسات خود را با زبانی ساده و صمیمی بیان می‌کند و چون از دل برمی‌آید، لاجرم بر دل می‌نشیند. شاید بتوان مهم‌ترین عامل تأثیرگذاری این دسته از اشعارِ او را همان صداقت شاعر دانست؛ صداقت او در بیان عواطف و احساساتش:

در این گلشن پریشان مثل بویم — نمی‌دانم چه می‌خواهم چه جویم
برآید آرزو یا برنیاید — شهید سوز و ساز آرزویم
(همان: ١٩٣)

او سرّی از اسرار خلیل را در دل دارد. سرّی که روشن‌تر از جان جبرئیل است، ولی شاعر آن را از آذرنهادان پنهان می‌کند:

مسلمانان! مرا حرفی است در دل — که روشن‌تر ز جان جبرئیل است
نهانش دارم از آذرنهادان — که این سرّی ز اسرار خلیل است
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۱۹۵)

مِی‌ای که او در جام می‌ریزد، رندان کهن را به خود باز می‌آورد. او این مِی را چون مغان دور پیشین، ز چشم مست ساقی وام کرده است:

به خود باز آورد رند کهن را — می برنا که من در جام کردم
من این می چون مغان دور پیشین — ز چشم مست ساقی وام کردم
(همان: ۱۹۷)

این‌گونه دوبیتی‌ها را که شاعر فقط از خود سخن می‌گوید و به توصیف احوال خویش می‌پردازد، می‌توان از حیث ساخت، دوبیتی تک‌سازه‌ای نامید. عنصر غالب در این دوبیتی‌ها، سازهٔ توصیف است که در شعر غنایی اهمیت بسیاری دارد. توصیف «بیان یک حالت، شکل و بُعد است» (تمیم‌داری، ۱۳۷۹: ۱٦۱)؛ مانند وصف طبیعت یا وصف احساس شادی و غم و امثال آن. هرچند بیان عواطف و احساسات در تمام قالب‌های شعری امکان‌پذیر است، قالب دوبیتی، همچون رباعی، به‌دلیل کوتاهی آن، مناسب‌ترین قالب برای ثبت لحظه‌های زودگذر شاعرانه است.

چنین عواطفی هرچند جنبهٔ فردی و شخصی دارد، ازآنجاکه تمام عواطف بشری را دربر می‌گیرد، جنبهٔ عام و گسترده‌ای پیدا می‌کند و «منِ» شخصی شاعر در بُعد «منِ» اجتماعی و بشری نیز می‌تواند مطرح باشد (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۸۹–۸۷). چنین ابیاتی می‌تواند زبان حال همهٔ انسان‌های آزاده و متعهد باشد. اقبال، خود را انسان آزاده‌ای می‌داند که «نه بر مَرکب ختلی سوار است» و «نه از وابستگان شهریار» (اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۲۰٤)؛ بلکه به خود متکی است و به خود می‌بالد که هر لحظه اراده کند، لعلی از سینه بیرون می‌آورد. او که دلش دشت غزالان خیال است و در پیچ‌وتاب عشق گرفتار، عاقلان و دانشوران را از احوال خود بی‌خبر می‌داند. اقبال برای شناخت جهان، به افلاطون و فارابی متوسل نمی‌شود؛ بلکه در میان آب‌وگل خود خلوت گزیده و جهان را به چشم خود می‌بیند. او «مزاج لالهٔ خودرو» را می‌شناسد و باتوجه‌به ذوقی که دارد، مقام نغمه‌های مرغ چمن را به‌خوبی ادراک می‌کند:

مزاج لالهٔ خودرو شناسم — به شاخ اندر گلان را بو شناسم
از آن دارد مرا مرغ چمن دوست — مقام نغمه‌های او شناسم
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۲۰۷)

او سرانجام سرگذشت خویش را در یک حرف خلاصه می‌کند: «تراشیدم، پرستیدم، شکستم» (همان: ۲۰۸) و برخلاف دیگران که به مال‌ومنال و یا به نسب و نیاکان خود می‌نازند، به خود می‌نازد:

به خود نازم گدای بی‌نیازم — تپم، سوزم، گدازم، نی‌نوازم
ترا از نغمه در آتش نشاندم — سکندرفطرتم، آئینه سازم
(همان: ۲۰۸)

نقش ترغیبی: در نقش ترغیبی، جهت‌گیری پیام به‌سوی مخاطب است. هنگامی که هدف از کلام، جلب مشارکت گیرنده یا برانگیختن وی باشد، نقش انگیزشی زبان، تحقق می‌یابد (گیرو، ۱۳۸۰: ۲۱). بارزترین نمونه‌های این نقش، جمله‌های امری و ندایی است. ساخت ترغیبی، مخاطب‌محور و برپایهٔ ضمیر دوم شخص است. براساس نظریهٔ کنش گفتاری (speech act) آستین، «در چنین ساختی، جمله‌ها، جنبهٔ کنشی (performative) دارند. در افعال کنشی به‌جای صدق و کذب، اقتضا (felicity) مطرح است» (شمیسا، ۱۳۹٤: ۵۳). مهم‌ترین سازه در نقش ترغیبی، سازهٔ توصیه است. در مجموعهٔ شعر لالهٔ طور، تعداد دوبیتی‌هایی که فقط به این سازه اختصاص داشته باشد، ۲٤ مورد است. همچنین در دیگر دوبیتی‌ها نیز این سازه تکرار شده است؛ ازاین‌رو این نقش نیز بسامد بالایی را به خود اختصاص داده است. البته بیشترِ توصیه‌ها، توصیه‌هایی است که بیانگر عواطف و احساسات شاعر است؛ یعنی اغلب درراستای همان نقش عاطفی است، نه توصیه‌هایی که مخاطب را به انجام کاری وادارد یا از انجام کاری بازدارد:

مشو ای غنچهٔ نورسته دلگیر — از این بستان‌سرا دیگر چه خواهی؟
لبِ جو، بزمِ گل، مرغِ چمن سیر — صبا، شبنم، نوای صبحگاهی
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۲۰۱)

ازآنجاکه هر سخن‌گفتنی به‌منظور برقراری ارتباط کلامی میان فرستنده و گیرندهٔ پیام صورت می‌گیرد، «حتی در انتزاعی‌ترین شعرهای غنایی که تولیدکنندهٔ اثر، مخاطبی را درنظر ندارد، مخاطب را می‌توان «منِ» نویسنده دانست که در این صورت او با خود گفت‌وگو می‌کند. وقتی هم مخاطب یا خواننده در غیاب متکلم، با متن، تنها می‌مانَد، درحقیقت گفت‌وگویی را با متن آغاز می‌کند و ازطریق آن با متکلم یا فرستنده به گفت‌وگو می‌پردازد» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ٦۳)؛ ازاین‌رو این نقش زبانی نیز در تمام دوبیتی‌های این مجموعه حضور دارد.

نکتهٔ قابل‌ذکر دیگر اینکه شاعر برای توصیه‌هایش، دلیلی ذکر می‌کند که این دلیل، غالباً ادبی است، تا دلیل منطقی و واقعی. این دلیل که مخاطب را قانع می‌سازد، معمولاً در مصراع چهارم ذکر می‌شود و این مسئله با ساختار دوبیتی که به ساختار رباعی بسیار نزدیک است، همخوانی دارد. مخاطبِ شاعر در این دسته از اشعار، مخاطب عام است، نه یک شخص و فرد بخصوص. انسان‌ها را به‌طور کلی و مسلمانان را به‌طور خاص، شاید بتوان از مخاطبان اصلی اقبال در این دسته از اشعار دانست. او همچنین شاعران رنگین‌بیان، حرف‌بافان، شیخ حرم و واعظ شهر را مورد خطاب قرار داده است. اقبال به مردم مشرق‌زمین و به‌ویژه مسلمانان توصیه می‌کند که طرح جدیدی برای جهان خودشان بریزند. او به نقش انسان‌ها در تحول عالم هستی اشاره می‌کند:

جهان ما که نابود است بودش — زیان توام همی زاید به سودش
کهن را نو کن و طرحی دگر ریز — دل ما برنتابد دیر و زودش
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۱۹۳)

گاه، توصیه غیرمستقیم و در قالب یک تمثیل است:

شنیدم در عدم پروانه می‌گفت — دمی از زندگی تاب و تبم بخش
پریشان کن سحر خاکسترم را — ولیکن سوز و ساز یک شبم بخش
(همان: ۱۹۵)

آموزه‌ها و اندرزهای حکیمانهٔ اقبال برگرفته از معارف اسلامی است که به زبانی ساده، شیرین، صمیمی و پرمعنی بیان شده است. او به انسان‌ها توصیه می‌کند که با دیدهٔ دل به مظاهر خلقت بنگرند و در آیات و نشانه‌های حق تأمل کنند:

چو نرگس این چمن نادیده مگذر چو بو در غنچهٔ پیچیده مگذر
ترا حق دیدهٔ روشن‌تری داد خرد بیدار و دل خوابیده مگذر
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۲۰۹)

اقبال، رهایی آدمی را از غم و اندوه، جز ازطریق ترک علایق مادی، شناخت خویش و دستیابی به همتی بلند و طبعی والا که بتواند او را اوج دهد و از سر عالم بگذراند و به کمال برساند، نمی‌داند؛ بنابراین توصیه می‌کند که:

برون از ورطهٔ بود و عدم شو فزون‌تر زین جهان کیف و کم شو
خودی تعمیر کن در پیکر خویش چو ابراهیم معمار حرم شو
(همان: ۱۹٦)

او لازمهٔ رسیدن به اهداف متعالی را در شناختِ خویشتنِ خویش می‌داند. توجه به خود که در اغلب آثارش انعکاس بارزی دارد، در لالهٔ طور نیز از مضامین اصلی و محوری به شمار می‌آید و اغلب توصیه‌های او درراستای همین نکته است:

گدای جلوه رفتی بر سر طور که جان تو ز خود نامحرمی هست
قدم در جستجوی آدمی زن خدا هم در تلاش آدمی هست
(همان: ۱۹۸)

دلت می‌لرزد از اندیشهٔ مرگ ز بیمش زرد مانند زریری
به خود باز آ خودی را پخته‌تر گیر اگر گیری، پس از مردن نمیری
(همان: ۱۹۹)

تراش از تیشهٔ خود جادهٔ خویش به راه دیگران رفتن عذاب است
گر از دست تو کار نادر آید گناهی هم اگر باشد، ثواب است
(همان: ۲۰۵)

اقبال، خودخواهی، خودپرستی و پرستش غیر خدا را محکوم می‌کند و درعین‌حال به تفسیر اسرار «خودی» می‌پردازد. او مسلمانان را برای کسب استقلال و رهاشدن از یوغ استعمار و استثمار فرنگیان دعوت کرده و با غرب‌زدگی، خرافات و کهنه‌پرستی مبارزه می‌کند:

رمیدی از خداوندان افرنگ ولی بر گور و گنبد سجده پاشی
به لالایی چنان عادت گرفتی ز سنگ راه مولایی تراشی
(همان: ۲۱۱)

از دیگر توصیه‌های اقبال است بشردوستی و برابردانستن انسان‌ها و دوربودن از تعصبات قومی، ملی و نژادگرایی، بی‌اعتبار شمردن امتیازات طبقاتی برپایهٔ خون و رنگ و پوست و اصل‌ونسب و دعوت مسلمانان به اتحاد و همدلی:

تـــو ای کـــودک‌منش خـــود را ادب کـــن مســـلمان‌زاده‌ای تـــرک نســـب کـــن
بـه رنـگ احمـر و خـون و رگ و پوسـت عـــرب نـــازد اگـــر، تـــرک عـــرب کـــن
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۲۰۳)

اقبال، ضمن نکوهش ضعف و سستی و پرهیز از نومیدی و ناتوانی، تلاش و کوشش آدمی را می‌ستاید و مخاطبان خـویش را به جنبش و تکاپو فرامی‌خواند:

میـــارا بـــزم بـــر ســـاحل کـــه آنجـــا نـــوای زنـــدگانی نرم‌خیـــز اســـت
بـــه دریـــا غلـــت و بـــا مـــوجش درآویـــز حیـــات جـــاودان انـــدر ســـتیز اســـت
(همان: ۲۰۰)

دوام مـــا ز ســـوز ناتمـــام اســـت چـو مـاهی جـز تـپش بـر مـا حـرام اسـت
مجـــو ســـاحل کـــه در آغـــوش ســـاحل تپیـــدن یـــک دم و مـــرگ دوام اســـت
(همان: ۲۰۷)

گاه توصیه با نوعی تمنا همراه است:

بیـــا ای عشـــق، ای رمـــز دل مـــا بیـــا ای کشـــت مـــا، ای حاصـــل مـــا
کهـــن گشـــتند ایـــن خاکی‌نهـــادان دگـــر آدم بنـــا کـــن از گـــل مـــا
(همان: ۲۰٤)

نقش ارجاعی: در این نقش، جهت‌گیری پیام به‌سوی موضوع، یعنی محتوا و مضمون است که در قالـب جملـه‌های اخبـاری و برپایهٔ ضمیر سوم شخص ظاهر می‌شود. تعداد دوبیتی‌هایی که کاملاً اختصاص به سوم شخص داشته باشد، ۲٤ مورد است کـه از حیث بسامد، با دوبیتی‌های دوم شخص برابر است؛ اما علاوه‌بر این تعداد، در برخی دیگر از دوبیتی‌هایی که آمیـزه‌ای از اول شخص و دوم شخص هستند نیز، این نقش دیده می‌شود. در این دوبیتی‌ها آنچه که اهمیت دارد، بیان خبر است؛ البته بیان خبر به‌صورت ادبی. خبر در اینجا می‌تواند همان اندیشه، احساس و عاطفهٔ شاعر باشد که به زبان ادبی بیان شده است. در این دسته از اشعار می‌توان نگاه و احساس شاعر را نسبت‌به مقوله‌هایی همچون عشق، خدا، انسان و جهان دریافت.

عشق در کانون توجه شاعر است و همه‌چیز درراستای آن معنی و مفهـوم می‌یابـد. آنچـه زنـدگی را بـه جریـان و تکـاپو می‌افکند و به عالم هستی تازگی و طراوت می‌بخشد، عشق است. از دیدگاه اقبال، هرکسی از چنین موهبتی برخـوردار نیسـت. البته عشقی که در این دوبیتی‌ها در کانون توجه شاعر قرار دارد، در کنار مقوله‌های دیگر، یعنی خدا، انسان و دل آدمی، معنی و مفهومی عمیق می‌یابد. عشق در این مجموعه، کنشگر است. آن، معجونی است که بـه بـرگ لالـه رنـگ می‌آمیـزد و بـه جـان انسان‌ها بلا می‌انگیزد. عشقی است که باد بهاری را برای باغ به ارمغان می‌آورد و به ماهی (تمام موجودات عالم) دیـدهٔ ره‌بـین می‌دهد. از این لحاظ، عشق نه‌تنها در وجود آدمی، بلکه همچون حضور خداوند در تمام عالم هستی، جـاری و سـاری اسـت. همین عشق است که آدمی را در کار آفرینش، شریک خدا قرار می‌دهد و انسان به‌مدد همین نیرو اسـت کـه می‌توانـد جهـانی خوب و زیبا بیافریند:

نـــوای عشـــق را ســـاز اســـت آدم گشـــاید راز و خـــود راز اســـت آدم
جهـان او آفریـد ایـن خـوب‌تر سـاخت مگـــر بـــا ایـــزد انبـــاز اســـت آدم
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۱۹٤)

ز آب و گـل خـدا خـوش پیکـری سـاخت جهـــانی از ارم زیبـــاتری ســـاخت
ولـــی ســـاقی بـــه آن آتـــش کـــه دارد ز خـــاک مـــن جهـــان دیگـــری ســـاخت
(همان: ۱۹٤)

اگر چنین نیرویی در عالم هستی و به‌ویژه در وجود آدمی نمی‌بود، جهان خشک و بی‌روح و تحمل‌ناپذیر می‌شد:

تهـــی از هـــای و هـــو میخانـــه بـــودی گـــل مـــا از شـــرر بیگانـــه بـــودی
نبـــودی عشـــق و ایـــن هنگامـــهٔ عشـــق اگـــر دل چـــون خـــرد فرزانـــه بـــودی
(همان: ۱۹٤)

بـــه باغـــان بـــاد فـــروردین دهـــد عشـــق به راغـان غنچـه چـون پـروین دهـد عشـق
شـــعاع مهـــر او قلـــزم شـــکاف اســـت بـــه مـــاهی دیـــدهٔ ره‌بـــین دهـــد عشـــق
(همان: ۱۹۳)

در عالم عشق، مسلمانی و کافری معنی و مفهومی ندارد و در محشر عشق، گناه و نامه و میزان مطرح نیست؛ زیـرا عاشـق فقط او را می‌جوید و به هیچ چیز دیگر توجه ندارد و این عشق است که به هر دل، رنگ و احساس تازه‌ای سرشار از خوبی و زیبایی می‌بخشد و آدمی را به خویشتنِ خویش نزدیک‌تر می‌کند:

تـــو ای شـــیخ حـــرم شـــاید نـــدانی جهـــان عشـــق را هـــم محشـــری هســـت
گنـــاه و نامـــه و میـــزان نـــدارد نـــه او را مســـلمی نـــی کـــافری هســـت
(همان: ۱۹۹)

بـــه هـــر دل عشـــق رنـــگ تـــازه بـــر کـــرد گهـی بـا سـنگ گـه بـا شیشـه سـر کـرد
تـــرا از خـــود ربـــود و چشـــم تـــر داد مـــرا بـــا خویشـــتن نزدیـــک‌تر کـــرد
(همان: ۲۱۳)

دل آدمی نیز ازجهت عشق است که برای شاعر اهمیت پیدا می‌کند و اگر این شور و تپش در دل نباشد، بـه گِلـی نـاچیز و بی‌مقدار تبدیل می‌شود:

چـــه می‌پرســـی میـــان ســـینه دل چیســـت خـــرد چـــون ســـوز پیـــدا کـــرد، دل شـــد
دل از ذوق تـــــپش دل بـــــود، لـــــیکن چـــو یـــک دم از تـــپش افتـــاد، گـــل شـــد
(همان: ۱۹۷)

اهمیت دل در نظر شاعر به‌حدی است که آن را مخاطب خویش قرار می‌دهد و با تکـرار معنـادار آن، دل را یـم، کشـتی و ساحل و به‌تعبیری تمام وجود خویش می‌داند:

دل مـــــن ای دل مـــــن ای دل مـــــن یـــم مـــن، کشـــتی مـــن، ســـاحل مـــن
چـــو شـــبنم بـــر ســـر خـــاکم چکیـــدی؟ و یـــا چـــون غنچـــه رســـتی از گِـــل مـــن؟
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۲۰۳)

ازنظر اقبال، دل، فناناپذیر و کانون معرفت و احساس و رازدان جسم و جان آدمی است. حتـی جهـان کـه از خـود پایـه و دستگاهی ندارد، به کوی عشق روی می‌آورد و در دل آدمی پناه می‌گیرد:

جهـــان کـــز خـــود نـــدارد دســـتگاهی بـــه کـــوی آرزو می‌جســـت راهـــی
ز آغـــوش عـــدم دزدیـــده بگریخـــت گرفـــت انـــدر دل آدم پنـــاهی
(همان: ۲۰٦)

خـرد گفـت او بـه چشـم انـدر نگنجـد نگـاه شـوق در امیـد و بـیم اسـت
نمی‌گـــردد کهـــن افســـانهٔ طـــور کـــه در هـــر دل تمنـــای کلـــیم اســـت
(همان: ۱۹۷)

انسان از دیدگاه اقبال کسی است که دارای شور و احساس و عاطفه باشد. کانون این شور و عاطفه دل است. آنچـه بـرای آدمی مهم است، انسانیت اوست. اقبال، میان خرد و دل تفاوت قائل می‌شود. خرد می‌توانـد آدمـی را بـه پیشـرفت‌های مـادی زیادی نائل کند؛ اما نمی‌تواند همچون دل برای انسان، جهانی سرشار از آرامش و آسودگی خاطر ایجاد کند. او تفـاوت انسـان خردمند (ولی بی‌بهره از عشق) را با شاعر (دارای احساس و عاطفه)، در همین نکته جست‌وجو می‌کند:

خـــرد کرپـــاس را زرینـــه ســـازد کمـــالش ســـنگ را آئینـــه ســـازد
نـــوای شـــاعر جـــادو نگـــاری ز نـــیش زنـــدگی نوشـــینه ســـازد
(همان: ۲۱۱)

انسان از دیدگاه اقبال، مرکز و مدار عالم هستی است؛ البته انسانی که دارای دلی سرشـار از عشـق و محبـت باشـد. چنـین کسی در کار آفرینش شریک و انباز خداوند است؛ وگرنه کسی که نَفَس داشته باشد، ولی از عشـق بی‌بهـره باشـد، بـا مردگـان تفاوتی ندارد. خدا، عشق و انسان، در سه ضلع مثلثی قرار می‌گیرند که جهان اندیشه و احساس شاعر را رقم می‌زند. جهان نیز از دیدگاه اقبال در دل آدمی خلاصه می‌شود؛ البته دلی آکنده از عشق و محبت:

جهـــــان نغمـــــه زار آرزویـــــی بـــم و زیـــرش ز تـــار آرزویـــی
بـه چشـمم هرچـه هسـت و بـود و باشـد دمـــــی از روزگـــــار آرزویـــــی
(همان: ۲۰۷)

نهـــان در ســـینهٔ مـــا عـــالمی هســـت بـــه خـــاک مـــا دلـــی در دل غمـــی هســـت
از آن صـــهبا کـــه جـــان مـــا برافروخـــت هنـــوز انـــدر ســـبوی مـــا نمـــی هســـت
(همان: ۲۰۳)

ازآنجاکه «کنش گفتاریِ بیانِ احساس، نوعی کنش گفتاری است که احساس گوینده را از جهان خارج نشان می‌دهد» (یول، ۱۳۹۳: ۷٤)، کارکرد اصلی این اشعار درواقع بیانگر دیدگاه گوینده با استناد به واقعیات جهان است و نیز تعهد او به صدق گفتارش؛ بنابراین این دسته از اشعار نیز علی‌رغم اینکه ساخت ارجاعی دارند، گوینده‌محور و دارای کارکرد عاطفی هستند.

نقش **ادبی:** در این نقش که نقطهٔ پیوند زبان و ادبیات به شمار می‌آید، جهت‌گیری به‌سوی خود پیام است؛ یعنی پیام به‌خودی‌خود کانون توجه واقع می‌شود. مسائل برجسته‌سازی که در زبان، خودکار اتفاق می‌افتد، مربوط به این بخش است؛ بنابراین در متون ادبی، جنبهٔ زیبایی‌شناختی و میزان ادبیت کلام مطرح می‌شود. به‌نظر یاکوبسن، در این صورت، پیام دیگر ابزار ارتباط نیست؛ بلکه موضوع آن است (گیرو،۱۳۸۰: ۲۲). این نقش را مارتینه، «نقش زیبایی‌آفرینی» می‌خواند (مارتینه، ۱۳۸۰: ۱۱). در میان نقش‌های هنری زبان، نقش ادبی، یگانه نقش نیست؛ اما نقش مسلط و تعیین‌کنندهٔ آن است که روشنگر وجوه ساختاری زبان به حساب می‌آید (مقدادی، ۱۳۷۸: ٦۱٦). باتوجه‌به این نقش، شاعر یا نویسنده از زبان به‌عنوان یک اصل زیبایی‌آفرینی استفاده کرده و آن را درراستای تأثیرگذاری بر مخاطب به خدمت می‌گیرد. درحقیقت دنیای بیرونی (نقش ارجاعی) و احساسات گوینده (نقش عاطفی)، زمینه‌ساز این نقش هستند؛ درنتیجه این نقش در نقطهٔ مرکزی نقش‌های دیگر زبان، در تأثیرگذاری کلام، تأثیر اساسی دارد.

نقش ادبی در تمام دوبیتی‌های این مجموعه حضور دارد؛ زیرا شاعر احساس و عاطفهٔ خویش را در قالب و وزنی خاص تجسم بخشیده است. علاوه‌بر آن، شاعر در این اشعار از آرایه‌های ادبی خاص بهره گرفته است. این آرایه‌ها جنبهٔ تزیینی و تصنعی ندارند و همراه با شور و احساس و عاطفهٔ شاعر به معرض نمایش درآمده‌اند. اقبال برای به تصویر کشیدن اندیشه و احساس خویش، از صنایعی همچون تشخیص، تشبیه، تمثیل، استعاره، کنایه، ایجاز، مراعات‌النظیر، تکرار، تضاد و تقابل، تجاهل‌العارف، تناقض، حُسن تعلیل، تلمیح، تضمین و اشاره به آیات قرآن و روایات و دیگر عناصر بلاغی استفاده کرده است.

تشبیهات اقبال اغلب نو، ساده و صمیمی است و به همین دلیل بیشتر از نوع تشبیهات «گسترده» است تا تشبیهات «فشرده» (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۲۱۵-۲۱٤). هرچند برخی تشبیهات فشرده همچون همای علم، یم ایام، سومنات بود و هست، محشر جان، جوی ابد و... در شعر او تازگی دارد، خلاقیت، تازگی و صمیمیت در تشبیهات گستردهٔ او بیشتر نمایان است:

در این گلشن پریشان مثل بویم — نمی‌دانم چه می‌خواهم چه جویم
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۱۹۳)

تو خورشیدی و من سیارهٔ تو — سراپا نورم از نظّارهٔ تو
ز آغوش تو دورم، ناتمامم — تو قرآنی و من سیپارهٔ تو
(همان: ۲۰۱)

در این دریا چو موج بی‌قرارم — اگر بر خود نپیچم نیستم من
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۲۰۳)

در این تشبیهات اگرچه عناصر تشبیه از امور محسوس و عینی است، پیوندی که شاعر بین این عناصر برقرار می‌کند، تازه، بدیع و ناشی از تجربهٔ شخصی و دقت‌نظرش در اشیا و امور است. تمثیل‌ها نیز همچون تشبیهاتش، ساده و صمیمی است و عناصر تمثیل معمولاً از امور محسوس و عینی گرفته شده است:

سحر می‌گفت بلبل باغبان را — در این گِل جز نهال غم نگیرد
به پیری می‌رسد خار بیابان — ولی گُل چون جوان گردد، بمیرد
(همان: ۱۹۳)

سحر در شاخسار بوستانی چه خوش می‌گفت مرغ نغمه‌خوانی
برآور هرچه اندر سینه داری سرودی، ناله‌ای، آهی، فغانی
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۱۹۵)

تضاد و تقابل نیز پایه و اساس بسیاری از دوبیتی‌های این مجموعه را شکل می‌دهد. از آن جمله است تقابل خودی و بیگانه، خار بیابان و گل، لاله و لعل، عقل و عشق، کهنه و نو، آگاهی و ناآگاهی، پروانه و شعله، سفال و جام جم، قطره و یم، بتخانه و خلیل، اسکندر و خضر، نمرود و ابراهیم، دیر و حرم، حتی تقابل شاعر با خدا در کار آفرینش، تقابل جبرئیل که همچون دیگر فرشتگان از نور آفریده شده با آدم خاکی‌نهاد و نیز برتری آدم خاکی‌نهاد بر فرشتگانِ نورپیکر به‌سبب فضیلت عشق در وجود آدمی:

بگو جبریل را از من پیامی مرا آن پیکر نوری ندادند
ولی تاب و تب ما خاکیان بین به نوری ذوق مهجوری ندادند
(همان: ۱۹۸)

تلمیح به شخصیت‌های اساطیری، تاریخی و دینی نیز از نکات مهم شعرهای این مجموعه است. از آن جمله است اشاره به کیقباد، جم، اسکندر، خضر، ابراهیم، کلیم، طور، جبرئیل، خلیل، نمرود، امام فخر رازی، افلاطون، فارابی و... .

این واژه‌ها که باتوجه‌به تقسیم‌بندی پیرس، فیلسوف آمریکایی، دربارهٔ انواع نشانه‌ها، از نوع نمادین به حساب می‌آیند و می‌توانند طیف گسترده‌ای از معانی ثانوی و نیز معنایی فراتر از خود را به ذهن مخاطب القا کنند (ر.ک: پاینده، ۱٤۰۱، ج ۲: ۲۸٦-۲۹٤). در این تلمیحات کسانی مثل اسکندر، جم، کیقباد، نمرود و امثال آن، رمز دنیاجویانی هستند که دل به قدرت و پایگاه زوال‌پذیر دنیوی، خوش کرده‌اند و کسانی مثل افلاطون، فارابی و امام فخر رازی، رمز عالمان ظاهری هستند که از بینش عاشقانه بی‌بهره‌اند:

سکندر رفت و شمشیر و علم رفت خراج شهر و گنج کان و یم رفت
امم را از شهان پاینده‌تر دان نمی‌بینی که ایران ماند و جم رفت
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۲۰۹)
سکندر را ز عیش من خبر نیست نوای دلکشی از مُلک جم به
(همان: ۲۰٤)

البته شاعر در جایی دیگر به‌واسطهٔ آینه‌سازی اسکندر، خود را با او هم‌فطرت می‌داند؛ زیرا آینه رمزی از دل عارف است: «ترا از نغمه در آتش نشاندم/ سکندرفطرتم آئینه‌سازم» (همان: ۲۰۸).

گاه در یک دوبیتی چند آرایه با هم به‌کار رفته، ازجمله تشبیه، تلمیح، تضاد و تقابل:

سفالم را مِی او جام جم کرد درون قطره‌ام پوشیده یم کرد
خرد اندر سرم بتخانه‌ای ریخت خلیل عشق دیرم را حرم کرد
(همان: ۱۹۸)

نقش همدلی: در این نقش که برای تماس بین دو طرف است، پیام در ارتباط با وسیلهٔ انتقال پیام است. جملات پرسشی، تعجبی و ندایی به‌نوعی بیانگر این نقش ارتباطی‌اند. باید توجه داشت که در زبان خبری، غرض اصلی از پرسش، طلب اخبار

است؛ اما در زبان ادبی، معمولاً برای تأثیر بیشتر کلام و به‌جای سایر انواع جمله، از جملهٔ پرسشی استفاده می‌کنند. به اینگونه سؤالات که در ادبیات بسیار رایج است، سؤال بلاغی (rhetoric question) می‌گویند. در سؤال بلاغی، انتقال پیام به‌طرز غیرمستقیم و مؤثرتر است (شمیسا، ۱۳۹٤: ۱۳۵). اقبال نیز ازطریق چنین پرسش‌هایی دقایق و اعماق مسائل عاطفی و روحی و فلسفی خویش را مطرح می‌سازد و بدین‌وسیله توجه خواننده را به ماهیت موضوع جلب کرده و او را به تفکر و تعمق دعوت می‌کند. استفاده از جمله‌های عاطفی و تأثیرگذار، فضایی همدلانه و صمیمی بین اقبال و مخاطب او ایجاد کرده است:

دلا نارائی پروانه تا کی؟ نگیری شیوهٔ مردانه تا کی؟
یکی خود را به سوز خویشتن سوز طواف آتش بیگانه تا کی؟
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸: ۱۹٤)

نماید آنچه هست این وادی گل درون لالهٔ آتش به جان چیست؟
به چشم ما چمن یک موج رنگ است که می‌داند به چشم بلبلان چیست؟
(همان: ۲۰۱)

گاه جمله‌های تعجبی بیانگر این نقش است:

خرد بر چهرهٔ تو پرده‌ها بافت نگاهی تشنهٔ دیدار دارم
درافتد هر زمان اندیشه با شوق چه آشوب افکنی در جان زارم
(همان: ۱۹۸)

گاه ازطریق منادا، توجه مخاطب را جلب می‌کند:

من ای دانشوران در پیچ و تابم خرد را فهم این معنی محال است
چه سان در مشت خاکی تن زند دل که دل، دشت غزالان خیال است
(همان: ۲۰۰)

مرنج از برهمن ای واعظ شهر گر از ما سجده‌ای پیش بتان خواست
خدای ما که خود صورتگری کرد بتی را سجده‌ای از قدسیان خواست
(همان: ۲۰۷)

ازآنجاکه منادا قراردادن موجودات غیرجاندار در سبک ادبی جایز است، اقبال نیز در برخی موارد، اختر صبح، آفتاب آسمان‌گرد و امثال آن را مورد خطاب قرار داده است:

گذشتی تیزگام ای اختر صبح مگر از خواب ما بیزار رفتی
من از ناآگهی گم کرده راهم تو بیدار آمدی بیدار رفتی
(همان: ۱۹٤)

چه سان ای آفتاب آسمان‌گرد به این دوری به چشم من درآیی؟
به خاکی واصل و از خاکدان دور! تو ای مژگان‌گسل آخر کجایی؟
(همان: ۲۰۵)

نقش فرازبانی: در این نقش، پیام در ارتباط با کد، یعنی دربارهٔ خود زبان است. به اعتقاد یاکوبسن هرگاه گوینده یا مخاطب احساس کنند لازم است از مشترک‌بودن رمزی که به‌کار می‌گیرند، مطمئن شوند، جهت‌گیری پیام به‌سوی رمز خواهد بود. این رمز در حوزه‌های گوناگون زبان و ادبیات وجود دارد. اقبال باتوجه‌به جهان‌بینی و بینش خاص خود، برخی از واژه‌ها را معنی و تفسیر می‌کند. او معنی و تفسیر قرآن را با ضمیر و دلش می‌جوید، نه از مفسرانی مثل امام فخر رازی. او در تفسیر آیهٔ «و قلنا یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» (انبیاء/٦٩)، خرد را نمرود و دل را ابراهیم می‌داند که خرد آتش می‌افروزد و دل در این آتش می‌سوزد:

ز رازی معنی قرآن چه پرسی ضمیر ما به آیاتش دلیل است
خرد آتش فروزد دل بسوزد همین تفسیر نمرود و خلیل است
(اقبال لاهوری، ١٣٦٨: ١٩٩)

همچنین اقبال، تعبیر و تفسیر خاص خودش را از واژه‌هایی مثل جهان، دل، خرد، آدم، پروانه، خودش به‌عنوان شاعر، عشق و... دارد:

جهان مشت گل و دل حاصل اوست همین یک قطرهٔ خون مشکل اوست
نگاه ما دوبین افتاد ورنه جهان هرکسی اندر دل اوست
(همان: ۱۹۳)

خرد زنجیری امروز و دوش است پرستار بتان چشم و گوش است
صنم در آستین پوشیده دارد برهمن‌زادهٔ زنارپوش است
(همان: ۱۹۸)

من آن پروانه را پروانه دانم که جانش سخت‌کوش و شعله‌نوش است
(همان: ١٩٦)

او در شرح احوال خود می‌گوید: «چراغم، با تو سوزم، بی تو میرم» (همان: ۲۰۲) یا:

سراپا معنی سربسته‌ام من نگاه حرف‌بافان برنتابم
نه مختارم توان گفتن نه مجبور که خاک زنده‌ام در انقلابم
(همان: ۲۰۰)

هنوز از بند آب و گل نه رستی تو گویی رومی و افغانیم من
من اول آدم بی رنگ و بویم از آن پس هندی و تورانیم من
(همان: ۲۱۳)

۳- نتیجه

باتوجه‌به کارکردهای شش‌گانهٔ زبان از دیدگاه یاکوبسن، درخصوص دوبیتی‌های لالهٔ طور علامه اقبال لاهوری می‌توان گفت که صمیمیت و صداقتِ خاص شاعر در این اشعار موجب شده است که تمام کارکردهای زبان در خدمت بیان اندیشه و احساس لطیف و عمیق وی قرار گیرد. حتی نقش ادبی که در شعر، عنصر غالب به حساب می‌آید، در کنار دیگر نقش‌ها، درراستای تحقق همین امر حرکت می‌کند. جهان‌بینی شاعر نیز که از شور و هیجان وی سرچشمه می‌گیرد، در خدمت بیان

عواطف اوست؛ ازاین‌رو این اشعار، گوینده‌محور و از نوع ادب غنایی است که در آن جهت‌گیری پیام به‌سوی فرستنده یا «منِ» شاعر است. ازآنجاکه توصیف در ادب غنایی نقش مهمی دارد، در این دوبیتی‌ها نیز شاعر به توصیف احوال خود، انسان و جهان پرداخته و اندیشه و احساس خویش را نسبت‌به مسائلی ازقبیل عشق، خدا و عالم هستی بیان کرده است. درواقع صمیمیت و صداقت شاعر در بیان عواطف و احساساتش موجب شده است که تصویرسازی‌ها و صور خیال او، هم تازه و بدیع باشد و هم صمیمیت با خواننده را دربر داشته باشد و این مجموعهٔ شعری را به «جلوه‌گاهی از اندیشه و احساس لطیف شاعر» تبدیل کند.

٤- منابع

قرآن مجید.

اقبال لاهوری، محمد. (١٣٦٨). **کلیات اشعار مولانا اقبال لاهوری**، با مقدمهٔ احمد سروش، تهران: کتابخانهٔ سنایی.

پاینده، حسین. (١٤٠١). **نظریه و نقد ادبی**، ج٢، تهران: سمت.

پورنامداریان، تقی. (١٣٨٠). **بلاغت و گفت‌وگوی با متن**، مجله نقد ادبی، ١(١): ٣٧-١١.

تمیم‌داری، احمد. (١٣٧٩). **کتاب ایران (تاریخ ادب پارسی، مکتب‌ها، دوره‌ها، سبک‌ها و انواع ادبی)**، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

جلالت، فرامرز؛ دانش، ابراهیم؛ محمد فرهمند. (١٣٩٧). بررسی تطبیقی نظریه و مدل ارتباطی ابویعقوب سجستانی و رومن یاکوبسن، **نشریهٔ ادبیات تطبیقی**، ١٠(١٩): ٤٥-٢٨.

حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (١٣٧٩). **دیوان غزلیات**، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.

رزمجو، حسین. (١٣٧٣). لالهٔ طور و ارمغان حجاز، جلوه‌گاهی از اندیشه و احساس لطیف شاعر، **مجلهٔ آشنا**، ٣(١٦): ٦٥-٥٨.

سنچولی، احمد. (١٣٩٨). ساخت کلان دوبیتی‌های علامه اقبال لاهوری، **مطالعات شبه‌قاره**، ١١(٣٦): ١٤٠-١٢٥.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (١٣٨٣). **ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت**، تهران: سخن.

شمیسا، سیروس. (١٣٩٤). **معانی**، تهران: میترا.

صادقی، لیلا. (١٣٨٩). نقش سکوت ارتباطی در خوانش متون ادبیات داستانی، **پژوهش زبان و ادبیات فارسی**، ١٩: ٢١١-١٨٧.

صفوی، کورش. (١٣٨٣). **از زبان‌شناسی به ادبیات**، جلد اول: نظم، تهران: سورهٔ مهر.

گیرو، پی‌یر. (١٣٨٠). **نشانه‌شناسی**، ترجمهٔ محمد نبوی، تهران: آگاه.

مارتینه، آندره. (١٣٨٠). **تراز دگرگونی‌های آوایی**، ترجمهٔ هرمز میلانیان، تهران: هرمس.

مقدادی، بهرام. (١٣٧٨). **فرهنگ اصطلاحات و نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر**، تهران: فکر روز.

مکاریک، ایرناریما. (١٣٨٤). **دانشنامهٔ نظریه‌های ادبی معاصر**، ترجمهٔ مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.

ناصح، محمدمهدی. (١٣٧٠). گل‌واژهٔ «لالهٔ اقبال»، **مجلهٔ مشکوه**، ٣٢: ١٥٩-١٤٣.

یاحقی، محمدجعفر. (١٣٧٥). **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادب فارسی**، تهران: سروش.

یول، جورج. (١٣٩٣). **کاربردشناسی زبان**، ترجمهٔ محمد عموزاده و منوچهر توانگر، تهران: سمت.

Jakobson, R. (1960). **"Linguistics and poetics". In "Style in language**". Edited by Thomas A. Sebeok, New York: Willey Publisher.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Cultural Interactions between the Helmand and Indus Civilizations during the 3rd Millennium BCE Based on Pottery and Seals

Rouhollah Shirazi

Associate Professor, Department of Archaeology, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. Email: rouhollah.shirazi@lihu.usb.ac.ir

Article history: Received 12 March 2023; Received in revised form 15 April 2023; Accepted 29 April 2023 Published 30 March 2025

Abstract

Archaeological surveys and excavations conducted during the last century in two cultural zones (*i.e.* Helmand Valley and Indus plain) have brought to light a homogenous material cultural indicating the presence of an interaction sphere between the Iranian Plateau and the Indian Subcontinent in the third millennium BCE. The present article tries, from one hand, to investigate cultural interactions in these two regions and from another hand, through comparisons, shed lights on some dark aspects of the cultural and economic ties between ancient Sistan and Indus Valley. In this regard, two main archaeological finds (pottery and seal) coming from Sistani and Indus sites allow us further remarks on this topic. The results indicate that, due to its strategic geographical position alongside the exchange and commercial routes, the Sistan Plain (as a bridge) played a fundamental role in connecting the Indo-Iranian Borderlands, central Asia, the northern/southern coasts of the Persian Gulf, the Makran coasts as well as the Indian Subcontinent. In summary, these close cultural ties, dated back to the Bronze Age, attest old and uninterrupted mutual interconnections between two regions, from old period to the present time.

Keywords: Cultural Interactions, Helmand civilization, Ancient Sistan, Indus Valley, Bronze Age

1. Introduction

Long-distance trade and cultural interactions are counted among those characteristics specifying the complexity of the ancient societies. From the fifth millennium BCE onward, with an increase of the social and economic complexities, several archaeological materials could be recognized as the evidence of exchange networks in the ancient world. In the third millennium BCE, the southeastern part of Iranian Plateau and particularly the Sistan Plain, via active exchange networks, were commercially engaged in economic contacts with neighboring or even far regions including the Indus Valley, Central Asia, southwestern Iran and Mesopotamia. This article aims to investigate cultural interactions between the Helmand Civilization (Shahr-i Sokhta and Mundigak) and the Indus Valley (Mohenjo-Daro and Harappa) by using archaeological evidence such as pottery and seals.

2. Discussion

A. Stein is the pioneer of cultural interactions studies in a vast region coined by him as the “Indo-Iranian Borderlands” (Stein 1937). After the beginning of excavations at Shahr-i Sokhta and Tepe Yahya (two main proto-historic sites in Sistan and Kerman), the similarities between material cultures of those two sites motivated the excavators to publish a co-signed article introducing some analogies and integrations between both the sites (Lamberg-Karlovsky and Tosi 1973). In the first decade of the present century, Elisa Cortesi and her colleagues followed this effort by another article focused on the cultural relations between Sistan, Makran and Indus (Cortesi et al. 2008). At the moment, it seems useful to investigate

© Shirazi, R.

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

some other aspects of cultural interactions between two regions and to introduce further new data on the subject.

In this way, to analyze cultural interactions of sistan and Indus, firstly a comparison of pottery could be considered as a key factor. In this regards, typological studies on the pottery show a great degree of analogy in motifs and forms at Shahr-i Sokhta and Mundigak. At the same time, Nal polychrome ware which characterizes the northern and central Baluchistan is present among the pottery corpus of Shahr-i Sokhta and Mundigak. Few Harappan potsherds found at Sistan are the proofs of a direct contact between Shahr-i sokhta and Harappan sites.

So far, a fragment of cylinder seal with Harappan signs found at Sistan is the most important Indus finding (Knox 1994). Although, it's finding circumstance in an archaeological context is not clear, however, it is an evidence of commercial exchange between two regions.

3. Conclusion

Archaeological evidence reveals a large degree of cultural integration among the Indo-Iranian-Borderlands. In this vast area, not only Shahr-i Sokhta played an important role in the evolution of urbanization patterns and economic complexity but also in spreading these patterns to the adjacent regions including Indus, southern Turkmenia and the northern part of Helmand basin. Shahr-i Sokhta acted as an important provider of raw materials (such as lapis lazuli and turquoise) for Susa and Mesopotamian markets too. Archaeometric studies indicate one of the sources for providing of agate for the Indus markets was the Helmand basin as small pebbles of this stone could be found on the riverbed. As it is indicated by the analysis of the corpus, direct and indirect mechanisms of relationship could be envisaged for exchanging goods and ideas. From one hand, the Harappan pottery is found at Shahr-i Sokhta specifying a direct contact and from another hand, the so-called "Nal pottery" form a meaningful percentage of pottery corpus at Shahr-i Sokhta since the first period of settlement, allowing suggesting also indirect contacts.

Moreover, the existence of stone weights and weighing systems in Sistan and Indus highlights the economic role of Shahr-i Sokhta in interactions with Mesopotamia and Indus. With regard to ancient gaming boards, one can bear in mind that Sistan was a center for invention and distribution of gaming boards in the ancient world judging from the abundance of gaming pieces found in various archaeological contexts at Shahr-i Sokhta. About ancient itineraries between Sistan and Indus, different routes could be identified. At first glance, it seems that connecting routes between Sistan and Indus were passed via Makran. But the passages of Qandahar Plain could be also considered as an ideal substitution. It is noteworthy to emphasize the list of objects confirming cultural interactions between two regions are not limited to the mentioned items and second research could best illustrate these cultural interactions sphere.

4. References

Amiet, P. (1986). **L'âge des échanges inter-iraniens: 3500-1700 avant J.-C. Notes et documents des Musées de France, Paris**: Editions des Réunions des Musées Nationaux.

Amiet, P., & Tosi, M. (1978). Phase 10 at Shahr-i Sokhta in square XDV and the late 4th millennium B.C. assemblage of Sistan. **East and West**, 28, 9-31.

Besenval, R. (1997). Entre le sud-est iranien et la plaine de l'Indus: le Kech Makran. Recherches archéologiques sur le peuplement ancien d'une marche des confins Indo-Iranien. **Arts Asiatiques**, 52, 5-36.

Casal, J.M. (1961). **Fouilles de Mundigak. (Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan 17)**, Paris: Librairie Klincksieck.

Cortesi, E., Tosi, M., Lazzari, A., Vidale, M. (2008). Cultural relationships beyond the Iranian Plateau: the Helmand civilization, Baluchistan and the Indus valley in the 3rd millennium BCE. **Paleorient**, 34/2, 5-36.

Curzon, N.G. (1892). **Persia and the Persian question**. London: Longmans Green & Co.

Dupree, L. (1963). **Deh Morasi Ghundai: a Chalcolithic site in south-central Afghanistan**. New York: Anthropological Papers of American Museum of Natural History 50.

Durante, S. (1979). The utilization of Xancus pyrum (L.) at Shahr-i Sokhta: a further evidence of cultural relations between India and Iran in the 4th and 3rd millennium BC. In: J. E. Van Lohuizen-de Leeuv (ed), **South Asia Archaeology, 1975**: 27-42, Leiden: Brill.

Fairservis, W. (1961). **Archaeological studies in the Seistan basin of south-western Afghanistan and eastern Iran**. New York: Anthropological Papers of American Museum of Natural History 48.

Francfort, H.P. (1989). **Fouilles de Shortugai: recherches sur l'Asie central protohistorique**. Paris: De Boccard.

Franke, U. (2008). Baluchistan and the Borderlands. In: D. Pearsall (ed.), **Encyclopedia Archaeology**: 651-670, New York.

Franke, U. (2015). Southeastern Baluchistan until the early 3rd Millennium BCE. In: U. Franke and E. Cortesi (ed), **Lost and found: prehistoric pottery treasures from Baluchistan**: 149-155, Berlin: German Archaeological Institute.

Görsdorf, J., & Frank-Vogt, U. (2007). Implication of radiocarbon dates from Sohr Damb/Nal. **Radiocarbon**, 49(2): 703-712.

Hakemi, A. (1997). **Shahdad: archaeological excavations of a Bronze Age center in Iran**. Rome: IsIAO.

Hargreave, H. (1929). **Excavations in Baluchistan**, 1925: Sampur Mound, Mastung and Sohr Damb. New Delhi: Memoires of Archaeological Service of India 35.

Jarrige, C., Jarrige, J.F., Meadow, R., Quivron, G. (1995). **Mehrgarh: field reports 1974-1985, from Neolithic to the Indus civilization**. Karachi: The Department of Culture and Tourism, Government of Sindh.

Jarrige, J.F., Didier, A., Quivron, G. (2011). Shahr-i Sokhta and the chronology of the Indo-Iranian Regions. **Paleorient**, 37(2): 7-34,.

Knox, R. (1994). A New Indus Valley Cylinder Seal. In: A. Parpola and P. Koskikallio (ed), **South Asian Archaeology 1993**: 375-378, Helsinki: Suomalainen.

Lal, B.B., Joshi, P.J., Thapar, K.B., Bala, M. (2003). **Excavations at Kalibangan: the early Harappans (1960-1969)**. New Delhi: Archaeological Survey of India.

Lamberg-Karlovsky, C.C. (1970). **Excavations at Tepe Yahya, Iran 1967-1969**. Progress Report 1. Cambridge, MA: American School of Prehistoric Research Bulletin, 27, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

Lamberg-Karlovsky, C.C. (1986). **Excavations at Tepe Yahya, Iran 1967-1976**. New York: Harvard University Press.

Lamberg-Karlovsky, C.C.. & Tosi, M. (1973). Shahr-i Sokhta and Tepe Yahya: tracks on the earliest history of the Iranian Plateau. **East and West**, 23(1-2): 21-57.

MacKay, E. (1938). **Further Excavations at Mohenjo-Daro**. 2 vols. Delhi.

Majidzadeh, Y. (2008). Excavations at Konar Sandal in the region of Jiroft in the Halil Basin: first preliminary report (2002-2008). **Iran**, 46: 69-103.

Mann, J. (2013). **Harappan pottery traditions in Haryana**. New Delhi: Research India Press.

Marshal, J. (1931). **Mohenjo-Daro and the Indus civilization**. London: Arthur Probsthain.

Masson, V. (1988). **Altyn-Depe**. Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania.

Mortazavi, M. (2010). Comparative Study of Societies of Southeast Iran and the Valley of Indus, **Journal of Subcontinent Researches**, 2(2): 111-139.

Mutin, B. (2013). **Ceramic traditions and interactions on the south-eastern Iranian Plateau during the fourth millennium**. In: C. E. Petrie (ed.), Ancient Iran and its neighbours: 253-275, Oxford: Oxbow Books.

Piperno, M., Salvatori, S. (1983). Recent results and new perspectives from the research at the graveyard of Shahr-i Sokhtan, Sistan, Iran. **Annali dell'Istituto Universitario Orientale**, 43(2): 173-191.

Potts, D., Lamberg-Karlovsky C.C., Pittman, H., Kohl, Ph. (2004). **Excavations at Tepe Yahya, Iran 1967-1976, the third millennium**. New York: American School of Prehistoric Research Bulletins, Peabody Museum Press.

Potts, T.F. (1993). Pattern of trade in third millennium BC Mesopotamia and Iran. **World Archaeology**, 24(3): 379-402.

Sajjadi, S.M., Forouzanfar, F., Shirazi, R., Baghestani, S. (2003). Excavations at Shahr-i Sokhta, first preliminary report on the excavations of the graveyard, 1997–2000. **Iran**, 41: 21–97.

Salvatori, S., Tosi, M. (2005). Shahr-i Sokhta revised sequence. In: C. Jarrige and V. Lefèvre (eds.), **Souh Asiain Archaeology 2001**: 281-292, Paris, Editions Recherches sur les Civilization.

Sarianidi, V. (2002). **Marguş: ancient oriental kingdom in the old delta of the Murghab River**. Aşgabat: Türkmendöwlethabarlary.

Sarianidi, V. (2007). **Necropolis of Gonur**, Athen: Kapon Editions.

Shaffer, J. (1971). Preliminary field report on excavations at Said-Kala-Tepe. **Afghanistan**, 24(2/3): 89-127.

Shirazi, R. (2018). Archaeological excavations at Tepe Sadegh (seasons 6 and 7: 2016 and 2017), in: R. Shirazi (ed.), **Reports of the 16th Annual Symposium on the Iranian Archaeology (Collection of Short Articles 2017)**, Cultural Heritage and Tourism Research Institute Publications, pp. 298-306.

Shirazi, R., Dehmardeh, M. (2014). Cultural Relations between Baluchistan, Iran and Pakistan in the Third Millennium BCE Based on New Archaeological Investigations in Makran, Iran**, Journal of Subcontinent Researches**, 6(20): 43-64.

Steinkeller, P. (2013). Trade routes and commercial networks in the Persian Gulf during the third millennium BC. In: Scientific Board of the third international conference of the Persian Gulf (ed.), **Collection of papers presented in the third international biennial conference of the Persian Gulf**: 413-431, Tehran, University of Tehran.

Stien, A. M. (1931). **An archaeological tour in Gedrosia**. Culcatta: Cosmo publications.

Stien, A. M. (1937). **Archaeological reconnaissances in the north-western Indian and south-eastern Iran**, Londons: MacMillan.

Tosi, M. (1968). Excavations at Shahr-i Sokhta, a Chalcolithic Settlement in the Iranian Sistan. Preliminary Report on the First Campaign. **East and West**, 18(1-2): 9–66.

Tosi, M. (1969). Excavations at Shahr-i Sokhta. Preliminary Report on the Second Campaign, September-December 1968. **East and West**, 19(3–4): 283–386.

Tosi, M. (1983). Development, continuity and cultural change in the stratigraphical sequence of Shahr-i Sokhota. In: M. Tosi (ed.), **Prehistoric Sistan 1**: 127-180, Rome: IsMEO.

Uesugi, A. (2017). **Ceramics and terracotta figurines from Balochistan of the Katolec Collection**. Tokyo: Katolec Corporation.

Vatts, S. M. (1940). **Excavations at Harappa**, New Delhi: Bhartiya Publishing House.

Cite this article Shirazi, R. (2025). Cultural interactions between the Helmand and Indus Civilizations During the 3rd millennium BCE based on pottery and seals. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 143-160. DOI: 10.22111/jsr.2023.45129.2331

مطالعات شبه قاره

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

روابط فرهنگی و برهم‌کنش‌های تمدن‌های هیرمند و سند در هزارهٔ سوم ق.م با تأکید بر سفال و مُهر

روح‌اله شیرازی[1]✉

دانشیار گروه باستان‌شناسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران، ایمیل: rouhollah.shirazi@lihu.usb.ac.ir

چکیده

مطالعات باستان‌شناسی‌ای که درطی قرن بیستم در دو حوزهٔ تمدن هیرمند و سند انجام شده، مواد همگون و همسانی را آشکار ساخته که حکایت از روابط فرهنگی میان شرق فلات ایران و شبه‌قارهٔ هند در عصر مفرغ دارد. جستار حاضر به بررسی برهم‌کنش‌های میان این دو حوزهٔ فرهنگی، از دیدگاه باستان‌شناسی می‌پردازد و تلاش دارد با نشان‌دادن این مشابهت‌ها، برخی از زوایای تاریک مناسبات فرهنگی و اقتصادی میان سیستان و دشت سند در روزگار باستان را واکاوی کند. برای دستیابی به این هدف، موادی همچون سفال و مُهر- که از کاوش محوطه‌هایی نظیر شهرِسوخته در دشت سیستان و محوطه‌های هاراپایی در حوزهٔ سند کشف شده- با همدیگر مقایسه شده و در اثنای انجام این کار نیز کوشش شده تا دیدگاه‌های جدیدی که برخی از آن‌ها حاصل کنکاش‌های ذهنی نگارنده در این باب است، به آن‌ها اضافه شود. نتایج این پژوهش بیانگر آن است که سیستان به‌دلیل قرارگرفتن در موقعیت جغرافیایی ویژه و در امتداد راه‌های مبادلاتیِ سنگ‌های نیمه‌قیمتی همچون لاجورد، به‌عنوان یک لولای فرهنگی، نقش فعالی را در پیونددادن سرزمین‌های هم‌جوار همچون شبه‌قارهٔ هند، آسیای مرکزی، بخش‌های جنوب شرق و غربی فلات ایران، سواحل جنوبی دریای مکران و خلیج‌فارس و میان‌رودان ایفا می‌کرده است.

واژه‌های کلیدی: برهم‌کنش، تمدن هیرمند، سیستان باستان، تمدن سند، عصر مفرغ

۱- مقدمه

ارتباطات با سرزمین‌های دوردست برای تأمین نیازمندی‌های اقتصادی که در ادبیات باستان‌شناسی از آن با عنوان «تجارت فرامنطقه‌ای» یاد می‌شود، از ویژگی‌های جوامع پیچیده تلقی می‌شود. از هزارهٔ پنجم ق.م به این سوی که بر سطح پیچیدگی اقتصادی و اجتماعی جوامع اولیه افزوده می‌شود، مواد فرهنگی بسیاری را می‌توان معرفی کرد که میان منشأ و محل کشف آن‌ها فواصل بسیار دوری وجود دارد که خود حکایت از شکل‌گیری شبکه‌های مبادلاتی در دنیای باستان دارد.

سرزمینی که اکنون سیستان نامیده می‌شود، روزگاری پاره‌ای بزرگ از سرزمین‌های بین نیمهٔ شرقی فلات ایران تا رشته‌کوه‌های هندوکش را شامل می‌شده است. این حوزهٔ جغرافیایی، همواره بهترین معبر و نقطهٔ دسترسی آسان به شبه‌قارهٔ هند بوده و براساس گزارش‌هایی که مورخان کلاسیک برجای گذاشته‌اند، اسکندر مقدونی در لشکرکشی به هند، راه سیستان را برگزید. هرچند او خود در بازگشت، راه جنوبی مکران و کرمان را در پیش گرفت، عده‌ای از سپاهیان خود را به فرماندهی کراتروس، ازطریق خوارزم به درنگیانا فرستاد (Curzon, 1892: 228). در گذشته، مسافران از دو مسیر می‌توانستند از سیستان

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٨، ١٤٠٤، صص ١٤٣-١٦٠.

تاریخ دریافت: ١٤٠١/١٢/٢١ تاریخ ویرایش: ١٤٠٢/٠١/٢٦ تاریخ پذیرش: ١٤٠٢/٠٢/٠٩ تاریخ انتشار: ١٤٠٤/٠١/١٠

استناد: شیرازی، روح‌اله. (١٤٠٤). روابط فرهنگی و برهم‌کنش‌های تمدن‌های هیرمند و سند در هزارهٔ سوم ق.م با تأکید بر سفال و مُهر. *مطالعات شبه‌قاره*، ١٧(٤٨)، ١٤٣-١٦٠.

DOI: 10.22111/jsr.2023.45129.2331

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© شیرازی، روح‌الله.

به هند بروند. راه نخست، از دشت مارگو، ریگستان، لشکرگاه (گِرِشک) و قندهار می‌گذشت و به دشت‌های لاهور و پیشاور و سند منتهی می شد. راه دوم با عبور از حا شیهٔ گود زره به نو شکی منتهی می شده و از آنجا به درهٔ کویته در شمال بلوچ ستانِ پاکستان ادامه می‌یافته ا ست. سپس این مسیر از کویته به زاب و لورالائی امتداد می‌یافته و ازطریق دیره ا سماعیل‌خان به جلگهٔ سند منتهی می‌شده است.

د شت سند، واقع در شمال غربی شبه‌قارهٔ هند، خود آبرفت رودخانهٔ سند ا ست و از دیرباز محل نشو و نمای فرهنگ‌های با ستانی هند به‌ویژه از نیمهٔ هزارهٔ سوم تا نیمهٔ اول هزارهٔ دوم ق.م بوده ا ست. در سمت شمال آن، ر شته‌کوه‌های هیمالیا و در انتهای جنوبی آن اقیانوس هند قرار دارد. در بخش شمالی که آن را سند علیا می‌توان نامید، پنج انشعاب عمدهٔ رود سند شامل جِلوم، چِناب، راوی، بیاس و سُوتلای جاری است. مهم‌ترین ویژگی طبیعی دشت سند، تشکیل ساختار هیدرولوژیکی ویژه‌ای است که درنتیجهٔ سیستم درون‌شاخه‌ای رود سند شکل گرفته و در اصطلاح بومی به آن «دوآب» می‌گویند. درمجموع، مهم‌ترین پدیده‌های جغرافیایی سند علیا عبارت‌اند از کوه‌پایه‌های هیمالیا، دوآب‌ها و کوه‌های سلیمان در جنوب. در بخش جنوبی دشت (سند سفلی)، تنها یک جریان آبی واحد، اما پهن و عریض جریان دارد و سر شاخه‌ای از بدنهٔ ا صلی رود جدا نمی شود. این جریان واحد آبی تا نزدیکی‌های کوه‌های سلیمان به م سیر خود ادامه می‌دهد و از آنجا درنتیجهٔ تغییر شیب، به سمت را ست خود تمایل پیدا می‌کند.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات پژوهش

در محل تلاقی فلات ایران و شـــبه‌قارهٔ هند، مناطقی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را ســـرزمین‌های مرزی هندوایرانی نامید (شیرازی و دهمرده، ۱۳۹۳). از دیدگاه با ستان شنا سی، ویژگی‌های این حوزه در هزارهٔ سوم ق.م عبارت ا ست از هم‌سانی در مواد فرهنگی، شـــواهد بَرهم‌کُنش و شـــبکه‌های مبادلاتی که در امتداد آن‌ها نه‌تنها مواد خام و کالاها، بلکه افکار، ایده‌ها و فناوری‌ها نیز از سرزمینی به سرزمین دیگر راه می‌یافته است.

اورل اشتاین، نخستین کسی است که به وجود چنین فضای برهم‌کنشی اشاره کرد (Stein, 1937). مطالعات باستان‌شناسی بَعدی (Tosi, 1968; 1969; 1983; Lamberg-Karlovsky, 1986; Potts *et al*., 2004; Besenval, 1997; Jarrige *et al*., 1995; Francfort, 1989; Casal, 1961; Majidzadeh, 2008; Hakemi, 1997; Sarianidi, 2007; Masson, 1988)، این فضای برهم‌کنش را به‌طور کامل م سجل کرد (مرتضوی، ۱۳۸۹). در این زمینه می‌توان به نو شتهٔ ارزندهٔ لامبرگ-کارلو سکی و توزی ا شاره کرد که در سال ۱۹۷۳ میلادی منتشر شد (Lamberg-Karlovsky & Tosi, 1973). در این مقاله به‌طور تطبیقی، بقایای فرهنگ مادی به‌دســـت‌آمده از دو محوطهٔ شـــاخص دوران آغاز تاریخی در جنوب شـــرق ایران، یعنی شهرِسوخته و تپه یحیی مورد مقایسه قرار گرفت و به‌وضوح برهم‌کنش‌های فرهنگی میان آن‌ها نشان داده شد. پژوهش قابل‌ذکر دیگر، مقاله‌ای ا ست که الیزا کورتزی، با ستان شناس ایتالیایی و همکارانش در سال ۲۰۰۸ میلادی منت شر کرده و در آن دربارهٔ شباهت‌های مواد فرهنگی به‌دست‌آمده از سیستان، مکران و سند باستان در هزارهٔ سوم ق.م پژوهش کرده‌اند (Cortesi *et al*., 2008). همچنین می‌توان به مقاله‌ای ا شاره کرد که ژان فرانسوا ژاریش و همکارانش در سال ۲۰۱۱ میلادی در پا سخ به مقالهٔ کورتزی و همکارانش نوشته و ضمن به چالش کشیدن برخی تاریخ‌گذاری‌های شهرِسوخته، تاریخ جدیدی برای سومین دورهٔ استقرار در شهرِسوخته ارائه کرده‌اند (Jarrige *et al*. 2011).

۱-۲- اهداف و ضرورت پژوهش

هدف اصلی در این مقاله، بازسازی روابط فرهنگی میان دو حوزهٔ تمدنی مهم در آسیا در روزگار باستان و نیز ارائهٔ طریق برای همکاری‌ها و روابط فرهنگی در چ شم‌انداز پیش‌رو ا ست. ضرورت همکاری‌های فرهنگی و اقت صادی آینده نیز یکی دیگر از دلایل توجیهی انجام این پژوهش است؛ زیرا همواره گذشته، چراغ پُرفروغ آینده پنداشته می‌شود.

۱-۳- روش تفصیلی پژوهش

در مقالهٔ حاضر، تلاش بر آن است تا با استفاده از شواهد و یافته‌های باستان‌شناسی همچون سفال و مُهر، ابعاد برهم‌کنش‌ها میان تمدن هیرمند و تمدن سند در هزارهٔ سوم ق.م به‌طور دقیق‌تر بررسی شود.

٤-۱- پیشینهٔ پژوهش

حوزهٔ هیرمند: در حوزهٔ هیرمند می‌توان از چهار محوطهٔ باستانی شاخص، همچون موندیگک، سعید قلعه، ده موراسی غوندای و شهرِسوخته یاد کرد که کاوش‌های باستان‌شناسی در آن‌ها انجام شده و اطلاعات ارزشمندی از آن‌ها به‌دست آمده است.

کاوش‌های باستان‌شناسی در موندیگک در سال‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۸ به‌سرپرستی ژان ماری کازال، باستان‌شناس فرانسوی انجام شده است. این محوطه در ۵۵ کیلومتری شمال غرب قندهار و در منطقهٔ شاه مقصود در بالادست رودخانهٔ خشکی نخود واقع شده است. کازال، پنج دورهٔ فرهنگی را برای موندیگک پیشنهاد کرده که تاریخ آغاز استقرار آن، شروع هزارهٔ چهارم و پایان آن، هزارهٔ دوم ق.م است. سه دورهٔ نخست (موندیگک I-III)، نشان از یک استقرار روستایی/کشاورز دارد و دو دورهٔ بَعدی (موندیگک IV-V)، مبین وجود یک مرکز شهرنشینی شکوفا است (Casal, 1961: 22).

تپهٔ سعید قلعه در ۹٦ کیلومتری جنوب شرق موندیگک، ۱۵ کیلومتری جنوب قندهار و در نزدیکی ده موراسی غوندای واقع شده است. این محوطه تپه‌ای مدور به‌قطر ۲۰۰ متر است که از سطح زمین‌های اطراف، حدود ۸ متر ارتفاع دارد. برای نخستین‌بار کاوش‌های باستان‌شناسی در این محوطهٔ باستانی را والتر فیرسرویس در دههٔ ۱۹۵۰ آغاز کرد؛ اما کاوش‌های گستردهٔ باستان‌شناسی در این محوطه در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۱ میلادی به‌سرپرستی جیم شافر، دیگر باستان‌شناس آمریکایی، انجام شده است (Shaffer, 1971). چهار دورهٔ استقراری در سعید قلعه شناسایی شده که آثار فرهنگی و به‌ویژه سفال به‌دست‌آمده از آن‌ها هم‌زمان با همان آثاری است که از لایه‌های دورهٔ III5 تا IV1 در موندیگک گزارش شده است.

سومین محوطهٔ شاخص حوزهٔ تمدن هیرمند، ده موراسی غوندای است که در شانزده‌کیلومتری جنوب غرب قندهار و چهارکیلومتری جنوب شرق روستای پَنجوِی قرار دارد. ده موراسی غوندای برای نخستین‌بار در بررسی‌های باستان‌شناسی مشترک افغانی-آمریکایی در سال ۱۹۵۰ گزارش شده است. کاوش‌های باستان‌شناسی در این محوطه را لویی دوپره، زیر نظر والتر فیرسرویس سرپرستی کرده است. چهار گمانهٔ آزمایشی در آن حفر شده و بیشترین اطلاعاتی که اکنون موجود است، از گمانهٔ چهار (cut 4) به‌دست آمده است (Dupree, 1963: 65).

درنتیجهٔ کاوش‌های باستان‌شناسی در ده موراسی، چهار دورهٔ متمایز فرهنگی شناسایی شده که تا حدودی مکمل گاه‌نگاری تمامی حوزهٔ هیرمند بوده و به‌ترتیب، ده موارسی I تا IV نام‌گذاری شده است: دورهٔ I، ٤۱۰۰ تا ۳۰۰۰ ق.م، دورهٔ II، ۳۰۰۰ تا ۲۰۰۰ ق.م، دورهٔ III، سال‌های ۲۰۰۰ ق.م و درنهایت دورهٔ IV، سال‌های پس از ۲۰۰۰ ق.م را دربر می‌گیرد. در محوطهٔ ده موراسی، مواد فرهنگی‌ای که از کهن‌ترین لایه‌ها به‌دست آمده، کاملاً متفاوت بوده و مربوط به اواخر هزارهٔ پنجم ق.م است.

شهرِ سوخته در بخش جنوبی دشت سیستان و در حدود ۵۵ کیلومتری جنوب غرب زابل قرار دارد. ارتفاع آن از سطح زمین‌های اطراف حدود ۱۹ متر است و با مساحت حدود بیش از ۲۷۰ هکتار، یکی از بزرگ‌ترین محوطه‌های عصر مفرغ، نه‌تنها در فلات ایران، بلکه در سراسر خاورمیانه و خاور نزدیک است. بخش‌های مختلف محوطهٔ شهرِسوخته عبارت‌اند از: ۱- بخش‌های جنوبی، ۲- منطقهٔ مسکونی شرقی، ۳- بخش‌های مرکزی، ٤- منطقهٔ بناهای یادمانی، ۵- منطقهٔ صنعتی شمال غربی و ٦- گورستان. این شهر در حدود سال‌های ۳۲۰۰ قبل از میلاد پایه‌گذاری شده و تا پایان استقرار در این شهر باستانی، تاکنون چهار دورهٔ اصلی شناسایی شده که دربرگیرندهٔ مدت زمانی ۱۲۰۰ ساله است و می‌توان این دوره‌ها را چنین تقسیم‌بندی کرد:

دورهٔ اول، ۳۲۰۰–۲۸۰۰ قبل از میلاد، دورهٔ دوم، ۲۸۰۰–۲۵۰۰ قبل از میلاد، دورهٔ سوم، ۲۵۰۰–۲۳۰۰ قبل از میلاد، دورهٔ چهارم، ۲۲۰۰–۱۸۵۰ قبل از میلاد (Tosi & Salvatori, 2005).

حوزهٔ سِند: محوطهٔ باستانی هاراپا در دامنهٔ شمالی کوه دایا و در محل تلاقی دو رود سوکراواس و راوی و در حدود ۲۵ کیلومتری جنوب غرب شهرک مونتگمری و در ۲٤ کیلومتری شهر کنونی ساهیوال واقع شده است. در مرتفع‌ترین بخش محوطه، ارتفاع آثار از سطح زمین‌های اطراف به حدود ۱۸ متر می‌رسد و در کم‌ارتفاع‌ترین بخش‌ها از ۷/۵ متر کمتر نیست (Vats, 1940: 2-3). هریک از تپه‌ها و برجستگی‌های هاراپا که دارای آثاری از ادوار مختلف استقرار است، از دیگری متمایز بوده و براساس حروف الفبای لاتین از A تا H نام‌گذاری شده است. گاه‌نگاری این محوطه برپایهٔ داده‌های فرهنگی، دورهٔ زمانی بین ابتدای هزارهٔ هشتم ق.م تا پایان عصر آهن را دربر می‌گیرد که خود نشان‌دهندهٔ دیرپابودن و بومی‌بودن ریشه‌های فرهنگی در این بخش از شبه‌قارهٔ هند است. دورهٔ اوج شکوفایی آن (۲٦۰۰–۱۹۰۰ ق.م) که اصطلاحاً از آن به‌عنوان «دورهٔ پختگی فرهنگ هاراپا» یاد شده (مرتضوی، ۱۳۸۹: ۱۲٦)، بیشترین میزان بَرهم‌کُنِش را با سایر مراکز فرهنگی هم‌جوار همچون آسیای مرکزی (Sarianidi, 2007)، افغانستان (Francfort, 1989)، میان‌رودان (Amiet, 1986) و محوطه‌های موجود در حوزهٔ فرهنگی هیرمند نشان می‌دهد. یکی از دلایل افزایش تبادلات اقتصادی و فرهنگی این دوره، پیشرفت در سیستم حمل‌ونقل و به‌کارگیری چرخ و ارابه‌هایی است که توسط گاو کشیده می‌شد. همچنین پیشرفت در تکنیک‌های مربوط به ساخت قایق‌ها و تکامل بادبان‌های آن‌ها را از دیگرعوامل مؤثر در این زمینه دانسته‌اند. تاکنون چند ایستگاه تجاری دریایی در امتداد سواحل اقیانوس هند (لوتال)، دریای مکران (ام‌النار و هیلی در عمان) و سواحل جنوبی خلیج‌فارس (مَکّان، دیلمون، تاروت و فیلکه) شناسایی شده که تبادل کالا و مواد خام را با میان‌رودان امکان‌پذیر می ساخته است (Steinkeller, 2013; Potts, 1993: fig. 1).

موهن‌جو دارو (به‌معنی تپهٔ مردگان) یکی دیگر از محوطه‌های شاخص حوزهٔ فرهنگی سند است. این تپهٔ دوقلو (تپهٔ بزرگ‌تر با مساحتی در حدود ٤۵ هکتار) در غرب رود سند و در کنار یکی از شاخه‌های خشک آن به‌نام گاگار هاکرا در منطقهٔ لارکانا و در حدود ۱۲ کیلومتری شرق شهر کوچک دُکری قرار دارد. کاوش‌های باستان‌شناختی در موهن‌جو دارو در سال ۱۹۲۲ زیر نظر آر. دی. بانرجی آغاز شد و سپس توسط سر ج. مارشال (Marshal, 1931) و ا. مک‌کی (Mackay 1938) تا سال ۱۹۳٦ ادامه یافت. باتوجه به شواهد باستان شناختی، این محوطه از شهرهای مهم سِندی در هزارهٔ سوم ق.م بوده و از حدود سال‌های ۲۵۰۰ تا ۱۹۰۰ ق.م نقش عمده‌ای در گسترش مبادلات و بَرهم‌کُنِش‌های منطقه‌ای با خاور نزدیک و به‌ویژه فلات ایران ایفا کرده است. داده‌های فرهنگی نشان می‌دهد که موهن‌جو دارو با دو محوطهٔ شاخص ایران، یعنی شهرِسوخته و شوش در ارتباط بوده است.

محوطهٔ شاخص دیگر که برای درک ریشه‌های فرهنگ و تمدن سند در هزارهٔ سوم ق.م از اهمیت ویژه برخوردار بوده، تپهٔ «سور دمب/ نال» است. محوطهٔ باستانی سور دمب/ نال (۲۷۰ در ۱۵۰ متر)، با ۱۳ متر ارتفاع از سطح زمین‌های اطراف، در ٤۲ کیلومتری غرب خُضدار در جنوب شرق بلوچستان پاکستان و بر سر راه مکران و کُلوا/آواران واقع شده و مساحت آن ٤/۵ هکتار برآورد شده است. برای نخستین‌بار اچ. هارگریو، این محوطه را معرفی و کاوش مختصری کرد (Hargreave, 1929) و پس از وی، اورل اشتاین کاوش‌های بیشتری را در آن به انجام رساند (Stein, 1931). اوته فرانک کاوش‌های تازه در محوطهٔ سور دمب/ نال را در سال ۲۰۰۱ میلادی آغاز کرد و تا سال ۲۰۰۵ آن‌ها را ادامه داد (Franke, 2008).

طی پنج فصل کاوش در این محوطه، چهار دورهٔ فرهنگی شناسایی شده است که قدیمی‌ترین آن از ٤۰۰۰ تا ۳۸۰۰ ق.م آغاز شده و تا سال‌های حدود ۳۲۰۰ ق.م. ادامه پیدا می‌کند. شایع‌ترین گونهٔ سفال در این دوره، گونهٔ تُگو است که سفالی با نقوش سیاه بر روی زمینهٔ قرمز است. نقوش این گونهٔ سفال، شامل نقش‌مایه‌های انسانی، حیوانی و هندسی است و سنّت سفال

چشـمه‌علی در فلات مرکزی ایران را به خاطر می‌آورد. در دورهٔ II، اسـتقرار در سـوردمب/نال به ٤/٥ هکتار می‌رسـد. از این دوره است که سفال ویژهٔ گونهٔ نال ظاهر می‌شود. این گونهٔ سفال، با نقوش پیچیدهٔ هندسی، گیاهی و جانوری که با رنگ سیاه، سبز/آبی، زرد و قرمز، روی زمینهٔ نخودی ایجاد شده، تزیین شده است. بازهٔ زمانی این دوره، سال‌های بین ۳۱۰۰ تا ۲۷۰۰ ق.م است. سومین دورهٔ استقرار در سور دمب (III)، معرف فرهنگ کویته است که مشخصهٔ آن، سفال دمب سادات (DS II-III) است. ازنظر گاه‌نگاری، این دوره هم‌زمان است با دورهٔ III در شهرِسوخته، دورهٔ IV در موندیگک در حوزهٔ هیرمند، دورهٔ رانا غوندای III و سور دمب III در شمال بلوچستان، دورهٔ مهرگر VIIB-C و نوشارو IA-D در دشت کَچی و دورهٔ میری کلات IIIb-c در بخش‌های غربی مکران. چهارمین دورهٔ سـور دمب/ نال، نشـانگر فرهنگ کولی–هاراپایی اسـت. ویژگی این دوره، حضـور هم‌زمان مجموعهٔ محلی کولی با بقایای فرهنگ مادی هاراپایی اسـت که درعین‌حال اشـاره به گسـترش غربی فرهنگ هاراپایی نیز دارد. بازهٔ دورهٔ چهارم، سال‌های ۲۵۰۰ تا ۲۳۰۰ ق.م را دربر می‌گیرد (Görsdorf & Frank-Vogt, 2007: 704-707).

۲- بَرهم‌کُنش‌های فرهنگی

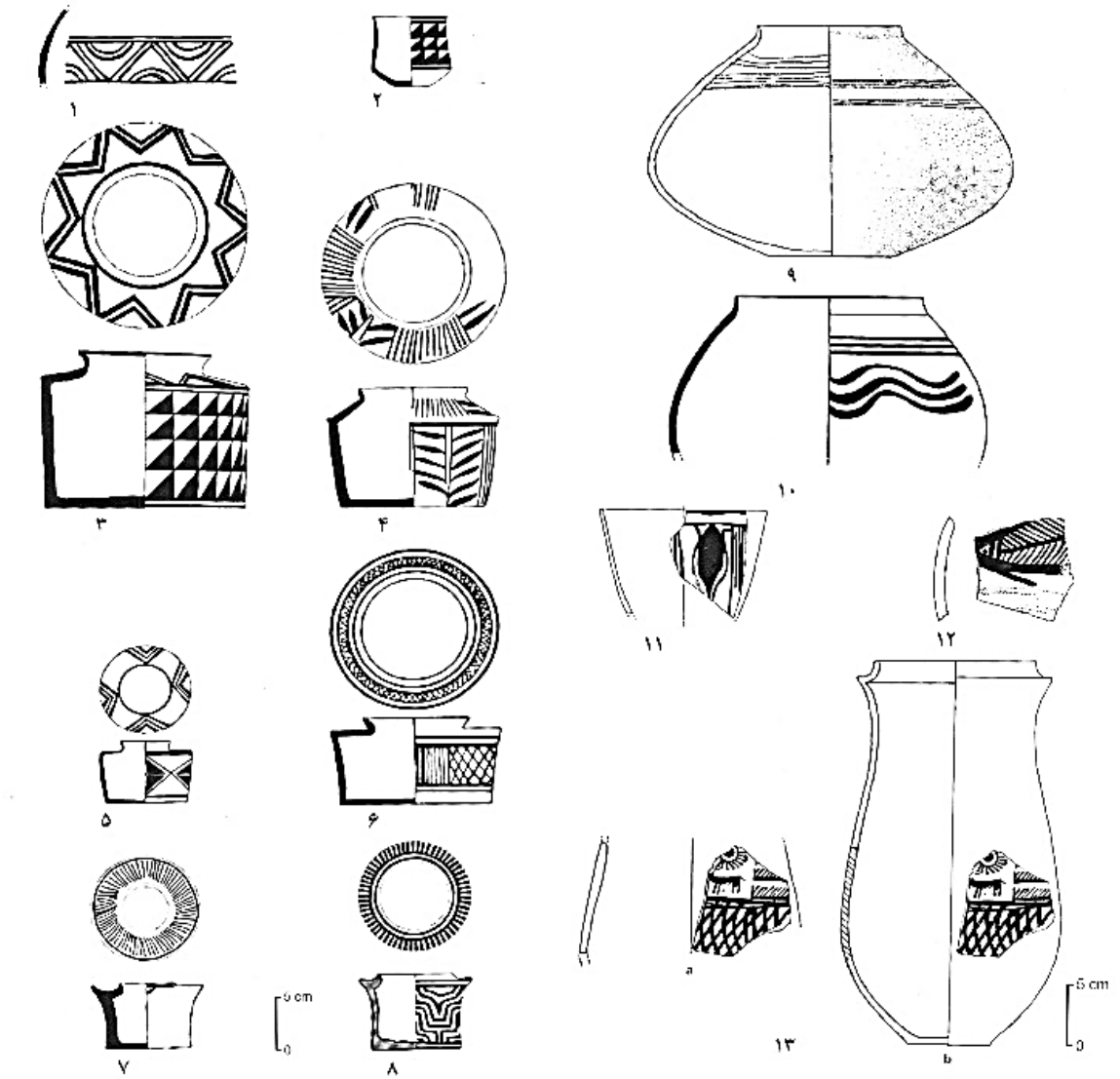
۲-۱- سفال

سفال‌های به‌دست‌آمده از شهرِسوخته که از حوزهٔ سِند و سرزمین‌های مجاور آنجا همچون بلوچستان (محوطهٔ سور دمب/ نال) وارد شده است، شامل چندین ظرف و قطعهٔ سفال است که هم از گورستان و هم از بخش مسکونی شهرِسوخته به‌دست آمده است. در بین اشیای تدفینی شهرِسوخته و نیز از دوره‌های IV1-3 در موندیگک، چندین جام پایه‌دار و بشقاب‌های بزرگ نسبتاً گود یافت شده که مشخصهٔ سنّت سفال تمدن هیرمند (شهرِسوخته و موندیگک) است و با نقوش برگ درخت انجیر معابد تزیین شده است (Sajjadi *et al.*, 2003: fig. 17, fig. 23e; Casal, 1961: fig. 64/167-175, fig. 94/430).



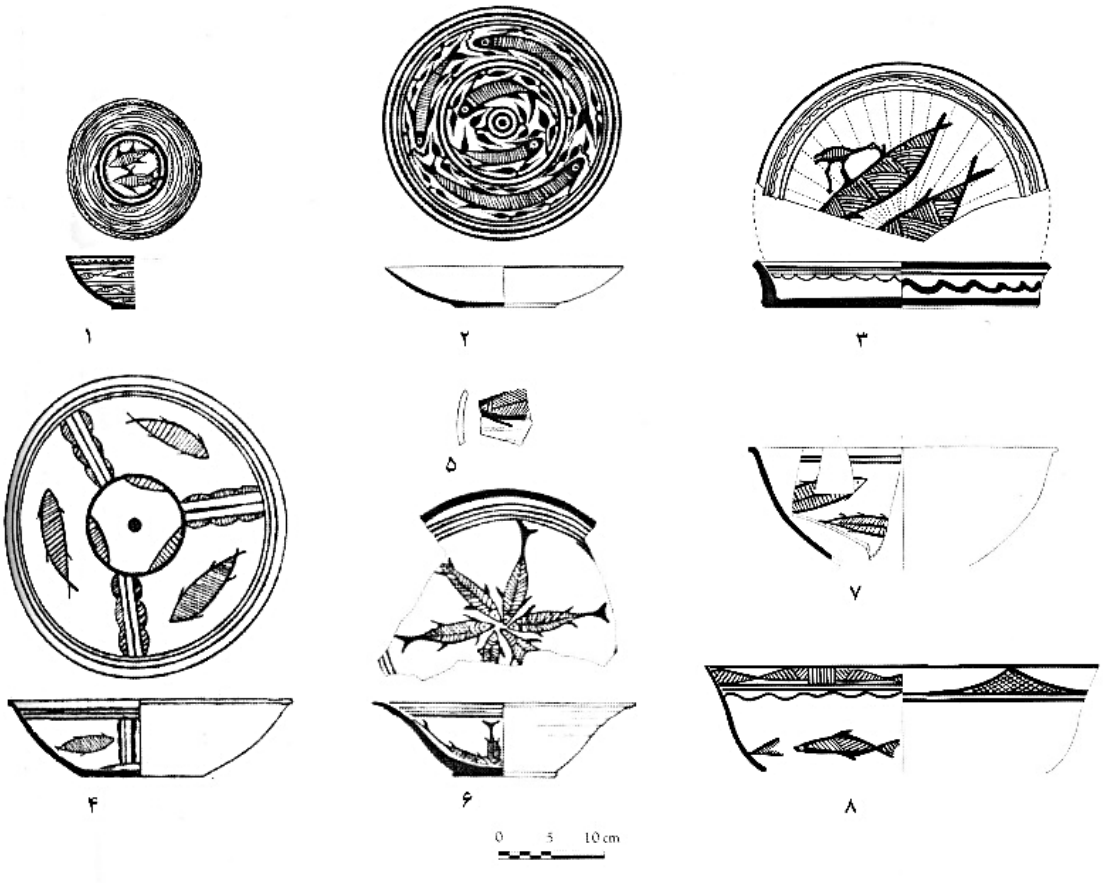
تصویر ۱- کاسه‌های مزیّن با نقوش برگ درخت انجیر معابد مکشوفه از حوزهٔ سرزمین‌های هندوایرانی: ۱. محوطهٔ لال‌شاه، دورهٔ نوشارو IC ۲. رحمان دِری، دورهٔ IIIB ۳. شهرِسوخته، دورهٔ IV ٤ و ٥. نوشارو، دورهٔ IC ٦. میری کلات IIIC ۷. موندیگک، دورهٔ IV.3 ۸ و ۱۰. شهرِسوخته، دورهٔ IV ۹. مکران، دشت، دورهٔ میری کلات IIIb ۱۱. مهرگر، دورهٔ VIIA/B (Jarrige *et al.*, 2011).

نمونهٔ شاخص دیگری که از سطح شهرِسوخته شناسایی شده و ازنظر سبک و تکنیکِ ساخت می‌توان آن را به تمدن سند ربط داد، قطعهٔ سفال قرمزرنگی است که با نقوش سیاه، تزیین شده است. خمیرهٔ یکدست و فاقد خلل‌وفرج آن (با پوشش قرمز در سطح بیرونی و درونی)، به‌رنگ زرد مایل به قرمز است. این سفال با به‌کارگیری فتیله‌های گل به‌عرض ۳/۵ سانتی‌متر و چرخ سفالگری، شکل داده شده است. براساس بازسازی پیشنهادی، فرم آن از نوع جام‌های بلند گلابی‌شکل است که به‌وفور در محوطه‌های هاراپایی یافت شده است. روی آن، نقش‌مایه‌های هندسی شانه‌ای‌شکل و ردیف لوزی‌های متقارن در کنار نقش یک چهارپا (احتمالاً بز یا آهو) و خورشید تابان دیده می‌شود (تصویر ۲). هم فرم و هم نقوش این سفال از گونه‌های ویژهٔ سِندی است و الیزا کورتزی آن را به افق 3A هاراپایی (۲۶۰۰ تا ۲۴۵۰ ق.م) نسبت داده است (Cortesi *et al*., 2008: 15-16).



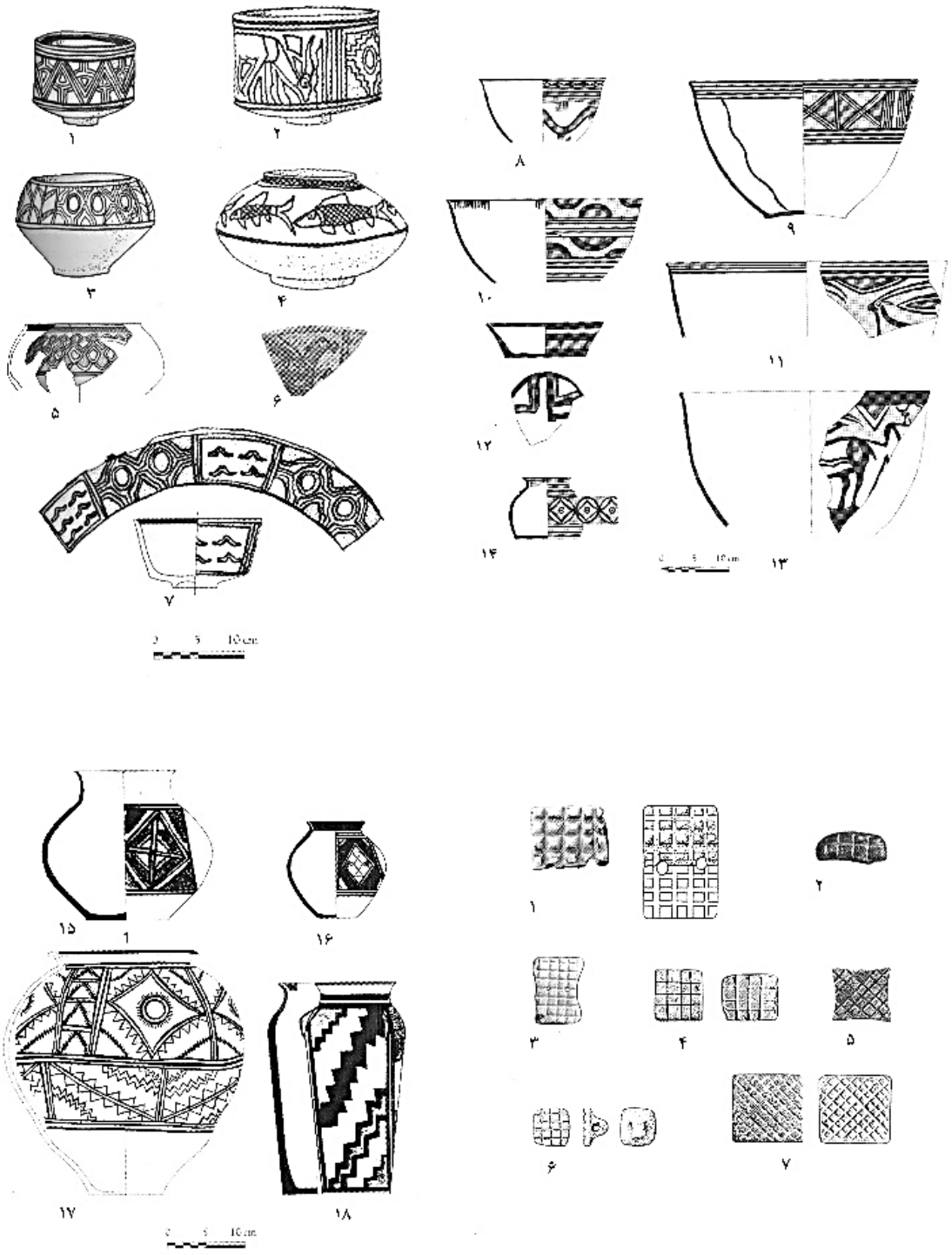
تصویر ۲- خمره‌های قوطی‌شکل و خمرهٔ مخروطی قرمزرنگ از گونهٔ سفال هاراپی. ٦-۱. شهرِسوخته، دورهٔ I ۷ و ۸. شهرِسوخته، دورهٔ II ۹. خمرهٔ کوچک گونهٔ کوت دیجی، شهرسوخته، دورهٔ II ۱۰. موندیگک، خمرهٔ کوچک گونهٔ کوت دیجی ۱۱. شهرِسوخته، خمرهٔ مخروطی عمیق با نقش برگ انجیر معابد ۱۲. شهرِسوخته، خمرهٔ کروی با نقش منفی ماهی ۱۳. شهرسوخته، خمرهٔ مخروطی عمیق قرمز منقوش با نقش‌مایه‌های طبیعی و حیوانی (Cortesi et al., 2008).

شاهد مثال دیگری از بَرهم‌کُنش فرهنگی با قلمروی سند در شهرِسوخته، بخشی از یک خمرهٔ کروی نخودی‌رنگ بوده که شبیه نمونه‌های به‌دست‌آمده از محوطهٔ رحمان دِری در شمال بلوچستان است. روی سطح بیرونی این سفال، نقش منفی ماهی دیده می‌شود (تصویر ۳). نقش به‌گونه‌ای ایجاد شده که تیغه‌های ستون فقرات، چشم و باله‌های ماهی را نشان می‌دهد (Cortesi *et al*., 2008: 15).



تصویر ۳- نقوش ماهی به‌صورت منفی، مکشوفه از حوزهٔ هیرمند، بلوچستان و سند. ۱. شهرِسوخته، کاسهٔ نخودی دورهٔ IV ۲. مهرگر (بشقاب خاکستری گونهٔ فیض محمد)، دورهٔ VIIA/B ۳. میری کلات (بشقاب منقوش)، دورهٔ IIIc ٤. شهرسوخته (کاسهٔ نخودی منقوش)، دورهٔ IV ۵. شهرسوخته، نقش منفی ماهی ٦. نوشارو (کاسه)، دورهٔ IC ۷. موندیگک (کاسهٔ نخودی/صورتی)، دورهٔ IV.2 ۸. مکران (کاسهٔ ظریف)، دورهٔ IIIb (Jarrige *et al*., 2011: fig. 14).

دستهٔ دیگر از اشیایی که در سیستان، مبین ارتباط با دنیای هندی بوده، سفال‌های چندرنگی است که از دورهٔ I تا اواسط دورهٔ III استقرار در شهرِسوخته رواج داشته و به‌نام سفال گونهٔ نال شناخته شده است. این گونهٔ سفال از قدیمی‌ترین دوره و کهن‌ترین فاز در شهرسوخته (فاز ۱۰) به‌دست آمده که حکایت از آغاز مبادلات فرهنگی میان سیستان و دشت سند دارد. در این باره می‌توان به یک قطعهٔ سفال از گونهٔ نال اشاره کرد که از گوشهٔ جنوبی اتاقی در مربع XDV به‌دست آمده و با خطوط پلکانی و نقش‌مایه‌های هندسی دیگر همچون نوارهای موازی در قسمت گردن، تزیین شده است (Amiet & Tosi, 1978: fig. 4a). در شهرِسوخته، فرم ظروف وارداتی نال، اغلب به‌صورت ظروف قوطی‌شکلی (در ناحیهٔ اتصال گردن و شکم، دارای زاویهٔ تیز و شکسته) و یا خمره‌های کروی‌شکل شکم‌دار است که با نقش‌مایه‌های شطرنجی، ردیف مثلث‌های متوالی و نقوش پلکانی تزیین شده‌اند (تصویر ٤).

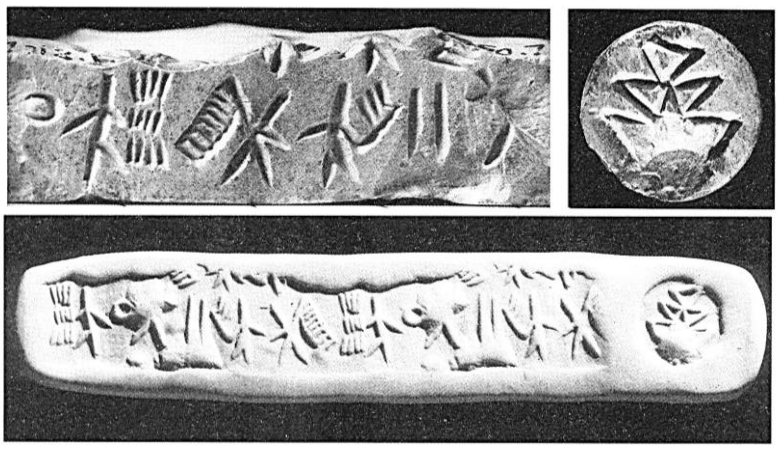


تصویر ٤- الف) سفال‌های چندرنگ سور دمب/ نال و شهرِسوخته، مُهرهای مسطح سنگی و صدفی از شهرسوخته و محوطه‌های حوزهٔ سند: ۷-۱. سفال‌های چندرنگ گونهٔ نال، مکشوفه از بلوچستان ۱۳-۸. سفال‌های چندرنگ نال، مکشوفه از مکران ۱۸-۱۵. سفال‌های چندرنگ نال، مکشوفه از سیستان (**Jarrige *et al.*, 2011: fig. 5-7**). ب) مُهرهای مسطح سنگی و صدفی: ۱. شهرِسوخته ۳-۲. رحمان دری ٤. باناوالی ٥. ترکی کیلا ٦. رأس الجینز (عمان) ۷. موهن‌جو دارو (سِند) (**Cortesi *et al.*, 2008: fig.13**).

۲-۲- مُهرها

در بررسی‌های سطحی از یکی از محوطه‌های باستانی در سیستان، مُهری استوانه‌ای به‌دست‌آمده که هم‌اکنون در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود و روی آن علایم هاراپایی و سندی نقر شده است (Knox, 1994). این یافتهٔ مهم باستان‌شناسی که بخش فوقانی آن شکسته و از بین رفته، از نوع مُهرهایی است که اخیراً از کاوش‌های باستان‌شناسی در حوزهٔ مارگوش به‌دست آمده است (Sarianidi, 2002: 276). روی بخش پایینِ این مهرِ استوانه‌ایِ شکسته، چند علامت هارایی که هنوز کشف رمز نشده‌اند، وجود دارد (تصویر ۵). این مُهر بدون تردید مهم‌ترین یافته و نیز نشانه‌ای از ارتباطات مستقیم بین سیستان باستان و درهٔ سند در پایان هزارهٔ سوم و نخستین سال‌های آغازین هزارهٔ دوم است. ژاریش معتقد است که این قطعه مُهر باید از سیستان افغانستان به‌دست آمده باشد (Jarrige *et al.*, 2011: 26). چه این قطعه مهر از محوطه‌های عصر مفرغ موجود در بخش جنوبی سیستان به‌دست آمده باشد یا از آن بخش از سیستان که هم‌اکنون در خاک افغانستان قرار دارد، هیچ خللی در کلیت وجود ارتباطات فرهنگی سیستان و درهٔ سند در سال‌های پایانی هزارهٔ سوم ق.م. ایجاد نمی‌کند.

در کنار این مُهر استوانه‌ای، مهرهای مسطحی وجود دارد که شواهد برهم‌کنش‌های فرهنگی با حوزهٔ سند را بیشتر تقویت می‌کند (تصویر ٤). جنس برخی از مهرهای مسطحی که در شهرِسوخته یافت شده نیز از برخی جنبه‌ها به بازسازی شبکه‌های مبادلاتی و درنتیجه روابط دو حوزهٔ سیستان و سند کمک می‌کند. مهرهای مشبک مسطح که ویژگی سرزمین‌های مرزی هندوایرانی است، از مواد مختلف ساخته شده‌اند. در شهرِسوخته، ازجمله مواد به‌کاررفته در ساخت این مُهرها، گونه‌ای صدف است که فقط در امتداد سواحل جنوبی اقیانوس هند (از کاتیاور تا نزدیکی سری‌لانکا) زندگی و رشد می‌کند و در ادبیات علمی با نام *Xancus pyrum* L. شناخته می‌شود. گذشته‌از مُهر، برای ساخت النگو نیز از این صدف استفاده می‌شده است که تاکنون نمونه‌های متعددی از آن در کاوش‌های شهرِسوخته به‌دست آمده است. این النگوها که در حوزهٔ جنوب شرق ایران و آسیای مرکزی مرسوم بوده، ازجمله کالاهای لوکس بوده و فقط طبقات برخوردار می‌توانستند از آن‌ها استفاده کنند. دربارهٔ راه‌های واردات اینگونه صدف‌ها چندین مسیر ارتباطی را می‌توان درنظر گرفت: ۱. وجود ارتباط مستقیم میان سواحل کاتیاور و سواحل دریای مکران و سپس از سواحل مکران تا سیستان ازطریق محوطه‌های موجود در بلوچستان ایران ۲. از مسیر سوتکاگن دور و سوتکا کوه (دو محوطهٔ ساحلی در نزدیکی مرز ایران و پاکستان)، بلوچستان ایران و سپس دشت سیستان ۳. ازطریق راه خشکی، از دشت سند به بلوچستان و مکران و سپس به دشت سیستان ٤. ازطریق دشت سند به دشت گُمال و سپس به نواحی شرقی فلات ایران و دشت سیستان ۵. ازطریق خشکی و از دشت سند به پیشاور و از آنجا به قندهار و سپس سیستان (Durante, 1979).



تصویر ۵- نقش و اثر قطعه‌ای از یک مُهر استوانه‌ای دارای علامت‌های نوشتاری سندی که از سیستان یافت شده است (Knox, 1994)

۳- بحث

فراوانی نقوش برگ درخت انجیر معابد در سیستان، نشان از بَرهم‌کُنش‌های فرهنگی با شبه‌قاره دارد (تصویر ۱). فراوانی این نقش روی سفال‌های موندیگک، بیشتر از شهرِ سوخته بوده که احتمالاً دلیل آن، مجاورت موندیگک و دشت پیشاور و سند است. در بین یافته‌های شاخصی که از سطح محوطهٔ موندیگک کشف شده، می‌توان به قطعهٔ سفالِ منقوشی اشاره کرد که بخشی از لبهٔ یک کاسهٔ مخروطی را تشکیل می‌دهد و سطح بیرونی آن با برگ درخت انجیر معابد تزیین شده است. به‌طور مشخص، نقش برگ درخت انجیر معابد روی سفال‌های قبل از دورهٔ سندی، در شبه‌قاره به چشم می‌خورد. درواقع شیوع آن از ابتدای فاز کوت دیجی آغاز می‌شود و از آن زمان به بعد (۲۸۰۰–۲۶۰۰ ق.م)، راه خود را به محوطه‌های حوزهٔ هیرمند باز کرده و روی ظروف شهرِسوخته و موندیگک می‌نشینند (Cortesi *et al*, 2008: 15). واریانت‌های متنوع این نقش را می‌توان به‌وضوح روی سفال‌های کالی بانگان (Lal *et al.*, 2003: fig. 47/24-26) و هاریانا مشاهده کرد (Mann, 2013).

در کاوش‌های گورستان شهرِ سوخته، تعدادی ظرف از گونهٔ دهانه‌باز به‌دست آمده که سطح درونی آن‌ها با نقوش منفی ماهی تزیین شده است (Piperno & Salvatori, 1983: fig. 681; Sajjadi *et al.*, 2003: fig. 17&22f). نقوش مشابهی از موندیگک گزارش شده که هم شباهت به نمونه‌های شهرِسوخته دارد و هم با موتیف‌های ماهی که از رحمان دِری و سایر محوطه‌های سِندی می‌شناسیم، قابل‌مقایسه است (Casal, 1961: fig. 128/711). گذشته‌از رحمان دِری، اینگونه تزیین از نوشارو IC، مهرگر VIIA/B، میری کلات IIIc و سایر محوطه‌های واقع در حوزهٔ دشت در جنوب مکران شناخته شده است (Jarrige *et al.*, 2011: fig. 14).

هرچند که سفال چندرنگ از ابتدای هزارهٔ سوم در دشت سیستان شناسایی شده، بیشترین فراوانی آن (گونهٔ تقلیدی) را می‌توان در اواسط هزارهٔ سوم ق.م مشاهده کرد. گذشته‌از شهرِسوخته، این گونهٔ سفال از محوطه‌های اقماری و هم‌زمانِ شهرِسوخته در بخش جنوبی دشت سیستان نیز کشف شده است. در کاوش‌های فصل اول تا ششم در تپهٔ صادق، درصدی از سفال‌های به‌دست‌آمده از لایه‌های مختلف را سفال‌های چندرنگی تشکیل می‌دهد که به‌تقلید از نمونه‌های اصلی نال ساخته شده است (شیرازی، ۱۳۹۷: ۳۰۰).

ازنظر فناوری ساخت، این گونهٔ سفال، دارای بدنهٔ خیلی ظریف تا ظریف، متوسط و خشن است. سفال‌های ظریف، چرخ ساز بوده؛ درحالی‌که سفال‌های متوسط و خشن، دست ساز هستند. طیف متنوعی از نقوش که بر سفال‌های نال دیده می‌شود، عبارت است از نقوش هندسی (شامل خطوط زیگزاگ، نقوش پلکانی، چلیپاها، دالبُرها، نوارهای مدور، دوایر متحدالمرکز و نقش‌مایه‌های مربع‌شکل)، نقوش گیاهی (بیشتر گل‌های چندپَر، برگ نخل و برگ درخت انجیر معابد) و جانوری (پرندگان، ماهی، بز، گاو، مار و حیوانات ترکیبی/افسانه‌ای) (Uesugi, 2017: fig. 29, 93, 160-163, 168). پراکندگی جغرافیایی وسیع سفال نال در محدودهٔ سرزمین‌های هندوایرانی، نشان می‌دهد که در این میان، سرزمین بلوچستان در دوران آغاز تاریخی و تمام هزارهٔ سوم قبل از میلاد، نقش مهمی را در فرایند تطور فرهنگی سِند و بخش شرقی فلات ایران ایفا کرده است. در جنوب شرق ایران، این گونهٔ سفال از شهرِ سوخته و دورهٔ VA یحیی گزارش شده است (Lamberg-Karlovsky, 1970: 95). از کاوش محوطه‌های میری کلات و شاهی تمپ در جنوب مکران، مقدار قابل‌توجهی سفال گونهٔ نال آشکار شده است (Mutin, 2013). در شمال بلوچستان، در دشت کَچی و درهٔ کویته، سفال نال از مهرگر، نوشارو و دمب سادات به‌دست آمده است (Jarrige *et al.*, 1995). در غرب سند، محوطه‌های پریانوغونداى، جَندی بابُر، اَمری و بالاکوت ازجمله محوطه‌هایی هستند که شواهد سفال نال از آنجا به‌دست آمده است (Uesugi, 2017: fig. 5). در حوزهٔ جنوب شرق بلوچستان، محوطهٔ نیایی بوتی ازجمله محوطه‌هایی است که بخشی از یافته‌های سفالی آن دقیقاً سنّت سفالی گونهٔ نال است (Franke, 2015: 153-155).

منشأ سفال چندرنگی که به نال موسوم است، دومین دورهٔ استقرار در محوطهٔ باستانی سور دمب/ نال در جنوب شرق بلوچستان پاکستان است. مهم‌ترین فرم‌های سفالی، شامل خمره‌های کوچک تا متوسطِ محدب با زاویهٔ نسبتاً تیز در ناحیهٔ شکم (با گردن کوتاه یا بی‌گردن)، لیوان‌های استوانه‌ای‌شکل، خمره‌های متوسط دارای زاویهٔ تیز در ناحیهٔ گردن و نیز جام‌های مخروطی عمیق (شبیه گونهٔ سفال علی‌آباد در کرمان) است.

٤- نتیجه‌گیری

شواهد باستان‌شناختی، حکایت از همگونی‌های زیاد فرهنگی در سرزمین‌های هندوایرانی دارد. در این منطقهٔ وسیع، شهرِسوخته به‌عنوان یکی از مهم‌ترین استقرارهای آغاز شهرنشینی، نه‌تنها تأثیر بسزایی در تطور و تکامل الگوهای شهرنشینی و پیچیدگی اقتصادی در فلات ایران داشته، بلکه این الگوها را از راه بازرگانی و برهم‌کنش‌های فرهنگی، در حوزه‌های هم‌جوار همچون سند، جنوب ترکمنستان و بخش‌های شمالی حوزهٔ هیرمند نیز توسعه داده است.

در پژوهش حاضر تلاش شد تا برمبنای مطالعهٔ سفال و مُهر، برخی از روابط فرهنگی میان دشت‌های سیستان و سِند در هزارهٔ سوم ق.م بازسازی شود. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که این دو منطقه در هزارهٔ سوم ق.م دارای ارتباطات مستقیم و غیرمستقیمی بوده‌اند. از یک سو شاهد حضور سفال گونهٔ هاراپایی در شهرِسوخته هستیم که خود مبین وجود روابط مستقیم است و از سوی دیگر، وجود سفال‌های چندرنگ نال که در حد فاصل میان سیستان و درهٔ سند وجود داشته، روابط غیرمستقیم را با «حوزهٔ سند» آشکار می‌کند.

مطالعات باستان‌سنجی جدید حکایت از آن دارد که احتمالاً یکی از منابع تأمین سنگ عقیق سلیمانی در حوزهٔ سند، قلوه‌سنگ‌های کوچکی بوده که در بستر رود هیرمند یافت می‌شده و گواه دیگری بر وجود ارتباطات تنگاتنگِ اقتصادی حوزهٔ سیستان و سند در روزگار باستان است. به‌دلیل موقعیت سوق‌الجیشی شهرِسوخته -که بر سر راه‌های بازرگانی و توزیع مواد خام ارزشمندی چون سنگ لاجورد قرار گرفته- این محوطه نقش مهمی را در تأمین نیازمندی‌های لاجورد در سطح منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای ایفا می‌کرده است. درواقع بازارهای میان‌رودانی (از شمال تا جنوب آن)، سواحل جنوبی خلیج‌فارس و حتی مصر، نیازمند لاجوردی بودند که از سیستان باستان به آن‌ها سرازیر می‌شده است.

در وهلهٔ نخست ممکن است چنین به‌نظر برسد که مسیرهای ارتباطی میان سیستان و سند، در روزگار باستان ازطریق مکران ایران و بلوچستان پاکستان امکان‌پذیر شده است؛ اما یکی از مسیرهای بسیار محتمل دیگر، می‌تواند دشت قندهار باشد. واقعیت این است که میزان سفال‌هایی که دارای نقش‌مایه‌های هاراپایی هستند، در موندیگک به‌مراتب بیشتر از شهرِسوخته بوده که نشانگر ارتباطات بیشتر با آن حوزه است. وانگهی این منطقه در مجاورت سند قرار دارد و باتوجه‌به اینکه حوزهٔ فرهنگی هیرمند دارای یک هویت فرهنگی-منطقه‌ای همگون و مستقل است، این محوطهٔ باستانی می‌توانسته نقش میانجی را بین سند و سیستان ایفا کرده باشد.

٥- سپاسگزاری

نخست لازم است از سید منصور سیدسجادی که مقالهٔ حاضر را یک بار خواندند و نظرات سودمند خود را به اینجانب منتقل کردند، تشکر کنم. انریکو آسکالونه از دانشگاه سالنتوی ایتالیا، برخی از آخرین دستاوردهای پژوهشی خود درباره سنگ‌های وزنه در جنوب شرق ایران، سند و سوریه را در اختیار نگارنده قرار دادند که از ایشان سپاسگزارم. همچنین لازم است از همسرم، زهره شیرازی، که متن نوشتهٔ حاضر را ویرایش اولیه کرده، جابر دهواری و سمیرا غلامی که زحمت اسکن تصاویر و ویرایش آن‌ها را کشیده‌اند، قدردانی کنم.

٦- منابع

شیرازی، روح‌اله. (۱۳۹۷). **کاوش‌های باستانشناختی در تپه صادق (فصول ششم و هفتم: ۱۳۹۵ و ۱۳۹٦)، در:** ***گزارش‌های شانزدهمین گردهمایی سالانهٔ باستان شناسی ایران (مجموعه مقالات کوتاه ۱۳۹٦)***، گردآورنده روح‌اله شیرازی، تهران، انتشارات پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، صص ۲۹۸-۳۰٦.

شیرازی، روح‌اله؛ دهمرده، مهدی. (۱۳۹۳). روابط فرهنگی بلوچستان ایران و پاکستان در هزارهٔ سوم پیش از میلاد برا ساس بررسی‌های جدید باستان‌شناسی در مکران ایران، ***مطالعات شبه‌قاره***، ٦(۲۰): ٤۳-٦٤.

مرتضوی، مهدی. (۱۳۸۹). مطالعهٔ تطبیقی جوامع جنوب شرق ایران و درهٔ هند، ***مطالعات شبه‌قاره***، ۲(۲): ۱۱۱-۱۳۹.

Amiet, P. (1986). **L'âge des échanges inter-iraniens: 3500-1700 avant J.-C. Notes et documents des Musées de France, Paris**: Editions des Réunions des Musées Nationaux.

Amiet, P., & Tosi, M. (1978). Phase 10 at Shahr-i Sokhta in square XDV and the late 4th millennium B.C. assemblage of Sistan. **East and West**, 28, 9-31.

Besenval, R. (1997). Entre le sud-est iranien et la plaine de l'Indus: le Kech Makran. Recherches archéologiques sur le peuplement ancien d'une marche des confins Indo-Iranien. **Arts Asiatiques**, 52, 5-36.

Casal, J.M. (1961). **Fouilles de Mundigak. (Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan 17)**, Paris: Librairie Klincksieck.

Cortesi, E., Tosi, M., Lazzari, A., Vidale, M. (2008). Cultural relationships beyond the Iranian Plateau: the Helmand civilization, Baluchistan and the Indus valley in the 3rd millennium BCE. **Paleorient**, 34/2, 5-36.

Curzon, N.G. (1892). **Persia and the Persian question**. London: Longmans Green & Co.

Dupree, L. (1963). **Deh Morasi Ghundai: a Chalcolithic site in south-central Afghanistan**. New York: Anthropological Papers of American Museum of Natural History 50.

Durante, S. (1979). The utilization of Xancus pyrum (L.) at Shahr-i Sokhta: a further evidence of cultural relations between India and Iran in the 4th and 3rd millennium BC. In: J. E. Van Lohuizen-de Leeuv (ed), **South Asia Archaeology**, 1975: 27-42, Leiden: Brill.

Fairservis, W. (1961). **Archaeological studies in the Seistan basin of south-western Afghanistan and eastern Iran**. New York: Anthropological Papers of American Museum of Natural History 48.

Francfort, H.P. (1989). **Fouilles de Shortugai: recherches sur l'Asie central protohistorique**. Paris: De Boccard.

Franke, U. (2008). **Baluchistan and the Borderlands**. In: D. Pearsall (ed.), Encyclopedia Archaeology: 651-670, New York.

Franke, U. (2015). **Southeastern Baluchistan until the early 3rd Millennium BCE**. In: U. Franke and E. Cortesi (ed), Lost and found: prehistoric pottery treasures from Baluchistan: 149-155, Berlin: German Archaeological Institute.

Görsdorf, J., & Frank-Vogt, U. (2007). Implication of radiocarbon dates from Sohr Damb/Nal. **Radiocarbon**, 49(2): 703-712.

Hakemi, A. (1997). **Shahdad: archaeological excavations of a Bronze Age center in Iran**. Rome: IsIAO.

Hargreave, H. (1929). **Excavations in Baluchistan**, 1925: Sampur Mound, Mastung and Sohr Damb. New Delhi: Memoires of Archaeological Service of India 35.

Jarrige, C., Jarrige, J.F., Meadow, R., Quivron, G. (1995). **Mehrgarh: field reports 1974-1985, from Neolithic to the Indus civilization**. Karachi: The Department of Culture and Tourism, Government of Sindh.

Jarrige, J.F., Didier, A., Quivron, G. (2011). Shahr-i Sokhta and the chronology of the Indo-Iranian Regions. **Paleorient**, 37(2): 7-34,.

Knox, R. (1994). **A New Indus Valley Cylinder Seal**. In: A. Parpola and P. Koskikallio (ed), South Asian Archaeology 1993: 375-378, Helsinki: Suomalainen.

Lal, B.B., Joshi, P.J., Thapar, K.B., Bala, M. (2003). **Excavations at Kalibangan: the early Harappans (1960-1969)**. New Delhi: Archaeological Survey of India.

Lamberg-Karlovsky, C. K. (1970). **Excavations at Tepe Yahya, Iran 1967-1969**. Progress Report 1. Cambridge, MA: American School of Prehistoric Research Bulletin, 27, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

Lamberg-Karlovsky, C. K. (1986). **Excavations at Tepe Yahya, Iran 1967-1976**. New York: Harvard University Press.

Lamberg-Karlovsky, C.K. & Tosi, M. (1973). Shahr-i Sokhta and Tepe Yahya: tracks on the earliest history of the Iranian Plateau. **East and West**, 23(1-2): 21-57.

MacKay, E. (1938). **Further Excavations at Mohenjo-Daro**. 2 vols. Delhi.

Majidzadeh, Y. (2008). Excavations at Konar Sandal in the region of Jiroft in the Halil Basin: first preliminary report (2002-2008). **Iran**, 46: 69-103.

Mann, J. (2013). **Harappan pottery traditions in Haryana**. New Delhi: Research India Press.

Marshal, J. (1931). **Mohenjo-Daro and the Indus civilization**. London: Arthur Probsthain.

Masson, V. (1988). **Altyn-Depe**. Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania.

Mutin, B. (2013). **Ceramic traditions and interactions on the south-eastern Iranian Plateau during the fourth millennium**. In: C. E. Petrie (ed.), Ancient Iran and its neighbours: 253-275, Oxford: Oxbow Books.

Piperno, M., Salvatori, S. (1983). Recent results and new perspectives from the research at the graveyard of Shahr-i Sokhtan, Sistan, Iran. **Annali dell'Istituto Universitario Orientale**, 43(2): 173-191.

Potts, D., Lamberg-Karlovsky C.K., Pittman, H., Kohl, Ph. (2004). **Excavations at Tepe Yahya, Iran 1967-1976, the third millennium**. New York: American School of Prehistoric Research Bulletins, Peabody Museum Press.

Potts, T.F. (1993). Pattern of trade in third millennium BC Mesopotamia and Iran. **World Archaeology**, 24(3): 379-402.

Sajjadi, S.M., Forouzanfar, F., Shirazi, R., Baghestani, S. (2003). Excavations at Shahr-i Sokhta, first preliminary report on the excavations of the graveyard, 1997–2000. **Iran**, 41: 21–97.

Salvatori, S., Tosi, M. (2005). **Shahr-i Sokhta revised sequence**. In: C. Jarrige and V. Lefèvre (eds.), Souh Asiain Archaeology 2001: 281-292, Paris, Editions Recherches sur les Civilization.

Sarianidi, V. (2002). Marguş: ancient oriental kingdom in the old delta of the Murghab River. Aşgabat: Türkmendöwlethabarlary.

Sarianidi, V. (2007). Necropolis of Gonur, Athen: Kapon Editions.

Shaffer, J. (1971). Preliminary field report on excavations at Said-Kala-Tepe. **Afghanistan**, 24(2/3): 89-127.

Steinkeller, P. (2013). **Trade routes and commercial networks in the Persian Gulf during the third millennium BC**. In: Scientific Board of the third international conference of the Persian Gulf (ed.), Collection of papers presented in the third international biennial conference of the Persian Gulf: 413-431, Tehran, University of Tehran.

Stien, A. M. (1931). **An archaeological tour in Gedrosia**. Culcatta: Cosmo publications.

Stien, A. M. (1937). **Archaeological reconnaissances in the north-western Indian and south-eastern Iran**, Londons: MacMillan.

Tosi, M. (1968). Excavations at Shahr-i Sokhta, a Chalcolithic Settlement in the Iranian Sistan. Preliminary Report on the First Campaign. **East and West**, 18(1-2): 9–66.

Tosi, M. (1969). Excavations at Shahr-i Sokhta. Preliminary Report on the Second Campaign, September-December 1968. **East and West**, 19(3–4): 283–386.

Tosi, M. (1983). **Development, continuity and cultural change in the stratigraphical sequence of Shahr-i Sokhota**. In: M. Tosi (ed.), Prehistoric Sistan 1: 127-180, Rome: IsMEO.

Uesugi, A. (2017). **Ceramics and terracotta figurines from Balochistan of the Katolec Collection**. Tokyo: Katolec Corporation.

Vatts, S. M. (1940). **Excavations at Harappa**, New Delhi: Bhartiya Publishing House.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

An Ontology of Human in Shāhnāmeh and Mahābhārata Based on Good and Evil in Myths

Artmiz SayadChamani[1] | **Fatemeh Modarresi**[2]✉

1. Ph. D. Student of Epic Literature, Faculty of Literature and Humanities, Urmia University, Urmia, Iran.
2. Corresponding Author: Professor of Persian Language and Literature, Urmia University, Urmia, Iran. Email: f.modarresi@urumia.ac.ir

Article history: Received 28 August 2023; Received in revised form 19 November 2023; Accepted 25 November 2023; Published 30 March 2025

Abstract

A major aspect of ontology of human in a myth is how this is founded on good and evil. In a constant conflict between the forces of good and evil, good has eventually overcome evil. This forms a foundation based on which one can interpret creation of human, human life in the universe, human's connection to his being, and his eventual fate. The present paper takes a descriptive approach to a comparative analysis of the myths portrayed in Ferdowsi's Shāhnāmeh and the Indian myths depicted in Mahābhārata, with the findings point to some similarities between the two. In both of these works, the foundation of good and evil has influenced genesis and creation of human, the purpose of human creation, and how human relationships develops in families or across a nation. The forces of evil, embodied as dīvs (demons), Ahrīman (destructive spirit) or evil characters, are in a constant battle with the forces of good. But eventually based on the purposes of human creation in a myth, the forces of good have won the fight as they are of a good essence and the nature of their existence come from Ahūrā. The conflicts between Keyumars and Ahrīman, Fereydun and Zahhāk, and the people of Iran with the people of Tūrān in Shāhnāmeh or similarly the battle between the Kurus and the Pandavas clearly exemplify how human ontology is based on good and evil. In this analogy, the Pandavas and Iranians have been created of a good essence and are intended to the forces of evil, and although the evil temporarily prevails, eventually the forces of good overcome to begin a period of goodness.

Keywords: myth, human, Shāhnāmeh, Mahābhārata, good, evil

1. Introduction

A major aspect of myths deals with ontology of human. Thus, human has been and continues to be familiar with this aspect. "Myths of every people speak of creation, divine entities, man, and the fate of the universe, in an attempt to explain social structures, and behavioral and moral models and rituals in any primitive society" (Bahar, 1997: 75-76). Therefore, "It is an interpretation of the manifestations of human life" (Hinnells, 1985: 110). "Despite the cultural diversity of myths, it is still possible to point to common principles shared by myths which in fact form the very foundations of mythologically formulated ontology" (Dehghan, 2015: 100). One such common principle is based on the good and the evil. In mythological ontology, the good has its origin in the holy being of Ahūrā (the holy spirit) while the evil originates from the unholy being Ahrīman (the destructive spirit). Accordingly, the foundation of the good and the evil in human ontology points to several similarities between the myths held by different people and nations comparing them, the ethnic and cultural commonalities of nations can be analyzed.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 161-180.
DOI: 10.22111/jsr.2023.46512.2375

© SayadChamani, A., Modarresi, F. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

The problem dealt with by the present study is to examine differences and similarities in human ontology including the views on creation and genesis, objectives of creation, human relations at family and national levels, and teleology in Shāhnāmeh and Mahābhārata. "Cohabitation of Persians of Airyanem Vaejah and Indians of the Vedic period has been established against a common background" (Zarrinkoob, 1985: 18). These, the two nations lived in the same place, "before separation" (Bahar, 1997: 16) and according to scientific evidence, although they started to reside at new places and mix with other people, they still reflected their mythical beliefs in their works. On the one hand, these beliefs reflect a form of ontology and worldview that maintain the views held by ancient humans, and on the other, they feature important characteristics including a foundation based on the "good" and the "evil" which played a major role in Persian and Indian myths.

2. Detailed Research Methodology

The present study was conducted using an analytical descriptive approach. Desk research was used for a literature review to identify the ontological foundations of the good and the evil as they were discussed in *Shāhnāmeh* and *Mahābhārata*. Next, the study focused on the main topic of analyzing *Shāhnāmeh* and *Mahābhārata* as its main topic.

3. Discussion

In *Shāhnāmeh*, a work written by Ferdowsi, the mythical era coincides with the beginning of the book while the epic section begins with heroic stories of Zāl and ends with the death of Rostam. As for *Mahābhārata*, a number of "indologists believe that it was originally called *Jaya* (meaning victory). The book consists of 8,800 verses and is believed to be a work of Vyasa" (Mahābhārata, 1979, v. 1: 8). The story of *Mahābhārata* is based on true historical facts" (Tripathi, 2021: 194). However, other stories were added to the original book over time, turning it into an entirely mythical work.

A comparison of these two works regarding creation and genesis and origin of human in the universe indicates general similarities. According to Ferdowsi, God first created the four basic elements, namely fire, air, water, and earth, which combined to make other elements in the universe (Ferdowsi, 2011: 1). In fact, the belief held by Ferdowsi originated from mythical views since these four basic elements always played a significant role in the continuation and quality of human life. The *Bhagavad Gita*, a section of Mahābhārata which contains deep religious and mythical beliefs, introduced krešn as the creator god. In addition, water was believed to be the origin of material life in Rigveda. In both works, human is created when the conditions have become conducive to human growth. The forces of good, embodied in different forms such as Haoma, help man. While Haoma is a god in Persian myths, he has a human form in *Shāhnāmeh* and informs Kay Kāvus and Kay Khosrow of Afrāsiyāb's hideout (Ferdowsi, 2011: 825). Likewise in *Mahābhārata*, the gods and goddesses known as devatas and apsaras were personified in human figures. An example is the goddess Ganga (ibid., v. 2: 122). The foundation of the good and the evil can be traced to genesis of the children of the Kurus and the Pandavas. The Pandavas descended from gods while the Kurus were the result of a piece of meat converted into human in a jar. The forces of evil and *Ahrīman* are also actively involved in human genesis, with ill-natured people clearly showing a sense of belonging to the world of darkness and evil. Zahhāk and Afrāsiyāb are two prominent examples in *Shāhnāmeh*. The two works discussed here highlight that the most important goal behind creation of man was to follow the good and fight the evil. As far as family relations are concerned, *Shāhnāmeh* and *Mahābhārata* again show some similarities in terms of how these relations are rooted in the good and the evil. Those originated from a good essence treat their family and people well while those with an evil essence seek enmity. In the mythical section of *Shāhnāmeh*, the foundation of the good and the evil is reflected in the conflict between the people of Persia and the people of Tūrān. In family relationships, there is also a mixture of good and bad forces, which means that these two forces may live together, such as Afrasiab and Aghirirth. In addition, the forces of Ahrīman are depicted in the form of fratricide and patricide. The conflict between the good and the evil in *Mahābhārata* coincide with familial relations. The major war depicted in this book breaks between the Kurus and the Pandavas, who are cousins. The conflict in Yudhishthira and Duryodhana is clearly one between the good and the evil. A contrastive analysis of *Shāhnāmeh* and *Mahābhārata* supports the idea that hostility always began on the part of humans with evil essence but ended with the victory of those of good essence. Furthermore, the foundation of the good and the evil specifically influence the fate of man. Those of good essence have a good fate

and find an eternal life after death. This is exemplified by Yudhishthira and Kay Khosrow, both fighting and overcoming the forces of evil. But out of the fear of falling prey to evil temptations, they both resign their thrones and joined the eternal universe.

4. Results

The findings of this study indicate similarities between the two works. In terms of genesis and creation of man, humans of *Ahūrā* have good essence while those belonging to the forces of *Ahrīman* are either *dīvs* (demons) embodied as human figures or humans reflecting evil essence. In addition, forces of evil transform into different human figures to help humans overcome forces of evil. The same good and evil forces are also present in relationships between humans. The forces of good always do good but people of *Ahrīman* character always do evil and ignore their familial and blood relations. The effects of the conflict between forces of good and evil go beyond familial relations and get reflected in social and national relations. In both cases, an evil essence causes wars between members of the same family, ultimately resulting in the victory of the good over the evil. As for the fate of man, the forces of evil are destroyed across the universe or remain in captivity to see how the forces of good overcome the forces of evil. But the forces of *Ahūrā* find an eternal life.

5. References

Aidanlou, S. (2003). Indications of Mythical Nature of Afrāsiyāb in Shāhnāmeh, **Literary Research Quarterly**, 2: 7-32.

Alaei, M. (2007). **Linguistic and Conceptual Analysis of Bhagavad Gita**, Ph.D. Thesis, supervised by Mohammad Taghi Rashed Mohassel, Tehran, Research Center for Humanities and Cultural Studies.

Amouzegar, J. (2005). **History of Persian Mythology**, Tehran: SAMT.

Bahar, M. (1996). **A Research in Iranian Mythology**, v. 2, Tehran, Agah.

Bahar, M. (1997). **Essays in Iranian Culture**, Tehran: Fekr-e-Rouz.

Christensen, A. (2014). **Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens**, translated into Persian by Amozegar, Jaleh & Tafazzoli, Ahmad, Tehran, Cheshmeh, 3rd Ed.

Dabir Siaghi, S.M. (2004). **A Biography of Ferdowsi and Shāhnāmeh**, Tehran: Ghatreh.

Darmesteter, M. J. (1975). Commonalities between Shāhnāmeh and Mahābhārata, translated into Persian by Jalal Sattari, **Art & People**, 153-154: 17-33.

Dehghanzadeh, S. (2015). **Sacred Ontology in Myths**, Religious Research, 13 (5). pp. 99-114.

Eliade, M. (1959). **the Sacred and the Profane: The Nature of Religion**. Translated by Willard R. Trask. New York: Harcourt.

Esmaeilpour, A. (1998). **Myth as Symbolic Expression**, Tehran: Soroush.

Farnbagdadgi. (1380). **Bundahishn**, author: Mehrdad Bahar, Tehran: Tos.

Ferdowsi, A. (2011). **Shāhnāmeh**, v. 1, based on the version printed in Moscow, Tehran: Hermes.

Ghaemi, F. (2015). Comparative Analysis of the Myth of Zahhak, **Epic Literature Research Journal**, 19: 27-65.

Hinnells, J.R. (2014). **Persian Mythology**, translated into Persian by Farrokhi, Bajlan, Tehran: Asatir.

Jahanpour, F., Haghparast, L. (2012). Recreating Bundahishn and Mazda Mythology: Creation in the Story of Zahhak, **Literary Essays**, 177: 62-83.

Lévi-Straus, C. (2010). **Myth and meaning**, translated into Persian by Khosrawi, Shahram, Tehran: Markaz.

Mahābhārata. (1979). **Mahābhārata (the greatest ancient poetic collection in the world in Sanskrit)**. translated by Mir Ghias-al-Din Ali Qazvini, aka Naghib Khan, edited and annotated by Seyed Mohammad Reza Jalali Naeeni and Shukla, N. S., Tehran: Tahouri.

Mozaffari, N. (2010). **A Comparative Review of Human Status in Shāhnāmeh and Mahābhārata**, Tehran: Shalak.

Pourdavoud, E. (2001). **Yasna**, Tehran: Asatir.

Pourdavoud, E. (2010). **Gatha**, Tehran: Asatir.

Rigveda. (1973). **Excerpts from Rigveda (the Oldest Living Evidence of Hindu Religion and Society).** reviewed and prefaced by Seyed Mohammad Reza Jalali Naeeni, Tehran, Noghreh.

Sarkarati, B. (1978). Mythological Foundation of the Iranian National Myth, **Tabriz School of Literature and Humanities**, 125: 1-61.

Sattari, J. (2009). **World of Mythology and Persian Myths**, 2nd Ed., Tehran: Markaz.

Sen, K.M. (1996). **Hinduism**, translated into Persian by Pashaei, A., Tehran: Fekr-e-Rouz.

Tripathi, R.Sh. (2014). **History of Ancient India**, translated into Persian By Alizadeh Tabatabaei, Seyed Abolfazl (2021). Tehran: Avahia.

Van Noten, B. (2018). **Mahabharat, the national and mythological epic of India**, rewritten by William Buck, translated by Farnoosh Olad, Tehran: Cheshme (electronic book).

Vashghani Farahani, E. (2020). The story of Arash, the survivor of the myth of "The Archer God of Light" in ancient Indo-European peoples, **Subcontinent Reseaches**, 12(39): 263-282.

Warner, R. (2010). **Encyclopedia of World Mythology**, translated into Persian by Esmaeilpour, Abolghasem, Tehran: Ostoureh.

Zarrinkoob, A. (1985). **History of Iranian People**, Tehran: Amir Kabir.

Cite this article: SayadChamani, A., Modarresi, F. (2025). An Ontology of Human in Shāhnāmeh and Mahābhārata Based on Good and Evil in Myths, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 161-180. DOI: 10.22111/jsr.2023.46512.2375

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

هستی‌شناسی انسان در شاهنامه و مهابهاراتا بر بنیاد نیکی و بدی اسطوره

آرتمیز صیادچمنی[۱] | فاطمه مدرسی[۲]✉

۱. دانشجوی دکتری ادبیات حماسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

۲. نویسنده مسئول: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران، ایمیل: f.modarresi@urumia.ac.ir

چکیده

یکی از موارد مهم در هستی‌شناسی انسان در اسطوره، بنیاد نیکی و بدی است. همواره نیروهای بدی و نیکی در جدال با هم هستند و سرانجام نیروی نیکی بر بدی پیروز شده است. بر این اساس، آفرینش انسان، زندگی انسان در جهان، ارتباط او با هستی و فرجامش قابل‌تفسیر است. در این مقاله، بخش اساطیری شاهنامهٔ فردوسی با مهابهاراتا در این موضوع به‌شیوه توصیفی-تحلیلی، بررسی تطبیقی شده است. نتایج بررسی، مشابهت را نشان می‌دهد؛ چنانکه در هردو اثر، بنیاد نیکی و بدی، بر هستی‌پذیری و آفرینش انسان، اهداف آفرینش انسان، روابط انسان درون خانواده و سطح ملی تأثیر گذاشته است. نیروهای بدی به‌صورت دیو، اهریمن یا شخصیت‌های اهریمن‌صفت، پیوسته در جدال با نیروهای نیکی قرار گرفته‌اند؛ سرانجام باتوجه‌به اهداف آفرینش انسان در اسطوره، نیروهای نیکی پیروز می‌شوند. جدال کیومرث با اهریمن، فریدون با ضحاک و نیز تورانیان و ایرانیان در شاهنامه، درمقابل جدال کوران و پاندوان در مهابهاراتا، نمونهٔ مشخص و مشابهی بوده که به‌واسطهٔ مطالعهٔ آن، ساختار هستی‌شناسی انسان بر بنیاد نیکی و بدی، نمایان می‌شود. در این تشابه، پاندوان و ایرانیان با ذات نیک آفریده شده‌اند و هدف از آفرینش آن‌ها مبارزه با نیروی بدی است و اگرچه مدتی بدی چیره شده؛ سرانجام هردو پیروز می‌شوند و دورهٔ نیکی آغاز می‌شود.

واژه‌های کلیدی: اسطوره، انسان، شاهنامه، مهابهاراتا، نیکی، بدی

۱- مقدمه

بخش مهم اساطیر به مباحث هستی‌شناسی می‌پردازد؛ بنابراین انسان با این مقوله بیگانه نبوده و نیست. «اساطیرِ هر قوم دربارهٔ خلق هستی، خدایان، انسان و خویشکاری ایشان و سرانجامِ هستی سخن می‌گوید و توجیه‌کنندهٔ ساختارهای اجتماعی، آیین‌ها و الگوهای رفتاری و اخلاقی هر جامعهٔ ابتدایی است» (بهار، ۱۳۷٦: ۷۵-۷٦). «درواقع اسطوره نه‌تنها روایتی از رخدادهای گذشته و رویدادهایی است که در آینده پدید می‌آید، بلکه تفسیری از نمودهای زندگانی انسان است» (هینلز، ۱۳۹۳: ۳۹۰). «از منظر هستی‌شناسی، یک شباهت بنیادین در اساطیر هر قوم می‌توان یافت. حتی برخی معتقدند خاستگاه همهٔ اساطیر، یک سرزمین است و از آنجا به جاهای دیگر نشر یافته‌اند» (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ۵۵). گرچه اساطیر هر قوم را باید در شالودهٔ فرهنگ همان قوم درک و تفسیر کرد (لوی استروس، ۱۳۸۹: ٤۰)، «باوجود تنوع فرهنگی اساطیر، می‌توان از برخی اصول

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤۸، ۱٤۰٤، صص ۱٦۱-۱۸۰.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۲/۰٦/۰٦ تاریخ ویرایش: ۱٤۰۲/۰۸/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱٤۰۲/۰۹/۰٤ تاریخ انتشار: ۱٤۰٤/۰۱/۱۰

استناد: صیادچمنی، آرتمیز؛ مدرسی، فاطمه. (۱٤۰٤). وجودشناسی عرفانی شیخ سرهندی و بازتعریف وی از مرتبهٔ وهم. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤۸)، ۱٦۱-۱۸۰.

DOI: 10.22111/jsr.2023.46512.2375

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© صیادچمنی، آرتمیز؛ مدرسی، فاطمه.

مشترک اساطیری سخن گفت که درواقع ارکان اصلی هستی‌شناسی ویژهٔ اسطوره‌ای را شکل می‌دهند» (دهقان‌زاده، ۱۳۹٤: ۱۰۰). یکی از اصول مشترک در اسطوره‌ها، بنیاد نیکی و بدی است که به‌صورت وجه مقدس و نامقدس نیز در تفکر بشر باستانی خود را نشان می‌دهد. الیاده معتقد است «وجه مقدس (نیکی)، نمایندهٔ وجه واقعی هستی بوده و دارای ساختار، نظام و اهمیت است» (Eliade, 1959: 20-22). وجه نامقدس (شرّ)، بی‌اساس و غیرموجه است؛ بنابراین در هستی‌شناسی اسطوره‌ای، نیکی از وجه مقدس یا اهورایی و بدی از وجه نامقدس یا اهریمنی، هستی می‌پذیرد یا با آن مرتبط می‌شود. بر همین مبنا بنیاد نیکی و بدی در هستی‌شناسی انسان، تشابهات متعددی را در اساطیرِ ملل گوناگون نشان می‌دهد که با مقایسهٔ آن‌ها، اشتراکات قومی و فرهنگی ملت‌ها قابل‌تحلیل است. در این مقاله آفرینش انسان و روابط انسانی در خانواده و جامعه در دو اثر شاهنامهٔ فردوسی و مهابهاراتا با رویکرد به هستی‌شناسی انسان و باتکیه‌بر بنیاد نیکی و بدی که در اسطوره تأکید شده، بررسی تطبیقی شده است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

شاهنامه، اثر ابوالقاسم فردوسی است که او سُرایش آن را در سال‌های ۳٦۷ تا ۳٦۹ هـ‌ق آغاز کرده است و مطابق با نسخه‌های خطی، گویا تاریخ اتمام آن در سال‌های ۳۸٤، ٤۰۰ و ۳۸۹ است (دبیرسیاقی، ۱۳۸۳: ٤۳)؛ اما مهابهاراتا سراینده و تاریخ سرایش مشخص ندارد و «حاصل مجموع کوشش‌های شاعران نسل‌های بسیار است» (سن، ۱۳۷۵: ۹۱). «به‌عقیدهٔ برخی از هندشناسان، نام اصلی این حماسه «جیه» (پیروزی) بوده و ۸۸۰۰ بیت دارد. آن را اثر طبع بیاس می‌شناسند» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۱: ۸). تریپاتهی بر این باور است: «داستان مهابهاراتا بر حقایق تاریخی مبتنی است و هستیناپور و ایندرا پراسته، شهرهای واقعی بودند» (تریپاتهی، ۱٤۰۰: ۱۹٤)؛ اما به‌مرور ایام، با افزوده‌شدن دیگر مطالب، کلاً جنبهٔ اساطیری پیدا کرده است. بخش اساطیری و حماسی شاهنامه از پادشاهی کیومرث آغاز می‌شود. کیومرث، هوشنگ، طهمورث و جمشید، شاهان بخش اساطیری هستند. در پایان دوره، ضحاک در ایران پادشاهی کرده تا اینکه فریدون ظهور می‌کند و بر ضحاک چیره می‌شود. با سلطنت فریدون، دورهٔ جدیدی آغاز می‌شود که با کینه‌توزی دو پسرش، سلم و تور، علیه پسر دیگرش، ایرج، دشمنی ایرانیان و تورانیان شکل می‌گیرد. با مرگ ایرج و انتقامی که منوچهر (نوهٔ ایرج) از سلم و تور می‌گیرد، این دوره ادامه می‌یابد و در این اثنا خاندان سام در قدرت ظاهر می‌شود. دورهٔ حماسی با پهلوانی‌های زال آغاز می‌شود و با مرگ رستم به پایان می‌رسد. در این دوره، بزرگ‌ترین اتفاق، شکست کلی تورانیان از ایرانیان است که به‌دست کیخسرو انجام می‌شود. این دوره به داستان کوران و پاندوان مهابهاراتا شبیه است که با رویکرد تطبیقیِ هستی‌شناسی انسان در آفرینش، اهداف آفرینش، روابط انسانی و فرجام انسان قابل‌تحلیل است و مشابهات داستانی و اساطیری را می‌توان در آن مشاهده کرد. مسئلهٔ مطرح در این پژوهش، بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های هستی‌شناسی انسان ازقبیل آفرینش و هستی‌پذیری، اهداف آفرینش، روابط دورن خانواده و سطح ملی و فرجام‌شناسی انسان در هردو اثر شاهنامه و مهابهاراتا است. سؤالات تحقیق بدین شرح است:

هستی‌شناسی انسان در آفرینش بر بنیاد نیکی و بدی در شاهنامه و مهابهاراتا چگونه انعکاس یافته است؟

اهداف آفرینش انسان بر بنیاد نیکی و بدی در این دو اثر چیست؟

تأثیر بنیاد نیکی و بدی بر تبیین هستی‌شناسی روابط انسانی در این دو اثر به چه نحوه است؟

هستی‌شناسی فرجام انسان بر بنیاد نیکی و بدی در آثار مذکور چیست؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

«میرچاه الیاده و لوی استراوس بر این باورند که میان اسطوره‌ها، خویشاوندی‌های بنیادین هست. بر این اساس، اسطوره‌های اقوام هم‌تبار، از اسطوره‌هایی دیرینه‌تر و مشترک در عصر نیای آن اقوام برآمده است» (واشقانی، ۱۳۹۹: ۲٦۷)؛ همچون ایران و

هند. «در پیشینهٔ مشترک، همزیستی ایرانی‌های عصر ایران‌ویج با هندی‌های عهد ودا ثابت شده است» (زرین‌کوب، ۱۳٦٤: ۱۸). این «دو قوم، قبل از جدایی، یک جا ساکن بودند. هندوان و ایرانیان در آغاز، خود یکی از دسته‌های اقوام هندواروپایی بودند» (بهار، ۱۳۷٦: ۱٦). آن‌ها به‌دلیل مشکلات معیشتی، گروه‌گروه از هم جدا شدند. شواهد و اسناد علمی گویای آن است که علی‌رغم سکناگزیدن در محیط جدید و آمیختگی با دیگر اقوام، آن‌ها باورداشت‌های اساطیری خود را در آثارشان منعکس کردند. باید توجه داشت اسطوره درواقع یک هستی‌شناسی و جهان‌بینی است که عقاید و تفکرات بشر باستانی را در دل خود محفوظ می‌دارد. پس ازطریق بررسی تطبیقی، وجوه افتراق و اشتراک آن در نزد اقوام مختلف بر ما آشکار می‌شود؛ بنابراین با این هدف، دو اثر شاهنامه و مهابهاراتا که حاوی مضامین مهم هستی‌شناختی اساطیری هستند، بررسی شده‌اند. پژوهش در این زمینه به دو جهت ضروری است. نخست اینکه پژوهش‌ها اغلب به تشابهات داستانی دو اثر اشاره کرده‌اند و بررسی جامع درخصوص هستی‌شناسی انسان بر بنیاد نیکی و بدی تا به اکنون انجام نشده است. دیگر اینکه نیکی و بدی از مؤلفه‌های شاخص و اصلی اساطیر ایران و هند به شمار می‌روند که در انواع اسطوره ازقبیل اسطورهٔ خاستگاهی، نقش مهمی برعهده دارند؛ بنابراین نگارندگان بر آن شدند در این زمینه بررسی کنند تا بنیاد هستی‌شناسی آفرینش انسان، روابط انسانی و نیز فرجام انسان در میان اساطیر این دو قوم مشخص شود. از مهم‌ترین دستاوردهای این تحقیق، مشخص‌شدن جایگاه برجستهٔ نیکی و بدی در چگونگی هستی‌پذیری انسان است که بر نحوهٔ برخورد و تقابل انسان‌ها با یکدیگر نیز تأثیر می‌گذارد.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

این تحقیق از نوع تحقیق نظری بوده و به‌شیوهٔ توصیفی-تحلیلی انجام شده است. با مطالعهٔ کتابخانه‌ای، مبانی هستی‌شناسی نیکی و بدی و مباحث مربوط به شاهنامه و مهابهاراتا از کتاب‌های مختلف به‌دست آمده و سپس تحلیل اصلیِ موضوع مقاله، در مقایسهٔ بخش اساطیری و حماسی شاهنامه با کتاب مهابهاراتا انجام گرفته است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

در پژوهش‌های داخلی، دربارهٔ آفرینش، هستی و فرجام انسان در اسطوره تحقیقات بسیاری شده است، به‌ویژه در کتاب‌هایی که به بحث آفرینش در اساطیر نظر دارند؛ مثل کتاب «آفرینش و مرگ در اساطیر» نوشتهٔ مهدی رضایی. اما آنچه مبنای تحقیقی تازه در این مقاله شده است، روابط انسانی در هستی‌شناسی بر بنیاد نیکی و بدی در اسطوره است که تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. پیشینهٔ موجود، شامل مقالات و کتبی است که به مقایسهٔ تطبیقی دربارهٔ آفرینش انسان، مقایسهٔ شخصیت‌های انسانی و رویکرد انسان‌شناسی در شاهنامه و مهابهاراتا پرداخته‌اند. ازجمله، دارمستر (۱۳٥٤) در مقالهٔ «وجوه مشترک میان مهابهارات و شاهنامه»، به شباهت داستان کیخسرو در شاهنامه با داستان پاندوان پرداخته و معتقد است که کاهنان ایرانی که با هندیان در ارتباط بودند، داستان کیخسرو و افراسیاب را برای آنان تعریف کردند؛ بدین‌گونه یک تن از مؤلفان یا راویان مهابهاراتا از آن الگو گرفته و نوشته است. این تشابه را سرکاراتی (۱۳٥۷) در مقالهٔ «بنیان اساطیری حماسهٔ ملی ایران» نیز بیان کرده است. مظفری (۱۳۸۹) در کتاب «نقد تطبیقی جایگاه انسان در شاهنامه و مهابهاراتا»، ابعاد اجتماعی، دینی، اخلاقی و فرهنگی انسان را در دو اثر بررسی کرده است. کاویانی‌پویا (۱۳۹٦) در مقالهٔ «بررسی تطبیقی آفرینش انسان در اساطیر و ادیان ایران و میان‌رودان» به بحث آفرینش اولیه و چگونگی انسان در اسطورهٔ آفرینش در ایران و بین‌النهرین پرداخته و مباحثی ازقبیل زندگی و فرجام انسان در اسطوره، در مقالهٔ مذکور نیامده است. مقالهٔ مشخصی نیز با عنوان «نقد تطبیقی اسطورهٔ آفرینش در شاهنامهٔ فردوسی و مهابهاراتای هندی» توسط پاکرو (۱۳۹۱) چاپ شده است که به آفرینش کلی جهان، زمین و انسان پرداخته و در آن روابط انسانی و فرجام انسان مطرح نشده است. همچنین تحلیل آفرینش انسان و فرجام آن بر بنیاد نیکی و بدی نیز مدنظر نویسنده نبوده است و صرفاً بر مشابهت هردو اثر تأکید دارد و در وجهِ تفاوت بیان کرده است که

آفرینش در مهابهاراتا با واسطه است، اما در شاهنامه این خدا است که مستقیم و بی‌واسطه دست به آفرینش می‌زند. محمدپور (۱۳۹۵) در کتاب «انسان‌باوری در شاهنامه» به بحث اومانیسم پرداخته و خرد و باورِ خدامحوری انسان را بررسی کرده و چند شخصیتِ انسان‌مدار خدامرکز را معرفی کرده است. ون نوتن (۱۳۹۸) در مقدمهٔ کتاب «مهابهارات: حماسهٔ ملی و اساطیری هند» که ویلیام باک آن را به انگلیسی بازنویسی کرده است، دربارهٔ جدال نیروهای نیکی و بدی در مهابهاراتا اشاره کرده و گفته است: «در بالاترین سطح آفرینش، دواها (خدایان) قرار دارند که با نیروهای شیطانی یا اسوراها در کشاکشی همیشگی به‌سر می‌برند» (ون نوتن، ۱۳۹۸: ۲۸). البته ون نوتن فقط به این مبحث اشاره کرده و تحلیلی دربارهٔ آن نیاورده است. دهقان‌زاده و همکاران (۱۳۹۸) در مقالهٔ «فرجام‌شناسیِ انسان با توجه به مهابهاراتا و ارداویراف» به مقایسهٔ تطبیقی دو اثر در زمینهٔ بعد از مرگ انسان پرداخته‌اند و نشان می‌دهند ارداویراف‌نامه به عبور از پل چینود و استقرار روح در بهشت یا دوزخ اعتقاد دارد ؛حال‌آنکه مهابهاراتا علاوه‌بر این عقیده، به آموزهٔ سمساره (بازتولد) نیز معتقد است. مفیدی و همکاران (۱۳۹۲) در کتاب «ادبیات تطبیقی: نیروهای اهریمنی در شاهنامه و مهابهاراتا» به مقایسهٔ نیروهای اهریمنی در هردو اثر پرداخته و دربارهٔ نحوهٔ مبارزهٔ این نیروها در آثار مذکور توضیحاتی داده‌اند. محمدی (۱۳۹۰) و موسوی و مدرسی (۱۳۹۷) در مقالهٔ «مقایسهٔ دو شخصیت عرفانی در شاهنامه و مهابهاراتا»، شخصیت کیخسرو را با «سکدیو»، شخصیت پسر بیاس در یک داستان فرعی مقایسه کرده و شباهت و تفاوت آن‌ها را بیان کرده‌اند. باتوجه‌به پیشینهٔ مشابه، در هیچ‌کدام از پژوهش‌های مذکور، هستی‌شناسی انسان در آفرینش، فرجام و روابط انسانی بر بنیاد نیکی و بدی در اسطوره با مقایسهٔ تطبیقی بررسی نشده است؛ به‌ویژه معیارهای روابط انسان‌ها با رویکرد هستی‌شناسی مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است؛ بنابراین این تحقیق در ادامهٔ تحقیقات پیشین، دستاوردی تازه در شناخت انسان و روابط انسانی در دو اثر است.

۲- بررسی هستی‌شناسی انسان در شاهنامه و مهابهاراتا

۲-۱- آفرینش و هستی‌پذیری انسان در جهان

زمینهٔ هستی‌پذیری انسان در اساطیر ایران و هند مشابهت کلی دارد. البته بحث آفرینش در اساطیر هند در مقایسه با ایران، مبهم است. به‌گفتهٔ بهار، در اساطیر هند به‌دلیل آشفتگی که در امر آفرینش وجود دارد، آفریدگار زمین و آسمان، پیوسته یکی نیستند و خدایان دیگر نیز قدرت زایش دارند (بهار، ۱۳۷۵: ج ۲: ٤٥٦). در اساطیر ودایی و برهمایی، دربارهٔ آفرینش بحث شده که با هم متفاوت است. در شاهنامه، فردوسی در بخش «گفتار اندر آفرینش عالم» و «گفتار اندر آفرینش مردم» به‌صورت کوتاه و کلی به این موضوع پرداخته است. به‌نظر او خداوند ابتدا چهار عنصر آتش، باد، آب و خاک را می‌آفریند و از ترکیب این چهار عنصر، بقیهٔ عناصر هستی به‌وجود می‌آید (فردوسی، ۱۳۹۰: ۱). درواقع این اعتقاد فردوسی از باورهای اسطوره‌ای نشئت می‌گیرد؛ زیرا این چهار عنصر همواره در تداوم و کیفیت زندگی بشر نقش بسزایی داشته و بنابراین در سپهر روایی اساطیر ایران، مخصوصاً در اساطیر آغاز و فرجام نیز جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده‌اند؛ تا جایی که در آثاری همچون شاهنامه، «سر مایهٔ گوهران» دانسته شده‌اند.

«در وداها در یک باور، جهان، ایجادشدهٔ خدایان است. در نوشته‌های ودایی متأخر کوشش شده این مسئله حل شود؛ لذا پرچاپتی به‌عنوان خدای آفریننده ظاهر می‌شود» (علائی، ١٣٨٦: ٣٨٧). همچنین عنصر آب، سرچشمهٔ حیات مادی در ریگ‌ودا دانسته شده است: «در آغاز، تاریکی نهفته بود. هیچ علامتی مشخص نبود. همه‌جا آب بود» (ریگ‌ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۲۹: سرود خلقت). در بهگودگیتا که بخشی از مهابهاراتا بوده و حاوی عقاید دینی و اسطوره‌ای عمیقی است، کرشن، خداوند آفرینندگی است و «با تعابیر گوناگونی همچون: کرشن آفریدگار طبقات چهارگانه، تخمهٔ همهٔ موجودات، پدر این جهان، پدربزرگ و خاستگاه» (علائی، ١٣٨٦: ٣٨٨) از او یاد می‌شود. او باواسطه، یعنی ازطریق «پیشکرد و منشأ اصلی دست به آفرینش می‌زند» (همان: ۳۹۲). در جلد سوم دفتر دوازدهم مهابهاراتا، در گفت‌وگوی راجه جدهشتر با بهکیم پتامه با عنوان «در

آفرینش عالم و اجتماع عناصر و تقسیم مردم...»، به این بحث پرداخته شده است. بهکیم برای جدهشتر می‌گوید که در این باره مذاکره‌ای میان بهرگ و بهردواج –که هردو برهمن بودند– انجام شده است و آن را برایش تعریف می‌کند.

در مشابهت کلی در هردو کتاب، مبدأ آفرینش جهان و هستی، خداوند معرفی شده است. در مهابهاراتا آمده است:

«مبدأ آفرینش عالم، ذات حق است که غیب‌الغیب است و اصلاً در نظر نمی‌آید و از احاطه منزه است و هستی ذات پاکش باآنکه در غایت ظهور است، اما کس آن را ندیده است (مهابهاراتا، ۱۳۵۸،ج ۳: ۲۰۳).

فردوسی نیز در شاهنامه در «گفتار اندر آفرینش عالم» گفته است:

که یزدان ز ناچیز، چیز آفرید — بدان تا توانایی آرد پدید
سر مایهٔ گوهران این چهار — بر آورده بی‌رنج و بی‌روزگار
یکی آتشی بر شده تابناک — میان آب و باد از بر تیره خاک

(فردوسی، ۱۳۹۰: ۲)

یکی از موارد مشابه در زمینهٔ آفرینش انسان، این است که ابتدا جهان و عناصر آن خلق شد و سپس انسان. عقیدهٔ یادشده ازطریق باورداشت‌های اساطیری این دو قوم در آثار مختلف منعکس شد؛ برای مثال این نکته در بندهش در بخش «دربارهٔ آفرینش مادی» چندین بار ذکر شده که به‌ترتیب آسمان، آب، زمین، گیاه و گوسفند آمده است و «ششم، مردم را آفرید که کیومرث است» (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۰: ٤١). در شاهنامه بعد از توصیف آفرینش جهان و عناصر طبیعت، در گفتار اندر آفرینش مردم آمده است:

چو زین بگذری مردم آمد پدید — شد این بندها را سراسر کلید
سرش راست بر شد چو سرو بلند — به گفتار خوب و خرد کار بند
پذیرندهٔ هوش و رای و خرد — مر او را دد و دام فرمان برد

(فردوسی، ۱۳۹۰: ۳)

در مهابهاراتا، جلد ۳، در بخش «فنای عالم و آفرینش خلق» اشاره شده «اول هستی بود و بعد انسان آفریده شد» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۳: ٥٤٠).

بر بنیاد نیکی و بدی در مبدأ آفرینش انسان، در بندهش و مهابهاراتا بر «روشنی» تأکید شده است. در بندهش نقل شده هرمزد ابتدا روان انسان را آفرید و سپس انسان از ایزد و الهه‌ها هستی یافته است: «هرمزد از آن خودی خویش از روشنی مادی، تن آفریدگان خویش را فراز آفرید به تن آتش روشن، سپید، گرد و از دور پیدا، از ماده آن مینو که پتیاره را که در هردو آفرینش است، ببرد» (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۰: ٣٦). آفرینش از روشنی در شاهنامه نیامده؛ اما در مهابهاراتا آمده است: «و اول برهما، برهمنان را پیدا کرد از روشنی خود، آن‌چنان برهمنانی را که روشنی ایشان مثل روشنی آفتاب و آتش بود» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۳: ۲۱۵). اما چگونگی آفرینش طبقات مردم توسط برهمن متفاوت است و از هر اعضای او، یک گروه به‌وجود آمدند؛ مثلاً برهمن از دل خود، جماعت پسران را پیدا کرد و آنگاه پسر اول برهما، طایفهٔ دختران را به‌وجود آورد و سپس آدمیان از آن خلق شدند (همان: ٢٥٦_ ٢٥٧).

در دخالت نیروها و عناصر مختلف در هستی‌پذیری و زندگی انسان، جنبهٔ اهریمنی و اهورایی با تأثیر خدایان، عناصر طبیعت و نیز حیوانات به‌صورت پیکرگردانی دیده می‌شود. در بندهش به تولد انسان از گیاه اشاره شده که به‌واسطهٔ شخصیت کیومرث صورت گرفته است که بعد از «درگذشت تخمهٔ بداد و آن تخمه‌ها بهری نریو سنگ و بهری سپندارمذ پذیرفت و بعد از چهل سال، ریباس رویید که مهلی و مهلیانه نامیده شدند و هردو از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری گشتند و هرمزد به آن‌ها گفت مردمید، پدر و مادر جهانیانید» (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۰: ۸۱). در اینجا مشخص می‌شود «کیومرث دراصل غول [–خدای]

نخستین بوده، سپس بشر محسوب شده است» (کریستینسن، ۱۳۹۳، مقدمه: ۲۵) و این بشر در روایت‌های پس از اسلام، همچون شاهنامه، «نخستین شاه و ایجادکنندهٔ نهاد شاهی و درنتیجه بنیان‌گذار نظام و تشکیلات در میان آدمیان به شمار می‌رود» (همان: ۱۰۹). برپایه این پیکرگردانی است که «بسیاری از خدایان اقوام کهن به‌صورت شاهان و پهلوانان در حماسه‌ها ظاهر می‌شوند و بسیاری از شاهان و پهلوانان بزرگ یک قوم در اساطیر آن قوم به‌صورت خدایان پدیدار می‌گردند» (بهار، ۱۳۷۵: ج ۱: ۳۷٤). حتی هرمزد در باور دین زرتشتی، نور است و تنها برای ارتباط با زرتشت، پیکر انسانی می‌پذیرد. او در پیکرِ زیباترین مرد در کل هستیِ مادی به‌عنوان پیام‌آور اهورامزدا بر زردشت نمایان می‌شود (پورداود، ۱۳۸۰، ج ۹: ۱). در شاهنامه، هوم که پیکرگردانی از گیاه هوم است و به‌عبارتی «گیاه–خدا است» (هینلز، ۱۳۹۳: ۹٤)، پیکر انسانی دارد و به کمک کیخسرو می‌آید. او در کوهی کنار دریای چیچست به عبادت می‌پردازد که متوجه می‌شود افراسیاب در آن کوه پنهان شده است. او را به کمند می‌کشد؛ اما افراسیاب به‌ترفند از بندش رهایی یافته، درون دریا پنهان می‌شود (فردوسی، ۱۳۹۰: ۸۲۳). در همین اثنا گودرز و گیو که از آن سو می‌گذشتند، از ماجرا آگاهی یافته، کیکاووس و کیخسرو را فرا می‌خوانند. هوم نیز جای پنهان‌شدن افراسیاب را به آن‌ها نشان می‌دهد:

به آب اندرست این زمان ناپدید پی او ز گیتی بباید برید

(همان: ۸۲۵)

در اسارت افراسیاب نیز نظر می‌دهد که گرسیوز (برادر افراسیاب) را نزدیک آب بیاورید. افراسیاب وقتی عذاب برادر را بشنود، به‌دلیل علاقه‌ای که به او دارد، بالای آب می‌آید. کیخسرو همین کار را می‌کند و بدین‌وسیله افراسیاب دستگیر می‌شود (همان: ۸۲۷). پس از انجام این خویشکاری، دیگر نامی از هوم در شاهنامه نیست.

در هستی‌پذیری انسان‌های اهریمنی، تعلق به دنیای تاریکی دیده می‌شود. نمونهٔ مشخص آن در شاهنامه ضحاک و افراسیاب است. در هستی‌پذیریِ ضحاک معتقدند پیکرگردانی از اژدهاک است (بهار، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۹۰). «در فرهنگ کهن، مار و به‌تبع آن اژدها با قعر دریا و دنیای تاریک زیرزمین ارتباط می‌یابد» (قائمی، ۱۳۹٤: ۲۹). در مهابهاراتا هم آمده است که ماران در زیرزمین زندگی می‌کنند. در شاهنامه، ضحاک، شاه «اژدهاپیکر» نامیده شده است (فردوسی،۱۳۹۰: ۲۵). باتوجه‌به منابع و ویژگی‌های افراسیاب در شاهنامه، نیز گفته شده پیکرگردانی از دیو است (آیدنلو، ۱۳۸۲: ۷ـ ۸). او مظهر شر و تجسمی از اهریمن و ضحاک است که بر نیروی نیکی سیاوش حمله می‌کند و او را می‌کشد. او هنگ زیرزمینی دارد، همان‌طور که اهریمن در دنیای تاریکی و زیرزمین است و عاقبت، نیروی اهورایی کیخسرو بر او غالب می‌شود (سرکاراتی، ۱۳۸۲: ٥٦ـ ٥٧). فردوسی نیز دربارهٔ بعد از مرگ او گفته است که زمین از بدی اژدها رهایی یافت:

که روی زمین از بد اژدها به شمشیر کیخسرو آمد رها

(فردوسی، ۱۳۹۰: ۸۲۸)

در مهابهاراتا در آفرینش برهمن ذکر شده است: «برهمن خود از گل نیلوفر پیدا شد» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۳: ۲۰٤). در کل کتاب، بسیار دیده می‌شود که دیوتاها و اپسرها که خدایان و ایزدان و الهه‌ها هستند، به پیکر انسان درمی‌آیند و هستی می‌یابند؛ مثل کنگا که الهه بود (همان، ج ۲: ١٦٦) یا کچ که از دیوتاها بود (همان، ج ۱: ۷٤) یا حیوانات که به‌شکل انسان درمی‌آیند؛ مثل پیکرگردانی الوپی (دختر پادشاه مار) به انسان (همان: ۱۹۹). بنیاد نیکی و بدی در هستی‌پذیری فرزندان کوران و پاندوان قابل‌تحلیل است. پاندوان از خدایان به‌وجود آمده‌اند؛ اما کوران از پاره‌گوشتی در کوزه تبدیل به انسان شده‌اند. خود پاندوان و کوران هم حاصل ازدواج غیرطبیعی هستند. پدر آن‌ها، بیاس، از دیوتاها (خدایان) است. ستونی، مادر بیاس نیز حاصل چنین ازدواجی است. ستونی خودش فرزند راجه بس (از دیوتاها) است. یک قطرهٔ منی او در آب می‌افتد. یک ماهی آن را فرو می‌برد و آن ماهی را صیاد می‌گیرد و به خانه می‌برد. وقتی صیاد شکم ماهی را باز می‌کند، نوزادی از آن بیرون

می‌آید. ماهیگیر آن را به‌جای دختر خود بزرگ می‌کند. ستونی وقتی بزرگ می‌شود، با برهمنی به‌نام «پراشر» ازدواج می‌کند و بیاس را به دنیا می‌آورد. همان لحظه هم بیاس بزرگ می‌شود و به جنگل می‌رود (همان، ج ۱: ۵۸ـ ۵۹)؛ ولی به مادرش می‌گوید هر وقت کاری با من داشتی، مرا یاد کن تا بیایم. بعد از سال‌ها، ستونی با شاه هستناپور (شانتن) ازدواج می‌کند و فرزندی به‌نام «بچتربیرج» به دنیا می‌آورد که بعد از مرگ پدر، به سلطنت می‌رسد. او دو زن و یک کنیز داشت؛ اما قبل از اینکه فرزندی داشته باشد، به‌دلیل بیماری از دنیا می‌رود و ستونی وقتی می‌بیند سلطنت بدون جانشین مانده، از بهیکم می‌خواهد که با زنان بچتربیرج ازدواج کند؛ اما او نمی‌پذیرد و ستونی به‌ناچار، بیاس را یاد می‌کند:

«همان زمان، بیاس حاضر شد و گفت: ای مادر! مرا چه خدمت می‌فرمایی؟ گفت: ای فرزند! برادر تو، بچتربیرج، از عالم رفت و از او هیچ فرزندی نمانده است و از او دو زن و یک کنیز مانده‌اند. می‌خواهم که از ایشان فرزندی حاصل کنی. پس بیاس از زنان او سه فرزند حاصل کرد. یکی دهرتراشتر و دیگر پاند و سدیگر بدر» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۳: ۹۹).

بدین‌ترتیب کوران و پاندوان از بیاس به دنیا آمدند؛ اما ازآنجاکه بیاس بوی ماهی می‌داد، زن اول در هنگام آمیزش، از ترس چشمانش را بست و دهرتراشت نابینا به دنیا آمد و زن دوم نیز از ترس، رنگش پرید و پاند زردروی به دنیا آمد.

بعد از اینکه آن‌ها بزرگ شدند و ازدواج کردند، بیاس در فرزندآوریِ دهرتراشت به آن‌ها یاری رساند. گاندهاری (زن دهرتراشت) وقتی حامله شد، دو سال حامله ماند و «از این واقعه محنت عظیم کشید و یک روز پاره‌گوشت را از شکمش بیرون انداخت. بیاس دانست و نزد او آمد. گفت: این چه حالت است؟ گاندهاری گفت: تو مرا نوید صد پسر داده بودی و مرا گوشت‌پاره حاصل شد. می‌خواهم پرتاب دهم. بیاس گفت: آنچه من گفته‌ام، سخن همان است و دروغ نمی‌شود. پس فرمود که صد کوزه پر از روغن حاضر ساختند و بر آن گوشت‌پاره آب سرد پاشیدند. این گوشت‌پاره صدویک پاره شد. نر انگشت و آن پارچه‌ها را یکان‌یکان در آن صد کوزه انداخت و یک پارچه که ماند، آن را در کوزهٔ دیگر انداخت» (همان، ج ۱: ۱۲۱). بعد از گذشت مدت زمانی که بیاس گفته بود، فرزندان از کوزه‌ها به دنیا آمدند. صد کوزه پسر شد و یک کوزه جدا دختر به دنیا آمد. در تولد درجودهن که ابتدا به دنیا آمد، نیروهای اهریمنی در نحس‌بودن او مشاهده شد. وقتی او به دنیا آمد، بانگ خر سر داد و چهار رکن عالم در رنگ شفق سرخ گشت و پدرش، دهرتراشت، متحیر شد و از برهنمان دلیل پرسید و «برهمنان گفتند که این شگون‌های بد بر آن دلالت می‌کنند که این فرزند، تمام خانوادهٔ ترا برهم خواهد کرد» (همان: ۱۲۲). به او توصیه کردند او را کنار بگذارد؛ اما به‌شفقت پدری، این کار را نکرد. نظیر چنین تولدی در شاهنامه در به دنیا آمدن شغاد دیده می‌شود. هنگامی که شغاد به دنیا می‌آید، ستاره‌شناسان می‌گویند او در خانوادهٔ سام تباهی ایجاد خواهد کرد و عاقبت نیز او با کشتن رستم، خاندان زال را تباه می‌کند (فردوسی، ۱۳۹۰: ۱۰٤٤).

درمقابل کوران، هستی‌پذیری پاندوان اهورایی است. پاند، دو زن به‌نام «کنتی» و «مادری» داشت؛ اما هیچ‌کدام نتوانستند با پاند آمیزشی داشته باشند. در دلیل این امر قصه‌ای آمده است که پاند روزی به شکار رفت و آهویی را با تیر زد؛ اما آهوان پیکرگردانی آدمی‌زاده از گروه «رکهیشران» بودند که صحبت می‌داشتند. وقتی پاند یکی از آن‌ها را زد، آهوی دیگر او را نفرین کرد که «هرگاه با زنان صحبت داری، همان لحظه هلاک شوی. آهو این سخن گفته، هلاک شد» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۱: ۱۰۰).

پاند وقتی قصه را به کنتی و مادری گفت، از آن‌ها خواست که با برهمنان آمیزش کنند تا فرزندی حاصل شود. آن‌ها به‌دلیل وفاداری به او قبول نکردند. کنتی وقتی چنین دید، از خدایان برای خودش سه پسر و برای مادری دو پسر آورد:

«پس راجه پاند با کنتی گفت که تو به هر نوع که باشد، به‌جهت من، فرزند بهم رسان. پس کنتی از دهرم که عبارت از خیر باشد، راجه جدهشتر پیدا کرد و از باد بهیم سین و از ایندر، ارجن را حاصل کرد. راجه پاند چون این سه پسر را دید، خوشحال شد و با کنتی گفت که تو سه پسر برای من پیدا کردی و این زن دیگرِ من، مادری، هیچ فرزند ندارد. می‌خواهم که

به هر طریق که تو فرزند آورده‌ای، او را هم بهم برسانی. پس کنتی چنین کرد که از شونی کمار، مادری را دو فرزند یک‌شکم حاصل شد. یکی نکل و دیگری سهدیو» (همان: ۱۰۰).

پاندوان وقتی به دنیا آمدند، شگون‌های خوب دیده شد. بعد از مرگ پاند و مادری، کنتی آن‌ها را به هستناپور آورد. رکهیشران به بزرگان شهر گفتند که آن‌ها پسران پاند هستند و این‌ها را خوب نگه دارید و سپس از نظر غایب شدند. «در آن زمان از آسمان بر سر ایشان گل بارید و آواز نقاره از آسمان شنیدند» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۱: ۱۰۰). نیکی و خوش‌یمنی با تولد آن‌ها پیوسته همراه‌شان بود و در موارد متعدد از طرف افراد مختلف به آن‌ها اعلام شده است که با نیک‌کرداری، سرانجام خوبی خواهند داشت. در ظاهر هم روشنی از چهرهٔ آن‌ها پیدا بود. «این‌ها آن‌چنان کسان بودند که هرکس ایشان را می‌دید، چنانچه از دیدن آفتاب خوشحالی روی دهد، آن‌چنان خوشحال می‌شد» (همان: ۱۳۷). نظیر این روشنی در چهرهٔ سیاوش آمده است. وقتی او می‌میرد، پیران ویسه او را در خواب می‌بیند که «درخشان‌تر از بر سپهر آفتاب» است (فردوسی،۱۳۹۰: ۳۷۵). پاندوان در کلِ کتاب، بدی نمی‌کنند و بهیکم پتامه به آن‌ها می‌گوید: «شما فرزندان پاندو هستید و در نسب عالی به‌وجود آمده‌اید و همه کارهای نیک می‌کنید ... پس رو به عالم عدم خواهید آورید و در مرتبهٔ اهل کمال نزول خواهید نمود و شما اصلاً اندوه مخورید؛ چون همه برادران مردم نیک‌کردارید» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۳: ۳۸٤). در شاهنامه نیز دودمان کیانی، نیکورفتار، خردمند و دادگرند. کیقباد پادشاهی را با داد و دهش آغاز می‌کند (فردوسی، ۱۳۹۰: ۱۲۹). کیخسرو هنگامی که بر تخت پادشاهی می‌نشیند، ویرانی‌ها را آباد می‌کند، به داد و دهش می‌پردازد؛ بنابراین جهان از خوبی و ایمنی آکنده شده، دست اهریمن از بدی کوتاه می‌شود. درنهایت از برکت وجود چنین پادشاه نیکونهادی، خشک‌سالی تمام می‌شود (فردوسی، ۱۳۹۰: ۳۰٤–۳۰۵). دادگری کیخسرو تا آن حد است که در آغاز «داستان دوازده رخ» به سپهسلار خود، گودرز، توصیه می‌کند نسبت‌به دشمنان‌شان دادگر باشد:

نگر تا نیازی به بیداد دست نگردانی ایوان آباد پست

(فردوسی، ۱۳۹۰: ٤۷۲)

با مقایسهٔ دو اثر، مشابهات کلی میان آن‌ها دیده می‌شود. آفرینش انسان زمانی رخ می‌دهد که بستر مناسب برای رشد او مهیا شده است. در هردو اثر، نیروهای نیک با پیکرگردانی خود در شکل‌های مختلف، زمینهٔ پیروزی انسان بر بدی را فراهم می‌آورند. در هستی‌پذیری انسان، نیروی بد و اهریمنی نیز حضور فعال دارد؛ به‌گونه‌ای که در انسان‌های بدنهاد، تعلق به دنیای تاریکی و عناصر بدی به‌وضوح مشهود است. انسان‌های نیک‌رفتار، آفرینش نیک دارند و انسان‌های اهریمنی ذات بد دارند.

۲-۲- اهداف آفرینش انسان

هدف آفرینش انسان در اساطیر ایرانی، کمک به خیر و نیکی و جنگ با اهریمن است و زمانی انسان آفریده شده که خیر و شر با هم آمیخته شدند. قبل از آفرینش، جهان در آرامش بود؛ اما نیروهای اهریمن بدی کردند و هرمزد انسان را برای سامان‌دادن جهان آفرید؛ بنابراین اهورامزدا در مواجهه با دنیای تاریکی اهریمن، انسان را از روشنی آفرید. در بندهش آمده است: «هرمزد به همه آگاهی دانست که اهریمن هست و برتازد و جهان را فرو بگیرد. پس آفریدگان به مقابله با او آفرید» (فرنبغ‌دادگی،۱۳۸۰: ۳٤). درمقابل وقتی اهریمن، روشنی هرمز را دید، دیو را آفرید (همان) که با هرمزد بجنگند. از میان آفریدگان، نقش برجستهٔ انسان در اساطیر زرتشتی غیر قابل‌انکار است؛ زیرا این اساطیر بیان می‌کنند که «تاریخ جهان، تاریخ جدال میان خیر و شر است و در این نبرد، انسان اساساً یاور خداست» (هینلز، ۱۳۹۳: ۱۸۸).

در بنیاد خیر، نیکوروشی و راستی تأکید شده است. در بندهش آمده است: «هرمزد از روشنی مادی، راستگویی را آفرید» (همان: ۳۷). ارتباط راستی و درستی با بنیاد نیکی در این است که نیکان، راستگو بودند و در هردو اثر بر راست‌کرداری آنان تأکید شده است؛ چنانکه فردوسی هم بارها در ستایش راستی و نکوهش دروغ سخن گفته است:

سر مایهٔ مردمی راستی ست ز تاری و کژی بباید گریست

(فردوسی، ۱۳۹۰: ۸۷۳)

در مهابهاراتا نیز «ویژگی انسانی که بر آن تأکید فراوان شده است، راستی و راستگویی است» (مظفری، ۱۳۸۹: ۱۹۱). در آفرینش انسان آمده است که برهما بعد از اینکه از روشنی خود برهنمان را پیدا کرد، بعد از آن راستی را آفرید (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۳: ۲۱۵). همچنین آمده است: «و راستی حق است. آفرینش از راستی آسمان زمین قائم است و از راستی، بهشت می‌توان یافتن. دورغ، صورت بی‌دانشی است و نادان ازجهت بی‌دانشی گرفتار است» (همان: ۲۱۷). راستی یکی از نشانه‌های فرّ ایزدی است که اگر کنار برود، نیروی بدی بر او چیره می‌شود؛ چنانکه در شاهنامه، جمشید ادعای خدایی کرد، راستی را کنار نهاد و دورغ گفت و ضحاک بر او چیره شد. در جلد سوم مهابهاراتا در «آداب سلطنت و حکومت و کشورداری»، به‌طور مفصل به مسئلهٔ نیکی و بدی توجه شده است. پادشاهی که نیکی نکند و دیوصفت باشد، شایستهٔ حکومت نیست؛ برای نمونه از پادشاهی به‌نام «بین» نام برده شده است که بعد از رسیدن به حکومت، همانند جمشید مغرور شد و دعوی خدایی کرد و چون برهمنان چنین دیدند، دعا کردند تا او هلاک شد (همان، ج ۳: ۳۳).

در هردو اثر، اهریمن‌کیشان با خصومت و زشت‌کرداری به مقابلهٔ نیروهای نیکی می‌آیند؛ اما نیک‌اندیشان، راست‌کردار و نیکورفتار هستند. هدف آفرینش، در بنیاد نیکی و بدی، پیروزی نهایی نیکی است و هدف آفرینش انسان در باورداشت‌های اساطیری، مقابلهٔ نیروی نیکی بر بدی است و جنگ‌های شاهان با نیروی بدی در شاهنامه درراستای تحقق این مهم است. اهل نیکی که در شاهنامه آمده‌اند، همگی دربرابر نیروی بدی ایستادگی کردند؛ چنانکه در ادامه به آن می‌پردازیم. در شاهنامه، دشمنی اهریمن با کیومرث، اولین دشمنی بدی بر نیکی است و اولین جنگ را ایجاد می‌کند. فردوسی در پادشاهی کیومرث گفته است:

به گیتی نبودش کسی دشمنا مگر بدکنش ریمن آهرمنا

(فردوسی، ۱۳۹۰: ۱۱)

اهریمن، پسر کیومرث را کشت. کیومرث به کین‌خواهی پسرش، هوشنگ (فرزند سیامک) را تربیت کرد و با راهنمایی سروش به جنگ دیوان رفت. عاقبت هوشنگ بر نیروهای اهریمنی غلبه کرد. کیومرث نیز بعد از شکست دیوان، از دنیا رفت و سلطنت را به هوشنگ سپرد (همان: ۱۳). بعد از آن، طهمورث (پسر هوشنگ) با دیوان می‌جنگد و پیروز می‌شود و بعد از وی، جمشید، فرزند او به تخت می‌نشیند. دوران جمشید دورانی طلایی برای مردم بود تا اینکه او مغرور شد و ادعای خدایی کرد و از راستی دور شد. به‌گفتهٔ فردوسی:

به یزدان هر آن کس که شد ناسپاس به دلش اندر آید ز هر سو هراس

به جمشید بر تیره‌گون گشت روز همی کاست آن فرّ گیتی‌فروز

(همان: ۲۱)

وقتی روزگار جمشید «به کژی گرایید و نابخردی» (همان: ۲۵)، ضحاک اهریمن‌صفت با نیرنگ ابلیس، پدرش را کشت (همان: ۲۳) و بر جمشید چیره شد. سلطنت ضحاک و مقابلهٔ فریدون با او، از دلاویزترین بخش‌های جدال نیکی و بدی است که سرانجام آن، پیروزی فریدون است. اما بعد از آن، با حسادت پسران فریدون نسبت‌به فرزند کوچکش، ایرج، دشمنی تورانیان با ایرانیان آغاز می‌شود. ابتدای این جدال، کینه و حسادت سلم و تور به ایرج است. سلم «دلش گشت غرقه به آز اندورن» و «به دل پر ز کین شد» (همان: ٥٤) و به تور نامه فرستاد که تقسیم‌بندی پدر خوب نیست و سهم بهتر را به ایرج داده است. آن‌ها دست به برادرکشی می‌زنند (همان: ٦٣). فریدون با مرگ ایرج، کینهٔ سلم و تور را به دل می‌گیرد و درصدد انتقام

برمی‌آید و سرانجام با پرورش نوهٔ ایرج (منوچهرشاه)، او را برای انتقام خون ایرج به جنگ سلم و تور می‌فرستد. آن‌ها وقتی چنین دیدند، نزد پدر پوزش طلبیدند:

همی چشم داریم از آن تاجور که بخشایش آرد به ما بر مگر
(فردوسی، ۱۳۹۰: ٦٧)

اما فریدون نپذیرفت و گفت:

درختی که از کین ایرج برست به خون برگ و بارش بخواهیم شست
(همان: ۷۲)

میان آن‌ها جنگ درگرفت. منوچهر ابتدا در جنگی تور را کشت (همان: ٧٦) و سپس سلم را به هلاکت رساند (همان: ۷۹). فریدون نیز بعد از این، سلطنت را به منوچهر سپرد و از دنیا رفت (همان: ۸۱). بعد از مرگ منوچهر، تورانیان عزم می‌کنند که ایرانیان را شکست دهند و افراسیاب به‌عنوان پهلوان تورانی به جنگ می‌آید. بدین‌ترتیب جنگ‌های ایرانیان و تورانیان ادامه یافت. در تمام مدت، ایرانیان آغازگر جنگ نیستند و بدی از سوی تورانیان پیوسته آغاز می‌شود؛ تا اینکه ماجرای سیاوش پیش آمد و با حسادت گرسیوز (برادر افراسیاب) به او (همان: ۳۵۷ـ ۳۵۸)، به‌دست افراسیاب کشته می‌شود (همان: ۳۷۱). این‌بار در مقابلهٔ بدی، سپاه ایران برای جنگ می‌رود. کین‌خواهی کیخسرو برای سیاوش باعث جنگ اصلی ایرانیان و تورانیان شد و افراسیاب کشته شد. با مرگ افراسیاب و پادشاهی کیخسرو، دورهٔ روشنی آغاز می‌شود «و شصت سال در آرامش و آشتی شاهی می‌کند» (دارمستر، ١٣٥٤: ۲۱). به‌گفتهٔ فردوسی:

جهان از بداندیش بی‌بیم شد دل اهرمن زین به دو نیم شد
(فردوسی، ۱۳۹۰: ۸۲۹)

در مهابهاراتا نیز دیوتاها مظهر الهه‌ها و خدایان هستند و درمقابل آن‌ها اهریمنان حضور دارند. تقابل آنان در داستان‌های فرعی آمده است؛ نظیر داستان «رام و سیتا» که عفریتی به‌نام راونه، سیتا را می‌دزدد و عاقبت به‌دست رام کشته می‌شود (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ۱: ٤٠٠). اما در داستان اصلی که قصهٔ کوران و پاوندان است، درجودهن، مظهر اهریمنی دارد و در موارد متعدد او نمونهٔ بدی و پاندوان نمونهٔ نیکی ذکر شده‌اند. بیاس که در هستی‌پذیری کوران نقش اساسی دارد، به مادرش می‌گوید: «از بدی پسر دهرتراشتر که درجودهن نام دارد، خانوادهٔ کوران بر خواهد افتاد» (همان: ۱۳۹). کرشن به درجودهن می‌گوید: «اگر کار میان پاندوان و شما به جنگ رسد، غالب ظن آنست که پاندوان ازجهت نیکوکاری و خیرخواهی و نیکی که در ذات ایشان است، بر شما غالب آیند» (همان: ۵۰۰). او از همان کودکی با پسران پاند بدی می‌کند، حسود است و آن‌ها را دوست ندارد. «درجودهن که پسر کلان بود، از این برادران حسد می‌برد» (همان: ۱۳۹). حتی چندین بار اقدام به کشتن بهیم‌سین کرد که هر بار او به‌نوعی زنده شد (همان:١٤٠ـ ١٤١). وقتی هم بزرگ می‌شوند، پیوسته در فکر این است که چگونه آن‌ها را کنار بگذارد. حتی پدرش به او توصیه می‌کند که دست از حسد بردارد؛ اما او نمی‌پذیرد و می‌گوید: «من با خود قرار دادم که یا سر می‌نهم و یا به مراد خود می‌رسم و این زندگی را که روزبه‌روز می‌دیده باشم که پاندوان زیاده می‌شده باشند و من از ایشان کمتر باشم، نمی‌خواهم» (همان: ٢٤٩). او با دغل‌کاری، بازی قماری ترتیب می‌دهد و در آن راجه جدهشتر را می‌برد و همه‌چیزِ او، حتی دروپدی را تصاحب می‌کند (همان: ۲۵۵) و سرانجام همهٔ آن‌ها را به جنگل تبعید می‌کند (همان: ٢٦١). پاندوان نیز با این اندوه می‌روند و تصمیم می‌گیرند که انتقام بگیرند (همان). با رفتن پاندوان از شهر، بدشگونی در آن دیده می‌شود که نشان‌دهندهٔ تسلط نیروهای اهریمنی است؛ چنانکه در شاهنامه هم بعد از مرگ سیاوش، باد تیره می‌وزد و جلوی خورشید و ماه را می‌گیرد (فردوسی، ۱۳۹۰: ۳۷۱). در مهابهاراتا نیز «شگون‌های بد پیوست و تاریکی آمد. آفتاب کسوف کرد و ستاره از آسمان افتاد و شغالان فریاد کردند و برهنمان گفتند این همه به شومی اعمال درجودهن بود

و پاندوان روزی برمی‌گردند و همهٔ آنها را هلاک می‌کنند» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸،ج ۱: ۲۶۲). وقتی هم جنگ می‌شود، سنجی به دهرتراشت می‌گوید: «شما نیکی پاندوان را به بدی تبدیل کردید» (همان، ج ۲: ۲۱۲). سرانجام درجودهن در جنگ کشته می‌شود و کوران شکست می‌خورد و راجه جدهشتر به تخت می‌نشیند (همان، ج ۳: ۱۳). کشته‌شدن درجودهن نیز همانند افراسیاب در شاهنامه است. او بعد از کشته‌شدن افرادش، از جنگ فرار می‌کند و در تالابی پنهان می‌شود (همان: ج ۲: ٤٦٢). صیادی که از تالاب آب می‌خورد، گفت‌وگوی او را با چند نفر از یارانش می‌شنود و به جدهشتر خبر می‌دهد. پاندوان به کنار تالاب می‌آیند و با تهدید بهیم، درجودهن از آب بیرون می‌آید و جنگ می‌کند و عاقبت توسط بهیم کشته می‌شود (همان: ٤٧٢). بعد از کشته‌شدن درجودهن، جدهشتر پادشاه می‌شود. آرامش ایجاد می‌شود و سی‌وشش سال در خوشی روزگار می‌گذرد.

۲-۳- روابط خانوادگی انسان‌ها بر بنیاد نیکی و بدی

اسطوره، «تجسم احساسات آدمیان» است (آموزگار، ۱۳۷٤: ۵). مسلماً انسان آنچه را در ذهن دارد، در اعمال و رفتارش نشان می‌دهد و اسطوره که بر بنیاد نیکی و بدی بنا شده است، اخلاق‌های نیکو و اهریمنی انسان را بازتاب داده است و از این منظر تمام اعمال و رفتار شخصیت‌های اساطیری را می‌توان در دایرهٔ اخلاق انسانی بررسی کرد. «اسطوره، پیکار بی‌امان میان نیکی و بدی، روشنایی و تاریکی که سرانجام به پیروزی اهورا بر اهریمن و فرشکرد (نوسازی نهایی جهان در آخر زمان) می‌انجامد، جان کلام در فرهنگ اساطیری ماست» (ستاری، ۱۳۸۸: ۵۱). این بنیاد اخلاقی بر روابط انسان‌ها در سطح ملی –که بر محور حفظ سرزمین و حکومت است– تأثیر گذاشته و روابط خانوادگی را هویتی دیگر بخشیده است. در بخشِ اساطیریِ شاهنامه، بنیاد نیکی و بدی به‌صورت جنگ بین ایرانیان و تورانیان تجلی می‌یابد. این دو قوم، پیوند خانوادگی دارند. «در گات نیز تور نام یک قبیلهٔ ایرانی ذکر شده است» (پورداود، ۱۳۸۹: ۹۱) و طبق شاهنامه نیز تورانیان، نوادگان فریدون هستند و افراسیاب خود را «نبیرهٔ فریدون و پور پشنگ» معرفی کرده است (فردوسی،۱۳۹۰: ۸۲٦). اگرچه، در روابط خانوادگی نیز بین نیروهای نیکی و بدی آمیختگی وجود دارد؛ یعنی ممکن است این دو نیرو در کنار هم زیست کنند، مثل افراسیاب و اغریرث که یکی نیروی بدی و دیگری نمودی از نیروی نیکی است. میان نیروهای نیکی، عشق و مهربانی به رابطه‌های افراد خانواده هستی داده است و در نیروهای اهریمنی، خیانت، حسادت و کینه. در عشق و احترام، نمونه‌های متعددی مثل رابطهٔ مهر پدروَفرزندی کیومرث و سیامک، فریدون و آبتین و ایرج و نیز کیخسرو و سیاوش را می‌توان نام برد که پیوندی عاشقانه دارند و هر وقت یکی از اعضای خانواده از سوی نیروی اهریمنی کشته می‌شود، کین‌خواهی آغاز می‌شود، مثل کین‌خواهی کیومرث برای سیامک، کین‌خواهی فریدون برای پدرش، آبتین، و پسرش، ایرج، کین‌خواهی کیخسرو برای سیاوش و... . درمقابل عشق اعضای خانواده به هم، نمونه‌های شرِ نیروهای اهریمنی به‌صورت برادرکشی و پدرکشی نمود می‌یابد. ضحاک با خوی اهریمنی به‌طمع سلطنت، پدر خود را می‌کشد (همان: ۲۳). سلم و تور به‌طمع سلطنت بر ایران، برادر خود، ایرج را می‌کشند (همان: ٦۳). براساس متن شاهنامه چنین به‌نظر می‌رسد که شغاد به‌سبب حسادت و به‌دلیل باج‌گرفتن رستم از کابل، او را در چاه می‌اندازد (همان: ۱۰٤۹). افراسیاب، برادر خود، اغریرث را می‌کشد به‌دلیل اینکه استنباط می‌کند وجود او در جنگ ایران و توران مفید نیست (همان: ١٦٥). در این ارتباط‌ها، خویشاوندی مهم نیست و هر فرد باتوجه‌به هستی‌پذیری اهریمنی و اهورایی خود رفتار می‌کند. کیخسرو با ذات نیکی، در مقابله با بدی، درصدد انتقام خون پدر است، وقتی افراسیاب به او می‌گوید: «چرا کشت خواهی نیا را بگوی» (همان: ۸۲٦). کیخسرو ابتدا قتل اغریرث، قتل نوذر و بعد سیاوش را دلیل این کینه‌خواهی اعلام می‌کند و می‌گوید:

به کردار بد تیز بشتافتی مکافات آن بد کنون یافتی

(همان)

کین‌خواهی کیخسرو، نظیر کینهٔ فریدون است که پوزش و عذرخواهی سلم و تور را دربارهٔ کشتن ایرج نپذیرفت. عدم ارتباط با نیروهای اهریمنی، در شاهنامه تأکید شده است؛ چنانکه مطابق با مصلحت ملی، دختران ایرانی با نیروهای اهریمنی ازدواج نکرده‌اند. فقط یک مورد ازدواج شهرناز و ارنواز با ضحاک است که از نوع ازدواج اجباری بوده و صاحب فرزند نیز نمی‌شوند. سرانجام فریدون آن‌ها را پس می‌گیرد و برای ادامه‌داشتن سلطنت در خاندان ایرانی، بعد از تطهیر با آن‌ها ازدواج می‌کند.

بفرمود شستن سرانشان نخست روانشان از آن تیرگی‌ها بشست

(همان: ۳۹)

حتی در مواردی با ازدواج پسران با نسبی از نیروی اهریمن، مخالفت شده است که نظیر آن عشق رودابه و زال است که به‌دلیل اینکه رودابه فرزند مهراب و مهراب، نوهٔ ضحاک بود، منوچهرشاه از اینکه این ازدواج ممکن است برای آیندهٔ ایران مشکل‌ساز شود، با آن مخالفت کرد. سرانجام منوچهرشاه خودش با آزمودن زال و سخن ستاره‌شناسان که آینده ازدواج به نفع ایران است با ازدواج آنها موافقت می‌کند (همان: ۱۳٤ـ ۱۳۵).

در تقابل نیکی و بدی در مهابهاراتا نیز ارتباط خانوادگی با آن همسویی یافته است. جنگ اصلی در کتاب، میان کوران و پاندوان است که عموزادگان هم هستند. تقابل درجودهن و جدهشتر به‌وضوح تقابل بدی و نیکی است. «در ادبیات هندوان، درجودهن، مظهر خشونت و قساوت و حیله‌گری و شقاوت توصیف شده است؛ ولی بالعکس، در داستان‌های هندوان، جدهشتر، پسر دهرم یعنی خیر مطلق و نیکوکاری و ذاتاً خوش‌نیت و باصفا و راستگوی و قاضی بی‌نظر شناخته شده و ازاین‌رو هرچه عمل خیر و نیکوکاری است، به او نسبت می‌دهند و آنچه موجب شر و فساد و فتنه است، در سیمای درجودهن ترسیم می‌نمایند» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ٤: ٤٢٤).

درجودهن به‌دلیل حسادت به پسرعموهایش، درصدد بیرون‌راندن آن‌ها آمد و علت اصلی جنگ کوران و پاندوان می‌شود. او از کودکی می‌خواست آن‌ها را بکشد. «درجودهن از جدهشتر و برادرانش بسیار در حسد بود، می‌خواست که ایشان را هلاک سازد» (همان، ج ۱ :۱٤۲). هیچ‌گاه نیز پشیمان نشد و بر نیروی اهریمنی وی نیز کسی نتوانست مانع بشود؛ چنانکه چندین بار پدرش به او توصیه کرد به‌دنبال حسادت نباشد؛ اما عشق پدروَفرزندی، مانع این بود که او را کنار بگذارد. بااینکه در تولد درجودهن به او می‌گویند که نحس است و بهتر است او را کنار بگذارد، دهرتراشت این کار را نکرد و بعد از کشته‌شدنش نیز خود را مسبب جنگ و مرگ فرزند خوانده است: «از بدسگالی من و از نیندیشیدن، درجودهن عاقبت کار کشته شد و دل و جگر من می‌سوزد» (همان، ج ۲: ۲۸۰). یا وقتی صد پسر او کشته می‌شوند، کرشن برای جلوگیری از نفرین، نزد دهرتراشت رفت: «بنیاد گریه کرد. دهرتراشت به های‌های به گریه درآمد و گفت: ای کرشن! روا داشتی که صد پسر مرا کشتند؟» (همان، ج ۲: ٤۷٦). کرشن در پاسخ به او گفت: «آنچه بر سر فرزندان شما آمد، آن را از آفریدگار بدانید، نه از من و نه از پاندوان» (همان: ٤۷۷). بدی او تا حدی بود که حتی راضی نشد به پاندوان آب و نانی بدهد تا در جوار او زندگی کنند و همین بدی‌ها باعث کین‌خواهی آن‌ها شد. راجه جدهشتر بعد از اتمام جنگ نزد گاندهاری رفت و پای او را بوسه داد و گفت:

«ای مادر! بر تو ظاهر است که مرا در کار درجودهن هیچ تاوانی نبود. چه کنم؟ هرچند خواستم که او ما برادران را آن قدر بدهد که نانی بخوریم و خدمت او بکنیم، به هیچ وجه قبول نکرد. گاندهاری گفت: ای راجه! من می‌دانم که این را راست می‌گویی و این‌همه که بر سر پسران من آمد، نتیجهٔ آن بود که سخن مرا و دهرتراشت را نشنیدند. حالا که ایشان رفتند، آفریدگار ترا به‌عوضِ درجودهن نگه دارد» (همان، ج ۲: ٤۹۹).

پاندوان بعد از شکست کوران، بنابه نسبت خانوادگی و عدم بدی آن‌ها، همچنان با خانوادهٔ درجودهن نیک‌رفتار بود. «راجه جدهشتر به سلطنت نشست، جمیع مهمات سلطنت به حکم عموی خود دهرتراشت می‌کرد» (همان، ج ٤: ٤۲۲).

در مقایسهٔ کلی در این بخش، میان دو اثر تشابه وجود دارد. انسان‌هایی که بر بنیاد نیکی آفریده شده‌اند، در روابط خانوادگی و ارتباط با مردم، نیک‌رفتار هستند؛ اما انسان‌هایی که ذات بدی دارند، به‌دنبال دشمنی هستند. تقابل شخصیت‌های شاهنامه و مهابهاراتا این موضوع را تأیید می‌کند که همواره انسان‌هایی که ذات بد دارند، دشمنی را آغاز کرده‌اند و عاقبت، پیروزی بر اهل نیکی است.

۲-٤- فرجام انسان

در اساطیر، بر جاودانگی هستی انسان دربرابر هستی دیوان (بنیاد بدی و شر) تأکید شده است: «اورمزد جاودانی است؛ اما اهریمن چنین نیست، روزی نابود می‌شود» (هینلز، ۱۳۹۳: ۸۷). در اساطیر هند نیز «هیچ‌چیز برجای نمی‌ماند به‌جز براهمن جاودانی» (وارنر، ۱۳۸۹: ۵۸). بنابر مقدمات گفته‌شده، اگرچه جاودانگی و برتری از آنِ نیروی نیکی است، این دو نیروی متضاد برای مدت زمانی طولانی در جهان مادی باقی هستند و گیتی میدان پیکار آنان است. «در روایت اسطوره، نیروی بدی به‌کلی نابود نمی‌شود؛ زیرا تقدیر بر آن است که تا واپسین دورهٔ جهان در اسارت بماند و شکوفایی و آبادانیِ دوبارهٔ گیتی را به چشم مشاهده کند» (جهان‌پور، حق‌پرست، ۱۳۹۱: ۸۱). نظیر آن، شخصیت ضحاک است که فریدون بر او چیره می‌شود؛ اما به‌فرمان سروش که به او می‌گوید که هنوز زمان کشتن او فرا نرسیده است (فردوسی، ۱۳۹۰: ٤۳)، او را نمی‌کشد و در کوه دماوند برای همیشه زندانی می‌کند (همان: ٤٤). «اسارت ضحاک درواقع اسارت اهریمن به‌دست اورمزد است که باید نمیرد و در سرانجام جهان نیکی را ببیند» (جهان‌پور، حق‌پرست، ۱۳۹۱: ۷۹). اما غیر از آن، تمام نیروهای اهریمنی و دیوان در شاهنامه کشته می‌شوند، نظیر اهریمن که به‌دست هوشنگ کشته می‌شود، برادران ایرج (سلم و تور) به‌دست منوچهر کشته می‌شوند و عاقبت کیخسرو، افراسیاب را می‌کشد. درمقابل، انسان‌های نیک به‌گونه‌ای به جاودانگی می‌رسند، مثل سیاوش که با مرگش، گیاه از خون او می‌رویید که گویی ادامهٔ زندگی سیاوش است. فردوسی گفته است:

ز خاکی که خون سیاوش بخورد — به ابر اندر آمد درختی ز گرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او — همه بوی مشک آمد از مهر او
(فردوسی، ۱۳۹۰: ۳۷۹)

در دو اثر، جاودانگی انسان بدون مرگ طبیعی در شخصیت کیخسرو و جدهشتر آمده است که هردو نیروی نیکی هستند که بر نیروی بدی چیره شده‌اند. هردو پس از اینکه بر بدی پیروز می‌شوند، مدتی که آرامش را با پادشاهی خود ایجاد کردند، به یک دلیل اصلی که بدی بر آن‌ها چیره نشود، از سلطنت کناره‌گیری می‌کنند و هستی جاوید می‌یابند. کیخسرو به این دلیل کناره‌گیری می‌کند که نژاد اهریمنی (باتوجه‌به نسبش با افراسیاب) در او هست و می‌ترسد مبادا همانند پدربزرگش شود و به اهریمن گرفتار شده و از راستی دور شود.

روانم نیابد که آرد منی — بداندیشی و کیش اهریمنی
(همان: ۸۲۹)

سروش نیز به او وعدهٔ دیدار می‌دهد؛ بنابراین همهٔ درباریان را گرد هم می‌آورد و سلطنت را به لهراسب می‌سپارد و به آن‌ها می‌گوید:

من اکنون روان را همی پرورم — که بر نیکنامی مگر بگذرم
...سوی داور پاک خواهم شدن — نبینم همی راه باز آمدن
(همان: ۸٤۸)

چند تن از بزرگان، مثل رستم، گیو و بیژن همراه او می‌شوند. وقتی به کوه می‌رسند، کیخسرو دستور می‌دهد بازگردند. رستم و گودرز بازمی‌گردند؛ اما بقیه همراهی می‌کنند تا به چشمه‌ای می‌رسند و در آنجا کیخسرو اتمام‌حجت می‌کند که فردا

او را نخواهند دید و توصیه می‌کند بازگردند، وگرنه گرفتار برف خواهند شد. آن‌ها بازنمی‌گردند و صبح کیخسرو بعد از آنکه «بر آن آب روشن سر و تن بشست» (همان: ۸۵۱)، ناپدید می‌شود.

در مهابهاراتا جدهشتر بعد از پیروزی بر تخت می‌نشیند. او نمونهٔ عالی یک شاه فرزانه، دادگر و مطلوب است و مردمان و اعضای سلطنت نیز او را دوست دارند؛ اما او به‌سبب کشتار عظیم و به‌دست‌آمدن پادشاهی با خون‌ریزی، اندوهگین است و علاقه‌ای به حکومت ندارد و درصدد کناره‌گیری است و می‌گوید: «دل من به عبادت بسیار مایل شده است» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ٤: ٤٢٥).

دهرتراشت تا زمانی که زنده است، جدهشتر را بر حکومت مجبور می‌کند. بعد از مرگ او و مرگ کرشن که او را به جنگ با پاندوان راهنمایی کرده بود، برای کناره‌گیری مصمم‌تر می‌شود. همچنین بعد از سی‌وشش سال سلطنت او، «شگون‌های بد بر ایشان ظاهرشدن گرفت ... و آفتاب بی‌نور و بی‌شعاع به‌نظر درمی‌آمد و از اطراف خورشید، هالهٔ سیاه در روز ظاهر می‌شد» (مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج ٤: ٤٦٩). او از وقوع شگون‌های بد نگران می‌شود و می‌ترسد نیروهای اهریمنی بر او چیره شود. برادران دیگر نیز با او هم‌داستان می‌شوند که باهم ترک سلطنت کنند (همان: ٤٩١). جدهشتر تخت شاهی را به نبیره ارجن می‌سپارد. برهمن را آموزگار و راهنمای او قرار می‌دهد و بعد از خداحافظی از بزرگان شهر، آیین قربانی مردگان را انجام می‌دهد و آتش مقدس را خاموش می‌کند. سپس با لباس راهبان دنیا، همراه پنج برادر و دروپدی (زنش) و سگش از شهر خارج می‌شوند و به جانب آفتاب می‌روند (همان: ٤٩٢). آن‌ها در میانهٔ راه یکی‌یکی می‌میرند و جدهشتر با سگش به آن جهان وارد می‌شود. در آنجا چندین بار امتحان می‌شود و نمی‌خواهد بدون خانواده‌اش وارد سرگ (بهشت) شود؛ تا اینکه خدای «اندر» با درخواست او موافقت می‌کند. او بعد از غسل به‌صورت دیوت‌ها درمی‌آید و به بهشت می‌رود و خانواده‌اش را در آنجا می‌یابد (همان: ۵۰۰).

بنابراین در مقایسهٔ کلی دو اثر نیز مشخص است انسان‌هایی که آفرینش آن‌ها بر بنیاد نیکی است، فرجام نیک دارند و به جاودانگی می‌رسند که نمونهٔ آن جدهشتر و کیخسرو هستند که هردو در مقابله با نیروهای بدی ایستادند. آنان بعد از اینکه پیروز شدند، به این دلیل که مبادا خوی اهریمنی بگیرند، از حکومت کناره‌گیری کردند و به جهان جاودانگی پیوستند.

۳- نتیجه‌گیری

شاهنامه و مهابهاراتا، دو اثر برجستهٔ ادبیات اساطیری و حماسی جهان هستند که در زمینهٔ هستی‌شناسی انسان و روابط انسانی، در آن دو شباهت‌هایی وجود دارد. ساختار اصلی روابط انسان در دو اثر، بر بنیاد نیکی و بدی است که هدف آفرینش انسان در اسطورهٔ ایران و هند بیان شده است. در این مقاله بحث آفرینش و هستی‌پذیری انسان، زندگی انسان در جهان، روابط خانوادگی و ملی انسان و سرانجام آن در هستی، بر بنیاد نیکی و بدی اسطوره بررسی شد. نتایج بررسی، مشابهت دو اثر را نشان داد. در هستی‌پذیری و آفرینش انسان، انسان‌های اهورایی، آفرینش نیکو یا ذات نیک دارند؛ اما نیروهای اهریمنی یا پیکرگردانی، از دیوان و اهریمن هستند یا ذات اهریمنی در کردار آن‌ها هستی یافته است؛ مثل ضحاک و افراسیاب که باتوجه‌به مستندات بازمانده، هستی و وجودشان حاصل پیکرگردانی موجودات اهریمنی است. در مهابهاراتا، پاندوان مستقیماً از خدایان به‌وجود آمده‌اند؛ اما کوران از پاره‌گوشتی در کوزه. همچنین پیکرگردانی نیروهای نیک به شکل‌های مختلف، برای یاری‌رسانی به انسان است تا بر نیروهای بدی فائق آید. در روابط انسانی، نیروهای نیکی همواره خوب هستند؛ اما انسان‌های اهریمن‌صفت پیوسته بدی می‌کنند و روابط خانوادگی و مهر خویشاوندی را نادیده می‌گیرند. جدال نیروی بدی و نیکی در ارتباطات خانوادگی، بر روابط ملی تأثیر گذاشته است و در هردو اثر، باعث بروز جنگ شده و سرانجام نیروی نیکی بر بدی غالب شده است؛ چنانکه در شاهنامه، کیومرث، فریدون و کیخسرو بر اهریمن، ضحاک و تورانیان غلبه می‌کنند. در مهابهاراتا نیز پاندوان، کوران (عموزادگان خود) را شکست می‌دهند. شخصیت کیخسرو که سرانجام با کشتن افراسیاب، تورانیان را شکست می‌دهد،

همانند جدهشتر در مهابهاراتا است که با کشتن کوران پادشاه می‌شود. بدین‌ترتیب اهداف آفرینش انسان در اسطوره که جدال با بدی و پیروزی برآن است، در دو داستان آمده است. در فرجام انسان نیز نیروهای بدی در جهان نابود می‌شوند یا برای همیشه اسیر می‌مانند تا سرانجام، غلبهٔ نیکی بر بدی را ببینند؛ اما نیروهای نیکی به هستی جاوید می‌رسند؛ چنانکه در شاهنامه و مهابهاراتا، نیروهای بدی در قالب دیوان می‌میرند و هستی جاوید ندارند؛ اما فرجام آن انسانی که بدون مرگ به جاودانگی رسیده، در شخصیت کیخسرو و راجه جدهشتر نمود می‌یابد. هردو بعد از غلبه بر نیروی بدی، وقتی که آرامش را با سلطنت نیکی تثبیت می‌کنند، به‌دلیل اینکه مبادا گرفتار خوی اهریمنی شوند، از سلطنت کناره می‌گیرند و هردو بدون مرگ طبیعی به جاودانگی می‌رسند.

٤- منابع

آموزگار، ژاله. (١٣٧٤). **تاریخ اساطیری ایران**، تهران: سمت.

آیدنلو، سجاد. (١٣٨٢). نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه، **فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی**، ٢: ٧-٣٢

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (١٣٧٧). **اسطوره بیان نمادین**، تهران: سروش.

بهار، مهرداد. (١٣٧٥). **پژوهشی در اساطیر ایران**، ج٢، تهران: آگه.

بهار، مهرداد. (١٣٧٦). **جستاری چند در فرهنگ ایران**، تهران: فکر روز.

پورداود، ابراهیم. (١٣٨٠). **یسنا**، تهران: اساطیر.

پورداود، ابراهیم. (١٣٨٩). **گات‌ها**، تهران: اساطیر.

تریپاتهی، راما شنکر. (١٤٠٠). تاریخ هند قدیم، ترجمهٔ سید ابوالفضل علیزاده طباطبایی، تهران: آواهیا.

جهان‌پور، فاطمه؛ حق‌پرست، لیلا. (١٣٩١). بازآفرینی اسطورهٔ بندهشی و مزدایی آفرینش در داستان ضحاک، **جستارهای ادبی**، ١٧٧: ٨٣-٦٢.

دارمستر، م.ژ. (١٣٥٤). **وجوه مشترک میان مهابهارات و شاهنامه**، ترجمهٔ جلال ستاری هنر و مردم، ١٥٣-١٥٤: ١٧-٣٣.

دبیرسیاقی، سید محمد. (١٣٨٣). **زندگینامهٔ فردوسی و سرگذشت شاهنامه**، تهران: قطره.

دهقان‌زاده، سجاد. (١٣٩٤). **هستی‌شناسی قدسی در اساطیر**، پژوهش‌های ادیانی، ٣(٥): ٩٩-١١٤.

ریگ‌ودا. (١٣٧٢). **گزیدهٔ سرودهای ریگ‌ودا (قدیمی‌ترین سند زندهٔ مذهب و جامعهٔ هندو)** به تحقیق و ترجمه و مقدمهٔ سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: نقره.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (١٣٦٤). **تاریخ مردم ایران**، تهران: امیرکبیر.

ستاری، جلال. (١٣٨٨). **جهان اسطوره‌شناسی، اسطوره‌های ایرانی**، چاپ دوم، تهران: مرکز.

سرکاراتی، بهمن. (١٣٥٧). بنیان اساطیری حماسهٔ ملی ایران، **دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز**، ١٢٥: ١-٦١.

سن، ک.م. (١٣٧٥). **هندویسیم**، ترجمهٔ ع. پاشایی، تهران: فکر روز.

علائی، مهدی. (١٣٨٦). **بررسی زبانی و مفهومی بهگودگیتا (همراه با مباحث تطبیقی در هرفان ایران)**، رسالهٔ دکتری، به راهنمایی محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فردوسی، ابوالقاسم. (١٣٩٠). **شاهنامه**، ج١، برپایهٔ چاپ مسکو، تهران: هرمس.

فرنبغ‌دادگی. (١٣٨٠). **بندهش**، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: توس.

قائمی، فرزاد. (١٣٩٤). تحلیل تطبیقی اسطورهٔ ضحاک مادردوش، **پژوهشنامهٔ ادب حماسی**، ١٩: ٢٧-٦٥.

کریستین‌سن، آرتور. (۱۳۹۳). **نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار**، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، چاپ سوم.

لوی استروس، کلود. (۱۳۸۹). **اسطوره و معنا**، ترجمهٔ شهرام خسروی، تهران: مرکز.

مظفری، نسرین. (۱۳۸۹). **نقد تطبیقی جایگاه انسان در شاهنامه و مهابهاراتا**، تهران: شلاک.

مهابهاراتا. (۱۳۵۸). **مهابهاراتا (بزرگ‌ترین منظومهٔ کهنهٔ موجود جهان به زبان سانسکریت)**، ترجمهٔ میرغیاث‌الدین علی قزوینی مشهور به نقیب خان، به تحقیق و تصحیح و تحشیهٔ سید محمّدرضا جلالی نائینی و ن.س. شوکلا، تهران: طهوری.

وارنر، رکس. (۱۳۸۹). **دانشنامهٔ اساطیر جهان**، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.

واشقانی فراهانی، ابراهیم. (۱۳۹۹). داستان آرش، بازماندهٔ اسطورهٔ «ایزد روشنایی کماندار» در اقوام هندواروپایی باستان، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱۲(۳۹): ۲۶۳-۲۸۲.

ون نوتن، بی. ای. (۱۳۹۸). **مهابهارات حماسهٔ ملی و اساطیری هند**، بازنویسی ویلیام باک، ترجمهٔ فرنوش اولاد، تهران: چشمه (کتاب الکترونیک).

هینلز، جان راسل. (۱۳۹۳). **شناخت اساطیر ایران**، ترجمهٔ باجلان فرخی، تهران: اساطیر.

Eliade, M. (1959). **The Sacred and The Profane: The Nature of Religion**. Translated by Willard R. Trask. New York: Harcourt.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Investigating the Role and Position of Indo-Iranian Goddesses in the Three Classes of Dumzil

Zahra Asgari[1]✉ | **Reza Samiezade**[2]

1. Corresponding Author: Ph.D. in Persian language and literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. zasgari199@gmail.com
2. Associate Professor of Persian Language and Literature, Imam Khomeini International University.

Article history: Received 5 January 2023; Received in revised form 29 January 2024; Accepted 4 February 2024 Published 30 March 2025

Abstract

Domzil's threefold theory categorizes the comprehensive structure of the ancient gods, goddesses, and goddesses of the ancient Indo-European tribes based on their location, which, given its sub-Iranian sub-branch, has many similarities and similarities between the gods. Indian and Iranian observations show that in the mythological and primitive reports of both peoples, we first see the honor of the status of women and the presence of numerous and powerful goddesses at the head of the gods. The goddesses were demoted and even at some point in time, they were excluded from all classes of gods, but because of their influence, they ultimately, as the lower and earthly gods, subjugated these classes to their important self-employment fertility and water protection and agricultural revival. - It is said that this position in Iran belongs to Anahita and in India to Elahe Sarasvati In a comparative view, the Iranian goddesses have a more favorable position in belonging to this class.

Keywords: Myth, Domizil, India, Iran, Goddesses.Anahita. Saraswati

1. Introduction

Myths as a treasure of religious and cultural beliefs and possessions of ancient peoples, in the stage of formation due to the narrative of the golden age of the coexistence of gods and mankind, free from any ethnic differences and discrimination. It was religious and even sexual; But with the formation of wars and the necessity of defense and the revelation of differences between humans, geographical, religious, cultural, gender, etc. classifications and boundaries began, and humans based on these criteria and differences were categorized, and the criteria for assigning these differences and identifications were the characteristics that the primitive man had acquired with his knowledge of the surrounding environment.

In the age of mythical peace before the official formation of large tribal societies and large gatherings, these women were the first to receive attention and importance due to their unique characteristics, including the power of childbirth and fertility. and in social affairs, since men were solely responsible for the task of hunting, women were responsible for all the responsibilities of the family administration, both religious and worldly, and therefore the first epistemological and divine reports were issued about them; But little by little, with the expansion of human society and the need to defend assets and the formation of tribal and regional wars and conflicts, women are unable to participate in war due to their physical limitations. and due to the danger of women's captivity and slavery, the belief was created in societies that these weak and vulnerable creatures need the support of men, and with the spread of this idea, women were demoted from their previous position.

In the following classification of Indo-Iranian gods based on texts such as Veda and Avesta, the most powerful god is Varuna and Ahuramazda, who is at the head of the gods as the God of the Father

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 181-196.
DOI: 10.22111/jsr.2024.44461.2314

© Asgari, Z., Samiezade, R. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

and the heavens with awe and authority. which shows that Dumzil based his division on the late mythological era and the time of the emergence of rituals and religions such as Zoroastrianism; However, under the great male gods such as Varuna and Indra, he also paid attention to Mitra, Anahita, Saraswati and other female gods; But according to the ruling belief of patriarchy in this period of the life of the Indo-European peoples, a position lower than the gods and heavenly gods has been considered for them.

According to the ancient mythological beliefs, the guardian goddesses of water, agriculture and land were always manifested in the body of women, who in the division of the two villages, according to their actions and performance, are responsible for the fertility and preservation of earthly life. they had; However, under the influence of the myths of the first covenant, we see the presence of Mitra, or the god of love, on the first floor, next to Varuna and Ahura Mazda; Therefore, considering the numerous similarities between Indian and Iranian gods in the three classes of Dumzil, we will discuss the role and position of female gods in these classes and the reasons for their rise and fall in this type of division. We will examine the classification, so our main question in this research is, what is the contribution of female gods and female deities to the classification of Domzil? And for what reasons and according to what conditions have they not been placed at the head of these classes of gods? And according to their characteristics and performance, in which of these classes can they be classified?

1.1. Detailed Research Methodology

The research method in this article is a descriptive-analytical method that examines the role and position of female idols in the three classes of Domzil based on the in-textual approach. The method of gathering information in it is based on the use of library resources that have been compiled and prepared with the help of tools such as phishing. The data analysis method is also based on the content analysis method, which is based on the inference from the information obtained from the study and investigation of the role and influence of mythological goddesses in the era of ancient India and Iran.

2. Discussion

Dumzil's triple theory has classified a comprehensive structure of ancient gods, gods and goddesses of the ancient Indo-European peoples based on their position, which according to its Indo-Iranian sub-branch, there are many commonalities and similarities between the gods. Indian and Iranian, it can be seen that in the mythological and primitive reports of both peoples, we first witness the honoring of the position of women and the presence of numerous and powerful female deities at the head of the gods, which with the expansion and development of the patriarchal society and the dominance of the epic and heroic age, These women-goddess were demoted from their position, and were even excluded from all classes of gods at some points in time; But due to the influence and influence they had, in the end, as lower and earthly gods under these classes, to their important self-care; That is, they provided fertility and protection of water and revival of agriculture. In Iran, this position belongs to Anahita and in India, it belongs to Saraswati. From a comparative point of view, Iranian goddesses have a more favorable position in being assigned to this class.

3. Conclusion

Domzil's theory has classified the ancient Indo-European gods into three classes of heavenly gods, warrior gods and earth gods based on the characteristics of "action" and "function". Cultural numbers between these two peoples have countless commonalities, and Dumzil has based this classification on the basis of the ancient texts of these two peoples, namely "Veda" and "Avesta". But due to the use of written texts and also due to the structuralist nature of this theory, the classification of gods in it is mostly based on the later mythological periods among the Indo-Iranian peoples, and therefore, due to the influence of the patriarchal system that From the early mythological periods and matriarchal system, it has been prevalent in the nations of India and Iran, many female gods and goddesses have not been mentioned in these classes, and in both peoples, the great god, the god of the heavens, and the male god is at the head of all affairs.

4. References

Allami, Z. (2008). The Sky of the Father and the Earth of the mother in Iranian Mythology and Persian Poetry, **Humanities Quarterly**, 18(69): 119-143.

Amouzgar, J. (1995). **Mythological History of Iran**, Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books.
Amouzgar, J. (2007). **Language, Culture and Mythology**, Tehran: Moin.
Ashtiani, J. (1990). **Zaratasht, Mazdisna, Govt**, 5th Ch, Tehran: Sahami Published Company.
Bahar, M. (1997). **A Research in Iranian Mythology**, second edition, Tehran: Agha.
Boyce, M. (1995). **History of Zoroastrian Religion**, translated by Homayoun Saneti-zadeh, Tehran: Tos.
Dostkhah, J. (2008). **Avesta**, Ch 13th, Vol. 1 and 2, Tehran: Morwarid.
Dumzil, G. (2000). **The World of Mythology** (Collection of Articles), translated by Jalal Sattari, 4th volume, Tehran: Markaz.
Durant, W. (1986). **The Middle East of Civilization**, translated by Ahmad Aram, vol. 1, Tehran: Islamic Revolution Publishing and Education Organization.
Fraser, J.G. (2017). **The Golden Branch**, translated by Kazem Firouzmand, Ch. 5, Tehran: Agha.
Goviri, S. (2006). **Anahita in Iranian myths**, Tehran: Ghoghnoos.
Hinels, J. (2002). **Understanding the Mythology of Iran**, translated by Jaleh Amoozgar and Ahmad Tafzali, 7th chapter, Tehran: Cheshmeh.
Hosni Jalilian, M.R. (2014). Analyzing the Myth of Maiden-Mother, **Quarterly Journal of Mystical and Cognitive Literature**, 10(5): 107-136.
Jalali Naini, S.M.R. (1993). **Rig-Veda** (selection of poems), Tehran: Qatre.
Kazemzadeh, P. (2013). An analysis of the reasons for the formation of belief in goddesses in ancient Iran, **Religious Researches**, 1(2): 73-49.
Leake, G. (2006). **Mythological Culture of the Ancient East**, translated by Ruqayeh Behzadi, Tehran: Tahuri.
Mahmoudi, S.Kh. (2012). Iranian Huma and Indian Soma, Subcontinental Studies Quarterly, 4th year, 13th issue, **University of Sistan and Baluchistan**. pp. 71-90.
Malinovsky, B. (2008). **Sexual instinct and its suppression in primitive societies**, translated by Mohsen Salasi, Tehran: Sales.
Mazdapour, K. (1992). **Woman in Zoroastrianism**, Germany: Navid.
Moghadasi, M. (1995). **Creation and History**, translated by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Agah.
Namvar Motlaq, B. (2013). **An introduction to mythology**, Tehran: Sokhan.
Nawabi, M. (2010). Heomeh and Someh in the thought of ancient Hindus and Iranians, **specialized publication of Research on Religions**, 4(8): 125-144.
Omidi, A., Musharraf, M., Esmailpour, A. (2023). Analysis of human sacrifice in India, Iran and Mesopotamia based on theories of sacrifice, **Subcontinent Researches**, 14(42): 34-9.
Pordavoud, E. (1977). **Yasht-ha**, Ch Soum, Tehran: Tahuri.
Qasim Zadeh, Seyyed Ali. (2016). **Coexistence of Comparative Literature and Literary Theories**, Vol. 1, Tehran: Qazvin Academic Jihad.
Rafiei, Z., Seyed Sadeghi, S.M., Ardalani, Sh. (2018). examining women's issues from the perspective of myth, in Toubi's novel and the meaning of night. **interpretation and analysis of Persian language and literature texts (Dehkhoda)**, 10(37): 41-64.
Rosenberg, D. (2000) **Asatir Jahan, stories and epics**, translated by Abdul Hossein Sharifian, vol. 1, Tehran: Asatir.
Sajjadi, S.A.M. (2008). How Unfair Beliefs About Women Spread in Some Persian Literary Texts, **Research Journal of Humanities**, 57: 161-186.
Sattari, R., Khosravi, S. (2013). investigation of Anahita's and Sepandarmaz's kinship in myth and its connection with the background of matriarchy, **Journal of Mystical and Mythological Literature**, 9(32): 57-78.
Yarshater, E. (1977). **Asman (Encyclopedia of Iran and Islam)**, first volume, Tehran: Book Translation and Publishing Company.

Cite this article: Asgari, Z., Samiezade, R. (2025). Investigating the Role and Position of Indo-Iranian Goddesses in the Three Classes of Dumzil, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 181-196. DOI: 10.22111/jsr.2024.44461.2314

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

بررسی نقش و جایگاه ایزدبانوان هندوایرانی در طبقات سه‌گانهٔ دومزیل

زهرا عسگری[۱] ✉ | رضا سمیع‌زاده[۲]

۱. نویسنده مسئول: دانش‌آموختهٔ زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. ایمیل: zasgari199@gmail.com

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران.

چکیده

نظریهٔ سه‌گانهٔ دومزیل، یک ساختار جامعی از خدایان، ایزدان و الهه‌های باستانی اقوام کهن هندواروپایی را براساس جایگاه آن‌ها مورد دسته‌بندی قرار داده است که باتوجه‌به زیرشاخهٔ هندوایرانی آن، اشتراکات و همسانی‌های زیادی میان خدایان هندی و ایرانی قابل‌مشاهده است. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، مشخص شد که در گزارش‌های اساطیری و بدویِ هردو قوم، نخست شاهد تکریم مقام زن و حضور زن‌خدایانی متعدد و نیرومند در رأس خدایان هستیم که بعدها با گسترش و تکوین جامعهٔ مردسالارانه و سیطرهٔ عصر حماسی و پهلوانی، این زن‌خدایان از مقام خود تنزل یافته و حتی در برهه‌هایی از زمان، از تمامی طبقات ایزدان کنار گذاشته شدند؛ اما به‌دلیل نفوذ و تأثیری که داشتند، درنهایت به‌عنوان خدایان فروتر و زمینی، در پایین این طبقات، به خویشکاری مهم خود، یعنی باروری و نگهبانی از آب و احیای کشاورزی پرداختند. این مقام در ایران از آنِ آناهیتا و در هند از آنِ الههٔ ساراسواتی است که در یک نگاه تطبیقی، الهه‌های ایرانی در انتساب به این طبقه، از جایگاه مطلوب‌تری برخوردارند.

واژه‌های کلیدی: اسطوره، دومزیل، هند، ایران، زن‌خدایان، آناهیتا، ساراسواتی

۱- مقدمه

اسطوره‌ها به‌عنوان گنجینه‌ای از باورها و داشته‌های مذهبی و فرهنگی اقوام کهن، در مرحلهٔ شکل‌گیری به‌دلیل روایت عصر طلاییِ همزیستی خدایان و نوع بشر، عاری از هرگونه تفاوت و تبعیض قومی، مذهبی و حتی جنسیتی بودند. اسطوره‌ها روایتگر داستان انسان نخستینِ بی‌مرز و مذهب و ملیتی بودند که هنوز هیچ تفاوتی آن‌ها را از یکدیگر جدا نساخته بود؛ اما با فاصله‌گرفتن از آن دوران و مطرح‌شدن رفع نیازهای زیستی و حیاتی انسان‌ها به‌عنوان مهم‌ترین مسئله، این موضوع کم‌کم بشر را از همزیستی و انس با طبیعت و حتی تقدیس آن، به پیکار و مقابله با آن واداشت. «انسان اولیه از درک عظمت خالق و فهم طبیعت عاجز بود و پیوسته از خدایان خیالی، نیروهای مافوق‌طبیعی، مرگ، بیماری و آسیب حوادث طبیعی چون رعدوبرق، زلزله، سیل و... وحشت داشت و تلاش می‌کرد که از راه‌هایی، این نیروها را به‌نفع خود مجبور به کار کند» (امیدی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۶).

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۸، ۱۴۰۴، صص ۱۸۱-۱۹۶.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: عسگری، زهرا؛ سمیع‌زاده، رضا. (۱۴۰۴). بررسی نقش و جایگاه ایزدبانوان هندوایرانی در طبقات سه‌گانهٔ دومزیل. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۸)، ۱۸۱-۱۹۶.

DOI: 10.22111/jsr.2024.44461.2314

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© عسگری، زهرا؛ سمیع‌زاده، رضا.

با شکل‌گیری جنگ‌ها و لزوم دفاع و آشکارشدن تفاوت میان انسان‌ها، طبقه‌بندی و مرزکشی‌های جغرافیایی، مذهبی، فرهنگی، جنسیتی و... آغاز شد و انسان‌ها براساس این معیارها و تفاوت‌ها مورد دسته‌بندی قرار گرفتند که معیار انتساب این تفاوت‌ها و تشخص‌ها، ویژگی‌هایی بود که انسان بدوی با دانش خود نسبت‌به محیط پیرامونش به‌دست آورده بود. در عصر آغازینِ صلح اسطوره‌ای، پیش از شکل‌گیری رسمی جوامع بزرگ قبیله‌ای و اجتماعات گسترده، نخست این زن‌ها بودند که به‌دلیل ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود ازجمله قدرت زایش و باروری، در رأس توجه و اهمیت قرار گرفتند. در امور اجتماعی نیز ازآن‌جایی‌که مردان صرفاً عهده‌دار وظیفهٔ شکار بودند، تمامی مسئولیت ادارهٔ خانواده اعم‌از دینی و دنیوی را زنان عهده‌دار شدند؛ ازاین‌رو نخستین گزارش‌های معرفتی و الهی، دربارهٔ آنان صادر شده است و درواقع عصر تکریم زنان، مربوط به تجربه‌های زیستی انسان در ادوار متعالی بشری است.

کم‌کم با گسترش جامعهٔ بشری و لزوم دفاع از داشته‌ها و شکل‌گیری جنگ‌ها و نزاع‌های قبیله‌ای و منطقه‌ای، زن‌ها به‌دلیل محدویت‌های جسمی، قادر به شرکت در جنگ‌ها نبودند و نیز به‌دلیل خطر اسارت و بردگی زنان، این باور در جوامع ایجاد شد که این موجودات، ضعیف و آسیب‌پذیر بوده و نیاز به پشتیبانی و حمایت مردان دارند. با گسترش و اشاعهٔ این اندیشه، زنان از مقام پیشین خود تنزل یافتند و با پایان دوران اساطیری و ورود به عصر حماسه‌ها –که بیشتر از گذشته روایتگر شرح دلاوری‌های مردان بود– زنان از حداقلِ مقامی که در ادوار متأخر اساطیری نیز از آن برخوردار بودند، محروم شدند و صرفاً در تقسیم‌بندی امور جامعه، رفع نیازهای زمینی و زیستی به آنان واگذار شد و از مقام الوهیت و پرستش کنار گذاشته شدند.

در طبقه‌بندی دومزیل از خدایان هندوایرانی که براساس متونی چون ودا و اوستا به‌دست آمده، قدرتمندترین خدا، وارونا (Varuna) و اهورامزدا هستند که به‌عنوان خدای پدر و آسمان‌ها، با هیبت و اقتدار، در صدر و رأس خدایان قرار دارند که نشان‌دهندهٔ آن است که دومزیل اساس این تقسیم‌بندی خود را بر عصر اساطیری متأخر و زمان ظهور آیین‌ها و ادیانی چون زرتشتی‌گری، استوار ساخته است. با این همه، او در ذیل مردخدایان بزرگی چون وارونا و ایندرا (Indra)، به میترا، آناهیتا، ساراسواتی (Saraswati) و سایر زن‌خدایان نیز توجه داشته است؛ اما باتوجه‌به باور چیرهٔ مردسالاری در این برهه از حیات اقوام هندواروپایی، برای آنان مقامی فروتر از مردخدایان و ایزدان آسمانی درنظر گرفته است.

باتوجه‌به باورهای اساطیری کهن و نیز شباهت‌های زنان و زمین در زایش و باروری، از دیرباز زمین را مادینه می‌پنداشته‌اند که در تقابل با آسمان به‌عنوان پدیده‌ای نرینه، پذیرای نزولاتی چون باران بود و زمین به‌حکم و وظیفهٔ پرستاری و مادری، پرورش‌دهندهٔ گیاهان و نگهبان عنصر حیاتی آب، برای ساکنان زمین به شمار می‌رفت؛ ازاین‌رو الهه‌های نگهبان آب و الهه‌های کشاورزی و زمین، همواره در هیئت زنان تجلی پیدا می‌کردند که در تقسیم‌بندی دومزیل نیز باتوجه‌به کنش و عملکرد، وظیفهٔ باروری و حفظ حیات زمینی را برعهده داشتند. باوجوداین، تحت‌تأثیر اسطوره‌های عهد نخست، شاهد حضور میترا یا همان خدای مهر در طبقهٔ اول، در کنار وارونا و اهورامزدا نیز هستیم؛ بنابراین به‌واسطهٔ همسانی‌های بی‌شمار خدایان هندی و ایرانی در طبقات سه‌گانهٔ دومزیل، به نقش و جایگاه زن‌خدایان در این طبقات خواهیم پرداخت و دلایل اوج و فرود آن‌ها را در این نوع از تقسیم‌بندی بررسی خواهیم کرد. اکنون سؤال اصلی در این پژوهش این است که زن‌خدایان و ایزدبانوان از طبقه‌بندی دومزیل، چه سهمی را دارا هستند؟ به چه دلایلی و به‌سبب چه شرایطی در رأس این طبقات خدایان قرار نگرفته‌اند؟ به‌واسطهٔ ویژگی‌ها و عملکرد خویش، بیشتر در کدام‌یک از این طبقات، قابل دسته‌بندی هستند؟

۱-۱- پیشینهٔ تحقیق

آثار متعددی اعم‌از کتاب، مقاله و پایان‌نامه، موضوعات و مباحثی را باتوجه‌به طبقات سه‌گانهٔ دومزیل مطرح کرده و به‌دنبال بررسی اشتراکات موضوع خود و همسانی آن با این نظریه بوده‌اند؛ اما تاکنون اثری مستقل و ویژه به معرفی نقش و جایگاه

زن‌خدایان و ایزدبانوان در بطن خود این نظریه نپرداخته است. به‌هرحال در این بخش به مهم‌ترین آثاری که بـه شـرح و بسـط کلی این نظریه پرداخته یا به‌دنبال تعمیم‌بخشی مطلب موردنظر خود بر این نظریه بوده‌اند، اشاره‌ای خواهیم کرد:

نظریهٔ دومزیل در کتاب‌های زیادی مطرح شده است که مهم‌ترین آن در جلد چهـارم مجموعـهٔ مقـالاتی اسـت بـا عنـوان «جهان اسطوره‌شناسی» از ژرژ دومزیل (۱۳۷۹)، با ترجمهٔ جلال ستاری که با محوریت قراردادن کنش‌ها، به طبقه‌بندی خـدایان کهن هند و ایران و روم و ژرمن پرداخته است که در بخش هندوایرانی، به متونی چون ودا و اوستا استناد می‌کند.

مقالات متعددی نیز به بررسی جایگاه زن در اسطوره‌های ایرانی و هندی پرداخته‌انـد یـا اینکـه نقـش ایزدبـانوان ایرانـی و هندی در اسطوره‌ها را بررسی و واکاوی کرده‌اند؛ برای نمونه، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی خویشکاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینهٔ مادرسالاری» از رضا ستاری و سوگل خسروی (۱۳۹۲) که با موضوع پژوهش حاضر از منظـر ایزدبانوان و موضوع مادرسالاری قرابت بیشتری دارد، اشاره می‌کنیم که در این مقالـه، نگارنـدگان بـه بررسـی دلایـل حضـور ایزدبانوان در نزد آریایی‌ها پرداخته‌اند و اینکه چگونه پس از ظهور زرتشت و برخورد وی با الهه‌های متعـدد، ایـن ایزدبـانوان، مجدد به آیین مزدیسنا بازگشته‌اند.

۱-۲- روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله، روش توصیفی-تحلیلی است که براساس رویکرد درون‌متنی به بررسی نقش و جایگاه ایزدبانوان در طبقات سه‌گانهٔ دومزیل می‌پردازد. روش گردآوری اطلاعات در آن، براساس استفاده از منابع کتابخانه‌ای است که به‌مدد ابزاری چون فیش‌برداری تدوین و مهیا شده است. روش تجزیه‌وتحلیل اطلاعات نیز براسـاس روش تحلیـل محتـوایی اسـت کـه بـر استنتاج از اطلاعاتی استوار است که از مطالعه و بررسی نقش و تأثیر زن‌خدایان اساطیری در عهد هند و ایران باسـتان به‌دسـت آمده است.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- مبانی نظری

مبانی نظری به‌کاررفته در این جستار، نظریهٔ سه‌گانهٔ دومزیـل اسـت کـه یـک نظریـهٔ سـاختارگرایانهٔ اسطوره‌شـناختی و دارای رویکردی تطبیقی است و از شاخص‌ترین رویکردهای نظری برای تحلیل خویشکاری یا کنش‌های اسـطوره‌ای اسـت. درواقـع «شناخت اسطوره‌ای یک اثر، شناخت کانونی و مرکزی آن است و با رمزگشایی از این عنصر، مهم‌تـرین و اساسـی‌ترین بخـش یک اثر رمزگشایی می‌شود» (نامورمطلق، ۱۳۹۲: ۹). نظریه‌های ساختارگرایانه که بیشتر درپی کشف نظام‌های حاکم بـر عناصـر مختلف و ارائهٔ شکل طبقه‌بندی‌شده‌ای از آن هستند، برخلاف فرمالیسم، بیشتر درپی کشف روابط درونی گفتمان‌های مختلـف با یکدیگر هستند که از این منظر، «تقابل» یکی از مهم‌ترین کلیدواژه‌های آن اسـت و در ایـن میـان، نظریـهٔ معـروف دومزیـل به‌عنوان یک نظریهٔ ساختارگرا، بیشتر مربوط به آن دوره‌های پخته‌تری از حیات اساطیری اقوام هندواروپایی است کـه شـکل و ساختار قابل‌قبول‌تری داشته‌اند و به‌دلیل روشن‌شدن ماهیت و قلمروی هریک، قابلیت تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی را دارا بوده‌اند.

دومزیل با اصالت‌بخشیدن به کنش‌ها در مطالعات اسطوره‌ای، بنای نظریهٔ خود را روی بررسی خدایان اقـوام هنـدواروپایی استوار ساخت؛ زیرا معتقد بود که «آن‌ها به نظام یا ساختاری دست یافته بودند که براساس آن، همهٔ ابعاد فکری و عملی به سه کنش و کارکرد کلان قابل‌تقسیم است و زندگی در تمام اَشکال آن، الهی و انسـانی، اجتمـاعی و کیهـانی و جسـمی و روانـی، به‌وسیلهٔ نقشی متنوع و هماهنگ از این سه کارکرد اساسی هدایت می‌شود که می‌توان از آن‌ها با نام‌هـای حکمرانـی، قـدرت و باروری (فراوانی) یاد کرد» (نامورمطلق، ۱۳۹۲: ۱۶۰). مهم‌ترین وظایف و خویشکاری این سـه کـارکرد عبـارت بـود از «ادارهٔ اسرارآمیز و قاعده‌مند جهان، عملکرد نیروی جسمانی و قدرت و باروری با نتایج و عواقب و تأثیرات گوناگون ازقبیل خرمـی،

آبادانی، تندرستی، طول عمر، آسایش، آرامش، کامرانی و جمعیت (ازدیاد نفوس) (دومزیل، ۱۳۷۹: ۳) که «نخستین آن‌ها، هدایت و قضاوت مسائل را تضمین می‌کند، دومی به دفاع و حمله منتسب می‌شود و سومی قابلیت‌های گوناگونی دارد که به بازتولید موجودات و سلامت آن‌ها یا درمان و تغذیه و تقویت‌شان مرتبط می‌شود» (نامورمطلق، ۱۳۹۲: ۱٦۰).

در وداها، این خدایان بنابه اهمیت کنش و کارکرد، در سه گروه مهم، از بالا به پایین طبقه‌بندی شده‌اند: «آدیتیاها، رودراها و واسوها که آدیتیاها خدایانی فرمانروا و رودراها ایزدان جنگ و ستیز و واسوها، بخشندگان دولت، ثروت و سلامت بودند که به‌معنای نعمت‌های مادی، بخشندگان نعمت و خدای نعمت و فروانی در روستا به شمار می‌رفتند» (دومزیل، ۱۳۷۹: ٤-٥). مهم‌ترین خدای فردی در طبقهٔ اول، وارونا، خدای خدایان است که در کنار میترا، نمایندهٔ ایزدان آسمانی این طبقه، مدیریت و ادارهٔ کلی جهان را برعهده دارد. دومزیل، ایندرا را مهم‌ترین خدای طبقه دوم می‌داند که او «نمودار تحرکات و خدمات و الزامات و ضروریات قدرت خشن و خامی است که اگر در جنگ به‌کار افتد، موجب پیروزی و کسب غنایم می‌شود» (دومزیل، ۱۳۷۹: ۹-۱۰). نمایندهٔ ایزدان طبقهٔ سوم، آشوین‌ها یا ناساتیاها ازآن‌جایی‌که متعلق به توده‌های مردمی‌اند، تنوع و کثرت بیشتری نسبت‌به دو نوع دیگر داشته و از مهم‌ترین خصیصهٔ زنانگی، یعنی باروری برخوردارند. «اگر مطابق دیدگاه دومزیل، بپذیریم که اساس اسطوره‌های هندوایرانی بر ساختار سه‌گانهٔ آنان در نگرهٔ اجتماعی، یعنی طبقهٔ روحانیان، ارتشتاران و کشاورزان بنیاد گشته است، هرگونه روایتگری اسطوره‌ای یا نمادپردازی اساطیری را نیز بایست در همین نظام فکری جای داد» (قاسم‌زاده، ۱۳۹٦: ۱۰۲). بر این اساس، در ایران نیز دقیقاً در طبقهٔ اولِ خدایان، شاهد حضور دو خدا هستیم که علاوه‌بر شباهت‌های ظاهری و ریشهٔ واژگانی مشترک با خدایان هندی، دارای کارکردها و خویشکاری‌های مشابهی نیز هستند. در کنار اهورامزدا که «خود ادامه‌دهندهٔ وارونای بزرگ به‌عنوان مهم‌ترین آدیتا، اما به‌غایت قوی‌تر از اوست» (قاسم‌زاده، ۱۳۹٦ :۱۳)، به نام «میثر» برمی‌خوریم که همان صورت ایرانی از واژه «میترا» است. در طبقهٔ دوم که به خدایان جنگ و قدرت اختصاص دارد، عیناً شاهد تکرار ایندرا هستیم؛ اما خدای طبقهٔ سوم در نزد ایرانیان، «نانهئیا» نام دارند که یادآور آناهیتا، یکی از ایزدبانوان بزرگ ایرانی است. در ادامه در بحث اصلی، به معرفی خدایان این سه طبقه در میان هندیان و ایرانیان خواهیم پرداخت و نقش و کارکرد هریک را باتوجه‌به قلمروی آنان در این طبقات بررسی خواهیم کرد. همچنین تأثیر آیین زرتشتی بر طبقه‌بندی این ایزدان را مورد توجه بیشتری قرار می‌دهیم.

۲-۲- عصر زن‌تباری و مادرشاهی در دوران باستان

نخستین دانش بشری، به برداشت وی از محیط پیرامونش بازمی‌گردد. انسان، خود را در بطن طبیعتی وحشی، احاطه‌شده می‌دید و نسبت‌به قدرت و نیروی طبیعت، احساس ضعف و زبونی می‌کرد. او برای جبران این ترس و کمبود، مظاهر طبیعت را تقدیس و تکریم می‌کرد و حتی نیاز فطری خود به پرستش را با مظاهر و پدیده‌های طبیعت مرتفع می‌ساخت؛ اما به‌حکم آنکه موجودی زنده و دارای غرایز و نیازهای طبیعی و زیستی بود، منبع تمامی رفع نیازهای حیاتی خود را نیز در طبیعت جست‌وجو می‌کرد؛ ازاین‌رو او با این طبیعت وحشی انس گرفت و زمین به منبع و مرجعی کامل برای رفع نیازهای مادی و معنوی او تبدیل شد. در این دوران بدوی در عهد اساطیری، انسان خود را صرفاً ساکن زمین می‌دانست و با آسمان و پدیده‌های آن که متعلق به وی نبودند، کاری نداشت.

به‌دلیل آنکه در این دوران صرفاً مردان عهده‌دار مسئولیت شکار بودند و برای انجام آن، خانه و خانواده را ترک می‌کردند، تمامی مسئولیت ادارهٔ خانه و خانواده برعهدهٔ زنان گذاشته شد و آن‌ها علاوه‌بر انجام وظایف خانوادگی خود، مسئولیت‌های اجتماعی را نیز دردست گرفتند؛ زیرا «زنان در جامعه نیز ستون اصلی خانه محسوب می‌شدند» (فریزر، ۱۳۸۷: ۲۰٦). کاوش‌های باستان‌شناسی و تحقیقات مردم‌شناسی ثابت می‌کند که در عصر اسطوره‌ای، زنان دارای ارج‌وقرب والایی بودند تا جایی که در جوامع مادرتبار، «نسبت، تنها از سوی مادر شناخته می‌شد و سلسلهٔ نسب و توارث در مسیر زنانه جریان داشت»

(مالینوفسکی، ۱۳۸۷: ۲۵). زنان با نبوغ خویش، صنایع ابتدایی را پایه‌گذاری کردند و با کشف و ترویج کشاورزی، منبع تازه‌ای از غذا را به جامعه معرفی کردند و درواقع «در اجتماعات ابتدایی، قسمت اعظم ترقیات اقتصادی به‌دست زنان اتفاق افتاد، نه مردان» (دورانت، ۱۳٦۵، ۵۲/۱). سپس با گذر از عصر بدوی و «شکل‌گیری دولت‌شهرها و نیاز به انباشت آذوقه که اقوام برای کسب اموال بیشتر به سرزمین‌های مجاور حمله کردند و یا مجبور به دفاع از خود شدند، نیروی جسمی مردان، نمود بیشتری یافت و درمقابل، زن ناتوان و سربار قلمداد گردید» (سجادی، ۱۳۸۷: ۱٦۹).

چنین دستاوردهایی از زنان، بیش‌ازپیش بر محبوبیت آن‌ها در جامعه افزود و سبب شد تا در کانون توجه جامعه، خصوصاً مردان قرار گیرند؛ اما ویژگی منحصربه‌فرد زایش و قدرت باروری و آفرینش انسان، سبب شد تا زن را به داشتن قدرت‌های ماورایی و معنوی نیز منتسب کنند و مسئلهٔ آفرینش را در انحصار زنان بدانند. به‌سبب همین ویژگی خارق‌العادهٔ زنان، آن‌ها همچنین عهده‌دار سِمت‌های معنوی و روحانی در جامعه شدند که پایه‌های جامعهٔ مادرسالاری و زن‌تباری را در جوامع ابتدایی مستحکم‌تر ساخت و همین ویژگی در جوامع آن روزگار، زمینه‌ساز ظهور زن‌خدایان قدرتمندی شد که در رأس همهٔ خدایان، مورد پرستش قرار می‌گرفتند. به‌واسطهٔ ویژگی‌های مشترک زن و زمین و نقش مهم هردو در رفع نیازهای جامعه، بیشترِ این زن‌خدایان برگرفته از طبیعتی زمینی بودند. «اسطورهٔ مادر، با طبیعت و مظاهر آن همچون زمین، آب و روییدنی‌ها ارتباط مستقیم دارد و ارتباط ارکان اسطوره با مظاهر طبیعت، بازماندهٔ باور انسانِ عصر مادرشاهی به زایایی زن و زمین و تناسب باروری و زایش این دو است» (جلیلیان، ۱۳۹۳: ۱۰۷).

در تقابل با باورِ داشتن زمین به‌عنوان زن، آسمان مرد پنداشته می‌شد. «یکی از ارزش‌های نمادین آسمان، نرینگی است که در اساطیر بسیاری از ملت‌ها انعکاس دارد» (علامی، ۱۳۸۷: ۱۲۲). یکی از این ملل، هندیان‌اند که در متون کهن‌شان (ریگ‌ودا)، «آسمان، پدر و به‌وجودآورندهٔ انسان تلقی شده است» (جلالی نائینی، ۱۳۷۲: ۱٦۷). هندیان برآنند که «نخستین چیز در پیدایش انسان، آن بود که آسمان نر بود و زمین ماده. آسمان بارید و زمین آب آن را پذیرا شد» (مقدسی، ۱۳۷٤، ۳۲۰/۱). علاوه‌بر مردم هند، در منابع مربوط به اساطیر ایران ازجمله بندهش نیز به نرینگی آسمان اشاره شده است. «در ادبیات زرتشتی برای آسمان، مینوئی (وجود نامرئی) بسیار قدرتمند تصور می‌شد که شبیه مردی بود که کُشتی (کمربند زرتشتیان) بر میان دارد و به‌صورت کهکشان در آسمان نمایان بود» (یارشاطر، ۱/۱۳۵٦: ۹٦). جدا از عصر زرتشت، ایرانیان پیش از آن نیز «ایزد آسمان را مقدس می‌دانستند و به نرینگی آن بارو داشتند» (بویس، ۱۳۷٤: ۹۷)؛ اما پیش از تقدس آسمان، کاوش‌های باستان‌شناسی نشان می‌دهد که قدیمی‌ترین تجلیات فعالیت‌های مذهبی، مربوط به خدایان مؤنث بوده و تندیسک‌های فراوانی از این الهه‌ها در عصر نوسنگی در مناطق مختلف کشف شده است که بیشتر این «تندیسک‌ها، بر جنبه‌های جسمی باروری تأکید کرده‌اند» (لیک، ۱۳۸۵: ۱۵۹). زن در جوامع باستان به‌دلیل برخورداری از دو ویژگی مهم باروری و به گردش درآوردن چرخهٔ اقتصادی در جامعه، «در مناصب مهم گماشته می‌شد و در اجرای مراسم مذهبی نقش ویژه‌ای داشت. ارزش اقتصادی زنان سبب شده بود که ریاست اقوام و قبایل نیز به عهدهٔ آن‌ها باشد» (روزنبرگ، ۱۳۷۹: ۲۳). زنان در عصر اساطیری، نسبت‌به مردان مؤثر بوده‌اند تا این دو جنس مکمل، در کنار یکدیگر، سازنده و تأثیرگذار باشند؛ زیرا «استعداد و آفرینندگی زنان درصورت قرارگرفتن در کنار قدرت مردان، می‌تواند باعث نجات بشر از تیرگی‌ها شود» (رفیعی و همکاران، ۱۳۹۷: ٤۱).

۲-۲-۱- زن‌خدایان در ایران باستان

پیشینهٔ شکل‌گیری جامعهٔ زن‌سالاری در ایران، به قبل از ورود آریایی‌ها به این سرزمین بازمی‌گردد و آریایی‌ها پس از ورود به نجد ایران با تأثیرپذیری از بومیان ایران، به تقدیس و تکریم مقام زن پرداختند و با تأثیرپذیری از این بینش، در مقولهٔ مذهب نیز زن‌خدایان متعددی را در ایران می‌پرستیدند. در رأس همهٔ این زن‌خدایان، میترا یا همان خدای مهر وجود داشت که قدرتمندترین زن‌خدای ایران باستان پیش از ظهور زرتشت به شمار می‌رفت. از نامی که مهرپرستان باستان ایران بر نام خدای

خود نهاده‌اند و توصیفاتی که از میترا دردست بوده، کاملاً مشخص است که در دوران اساطیر بدوی، زن چه جایگاه والایی در نزد ایرانیان داشته است. زن در این دوران به‌دلیل جایگاه اجتماعی و مذهبی خود، به چنان مقامی رسید که مطابق با گفتهٔ ماکس مولر، «هیچ ملت کهنه و نوینی نیست که در آن، مقام و منزلت زن به ارجمندی و منزلت زنان ایران باستان رسیده باشد» (به‌نقل از مزداپور، ۱۳۷۱: ۱۰).

آریایی‌ها با تأثیرپذیری از ساکنان بومی ایران و نیز انتخاب یکجانشینی به‌جای کوچ‌کردن‌های متعدد، زمینه‌های توسعهٔ کشاورزی را در جامعهٔ خود ایجاد کردند. با این اقدام آنان، «نقش زنان در کشاورزی پُررنگ‌تر شد و زنان کارهای قبیله را اداره می‌کردند و حتی به مقام روحانیت نیز می‌رسیدند؛ زیرا زنجیر اتصال خانواده محسوب می‌شدند و ناقل خون قبیله در خالص‌ترین شکل خود به شمار می‌رفتند و ازاین‌رو زنان را مظهر نعمت و فراوانی می‌خواندند و قوام و دوام اجتماع را موقوف به وجود آنان می‌دانستند» (کاظم‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۱).

پس از خدای مهر که خدای خورشید و روشنایی است، آناهیتا در مقام دوم به‌عنوان زن‌خدایی قدرتمند در ایران، از دیرباز مورد پرستش قرار می‌گرفته است و باوجود آنکه او را بیشتر با مهم‌ترین ویژگی وی، یعنی حراست و نگهبانی از آب‌های روی زمین می‌شناسند، خویشکاری‌ها و عملکردهای متفاوتی ازجمله باروری نیز به وی منتسب است. «آناهیتا ایزدبانوی نگهبان آب‌ها و باران، ایزد پاکی، باروری، برکت و عشق و دوستی است. آناهیتا به‌شکل دوشیزه‌ای زیبا (پورداوود، ۷/۱۳۵٦: ۲۹۸) و همچنین نمادی از آب و به‌شکل رودخانه‌ای عظیم توصیف می‌شود» (پورداوود، ۳/۱۳۵٦: ۲۹۸).

۲-۲-۱-۱- وضعیت زن‌خدایان در عصر زرتشت

با ظهور زرتشت و شکل‌گیری اصلاحات دینی و اجتماعی به‌دست شخص زرتشت، دو رویکرد متفاوت نسبت‌به مقولهٔ زن‌سالاری و پرستش زن‌خدایان در ایران شکل می‌گیرد. نخست، زرتشت با هدف معرفی اهورامزدا به‌عنوان خدای یگانهٔ ایرانیان، با تعدد خدایان در جامعهٔ ایرانی مبنی‌بر وجود زن‌خدا و... به مقابله برمی‌خیزد؛ اما این اقدام او نسبت‌به زن‌خدایان متعدد در ایران، ارتباطی به جایگاه و مقام زنان در ایران عصر زرتشتی نداشت. «در زمان زرتشت پیغمبر، زنان همان‌گونه که عادت پیشینیان بود، منزلتی عالی داشتند» (دورانت، ۱۳٦۵: ٤۳۳/۱). در سراسر اوستا و نوشته‌های دینی پهلوی، «زن و مرد در یک ردیف ذکر شده‌اند. زن نه‌تنها در آفرینش و خلقت با مرد برابر است، بلکه در روز رستاخیز، همدوش و برابر با مرد است که در سامان‌بخشیدن به پایان دوران زندگی مادی بشر شرکت می‌جوید. همچنین در اوستا به تساوی حقوق زن و مرد تصریح شده و از هیچ نوع امتیازی بین یکی از آن‌ها بر دیگری سخن نرفته است» (آموزگار، ۱۳۸٦: ۲۷۹)؛ برای نمونه در بخش‌هایی از اوستا، چنین آمده است: «ای هوشمندان! بشنوید با گوش‌های خویش بهترین سخنان را و ببینید با منش روشن. هریک از شما، چه مرد و چه زن، پیش از آنکه رویداد بزرگ به کام ما پایان گیرد، از میان دو راه، یکی را برای خویشتن برگزینید» (دوستخواه، ۱۳۸۷: ۱٤۰). همچنین در یسنا، هات ۳۵، بند ٦، آمده است: «آنچه را که هر مرد و زنی دانست که درست و نیک است، بر اوست که خود به‌کار بندد و دیگران را بیاگاهاند تا آنان را به‌کار بندند» (دوستخواه، ۱۳۸۷: ۲۰۰).

باوجود آنکه گرایش به پرستش زن‌خدایان، از مقام بلند زنان در جامعه حکایت داشت و برگرفته و متأثر از آن بود، به‌دلیل اشاعهٔ یکتاپرستی، مهر و آناهیتا به‌عنوان زن‌خدایان بزرگ ایران باستان، از مقام بلند خود تنزل یافتند و مهر یا همان میترا، پس از خدای بزرگ اهورامزدا قرار گرفت و نام آناهیتا نیز در گاهان نیامد؛ زیرا «زرتشت در زمان حیاتش جز اهورامزدا هیچ خدایی را قادر مطلق عالم نمی‌شناخت» (آشتیانی، ۱۳٦۹: ۱۲٤). البته بازگشت مهر به مقام الوهیت و وجود آناهیتا، سپندارمذ و سایر ایزدبانوان، برخاسته از انحرافات پس از عصر زرتشت و مربوط به اوستای متأخر است و بااینکه این ایزدان، هرگز به مقام والای خود در عصر اساطیری بازنگشتند؛ به‌کلی نیز فراموش نشدند. قیاس خدای خورشید یا همان میترا با اهورامزدا به‌عنوان خدای آسمان‌ها، کاملاً بیانگر مقام زنان نسبت‌به سایر خدایان است که خورشید با تمام اهمیت و ارزش خود، تنها بخش

کوچکی از آسمان را احاطه کرده است و باوجود آنکه خود ساکن آسمان است، مهم‌ترین خویشکاری وی، سودرساندن به ساکنان زمین است و ازاین‌رو حامی ایزدبانوان زمینی است. آناهیتا نیز که پیش از این، خویشکاری‌های مهم دیگری برعهده داشت، صرفاً به‌عنوان خدای نازل زمینی، مأمور حفظ و حراست از زمین شد؛ درحالی‌که پیش از این، زن‌خدایی نیرومندتر به شمار می‌آمد که «چشمهٔ حیات از او می‌جوشید» (آموزگار، ۱۳۷٤: ۲۱).

باوجود قرارگرفتن اهورامزدا در رأس خدایان به‌عنوان خدایی که تجلی زمینی نداشت، برای رفع مشکل اداره و مدیریت جهان و نیز نیاز به عینیت‌بخشی امور معنوی برای عموم مردم، ذواتی خلق شدند که در کنار امشاسپندان، ادارهٔ گیتی را برعهده داشتند. «در آیین مزدیسنا، اهورامزدا از شش امشاسپندِ آفریدهٔ خود، سه امشاسپند را مادینه آفریده است: سپندارمذ، امرداد و خرداد» (هینلز، ۱۳۸۱: ۷۸). علاوه‌بر امشاسپندان، ذواتی نیز در گات‌ها آمده است که یاریگر اهورامزدا هستند. در جدول زیر به معرفی و بررسی آن‌ها پرداخته شده است.

جدول ۱- ذوات یاریگر اهورامزدا

ذوات مجرد	عناصر مادی تحت فرمان ذوات
وهومنه (پندار نیک)	ورزاو
اشا (قانون)	آتش
خشتهر (اقتدار)	فلز
آرمئیتی (پارسایی)	زمین
هورتات (کمال و تندرستی)	آب
امرتات (نامیرایی، جاودانگی)	گیاهان

باوجود آنکه در آخرین ذوات از این جدول، مستقیماً به نام‌های ایزدبانوان اشاره نشده است؛ باتوجه‌به عناصری که در خدمت ذوات مجرده هستند، به‌خوبی می‌توان دریافت که عناصری چون زمین، آب و گیاه، در حوزهٔ اختیار و خویشکاری ایزدبانوانی است که از دیرباز نماد زمین، نگهبان آب و موجد رشد گیاهان و امر خطیر کشاورزی بودند و این برگرفته از نقش‌هایی است که زنان در جامعهٔ زن‌سالاری برعهده داشتند.

۲-۲-۱-۲- خدایان طبقات سه‌گانهٔ ایرانی در عصر زرتشت

دومزیل در دسته‌بندی خدایان ایرانی، با تأثیرپذیری آیین زرتشت و اوستای متأخر از گات‌ها، خدایان را در سه طبقه تقسیم‌بندی می‌کند. او طبقهٔ اول را از آنِ اهورامزدا و میثر (میترا)، طبقهٔ دوم را متعلق به ایندرا و سوروا و طبقهٔ سوم را از آنِ نانهئیا می‌داند. این دسته‌بندی مربوط به دوره‌هایی از عصر زرتشتی‌گری در ایران است که بار دیگر، کیش چندخدایی -متأثر از ادیان پیش از زرتشت- به آیین مزدیسنا نفوذ کرده است. حال‌آنکه در مقولهٔ ذوات که مربوط به دوران یکتاپرستی اهورایی است، باوجود تعدد ذوات نسبت‌به خدایان این دوره، به‌دلیل عناصر مادی در اختیار آن‌ها، درنهایت می‌توان به این جمع‌بندی رسید که ذواتی چون وهومنه و اشا که به‌ترتیب عناصر مادی‌ای چون ورزاو (گاو نر) و آتش را در اختیار دارند، نمایندهٔ خدایان طبقهٔ نخست، یعنی اهورامزدا و میترا هستند و ذواتی چون خشتهر که بر عنصر فلز -عنصر اصلی سلاح جنگی- حاکم است، متعلق به ایندرا، خدای جنگجوی ساکن طبقهٔ وسط است؛ خدایی که تجسم صفت مردان و پهلوانان، به‌ویژه در عصر حماسی است.

بنابراین باتوجه‌به جایگاه ذوات در گات‌ها و نیز خدایان اوستای متأخر، کاملاً روشن است که نمایندگان خدایان طبقهٔ سوم در بخش ایرانیِ طبقات هندواروپایی دومزیل، ایزدبانوان هستند. علاوه‌بر این، به‌دلیل کنش مهم باروری -که در نظریهٔ دومزیل ویژگی مهم ساکنان طبقهٔ سوم است- و گزارش‌هایی که از آناهیتا به‌عنوان خدای باروری و برکت دردست است و نیز شباهت آوایی میان ناهید و نانهئیا، می‌توان اینگونه استناد کرد که علاوه‌بر حضور میترا به‌عنوان زن‌خدای مقتدر عصر مهرپرستی در کنار اهورامزدا، آناهیتا نیز به‌عنوان زن‌خدای بزرگ ایران پس از میترا، نمایندهٔ خدای طبقهٔ سوم، یعنی خدای باروری، برکت و ازدیاد نفوس است.

۲-۲-۲- زن‌خدایان در هند باستان

در دوره‌های باستانی، اقوام کهن هند و ایران، به‌سبب برخورداری از مرزهای مشترک جغرافیایی و نیز همسانی‌های بی‌شمار فرهنگی و اجتماعی، با یکدیگر می‌زیستند؛ اما بعدها به‌دلایل متعدد، بین این دو قوم کهن جدایی افتاد. بااین‌همه باوجود ریشه‌های مشترک میان این دو قوم، هنوز هم شاهد مشابهت‌های اساطیری بی‌شماری میان این دو کشور هستیم؛ چنانکه در طبقه‌بندی خدایانی که دومزیل نیز از این دو قوم به‌دست داده است، شباهت و یکسانی حیرت‌آوری قابل‌مشاهده است. با این اوصاف، هندیان نیز در دورهٔ باستان خود، عصر مادرسالاری را تجربه کرده‌اند؛ زیرا که سیطرهٔ حکومت جامعهٔ مادرسالاری در دوران آغازین تمدن بشری، محدود به ایران نبود و شامل تمام سرزمین‌های منطقه ازجمله بین‌النهرین، بابل و هند نیز می‌شد. «باستان‌شناسی منطقهٔ بین‌النهرین و نواحی متأثر از آن مانند مصر و یونان، به اثبات می‌رساند که ستایش الههٔ مادر در ادوار پیش از تاریخ، از ده‌هزار سال پیش از میلاد به این سو وجود داشته است و تا هزارهٔ سوم ق.م هم رب‌النوع مادر در زیگورات‌ها پرستش می‌شدند» (بهار، ۱۳۷٦: ۳۹٤)؛ ازاین‌رو در عهد نخست اساطیری در هند نیز شاهد جامعه‌ای زن‌سالار هستیم که به‌تبع آن، زن‌خدایان متعددی پرستش می‌شدند.

۲-۲-۲-۱- خدایان طبقات سه‌گانهٔ هندی

دومزیل در بررسی و طبقه‌بندی خدایان هندواروپایی، نخست از هندیان آغاز می‌کند؛ زیرا براساس متون کهنی چون وداها، هندیان در این امر، مقدّم از سایر اقوام هندواروپایی ازجمله ایرانیان هستند. نخستین خدای طبقهٔ اول، وارونا، خدایی تشویش‌انگیز، دهشتناک و صاحب قدرت است. او با ویژگی‌هایی چون هیبت و خشم توصیف می‌شود که نشان‌دهندهٔ ویژگی بارز خدایان نرینهٔ آسمانی است. او «سلاحش بند و دام است و دشمن را بی‌درنگ و به‌گونه‌ای مقاومت‌ناپذیر در بند می‌کند» (دومزیل، ۱۳۷۹: ۹). از نوع برخورد وارونا و نوع ابزار جنگی وی مشخص است که خدایی جنگجو بوده که یاری‌رسان خدایان طبقهٔ دوم، همچون ایندرا است. درواقع «وارونا در بطن کنش نخست، به کنش دوم که خشونت و تندی و جنگاوری است، بیشتر گرایش دارد» (دومزیل، ۱۳۷۹: ۹) و از نیرو و قدرتی که وی برای واکنش و مقابله با دشمنان به‌کار می‌برد نیز کاملاً روشن است که وی خدایی نیرومند با اوصاف مردانه است.

دومین خدای ساکن طبقهٔ اول، میترا است و همان‌طور که از نامش برمی‌آید، خدای پیمان و دوستی است و برعکس وارونا، «آرام‌بخش، نیک‌خواه و پشتیبان اعمال و مناسبات شرافتمندانه و قانونی و قاعده‌مند و دشمن خشونت و تندی است» (دومزیل، ۱۳۷۹: ۹). چنین صفاتی بیانگر ویژگی‌های ذاتی جنس مؤنث است. میترا به‌دلیل آنکه یک زن‌خداست، «بیشتر به نعمت و صلح و آبادانی و آرامش که در کنش سوم شکوفا می‌شود، دلبسته‌تر است» (دومزیل، ۱۳۷۹: ۹). به‌دلیل آنکه پیشینیان، ایزدان آسمانی را نرینه تصور کرده و از آن به‌عنوان خدای پدر یاد می‌کردند و نیز به‌واسطهٔ آنکه جنگجویی، صفت بارز مردان است و در خدای ایندرا تجلی یافته، می‌توان وارونا را حامی ایندرا دانست و میترا را به‌عنوان یک زن‌خدا، حامی ایزدبانوان طبقهٔ سوم پنداشت.

هرچند که واسوها –بخشندگان دولت و ثروت و سلامتی– به‌عنوان گروهی از خدایان طبقهٔ سوم، نام‌های مذکر دارند که به‌صورت اسم جمع خنثی (به‌معنای نعمت‌های مادی) به‌کار می‌رود، گزارش‌هایی دردست است که این نام به ایزدبانوان اطلاق می‌شده است؛ چنانکه «اقوام ایتالیایی، زن ایزدی به‌نام Vesuna را می‌ستودند که در کتیبه‌ها با «فورتانا» همراه است و گاه [نیز همراه است] با نرینه «پرمونا» که نخستین خدای قسمت یا سرنوشت نیک و بخت سعد است» (دومزیل، ۱۳۷۹: ۵). این نکته، نشان‌دهندهٔ آن است که باوجود آنکه کنش باروری، بیانگر ویژگی بارز خدایان طبقهٔ سوم است، به‌دلیل رسوخ بی‌پروای اندیشهٔ مردسالارانه در هند، این خدایان، مذکر پنداشته شده‌اند.

در دعاهای کهن هندیِ مقدّم بر سروده‌های ریگ‌ودا، شاهد آن هستیم که نمایندهٔ ایزدبانوی طبقهٔ سوم، الهه‌ای است با نام «ساراسواتی» (دومزیل، ۱۳۷۹: ۷–۸). در ریگ‌ودا نیز «از سَرسَوتی به‌عنوان بهترین مادر، بهترین رود و بهترین ایزدبانو یاد می‌شود. وی رودی آسمانی است که می‌توان آن را با آنچه دربارهٔ آناهیتا در باورهای اساطیری است، سنجید» (گویری، ۱۳۸۵: ۳۲). این مقایسه به‌دلیل همسانی آن دو در انجام کنش‌ها و خویشکاری‌هایی است که برعهده دارند. این مطالب نشان‌دهندهٔ آن است که دربارهٔ هندیان نیز طبقه‌بندی دومزیل، بیشتر معطوف به دوره‌های متأخر اساطیری و متعلق به عصر مردسالاری است که خدایان آسمان و جنگجو، در صدر قرار دارند و زن‌خدایان و ایزدبانوان، ساکن هر طبقه‌ای که باشند، در مقامی پایین‌تر از خدایان بزرگ جای می‌گیرند؛ اما وجود نام و نشانی از ایزدبانوان هندی در سروده‌های کهن این سرزمین، نشان‌دهندهٔ آن است که در هند نیز مانند ایران، زنان در گذشته جایگاه والایی داشتند.

باتوجه‌به وظایفی که دومزیل برای خدایان طبقهٔ سوم برمی‌شمارد و باوجود تناقضات در انتساب این طبقه به زن‌خدایان، طبقهٔ سوم متعلق به ایزدبانوان کهن هندی است؛ زیرا «آنان بخشندهٔ تندرستی و جوانی و باروری و برانگیزانندهٔ درمانگران و صاحبان کرامات‌اند که به یاری معلولان و عاشقان و دختران بی‌شوهر و چارپایان سترون می‌شتابند» (دومزیل، ۱۳۷۹: ۱۰). قلمروی کنش سوم از این نیز گسترده‌تر است و تنها شامل تندرستی و جوانی نمی‌شود؛ بلکه «خوراک و فراوانی نفوس و نِعَم، یعنی تودهٔ اجتماع و رونق و غنای اقتصادی و نیز دلبستگی به زمین و بهره‌مندی از نعمت‌ها در صلح و ثبات را نیز دربر می‌گیرد» (دومزیل، ۱۳۷۹: ۱۰).

با درنظرگرفتن همسانی الهه ساراسواتی با آناهیتا که هردو الههٔ عشق به شمار می‌روند و به یاری دختران بی‌شوهر می‌شتابند و اینکه ساراسواتی به‌دلیل برخورداری از قدرت باروری، یاریگر موجودات سترون در امر زایایی است و همچنین توجه ساراسواتی به موضوع اقتصاد و دلبستگی وی به زمین –که یادآور نقش مهم زنان در امور اقتصادی در جامعهٔ زن‌تبار گذشته است– و درنهایت، پرستاری و ترحم و صلح‌طلبی او که اوصافی مادرانه است، می‌توان چنین حکم کرد که در هند نیز مانند ایران، طبقهٔ سوم خدایان، متعلق به ایزدبانوان بزرگی چون ساراسواتی است.

تقسیم‌بندی دومزیل، بیشتر ناظر بر دوره‌هایی از سلطنت مردسالاری است. سنّتی در میان هندیان وجود داشت که در ریگ‌ودا –به‌عنوان تعلق نسبی به عهد اساطیری– زیاد نمایان نیست؛ اما در برهمانا و خصوصاً در بستر حماسه –به‌عنوان بستری برای توصیف دلاوری‌های مردان و شرح جنگجویی آنان– کاملاً هویداست و آن، این است که «خدایان طبقهٔ سوم در آغاز جزو خدایان نبودند؛ زیرا که مشخصهٔ پذیرفته‌شدن در میان خدایان، مشارکت در مراسم قربانی سوما بود و حتی در برخی روایات، خدایان تنفر و کراهیت شدید و قاطع و ستیزه‌جویانه‌ای نشان داده‌اند و گفته‌اند آشوین‌ها با ما برابر نیستند، آنان با انسان‌ها می‌زیند و آنان را درمان می‌کنند» (دومزیل، ۱۳۷۹: ۲۱–۲۲). این اوصاف، نشان‌دهندهٔ همان ویژگی‌های خدایان زمینی است که در خدمت انسان‌ها، برای رفع نیازهای آنان می‌کوشیدند و با ایفای نقش درمانگری و پرستاری، در قالب زن‌خدایان تبلور یافته بودند. بیشتر از همهٔ خدایان، ایندرا به‌عنوان مردخدای جنگجوی –که بعدها در کالبد پهلوانان حماسی تجسم می‌یابد– با حضور آنان در طبقات خدایان مخالف است و مطابق با وداها، «ایندرا تنها ایزدی است که بیش از همهٔ ایزدان

دیگر، عصارهٔ سوما می‌نوشد و برای جنگیدن با اهریمن و دیو خشک‌سالی، نیرو می‌گیرد» (نوابی، ۱۳۸۹: ۱۳۰). سومای هندی، همان هومای ایرانی است که هردو «از کهن‌ترین عناصر اسطوره‌ای مشترک میان تمدن‌های ایران و هند باستان هستند و آن، نام گیاه مقدسی بود که ایرانیان و هندوان از عصارهٔ آن، شربتی شفابخش می‌ساختند. در ریگ‌ودا و اوستا از آن با نیایشی شیوا و پرشور سخن رفته و به‌دست‌آوردن عصارهٔ این گیاه، جزو نیکوترین کردارها محسوب می‌شده است» (محمودی، ۱۳۹۱: ۷۱). اما مراسم قربانی سوما یا همان هوم، چه ویژگی و یا ثمره‌ای داشت که خدایان دیگر به‌سبب عدم امکان حضور آشوین‌ها در آن، کلاً آنان را از طبقات خدایان بیرون رانده بودند؟ طبیعی است که این گیاه «به‌سبب جایگاه والایش نمی‌توانست دردسترس همگان قرار گیرد و تنها موبدان و برهمنان و گروه اندکی از طبقات بالای جامعه می‌توانستند نوشابهٔ آن را بنوشند که بی‌مرگی، بارزترین ارمغان آن بود» (نوابی، ۱۳۸۹: ۱۲٦). پس مهم‌ترین فایدهٔ نوشیدن هوم، جاودانگی است و ازآن‌جایی‌که بنابه باور جامعهٔ زن‌سالار، زن‌ها به‌سبب قدرت زایش و حلول و تکرار حیات در مولود تازه، همواره جاودان بودند، دیگر نیازی به نوشیدن سوما نداشتند و اجرای این مراسم خاصه توسط مردان نیز واکنشی بود به این احساس کمبودی که مردان از گذشته‌های دور نسبت‌به زنان در خود می‌دیدند و به‌تلافی آن، تمایلی به حضور زنان برای شرکت در مراسم سوما نداشتند. علاوه‌بر این، در وداها «سومه در بعضی از سرودها به‌صورت باران، ماه، خورشید، رعدوبرق و گاو نر ظاهر می‌شود و نیز برهمنان، عصارهٔ آن را به آتش می‌ریختند تا از راه دود، آن را به آسمان که جایگاه خدایان است، بفرستند» (نوابی، ۱۳۸۹: ۱۳۰ و ۱۳٦) که همهٔ این مظاهر، نمایندهٔ آسمان (پدر) و اوصاف نرینگی است. در این میان، «تغییرات ماهیتی اسطورهٔ سوما بیشتر از هوما بود و سومای هندی به‌تدریج دچار استحاله شده و در نقش یک ایزد، مَرد و حتی ماه آسمانی پدیدار شده است» (محمودی، ۱۳۹۱: ۷۱-۷۲). این نشان می‌دهد که تغییرات و تنزل مورد بحث، در جامعهٔ هند، سریع‌تر اتفاق افتاده است.

ایندرا با نوشیدن نوشابهٔ سوما، نیروی جنگی به‌دست می‌آورد. نظر به اینکه زنان، حامی صلح و آبادانی هستند و علاوه‌بر آن، نیازی به حضور در جنگ‌ها ندارند، درنتیجه به نوشیدن سوما برای افزایش قدرت هم نیازی نخواهند داشت. این نکته نشان می‌دهد که این خدایان، درواقع زن‌خدایانی بودند که باتوجه‌به دلایلی که ذکر شد، حق حضور در مراسم سوما را نداشتند؛ اما به‌هرحال درنهایت به‌دلیل قدرت اعجاز و درمانگری، خدایان آسمان به حضور آشوین‌ها در طبقات خدایان و البته در مقامی فروتر از خود رضایت دادند.

بنابر مستندات ارائه‌شده، می‌توان اثبات کرد که در اساطیر هندی، خدایان طبقهٔ سوم به‌دلیل برخورداری از ویژگی‌هایی چون باروری، پرستاری و یاری‌رساندن به زنان، درواقع نمایندگان ایزدبانوانی چون ساراسواتی هستند که پیش از این دوره، خدایان قدرتمندی به شمار می‌رفتند؛ اما در این دوره، به‌دلیل ناتوانی در حضور در مراسم قربانی سوما -که آیینی مردانه بود و خود هوم نیز در قالب یک ایزدگیاه مرد متصور است- از طبقات خدایان رانده شدند و امتیاز پرستش از آن‌ها سلب شد و حتی نه‌تنها خدایانِ فردی این طبقه، بلکه خدایان گروهی آنان نیز با صفت مذکر توصیف شده‌اند. بنابر عنایت میترا به‌عنوان زن‌خدای طبقهٔ نخست نسبت‌به آنان، واضح است که آن‌ها به‌عنوان خدایان مجری امور زمین، ایزدبانوانی بودند که تحت توجه خاص میترا قرار داشتند؛ اما در ایران، ایزدبانوان در تسخیر طبقاتی از خدایان، وضعیت مطلوب‌تری داشتند. علاوه‌بر قرارگرفتن میترا در کنار اهورامزدا (خدای بلامنازع، یگانه و قدرتمند زرتشتیان)، تعمیم‌بخشی خدایان طبقهٔ سوم به ایزدبانوانی چون آناهیتا، به‌دشواریِ الهه‌های هندی نبود. شباهت اسمی نانهئیا به ناهید، وجود امشاسپندان مادینه در کنار اهورامزدا و وجود ذوات مجرّده و عناصر مادی در اختیار آن‌ها -که ناظر بر عناصری چون آب، زمین و کشاورزی و رشد گیاهان بود- به اثبات می‌رساند که خدایان طبقهٔ سوم در ایران در دسته‌بندی دومزیل، در انحصار زن‌خدایان و ایزدبانوانی است که همان خدایان نیرومند عصر نخست اساطیری هستند و به‌دلایلی همچون تکوین جامعهٔ مردسالارانه، گسترش جنگ‌ها، آغاز عصر حماسی، ظهور ادیان تازه و... در پایین‌ترین طبقهٔ خدایان، مورد دسته‌بندی قرار گرفته‌اند.

۳- نتیجه‌گیری

نظریهٔ دومزیل براساس شاخصهٔ «کنش» و «کارکرد»، خدایان کهن هندواروپایی را در سه طبقهٔ ایزدان آسمانی، ایزدان جنگجو و ایزدان زمینی طبقه‌بندی می‌کند. در این میان، شاخهٔ ایزدان هندوایرانی آن به‌دلیل مشابهت‌های بی‌شمار فرهنگی میان این دو قوم، دارای اشتراکات بی‌شماری است. دومزیل این طبقه‌بندی را براساس متون کهن این دو قوم، یعنی ودا و اوستا پایه‌ریزی کرده است؛ اما به‌دلیل استفاده از متون مکتوب و نیز به‌دلیل ماهیت ساختارگرای این نظریه، دسته‌بندی ایزدان در آن، بیشتر ناظر بر دوره‌های متأخر اساطیری در میان اقوام هندوایرانی است. به‌واسطهٔ تأثیر نظام مردسالاری که پس از ادوار آغازین اساطیری و نظام مادرشاهی، در ملت‌های هند و ایران رواج داشته است، از بسیاری از زن‌خدایان و ایزدبانوان در این طبقات نامی به میان نیامده است. نزد هردو قوم، خدای بزرگ، ایزد آسمان‌ها، مردخدایی است که در رأس همهٔ امور قرار دارد و علی‌رغم حضور میترا در مقامی نازل‌تر از خدای خدایان در طبقهٔ نخست، ایزدبانوان اغلب در مقامی فروتر از سایر خدایان، در پایین‌ترین طبقه، یعنی طبقهٔ سوم قرار دارند. آن‌ها بیشتر عهده‌دار امور زمینی و دنیوی هستند و حتی در نزد هندیان مطابق با متونی متأخرتر از ریگ‌ودا، ساکنان این طبقات اصلاً در زمرهٔ خدایان به شمار نمی‌رفتند. حتی باوجود مهم‌ترین کنش این طبقه، یعنی باروری، گزارش‌هایی از اینکه این طبقه نیز در انحصار خدایان مذکر بوده است، وجود دارد؛ اما زن‌خدایان در ایران نسبت‌به هند، در تصاحب مقام‌هایی از این طبقات موفق‌تر بوده‌اند و مهم‌ترین ایزد طبقهٔ سوم در ایران، آناهیتا، ایزدبانوی معروف آب‌هاست. درکل باتوجه‌به کنش‌های مهم باروری و زایش، کشاورزی و کمک به رشد گیاهان و نگهبانی از آب‌های زمینی –که از دیرباز زنان، مجریان این امور بودند– بی‌شک جایگاه طبقهٔ سوم خدایان در نظام‌سه‌گانهٔ دومزیل، متعلق به ایزدبانوانی چون آناهیتا و سرسواتی است که در دوره‌های زن‌تباری و مادرسالاری، در رأس امور قرار داشتند و نه‌تنها زایندهٔ انسان، بلکه آفرینشگر کل جهان بودند. سپس آنان در دوره‌های بعد به‌واسطهٔ تأثیر جامعهٔ مردسالار و نیز ظهور ادیان تازه، به مقامی فروتر از قبل تنزل یافتند؛ اما به‌هرحال به‌دلیل تأثیر و نقش مهمی که در دوره‌های نخست اساطیری، عهده‌دار آن بودند، هرگز فراموش نشدند.

در جمع‌بندی نهایی چنین می‌توان اذعان کرد که باوجود اشتراکات میان خدایان هند و ایران، در طبقه‌بندی آن‌ها از سوی دومزیل، نخست خدای آسمان‌ها، تحت‌تأثیر جامعهٔ مردسالار در هیئت وارونا و اهورا، در طبقهٔ اول جای می‌گیرد و به‌دلیل سیطرهٔ همان جامعهٔ مردسالار و لزوم دفاع از سرزمین و لشکرکشی برای حفظ حیات و تصاحب سرزمین های مجاور، خدایان طبقهٔ دوم نیز مردایزدانی هستند که نسبت‌به زنان در اولویت هستند و طبقات میانی را اشغال کرده‌اند. سپس با تنزل مقام زنان به‌دلیل پست پنداشته‌شدن وظایف زمینی آن‌ها –حال‌آنکه پیش‌تر با همین ویژگی در صدر و رأس خدایان ستوده می‌شدند– ایزدبانوان هندی و ایرانی بیشتر در طبقهٔ آخر دسته‌بندی شده‌اند.

٤- منابع

آشتیانی، جلال‌الدین. (١٣٦٩). **زرتشت، مزدیسنا، حکومت**، چ پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

آموزگار، ژاله. (١٣٧٤). **تاریخ اساطیری ایران**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

آموزگار، ژاله. (١٣٨٦). **زبان، فرهنگ و اسطوره**، تهران: معین.

امیدی، ایوب؛ مشرّف، مریم؛ اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (١٤٠١). تحلیل آیین قربانی انسان در هند، ایران و بین‌النهرین براساس نظریه‌های قربانی، **مطالعات شبه‌قاره**، ١٤(٤٢): ٩-٣٤.

بویس، مری. (١٣٧٤). **تاریخ کیش زرتشت**، ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.

بهار، مهرداد. (١٣٧٦). **پژوهشی در اساطیر ایران**، چاپ دوم، تهران: آگاه.

پورداوود، ابراهیم. (١٣٥٦). **یشت‌ها**، چاپ سوم، تهران: طهوری.

جلالی نائینی، سید محمدرضا. (١٣٧٢). **ریگ‌ودا** (گزیده سروده‌ها)، تهران: قطره.

حسنی جلیلیان، محمدرضا. (١٣٩٣). تحلیل اسطوره دوشیزه- مادر، **فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی**، ١٠(٣٥): ١٠٧-١٣٦.

دورانت، ویل. (١٣٦٥). **مشرق زمین گاهواره تمدن**، ترجمهٔ احمد آرام، ج اول، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

دوستخواه، جلیل. (١٣٨٧). **اوستا**، چاپ سیزدهم، جلد ١ و ٢، تهران: مروارید.

دومزیل، ژرژ. (١٣٧٩). **جهان اسطوره‌شناسی** (مجموعه مقالات)، ترجمهٔ جلال ستاری، جلد چهارم، تهران: مرکز.

رفیعی، زهرا؛ سید صادقی، سید محمود؛ اردلانی، شمس‌الحاجیه. (١٣٩٧). بررسی مسائل زنان از منظر اسطوره، در رمان طوبی و معنای شب، **فصلنامهٔ علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)**، ١٠(٣٧): ٤١-٦٤.

روزنبرگ، دونا. (١٣٧٩). **اساطیر جهان، داستان‌ها و حماسه‌ها**، ترجمهٔ عبدالحسین شریفیان، جلد اول، تهران: اساطیر.

ستاری، رضا؛ خسروی، سوگل. (١٣٩٢). بررسی خویشکاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینهٔ مادرسالاری، **فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی**، ٩(٣٢): ٥٧-٧٨.

سجادی، سید علی‌محمد. (١٣٨٧). چگونگی رواج باورهای ناروا در مورد زنان در برخی از متون ادبی فارسی، **پژوهشنامهٔ علوم انسانی**، ٥٧: ١٦١-١٨٦.

علّامی، ذوالفقار. (١٣٨٧). آسمانِ پدر و زمینِ مادر در اساطیر ایرانی و شعر فارسی، **فصلنامهٔ علوم انسانی دانشگاه الزهرا(س)**، ١٨(٦٩): ١١٩-١٤٣.

فریزر، جیمز جورج. (١٣٨٧). **شاخهٔ زرین**، ترجمهٔ کاظم فیروزمند، چاپ پنجم، تهران: آگاه.

قاسم‌زاده، سید علی. (١٣٩٦). **همزیستی ادبیات تطبیقی و نظریه‌های ادبی**، چاپ اول، تهران: جهاد دانشگاهی قزوین.

کاظم‌زاده، پروین. (١٣٩٢). تحلیلی بر دلایل شکل‌گیری اعتقاد به ایزدبانوان در ایران باستان، **پژوهش‌های ادیانی**، ١(٢): ٤٩-٧٣.

گویری، سوزان. (١٣٨٥). **اَناهیتا در اسطوره‌های ایرانی**، تهران: ققنوس.

لیک، گوندلین. (١٣٨٥). **فرهنگ اساطیری شرق باستان**، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران: طهوری.

مالینوفسکی، برونیسلاو. (١٣٨٧). **غریزهٔ جنسی و سرکوبی آن در جوامع ابتدایی**، ترجمهٔ محسن ثلاثی، تهران: ثالث.

محمودی، سکینه‌خاتون. (۱۳۹۱). هومای ایرانی و سومای هندی، **مطالعات شبه‌قاره**، ٤(۱۳): ۷۱-۹۰.

مزداپور، کتایون. (۱۳۷۱). **زن در آیین زرتشتی**، آلمان: نوید.

مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۷٤). **آفرینش و تاریخ**، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.

نامور مطلق، بهمن. (۱۳۹۲). **درآمدی بر اسطوره‌شناسی**، تهران: سخن.

نوابی، مریم. (۱۳۸۹). هئومه و سومه در اندیشه هندوان و ایرانیان باستان، **نشریه تخصصی پژوهش‌نامهٔ ادیان**، ٤(۸): ۱۲۵-۱٤٤.

هینلز، جان. (۱۳۸۱). **شناخت اساطیر ایران**، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ هفتم، تهران: چشمه.

یارشاطر، احسان. (۱۳٥٦). **آسمان** (دانش‌نامهٔ ایران و اسلام)، ج اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Compare the Attitudes of Elites in the City of Herat Regarding the Policies of Iran, Pakistan and India Towards Afghanistan

Eiraj Qaderi[1] | **Vahid Sinaee**[2]✉ | **Hamid Masoudi**[3]

1. M.A. in International Relations, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
2. Corresponding Author: Associate Professor of Political Science Dept, Ferdowsi University of Mashhad ,Mashhad, Iran. Email: sinaee@um.ac.ir
3. Assistant Professor of Sociology Dept, University of Birjand, Birjand, Iran.

Article history: Received 20 February 2023; Received in revised form 8 January 2024; Accepted 17 January 2024 Published 30 March 2025

Abstract

The aim of the current research is to compare the perspectives of elites in the city of Herat regarding the policies of Iran, Pakistan, and India in the dimensions of security, politics, economy, society, culture, and religion towards Afghanistan. This research is both practical and analytical in terms of its objective and, methodologically, it adopts a survey approach. The research population comprises elites in the city of Herat, and using the Cochran formula, a sample size of 360 individuals was selected through stratified random sampling method. The findings of the research indicate that, overall and in all dimensions, elites in the city of Herat hold a more favorable attitude towards India's policies towards Afghanistan compared to the policies of Iran and Pakistan. Furthermore, the research findings suggest that, specifically, the elite's perspectives towards security policies rank India, Iran, and Pakistan in order; political strategies rank India, Iran, and Pakistan respectively; economic policies rank India, Iran, and Pakistan respectively; religious policies rank India, Pakistan, and Iran respectively; cultural policies rank India, Pakistan, and Iran respectively; and social policies rank India, Iran, and Pakistan respectively as more favorable.

Keywords: Political elites, perspective, Afghanistan, Iran, Pakistan, India

1. Introduction

When discussing Afghanistan's foreign policy dynamics, the often-overlooked aspect by researchers is the perspective of Afghan elites regarding neighboring countries' policies towards their nation. This study focuses on Herat's elite perspectives on Iran's, Pakistan's, and India's policies towards Afghanistan. Understanding these viewpoints can significantly impact Afghanistan's foreign policy. The primary hypothesis suggests differences in elite perceptions, while secondary hypotheses propose varied perspectives on security, politics, economics, religion, culture, and social policies of these three countries towards Afghanistan. This exploration aims to enhance mutual comprehension among Iran, Pakistan, India, and Afghanistan.

1.1. Detailed Research Methodology

The study, conducted in 2020-2021 in Herat city, Afghanistan, engaged 4079 elites, including governmental officials, intellectuals, scholars, and social figures. Utilizing a sample size of 360, a researcher-built questionnaire assessed elites' perspectives on Iran, Pakistan, and India's policies towards Afghanistan. The questionnaire comprised demographic queries and seven dimensions on elite attitudes towards these policies. The analysis, performed via SPSS software, employed descriptive statistics and factor analysis, demonstrating the reliability and validity of the research variables.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 197-212.
DOI: 10.22111/jsr.2024.44906.2326

© Qaderi, E., Sinaee, V., Masoudi, H. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

2. Discussion

The elites in Herat exhibit varying perspectives towards Iran, Pakistan, and India's policies concerning Afghanistan. They favor India's involvement due to its substantial aid despite lacking cultural proximity or a shared border. Iran criticizes foreign military presence and uses migrants as leverage, while Pakistan tends to pursue its regional interests and supports religious schools in Afghanistan. These factors lead to a less positive view of Pakistan and Iran's policies compared to India. Additionally, regarding security policies, elites view Iran and Pakistan's strategies with more skepticism than India's, attributing this to concerns about destabilization efforts in Afghanistan and doubts about ensuring the country's stability and peace. This hierarchy of trust aligns with the distance from Afghanistan, terrorist activities in Pakistan, and Iran's challenges with foreign forces in Afghanistan.

Based on the results of the second subsidiary hypothesis test, elites in Herat hold differing views regarding the political strategies of Iran, Pakistan, and India towards Afghanistan. They exhibit a more favorable attitude towards India's policies compared to Iran and Pakistan. This perspective stems from their perception of these countries' policies, especially Iran's increased use of Afghan migrants as a pressure tool on the Afghan government and Pakistan's greater use of Afghanistan to secure its regional and international interests. Additionally, as per the outcomes of the third subsidiary hypothesis test, elites view India's economic policies more positively in comparison to Iran and Pakistan. They believe that economic cooperation and trade with these three countries can contribute to Afghanistan's economic development, although they are skeptical about these countries' intentions, perceiving their involvement as seeking political influence through economic engagement. These findings align with research indicating India's strategic interest and economic investments in Afghanistan.

Based on the results of the fourth subsidiary hypothesis test, elites in Herat hold different views regarding the religious policies of Iran, Pakistan, and India towards Afghanistan. They have a more positive attitude towards India's religious policies compared to Pakistan and Iran. The elites believe that Iran and Pakistan's support for religious groups close to them could lead to religious division and instability in Afghanistan. Contrary to a previous study, they do not view Iran's religious policies positively, disagreeing with the notion that 66% of the sampled population holds a positive attitude towards Iran's religious policies in Afghanistan. Furthermore, as per the outcomes of the fifth subsidiary hypothesis test, elites' perspectives on the cultural policies of Iran, Pakistan, and India towards Afghanistan differ. They view India's cultural policies more favorably compared to Pakistan and Iran. The elites believe that Iran and Pakistan's cultural policies have jeopardized the administrative and social status of Afghans showing interest in these countries, perceiving efforts by Iran and Pakistan to exert cultural influence in Afghanistan through their media as problematic.

Moreover, based on the results of the sixth subsidiary hypothesis test, elites in Herat have distinct views regarding the social policies of Iran, Pakistan, and India towards Afghanistan. They hold a more positive attitude towards India's social policies compared to Pakistan and Iran. Despite acknowledging the disdainful attitudes of certain governmental institutions in Iran and Pakistan towards Afghan people, the elites separate their perceptions of these governments from their feelings towards the nations themselves. They believe that Afghan citizens' marriages with citizens of these countries have positively influenced mutual relationships.

3. Conclusion

Elites in Herat, a city neighboring Iran with an 80% Farsi-speaking population, tend to view India more favorably than Iran across various dimensions. While their perception of Iran ranks after India but before Pakistan in some aspects, it falls behind Pakistan in cultural and religious dimensions. This could stem from Iran's one-sided support for Shiite groups in a predominantly Sunni city or its perceived cultural dominance. These findings serve as a warning, signaling a need to reconsider policies to enhance Iran's image among Herat's public and elites, crucially impacting Afghanistan. If these elites represent the broader Afghan elite populace, the concerns might be even more pronounced.

4. References:

Ansari, F. (2018). **History of Herat, first edition**, Kabul: Andisheh Foundation Publications.

Asad. (2016). what happened to the five rings of foreign policy? **Hasht-e Subh newspaper**, 7 Asad (August).

Cheganizadeh, Gh.A. (2017). **Afghan elites' perception of the Islamic Republic of Iran**, first edition, Kabul: Institute of Strategic Studies of Afghanistan.

Delnik, T., Nishchal N.P. (2012). **towards effective cooperation in South Asia**, translated by Seyed Mehdi Manadi, first edition, Kabul: Center for Strategic Studies of the Ministry of Foreign Affairs.

Haqpanah, J., Rahimi, M. (2011). **Geopolitics of Afghanistan and regional developments in West Asia**, first edition, Tehran: Imam Sadiq University Press.

Irfan, D., Irfan, A. (2017). **Surveying the characteristics of the political culture of Herat citizens**, first edition, Kabul: Institute of Strategic Studies of Afghanistan.

Khosravi, A., Mirmohammadi, M. (2013). **An Introduction to Foreign Policy Analysis**, Tehran: Strategic Studies Research Institute Publications.

Kobalkova, V. (2013). **Foreign Policy in the Construction World**, translated by: Mehdi Mirmohammadi and Alireza Khosravi, Tehran: Strategic Studies Research Center Publications.

Marsh, D., Stoker, J. (2018). **Method and Theory in Political Science**, translated by Dr. Amir Mohammad Haji Yousefi, 5th edition, Tehran: Research Center for Strategic Studies.

Mills, C.W. (1956). **The Power Elite**. New York: Oxford University Press.

Pareto, V. (1966). **Sociological Writings**. London: Pall Mall.

Qavam, S.A.A. (2014). **international relations; Theories and approaches**, 10th edition, Tehran: Samt.

Rabbani, R., Ansari, E. (2006). **Sociology of strata and social inequalities**, Isfahan, Isfahan University.

Shafiei, N., Faraji Nasiri, Sh., Motaqi, A. (2013). India's approach to Afghanistan after September 11, 2001 (with a view to Iran), **Geopolitics Quarterly**, 8(2): 125-152.

Tamanna, F. (2014). **Afghanistan's foreign policy in the sphere of regional cooperation**, first volume. First edition, Kabul: Center for Strategic Studies of the Ministry of Foreign Affairs.

Tamanna, F. (2016) Herat; A jewel that drives a ring, **Hasht Sobh newspaper**, 8 Mizan (Mehr) 2016.

Cite this article: Qaderi, E., Sinaee, V., Masoudi, H. (2025). Compare the Attitudes of Elites in the City of Herat Regarding the Policies of Iran, Pakistan and India Towards Afghanistan. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 197-212. DOI: 10.22111/jsr.2024.44906.2326

مطالعات شبه قاره

شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۵۷۱۰
شاپا الکترونیکی: ۲۵۳۸-۵۰۶۲

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

مقایسهٔ نگرش نخبگان شهر هرات نسبت‌به سیاست‌های ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان

ایرج قادری[۱] | وحید سینائی[۲]✉ | حمید مسعودی[۳]

۱. کارشناس ارشد روابط بین‌الملل، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

۲. نویسنده مسئول: دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، ایمیل: sinaee@um.ac.ir

۳. استادیار جامعه‌شناسی دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران

چکیده

پژوهش حاضر به مقایسهٔ نگرش نخبگان شهر هرات نسبت‌به سیاست‌های ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان، در ابعاد امنیتی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی می‌پردازد. این پژوهش ازنظر هدف، کاربردی و تحلیلی بوده و ازلحاظ روش اجرا، پیمایشی است. جامعهٔ آماری آن را نخبگان شهر هرات تشکیل می‌دهند. با استفاده از فرمول نمونه‌گیری کوکران، ۳۶۰ نفر به‌عنوان حجم نمونه و به‌روش نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای انتخاب شدند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که نخبگان شهر هرات به‌طور کلی، سیاست‌های هند در قبال افغانستان را مطلوب‌تر از سیاست‌های ایران و پاکستان ارزیابی می‌کنند. همچنین، یافته‌های تحقیق به‌صورت جزئی نشان می‌دهد که در زمینهٔ سیاست‌های امنیتی، اقتصادی و اجتماعی و نیز خط‌مشی‌های سیاسی، نخبگان هرات به‌ترتیب هند، ایران و پاکستان را ترجیح داده و در سیاست‌های مذهبی و فرهنگی، به‌ترتیب هند، پاکستان و ایران را ترجیح می‌دهند.

واژه‌های کلیدی: نخبگان سیاسی، نگرش، افغانستان، ایران، پاکستان، هند

۱- مقدمه

عوامل مهمی همچون موقعیت جغرافیایی مرکزی در آسیا، واقع‌شدن در معبر اصلی ترانزیتی و قرارگرفتن در محور فرصت‌ها و تهدیدهای امنیتی، افغانستان را به کشور مهمی در قلب آسیا تبدیل کرده است؛ ازاین‌رو تشخیص عوامل اثرگذار بر سیاست خارجی این کشور در قبال کشورهای هم‌جوار و قدرت‌های منطقه‌ای -به‌ویژه سه کشور ایران، پاکستان و هند- حائز اهمیت فراوان است (دیلنیک و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۰). در سیاست خارجی افغانستان، این سه کشور از جایگاه بسیار مهمی برخوردار هستند. دستگاه سیاست‌گذاری افغانستان نیز باتوجه‌به ویژگی‌های ژئوپلیتیکی کشور و الزامات روابط دوجانبهٔ پایدار، ناگزیر است که عوامل مؤثر بر مناسبات خود با این کشورها را به‌دقت مورد بررسی و تحلیل قرار دهد (حق‌پناه، ۱۳۹۰: ۱۴۸-۱۴۷).

شهر هرات افغانستان، به‌دلیل وسعت جغرافیایی، موقعیت استراتژیک و هم‌جواری با ایران و ترکمنستان، همراه با وجود دو گذرگاه مرزی «اسلام‌قلعه» و «تورغوندی» که به‌عنوان دروازه‌های ارتباطی این کشور با جهان بیرون شناخته می‌شوند، از اهمیت بالایی برخوردار است. این شهر با دارابودن پتانسیل‌های اقتصادی فراوان، جاذبه‌های اجتماعی-فرهنگی و زمین‌های

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۸، ۱۴۰۴، صص ۱۹۷-۲۱۲.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۱ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: قادری، ایرج؛ سینائی، وحید؛ مسعودی، حمید. (۱۴۰۴). مقایسهٔ نگرش نخبگان شهر هرات نسبت به سیاست‌های ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۸)، ۱۹۷-۲۱۲.

DOI: 10.22111/jsr.2024.44906.2326

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© قادری، ایرج؛ سینائی، وحید؛ مسعودی، حمید.

هموار و حاصلخیز، موتور محرک اقتصاد افغانستان محسوب می‌شود. علاوه‌بر این، هرات به‌عنوان محل استقرار شمار زیادی از تولیدکنندگان، صنعت‌گران، واردکنندگان و صادرکنندگان از سراسر کشور، سهم قابل‌توجهی در تأمین عواید ملی افغانستان دارد (انصاری، ۱۳۹۸: ٤٤٠-٤٣٨).

درطول تاریخ معاصر، هرات همواره نقشی محوری در سیاست، اقتصاد، اجتماع و فرهنگ افغانستان ایفا کرده است. این شهر که دومین شهر بزرگ کشور به‌شمار می‌آید، در سطح ملی به‌عنوان «پایتخت اقتصادی و فرهنگی» شناخته شده و در پویایی و غنای تمدنی افغانستان جایگاه ویژه‌ای داشته است (عرفان و عرفان، ۱۳۹۷: ٦-٧).

ولایت هرات دارای یکی از فعال‌ترین شبکه‌های جامعهٔ مدنی در افغانستان بوده و در چهار دورهٔ انتخابات ریاست جمهوری، بیشترین میزان مشارکت سیاسی را داشته است (عرفان و عرفان، ۱۳۹۷: ۷). همچنین در مقایسه با سایر ولایت‌ها کشور، نرخ باسوادی در هرات بالا بوده و نیروهای مجرب و متخصص فراوانی دارد. بیشتر نظریه‌پردازان سیاست افغانستان نیز متعلق به این ولایت هستند (تمنا، ۱۳۹٦: ۳-۲) که این امر به‌واسطهٔ نقش گفتمان‌ساز هرات در سطح ملی با میزبانی حجم قابل‌ملاحظه‌ای از برنامه‌های علمی-آکادمیک کشور در این ولایت صورت پذیرفته است. از میان چنین برنامه‌هایی، می‌توان به کنفرانس بین‌المللی «گفتگوهای امنیتی هرات» اشاره کرد که سالانه با حضور جمع کثیری از مقامات ارشد دولتی، دیپلمات‌ها، نمایندگان سازمان‌های بین‌المللی و کارشناسان کشورهای منطقه و جهان برگزار می‌شود و هدف آن ارائهٔ راه‌حل علمی و کارشناسانه به نیازهای امنیتی افغانستان و کشورهای منطقه است.

افغانستان و ایران با بیش از ۹۰۰ کیلومتر مرز مشترک، از دیرباز در یک حوزهٔ واحد تاریخی و تمدنی قرار داشته‌اند و میراث فرهنگی دو کشور، اشتراکات فراوانی را دارا است (چگنی‌زاده، ۱۳۹۷: ۷). کشور پاکستان نیز با حدود ۲٤۳۰ کیلومتر مرز مشترک، پیوندهای قومی، تاریخی، اجتماعی و فرهنگی عمیقی با افغانستان دارد. هند مرز مشترکی با افغانستان ندارد؛ اما همانند پاکستان، دارای پیوندها و اشتراکات ریشه‌داری با این کشور بوده و به‌دلیل حضور پررنگ منطقه‌ای آن و روابط پایدار تاریخی میان دولتین، هند نیز جایگاه ویژه‌ای در سیاست خارجی افغانستان دارد.

در کنار این پیوستگی‌ها و اشتراکات متقابل بین این چهار کشور، روابط اقتصادی افغانستان با ایران، پاکستان و هند -به عنوان بزرگ‌ترین شرکای تجاری‌اش در منطقه- بر میزان اهمیت این کشورها در سیاست خارجی افغانستان افزوده و عامل پایداری و تعمیق روزافزون وابستگی‌های متقابل چهار کشور بوده است؛ چنانکه قرارگرفتن آن سه کشور در نخستین حلقه از پنج حلقهٔ سیاست خارجی و وجود وسعت روابط دیپلماتیک افغانستان با هریک از آن کشورها را می‌توان از مصداق‌های بارز این ادعا دانست (اسد، ۱۳۹٦).

باتوجه‌به آنکه افغانستان، نقطهٔ تلاقی مجموعه‌های امنیتی شرق آسیا، جنوب آسیا، آسیای میانه و خاورمیانه بوده، شناخت آن برای محیط پیرامونی بسیار مهم است. این شناخت می‌بایست یکی از مؤلفه‌های مهم در دیدگاه دستگاه‌های سیاست‌گذاری و رهبری آن کشورهایی باشد که درراستای استقرار روابط پایدار با افغانستان، تقویت همگرایی منطقه‌ای و تأمین ثبات مستمر در منطقه، تلاش می‌کنند. جایگاه افغانستان در منطقه چنان حیاتی و استراتژیک بوده که به باور بسیاری کارشناسان، می‌توان ادعا کرد که این کشور یکی از کانون‌های مهم برای فهم مسئلهٔ بی‌ثباتی در آسیا است (چگنی‌زاده، ۱۳۹۷: ۷).

۱-۱- بیان مسئله، پرسش و فرضیهٔ تحقیق

هنگامی که در مطالعات سیاست خارجی افغانستان، صحبت از بایسته‌های روابط پایدار دوجانبه و چندجانبه با کشورهای هم جوار و منطقه و اهمیت شناخت عوامل تأثیرگذار بر سیاست خارجی این کشور به میان می‌آید، یکی از فاکتورهای بسیار مهم که اغلب از دید پژوهشگران این حوزه مغفول مانده، نگرش و ادراک نخبگان افغانستان نسبت‌به سیاست‌های سایر کشورها در قبال آن کشور است. اهمیت این امر از آنجاست که نقش افراد نخبه و رهبران در تنظیم و اجرای سیاست خارجی، بسیار

تعیین‌کننده است (قوام، ۱۳۹٤: ۲٤۱)؛ ازاین‌رو بررسی و مقایسهٔ نگرش نخبگانِ دومین شهر بزرگ افغانستان نسبت‌به سیاست های ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان، از اهمیت زیادی برخوردار است.

پژوهش حاضر به بررسی یکی از عوامل و لایه‌های پنهان اثرگذار بر سیاست خارجی افغانستان در قبال سه کشور یادشده پرداخته است. کارآمدی و ضروری‌بودن یافته‌های پژوهش برای دستگاه سیاست خارجی افغانستان، می‌تواند سبب افزایش سطح شناخت متقابل چهار کشور شود. نتایج مطالعهٔ حاضر می‌تواند بیشترین اهمیت را برای ایران داشته باشد؛ زیرا هرات در نزدیکی این کشور و در حوزهٔ تمدنی و ایران‌فرهنگی خراسان قرار دارد. حال پرسش اصلی پژوهش این است که نگرش نخبگان شهر هرات نسبت‌به سیاست‌های امنیتی، اقتصادی، مذهبی، فرهنگی، اجتماعی و روابط سیاسی ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان چگونه است؟ در پاسخ به این پرسش، فرضیهٔ پژوهش قرار می‌گیرد و آن این است که به‌نظر می‌رسد نخبگان شهر هرات نسبت‌به سیاست‌های امنیتی، اقتصادی، مذهبی، فرهنگی و اجتماعی و خط‌مشی‌های سیاسی ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان، نگرش متفاوت و خاص خود را دارند.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

گذشته‌از منزلت تاریخی و منطقه‌ای هرات، نقش بارز و جایگاه برجستهٔ نخبگان این استان در حیات عمومی افغانستان و به‌ویژه درطول چند دههٔ اخیر، بررسی نوع نگرش نخبگان شهر هرات در زمینه‌های مختلف و ازجمله سیاست‌های کشورهای همسایه و مهم در سیاست افغانستان، برای درک واقعی و جامع رَوَند سیاست در این کشور، یک ضرورت اساسی قلمداد می‌شود.

۱-۳- روش تحقیق

این تحقیق ازنظر هدف، کاربردی بوده و به‌روش پیمایشی انجام شده است. جامعهٔ آماری آن شامل نخبگان شهر هرات در سال ۱۳۹۹ است که جمعیتی معادل ٤۰۷۹ نفر را دربر می‌گیرد. این جامعهٔ آماری شامل نخبگان ابزاری و فکری، ازجمله متصدیان دولتی در حوزه‌های سیاسی-امنیتی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و همچنین اساتید و تحصیل‌کردگان دانشگاهی، علما و روحانیون، روشن‌فکران، نخبگان اقتصادی و فعالان برجستهٔ جامعهٔ مدنی شهر هرات می‌شود. باتوجه‌به حجم جامعهٔ آماری و براساس فرمول کوکران، حجم نمونه ۳٦۰ نفر برآورد شد. برای گردآوری داده‌های موردنیاز، از روش نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای استفاده شده است.

$$n=\frac{\frac{t^{2}.pq}{d^{2}}}{1+\frac{1}{n}.(\frac{t^{2}\,pq}{d^{2}}-1)} \leftrightarrow n=\frac{\frac{1.96^{2}\times 0.5\times 0.5}{0.05^{2}}}{1+\frac{1}{4079}\times(\frac{1.96^{2}\times 0.5\times 0.5}{0.05^{2}}-1)}=360$$

جدول ۱- سهم گروه‌های نخبگان از حجم نمونه

گروه نخبگان	کل جمعیت	تعداد نمونه	درصد
نخبگان مذهبی	۳۵۱	۳۱	۸/٦
نخبگان سیاسی-امنیتی	۵۱۲	٤۵	۱۲/٦
نخبگان اقتصادی	۱٦۳۸	۱٤۵	٤۰/۲
نخبگان فرهنگی	۷۱۲	٦۳	۱۷/۵
نخبگان اجتماعی	۸٦٦	۷٦	۲۱/۲

مجموع	٤٠٧٩	٣٦٠	١٠٠

برای بررسی سوابق و تدوین چارچوب نظری و ادبیات تحقیق، از روش مطالعات کتابخانه‌ای استفاده شده است. ابزار گردآوری داده‌ها، پرسش‌نامهٔ محقق‌ساخته بوده که برای سنجش مفاهیم و متغیرهای پژوهش، از مقیاس لیکرت بهره گرفته شده است. به‌منظور ارزیابی اعتبار پرسش‌نامه، از اعتبار سازه به‌روش تحلیل عاملی استفاده شده و برای سنجش پایایی، همسانی درونی پرسش‌نامه با روش آلفای کرونباخ اندازه‌گیری شده است. پرسش‌نامهٔ طراحی‌شده شامل هشت سؤال جمعیت‌شناختی و هفت بُعد مرتبط با نگرش نخبگان شهر هرات نسبت‌به سیاست‌های ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان است. همچنین هریک از متغیرهای هفت‌گانهٔ پرسش‌نامه دارای هفت گویه است.

جدول ۲- اعتبار عاملی و ضریب آلفای کرونباخ متغیرهای تحقیق

متغیر	ضریب آلفای کرونباخ	نتایج تحلیل عاملی		
		درصد واریانس تبیین‌شده	شاخص KMO	معناداری
شناختی	۰/۸۷۸	۳۰/۳۱	۰/۸۰۵	۰/۰۰۰
امنیتی	۰/۸۰٤	۲۱/۱۷	۰/٦٥۳	۰/۰۰۰
سیاسی	۰/۷۸۰	۲۲/۷۱	۰/٦۷۹	۰/۰۰۰
اقتصادی	۰/۷۳۸	۱۹/٥۷	۰/۷۰۰	۰/۰۰۰
مذهبی	۰/۷٦۰	۱۹/۲۹	۰/٦٦٦	۰/۰۰۰
فرهنگی	۰/۷٥۲	٦٥/۸۱	۰/۸۷۳	۰/۰۰۰
اجتماعی	۰/۸۰۹	۳۹/٤۷	۰/٦۱۷	۰/۰۰۰

باتوجه‌به جدول ۲، مقدار ضریب پایایی متغیرهای تحقیق، بالاتر از ۰/۷ بوده که نشان‌دهندهٔ همسانی درونی گویه‌های این متغیرهاست. نتایج تحلیل عاملی نیز نشان می‌دهد مقدار شاخص KMO برای اکثر ابعاد متغیرهای تحقیق، به یک نزدیک بوده و در حد قابل‌قبول است؛ بنابراین تعداد نمونه برای انجام تحلیل عاملی کفایت می‌کند. همچنین مقدار sig آزمون بارتلت برای همهٔ ابعاد، کمتر از ۵ درصد است که نشان می‌دهد تحلیل عاملی برای شناسایی ساختار هر بُعد مناسب بوده و فرض شناخته‌شده بودن ماتریس همبستگی رد می‌شود. علاوه‌بر این، بار عاملی گویه‌ها بین ۰/٤۷ تا ۰/۸۳ متغیر است و تمامی گویه‌ها دارای بار عاملی بالاتر از ۰/٤ هستند که این امر نشان‌دهندهٔ اعتبار سازهٔ متغیرهای تحقیق و ابعاد آن‌ها است.

پس از جمع‌آوری داده‌ها، فرایند بازبینی، کدگذاری، ورود اطلاعات و تشکیل بانک اطلاعاتی، در نرم‌افزار آماری SPSS انجام شد. برای توصیف داده‌ها و مشاهدات، از روش‌های توصیفی مانند جداول توزیع فراوانی و شاخص‌های مرکزی و پراکندگی، ازجمله میانگین و انحراف معیار استفاده شده است. همچنین برای تجزیه‌وتحلیل فرضیه‌ها باتوجه‌به سطح سنجش متغیرها و با بهره‌گیری از نرم‌افزار SPSS، از آزمون تحلیل واریانس یک‌عاملی با اندازه‌های مکرر استفاده شده است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

چگنی‌زاده (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «ادراک نخبگان افغانستان از جمهوری اسلامی ایران»، به بررسی نگرش نخبگان افغانستان نسبت‌به سیاست‌های امنیتی، مذهبی، اجتماعی و اقتصادی ایران در قبال این کشور پرداخته است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که ۵۵ درصد از کل جامعهٔ آماری، نگرشی منفی نسبت‌به سیاست‌های امنیتی ایران دارند. همچنین نبود

اختلاف معنادار میان نخبگانی که در ایران سکونت داشته‌اند و آن‌هایی که چنین تجربه‌ای نداشته‌اند، نشان‌دهندهٔ ناتوانی ایران در ایجاد یک برداشت مثبت، حتی در میان افرادی است که سال‌ها در این کشور اقامت داشته‌اند.

عرفان و عرفان (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «بررسی شاخصه‌های فرهنگ سیاسی شهروندان هرات»، به بررسی فرهنگ سیاسی این منطقه پرداخته‌اند. یافته‌های کلیدی پژوهش در دو بخش یافته‌های جامعه‌شناختی و یافته‌های فرهنگ سیاسی دسته‌بندی شده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که هرچند هرات دارای شاخص‌های فرهنگ سیاسی مشارکتی است، رگه‌های قوی از فرهنگ محدود نیز در آن دیده می‌شود؛ بنابراین، فرهنگ سیاسی هرات، ترکیبی از فرهنگ محدود و مشارکتی محسوب می‌شود.

شفیعی و دیگران (۱۳۹۱) در مقالهٔ «رویکرد هند در قبال افغانستان پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ (با نگاه به ایران)»، به تبیین و شناخت جایگاه افغانستان در سیاست «محاصرهٔ سیاسی» هند و تبیین رویکرد این کشور نسبت‌به دولت افغانستان پرداخته‌اند. به باور این نویسندگان، دکترین کلان سیاست خارجی هند، کشورها را به سه دایرهٔ متحدالمرکز تقسیم می‌کند که افغانستان در درون دایرهٔ نخست قرار می‌گیرد؛ بنابراین، افغانستان اهمیت ویژه‌ای در سیاست خارجی هند دارد. هند که در زمان تسلط طالبان بر افغانستان، نفوذ خود را در این کشور ازدست داده بود، پس از ۱۱ سپتامبر، رویکردی مثبت و همکاری‌جویانه نسبت‌به این کشور اخذ کرده است. هند درصدد است تا با نقش‌آفرینی بیشتر در تحولات داخلی افغانستان و کمک به بازسازی این کشور، نفوذ دشمن دیرینهٔ خود، یعنی پاکستان را کاهش داده و به «محاصرهٔ سیاسی» این کشور بپردازد. در این راستا هند سعی کرده است با دیگر قدرت‌های منطقه‌ای و تأثیرگذار در افغانستان، نظیر ایران، در زمینه‌های مختلف همکاری داشته باشد.

تمنا (۱۳۹۳) در کتاب «سیاست خارجی افغانستان در سپهر همکاری‌های منطقه‌ای»، بخش‌هایی را به مطالعهٔ سیاست خارجی افغانستان در قبال کشورهای ایران، پاکستان و هند اختصاص داده و به‌صورت موردی، به بررسی چالش‌ها و فرصت‌های فراروی روابط متقابل افغانستان با کشورهای مزبور پرداخته است. این کتاب که شامل مجموعه‌ای از مقالات به‌قلم دیپلمات‌ها و محققان افغانستان است، حاوی گزارش‌های خوبی دربارهٔ سیاست خارجی افغانستان در منطقه و ازجمله در قبال سه کشور یادشده است.

۲- بنیان‌های نظری پژوهش

این پژوهش از حیث نظری، بر مؤلفه‌های دو نظریهٔ سازه‌انگاری و نخبه‌گرایی مبتنی است. در سیاست خارجی کشورها، سازه‌های فرهنگی نقش مهمی دارند. سازه‌های هویت ملی هر کشوری برگرفته از فرهنگ عمومی و بیانگر هویت ملی آن کشور است. این سازه‌ها در فضای بزرگ‌تری چون روابط منطقه‌ای و جهانی، می‌توانند آن سازه‌های مشترکی را تشکیل دهند که در همبستگی منطقه‌ای و جهانی کشورها مؤثر باشند. فرض اصلی رهیافت سازه‌انگاری این است که بازیگران، جهان خود را می‌سازند (کوبالکووا، ۱۳۹۲: ۵۷). نمونهٔ بارز این سازه را می‌توان ارزش‌های اسلامی دانست که بین کشورهای اسلامی، پیوندی عاطفی و ارزشی ایجاد می‌کند. در رهیافت سازه‌انگاری، سه مفهوم منافع، قدرت و عقلانیت در دستگاه معنایی –که سازه‌های فرهنگی–اجتماعی یک کشور را به هنجارهای هویتی تبدیل می‌کند– نقش‌آفرینی دارد. این دیدگاه تأکید می‌ورزد که منافع ازطریق رَویه‌های گفتمانی بازیگران، تولید، بازتولید و متحول می‌شوند. این ادعا از این مفروضِ سازه‌انگاری ناشی می‌شود که مردم براساس معنایی که اهداف برای آن‌ها دارد رفتار می‌کنند (خسروی و میرمحمدی، ۱۳۹۳: ۲۰۸). مؤلفهٔ دیگر، اهمیت نخبگان در سیاست است. نظریهٔ نخبه‌گرایی در تضاد با مفروضات اساسی لیبرالیسم غربی دربارهٔ سیاست، سازمان حکومت و روابط «مناسب» میان دولت و جامعهٔ مدنی قرار دارد (مارش و استوکر، ۱۳۸۸: ۳۵۹). به‌نظر پاره‌تو، هر زمینهٔ فعالیت انسانی در درون خود، نخبگانِ مختص خود را دارد (Pareto, 1966: 99-110). موسکا معتقد بود جوامع انسانی

هرگز بدون سازمان سیاسی نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند و سازمان سیاسی الزاماً نابرابری‌های قدرت را به‌همراه دارد. موسکا نتیجه می‌گیرد که همیشه دو طبقهٔ مردم وجود دارد: فرمانروایان و فرمانبران. به‌نظر وی، طبقهٔ حاکم همیشه از یک اقلیت تشکیل می‌شود و این عده به‌شیوه‌های گوناگون، خود را در مسند قدرت نگه می‌دارند (ربانی و انصاری، ۱۳۸۵: ۳۳).

میلز قدرت را مبتنی‌بر سه لایه می‌داند. در لایهٔ بالایی، کسانی قرار دارند که در رأس نهادهای عمدهٔ جامعهٔ مدرن، مانند قوهٔ مجریه، حکومت ملی، شرکت‌های بزرگ تجاری و تأسیسات نظامی هستند. براساس نظریهٔ میلز، الگوی کثرت‌گرای منافع رقیب، صرفاً دربارهٔ لایهٔ میانی تطبیق‌پذیر است. لایهٔ میانی، شامل تعامل نیمه‌سازمان‌یافته میان گروه ذی‌نفوذ است. اجتماعی از توده‌ها که ازلحاظ سیاسی متفرق‌اند، لایهٔ زیرین را اشغال می‌کنند. مطالعات میلز به کشف ارتباط میان نخبگان اقتصادی و نخبگان حکومتی منجر شد که در اصطلاح او همان «ثروتمندان کورپورات» و «رهبران سیاسی» هستند (Mills, 1956: 167-169). بر این اساس می‌توان گفت نگرش نخبگان هرات در قبال کشورهای ایران، پاکستان و هند، براساس عواملی مانن ارتباط و تعامل با این سه کشور و کسب شناخت حاصل از آن و با استناد به هنجارهای حاصل از برآیند این تجربه و شناخت و ارزش‌های فرهنگی شکل گرفته است.

۳- یافته‌های تحقیق

۳-۱- یافته‌های توصیفی

جدول ۳- توصیف متغیرهای جمعیت‌شناختی پاسخگویان

متغیرها	سطوح	فراوانی	درصد	متغیرها	سطوح	فراوانی	درصد
جنسیت	مرد	۲۹٦	۸۲/۲	شغل	آزاد	۱۱٤	۳۱/۷
	زن	٦٤	۱۷/۸		کارمند دولتی	۹۹	۲۷/۵
سن	۲۵- ۲۰	۸۱	۲۲/۵		کارمند سازمان خصوصی	٦۰	۱٦/۷
	۳۰- ۲٦	۱۲۸	۳۵/٦		استاد دانشگاه/پوهنتون	٤۵	۱۲/۵
	٤۰- ۳۱	۱۱۰	۳۰/٦		فعال مدنی	۳۸	۱۰/٦
	۵۰- ٤۱	۳۰	۸/۳		دیگر	٤	۱/۱
	٦۰- ۵۱	۸	۲/۲	درآمد	۱۰-۲۰ هزار	۱٦۱	٤٤/۷
	بالاتر از ٦۰	۳	۰/۸		۲۱-۳۰ هزار	۷۵	۲۰/۸
تحصیلات	مکتب	۳۹	۱۰/۸		۳۱-٤۰ هزار	٤۳	۱۱/۹
	لیسانس	۲۲۸	٦۳/۳		٤۱-۵۰ هزار	۱۸	۵
	ماستری	۸۱	۲۲/۵		۵۱-٦۰ هزار	۱٦	٤/٤
	دکترا	۱۲	۳/۳		٦۰ هزار به بالا	٤۷	۱۳/۱
قومیت	پشتون	۱۲۱	۳۳/٦	مذهب	سنی	۲۹۰	۸۰/٦
	تاجیک	۱۷۷	٤۹/۲		شیعه	٦٦	۱۸/۳
	هزاره	۲۳	٦/٤	زبان	پشتو	۵۱	۱٤/۲
	ازبیک	۱	۰/۳		فارسی	۳۰۳	۸٤/۲
	ترکمن	٦	۱/۷		ازبیکی	۱	۰/۳

	دیگر	۲۹	۸/۱		دیگر	۳	۰/۸

مطابق با نتایج توصیفی جدول ۳، پاسخگویان مرد ۸۲/۲ درصد و پاسخگویان زن ۱۷/۸ درصد جمعیت هستند. از میان این پاسخگویان، بیشترین تعداد با ۳۵/٦ درصد، در ردهٔ سنی ۲٦ تا ۳۰ سال و کمترین آن‌ها با ۰/۸ درصد در ردهٔ سنی بالاتر از ٦۰ سال قرار دارند. همچنین بیشترین تعداد آن‌ها با ٦۳/۳ درصد دارای تحصیلات کارشناسی بوده و کمترین‌شان با ۳/۳ درصد، تحصیلات دکتری دارند. به‌علاوه بیشترین آن‌ها با ٤۹/۲ درصد، از قومیت تاجیک بوده و کمترین آن‌ها با ۰/۳ درصد، ازبیک هستند. افزون بر آن، بیشترین پاسخگویان با ۳۱/۷ درصد دارای شغل آزاد و کمترین آن‌ها با ۱۰/٦ درصد، فعال مدنی هستند. نیز بیشترین تعداد پاسخگویان با ٤٤/۷ درصد دارای درآمد ۱۰ تا ۲۰ هزار افغانی و کمترین‌شان با ٤/٤ درصد دارای درآمد ۵۱ تا ٦۰ هزار افغانی هستند. علاوه‌بر آن، ۸۰/٦ درصد پاسخگویان، اهل سنت و ۱۸/۳ درصد شیعه هستند و نیز بیشترین تعداد پاسخگویان با ۸٤/۲ درصد، فارس‌زبان بوده و کمترین‌شان با ۰/۳ درصد ازبیک‌زبان هستند.

۳-۲- یافته‌های استنباطی

پیش از تجزیه‌وتحلیل آماره‌های استنباطی، برای بررسی نوع توزیع متغیرها و انتخاب آزمون مناسب، از آزمون یک‌نمونه‌ای کلموگورف-اسمیرنوف استفاده شد. نتایج نشان داد مقدار Kolmogorov-Smirnov Z در تمامی متغیرها بین ۱/۹٦+ و ۱/۹٦- بوده و مقدار sig (معناداری) برای تمامی موارد بیشتر از ۰/۰۵ است؛ بنابراین، فرض صفر مبنی‌بر نرمال‌بودن توزیع داده‌ها برای تمامی متغیرها تأیید می‌شود.

باتوجه‌به فرضیه پژوهش و به‌منظور مقایسهٔ میانگین یک گروه در دو یا چند وضعیت یا عامل (متغیری با چند سطح)، با درنظرگرفتن سطح سنجش فاصله‌ای و نرمال‌بودن توزیع متغیرها، از آزمون تحلیل واریانس یک‌عاملی با اندازه‌های مکرر استفاده شده است. نتایج آزمون فرضیه‌ها در جداول ۳ و ٤ آمده است. در ابتدا جدول توصیفی متغیرهای اصلی ارائه می‌شود.

جدول ٤- نتایج توصیفی شاخص‌های اصلی پژوهش

متغیرهای اصلی	عامل	میانگین (۱ تا ۵)	انحراف معیار	تعداد
شاخص کل نگرش	ایران	۲/۷۲	۰/۳۰٤	۳٦۰
	پاکستان	۲/۵٤	۰/۳۰۲	۳٦۰
	هند	۳/۱٤	۰/۳۲۸	۳٦۰
سیاست‌های امنیتی	ایران	۲/٦۵	۰/٦۹٤	۳٦۰
	پاکستان	۲/۵٦	۰/٦۹٦	۳٦۰
	هند	۳/٤۵	۰/٦۹۹	۳٦۰
خط‌مشی‌های سیاسی	ایران	۲/۰٤	۰/۵٦۱	۳٦۰
	پاکستان	۱/۹۹	۰/۵٤۹	۳٦۰
	هند	۲/٦۷	۰/٦۰۸	۳٦۰
سیاست‌های اقتصادی	ایران	۲/۹٦	۰/۵٦۳	۳٦۰
	پاکستان	۲/۷۱	۰/٦۲٦	۳٦۰

	هند	۳/۳۷	۰/۵۹۲	۳٦۰
سیاست‌های مذهبی	ایران	۲/۵۵	۰/٦۲۵	۳٦۰
	پاکستان	۲/٦۵	۰/٦۰٦	۳٦۰
	هند	۳/۱۳	۰/۵۹۲	۳٦۰
سیاست‌های فرهنگی	ایران	۲/۵۱	۰/۵۷٤	۳٦۰
	پاکستان	۲/۷۵	۰/۵٦٦	۳٦۰
	هند	۳/۰۱	۰/۵٤٤	۳٦۰
سیاست‌های اجتماعی	ایران	۲/۹۰	۰/۷۱۵	۳٦۰
	پاکستان	۲/۷۸	۰/٦۹۹	۳٦۰
	هند	۳/۷۱	۰/٦۸٤	۳٦۰

مطابق با جدول ٤، میانگین نگرش نخبگان شهر هرات نسبت‌به سیاست‌های کلی، امنیتی، خط‌مشی‌های سیاسی، اقتصادی، مذهبی، فرهنگی و اجتماعی ایران و پاکستان، کمتر از مقدار متوسط ۳ (در مقیاس لیکرت از ۱: کاملاً مخالف تا ۵: کاملاً موافق) است. درمقابل، میانگین نگرش آن‌ها نسبت‌به سیاست‌های کلی، امنیتی، اقتصادی، مذهبی، فرهنگی و اجتماعی هند در قبال افغانستان، بالاتر از مقدار متوسط ۳ است. این نتایج نشان‌دهندهٔ دیدگاه نسبتاً مثبت نخبگان هرات نسبت‌به سیاست‌های هند در قبال افغانستان و درعین‌حال، نگرشِ کمتر از حد متوسط آن‌ها نسبت‌به سیاست‌های ایران و پاکستان است. به‌هرحال، ازآنجاکه این جدول صرفاً توصیفی است و قابلیت تعمیم آماری ندارد، برای اثبات فرضیات و نتیجه‌گیری استنباطی، نتایج آزمون‌های استنباطی در ادامه ارائه شده است.

جدول ۵- نتایج آزمون اثرات درون آزمودنی (هوینه- فلدت[1])

فرضیه	مقدار F	معناداری (sig)	مجذور اتا سهمی
شاخص کل نگرش	۵۵۹/۰۹	۰/۰۰۰	۰/٦۰۹
سیاست‌های امنیتی	۳۳٤/۳۱	۰/۰۰۰	۰/٤۸۲
خط‌مشی‌های سیاسی	۳۰۱/۵٤	۰/۰۰۰	۰/٤۵۷
سیاست‌های اقتصادی	۲۱۸/۹۱	۰/۰۰۰	۰/۳۷۹
سیاست‌های مذهبی	۲۰۸/۵۱	۰/۰۰۰	۰/۳٦۷
سیاست‌های فرهنگی	۱۵۲/٤۹	۰/۰۰۰	۰/۲۹۸
سیاست‌های اجتماعی	۲۹۳/۳۲	۰/۰۰۰	۰/٤۵۰

1. Huynh-Feldt

نتایج آزمون‌های چندمتغیری (شامل اثر پیلایی، لامدای ویلکز، اثـر هاتلینـگ و بزرگ‌تـرین ریشـهٔ اختصاصـی ری) نشـان می‌دهد که مقدار sig = 0.000 است. این نتیجه بیانگر آن است که میان میانگین نگرش نخبگان نسبت‌بـه سیاسـت‌های کلـی، امنیتی، خط‌مشی‌های سیاسی، اقتصادی، مذهبی، فرهنگی و اجتماعی ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان، تفاوت معنـاداری وجود دارد.

براساس نتایج آزمون کرویت ماچلی (sig = 0.000)، پیش‌فرض برابری کوواریانس‌ها میان نمره‌هـای هـر سـطح از عامـل اندازه‌های تکراری (متغیر درون‌آزمودنی) تأیید نمی‌شود؛ بنابراین برای بررسی تأثیرات درون‌آزمـودنی، از آزمون‌هـای تصـحیح اپسیلون استفاده شده است.

مطابق با جدول ۵، مقدار معناداری (sig) آزمون تصحیح اپسیلون هوینه–فلدت در سطح خطای ۵ درصد معنادار است. این نتیجه نشان می‌دهد که نگرش نخبگان هرات نسبت‌به سیاست‌های کلـی، امنیتـی، خط‌مشـی‌های سیاسـی، اقتصـادی، مـذهبی، فرهنگی و اجتماعی ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان، دارای تفاوت معنادار است.

مجذور اتای سهمی نشان می‌دهد که میزان تغییرات متغیرها که ناشی از تفاوت دیدگاه نخبگان هرات بـوده، بـه‌شـرح زیـر است:

۶۰٫۹ درصد از تغییرات سیاست‌های کلی

۴۸٫۲ درصد از تغییرات سیاست‌های امنیتی

۴۵٫۷ درصد از تغییرات خط‌مشی‌های سیاسی

۳۷٫۹ درصد از تغییرات سیاست‌های اقتصادی

۳۶٫۷ درصد از تغییرات سیاست‌های مذهبی

۲۹٫۸ درصد از تغییرات سیاست‌های فرهنگی

۴۵ درصد از تغییرات سیاست‌های اجتماعی ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان

برای بررسی معناداری تفاوت میانگین‌های دوبه‌دو بین سیاست‌های کشورهای مورد مطالعـه، از آزمـون تعقیبـی بـونفرونی استفاده شد. نتایج این آزمون نشان می‌دهد که مقدار معناداری کمتر از ۵ درصد حاکی از وجود تفاوت معنادار میانگین نگـرش نخبگان نسبت‌به سیاست‌های کلی، امنیتی، خط‌مشی‌های سیاسی، اقتصادی، مـذهبی، فرهنگـی و اجتمـاعی سـه کشـور ایـران، پاکستان و هند به‌صورت دوبه‌دو است. این نتیجه می‌تواند مشخص کند که کدام کشور در رتبهٔ بالاتری نسبت‌به بقیه قرار دارد.

نتایج نشان می‌دهد که اختلاف میانگین نگرش نخبگان نسبت‌به سیاست‌های هند در مقایسه با ایران و پاکستان مثبت است. این امر بیانگر نگرش مطلوب‌تر نخبگان هرات بـه سیاسـت‌های هنـد در قبـال افغانسـتان، نسـبت‌بـه ایـران و پاکسـتان اسـت. درمجموع، نتایج پژوهش نشان می‌دهد که نخبگان هرات به‌ترتیب نگرش بهتری نسبت‌به سیاست‌های هنـد، ایـران و پاکسـتان دارند.

۴- نتیجه‌گیری

هدف اصلی در پژوهش حاضر، مقایسهٔ نگرش نخبگان شـهر هـرات نسـبت‌به سیاسـت‌های ایـران، پاکسـتان و هنـد در قبـال افغانستان است. نخبگان به گروه کوچک و بسته‌ای اطلاق می‌شود که از توانایی‌ها یا مهارت‌های برتـری برخـوردار بـوده و در تصمیمات‌گیری‌های مهم نقش دارد. یافته‌های مربوط به فرضـیات پـژوهش به‌صـورت جداگانـه مـورد بحـث و تحلیـل قـرار می‌گیرد.

براساس نتایج حاصل از آزمون فرضیهٔ پژوهش، نگرش نخبگان شهر هرات نسبت‌به سیاست‌های ایران، پاکستان و هنـد در قبال افغانستان متفاوت است. این نگرش به‌ترتیب نسبت‌به سیاست‌های هند، ایران و پاکستان مطلوب‌تر است. تبیین این نتیجـه

نشان می‌دهد که هند باوجود نداشتن مرز مشترک با افغانستان و داشتن مشابهت‌های فرهنگی کمتر نسبت‌به ایران و پاکستان، در دو دههٔ گذشته از بزرگ‌ترین حامیان اقتصادی افغانستان بوده و پروژه‌های زیربنایی متعددی را در این کشور اجرا کرده است. درمقابل، عوامل متعددی باعث نگرش منفی‌تر نخبگان هرات به سیاست‌های ایران و پاکستان شده است:

- ازلحاظ امنیتی: انتقاد ایران از حضور نیروهای ائتلاف بین‌المللی به رهبری آمریکا و ناتو در افغانستان و همچنین فعالیت گستردهٔ گروه‌های تروریستی در این کشور
- ازلحاظ سیاسی: استفادهٔ ایران از مسئلهٔ مهاجران به‌عنوان ابزار فشار بر دولت افغانستان و رویکرد پاکستان در بهره‌گیری ابزاری از افغانستان برای تأمین منافع منطقه‌ای و بین‌المللی خود
- ازلحاظ مذهبی: حمایت مادی و معنوی پاکستان از گسترش فعالیت مدارس دینی در افغانستان و حمایت ایران از رسانه‌های شیعی و مذهبی این کشور
- ازلحاظ فرهنگی: نفوذ رسانه‌ای ایران و پاکستان در افغانستان و انعکاس مشکلات و چالش‌های این کشور در رسانه‌های‌شان
- ازلحاظ اجتماعی: وجود نگاه‌های تحقیرآمیز نسبت‌به مردم افغانستان در برخی نهادهای دولتی ایران و پاکستان

این عوامل درمجموع موجب شده است که نخبگان هرات نگرش مثبتی نسبت‌به سیاست‌های هند در قبال افغانستان داشته باشند؛ درحالی‌که نگرش آن‌ها نسبت‌به سیاست‌های ایران و پاکستان کمتر مثبت ارزیابی می‌شود.

نتایج آزمون نشان می‌دهد که نگرش نخبگان شهر هرات نسبت‌به سیاست‌های امنیتی ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان متفاوت است. نخبگان نگرش مثبت‌تری نسبت‌به سیاست‌های امنیتی هند در مقایسه با ایران و پاکستان و نسبت‌به سیاست‌های ایران در مقایسه با پاکستان داشته‌اند.

تبیین این نتایج نشان می‌دهد که نخبگان هرات باتوجه‌به درک چشم‌انداز و عملکرد سه کشور مورد بحث در قبال مسائل امنیتی افغانستان، به‌ویژه در زمینه‌هایی مانند بی‌ثبات‌کردن افغانستان برای تضعیف نیروهای نظامی خارجی و حمایت پنهانی از مخالفان دولت افغانستان، نگرش منفی‌تری نسبت‌به سیاست‌های امنیتی پاکستان و ایران در مقایسه با هند دارند.

همچنین نخبگان هرات دربارهٔ سیاست‌های ایران و پاکستان در قبال امنیت، ثبات و صلح افغانستان که می‌تواند به رشد اقتصادی این کشور و تأمین امنیت ملی آن کمک کند، با تردید بیشتری برخورد می‌کنند.

به‌واسطهٔ عواملی همچون فاصلهٔ جغرافیایی بیشتر هند از افغانستان در مقایسه با ایران و پاکستان، حضور و فعالیت گستردهٔ گروه‌های تروریستی در پاکستان و نیز چالش‌های ایران با نیروهای خارجی مستقر در افغانستان، نگرش نخبگان هرات در زمینهٔ اعتماد به سیاست‌های امنیتی این سه کشور، به‌ترتیب شامل هند، ایران و پاکستان است.

نتایج آزمون نشان می‌دهد که نگرش نخبگان شهر هرات نسبت‌به خط‌مشی‌های سیاسی ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان متفاوت است. نخبگان نگرش مثبت‌تری نسبت‌به خط‌مشی‌های سیاسی هند در مقایسه با ایران و پاکستان و نسبت‌به سیاست‌های ایران در مقایسه با پاکستان دارند. تبیین این نتایج نشان می‌دهد که نخبگان هرات باوجود اعتقاد به ضرورت همکاری افغانستان با این سه کشور در سازمان‌های بین‌المللی، بر این باورند که در روابط دوجانبه و میزان اعتماد سیاسی، افغانستان باید جانب احتیاط را رعایت کند، به‌ویژه در قبال ایران و پاکستان. دلیل این احتیاط را می‌توان در نگرش نخبگان به سیاست‌های این کشورها جست‌وجو کرد، به‌ویژه اینکه:

- ایران از حضور مهاجران افغان به‌عنوان ابزاری برای اعمال فشار بر دولت افغانستان استفاده کرده است.
- پاکستان رویکردی ابزاری‌تر نسبت‌به افغانستان درراستای تأمین منافع منطقه‌ای و بین‌المللی خود دارد.
- هند بیشتر به‌دنبال گسترش همکاری‌های خود با آسیای مرکزی ازطریق افغانستان است.

این نتایج تا حدی با پژوهش شفیعی و همکاران (۱۳۹۱) همسو است که در بررسی رویکرد هند در قبال افغانستان پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ (با نگاهی به ایران)، به این نتیجه رسیده‌اند که افغانستان برای هند، دروازهٔ ورود به آسیای مرکزی محسوب می‌شود. بر این اساس، هند درصدد است با افزایش نفوذ خود در افغانستان، مانع از قدرت‌گیری مجدد پاکستان در این کشور شود و از این طریق به آسیای مرکزی دسترسی پیدا کند.

براساس نتایج آزمون، نخبگان به‌ترتیب نگرش مثبت‌تری نسبت‌به سیاست‌های اقتصادی هند، ایران و پاکستان دارند. آنان بر این باورند که همکاری‌های اقتصادی و روابط تجاری با این سه کشور می‌تواند به توسعهٔ اقتصادی افغانستان کمک کند. همچنین نخبگان با این گزاره که هدف این کشورها از سرمایه‌گذاری در بازسازی اقتصادی افغانستان، کسب نفوذ سیاسی در این کشور است، چندان موافق نیستند. نخبگان، سیاست‌های اقتصادی هند و ایران را درراستای حمایت از پروژه‌هایی همچون انتقال گاز ترکمنستان ازطریق افغانستان (تاپی) و راه‌اندازی مسیر ترانزیتی بندر چابهار ارزیابی می‌کنند و درمقابل، پاکستان را کشوری می‌دانند که در مقایسه با هند و ایران، نگاه طمع‌آمیزتری به معادن افغانستان دارد.

این نتایج تا حدی با پژوهش شفیعی و همکاران (۱۳۹۱) همسو است که در بررسی رویکرد هند در قبال افغانستان پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ (با نگاهی به ایران) به این نتیجه رسیدند که هند بر موقعیت استراتژیک افغانستان و سرمایه‌گذاری اقتصادی در این کشور جنگ‌زده تأکید دارد. همچنین کمک‌های اقتصادی هند در افغانستان با حُسن نیت گسترده‌ای مورد استقبال قرار گرفته است.

مطابق با نتایج پژوهش، نخبگان شهر هرات به‌ترتیب نسبت‌به سیاست‌های مذهبی ایران، پاکستان و هند، نگرش مثبت‌تری داشته‌اند. در تبیین این نتایج می‌توان گفت که نخبگان هرات بر این باورند که سیاست‌های مذهبی ایران و پاکستان و حمایت این کشورها از گروه‌های مذهبی همسو با خود، می‌تواند موجب تفرقه و بی‌ثباتی مذهبی در افغانستان شود. به‌ویژه، ایران با حمایت از رسانه‌ها و فعالیت‌های مذهبی شیعی و پاکستان با حمایت مادی و معنوی از گسترش مدارس دینی در افغانستان، در این ناپایداری نقش دارند. این نتایج با یافته‌های پژوهش چگنی‌زاده و همکاران (۱۳۹۷) در تضاد است؛ زیرا آنان به این نتیجه رسیدند که ٦٦ درصد از اعضای جامعهٔ آماری، نگرش مثبتی نسبت‌به سیاست‌های مذهبی ایران در افغانستان دارند (چگنی‌زاده، ۱۳۹۷: ٤٥).

نتایج تحقیق حاکی از آن است که نگرش نخبگان هرات به‌ترتیب نسبت‌به سیاست‌های فرهنگی هند، پاکستان و ایران در قبال افغانستان مثبت‌تر است. در تبیین این نتایج می‌توان گفت که نخبگان هرات، به‌واسطهٔ زمینه‌های تاریخی، سیاست‌های فرهنگی ایران را بیشتر درراستای مصادرهٔ مفاخر فرهنگی افغانستان ارزیابی می‌کنند. آنان بر این باورند که ایران و پاکستان با سیاست‌های فرهنگی خود شرایطی ایجاد کرده‌اند که درصورت ابراز علاقهٔ فرهنگی شهروندان افغانستانی نسبت‌به این کشورها، موقعیت اداری و اجتماعی آن‌ها به خطر می‌افتد. همچنین نخبگان معتقدند ایران و پاکستان ازطریق رسانه‌های خود، ضمن بازتاب مشکلات و معضلات افغانستان، درصدد نفوذ فرهنگی در این کشور هستند. این یافته‌ها با نتایج پژوهش چگنی‌زاده و همکاران (۱۳۹۷) هم‌راستا است.

یافته‌های پژوهش نشان‌دهندهٔ آن است که نگرش نخبگان شهر هرات به‌ترتیب نسبت‌به سیاست‌های اجتماعی هند، ایران و پاکستان مثبت‌تر است. در تبیین این یافته‌ها می‌توان مطرح کرد که باوجود آنکه نخبگان شهر هرات باور دارند که برخی از نهادهای دولتی ایران و پاکستان نگاه تحقیرآمیزی نسبت‌به مردم افغانستان دارند، آن‌ها نسبت‌به ملت‌های این دو کشور احساس خوشایندی داشته و آنان را دوست و برادر خود می‌دانند. همچنین نخبگان معتقدند ازدواج شهروندان افغانستان با شهروندان این کشورها تأثیر مثبتی بر روابط متقابل داشته است. بر این اساس، نخبگان در نگرش خود نسبت‌به سیاست‌های اجتماعی

ایران و پاکستان، میان دولت‌های این کشورها و ملت‌های‌شان تمایز قائل می‌شوند. یافته‌های تحقیق با نتایج پژوهش چگنی‌زاده و همکاران (۱۳۹۷) هم‌راستا است.

به‌طور کلی، نخبگان هرات –شهری که در مجاورت ایران قرار دارد و همواره بخشی از حوزهٔ تمدنی و فرهنگی ایران و خراسان بوده است– در تمامی ابعاد، نگرش بهتری نسبت‌به سیاست‌های هند در مقایسه با ایران دارند. این در حالی است که هرات با جمعیتی که حدود ۸۰ درصد آن فارسی‌زبان هستند، پیوندهای فرهنگی و تاریخی عمیقی با ایران دارد.

براساس زمینه‌های بررسی‌شده در تحقیق، نگرش نخبگان هرات نسبت‌به ایران در چهار زمینه، پس از هند و پیش از پاکستان قرار دارد؛ اما در زمینه‌های فرهنگی و مذهبی، پس از پاکستان ارزیابی شده است. در زمینهٔ فرهنگی و مذهبی، این موضوع می‌تواند ناشی از سیاست‌های یک‌سویهٔ ایران در حمایت از گروه‌ها یا باورهای شیعی، یا نوعی برتری‌جویی فرهنگی در شهری باشد که اکثریت آن را اهلِ‌سنت تشکیل می‌دهند.

درهرحال، این نتایج، هشداری برای بازبینی سیاست‌های ایران یا اتخاذ اقداماتی برای بهبود جایگاه این کشور در افکار عمومی و میان نخبگان شهر هرات –و در مقیاسی وسیع‌تر، افغانستان– محسوب می‌شود. اهمیت این مسئله زمانی دوچندان می‌شود که درنظر بگیریم اگر جامعهٔ آماری این پژوهش شامل نخبگان سراسر افغانستان می‌بود، احتمالاً نتایج هشدارآمیزتری به‌دست می‌آمد.

۵- منابع

اسد. (۱۳۹٦). **پنج حلقهٔ سیاست خارجی چه شد؟**، روزنامه هشت صبح، ۷ اسد (مرداد).

انصاری، فاروق. (۱۳۹۸). **تاریخ هرات**، چاپ اول، کابل: انتشارات بنیاد اندیشه.

تمنا، فرامرز. (۱۳۹۳). **سیاست خارجی افغانستان در سپهر همکاری‌های منطقه‌ای**، جلد اول. چاپ اول، کابل: مرکز مطالعات استراتژیک وزارت امور خارجه.

تمنا، فرامرز. (۱۳۹٦). **هرات؛ نگینی که انگشتر می‌رانَدش**، روزنامه هشت صبح، ۸ میزان (مهر).

چگنی‌زاده، غلام‌علی. (۱۳۹۷). **ادراک نخبگان افغانستان از جمهوری اسلامی ایران**، چاپ اول، کابل: انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان.

حق‌پناه، جعفر؛ رحیمی، محمد. (۱۳۹۰). **ژئوپلیتیک افغانستان و تحولات منطقه‌ای غرب آسیا**، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

خسروی، علیرضا؛ میرمحمدی، مهدی. (۱۳۹۳). **مقدمه‌ای بر تحلیل سیاست خارجی**، تهران: انتشارات پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.

دیلنیک، تامیسلا؛ پاندی، نیشچال ان. (۱۳۹۲). **به سوی همکاری‌های مؤثر در جنوب آسیا**، ترجمهٔ سید مهدی منادی، چاپ اول، کابل: مرکز مطالعات استراتژیک وزارت امور خارجه.

ربانی، رسول؛ انصاری، ابراهیم. (۱۳۸۵). **جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی**، اصفهان، دانشگاه اصفهان.

شفیعی، نوذر؛ فرجی نصیری، شهریار؛ متقی، افشین. (۱۳۹۱). رویکرد هند در قبال افغانستان پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ (با نگاه به ایران). **فصلنامهٔ بین‌المللی ژئوپلیتیک**، ۸(۲٦): ۱۲۵-۱۵۲.

عرفان، داوود؛ عرفان، ارزاز. (۱۳۹۷). **بررسی شاخصه‌های فرهنگ سیاسی شهروندان هرات**، چاپ اول، کابل: انستیتوت مطالعات استراتژیک افغانستان.

قوام، سید عبدالعلی. (۱۳۹٤). **روابط بین‌الملل؛ نظریه‌ها و رویکردها**، چاپ دهم، تهران: سمت.

کوبالکووا، وندوکا. (۱۳۹۲). **سیاست خارجی در جهان برساخت**، ترجمهٔ مهدی میرمحمدی و علیرضا خسروی، تهران: انتشارات پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.

مارش، دیوید؛ استوکر، جری. (۱۳۸۸). **روش و نظریه در علوم سیاسی**، ترجمهٔ دکتر امیرمحمد حاجی‌یوسفی، چاپ پنجم، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.

Mills, C.W. (1956). **The Power Elite**. New York: Oxford University Press.

Pareto, V. (1966). **Sociological Writings**. London: Pall Mall.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Investigating the Reflection of Indian and Iranian Culture in the Decoration of Indian and Baloch Women's Clothing (Case Study: Indian Embroidery and Banarasidoozi of Baloch)

Marziyeh Ghasemi[1] | **Fatemeh Saedi**[2]✉

1. Assistant Professor of Art Research Department, University of Sistan and Baluchestan, Iran, Zahedan.
2. Corresponding Author: Master of Art Research, University of Sistan and Baluchestan, Iran, Zahedan. E-mail: ss.fatemeh66@gmail.com

Article history: Received 12 May 2023; Received in revised form 26 September 2023; Accepted 30 September 2023 Published 30 March 2025

Abstract

Iran and India have a rich history and culture in terms of traditional sewing, these two lands had connections in different historical periods and this has caused the influence of these two lands in different arts, including embroidery. Identification of Zardoozi of India and Banarasidoozi of Balochistan, classification of motifs, how to combine designs, introduction of various sewing techniques and cultural influence of these two lands in the field of clothing decoration are among the goals of this research, which is based on a descriptive-analytical method and with a historical and comparative approach looking for answers to: what techniques have been used to decorate Indian decorated clothes and Banarasidoozi of Balochistan? What is the composition of motifs in these embroidery? What are the commonalities and differences between the decorative motifs worked on these clothes? Information has been collected in library and field. The statistical community includes 8 samples of Baloch and Indian women's dresses with embroidery from Lucknow, Delhi, Varanasi, Gujarat, Chabahar and Karachi. The results show that; There are high commonalities in terms of motifs, sewing techniques, creating and executing motifs, as well as raw materials for decorating women's clothe. Patterns in India in most cases have social, historical, religious and mythological philosophy and meaning, while in Balochistan's clothing, the decorations have only a beauty aspect and do not carry a special meaning. Geometric and plant motifs are the most used in Balochistan, while in India, animal and human motifs are also common.

Keywords: Indian women's clothing, Balochi Banarasidoozi clothing, gold embroidery, stone embroidery, Iran, India.

1. Introduction

India and Iran have a rich civilization in the field of traditional oriental textiles and have had close relations with each other during different historical periods, which has caused the cultural influence of these two countries in various arts and traditional sewing. After the creation of the country of Pakistan, the common borders between these two countries disappeared, but due to the connections between Pakistan's Baluchistan and the land of India and Iran's Balochistan, this influence can still be seen in the Banarasi clothing of Baloch women of Iran and Pakistan. It is also important that some motifs and sewing techniques reached India in previous centuries with the migration of Mongols from Iran. Today, the women's clothes of India and the Baloch people have a special place in terms of the variety of patterns and sewing techniques, and embroidery is one of the oldest forms of handicrafts of these

© Ghasemi, M., Saedi, F.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

two regions, which are popular and produced in almost every corner of Balochistan and the Indian subcontinent.

The use of traditional embroidery and raw materials of jewelry embroidery to enhance women's clothes has been common in many cultures of the world since ancient times, especially in Iran and India. The connections between Iran and India in different historical periods have caused cultural influence in the art of these two countries. The questions we face in this research are: What techniques are used to decorate the clothes of India and Balochistan's Varanasi? What is the composition of motifs in these embroidery? What are the commonalities and differences between the decorative motifs worked on these clothes?

Identification of gold embroidery of India and Banarasi embroidery of Baluchistan, classification of motifs, how to combine designs, introduction of various sewing techniques and cultural influence of these two lands in the field of clothing decoration are among the goals of this research. The necessity of doing the research is that, unlike the traditional Balochi embroidery of Baluchistan, no research has been done to introduce the Varanasi embroidery of this region, as well as its commonalities and differences with the Indian embroidery, which in different historical periods has its roots in the influence of the two cultures of Iran and India on each other.

1.1. Detailed Research Methodology

The research method is descriptive-analytical with a comparative approach. The study area of the present research is Lucknow, Delhi, Varanasi and Gujrat embroidery from India and Banarasi embroidery from Makoran region and southern Balochistan. The statistical population includes 4 samples of Varanasi dresses common among Baloch women, which were selected non-randomly from one of the largest centers of distribution of this clothing in Saravan, and 4 samples of Indian dresses decorated with embroidery, which were selected purposefully from the Victoria and Albert Museum in London. The selection criterion of the raw materials used are the types of motifs and the way of carving. In this research, first by referring to reliable library documents and sources, the relationship between India and Iran in the field of culture and art was discussed, and then the selected works were qualitatively analyzed from the point of view of motifs, sewing techniques, and materials used. The comparison of the findings of the influence of Indian and Iranian culture on the decoration of Indian and Baloch women's clothing is presented in the form of a diagram.

2. Discussion

Iran and India were one land 1500 years before Christ and had common culture, language and goddesses, and the political border between Iran and India was determined from 500 years before Christ (Faridni, 1356: 60 and 61). Before Islam, the borders of Iran reached the Sind (Mehrafrin and Heydari, 1394: 112). The geographical location of the Iranian Plateau and Baluchistan, which is located in its southeast, has always been a source of influence and cultural influence from the past until now due to the role of communication between the East and the West (Sarmi Nayini, 2013: 74). On the other hand, the existence of common taste and cultural characteristics leads to artistic commonality between two nations (Zakrgo, 1372: 131).

3. Conclusion

Investigations showed that Varanasi embroideries of Balochistan do not have a strong background and it seems that gold embroidery and stone embroidery decorations have entered the world of Balochi clothing by adapting Indian women's clothing through Balochistan's connections with India. In response to the research questions, it can be said that the three techniques of chain embroidery, satin embroidery, and stem embroidery are respectively the most used in decorating Indian clothes and Balochistan Banarasi embroidery, which are performed both manually and by machine in both regions. In machine samples, the initial design of the motifs is first transferred to the fabric by means of paint, and then machine embroidery is applied. Stem embroidery is generally only used in hand-embroidered designs. In the discussion of pattern composition, geometrical rules such as symmetry and repetition were seen in most of the samples. Border patterns in Banarasi Balochi were always present in the margins of different pieces of clothes and shawls, while in India it is not mandatory to implement such a rule and in many Indian clothes only We are facing central motifs or abstract flowers. The discussion of balance and geometric networks is observed in some examples in both regions. Geometric and vegetable motifs are used in the embroidery of both regions, but in

Baluchistan, animal and human motifs are not used due to the Islamic beliefs of the people. Geometric grids, circles, squares, rhombuses, triangles, semicircles and zigzags are common geometric patterns in both regions. Circle patterns are used in Indian embroidery patterns because of the importance of mandalas (symbolic and cosmological circles in Hinduism and Buddhism). It is higher. Bote jogheh, bush, all kinds of leaves and small and large flowers are used abundantly in the embroidery of both regions. Motifs such as the tree of life and lotus in India have a mythological meaning and are highly used in decorating clothes and home accessories. In India, the motifs are close to their real state, but in Iran's Baluchistan, along with real flowers and bushes, abstract motifs that represent plant motifs in the form of broken geometry are also used. Historical investigations and the existence of artistic and cultural connections between Iran and India in the field of textiles and other arts indicate that during the Sassanid era and after that, both countries were influenced by each other in terms of fabric motifs and textures, and these cultural transfers in the Gurkan period with the establishment of the Mughal dynasty reached its peak and embroidery had a brilliant time in the land of India during this period of history. Today, due to the connection between Pakistan's Balochistan and India, Baloch women's clothes have gone beyond their traditional techniques and color motifs, and in Balochi villages we see gold embroidery and jewel embroidery, which are used in India to decorate clothes and other textile items.

4. References

Arora, R., Mathur, R., Gupta, V. (2014). Chamba Embroidery: Stitch Analysis of Traditional Technique, J. Family, **Community and Consumer Sci.**, 2(7), 1-11.

Daniélou, A. (1972). Traditional arts and their place in Indian culture, **Culture and life**, 8: 145-167.

Devi, S., Sushila, S., Arya, N., & Talekar, S. C. (2022). Sustaining the traditional'Kasuti embroidery'by digital embroidery software. **Curr J Appl Sci Technol**, 41(26), 40-5.

Faridni, S. (1977). Considerations in Indo-Iranian culture, **Vahid**, 216, 60-65.

Forooghi, M. (2016). Comparative study of sanctuary designs in the traditional textiles of Iran and India, **Subcontinent Researches**, 7(25): 69-92.

Gupta, A.H., Mehta, S. (2016). **The Effect of Colonization and Globalization in the shaping of Phulkari: A case study of the Textiles of Punjab, India**, Textile Society of America Symposium Proceedings. 990.

Khademi, S. (2014). The survival secret of Indian women clothing, **Journal of Art and Civilization of the Orient (JACO)**, 1(2): 34-39.

Mahmoudzahi, M. (2013). **Art of Baluchistan**, Mashhad: Rahian Sabz Publishing.

Mehrafari, R., Heydari, M. (2016), Religious and cultural relationships between Persians in India and Iranian Zoroastrians, **Subcontinent Researches**, 7(25), 109-120.

Mohsini, M. (2010). **Becoming an 'Asli Karigar': The Production of Authenticity Among Old Delhi's Muslim Artisans**, Thesis of Doctor o f Philosophy at the University of London, Department of Anthropology and Sociology, School of Oriental and African Studies, University of London.

Morris, M. (1893). **Decorative Needlework**, Kessinger Publishing, LLC, Whitefish, Montana, United States.

Mousavian Hijazi, M., Namjoo, A. (2016). A Survey on Effective Factors in Designing Indian Ikat, **Subcontinent Researches**, 24, 141-160.

Mousavinejad, S.F. (2016). **Analytical and comparative study of the dress form of women in the Persian Gulf region of Iran and India with an emphasis on motifs**, master's thesis, University of Science and Art.ege of Art and Design

Nourizadeh, S., Talebpour, F. (2016). A comparative study of traditional motifs of Hormozgan Embroidery of women clothing and India. **Subcontinent Researches**, 7(24), 161-175.

Osella, C., Osella, F. (2015). Muslim Style in South India, **Fashion Theory**, 11, 233–252.

Palit, S., Debnath, D. (2018). The depiction of socio-cultural change through transformation in motifs: A case study of the Kantha Embroidery of Bengal, **Universal Review**, 7(X), 631-643.

Patke, P. (2015). Fashionable Adaptation and Commercial Consumption of Indian Gold Embroidery and the Implicated Imperial Politics (c.1850–1910), **Textile: The Journal of Cloth and Culture**, 13(2), 134-151.

Poray, D. (2019). **The Fading Art of Indian Embroidery and Its Impact on Luxury Fashion**, A Research Submitted to the Faculty of the Luxury and Fashion Management Department in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in Luxury and Fashion Management At, Savannah College of Art and Design.

Presley, A.B., Upchurch Campassi, W. (2013). **Measuring Clothing Color and Design Symbolism Preferences and Purchase Intentions of Asian Indian Females at Different Levels of Acculturation**, ISRN Textiles, Volume 2013.

Rezaei, Z. (2016). **Investigating the pattern of clothing in the three kingdoms of Gorkhani**, Ottoman and Safavid, a case study: distinguished paintings of the 10th century of Hijri, master's thesis, Neishabur University.

Saremi, D. (2014). A comparative study of Baluchistan mosques architecture and decorations and those of India during Timurids period, **Subcontinent Researches**, 18: 71-88.

Talebpour, F. (2011). A comparative study of Gurkani Indian textile motifs with Safavid fabrics, **Negareh**, 17, 15-29.

Tarlo, E. (1996). **Clothing Matters: Dress and Identity in India**. Chicago, United States: The University of Chicago Press.

Zekrgou, A.H. (2012). Traces of Iranian art in Indian culture, **Culture Letter**, 10-11: 130-137.

Cite this article: Ghasemi, M., Saedi, F. (2025). Investigating the Reflection of Indian and Iranian Culture in the Decoration of Indian and Baloch Women's Clothing (Case Study: Indian Embroidery and Banarasidoozi of Baloch), *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 213-230. DOI: 10.22111/jsr.2023.45613.2353

مطالعات شبه قاره

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

بررسی بازتاب فرهنگ هند و ایران در تزئینات لباس بانوان هند و بلوچ (مطالعهٔ موردی: رودوزی‌های هند و بنارسی‌دوزی‌های بلوچ)

مرضیه قاسمی[۱] | فاطمه ساعدی[۲]✉

۱. استادیار گروه پژوهش هنر، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

۲. نویسنده مسئول: کارشناسی ارشد پژوهش هنر، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. ایمیل: ss.fatemeh66@gmail.com

چکیده

ایران و هند دارای تاریخ و فرهنگی غنی در زمینهٔ دوخت‌های سنتی هستند. این دو سرزمین در ادوار مختلف تاریخی با هم ارتباطاتی داشته و این موضوع باعث تأثیرپذیری آن‌ها از هم در هنرهای مختلف ازجمله گلدوزی شده است. شناسایی زری‌دوزی‌های هند و بنارسی‌دوزی‌های بلوچستان، دسته‌بندی نقوش، نحوهٔ ترکیب‌بندی طرح‌ها، معرفی انواع تکنیک‌های دوخت و تأثیرپذیری فرهنگی این دو سرزمین در زمینهٔ تزئینات پوشاک، از اهداف این پژوهش هستند. پژوهش به‌روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تاریخی و تطبیقی درپی پاسخ به این پرسش‌هاست که برای تزئین لباس‌های تزئین‌شدهٔ هند و بنارسی‌دوزی‌های بلوچستان از چه تکنیک‌هایی استفاده شده است؟ ترکیب‌بندی نقوش در این رودوزی‌ها به چه صورت است؟ بین نقوش تزئینی کارشده روی این لباس‌ها چه اشتراکات و افتراقاتی موجود است؟ همچنین اطلاعات پژوهش به‌صورت کتابخانه‌ای و میدانی جمع‌آوری شده است. جامعهٔ آماری این پژوهش شامل ۸ نمونه از لباس‌های بانوان بلوچ و هند با رودوزی‌های لاکنو، دهلی، بنارس، گجرات هند، چابهار و کراچی بلوچستان است. نتایج نشانگر آن است که در این دو سرزمین، اشتراکات بسیاری در نقوش، تکنیک‌های دوخت، نحوهٔ نقش‌پردازی و اجرای نقوش و همچنین مواد اولیه برای تزئین لباس بانوان وجود دارد. نقوش در هند در اکثر موارد دارای فلسفه و مفهوم اجتماعی، تاریخی، اعتقادی و اسطوره‌ای است؛ درحالی‌که در پوشاک بلوچستان، تزئینات فقط جنبهٔ زیبایی داشته و مفهوم خاصی را حمل نمی‌کنند. نقوش هندسی و گیاهی، بالاترین کاربرد را در بلوچستان داشته؛ اما در هند علاوه‌بر آن، نقوش حیوانی و انسانی هم رایج است.

واژه‌های کلیدی: لباس زنان هندی، لباس بنارسی بلوچی، رودوزی، ایران، هند

۱- مقدمه

دو سرزمینِ هند و ایران دارای تمدنی غنی در زمینهٔ منسوجات سنتی شرقی هستند و درطی ادوار مختلف تاریخی، روابط تنگاتنگی با هم داشته‌اند که باعث تأثیرپذیری فرهنگی این دو کشور از یکدیگر، در هنرهای مختلف و دوخت‌های سنّتی شده است. در بَعد از به میان آمدن کشور پاکستان، مرزهای مشترک بین این دو سرزمین از بین رفت؛ اما به‌دلیل ارتباطاتی که بین بلوچستان پاکستان با سرزمین هند و بلوچستان ایران وجود دارد، همچنان می‌توان این تأثیرپذیری را در پوشاک بنارسی بانوان

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٨، ١٤٠٤، صص ۲۱۳-۲۳۰.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۲ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: قاسمی، مرضیه، ساعدی، فاطمه. (١٤٠٤). بررسی بازتاب فرهنگ هند و ایران در تزئینات لباس بانوان هند و بلوچ (مطالعهٔ موردی: رودوزی‌های هند و بنارسی‌دوزی‌های بلوچ). *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤٨)، ۲۱۳-۲۳۰.

DOI: 10.22111/jsr.2023.45613.2353

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© قاسمی، مرضیه، ساعدی، فاطمه.

بلوچ ایران و پاکستان دید. همچنین برخی از نقوش و تکنیک‌های دوخت، در قرن‌های قبل، با مهاجرت مغولان از سرزمین ایران، به هند رسیده است. امروزه لباس بانوان کشور هند و مردم بلوچ به‌لحاظ تنوع نقوش و تکنیک دوخت دارای جایگاه خاصی بوده و گلدوزی یکی از قدیمی‌ترین شکل‌های صنایع دستی این دو منطقه است که تقریباً در هر گوشه از بلوچستان و شبه‌قارهٔ هند، طرف‌دار داشته و تولید می‌شود.

هند یک کشور سکولار با فرهنگ‌ها و سنّت‌های مختلف است. این کشور دارای میراث غنی در زمینهٔ منسوجات سنتی است. دنیای مد گلدوزی –هنری که به‌طور سنّتی انجام می‌شود– نقش مهمی در ایجاد طرح‌های جدید داشته و این هنر به‌عنوان یکی از محبوب‌ترین تزئینات برای پوشاک و همچنین اثاثیهٔ منزل کاربرد دارد (Devi et al., 2022: 41). در گذشته در هند، اعتقادی نسبت‌به نظام هستی وجود داشت مبنی‌بر اینکه وظیفهٔ هنر، درک و ضبط نظام هستی و آشکارساختن اصول آن است. این باور، اساس و بنیان همهٔ هنرها در هند باستان به شمار می‌آمد؛ بنابراین هنر، وسیله‌ای برای تعلیمات عمومی در هند تلقی می‌شد (دنیلو، ۱۳۵۱: ۱٤۷) و این نکته در رودوزی‌های با مفهوم تاریخی و اجتماعی این سرزمین دیده می‌شود.

پژوهش حاضر قصد دارد به شناسایی زری‌دوزی‌های هند و بنارسی‌دوزی‌های بلوچستان، دسته‌بندی نقوش، نحوهٔ ترکیب‌بندی طرح‌ها، معرفی انواع تکنیک‌های دوخت و تأثیرپذیری فرهنگی این دو سرزمین در زمینهٔ تزئینات پوشاک بپردازد.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

استفاده از رودوزی‌های سنتی و مواد اولیهٔ جواهردوزی برای جلوه‌بخشیدن به لباس بانوان، از دیرباز در بسیاری از فرهنگ‌های دنیا به‌ویژه در ایران و هند رایج بوده است. باتوجه‌به وجود ارتباطات بین ایران و هند در دوره‌های مختلف تاریخی و تأثیرگرفتن فرهنگ و هنر این دو کشور از یکدیگر، پرسش‌های متعددی پدید می‌آید که در این پژوهش به برخی از آن‌ها پرداخته‌ایم؛ ازجمله اینکه برای تزئین لباس‌های تزئین‌شدهٔ هند و بنارسی بلوچستان از چه تکنیک‌هایی استفاده شده است؟ ترکیب‌بندی نقوش در این رودوزی‌ها به چه صورت است؟ بین نقوش تزئینی کارشده روی اینگونه لباس‌ها چه وجوه اشتراک و افتراقی وجود دارد؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

اهداف پژوهش پیشِ‌رو عبارت‌اند از: شناسایی زری‌دوزی‌های هند و بنارسی‌دوزی‌های بلوچستان، دسته‌بندی نقوش، نحوهٔ ترکیب‌بندی طرح‌ها، معرفی انواع تکنیک‌های دوخت و تأثیرپذیری فرهنگی هند و ایران از یکدیگر در زمینهٔ تزئینات پوشاک. ضرورت انجام پژوهش در این است که برعکس بلوچی‌دوزی‌های سنّتی بلوچستان، تاکنون هیچ پژوهشی به معرفی بنارسی‌دوزی‌های این منطقه و همچنین اشتراکات و افتراقات آن با رودوزی‌های هند –که در ادوار مختلف تاریخی، ریشه در تأثیرپذیری دو فرهنگ ایران و هند از همدیگر داشته– نپرداخته است.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش پژوهش حاضر، توصیفی–تحلیلی با رویکرد تطبیقی است. حوزهٔ مطالعاتی پژوهش، رودوزی‌های لاکنو، دهلی، بنارس و گجرات از هند و بنارسی‌دوزی‌های منطقهٔ مکران و جنوب بلوچستان است. جامعهٔ آماری شامل ۸ نمونه لباس است که ٤ نمونهٔ آن از لباس‌های بنارسی رایج در بین بانوان بلوچ است. این لباس‌ها از یکی از بزرگ‌ترین مراکز عرضهٔ این پوشاک در سراوان و به‌صورت غیرتصادفی انتخاب شده‌اند. ٤ نمونهٔ دیگر شامل لباس‌های هندیِ مزیّن به رودوزی است. این لباس‌ها از موزهٔ ویکتوریا و آلبرت لندن، به‌صورت هدفمند انتخاب شده‌اند. معیار انتخاب، مواد اولیهٔ به‌کاررفته، انواع نقوش و نیز چگونگی نقش‌پردازی بوده است. در این پژوهش ابتدا با مراجعه به اسناد و منابع معتبر کتابخانه‌ای، به ارتباط بین هند و ایران در زمینهٔ فرهنگ و هنر پرداخته‌ایم و سپس آثار منتخب به‌لحاظ کیفی، از منظر نقوش و تکنیک دوخت و مواد به‌کاررفته مورد

تجزیه‌وتحلیل قرار گرفته‌اند. همچنین با مقایسهٔ یافته‌ها، تأثیر فرهنگ هند و ایران در تزئینات لباس بانوان هند و بلوچ، در قالب نمودار ارائه شده است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

دررابطه‌با پوشاک بانوان و همچنین ارتباط فرهنگ و هنر ایران و هند، پژوهش‌های مختلفی در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه انجام شده است؛ برای نمونه دیشا پری در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد دانشگاه هنر و طراحی ساوانا در سال ۲۰۱۹ با عنوان «The Fading Art of Indian Embroidery and Its Impact on Luxury Fashion»، گلدوزی را یکی از ابزارها برای افزایش زیبایی پارچه‌ها دانسته و با مطالعهٔ این هنر در سرزمین هند، به تأثیر آن بر صنعت مد هند تمرکز داشته است. او همچنین با بررسی علت افول این صنعت، درپی آن بوده که این هنر را حفظ و احیا کرده و هنرمندان را برای ادامهٔ این هنرهای سنّتی ترغیب کند.

گوپتا و مهتا در سال ۲۰۱٦ در مقاله‌ای با عنوان « The Effect of Colonization and Globalization in the Shaping of Phulkari: A Case Study of the Textiles of Punjab, India»، منسوجات مناطق پنجاب و هند را از منظر تأثیرپذیری از استعمار، بررسی کرده‌اند.

پالاوی پاتکه در مقالهٔ « Fashionable Adaptation and Commercial Consumption of Indian Gold Embroidery and the Implicated Imperial Politics (c.1850–1910)» (مجلهٔ پارچه و فرهنگ، ۲۰۱۵)، ضمن بررسی هنر زردوزی و جایگاه آن در تجارت هند، به انطباق این هنر در صنعت مد اروپایی و سیاست‌های امپریالیستی مرتبط پرداخته است.

زهرا رضایی در پایان‌نامهٔ «بررسی الگوی پوشاک در سه پادشاهی گورکانی، عثمانی و صفوی، مطالعهٔ موردی: نگاره‌های ممتاز قرن دهم هجری» (دانشگاه نیشابور، ۱۳۹٦)، با مطالعهٔ نگاره‌های منتخب از سه نسخهٔ خطی شاهنامهٔ تهماسبی، اکبرنامهٔ گورکانی و سلیمان‌نامه عثمانی، به بررسی تعاملات فرهنگی در حوزهٔ پوشاک در دوره‌های این سه پادشاهی پرداخته است.

سیده فاطمه موسوی‌نژاد در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد از دانشگاه علم و هنر اردکان، در سال ۱۳۹٦، با عنوان «مطالعهٔ تحلیلی و تطبیقی فرم لباس زنان حوزهٔ خلیج‌فارس ایران و هند با تأکید بر نقش‌مایه‌ها»، به بررسی انواع فرم، قطعات رودوزی، تزئینات و نقش‌مایه‌های لباس بانوان حوزهٔ خلیج‌فارس و هند پرداخته است.

سمیه نوری‌نژاد و فریده طالب‌پور در مقاله‌ای با عنوان «مطالعهٔ تطبیقی نقوش رودوزی‌های پوشاک زنان هرمزگان و هند» (مطالعات شبه‌قاره، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۱۳۹٤)، به معرفی انواع رودوزی‌های و نقوش مشترک در رودوزی‌های هند و استان هرمزگان پرداخته و درنهایت استنتاج کرده‌اند که نقوش هندسی، گیاهی و حیوانی، بیشترین کاربرد را در تزئین البسهٔ بانوان هند و هرمزگان دارند.

مائده السادات موسویان حجازی و عباس نامجو در پژوهش «بررسی عوامل تأثیرگذار در طراحی ایکات هند» (مطالعات شبه‌قاره، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۱۳۹٤)، برای شناخت پارچه‌ها و حفظ تکنیک‌ها به بررسی و نظام‌دهی انواع ایکات هندی و نقوش و تزئینات آن‌ها و کاربرد و تأثیرگذاری مناطق تولید ایکات، به جزئیات این پارچه پرداخته‌اند.

فریده طالب‌پور در سال ۱۳۹۰ در مقالهٔ «بررسی تطبیقی نقوش منسوجات هندی گورکانی با پارچه‌های صفوی» که در نشریهٔ نگره چاپ شده است نیز نقش‌مایه‌هایی را که در پارچه‌های هند و ایران در دوران صفویه و گورکانی استفاده می‌شده، مورد بررسی تطبیقی قرار داده است.

به‌هرحال، پژوهشی که به رودوزی‌های رایج در هند و تأثیر آن بر لباس بانوان بلوچ پرداخته باشد، یافت نشد.

۲- مبانی نظری پژوهش

۲-۱- فرهنگ و هنر در ایران و هند

ایران و هند، هزاروپانصد سال قبل از میلاد مسیح، یک سرزمین بوده‌اند و فرهنگ، زبان و الهه‌های مشترکی داشته‌اند. از پانصد سال قبل از میلاد، بین ایران و هند مرز سیاسی تعیین شد (فریدنی، ۱۳۵٦: ٦۰ و ٦۱). قبل از اسلام، مرزهای ایران به سند می‌رسید (مهرآفرین و حیدری، ۱۳۹٤: ۱۱۲). موقعیت جغرافیایی فلات ایران و همچنین بلوچستان که در جنوب شرقی آن واقع شده است، به‌دلیل نقش ارتباطی‌ای که بین شرق و غرب داشته، همواره باعث تأثیرپذیری و تأثیرگذاری فرهنگی از گذشته تا کنون بوده است (صارمی نایینی، ۱۳۹۳: ۷٤). از طرفی وجود خصلت‌های مشترک ذوقی و فرهنگی، موجب اشتراکات هنری میان دو ملت می‌شود (ذکرگو، ۱۳۷۲: ۱۳۱).

دررابطه‌با مراحل فرهنگ‌پذیری، پنالوزا[1] بیان می‌دارد که در مرحلهٔ اول، مهاجر، مجذوب فرهنگ جدید می شود. مرحلهٔ دوم با نگرش خصمانه نسبت‌به فرهنگ جدید مشخص می‌شود. در مرحلهٔ سوم، فرد برخی از مهارت‌ها و دانش فرهنگی فرهنگ میزبان را کسب می‌کند. در مرحلهٔ چهارم، تعدیل فرهنگی رخ داده و فرد در فرهنگ جدید ادغام می‌شود (Presley & Upchurch Campassi, 2013: 2). در دوران ساسانی، بافندگان هندی برای کار در کارگاه‌های درباری ایران، به کار دعوت شده و بافندگان ایرانی از جادهٔ ابریشم به آسیای میانه، چین و هند رفتند تا با فنون بافندگی بومی آن‌ها آشنا شوند (فروغی‌نیا، ۱۳۹٤: ۷۰). از طرفی امپراتوران مغول در هند که از نوادگان چنگیزخان مغول بودند، در حین غارت و گذر، از فرهنگ و هنر ایران تأثیر گرفته و با تأسیس سلسلهٔ مغولی بابری[2] در هند، فرهنگ و هنر ایرانی را با خود به ارمغان بردند (ذکرگو، ۱۳۷۲: ۱۳۳).

پوشاک علاوه‌بر اینکه وسیله‌ای برای حفاظت است، بیانگر هویت، شخصیت، طبقهٔ اجتماعی و قدرت افراد (خادمی، ۱۳۹۲: ۳۵) و آشکارکنندهٔ قومیت و محیط افراد نیز است (Presley & Upchurch Campassi, 2013: 2). پوشیدن لباس نامتعارف توسط زنان در هند، همانند ایران، یک امر جسورانه تلقی می‌شود. در فرهنگی که عفت زنانه هنوز بسیار ارزشمند است، زنان جوانی که رو به لباس‌های ناپوشیده می‌آورند، هم ریسک قابل‌توجهی کرده و هم ارزش خود را آسیب‌پذیر می‌کنند (Tarlo, 1996: 199). در هند علاوه بر زنانی که ساری می‌پوشند، زنان مسلمان نیز به هنر گلدوزی علاقه داشته و در کلاس های خیاطی و گلدوزی شرکت می‌کنند. مغازه‌داران هند ادعا می‌کنند که زنان مسلمان تمایلی به صرف هزینه‌های زیادی برای کیفیت پارچه ندارند، گرچه ترجیح می‌دهند بر تزئیناتی همچون گلدوزی‌های دستی و ماشینی، منجوق‌کاری و سایر اشکال تزئینی تأکید کنند (Osella & Osella, 2015: 245). در بلوچستان نیز از گذشته تفاوت بین نوع طرح‌ها، نقوش و پارچهٔ مورد استفاده، باتوجه‌به سن افراد و سطح اقتصاد خانواده‌ها متفاوت بود. گاه تمام یک پارچه گلدوزی می‌شد و گاهی علاوه‌بر سوزن‌دوزی پارچه، برای تزئینات بیشتر، از پولک، مهره و مروارید استفاده می‌شد (محمودزهی، ۱۳۹۳: ٤۸).

۳- رودوزی سنّتی در هند و بلوچستان

گلدوزی، قدیمی‌ترین مهارت انسان برای تزئین و افزایش ارزش زیبایی‌شناختی اشیای اطراف خود بوده است. این هنر دوره‌ها و ریشه‌های بسیاری را طی کرده و هر منطقه‌ای با داشتن سبک و تکنیک خاص خود، آن را به‌شیوه‌های مختص خود شکوفا و غنی کرده است (Poray, 2019: 1). از بین رودوزی‌های سنّتی در تزئین لباس‌های هندی و بنارسی بلوچ (بنارسی‌دوزی بلوچ)، زری‌دوزی بیشتر رواج دارد. در این تکنیک، از نخ‌های فلزی برای گلدوزی طرح‌های اغلب پیچیده روی طیف وسیعی

---

۱. لیزا پنالوزا (Lisa Peñaloza)، استاد بازاریابی، دانشکدهٔ بازرگانی KEDGE، بوردو، فرانسه.

۲ . همان امپراتوری گورکانی هند است که توسط بابر تأسیس شد.

از منسوجات استفاده می‌کنند (Mohsini, 2010: 20). واژهٔ زردوزی از دو واژهٔ فارسی «زر» به‌معنی طلا و «دوزی» به‌معنای گلدوزی ساخته شده است (Poray, 2019: 14).

دهلی مهم‌ترین مرکز زردوزی است؛ اما این هنر در دیگر مراکز مسلمان‌نشین هند نیز انجام می‌شود (موسوی‌نژاد، ۱۳۹۶: ۱۳۲). این هنر از قرن چهاردهم به بعد با مهاجرت مغولان به هند رونق گرفت و استفادهٔ آن ابتدا محدود به خانواده‌های سلطنتی می‌شد (Patke, 2015: 137)؛ اما از قرن نوزدهم، مخمل‌های زردوزی در لاکنو (Lucknow)، گلبرگ (Gulbargh)، اونگ‌آباد (Aurangabad) و حیدرآباد در دکن و همچنین در مرشدآباد (Murshidabad) تولید می‌شد و مراکز عمدهٔ تولید این هنر در شمال هند در آگرا، لاکنو و بنارس متمرکز بود (Ibid: 138).

۳-۱- مواد اولیهٔ تزئینات پارچه

در دوخت لباس‌های بنارسی و رودوزی‌های هند، همان‌طور که در جدول ۱ آمده، بیشتر از نخ گلابتون، ابریشم و نقده استفاده می‌شود. موسوی‌نژاد در این باره آورده است که «گلابتون، نخ ابریشمینی است که دور آن با رشتهٔ ظریفی از طلا پوشیده شده است؛ اما نقده رشته‌های پهن نقره‌ای هستند که فقط جهت رودوزی بر روی پارچه کاربرد دارند» (موسوی‌نژاد، ۱۳۹۶: ۱۲۶). همچنین برای تزئین درون و اطراف نقوش، از انواع سنگ، مهره، آینه، پولک و قیطان که در جدول ۲ دسته‌بندی شده است، استفاده می‌شود.

جدول ۱- دسته‌بندی انواع نخ مورد استفاده در لباس‌های بنارسی و رودوزی‌های هند، مأخذ: نگارندگان

گلابتون	نقده	ابریشم
		

در سال ۱۸۵۰ میلادی، انواع مهره توسط تجار از آفریقا وارد هند شد و توسط گلدوزان ماهر طایفهٔ هندی کاتی (Kathi)، کار با مهره در قالب نقوش انسان، شیطان، پرندگان و حیواناتی چون شیر و شتر و نیز گل و گیاهان آغاز شد (موسوی‌نژاد، ۱۳۹۶: ۱۳۳).

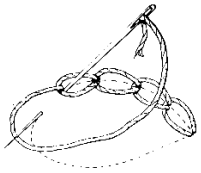
جدول ۲- سنگ، مهره و سایر مواد تزئینی، مأخذ: نگارندگان

سرمه	مروارید	منجوق	ملیله	سنگ	آینه	پولک	قیطان
							

۳-۲- تکنیک‌های دوخت

تکنیک زنجیردوزی: تکنیک زنجیردوزی به‌دلیل تقلید و تکرار حلقه‌های یک زنجیر ساده، به این نام معروف است. در این تکنیک، هر حلقهٔ کوچک از ادامهٔ آخرین حلقه دوخته می‌شود (Morris, 1893: 13). به احتمال بالا این تکنیک از ایران به

هند منتقل شده است؛ چون در زمان اکبر مغول به این سرزمین رسیده و به‌کمک قلاب آری (Aari) انجام می‌شد. آری، سوزنی است که در یک سر خود قلاب نوک تیز دارد و برای پُرکردن گلدوزی با تکنیک زنجیره‌ای و تزئینات سرمه و مهره استفاده می‌شود. این سوزن در مقایسه با سوزن معمولی، سرعت کار بیشتری فراهم می‌کند؛ زیرا در کار با این سوزن، نخ به‌طور مستقیم از قرقره گرفته شده و نیازی به بریدن نخ جدید یا گره‌زدن نیست (Poray, 2019: 13). نقوش گل‌ها در تکنیک زنجیردوزی، از مینیاتورهای مغولی گرفته شده و نقوش حیوانی و انسانی نیز در آن جایگاه خاصی داشته است (موسوی‌نژاد، ۱۳۹٦: ۱۲٦).



تصویر ۱- روش دوخت زنجیردوزی، مأخذ: May Morris, 1893: 14

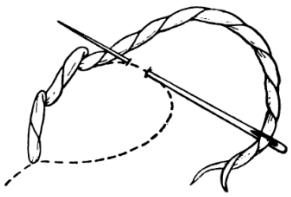


تصویر ۲- نمونهٔ زنجیردوزی در بلوچستان، مأخذ: نگارندگان



تصویر ۳- نمونهٔ زنجیردوزی در هند، مأخذ: نگارندگان

تکنیک ساقه‌دوزی: از ساقه‌دوزی برای برجسته‌کردن، جداسازی و تعیین طرح‌ها و نقوش در گلدوزی استفاده می‌شود (Arora et al., 2014: 4). در این تکنیک، همان‌طور که تصویر ٤ دیده می‌شود، یک بخیه فراتر از دیگری در یک خط پیوسته دوخته می‌شود که باید صاف و یکنواخت باشد و نخ همیشه در همان سمت سوزن قرار گیرد (Morris, 1893: 26). تصویر ۵ یک نمونه از ساقه‌دوزی‌های بلوچستان و تصویر ٦ نمونه‌ای از این تکنیک در هند را نشان می‌دهند.



تصویر ٤- روش دوخت ساقه‌دوزی، مأخذ: May Morris, 1893: 26

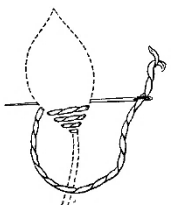


تصویر ۵- نمونهٔ دوخت ساقه‌دوزی در بلوچستان، مأخذ: نگارندگان



تصویر ٦- نمونهٔ دوخت ساقه‌دوزی در هندوستان، مأخذ: Poray, 2019: 13

تکنیک ساتن‌دوزی: برای پُرکردن درون نقوش، از تکنیک ساتن‌دوزی و بخیه‌های اطلس استفاده می‌شده است (موسوی‌نژاد، ۱۳۹٦: ۱۲۵). دوخت ساتن را می‌توان با دست یا در درون کارگاه انجام داد و شامل بخیه‌هایی است که به‌طور مساوی در یک جهت دوخته می‌شوند (تصویر ۷). در این دوخت، سوزن از زیر و روی فضایی که قرار است پوشانده شود، عبور کرده که درنهایت پشت کار و جلوی آن مشابه خواهند بود. این دوخت را می‌توان به‌صورت صاف و ساده، با نخ ابریشم (تصویر ۹) یا کتانی تابیده کار کرد (Morris, 1893: 22). البته این تکنیک در بلوچستان با نخ گلابتون نیز اجرا می‌شود (تصویر ۸).



تصویر ۷- روش دوخت ساتن‌دوزی، مأخذ: May Morris, 1893: 23



تصویر ۸- نمونهٔ ساتن‌دوزی در بلوچستان، مأخذ: نگارندگان



تصویر ۹- ساتن‌دوزی در هند، موزهٔ کالیکو، احمدآباد، مأخذ: Arora et al., 2014: 4

۳-۳- نقش‌مایه‌ها

برای تزئین لباس‌های بنارسی و هندی، بیشتر از نقوش گیاهی، حیوانی و هندسی استفاده شده و در برخی موارد در تزئینات هندی، نقوش انسانی در قالب خدایان و الهه‌های هند، اسطوره‌ها و فرشتگان نیز مشاهده می‌شود. شبکه‌های مختلف هندسی، دایره، لوزی، مربع، مثلث و چندضلعی‌های منتظم در طراحی‌های بلوچستان و هند رایج هستند. نقش درخت زندگی که در همهٔ فرهنگ‌ها حضوری جهانی دارد، در طراحی هندی، در مرکز و گاهی در چهار گوشهٔ کار دیده می‌شود. نقش دیگر، نقش نیلوفر آبی است که در تمدن‌های چین، مصر، بین‌النهرین، یونان، ایران، هند، جنوب و جنوب شرق آسیا دارای اهمیت است (Palit & Debnath, 2018: 633). همچنین نقوش اسلیمی، برگ، گل و بته، انواع بته‌جقه، پیچک و گل‌های اطلسی در قالب نقوش هندسی در تزئینات دو منطقهٔ بلوچستان و هند کاربرد داشته و نقوش طاووس، فیل، شیر، طوطی، آهو، انواع مرغ، هدهد و سیمرغ، در قاب نقوش حیوانی استفاده می‌شده‌اند (موسوی‌نژاد، ۱۳۹٦: ۱۱۳).

٤- یافته‌ها

٤-۱- معرفی نمونه‌های بلوچستان

در بلوچستان، بلوچی‌دوزی‌های سنّتی قسمت یقه، جیب، آستین، پایین شلوار، دامن و شال بانوان با دوخت‌هایی که به بنارسی معروف هستند، تزئین می‌شوند. دوخت بنارسی به آراستن لباس با نقوشی اطلاق می‌شود که به شمایل اصلی گیاه یا حیوان نزدیک بوده و حالت هندسی خاصی ندارند. این دوخت علاوه‌بر نخ، با انواع سنگ، مهره و نیز با نخ‌های طلا و نقره دوخته می‌شود. این سبک از دوخت‌ها همان‌طور که در جدول ۳ آمده است، کاملاً با سوزن‌دوزی‌های قدیمی بلوچی که اصولاً با هفت رنگ سنّتی (با رنگ غالب قرمز) دوخته می‌شد، متفاوت هستند.

جدول ۳- نمونه‌های مورد مطالعه از بلوچستان، مأخذ: نگارندگان

نمونهٔ ۱	نمونهٔ ۲	نمونهٔ ۳	نمونهٔ ٤
			
بنارسی با دوخت دست و ماشین از مکران بلوچستان	بنارسی دست‌دوز از مکران بلوچستان	بنارسی دست‌دوز از جنوب بلوچستان	بنارسی کشمیری با دوخت دست و ماشین از جنوب بلوچستان

بررسی نمونهٔ ۱: در این نمونه علاوه‌بر هندسهٔ قطعات اصلی، شبکهٔ هندسی ظریفی در میان نقوش بته‌جقه کار شده است. برای طراحی این لباس، بدون استفاده از کارگاه، ابتدا نقش مورد نظر با رنگ[۱] روی پارچه انداخته شده و سپس اطراف نقوش با تکنیک زنجیردوزی توسط ماشین دوخته می‌شود و در پایان، تزئینات سنگ، مهره و پولک با دست روی آن کار می‌شود.

بررسی نمونهٔ ۲: در این لباس، قواعد هندسه فقط در قالب طراحی قطعات اصلی لباس پیاده شده است و نقوش گیاهی در آن غالب است. نقش بته‌جقه و بته‌هایی که حالت اسلیمی داشته و در تمام سطح پارچه کار شده‌اند، نقوشی هستند که می‌توان در سایر هنرهای ایرانی نیز دید. برای طراحی تزئینات این لباس، پارچه درون کارگاه‌های بزرگی قرار داده شده و نقوش با رعایت اصل توازن، در کل پارچه تکرار شده است.

بررسی نمونهٔ ۳: این لباس کاملاً دست‌دوز بوده و به‌وسیلهٔ سوزن آری –که سرعت عمل بیشتری نسبت‌به سوزن‌های عادی فراهم می‌کند– کار شده است. این طرح در گذشته در جنوب بلوچستان ایران و کراچی پاکستان، هواداران خود را داشته و گل‌ها با الهام از رنگ‌های طبیعی، با نخ ابریشم و کتان پر شده و استفاده از سنگ و مهره در این سبک دوخت‌ها کمتر به چشم می‌خورد.

بررسی نمونهٔ ٤: با مجموعه‌ای از نقوش گیاهی، قطعات هندسی این لباس بلوچی در قالب حاشیه و متن، تزئین شده است. همچنین گل‌های منفرد در جاهای مختلف شال کار شده است. این طرح به‌نام بنارسی کشمیری[۲] معروف است؛ چون در دوخت آن کمتر از سنگ استفاده شده و آینه و نخ کابرد بیشتری دارند.

٤-۲- معرفی نمونه‌های هندوستان

در هند، برعکس بلوچستان –که لباس‌ها به‌لحاظ طراحی کلی، شکل واحدی دارند– تنوع گسترده‌ای در طراحی لباس به چشم می‌خورد؛ زیرا وسعت بالای جغرافیایی و تفاوت فرهنگی که در مناطق مختلف این سرزمین وجود دارد، در نحوهٔ پوشش، طراحی و تزئینات لباس مردم هر منطقه تأثیر گذاشته است. در جدول ٤، نمونهٔ لباس‌های دارای رودوزی سنّتی هند، براساس تنوع تکنیک دوخت در مناطق مختلف این کشور، انتخاب و معرفی شده‌اند.

جدول ٤- نمونه‌های مورد مطالعه از هندوستان، مأخذ: نگارندگان

نمونهٔ ۵	نمونهٔ ٦	نمونهٔ ۷	نمونهٔ ۸
			

۱. برای انتقال طرح، امروزه از رنگ‌های شیمیایی و شابلون‌های چوبی و کاغذی و در مواردی از طراحی دیجیتال استفاده می‌شود. رودوزی‌ها روی پارچه‌های با اجناس مختلف که از ثبات لازم برخوردار بوده و حالت کشسانی ندارند، دوخته می‌شوند.

۲. بنارسی کشمیری، نوعی تزئین لباس در بین بانوان بلوچ است که میزان نخ‌های رنگی به‌کاررفته در آن نسبت‌به سنگ، مهره و نخ‌های طلایی و نقره‌ای، بیشتر است و آینه یکی از ملزومات آن است.

دامن و تاپ، گلدوزی و تزئینات سنگین با مهره‌های کریستالی و پولک، طراحی‌شده توسط Manish Arora، ساخت شرکت Three Clothing، نویدا، هند، موزهٔ ویکتوریا و آلبرت، لندن (vam.ac.uk).	کت صحنهٔ شکار، ساتن‌دوزی با ابریشم، سازندگان ناشناس، حدود ۱۶۲۰–۱۶۳۰، مرتبط با جامعهٔ گجراتی موچی، هند، موزهٔ ویکتوریا و آلبرت، لندن (vam.ac.uk).	عبا، پشم و ابریشم با زردوزی، سازندگان ناشناس، حدود ۱۸۵۵، امریتسار (Amritsar) هند. موزهٔ ویکتوریا و آلبرت، لندن (vam.ac.uk).	کار زردوزی روی دامن ساری ابریشمی مربوط به سال‌های ۱۹۰۰–۱۹۰۶، احتمالاً در بنارس هند ساخته شده است (Patke, 2015: 143).

بررسی نمونهٔ ۵: در این نمونه، طراح از انواع سنگ‌ها برای تزئین قسمت تاپ و با الهام از طرح محرابی که در منسوجات ایران و هند جایگاه خاصی دارد، استفاده کرده است. در قسمت دامن با تکرار نقوش در هر ردیف، تزئینات ابتدا با نقوش دایره‌ای شروع شده که دور این نقوش، با سنگ و پولک کار شده و درون آن‌ها با گل‌های رز صورتی از جنس نوار ابریشمی که بیرون از کار با سنگ سفید تزئین شده‌اند. ردیف دوم با تکرار طرح قلب پولکی و گل‌های رز ظریف مروارید و سرمه تزئین شده است. ردیف سوم، تکرار نقش محرابی را دارد که درون آن با ملیله، سنگ و پولک‌های طلایی کار شده است. این محراب‌ها توسط خطوط طلایی‌رنگی به بته‌جقه‌هایی وصل شده‌اند و در ادامه دوخت با حالت نیم‌دایره، ردیف‌های زیرین را تکمیل کرده و قسمت پایین دامن با طرح موج، با مروارید دوخته شده است. بخش انتهایی دامن به‌صورت یک خط راست با مروارید تزئین شده و فاصلهٔ بین این خط و موج‌های بالا با منجوق ریز پر شده است.

بررسی نمونهٔ ٦: طراح در بخش کت این لباس، با استفاده از نقوش گیاهی و حیوانی متنوع، به‌زیبایی توانسته است صحنهٔ شکار بز کوهی توسط شیر را به نمایش بگذارد. از ویژگی‌های این طرح، استفاده از حداقلِ مواد تزئینی در آن است و این طرح فقط با نخ ابریشم رنگی کار شده است. تقارن در این کت با تکرار طرح در دو طرف آن رعایت شده است.

بررسی نمونهٔ ۷: در این عبا قسمت آستین با طرح‌های بته‌جقه و بخش‌های آزاد پارچه با شبکه‌های هندسی شش‌ضلعی که درون‌شان گل‌های ریزی است، با هنر نقده‌دوزی تزئین شده است. قسمت پشت عبا با الهام از نقوش محرابی، با تکنیک ساتن‌دوزی، با رنگ طلایی و نقره‌ای و نقوش اسلیمی و بته‌جقه که کاملاً متقارن طراحی شده‌اند، کار شده است.

بررسی نمونهٔ ۸: در این لباس ساری، قسمت حاشیهٔ دامن با نقده و نخ گلابتون طلایی به‌همراه منجوق، سرمه و پولک و با الهام از نقوش گیاهی گل و بته تزئین شده است. این لباس بیشترین شباهت را با بنارسی‌دوزی‌های بلوچستان دارد.

برای درک راحت‌تر، در جدول ۵، به جزئیات نقوش، تکنیک‌های دوخت و مواد اولیهٔ مورد استفاده در هر نمونه پرداخته شده است.

جدول ۵- جزئیات تزئینات در نمونه‌های مورد مطالعهٔ پژوهش، مأخذ: نگارندگان

نقش	تصویر	جزئیات نقش		تکنیک دوخت	مواد اولیه
نمونهٔ ۱		هندسی	دایره، شبکهٔ هندسی با نقش لوزی و خط راست	زنجیردوزی، ساتن‌دوزی، سنگ‌دوزی	نخ ابریشم، قیطان، پولک، منجوق و سنگ
		گیاهی	برگ پهن و سوزنی، بته‌جقه، گل، بوته و گل‌های منفرد		
		مفهوم	زندگی، فروتنی و بهشت برین		

نمونهٔ ۲		هندسی	دایره و خطوط راست	زنجیردوزی، سنگ‌دوزی	نخ گلابتون، سرمه، مروارید، پولک، منجوق و سنگ
		گیاهی	برگ، بته‌جقه، گل، بوته و گل‌های منفرد		
		مفهوم	زندگی، فروتنی و بهشت برین		
نمونهٔ ۳		هندسی	خطوط راست	زنجیردوزی، سنگ‌دوزی	نخ ابریشم، پولک، سنگ و مروارید
		گیاهی	برگ، گل، بوته		
		مفهوم	زندگی و زیبایی		
نمونهٔ ٤		هندسی	دایره، مربع و خط راست	زنجیردوزی، ساتن‌دوزی، سنگ‌دوزی	نخ گلابتون و ابریشم، پولک، مهره، آینه، منجوق، سنگ
		گیاهی	برگ پهن و سوزنی، گل، بوته		
		مفهوم	زیبایی، رشادت و زندگی		
نمونهٔ ٥		هندسی	دایره، شبکهٔ هندسی مستطیلی و قلبی، زیگزاگ، خطوط راست، نیم‌دایره	سنگ‌دوزی	نخ، مروارید، پولک، منجوق، سرمه، ملیله، سنگ
		گیاهی	گل رز، بته‌جقه، گل، برگ		
		مفهوم	محراب		
نمونهٔ ٦		گیاهی	درخت زندگی، بوته، گل ارکیده، گل لاله، گل زنبق، گل‌های ریز، برگ‌های سوزنی و پهن	ساتن‌دوزی، ساقه‌دوزی، زنجیردوزی	نخ ابریشم
		حیوانی	طاووس، کبوتر، مرغابی، شیر، بز کوهی، پروانه		
		مفهوم	نشانگر صحنهٔ شکارشدن بز توسط شیر		
نمونهٔ ۷		هندسی	دایره، شبکهٔ هندسی شش‌ضلعی	ساتن‌دوزی، زری‌دوزی	نخ گلابتون و نقدهٔ طلایی و نقره‌ای
		گیاهی	اسلیمی، بته‌جقه، گل، بوته		
		مفهوم	محراب، درخت زندگی		
نمونهٔ ۸		هندسی	دایره، شبکهٔ هندسی با نقش لوزی	زری‌دوزی، ساقه‌دوزی، سنگ‌دوزی	نخ گلابتون و نقده، پولک، منجوق، سرمه
		گیاهی	برگ، اسلیمی، بته جقه، گل، بوته		
		مفهوم	زندگی		

۵- تحلیل یافته‌ها

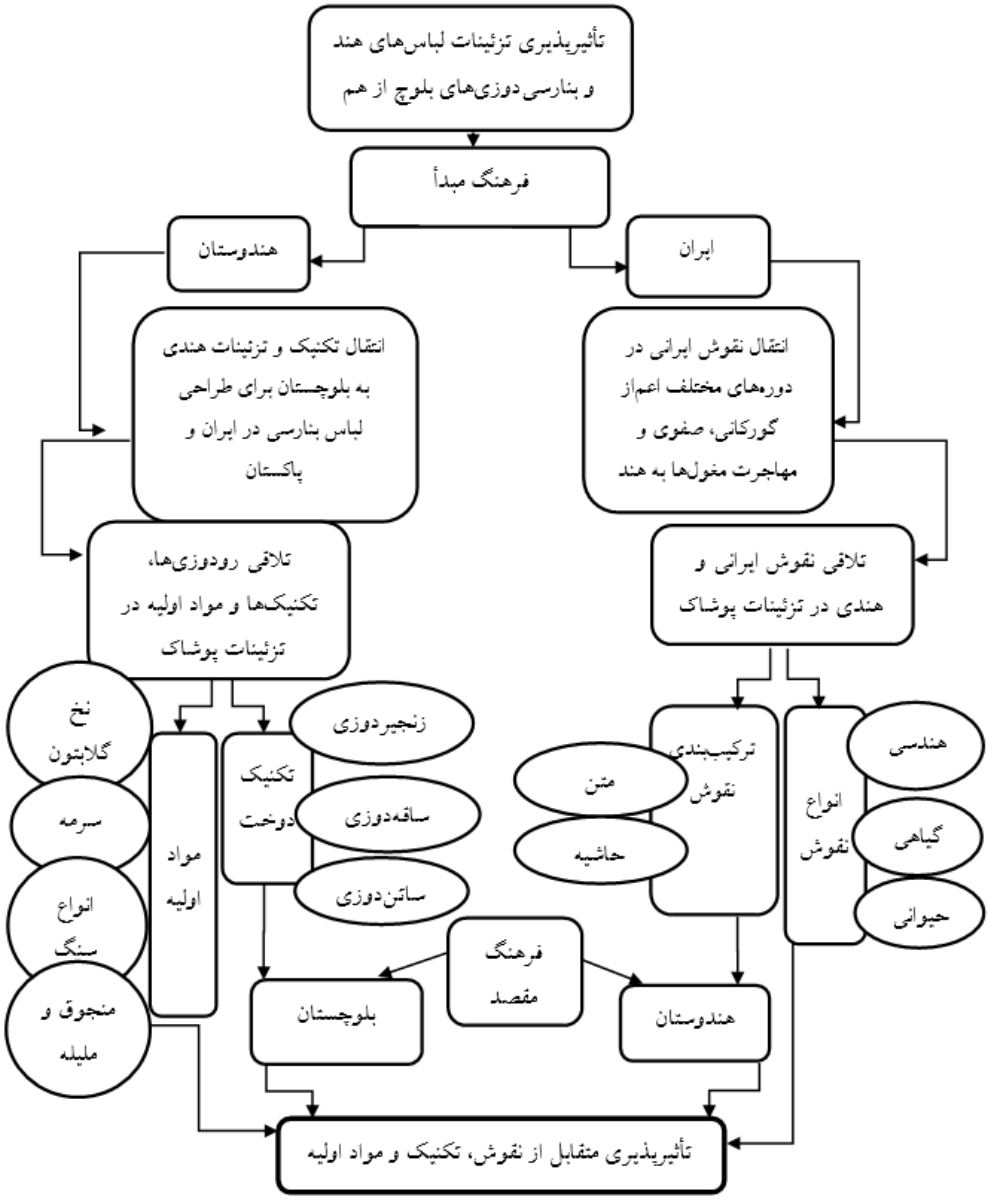
علاوه‌بر نقوش کاربردی در رودوزی‌های هند و بلوچستان، نحوهٔ ترکیب‌بندی نقوش ازنظر قواعد هندسی ازجمله، تکرار، تقارن، حاشیه و متن و نیز پیوسته و تجردی‌بودن آن‌ها، دارای اهمیت بوده و از این بابت نیز شباهت‌ها و تفاوت‌هایی بین نمونه‌های مختلف دیده می‌شود. بر همین اساس، جزئیات نمونه‌های مورد بررسی از این منظر در جدول ٦ آمده است.

جدول ٦- بررسی ترکیب‌بندی نقوش در تزئینات لباس بانوان هند و بلوچ مأخذ: نگارندگان

<table>
<tr><td rowspan="4">بنارسی‌های بلوچستان</td><td>شبکهٔ هندسی</td><td>✓</td><td>شبکهٔ هندسی</td><td>-</td><td>شبکهٔ هندسی</td><td>-</td><td>شبکهٔ هندسی</td><td>-</td></tr>
<tr><td>تقارن</td><td>-</td><td>تقارن</td><td>✓</td><td>تقارن</td><td>-</td><td>تقارن</td><td>✓</td></tr>
<tr><td>تکرار</td><td>✓</td><td>تکرار</td><td>✓</td><td>تکرار</td><td>✓</td><td>تکرار</td><td>✓</td></tr>
<tr><td>توازن</td><td>-</td><td>توازن</td><td>✓</td><td>توازن</td><td>-</td><td>توازن</td><td>✓</td></tr>
<tr><td rowspan="2">ترکیب‌بندی</td><td>حاشیه</td><td>✓</td><td>حاشیه</td><td>✓</td><td>حاشیه</td><td>✓</td><td>حاشیه</td><td>✓</td></tr>
<tr><td colspan="2">نمونهٔ ۱</td><td colspan="2">نمونهٔ ۲</td><td colspan="2">نمونهٔ ۳</td><td colspan="2">نمونهٔ ٤</td></tr>
<tr><td colspan="2">نمونهٔ ۵</td><td colspan="2">نمونهٔ ٦</td><td colspan="2">نمونهٔ ۷</td><td colspan="2">نمونهٔ ۸</td></tr>
<tr><td rowspan="5">تزئینات لباس هندی</td><td>حاشیه</td><td>✓</td><td>حاشیه</td><td>-</td><td>حاشیه</td><td>✓</td><td>حاشیه</td><td>✓</td></tr>
<tr><td>توازن</td><td>-</td><td>توازن</td><td>-</td><td>توازن</td><td>✓</td><td>توازن</td><td>-</td></tr>
<tr><td>تکرار</td><td>✓</td><td>تکرار</td><td>✓</td><td>تکرار</td><td>✓</td><td>تکرار</td><td>✓</td></tr>
<tr><td>تقارن</td><td>✓</td><td>تقارن</td><td>✓</td><td>تقارن</td><td>✓</td><td>تقارن</td><td>✓</td></tr>
<tr><td>شبکه هندسی</td><td>✓</td><td>شبکه هندسی</td><td>-</td><td>شبکه هندسی</td><td>✓</td><td>شبکه هندسی</td><td>✓</td></tr>
</table>

باتوجه‌به بررسی‌هایی که صورت گرفت، شباهت‌های زیادی از جوانب مختلف، بین رودوزی‌های هند و بلوچستان دیده می‌شود که نشانگر تأثیرپذیری هند و ایران در طراحی منسوجات و نفوذ نقوش ایرانی در هنر هندی است. پس از آن، با ارتباط بین بلوچستان پاکستان و تأثیرپذیری مناطق جنوب بلوچستان از هند در طراحی لباس و درپی آن، به‌دلیل ارتباط

تنگاتنگ و نیز مشترک‌بودن فرهنگ بلوچ در دو سرزمین ایران و پاکستان، نفوذ دوخت‌های هندی در لباس‌های بنارسی بلوچی مشهود است. جزئیات در نمودار ۱ آمده است.



نمودار ۱- فلوچارت تأثیرگذاری فرهنگی ایران و هند بر تزئینات لباس بانوان بلوچ و هندی، مأخذ: نگارندگان

٦- نتیجه‌گیری

بررسی‌ها نشان داد که بنارسی‌دوزی‌های بلوچستان دارای پیشینه‌ای قوی نبوده و به‌نظر می‌رسد تزئینات زری‌دوزی و سنگ‌دوزی با اقتباس از لباس بانوان هندی و از طریق ارتباطات بلوچستان با کشور هند، وارد دنیای لباس بلوچی شده است. برای پاسخ به پرسش‌های پژوهش، می‌توان گفت که سه تکنیک زنجیردوزی، ساتن‌دوزی و ساقه‌دوزی به‌ترتیب بالاترین کاربرد را در تزئین لباس‌های هند و بنارسی‌دوزی‌های بلوچستان دارند که در هردو منطقه به دو صورت دستی و ماشینی اجرا می‌شود.

در نمونه‌های ماشینی، طرح اولیهٔ نقوش ابتدا توسط رنگ، روی پارچه منتقل شده و سپس روی آن گلدوزی ماشینی صورت می‌گیرد. ساقه‌دوزی اصولاً فقط در نمونه‌های دست‌دوز کار می‌شود. در بحث ترکیب‌بندی نقوش، قواعد هندسی ازقبیل تقارن و تکرار، در بیشتر نمونه‌ها دیده شد. نقوش حاشیه در بنارسی بلوچی همیشه در حاشیهٔ قطعات مختلف لباس و شال وجود داشته؛ درحالی‌که در هندوستان، اجباری در اجرای چنین قاعده‌ای نیست و در بسیاری از لباس‌های هندی فقط با نقوش مرکزی یا گل‌های تجریدی روبه‌رو هستیم. موضوع توازن و شبکه‌های هندسی در برخی از نمونه‌ها، در هردو منطقه رعایت می‌شود. نقوش هندسی و گیاهی در رودوزی‌های هردو منطقه کاربرد دارد؛ اما در بلوچستان به‌دلیل اعتقادات اسلامی، نقوش حیوانی و انسانی استفاده نمی‌شود. شبکه‌های هندسی، نقوش دایره، مربع، لوزی، مثلث، نیم‌دایره و زیگزاگ، از سری نقوش هندسی مشترک در هردو منطقه هستند. نقش دایره به‌دلیل اهمیت ماندالا (دوایر نمادین و کیهان‌نما در دین هندو و بودا)، در نقوش رودوزی‌های هند کاربرد بالاتری دارد. بته‌جقه، بوته، انواع برگ و گل‌های ریز و درشت در رودوزی‌های هردو منطقه به‌وفور استفاده می‌شود. نقوشی مانند درخت زندگی و نیلوفر، در هند دارای مفهومی اساطیری بوده و در تزئینات لباس و لوازم منزل کاربرد بالایی دارد.

در هند نقوش به حالت واقعی خود نزدیک‌اند؛ اما در بلوچستان ایران، در کنار گل و بوته‌های واقعی، از نقوش انتزاعی که نمایانگر نقوش گیاهی در قالب هندسهٔ شکسته هستند نیز استفاده می‌شود. بررسی‌های تاریخی و وجود ارتباطات هنری-فرهنگی ایران و هند در زمینهٔ منسوجات و سایر هنرها، بیانگر آن است که در دوران ساسانی و پس از آن، هردو کشور از منظر نقوش و بافت پارچه از هم تأثیر پذیرفته‌اند. این نقل‌وانتقالات فرهنگی در دورهٔ گورکانی با استقرار سلسلهٔ مغول به اوج خود رسید و گلدوزی در این دوره، دوران درخشانی در سرزمین هند داشته است. امروزه به‌دلیل ارتباط بین بلوچستان پاکستان و سرزمین هند، لباس بانوان بلوچ از نقوش رنگ‌بندی و تکنیک‌های سنّتی خود پا را فراتر گذاشته و در بنارسی‌های بلوچی، شاهد زری‌دوزی و جواهردوزی‌هایی هستیم که در سرزمین هند برای تزئین لباس و سایر وسایل پارچه‌ای استفاده می‌شوند.

۷- منابع

خادمی، شهرزاد. (۱۳۹۲). رمز بقای پوشش زنان هند، **فصلنامهٔ هنر و تمدن شرق**. ۱(۲)، ۳٤-۳۹.

دنیلو، آلن. (۱۳۵۱). هنرهای سنتی و مقام آن‌ها در فرهنگ هند، **فرهنگ و زندگی**، ۸، ۱٤٥-۱٦۷.

ذکرگو، امیرحسین. (۱۳۷۲). ردپای هنر ایران در فرهنگ هند، **نامهٔ فرهنگ**، ۱۰ و ۱۱، ۱۳۰-۱۳۷.

رضایی، زهرا. (۱۳۹٦). **بررسی الگوی پوشاک در سه پادشاهی گورکانی، عثمانی و صفوی (مطالعه موردی: نگاره های ممتاز قرن دهم هجری)**، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه نیشابور.

صارمی نایینی، داوود. (۱۳۹۳). مقایسهٔ معماری مساجد بلوچستان ایران با مساجد دورهٔ تیموریان هند، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱۸، ۷۱-۸۸.

طالب‌پور، فریده. (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی نقوش منسوجات هندی گورکانی با پارچه‌های صفوی، **نگره**، ۱۷، ۱۵-۲۹.

فروغی‌نیا، مریم. (۱۳۹٤). بررسی تطبیقی نقشهٔ محرابی بر منسوجات سنتی ایران و هند، **مطالعات شبه‌قاره**، ۲۵، ٦۹-۹۲.

فریدنی، مشایخ. (۱۳۵٦). ملاحظاتی در فرهنگ هندوایرانی، **وحید**، ۲۱٦، ٦۰-٦۵.

محمودزهی، موسی. (۱۳۹۳). **هنر بلوچستان**، مشهد: نشر راهیان سبز.

موسویان حجازی، مائده السادات؛ نامجو، عباس. (۱۳۹٤). بررسی عوامل تأثیرگذار در طراحی ایکات هند، **مطالعات شبه‌قاره**، ۲٤، ۱٦۰-۱٤۱.

موسوی‌نژاد، سیده فاطمه. (۱۳۹٦). **مطالعهٔ تحلیلی و تطبیقی فرم لباس زنان حوزهٔ خلیج فارس ایران و هند با تأکید بر نقش‌مایه‌ها**، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه علم و هنر.

مهرآفرین، رضا؛ حیدری، ملیکا. (۱۳۹٤). روابط فرهنگی و مذهبی پارسیان هند با زرتشتیان ایران، **مطالعات شبه‌قاره، ۲۵**، ۱۲۰-۱۱۰.

نوری‌زاده، سمیه؛ طالب‌پور، فریده. (۱۳۹٤). مطالعهٔ تطبیقی نقوش رودوزی‌های پوشاک زنان هرمزگان و هند. **مطالعات شبه‌قاره**، ۷(۲٤)، ۱٦۱-۱۷۵.

Arora, R., Mathur, R., Gupta, V. (2014). Chamba Embroidery: Stitch Analysis of Traditional Technique, J. Family, **Community and Consumer Sci.**, 2(7), 1-11.

Devi, S., Sushila, S., Arya, N., & Talekar, S. C. (2022). Sustaining the traditional'Kasuti embroidery'by digital embroidery software. **Curr J Appl Sci Technol**, 41(26), 40-5.

Gupta, A.H., Mehta, S. (2016). **The Effect of Colonization and Globalization in the shaping of Phulkari: A case study of the Textiles of Punjab, India**, Textile Society of America Symposium Proceedings. 990.

Mohsini, M. (2010). **Becoming an 'Asli Karigar': The Production of Authenticity Among Old Delhi's Muslim Artisans**, Thesis of Doctor o f Philosophy at the University of London, Department of Anthropology and Sociology, School of Oriental and African Studies, University of London.

Morris, M. (1893). **Decorative Needlework**, Kessinger Publishing, LLC, Whitefish, Montana, United States.

Osella, C., Osella, F. (2015). Muslim Style in South India, **Fashion Theory**, 11, 233–252.

Palit, S., Debnath, D. (2018). The depiction of socio-cultural change through transformation in motifs: A case study of the Kantha Embroidery of Bengal, **Universal Review**, 7(X), 631-643.

Patke, P. (2015). Fashionable Adaptation and Commercial Consumption of Indian Gold Embroidery and the Implicated Imperial Politics (c.1850–1910), **Textile: The Journal of Cloth and Culture**, 13(2), 134-151.

Poray, D. (2019). **The Fading Art of Indian Embroidery and Its Impact on Luxury Fashion**, A Research Submitted to the Faculty of the Luxury and Fashion Management Department in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in Luxury and Fashion Management At, Savannah College of Art and Design.

Presley, A.B., Upchurch Campassi, W. (2013). **Measuring Clothing Color and Design Symbolism Preferences and Purchase Intentions of Asian Indian Females at Different Levels of Acculturation**, ISRN Textiles, Volume 2013.

Tarlo, E. (1996). **Clothing Matters: Dress and Identity in India**. Chicago, United States: The University of Chicago Press.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Progression of Islamic Alchemy of Hassan ibn Zâhed in Indian Scientific and Cultural Atmosphere

Ali Kavousi-Rahim[1]✉ | Reza Kouhkan[2]

1. Corresponding Author: Ph.D. of History of Science, Materials & Energy Research Center (merc), Tehran, Iran, Email: a.kavosirahim@merc.ac.ir
2. Assistant professor of Religion Studies, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran.

Article history: Received 20 August 2018; Received in revised form 14 June 2023; Accepted 23 September 2023 Published 30 March 2025

Abstract

Hassan ibn Zâhed Kermâni was an Iranian alchemist who immigrated to India in the period of Abu-Sa'idBahâdor of Mongolian Ilkhânate court in Iran, in 723 A.H. He was admitted to visit Mohammad ibn Tughluq, the second king of the Tughluqs dynasty of India, and wrote three valuable books on alchemy, enjoying king`s support. In this paper, we have made a comparison between Kermâni`s alchemical thought and Indian alchemy. As the result of comparison and also with regard to Kermâni`s reference index, we concluded that there is no trace from Indian alchemy on Kermâni`s texts.Then we have presented some textual evidences, showing that the Indian cultural atmosphere gave him a chance only to writing alchemical books, while he has been learned his alchemical knowledge from Iran. As another result, Kermâni and his works could be considered as an outcome of Iran-India cultural relations in last eras, while his scientific context was no affected from Indian science.

Keywords: Islamic Alchemy, Indian alchemy, Hassan ibn Zâhed Kermâni, Mohammad ibn Tughluq

1. Introduction

In the past, there were remarkable amount of scientific and cultural relations between Iran and India. In particular, Persian scholars were welcomed by India for some historical periods. Islamic culture and Persian language are considered to be the two common aspects of Iran and India that have the greatest impact on scientific and cultural relations (Ershad, 2000: 161-188; Jaberinasab, 2009). These ties flourished during the reign of the Indian Tughluqs dynasty, especially during the reign of Abu al-Mojahid Mohammad ibn Tughluq the second king of the dynasty (See: Seyed Hosseinzadeh, 2008; Welch and Crane, 1983: 123-166; Kapoor, 2002a: 95-98). Hassan ibn Zâhed Kermâni was an Iranian alchemist who immigrated to India in the period of Abu-Sa'id Bahâdor of Mongolian Ilkhânate dynasty, in 723 and authored valuable alchemical books (at least three and all in Persian language) under the auspices of Indian king.

This article aims to evaluate the impact of Indian alchemy as well as the favorable scientific and cultural climate of India on Kermâni`s alchemy. For this purpose, three minor objectives have been targeted for this study: First, the similarities and differences between Indian alchemy and Kermâni`s alchemy are examined. Then, Kermâni's references list, namely Tadhkara, is cited to determine the extent of the presence of Indian sources in it. In the last part of the article, there are some textual evidences, which show the support of King Mohammad for this Iranian immigrant alchemist.

1.1. Detailed Research Methodology

In accordance with the three sections of this article, the method has had a relative diversity: In the first part, we have made a descriptive-analytical comparison between the content of Kermâni`s alchemy

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 231-246.
DOI: 10.22111/jsr.2023.26419.1821

© Kavousi-Rahim, A., Kouhkan, R. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

and Indian alchemy. In the second part, as a kind of library research, the text of Hassan ibn Zâhed`s books as well as the references he has used, are investigated to examine the presence of Indian alchemical sources. Finally, in the third part, relying on textual evidences, an attempt is made to give a description of Mohammad ibn Tughluq`s effective support for a Persian immigrant alchemist.

2. Discussion

Comparing the content of Indian alchemical sources, concluded us that there is no significant similarity between Indian alchemical texts and Islamic alchemy. A review of Kermâni`s Tadhkara confirms the same conclusion, because among the 71 works and 25 scientists mentioned in this memoir, not even the title of a work or the name of an Indian scientist has been included. However, there are some evidences in the text of Hassan ibn Zâhed`s works that clearly indicates that Mohammad ibn Tughluq`s support effectuate a decisive role in the emergence of his works. Thus, knowing that there wasn`t an evident relationship between scientific atmosphere of host country and immigrant scientist, the works of Kermâni are a good example of fruitfulness of governors' support of the scholars.

3. Conclusion

Hassan ibn Zâhed Kermâni was an Iranian immigrant scientist who traveled to India in the first half of the eighth century (AH) and enjoying the support of Mohammad ibn Tughluq, created alchemical books that are important in Islamic alchemy and Persian alchemy in particular.

In this paper, based on the published sources about Indian alchemy, its principles are compared with what is stated in Kermâni`s works. For this purpose, four issues have been studied in Indian alchemy, which are: The centrality and at the same time masculinity of mercury, eighteen steps of alchemical process, prevalence of iatro-chemical doctrine and related texts, and finally arrangement of four classical elements. As it is shown in this manuscript, all four issues are different from Hassan ibn Zâhed`s alchemy. Basically, these differences originated from a fundamental difference between Islamic alchemy and Indian alchemy. Indian alchemy is rooted in Chinese concepts that evolved and reproduced over time in the context of linguistic diversity of India. Parameters such as centricity of mercury as a recipient element and the integration of alchemical topics with medical content are common features of Indian alchemy. In contrast, Kermâni`s alchemy, as one of the Islamic alchemists, relies on Jâberian basis of alchemy, who is certainly the greatest Muslim alchemist and the universal icon of alchemy. However, the study found that there was no significant similarity between Indian alchemy and alchemical thought of Hassan ibn Zâhed. In addition, considering the sources referred by Kermâni strengthens the same result. In other words, although Kermâni`s works have been written in India, they have a completely Islamic-Iranian texture. This means that he had learned his alchemical knowledge in Iran, and he was only given the opportunity to write those works in India. In another part of the present article, some textual evidence of Kermâni`s works are presented, which recount the supportive role of King Mohammad in Kermâni's own expression. Therefore, it is clear that although the content of Kermâni`s alchemy was not in line with Indian alchemy, the role of King Mohammad and the favorable atmosphere of India, were two effective parameters in compilation (rather than translating) of Kermâni`s works in Persian language.

4. References

Holy Quran.

Afif, Sh. (2006). **Tarikh-i-Firoz Shahi**. Ed: Wilayat Hossein, Tehran, Asatir Press.

Al-Hosseini Abd-al-Hay bin Fakhroddin. (1998). **Index on Indian Historical Scholars (Nuzhat al-Khawatir & Bahjat al-Masame wa al-Nawazir)**, Dar Ibn Hazm Press, Beyrout.

Ali, M. (1993). A brief history of Indian alchemy covering pre-Vedic to Vedic and Ayurvedic period (circa 400 BC-800 AD). **Journal of Indian Medical Heritage**, 23(2), 151-166.

Anushah, H. (1996). **Encyclopedia of Persian literature**, Vol. 4: Persian literature in Subcontinent, Ministry of Culture & Islamic Guidance Press, Tehran.

Barni Zia-ul-din. (1860). **The Tarikh-i Feroz-shahi**, (Edited by: Saiyid Ahmad Khan). Calcutta (Kolkata), India: Asiatic Society of Bengal.

Dehghan-Nezhad, A. (2017). **Iran`s Education Institution in Ilkhanate era**, PhD Thesis in History of Islamic Sciences, Institute for Humanities & Cultural Studies, Tehran.

Erfani Vahed, F., Vasegh Abbasi, A., Mashhadi, M.A. (2015). Murshedia and Its Reflection in Indian Subcontinent, **Subcontinent Researches**, 7(23), 77-96.

Ershad, F. (2000). **The Historical Immigration of Iranians to India**, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies Press.

Farshad, M. (1986). **History of Science in Iran**, Tehran, Amir Kabir Press.

Guenon, R. (2004). **Studies in Hinduism**, Translated by Henry D. Fohr and Cecil Bethell, Edited by Samuel D. Fohr, Second Impression, Hillsdale: Sophia Perennis.

Jaberinasab, N. (2009). Iranian Immigration to India, **Subcontinent Researches**, 1(1), 25-56.

Kapoor, S. (2002a). **Ancient Hindu Society**, New Delhi (India): Cosmo Publications.

Kapoor, S. (Ed.) (2002b). **The Indian Encyclopedia**, Vol. 1, New Delhi (India): Cosmo Publications.

Kavousi-rahim, A., Kouhkan, R. (2018). Ontological explanation of the mesocosm in Hassan ibn Zâhed Kermâni`s alchemy, **Philosophy of Science**, 7, 87-106.

Kavousi-rahim, A., Kouhkan, R., Farahmand, Y. (2012). Hasan ibn-Zâhid Kermâni an alchemist of 8th Century and his Works, **Journal of Islamic History and Civilization**, 8, 191-204.

Kermâni, H. **Meftâh Al-romuz**, Manuscript no 3778/1. Tehran: Central Library of Tehran University.

Kermâni, H. **Meghlâd Al-konuz**, Manuscript no 12889/1. Tehran: Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.

Kermâni, H. **Muntakhab of Meftâh Al-romuz**, Manuscript no 12889/2. Tehran: Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.

Kouhkan, R. (2012). La cinquième nature commevoied'accès à l'immortalit, Quaderni di Studi Indo-Mediterranei V, Transmutatio, La via ermeticaallafelicità, A cura di Daniela Boccassini e Carlo Testa, **Alessandria: Edizionidell'Orso**, 163-170.

Kouhkan, R., Kavousi-rahim, A. (2018). Assessment of presentist Historiography of Science by Hassan Ibn Zāhid`s Alchemy, Methodology of Social Sciences and Humanities, 24 (94), 65-79.

Kouhkan, R., Khoshbakht, Z., Hashemian, R. (2016). **Critical Edition and Research on Tazkara by Hassan ibn Zahed Gharib Kermani**, International Conference on Researches in Science & Engineering, Istanbul University, Turkey, 28 July 2016.

Masumi, M. (2010). **The Culture of Iranian-Islamic Civilization in Deccan during the Bahmanid era**, Scientific-Cultural Press, Tehran.

Mirkhurd (Mohammad Mobarak Alawi Kermâni). (1980). **Seyar al-Owlia,** Translated by Ejazul-Haq Ghoddusi, Lahore (Pakistan): Central Orduburd Publication.

Ranjbar, R., Kahbaf, A.A. (2012). Relations of the Ilkhanate and India, Journal of Subcontinent Researches, 4(13), 51-70.

Rizvi, S.A.A. (2001). **History of Sufism in India**, Vol. 1, Translated by Mansour Moetamedi, Tehran, IUP Press.

Seyed Hosseinzadeh, H. (2008). **The Tughluqs, Great Islamic Encyclopedia**. Ed: Bojnurdi Kazem, 15, 653-656, Tehran.

Stcherbatsky, T. (1924). **Scientific Achievements of Ancient India (In: Studies in the History of science in India**, Edited by Chattopadhyaha Debiprasad, (Vol. I)), New Delhi (India): Editorial Enterprises, Hauz Khas.

Subbarayappa, B.V. (1966). The Indian Doctrine of Five Elements, **Indian Journal of History of Science**, 1, 60-67.

Subbarayappa, B.V. (1971). **Chemical Practices and Alchemy, in: A Concise History of Science in India**, Edited by Bose D. M., New Delhi: Indian National Science Academy, 274-349.

Subbarayappa, B.V. (Ed.) (1999). **History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization**, (General Editor: D. P. Chattopadhyaya); IV (1): Chemistry and Chemical Techniques in India, New Delhi (India): Pauls Press, Reprinted 2004.

Welch, A., Crane, H. (1983). The Tughluqs: Master Builders of the Delhi Sultanate, **Muqarnas**, 1, 123-166.

Cite this article Kavousi-Rahim, A., Kouhkan, R. (2025). Progression of Islamic alchemy of Hassan ibn Zâhed in Indian scientific and cultural atmosphere. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 231-246. DOI: 10.22111/jsr.2023.26419.1821

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

بالندگی کیمیای اسلامی–ایرانیِ حسن بن زاهد در فضای مساعد علمی و فرهنگی هند

علی کاوسی‌رحیم[۱] ✉ | رضا کوهکن[۲]

۱. نویسنده مسئول: دکتری رشتهٔ تاریخ علم، پژوهشگر پژوهشگاه مواد و انرژی، تهران، ایران. ایمیل: a.kavosirahim@merc.ac.ir

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان، مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه، تهران، ایران.

چکیده

حسن بن زاهد کرمانی، کیمیاگر، در سال ۷۲۳ هجری، هم‌زمان با فرمانروایی ابوسعید بهادر ایلخانی در ایران، به هند مهاجرت کرد و در سایهٔ حمایت سلطان محمد بن تغلق، آثار کیمیایی ارزشمندی را پدید آورد. در این مقاله، به‌منظور ارزیابی چندوچون تأثیر فضای علمی و فرهنگی هند بر اندیشه و آثار کرمانی، نخست به‌روش توصیفی-تحلیلی، به مقایسهٔ کیمیاگری هندی و محتوای آثار حسن بن زاهد پرداخته شده و نشان داده می‌شود که وی از کیمیای هند تأثیر نپذیرفته است. ملاحظهٔ فهرست منابع مورد استفادهٔ وی که در قالب یک تذکره موجود است نیز همین نتیجه را تأیید می‌کند. در ادامه، شواهدی از متن آثار حسن بن زاهد ارائه خواهد شد که نشان می‌دهد او صرفاً از فضای مساعد فرهنگی و اجتماعی هند و به‌طور خاص، حمایت سلطان محمد بن تغلق بهره‌مند شده؛ درحالی‌که معلومات کیمیاگری خود را، پیش‌تر در ایران آموخته بوده است. به این ترتیب، حسن بن زاهد و آثار کیمیاگری او را می‌توان ثمرهٔ مراودات فرهنگی ایران و هند در ادوار گذشته به شمار آورد؛ حال‌آنکه محتوای علمی آثار او بی‌تأثیر از علم هندی بوده است.

واژه‌های کلیدی: کیمیای اسلامی، کیمیای هندی، حسن بن زاهد کرمانی، محمد بن تغلق

۱- مقدمه

در ادوار گذشته مراودات علمی و فرهنگی قابل‌توجهی بین دو کشور ایران و هند برقرار بوده و به‌ویژه هند در مقاطع تاریخی بسیاری پذیرای دانشمندان و شاعران ایرانی بوده است. مهاجرت ایرانیان به هند سابقهٔ تاریخی دیرینه‌ای دارد. مهاجرت گروهی زرتشتیان ایران به هند در زمان ورود اسلام به ایران، مهاجرت گروهی ایرانیان به هند در زمان حملهٔ مغول‌ها و حملهٔ تیمور، نمونه‌های تاریخی این جریان هستند. حلقه‌های تکمیلی این زنجیرهٔ تاریخی، در زمان حکومت دولت‌های متعصبی مانند سلجوقیان، تیموریان و صفویان شکل گرفته است (ارشاد، ۱۳۷۹: ۱۶۱–۱۸۸). از عوامل این مهاجرت‌ها از سویی عوامل جذب‌کننده مانند فراوانی نعمت و زمینه‌های مناسب علمی، فرهنگی و بازرگانی در هند و از سوی دیگر، عوامل دفع‌کننده در ایران که عموماً بی‌ثباتی سیاسی و اجتماعی و تعصب‌های نابجای برخی دولتمردان بوده است، ذکر شده است (جابری‌نسب، ۱۳۸۸: ۳۷–۳۹). فرهنگ اسلامی و زبان فارسی، دو وجه مشترک ایران و هند قلمداد می‌شود که در ارتباطات علمی و فرهنگی دارای بیشترین تأثیر هستند.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۸، ۱۴۰۴، صص ۲۳۱–۲۴۶.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۹ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: کاوسی‌رحیم، علی؛ کوهکن، رضا. (۱۴۰۴). بالندگی کیمیای اسلامی–ایرانیِ حسن بن زاهد در فضای مساعد علمی و فرهنگی هند. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۸)، ۲۳۱–۲۴۶.

DOI: 10.22111/jsr.2023.26419.1821

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© کاوسی‌رحیم، علی؛ کوهکن، رضا.

ارتباط علمی و فرهنگی دو کشور در زمان سلسلهٔ تُغلُق‌شاهیان هند (حک: ۷۲۰–۸۱۵ هـ) رونق خاصی داشته است (ر. ک. سیدحسین‌زاده، ۱۳۸۷؛ و نیز با تفصیل بیشتری ببینید: Welch & Crane, 1983: 123-166; Kapoor, 2002a: 95-98)؛ به‌ویژه در زمان حکومت (۷۲۵–۷۵۲ هـ) دومین پادشاه این سلسله، ابوالمجاهد محمدبن تغلق که خود «فرمانروایی بلندپرواز و تحصیلِ علم کرده بود» (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۱۱). او دوستدار علم و دانش و حامی دانشمندان بوده است و دانشمندان بلاد دیگر را برای مهاجرت به هند تشویق می‌کرده است (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۱۲). گفته می‌شود در سال ٦٥٧ هـ بین هلاکو و سلطان دهلی پیوند صلحی برقرار شد که موجبِ در امان ماندن هند از تهاجم مغولان شد (رنجبر و کجباف، ۱۳۹۱: ۵۸). از طرف دیگر، «ناآرامی‌ها و ناامنی‌هایی که پس از انقراض خلافت بغداد به‌دست مغولان، در عراق و ایران به‌وجود آمد، دانشمندان و علمای فراوانی را از این سرزمین‌ها برای یافتن مکانی آرام، راهی سرزمین هند کرد» (معصومی، ۱۳۸۹: ۱۲۳)؛ چنانکه رنجبر و کجباف (به‌نقل از ابن بطوطه) گزارش کرده‌اند که در جریان درگیری‌های داخلی ایلخانان در ایران که پس از مرگ ابوسعید بهادر روی داد، حتی برخی از مغولان به هندوستان مهاجرت کردند (رنجبر و کجباف، ۱۳۹۱: ٦٢).

حضور گستردهٔ مهاجران در هند، نوعی تمایز فرهنگی پدید آورده بود. مهاجران، درمقابل بومیان، عموماً با عناوین «غریب»، «ولایتی» و «آفاقی» خوانده می‌شدند (معصومی، ۱۳۸۹: ٦٦٦). یکی از این مهاجران که در این پژوهش مدّنظر ماست، کیمیاگر ایرانی به‌نام حسن بن زاهد معروف به «غریب» کرمانی است. بسیار محتمل است که لقب «غریب» از منظر همین تمایز فرهنگی به وی اطلاق شده باشد. جالب است که سلطان محمد که به مهاجران به‌ویژه ایرانیان و اعراب، علاقه و توجه داشته است، «غریبان» را «عزیزان» خطاب می‌کرده و اظهار می‌داشته که اگر کسی غریب خوانده شود، دلش به درد می‌آید و حالش دگرگون می‌شود (الحسینی، ١٤٢٠ ق: ١٩٦).

درحالی‌که در سرزمین هندِ تحت فرمانروایی تغلق‌شاهیان، محیطی مناسب برای پذیرایی از دانشوران فراهم بوده است، به‌نظر می‌رسد اوضاع اجتماعی و فرهنگی ایرانِ تحت حکومت سلطان ابوسعید، برای فعالیت دانشمندان، حداقل به‌اندازهٔ هند، مساعد نبوده است. عموماً اعتقاد پژوهشگران تاریخ بر این است که هرج‌ومرج اواخر دورهٔ ایلخانی، مهلت آن را نداده است تا فضای فرهنگی مناسب برای تربیت دانشمندان و تأسیس کتابخانه‌ها و مراکز فرهنگی در ایران پدید آید و درمجموع، حکومت ایلخانان مغول، تأثیر کاهشی بر روند پیشرفت علمی در ایران گذاشته است (فرشاد، ١٣٦٥: ٩٥). درمقابل، دیدگاه دیگری وجود دارد مبنی‌بر اینکه با فتح بغداد که مرکزیت دینی داشت، قدرت سنّت‌گرایان و فقهای آنان رو به ضعف نهاده و اندیشه‌های مستقل و عقل‌مدارانه در حلقه‌های مذهبی قوّت گرفته است. درنتیجهٔ این وقایع، فرصتی برای رونق اندیشه‌های تازه و پویایی فرهنگی ایجاد شده است. همسو با این دیدگاه، برخی پژوهشگران معتقدند که تأثیر سیطرهٔ مغول‌ها در ایران، نه یک فرایند «افول علمی»، بلکه «تغییر در سنّت علمی» بوده است (ر.ک: دهقان‌نژاد، ١٣٩٦). فارغ از اینکه کدام‌یک از این دو دیدگاه دربارهٔ سنّت علمی آن دوره صائب‌تر است، قطعاً اوضاع علمی و فرهنگی هندوستان در زمان حسن بن زاهد مساعدتر از ایران بوده است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

حسن بن زاهد، معروف به «غریب» کرمانی، در جوانی با علم کیمیا و رموز آن آشنایی یافته، ولی چنانکه خود تصریح کرده است، به تألیف اثر یا آموزش کیمیا دست نیازیده و همواره مترصد فرصتی برای آن بوده است (کرمانی، سدهٔ ۸، مفتاح‌الرموز: ب۲پ). سرانجام، او در سال ۷۲۳ (۱۳۲۳ م) که گمان می‌رود در سنین میان‌سالی بوده باشد، به سرزمین هند مهاجرت کرده و این فرصت را فراهم یافته است. حاصل کار این دانشمند مسلمان که در سایهٔ حمایت تغلق‌شاهیان به بار نشست، تألیف سه کتاب در علم کیمیا به‌زبان فارسی با عناوین مفتاح‌الرموز، منتخب مفتاح‌الرموز و مقلادالکنوز است که البته ترتیب زمانی نگارش آن‌ها نیز به همین ترتیب است. منتخب مفتاح‌الرموز برخلاف عنوان آن، اثر مستقلی است و گزیده یا چکیدهٔ

مفتاح‌الرموز نیست. چنانکه خواهیم گفت، مطالب آغازین هرسه اثر، مشحون از الفاظ و عباراتی است که نویسنده در مدح سلطان محمد بن تُغلُق آورده است و درواقع هرسه اثر را به او تقدیم کرده است. آثار حسن بن زاهد، ازجمله آثار کیمیاگری معدودی است که به‌زبان فارسی تألیف (و نه ترجمه از عربی) شده‌اند و از این نظر حائز اهمیت خاص هستند. علاوه‌بر این، آثار کیمیایی حسن بن زاهد از این نظر که نشان می‌دهند سنّت کیمیاگری اسلامی–ایرانی دست‌کم تا سدهٔ هشتم هجری با قوّت ادامه داشته است، از اهمیت دوچندانی برخوردارند. ازآنجاکه حسن بن زاهد به‌عنوان یک دانشمند ایرانی، در زمرهٔ غربا و مهاجران به هند بوده و در آن سرزمین به فعالیت علمی مشغول بوده است، این سؤال پیش می‌آید که اندیشه و آثار او تا چه حد از کیمیاگری هندی تأثیر پذیرفته است. همین سؤال، انگیزهٔ اصلی پژوهش حاضر قرار گرفته است؛ ازاین‌رو نگارندگان بر آنند که با جست‌وجوی نقاط اشتراک بین کیمیای هندی و کیمیای حسن بن زاهد، به این سؤال پاسخ دهند. علاوه‌بر این، اهمیت حمایت سلطان محمد از حسن بن زاهد روشن خواهد شد.

۱–۲– اهداف و ضرورت تحقیق

هدف این مقاله، ارزیابی میزان تأثیرپذیری اندیشهٔ کیمیاگری حسن بن زاهد کرمانی از فضای علمی و فرهنگی هند (در نیمهٔ اول سدهٔ هشتم هجری) است. در این راستا، نگارندگان بر سه محور، تمرکز داشته‌اند؛ به عبارت دیگر، هدف پژوهش به سه هدف جزئی‌تر تقسیم شده است: نخست، مقایسهٔ محتوایی کیمیای حسن بن زاهد با کیمیای هندی. دوم، جست‌وجوی منابع هندی در اثنای متون و در فهرست منابع حسن بن زاهد. سوم، ارزیابی چندوچون حمایت مستقیم سلطان محمد بن تغلق از حسن بن زاهد. دو مورد نخست را می‌توان یک مقایسهٔ محتوایی –و به‌اصطلاح امروزی، یک مقایسهٔ علمی– بین کیمیای هندی و کیمیای حسن بن زاهد قلمداد کرد. علاوه‌بر این، آنچه در بخش اول آورده شده است، در نوع خود بدیع بوده و می‌تواند مورد توجه علاقه‌مندان به کیمیا در سرزمین هند قرار گیرد. آخرین بخش از مقاله، نمونه‌ای از حمایت حاکمان از دانشمندان را به تصویر خواهد کشید که درعین‌حال، مصداق بارزی از مهاجرت دانشوران ایرانی به هند است که خوشبختانه منشأ اثر قرار گرفته و زمینهٔ تالیف آثار کیمیاگری ارزشمندی را فراهم کرده است.

۱–۳– روش تفصیلی تحقیق

متناسب با بخش‌های سه‌گانهٔ این مقاله، روش تحقیق حاضر از تنوع نسبی برخوردار بوده است. در بخش نخست، پس از مطالعهٔ اصول کلی کیمیای هند براساس منابع موجود، مقایسه‌ای توصیفی–تحلیلی بین محتوای کیمیای هندی و کیمیای حسن بن زاهد به انجام رسیده است. در بخش دوم که درواقع نوعی از مطالعهٔ کتابخانه‌ای است، در متن آثار حسن بن زاهد و نیز فهرست منابع مورد استفادهٔ وی تفحص شده است تا میزان حضور منابع کیمیای هندی در آثار حسن بن زاهد بررسی شود. سرانجام در بخش سوم، با اتکا به شواهدی از متن آثار کرمانی تلاش شده است تا توصیفی از حمایت اثربخش سلطان محمد بن تغلق از یک کیمیاگر ایرانی مهاجر نشان داده شود.

۱–٤– پیشینهٔ تحقیق

آثار کیمیاگری حسن بن زاهد تاکنون صرفاً در قالب نسخ خطی بوده و بر همین اساس در برخی فهرست‌واره‌ها از وی نام برده شده است. آثار و اندیشهٔ حسن بن زاهد به‌تازگی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. از تاریخ ولادت و وفات حسن بن زاهد اطلاعی دردست نیست و تنها از متن آثارش می‌توان اطلاعات پراکنده‌ای دربارهٔ برخی وقایع زندگی وی به‌دست آورد. تاریخ فیروزشاهی اثر ضیاء برنی و سیرالأولیا نوشتهٔ میرخورد کرمانی، دو منبع تاریخی هستند که دربارهٔ وقایع آن دوره و شرح حال علما و دانشمندان آن عصر به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند (برنی، ۱۸٦۰ م؛ میرخورد کرمانی، ۱۹۸۰ م). متأسفانه این دو منبع نیز هیچ‌گونه اطلاعاتی راجع‌به حسن بن زاهد به‌دست نمی‌دهند. اولین منبع منتشرشده در این باب،

مقاله‌ای در نشریهٔ تاریخ و تمدن اسلامی است (کاوسی‌رحیم و همکاران، ۱۳۹۱) که اطلاعات موجزی دربارهٔ احوال و آثار او در اختیار ما می‌گذارد. تاکنون نیز دانسته‌های ما دربارهٔ احوال و آثار حسن بن زاهد به‌طور قابل‌ذکری از مقالهٔ مذکور فراتر نرفته است. دو نفر از همان نویسندگان، در مقالهٔ دیگری، مفهوم عالم اوسط و نقش عناصر چهارگانه را در کیمیای حسن بن زاهد بررسی کرده‌اند (کاوسی‌رحیم و کوهکن، ۱۳۹۶). همچنین در پژوهش دیگری، کیمیای حسن بن زاهد به‌عنوان محکی برای نقد روش تاریخ‌نگاری حال‌محورِ علم، به‌کار رفته است (کوهکن و کاوسی‌رحیم، ۱۳۹۷). درنهایت، کوهکن در مقالهٔ دیگری، دربارهٔ عنصر پنجم و خواص آن درنظر حسن بن زاهد سخن گفته است (Kouhkan, 2012). به‌هرحال، در هیچ‌یک از منابع مذکور در باب وجوه افتراق و اشتراک کیمیا بین دو سرزمین هند و ایران سخنی گفته نشده است و اساساً منابع پژوهشی‌ای که تاکنون در ایران منتشر شده‌اند، دربارهٔ کیمیا در سرزمین هند مطالب مدونی ارائه نکرده‌اند. همچنین در پژوهش حاضر، به‌طور خاص در باب حمایت سلطان محمد از حسن بن زاهد سخن گفته شده که تاکنون در پژوهشی بدان پرداخته نشده است.

۲- کیمیا در سرزمین هند و تفاوت‌های بنیادی آن با کیمیای حسن بن زاهد

سابقهٔ علم کیمیا در هند به دوران پیش از وِداها (Pre-Vedic) می‌رسد (Ali, 1993: 151-166). گفته می‌شود اولین اندیشه‌های کیمیاگری سرزمین هند، ریشه در کیمیای چینی دارد و چهره‌هایی مانند باگور (Bagor)، کیمیا را به هندوستان وارد کرده‌اند. آثار باگور به‌زبان تامیلی نگارش یافته‌اند (Subbarayappa, 1971: 335). آنگاه نخستین کیمیاگران هندی، معلمان هندویی مانند واسیشثا (Wasishtha) بوده‌اند که دانش کیمیا را از سرزمین چین و تبت فرا گرفته‌اند. رگه‌هایی از کیمیای باطنی نیز توسط برخی بوداییان مانند ناگارجونا (Nāgārjuna) به بدنهٔ کیمیای هند تزریق شده است (Kapoor, 2002b: 148-150). کیمیای هند بین سده‌های نهم تا هجدهم میلادی و به‌ویژه بین سده‌های دهم و چهاردهم میلادی (قرن چهارم تا هشتم هجری) دارای تألیفات بسیار و پربار است (Subbarayappa, 1999: 270-274; Subbarayappa, 1971: 314; Stcherbatsky, 1924: 15-16). متون کیمیاگری هند، عمدتاً به‌زبان‌های سانسکریت، بعد از آن تامیلی و برخی زبان‌های محلی دیگر –ازجمله: تلگو (Taleugu)، کانادا یا کانارا (Kannada)، مالایالم (Malayalam)، بنگالی (Bengali)، مراتی (Marathi)، اودیه یا اوریه (Oriya) و گجراتی (Gujarati)– هستند که این تنوع زبانی، به‌نوبهٔ خود عاملی برای تنوع در محتواست (Subbarayappa, 1971: 315).

همهٔ جنبه‌های کیمیای هند را نمی‌توان با جزئیات، در این مجال، طرح و بررسی کرد؛ بنابراین چهار مورد از مؤلفه‌ها و مشخصه‌های اصلی آن ذکر شده و تفاوت آن با اندیشهٔ کیمیاگری حسن بن زاهد نشان داده خواهد شد.

۲-۱- نگرش متفاوت به جیوه

در زبان سانسکریت، رَسَویدا (Rasavidā) به‌معنای کیمیا، رَسَوادین (Rasavādin) به‌معنای کیمیاگر، رَسَیانا (Rasayana) به‌معنای اکسیر (Kapoor, 2002b: 150) و واژهٔ رَسَ (Rasa) که جزء مشترک هرسه ترکیب است، خود به‌تنهایی به‌معنای جیوه است. باتوجه‌به اینکه متون کیمیاگری هند، زبان‌های گوناگونی دارند، نام‌های دیگری که برای جیوه به‌کار می‌رود، از این قرار است:

Pārada, Sūta, Mahārasa, Rasendra, Svarnakāraka, Sarvadhātupati, Sivaja, Sivavirya, Harabija (Subbarayappa, 1971: 318).

همانند آنچه درسه واژهٔ رسویدا، رسوادین و رسیانا دیده می‌شود، جزء «رَسَ» در عنوان اغلب رساله‌های کیمیاگری هند نیز به چشم می‌خورد. بنابر آنچه ساباراپاپا گزارش کرده است، عناوین مهم‌ترین رساله‌های کیمیاگری هند که ازجمله متون

«پزشکی–کیمیایی» (در ادامه در این باره سخن خواهیم گفت) هستند، در زیر آورده شده است. بسامد واژهٔ Rasa در عنوان رساله‌ها قابل‌توجه است.

Rasahrdaya, Rasaratnākara, Rasārnava, Rasendracūdāmani, Rasaratnasamuccaya, Rasaprakāśasudhākara, Rasaratnākara, Rasarājalaksmī, Rasendracintāmani, Rasasāra, Rasakaumudī, Rasabhesajakalpa, Rasaṣankketakalikā, Lohapaddhati, Kaṅkāligrantha, Rasamuktāvali, Rasapaddhati, Rasāmrta, Rasanaksatramālikā, Rasendrasārasamgraha, Pāradayoga Śāstram, Rasaratnamālā, Rasamangala, Rasarājaśaṅkara, Kailāsa Kārakam, Gandhaka Kalpa, Pārada Kalpa, Dhātumārana, Dhāturatnamālā, Dhātuśuddhi Prakarana, Jāranamāranādi, Tāmrabhasmavidhi, Yantroddhāra, Rasadruti Prakarana, Rasavaiśeṣikam, Rasagrantha, Rasanighaṇṭu, Rasarañjana (Subbarayappa, 1971: 314).

رواج واژهٔ رَسَ، ناشی از آن است که جیوه به‌عنوان یک اصل قدسی و مفهوم اسطوره‌ای، در کیمیای هند نقش محوری داشته و درواقع شالودهٔ اصلی آن را تشکیل می‌دهد. ساباراپاپا تصریح کرده است که جیوه به‌عنوان رکن مذکر و گوگرد به‌عنوان رکن مؤنث، مواد اصلی کیمیاگری هندی را تشکیل می‌دهند (Subbarayappa, 1971: 313) و این دقیقاً برعکس آن چیزی است که در سایر مکاتب کیمیاگری، ازجمله کیمیای اسلامی مورد پذیرش است. در کیمیای اسلامی گوگرد به‌عنوان اصل مذکر (به‌تعبیر حسن بن زاهد: ابوالمعادن) و جیوه یا زیبق به‌عنوان اصل مؤنث (به‌تعبیر حسن بن زاهد: ام‌المعادن) دانسته می‌شود. جالب است که در کیمیای چینی نیز که گفته می‌شود بیشترین تأثیر را بر کیمیای هند داشته، همانند کیمیای اسلامی و برخلاف کیمیای هندی، جیوه به‌عنوان اصل مؤنث (yin) و گوگرد به‌عنوان اصل مذکر (yang) تلقی می‌شوند. حتی اگر نخواهیم تصریح ساباراپاپا را مبنی‌بر مذکربودن جیوه بپذیریم، باتوجه‌به آنچه دربارهٔ گستردگی و محوریت جیوه در کیمیای هند گفتیم، دست‌کم می‌توانیم بگوییم که جیوه به‌عنوان «اصل قابل» (درمقابل گوگرد به‌عنوان «اصل فاعل») در کیمیای هند برتری دارد. درهرحال، برتری و تقدم جیوه که در کیمیای هندی به‌عنوان یک اصل پذیرفته شده است، برعکس کیمیای اسلامی است و این یکی از مواردی است که به‌عنوان تفاوت آن با کیمیای حسن بن زاهد خاطرنشان می‌شود.

۲-۲- اختلاف در مراحل تدبیر

لازمهٔ اینکه جیوه خواص شفابخشی و تبدیل فلزات را –که در کیمیای هندی به آن نسبت داده می‌شود– به‌خوبی به انجام برساند، گذراندن ۱۸ مرحله است. این مراحل عبارت‌اند از: ۱. تبخیر یا گرمایش در حمام آب گرم (Svedanam)، ۲. ساییدن (Mardanam)، ۳. بی‌شکل‌کردن یا از فرم اولیه درآوردن (Mūrchanam)، ٤. احیای فرم (Utthāpanam)، ٥. تصعید یا تقطیر (Pātanam)، ٦. آماده‌سازی و ایجاد قابلیت (Rodhanam)، ۷. فرونشاندن (Niyāmanam)، ۸. انگیزش و تهییج (Sandipanam)، ۹. جذب جوهرهٔ میکا (Gaganabhaksanam)، ۱۰. آمیختن و ملغمه‌کردن (Cāranam)، ۱۱. گدازش بیرونی (Garbhadruti)، ۱۲. گدازش درونی (Bāhyadruti)، ۱۳. هضم و تحلیل (Jāranam)، ١٤. رنگی‌شدن (Ranjanam)، ١٥. آمیزش یا آمادگی برای تغییر شکل (Sāranam)، ١٦. به‌دست‌آوردن قدرت تغییر شکل (Samkrāmanam)، ۱۷. وقوع تغییر شکل اصلی (Vedhavidhi) یا همان استحاله (Transmutation) و ۱۸. به‌دست‌آوردن قابلیت برای استفادهٔ درونی (Sarirayoga).

به‌نظر می‌رسد این مراحل را می‌توان هم‌ارز «تدابیر» در کیمیای اسلامی (و نیز کمابیش در کیمیای لاتینی و...) دانست. این در حالی است که حسن بن زاهد، سخن از هفت مرحله از تدابیر شامل تطهیر، تکلیس، تصعید، تسقیه (= تقطیر)، حل، عقد و تشمیع گفته است (کرمانی، سدهٔ ۸، مقلادالکنوز: ب ۲۲پ– ۲۳ر). به همین ترتیب، عموماً در کیمیای اسلامی از ۷ مرحله از تدابیر سخن گفته می‌شود که عدد هفت، در سایر قسمت‌های حکمت اسلامی به‌طور عام و کیمیا به‌طور خاص، قرینه‌های دیگری (مانند هفت فلز، هفت جرم آسمانی و...) نیز دارد. اما چنانکه ذکر شد، در کیمیای هندی تعداد مراحل تدبیر، ۱۸ است و این را می‌توان یکی دیگر از وجوه اساسی اختلاف بین کیمیای هندی و کیمیای حسن بن زاهد به شمار آورد.

۲-۳- آمیختگی مباحث پزشکی و کیمیایی

گفتیم که وجه غالب در کیمیای هندی، توجه به خواص اکسیر، با محوریت جیوه است. در این باره باید گفت این بخش از دکترین کیمیاگری هند نیز عمدتاً به مباحث پزشکی متمایل و با آن آمیخته است. نامیرایی و نیروبخشی که از کارکردهای کیمیا به شمار می‌رود، با خواص جیوه پیوند خورده و در محیطی «پزشکی-کیمیایی» (iatro-chemical) طرح شده است که عموماً با نام رَسَساسترا (Rasasāstra) از آن‌ها یاد می‌شود (ببینید: Kapoor, 2002b: 148-149). در بخش ۲-۱ عناوین برخی از آثار پزشکی-کیمیایی هند آورده شده است. همچنین آمیختگی مباحث پزشکی و کیمیاگری باعث شده که استفاده از گیاهان دارویی در دستورالعمل‌های پزشکی-کیمیایی هند رواج بالایی داشته باشد (Subbarayappa, 1971: 326-327)؛ بنابراین، به‌عنوان سومین مصداق از وجوه افتراق کیمیای حسن بن زاهد با کیمیای هندی، یادآوری می‌شود که اینگونه مباحث پزشکی، اساساً در آثار حسن بن زاهد طرح نشده است.

۲-٤- ترتیب عناصر چهارگانه

چهار عنصر خاک (Partvi)، آب (Ap)، هوا (Vāya) و آتش (Tejas) در کنار عنصر غیرمادی و فراگیر آکاسا (Ākāsa) (معادل اثیر در نظام ارسطویی) نیز در کیمیای هند کارکرد دارد (Guenon, 2004: 29-47; Subbarayappa, 1966: 60-67). بااینکه اعتقاد به عناصر چهارگانه، گستره‌ای به‌وسعت علوم ارسطویی در زمانی بیش از ده قرن دارد، آنچه در این نوشتار مورد توجه ماست، این است که عناصر چهارگانه در علوم هندی با آنچه در کیمیای اسلامی مورد پذیرش است، تفاوتی اساسی دارد. باتوجه‌به گستردگی اعتقاد به عناصر چهارگانه (و عنصر پنجم که اثیر یا اتر است) در علم و حکمت دورهٔ اسلامی، منابع پژوهشی متعددی نیز دربارهٔ آن‌ها دردسترس است. به همین ترتیب، در وجوه و سطوح مختلف کیمیای حسن بن زاهد نیز چهار عنصر نقش محوری دارند (ببینید: کاوسی‌رحیم و کوهکن، ۱۳۹٦: ۹۹-۱۰۱) و نیز ویژگی‌های عنصر پنجم، با خواص اکسیر، مرتبط و متناظر دانسته شده است (Kouhkan, 2012: 165-169)؛ اما در باور هندی، اولاً پنج عنصر (اثیر و عناصر چهارگانه) با پنج حس اصلی مرتبط دانسته شده‌اند و ثانیاً گفته می‌شود جایگاه عناصر چهارگانه برحسب ترتیب اشتقاق آن‌ها از عنصر اثیر است؛ به‌نحوی‌که می‌توان گفت در ترتیب آن‌ها، لطافت عناصر مهم‌ترین عامل است. عنصر اثیر که به‌هرحال جایگاه و کارکردی فراتر از چهار عنصر دارد، با حس شنوایی متناظر است و اساساً خواص آن (مانند گستردگی در همهٔ اجزای اشیا، موجودات و... (ببینید: Guenon, 2004: 43)) با قابلیت گسترش موج صدا در همهٔ ابعاد و همهٔ جهات مرتبط دانسته شده است. آنگاه، از عناصر چهارگانه، عنصر هوا در اولین (بالاترین) جایگاه قرار دارد که با حس لامسه متناظر است و گفته می‌شود که هوا با دو حس شنوایی و لامسه قابل‌درک است. سپس عنصر آتش قرار دارد که خود با حس بینایی متناظر است و البته علاوه‌بر حس بینایی، با دو حس شنوایی و لامسه نیز قابل‌درک است. به همین ترتیب، عنصر آب با حس چشایی مرتبط بوده و با شنوایی، لامسه، بینایی و چشایی قابل‌درک است. نهایتاً عنصر خاک با حس بویایی متناظر است و البته علاوه‌بر بویایی، با چهار حس پیش‌گفته نیز قابل‌درک است.

این در حالی است که در کیمیای دورهٔ اسلامی و بالطبع نزد حسن بن زاهد، ترتیب عناصر چهارگانه به‌صورت آتش، هوا، آب و خاک است. ملاک این ترتیب درنظر حسن بن زاهد، «لطافت و خفت» عناصر است. به عبارت دیگر، عنصر آتش از آن جهت که لطیف‌تر و خفیف‌تر (به‌بیان امروزی: سبک‌تر) است، در موقعیت اول و عنصر خاک از آن جهت که کثیف‌تر (به‌بیان امروزی: فشرده‌تر) و ثقیل‌تر است، در جایگاه آخر است. به‌عنوان یک نمونه، بیان حسن بن زاهد در عبارات زیر، گویای این ترتیب است:

«عناصر چهارگانهٔ وجود که موجودات مرکّب از وی است، از روی صورت برخلاف یکدیگر افتاده‌اند؛ همچنان که رکن ترابی در غایت کثافت و ثقل و رکن ناری در غایت لطافت و خفت است. و همچنین عنصر مایی در غایت ثقل و عنصر هوایی در غایت خفت است» (کرمانی، سدهٔ ۸، مفتاح‌الرموز: ب۵۸پ).

طبعاً این ترتیب عناصر (آتش، هوا، آب و خاک) با دیگر بخش‌های علم و حکمت اسلامی نیز سازگار است؛ برای مثال چنین گفته می‌شود که حرکت (میل) عناصر همواره به سمت جایگاه طبیعی آن‌هاست و جایگاه طبیعی آتش در بالاترین جایگاه، یعنی به سمت کرهٔ بیرونی افلاک است و از همین روست که آتش به‌طور طبیعی رو به بالا حرکت می‌کند. درمقابل، خاک پایین‌ترین جایگاه طبیعی را (در مرکز زمین) دارد و همواره به‌سوی آن در حرکت است و از این روست که مایل است به سمت زمین و ارتفاعات پایین‌تر سقوط کند؛ بنابراین، تفاوت در ترتیب عناصر چهارگانه به‌عنوان چهارمین مثال از تفاوت کیمیای حسن بن زاهد با کیمیای هندی قابل‌ذکر است. به‌علاوه اینکه انتساب عناصر به حواس پنج‌گانه، به‌طور کلی در کیمیای حسن بن زاهد مطرح نشده است.

در پایان، باتوجه‌به آنچه در این بخش گفتیم، می‌توان مهم‌ترین ویژگی ظاهری ادبیات کیمیای هند را گوناگونی و تنوع زبانی آن‌ها دانست؛ درحالی‌که مهم‌ترین ویژگی‌های محتوایی آن شامل محوریت جیوه و آمیختگی با مباحث پزشکی قلمداد می‌شود. مجموعهٔ این ویژگی‌های متنی و محتوایی، کیمیای هند را دارای مختصات خاص خود و با کمترین شباهت به دیگر مکاتب کیمیاگری جلوه می‌دهد. در اینجا، چهار ویژگی که در کیمیای هند با قوّت حضور دارند و اساساً از ویژگی‌های آن به شمار می‌روند، طرح شد و درعین‌حال بیان شد که همهٔ این موارد با محتوای کیمیای حسن بن زاهد تفاوت بنیادی دارند. به عبارت دیگر، کیمیای حسن بن زاهد به‌کلی ریشه در کیمیای اسلامی دارد؛ وانگهی کیمیای هندی اسلوب متفاوتی دارد. عموماً هنگامی که یک علم به سرزمین دیگر وارد می‌شود، انتظار می‌رود آموزه‌های علمی واردشده با آموزه‌های موجود در سرزمین میزبان پیوند یابد؛ اما آنچه دربارهٔ کیمیای حسن بن زاهد به تصویر کشیدیم، به‌لحاظ شکلی، شبیه وضعیتی است که به‌طور مثال دربارهٔ ورود فرقهٔ مرشدیه در هند می‌توان ذکر کرد (ببینید: عرفانی واحد و همکاران، ۱۳۹٤) که همهٔ ملزومات یک نظام فکری، عرفانی و... «وارده» است. به‌نظر می‌رسد بخشی از دلایل چنین رویدادی در موضوع بحث ما، مربوط به هویت معرفت کیمیاست که پنهان‌داشتن و فاش‌نکردن، یکی از اصول آن است. بخش دیگری از دلایل این رویداد را باید در آنچه در بخش ٤ به بحث گذاشته‌ایم، جست‌وجو کرد.

در اینجا ممکن است این سؤال پیش بیاید که چرا نمی‌توان مباحثی مانند حضور عناصر چهارگانه را از نقاط اشتراک کیمیای هندی و کیمیای حسن بن زاهد قلمداد کرد؟ در پاسخ باید گفت که این ویژگی به‌قدری عام و فراگیر است که نه‌تنها در همهٔ مکاتب کیمیاگری مانند یونانی، اسلامی، هندی، لاتینی و... مشترک است، بلکه فراتر از کیمیا، در مباحث گستردهٔ طبیعیات ارسطویی، از زمان ارسطو تا انقلاب علمی معاصر کاربرد داشته است؛ بنابراین این مقوله را نمی‌توان به‌عنوان وجه اشتراک در بحث مورد نظر تلقی کرد.

در دو بخش آتی، دو گونهٔ دیگر از شواهد و قرائن ارائه خواهد شد که به‌نوبه خود، تفاوت بنیادین کیمیای هندی با کیمیای حسن بن زاهد را تأیید می‌کنند.

۳- عدم ارجاع حسن بن زاهد به منابع هندی

یکی از ویژگی‌های آثار حسن بن زاهد این است که وی منابع مورد استفادهٔ خود را در متن نام برده و به‌اصطلاح امروزی، به منابع مورد استفادهٔ خود ارجاع داده است. وی علاوه‌بر اینگونه ارجاع درون‌متنی، تذکره‌ای تألیف کرده است که در آن از ۲۵ دانشمند و مجموعاً ۷۱ اثر از ایشان نام برده و تصریح کرده است که در تألیف آثار خود از این منابع بهره برده است. ازآنجاکه این تذکره دربرگیرندهٔ منابعی است که در سدهٔ هشتم هجری دردسترس یک کیمیاگر مسلمان بوده، ازنظر تاریخ‌نگاری کیمیای

دورهٔ اسلامی حائز اهمیت بسیار است. تنها نسخهٔ ارزشمند این تذکره در اثنای مجموعهٔ شمارهٔ ۱۲۸۸۹ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، در سه صفحه (۱۱۷–۱۱۹) ضبط شده است. به‌هرحال، در این فهرست که دربرگیرندهٔ آثاری از دانشمندان یونانی و اسلامی است، اثری از کیمیای هندی به چشم نمی‌خورد. مهم‌ترین منابع کیمیای اسلامی که حسن بن زاهد از آن‌ها بهره برده و در فهرست مزبور نیز بدان اشاره کرده است، آثاری از جابر بن حیان، خالد اموی، علی بن موسی اندلسی مغربی و مؤیدالدین طغرائی است. عناوین همهٔ آثار مذکور در تذکره، همراه با معرفی اجمالی آن‌ها در قالب مقاله‌ای دردسترس است (ببینید: کوهکن و همکاران، ۱۳۹۵).

به این ترتیب، مطالعهٔ آثار حسن بن زاهد و به‌ویژه ملاحظهٔ تذکرهٔ کیمیاگری مذکور، این حقیقت را آشکارتر می‌کند که وی تمام داشته‌های علمی خود را در ایران اندوخته و در هندوستان صرفاً مجالی برای عرضه آن‌ها فراهم دیده است و هیچ‌گاه از منابع هندی در شکل‌گیری وبالندگی دانش کیمیاگری خود بهره نبرده است.

٤- شواهد متنی از آثار حسن بن زاهد مبنی‌بر حمایت محمد بن تغلق از وی

حمایت ارباب حکومت از اهل علم، همواره یکی از عوامل اصلی رونق علم و دانش بوده است. به‌گواهی منابع تاریخی، این امر درباره تُغلُق‌شاهیان هند، به‌ویژه سه پادشاه نخست این سلسله، غیاث‌الدین تغلق، سلطان محمد و فیروزشاه بیشتر نمایان است (ازجمله ببینید: سیدحسین‌زاده، ۱۳۸۷: ٦٥٥–٦٥٦؛ عفیف، ۱۳۸۵: ۱۷۹–۱۸۱ و ۳۵۹؛ Welch & Carne, 1983: 124-127). مؤسس این سلسله، غیاث‌الدین تغلق را پشتیبان علما و دانشمندان دانسته‌اند (سیدحسین‌زاده، ۱۳۸۷: ٦٥٥). فرزند وجانشین او، سلطان محمد بن تغلق، خود میل سیری‌ناپذیری به فراگیری دانش داشت و بر بیشتر دانش‌های روزگار خود مانند طب، حکمت، ستاره‌شناسی، ریاضی و علم کلام آگاه بود (انوشه، ۱۳۷۵: ۲۲۱۳) و به فلسفه علاقه‌ای وافر داشت (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۱۱). باتوجه‌به اینکه زبان رسمی تغلق‌شاهیان فارسی بود، او در نگارش فارسی و عربی تبحر داشت و حتی به فارسی شعر می‌سرود (الحسینی، ١٤٢٠ ق: ۱۹۹). در این بخش از مقاله به‌طور خاص به حمایت سلطان محمد بن تغلق از حسن بن زاهد توجه شده است. بدین جهت، شواهدی از حمایت مستقیم سلطان محمد از حسن بن زاهد کرمانی، به‌نقل از آنچه در آثار این نویسنده ایرانی منعکس شده است، بازگو خواهد شد. البته به‌منظور آنکه تأثیر این حمایت برای خواننده ملموس‌تر باشد، عین مطالبی که نویسنده در متون خود آورده است، بیان خواهد شد. وی در آغاز کتاب مفتاح‌الرموز، پس از سپاس خداوند و ستایش پیامبر اسلام (ص)، دربارهٔ مهاجرت و اقامت خود در هند چنین آورده است:

«اما بعد، چنین گوید مؤلف این کتاب، حسن بن زاهد غریب کرمانی که در تاریخ سنهٔ ثلاث و عشرین و **سبعمائة**، از طرف عراق به جانب هندوستان، در سیاحت مرا گذر افتاد. چون سعادت ازلی قرین بود، از حوالهٔ ﴿**قُل لَن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا**﴾ (توبه/۵۱) به شرف تلثیم درگاهِ اعلی خداوند، پادشاه جهان، شهنشاه صاحب‌قران، مالک مُلک سلیمان، ذوالقرنین و الأمان، المظفر علی‌الاعداء، الموفق بالآلآء و النعماء، الواثق بنصرالله، کاسر **عبدة** الأوثان، ابوالمجاهد محمد بن تغلق‌شاه السلطان – لازالت رایات دولته **خافقة فی** الخافقین و آیات ملکته **مشرقة فی** المشرقین– مشرف شد و بی‌واسطه حقوق دعاگویی و ذریعهٔ تحف و هدایا که دستاویز مسافران اهل هنر باشد، به انواع مرحمت و عاطفت پادشاهی، این ضعیف را مستظهر گردانید و به انعام عام شاهی مخصوص کرد» (کرمانی، سدهٔ ۸، مفتاح‌الرموز: ب۲ر–۲پ).

سپس حسن بن زاهد، انگیزهٔ اصلی خود را از تألیف مفتاح‌الرموز، تشویق و تکریم سلطان محمد از اهل علم دانسته و می‌گوید:

«پس چون ذات ملک صفات خداوندگار، پادشاه عالم و عالمیان –خلدالله ملکه و ابد اقباله– را به انواع فضایل و امتداد علوم و فنون و کمالات نفسانی آراسته یافت، ... این کتاب را به‌حکم ﴿وَ ذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (ذاریات/۵۵)، به‌جهت حضرت خلافت –اعلی‌الله سلطانه و اظهر برهانه– جمع گردانید» (کرمانی، سدهٔ ۸، مفتاح‌الرموز: ب۲پ–۳ر).

و نیز در ادامه و بلافاصله قبل از پرداختن به متن کتاب، چنین آورده است:

«باری، حق سبحانه و تعالی، تألیف این صحیفهٔ بدیع و تصنیف منیع را بر ذات مبارک این شاه دادگستر و پادشاه شکسته‌پرور، خجسته و میمون گرداناد و ظل رأفت او بر سر جهان و جهانیان تا انقراض عالم ممدود دارد» (کرمانی، سدهٔ ۸، مفتاح‌الرموز: ب۵پ).

در متن دو کتاب دیگر که پس از مفتاح‌الرموز نوشته شده‌اند نیز بیانات جالبی راجع‌به حمایت محمد بن تغلق و درمقابل، تقدیم آثار به او دیده می‌شود که در اینجا به‌جهت رعایت اختصار، به ذکر یک مورد از هر کتاب بسنده می‌شود. کتاب «منتخب مفتاح‌الرموز» با تعریف و تمجید از سلطان محمد آغاز شده است:

«الحمدلله حق حمده والصلوة علی نبینا محمد و آله. این رساله، منتخب کتاب مفتاح‌الرموز است، تألیف حسن زاهد غریب کرمانی که به‌جهت مجلس اعلی‌خداوند، السلطان الأعظم، خلیفة الله فی العالم، اسکندر الزمان، انوشیروان العدل و الأحسان، المؤید من السماء، المظفر علی صفوف الأعداء، ذوالأمن و الأمان لأهل الایمان، وارث مُلک سلیمان، ابوالمجاهد محمد بن تغلق‌شاه، خلدالله ملکه و اعلی أمره و شأنه، جمع کردیم» (همان، منتخب مفتاح‌الرموز: ب۱پ).

کتاب مقلادالکنوز که پس از دو کتاب مذکور تألیف شده است نیز حاوی اشارات دیگری است که مبین ارادت نویسنده به سلطان محمد بوده و نشان می‌دهد که همهٔ آثار حسن بن زاهد به این پادشاه تقدیم شده است:

«چنین گوید مؤلف این کتاب، حسن زاهد غریب کرمانی، بعد از عنایت ربانی و هدایت یزدانی که چون سنهٔ ثلاث و عشرین و سبعمائهٔ، از بلاد عراق به جانب هندوستان رسید و در شهر سلطان‌پور به سعادت خاکبوس آستانهٔ فرقدسای پادشاهی که فرمان کامکاری او در شش جهت و هفت کشور، جاری بحق و تفاد مطلق دارد، جهانداری که صفحات آمال جهانیان به نفحات عاطفتش معطر و معنبر است، یعنی مجلس الأعلی، السلطان الأعظم، قهرمان المعظم، مولی ملوک العرب و العجم، صاحب التاج و الخاتم، ظل‌الله فی العالم، اسکندر الزمان، انوشیروان العدل و الأحسان، وارث ملک سلیمان، ابوالمجاهد محمد بن تغلق‌شاه السلطان، خلدالله ملکه و سلطانه و اعلی أمره و شأنه، مستسعد شد و به مراحم جهان‌آرای خداوندیش و اشفاق تاج‌بخش جان‌پرورش مستظهر گشت، سکونت دل و تسلی خاطر به حصول پیوست و به‌قدر کفاف از انعام عامش نان یافت و مسکن ساخت. بعد از آن، قوت و سعادت شاهی و کمال دولت پادشاهی‌اش، با فکر دوربین، این درویش را تنبیه فرمود تا در گوش هوشش فروخواند که چنین ارث نبوت و عصمت مروت از فیض حق تعالی یافتن و دُرر معانی‌اش ناسفتن و با خود به آخرت بردن، حیفی عظیم باشد و عیبی ز حد برون!» (همان، مقلادالکنوز: ب۱پ–۲ر).

از عبارات اخیر، سه نکته قابل‌استفاده است: اولاً حسن بن زاهد تصریح کرده است که در مجاورت سلطان محمد آرامش خاطر برای او فراهم شده است. ثانیاً عبارت «نان یافت و مسکن ساخت» نشان می‌دهد که او در سایهٔ حمایت آن پادشاه ساکن شده و تمکن مالی یافته است و ثالثاً سلطان محمد به این دانشمند مهاجر و غریب تذکر داده است که «حیف» و «عیب» است که او کتابی در باب کیمیا تألیف نکند. به این ترتیب، سلطان محمد نه‌تنها از وی حمایت مالی کرده است، بلکه فکر و اندیشهٔ حسن بن زاهد را نیز برانگیخته و او را به نگاشتن ترغیب کرده است؛ بنابراین با جرئت می‌توان تألیف سه اثر ارزشمند حسن بن زاهد را نتیجهٔ حمایت مستقیم و بی‌دریغ سلطان محمد از وی دانست.

در متن آثار سه‌گانهٔ حسن بن زاهد، موارد دیگری از قدردانی وی از سلطان محمد ضبط شده است که البته در مجال حاضر، به همین مقدار از اینگونه شواهد بسنده می‌کنیم. غرض ما آن است که نشان دهیم خود نویسنده بر این حمایت اثربخش تأکید کرده است. وی تصریح کرده که سلطان محمد او را به نگارش آثاری در کیمیا ترغیب و تشویق کرده است. اساساً این نکته که وی هرسه اثر خود را با عباراتی تملق‌آمیز به سلطان محمد تقدیم کرده است، انعکاس روشنی از این حمایت است. بدین ترتیب، حمایت این پادشاه هندی را باید مهم‌ترین عامل در تألیف آثار کیمیاگری به‌زبان فارسی و به‌قلم یک دانشمند ایرانی دانست.

نکتهٔ مهم در این اثنا آن است که باتوجه‌به آنچه در دو بخش قبلی گفته شد (مبنی‌بر اینکه اشتراک محتوایی معناداری بین کیمیای هندی و کیمیای حسن بن زاهد وجود ندارد)، حمایت ارباب حکومت از حسن بن زاهد اهمیت دوچندانی می‌یابد. به بیان دیگر، اگر پادشاه هندی از این دانشمند ایرانی حمایت نمی‌کرد، چه‌بسا اثری از او به رشتهٔ تحریر درنمی‌آمد و این میراث ارزشمند کیمیایی از وی به یادگار نمی‌ماند.

۵- نتیجه

حسن بن زاهد کرمانی، دانشمند مهاجر ایرانی است که در نیمهٔ اول قرن هشتم هجری به هند عزیمت کرده و در سایهٔ حمایت سلطان محمد بن تغلق، آثاری کیمیایی پدید آورده است که در کیمیای دورهٔ اسلامی و به‌ویژه کیمیای به‌زبان فارسی، حائز اهمیت هستند.

در این مقاله، با مطالعهٔ منابع منتشرشده دربارهٔ کیمیای هندی، اصولی از آن با آنچه در آثار حسن بن زاهد آمده است، مقایسه شده است. بدین منظور، چهار مسئله در کیمیای هندی مورد توجه قرار گرفته است که عبارت‌اند از نقش محوری و درعین‌حال مذکربودن جیوه، مراحل هجده‌گانهٔ تدابیر کیمیاگری، رواج آثار و متون پزشکی-کیمیایی و نهایتاً ترتیب عناصر چهارگانه. چنانکه نشان داده شد، هر چهار مسئله با کیمیای حسن بن زاهد متفاوت است. اساساً این تفاوت‌ها برآمده از تفاوت بنیادی کیمیای اسلامی با کیمیای هندی است. کیمیای هندی که ریشه در مطالب منتقله از سرزمین چین دارد، در گذر زمان و در بستر تنوع زبانی سرزمین هند، تنوع و تکثر یافته است. مؤلفه‌هایی مانند محوریت جیوه به‌عنوان اصل قابل و آمیختگی مباحث کیمیایی با مطالب پزشکی، از ویژگی‌های عام کیمیای هندی به شمار می‌رود. درمقابل، کیمیای حسن بن زاهد به‌عنوان یکی از کیمیاگران اسلامی، متکی بر آموزه‌های جابر بن حیان است که قطعاً بزرگ‌ترین کیمیاگر مسلمان و یکی از چهره‌های جهانی کیمیاست. به‌هرحال، در این پژوهش معلوم شد که شباهت محتوایی معناداری بین کیمیای هندی و اندیشهٔ کیمیایی حسن بن زاهد وجود ندارد. علاوه‌بر این، ملاحظهٔ منابع مورد استفادهٔ حسن بن زاهد نیز همین نتیجه را تقویت می‌کند. به عبارت دیگر، بااینکه آثار حسن بن زاهد در هندوستان نگاشته شده‌اند، ساختاری کاملاً ایرانی (اسلامی-ایرانی) دارند و او دانش کیمیاگری خود را به‌طور کامل در ایران آموخته و در هند صرفاً فرصت ثبت و تدوین آن را یافته است.

در بخش دیگری از مقالهٔ حاضر، شواهد و قرائنی از متن آثار حسن بن زاهد ارائه شده که براساس آن، نقش حمایتی سلطان محمد از زبان خود حسن بن زاهد بازگو شده است. به این ترتیب، معلوم شد که جدا از اینکه محتوای کیمیای حسن بن زاهد شباهتی به کیمیای هندی ندارد، نقش سلطان محمد بن تغلق و فضای مساعد علمی و فرهنگی سرزمین هند در نیمهٔ اول سدهٔ هشتم هجری، در تألیف (و نه ترجمه) آثار کیمیایی حسن بن زاهد به‌زبان فارسی کاملاً مفید و مؤثر واقع شده است.

٦- منابع

قرآن کریم.

ارشاد، فرهنگ. (۱۳۷۹). **مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند**، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

انوشه، حسن. (۱۳۷۵). **دانشنامهٔ ادب فارسی**، جلد چهارم: ادب فارسی در شبه‌قاره (هند، پاکستان و بنگلادش)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بَرَنی، ضیاءالدین (ضیاء برنی). (۱۸٦۰م). **تاریخ فیروزشاهی**، به تصحیح مولوی سید احمد خان صاحب، کلکته (هند): آسیاتک سوسیتی بنگاله (Asiatic Society of Bangal).

جابری‌نسب، نرگس. (۱۳۸۸). مهاجرت ایرانیان به هند، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱(۱)، ۲۵–٥٦.

الحسینی، عبدالحی بن فخرالدّین. (۱٤۲۰ق). **الإعلام بمن فی تاریخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النّواظر)**، چاپ اول، بیروت: انتشارات دار بن حزم.

دهقان‌نژاد، امیر. (۱۳۹٦). **نهاد آموزش در ایران عصر ایلخانی**، پایان‌نامهٔ دکتری تاریخ علم دورهٔ اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رضوی، سید اطهر عباس. (۱۳۸۰). **تاریخ تصوّف در هند**، ترجمهٔ منصور معتمدی، جلد اول، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

رنجبر، روح‌اله؛ کجباف، علی‌اکبر. (۱۳۹۱). مناسبات ایلخانان و هندوستان، **مطالعات شبه‌قاره**، ٤(۱۳)، ۵۱–۷۰.

سید حسین‌زاده، هدی. (۱۳۸۷). **تغلق شاهیان، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی (دبا)**، زیر نظر کاظم بجنوردی، جلد ۱۵، ٦۵۳–٦۵٦.

عرفانی واحد، فاطمه؛ واثق عباسی، عبدالله؛ مشهدی، محمدامیر. (۱۳۹٤). مرشدیه و بازتاب آن در شبه قاره، **مطالعات شبه‌قاره**، ۷(۲۳)، ۷۷–۹٦.

عفیف، شمس سراج. (۱۳۸۵). **تاریخ فیروزشاهی**، تصحیح ولایت حسین، مقدمه و فهرست‌ها از محمدرضا نصیری، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.

فرشاد، مهدی. (۱۳٦۵). **تاریخ علم در ایران**، تهران: مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر.

کاوسی‌رحیم، علی؛ کوهکن، رضا. (۱۳۹٦). تبیین هستی‌شناسانهٔ عالم اوسط در اندیشهٔ کیمیایی حسن بن زاهد کرمانی، **فلسفهٔ علم**، ۷(۲)، ۸۷–۱۰٦.

کاوسی‌رحیم، علی؛ کوهکن، رضا؛ فرهمند، یونس. (۱۳۹۱). حسن بن زاهد کرمانی دانشمند کیمیایی سدهٔ هشتم هجری و آثار او در کیمیا، **تاریخ و تمدن اسلامی**، ۱۵، ۱۹۱–۲۰٤.

کرمانی، حسن بن زاهد. (بی‌تا). **مقلادالکنوز**، نسخه‌خطی شمارهٔ ۱۲۸۸۹/۱، تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

کرمانی، حسن بن زاهد. (بی‌تا). **منتخب مفتاح‌الرموز**، نسخه‌خطی شمارهٔ ۱۲۸۸۹/۲، تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

کرمانی، حسن بن زاهد. (کتابت ۱۲٦۳ق). **مفتاح‌الرموز**، نسخه‌خطی شمارهٔ ۳۷۷۸/۱، تهران: کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.

کوهکن، رضا؛ خوشبخت، زیبا؛ هاشمیان، رخشاد. (۱۳۹۵). **تصحیح و تحقیق در باب تذکره اثر حسن زاهد غریب کرمانی**، دومین کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم و مهندسی، استانبول (ترکیه): دانشگاه استانبول.

کوهکن، رضا؛ کاوسی‌رحیم، علی. (۱۳۹۷). شیوهٔ تاریخ‌نگاری حال‌محور علم در معرض محک کیمیای حسن بن زاهد، **روش‌شناسی علوم انسانی**، ۲٤(۹٤)، ٦۵–۷۹.

معصومی، محسن. (۱۳۸۹). **فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی دکن در دورهٔ بهمنیان**، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

میرخورد (سید محمد مبارک علوی) کرمانی. (۱۹۸۰م). **سیرالأولیاء**، ترجمهٔ اعجازالحق قدّوسی، لاهور: انتشارات مرکزی اردوبورد.

Ali, M. (1993). A brief history of Indian alchemy covering pre-Vedic to Vedic and Ayurvedic period (circa 400 BC-800 AD). **Journal of Indian Medical Heritage**, 23(2), 151-166.

Guenon, R. (2004). **Studies in Hinduism**, Translated by Henry D. Fohr and Cecil Bethell, Edited by Samuel D. Fohr, Second Impression, Hillsdale: Sophia Perennis.

Kapoor, S. (2002a). **Ancient Hindu Society**, New Delhi (India): Cosmo Publications.

Kapoor, S. (Ed.) (2002b). **The Indian Encyclopedia**, Vol. 1, New Delhi (India): Cosmo Publications.

Kouhkan, R. (2012). La cinquième nature commevoied'accès à l'immortalit, Quaderni di Studi Indo-Mediterranei V, Transmutatio, La via ermeticaallafelicità, A cura di Daniela Boccassini e Carlo Testa, **Alessandria: Edizionidell'Orso**, 163-170.

Stcherbatsky, T. (1924). **Scientific Achievements of Ancient India (In: Studies in the History of science in India**, Edited by Chattopadhyaha Debiprasad, (Vol. I)), New Delhi (India): Editorial Enterprises, Hauz Khas.

Subbarayappa, B.V. (1966). The Indian Doctrine of Five Elements, **Indian Journal of History of Science**, 1, 60-67.

Subbarayappa, B.V. (1971). **Chemical Practices and Alchemy, in: A Concise History of Science in India**, Edited by Bose D. M., New Delhi: Indian National Science Academy, 274-349.

Subbarayappa, B.V. (Ed.). (1999). **History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization (General Editor: D. P. Chattopadhyaya)**; IV (1): Chemistry and Chemical Techniques in India, New Delhi (India): Pauls Press, Reprinted 2004.

Welch, A., Crane, H. (1983). The Tughluqs: Master Builders of the Delhi Sultanate, **Muqarnas**, 1, 123-166.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

The reasons and effects of the migration of Persian language poets to the Gurganian court of India in the Safavid period

Hassan Mohamadian[1] | **Seyed Ahmad Aghili**[2]✉

1. Master of Executive Management, Islamic Azad University, Zahedan branch, Zahedan, Iran.
2. Corresponding Author: Associate Professor, Center of Islamic Sciences and Persian Literature, Isfahan University of Technology. Isfahan, Iran. Email: a.aghili@iut.ac.ir

Article history: Received 18 April 2023; Received in revised form 17 October 2023; Accepted 17 October 2023 Published 30 March 2025

Abstract

The migration of different classes, especially cultural groups, to the neighboring lands of Iran, such as Ottoman, the phenomenon of migration of poets to the court of Gorkani kings - which was one of the important factors in the spread of Persian language and literature in India - peaked. Various reasons such as the religious restrictions of some Safavid sultans, the lack of attention to Bazmi poetry and poets by some Safavid sultans, and on the other hand, the interest and interest of the Gurkani court in Persian literature and poetry have been cited as the reasons for the approach of Persian-speaking poets in migrating to the Gurkanian court in India. In this research, in a descriptive-analytical way, based on a library study with a historical approach, by posing the question, what are the reasons and effects of these migrations? The result of the investigation shows that the absorbing and repelling components have played a role in completing and accelerating the migration process of poets. However, in examining the effects of these migrations on the structure of the two societies, the greatest impact factor is around cultural and social issues.

Keywords: Subcontinent, Safavid, Gurkanian, Persian language poets, migration, reasons and effects.

1. Introduction

Although the migration from the plateau of Iran to the Indian subcontinent is not a phenomenon unique to a specific period of time, it seems that this process grew and gained special importance after the establishment of Islamic dynasties in the subcontinent. The 10th century of the Hijri/16th century was the beginning of another period in the history of Iranian migration to the Indian subcontinent. The number of Iranians who went to the subcontinent was large and included various groups, including government officials, scholars, poets, Sufis, artisans and merchants. Their transcendental thought, which was rooted in Iranian culture and civilization, gave them a special privilege in gaining the support of the governments of the subcontinent (Gurkanians, Adelshahians and Qutb Shahians). These groups and individuals were warmly accepted by these courts and sometimes they took high positions.
But on the other hand, it should be kept in mind that migration is one of the demographic phenomena with political, economic, social and cultural significance, whether it is internal or external, it has short-term and long-term positive and negative consequences in the structure of the immigrant-averse and immigrant-friendly society. In the Iranian society during the Safavid period, there was a wide range of migrations, both individually and in groups. The extent and frequency of these migrations have attracted the attention of Safavid researchers, and as a result, few studies have been conducted on the reasons and effects of these migrations from Iran.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 247-262.
DOI: 10.22111/jsr.2023.45405.2342
© Mohammadian, H., Aghili, S.A.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

1.1. Detailed Research Method

The current research is based on the analytical review of historical library documents and resources in a descriptive-analytical method to answer the main question that; What were the reasons for the large-scale migration of Persian-speaking poets of the Safavid period to the Gurkan court of India? The main hypothesis of the research is that the political-cultural structures of both societies have been one of the most important factors in the migration of poets and have had the greatest impact on the structural dimensions of both societies.

2. Discussion

The word "migration" means the movement of the population in an area that is accompanied by the geographical mobility of the population. This migration takes place between two geographical units and this geographical mobility is a change of residence from origin to destination.

Migration is not just to escape from the unfavorable living conditions, but it is a way to progress and live in a better environment and geography. In fact, the process of migration is the result of the combination of repulsions and attractions. In this case, the strength and superiority of the attractions of the destination compared to the origin is the shaper of migration (Bogue, 2010: 6).

But from the perspective of social structuralists, migration is not only a result of individual decisions and actions, but also a result of social and geographical structures that provide the necessary grounds for the migration process (Massey, 1993: 448-449).

According to the research done by *Ahmad Golchin Maani*, the number of poets who wrote from the beginning of Shah Ismail's reign (907 to 930 AH) to the end of Shah Sultan Hossein Safavi's reign (in 1135 AH), that is, in a period of nearly two and a half centuries, 745 people have left Iran for India, of which 9 people settled in that land during the time of Zahiruddin Babor Shah, 33 people during the time of Nasiruddin Homayon Shah, and 259 people during the golden era of Jalaluddin Akbar Shah. Golchin Maani , 1362: 2/657, 726, 843, 932-936). Therefore, the majority of the group that migrated to India during the Safavid era were from the class of poets. On the other hand, in terms of social base; There were some poets who were active in various political, economic, religious and even scientific professions, and besides their main profession, they also wrote poetry, that's why the number of immigrant poets in the Safavid era is very high. Therefore, it is not possible to mention all Iranian immigrant poets to India or the many reasons for their migration in this article, and only introduce a few prominent Persian poets of this period who became famous in the Gorkani court, and then the most important reasons and consequences of their presence in India is examined.

There were many reasons for the lack of a suitable environment for the flourishing of poetry in Safavid Iran compared to the previous era, and on the other hand, the progress of Persian literature at the court of Gurkans in India, the main reasons of which can be investigated and explained under the two categories of *attraction factors* and *repulsion factors* of migration. *The attraction factors*: Attention of the court supporters of Gorkani sultans from Iranian immigrants ؛The attention and support of Gorkani sultans to Iranian poets and artists؛ Other attractions of Gurkanian court in connection with Iranian culture and literature.

The repulsion factors of migration: Lack of support and religious fanaticism from the Safavid sultans؛ Decline of Persian prose in Iran؛ Displeasure of the Safavid court with the way of some poets.

The migration of Persian-speaking poets and artists to India left consequences and effects in Persian poetry and literature of that time, including the consequences and effects: the formation and evolution of the Indian style, the creation of The position of the head of poets in the Gurkan court, the influence of the Persian language in the Indian continent, translation of texts into Persian, note writing, dictionary writing, history writing, creating a new style in painting and drawing, establishing a painting workshop in the style of the Safavid court workshop, popularizing and expanding calligraphy and building buildings in the style of Iranian buildings. However, in the 10th and 11th centuries AH, the largest group of Iranians who migrated to India were poets.

3. Conclusion

Persian language and literature have always had a valuable position as an official language since its arrival in the Indian subcontinent, especially during the Islamic regimes of the subcontinent. Parallel to

this political development, a more important cultural event, the migration of Persian-speaking poets to the Gorkani court flourished.

Based on the mentioned components in this article, it can be concluded that political and economic factors were directly influential in the process of migration of poets during the Safavid era, and cultural and social factors, although they are not the main causes of migration, but Accelerating and complementary indicators have played a role in the process of migration along with political-economic causes. The repulsions caused by the political and economic issues of the Safavid anti-immigration society and the attractions of the Gorkani court in the above areas caused the poets to continue living in that region.

The final result is that; More than any political, social and cultural factor, the positive approach and special attention of Gorkani sultans to Persian poetry was the main attraction factor in the migrations to the subcontinent during the Safavid period, the consequences of which can be seen in examples such as the formality of the Persian language in the territory Gurkani, his constant acceptance in the court, the appointment of poets to important and sensitive jobs and finally the creation of the position of Malik al-Shaarai can be examined and reflected upon.

4. References

Allami, A. (2006). **Akbarnameh (History of Gurkans of India)**, edited by: G. Tabatabai Majd, Tehran: Cultural Heritage and Culture Publications.

Amani, M and Zanjani H. (2004). **Iranian Immigration in India**, Encyclopædia Iranica, Vol. XII, Fasc 5 & 6.

Anoushe, H. (1997). **Dictionary of Persian Literature (Encyclopedia of Persian Literature)**, Tehran: Printing and Publishing Organization.

Asghar, A. (1985). **History writing in India and Pakistan**: Lahore.

Badayouni, A. (2000). **Montathab Tavarikh (Selected Al-Tawarikh)**, edited by: Tawfiq Sobhani and Maulvi Ahmad Sahib, 3 vols., Tehran: Publications of the Association of Cultural Heritage and Culture.

Bahar, M.T. (1960). **Stylistics and History of the Development of Persian Prose**, Tehran: Amir Kabir.

Bahar, M.T. (1963). **Stylistics and History of Persian Prose Development**, Tehran: Amir Kabir.

Bigdeli, L.B. (1951). **Atashakadeh Azar (Reminiscences of Persian language poets until the end of the 12th century AJ)**, with an introduction and list and comments by S.J. Shahidi, Tehran: Book Publishing.

Bogue, D.J. (2010). **International Migration: What is Driving it? What is its Future?** Population Research Center and Center on Aging, Chicago: University of Chicago.

Brown, E. (1996), **History of Iranian Literature (from the Safavids to the Present)**, translated by Dr. Bahram Moqdadi, edited and researched by Dr. Zia al-Din Sajjadi and Dr. Abdolhossein Navaei, Tehran, Morvarid Publications

Ershad, F. (1976). **The historical migration of Iranians to India (8th to 18th centuries AD)**, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research affiliated.

Ghazali Mashhadi. (1999). **Divan Ghazali Mashhadi**, Edited by: H. Gurbanpour, Tehran: Scientific and Cultural.

Golban, M. (1976). **Spring and Persian Literature**, two volumes, Tehran: Franklin.

Golchin Ma'ani, A. (1990). **Karvan Hind**, 2 vols., Mashhad: Astan Quds Razavi Printing and Publications.

Haneda, M. (2004). **Iranian Immigration in India**, Encyclopædia Iranica, Vol. VIII, Fasc.1.

Hazin Lahiji, M.A. (2008). **Hazin Lahiji's Divan**, with an introduction by Bijan Tarqi, Tehran: Sanaei.

Hindushah Estrabadi, M. (1998). **History of Hindushah Estrabadi**, 2 vols, corrected by M.R. Naseri, Tehran: Association of Cultural Heritage and Prominences.

Hosseini, K. (2000). **History of Ilchi Nizam Shah**, edited by: M.R.Nasiri, Tehran :Association of Cultural Works and Honors.

Kardegar, Y., Eskandari, B. (2012). Motives for traveling to India in the mirror of Saeb's poetry, Subcontinental Researches, 5(14), 105-130.

Mahmoudi, A. (2016). The type of poetry (a review of the position and art of Iranian calligrapher poets at the court of Gurkan kings of India), **Subcontinental Researches**, 9(30), 109-126.
Mahmud, H. (2009). International Migration, Remittances and Development, **Journal of Sustainable Development**, 2(1).
Massey, D. (1993). Theories of International Migration: A Review and Appraisal, Author(s), **Population and Development Review**, 19(3).
Mubarak, A, (2005). **Akbarnameh**, Edited by: G.Tabatabai Majd, Tehran: Association of cultural works and treasures
Nafisi, S. (1966). **History of poetry and prose in Iran and in Persian until the end of the 10th century AH**, vols 2, Tehran: Foroughi Publications.
Najafzadeh, A. (2013). **Russian immigrants in Freeman**, book of the month of history and geography, p. 186: pp. 42-47.
Nasrabadi Esfahani, M.T. (1958), **Tazkerhe Nasrabadi**, Tehran: Armaghan.
Navai, A. (1985). **Iran and the World**, Tehran: Homa.
Nawai, A. (1945). Memory of the greatness of Iran (Humayun, king of India, became a refugee at the Safavid Shah Tahmasab's court), **Yadgar**, 2(11), 18-25.
Pahlavan, Č. (2011). **Diaspora, Iranian**, Encyclopædia Iranic, Vol. VII, Fasc. 4, November 28
Parvaneh, N. (2018). An attitude towards immigration and labor in Iran, **Payam Baharestan**, 12, 23-46.
Qolizadeh, M. Shahbazi, M. (2012). Caucasus labor force migration on the threshold of constitutionalism, **Historical Studies Quarterly**, 9(36), 67-85.
Rai, S. (2004). **Humayun in Iran**, translated by Kivan Faruzandeh Shahraki, Tehran: Alborz.
Riyadh-ul-Islam. (1998). **History of Iran-India relations**, translation: M. B.Aram and A. Ghafari Fard, Tehran: Amir Kabir.
Safa, Z. (1983), **History of Iranian Literature**, Volume 5, Tehran: Ferdows Publications.
Safa, Z. (1996), **History of Iranian Literature**, Volume 2, Tehran: Ferdows Publications.
Safavi, K. (1992). **In Linguistics to Literature**, Vol 1, Tehran: Center Publishing.
Salimi, M. (1993). **Cultural relations between Iran and India**, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications.
Sarvar, G. (1953). **Persian literature during the reign of Jalaluddin Akbar (the supreme king of Hindu Pakistan)**, Hilal magazine, vol.4, Pakistan: pp. 28-43.
Seyed Qutbi, S.M., Najafzadeh, A. (2013). The situation of Iranian workers in the Caucasus on the verge of the First World War, **History and Geography Book Magazine**, 186, 53-58.
Shah Tahmasb. (1984). **Takhkereh Shah Tahmasb**, edited by: Karim Faizi, Tehran: Religious Press.
Shamisa, S. (1995). **Stylistics of poetry**, Tehran: Ferdowsi.
Shibli Nomani, S. (1984). Translation: S. M. F.Gilani, Vol 3, Tehran: World of Books.
Sivory, R. (2007). **Safavid Iran**, translated by: C. Azizi. Tehran: Neshr Markaz.
Taqawi, N. (1992). **Migrations, a sociological introduction to theories**, Tabriz: Sotoudeh.
Toghyani, I, (2006). **Shiite thought and poetry of the Safavid period**, Isfahan: Isfahan University.
Turkman, I. (2003). **Alam Arai Abbasi**, edited by: Iraj Afshar, 3 vols, Tehran: Amir Kabir.
Zahed Zahidani, S.S. (1996). A theory about immigration according to the example of Iran, **Journal of Social Humanities of Shiraz University**, 2(1), 73-49.

Cite this article: Mohammadian, H., Aghili, S.A. (2025). The reasons and effects of the migration of Persian language poets to the Gurganian court of India in the Safavid period, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 247-262. DOI: 10.22111/jsr.2023.45405.2342

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

دلایل و تأثیرات مهاجرت شعرای فارسی‌زبان به دربار گورکانیان هند در دورهٔ صفویه

حسن محمدیان[۱] | سید احمد عقیلی[۲]✉

۱. دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد مدیریت اجرایی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان، زاهدان، ایران

۲. نویسنده مسئول: دانشیار مرکز معارف اسلامی و ادبیات فارسی، دانشگاه صنعتی اصفهان. اصفهان، ایران. ایمیل: a.aghili@iut.ac.ir

چکیده

مهاجرت طبقات مختلف به‌ویژه گروه‌های فرهنگی به سرزمین‌های هم‌جوار ایران همچون عثمانی، ماوراءالنهر و هند، در دورهٔ صفویه به‌ویژه با روی کار آمدن گورکانیان رونق گرفت. در این میان، حضور شعرای فارسی‌زبان از عوامل مهم رواج زبان و ادبیات فارسی در هند بود. دلایل گوناگونی چون اعتقادات مذهبی برخی از سلاطین صفوی، عدم توجه به شعر و اشعار بزمی توسط برخی از سلاطین صفوی و از طرف دیگر، علاقه و اهتمام دربار گورکانی به ادبیات و شعر فارسی را از دلایل مهاجرت شعرای فارسی‌زبان به دربار گورکانیان هند دانسته‌اند. این پژوهش به‌شیوه توصیفی-تحلیلی و برمبنای مطالعهٔ کتابخانه‌ای با رویکرد تاریخی و با طرح این سوال که این مهاجرت‌ها چه دلایلی داشته و چه تأثیراتی بر ساختار جامعهٔ ایران (عصر صفوی) و هند(دورهٔ گورکانی) نهاده، به بررسی دلایل مهاجرت و مهم‌تر از آن، تأثیرات این جریان فرهنگی در جامعهٔ صفوی و گورکانی می‌پردازد. نتیجهٔ بررسی نشان می‌دهد مؤلفه‌های جذبی و دفعی به‌موازات یکدیگر در تسریع روند مهاجرت شعرا نقش داشته‌اند. بااین‌حال در بررسی تأثیرات این مهاجرت‌ها بر ساختار دو جامعهٔ یادشده، بیشترین تأثیرگذاری این جریان، حول موضوعات فرهنگی و اجتماعی است. نتیجهٔ نهایی مقاله توجه به مؤلفه‌های فرهنگی به‌عنوان حلقهٔ مشترک دلایل و تأثیرات مهاجرت شعرای صفویه به دربار گورکانیان هند است.

واژه‌های کلیدی: صفویه، گورکانیان هند، شعرای فارسی‌زبان، مهاجرت، دلایل و تأثیرات

۱- مقدمه

اگرچه مهاجرت از فلات ایران به شبه‌قارهٔ هند، پدیده‌ای منحصر به یک دورهٔ زمانی خاص نیست، به‌نظر می‌رسد که این روند پس از تأسیس سلسله‌های اسلامی در شبه‌قاره رشد و اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد. قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) آغاز یک دورهٔ دیگر در تاریخ مهاجرت ایرانیان به شبه‌قارهٔ هند بوده است. شمار ایرانیانی که به شبه‌قاره می‌رفتند، فراوان و شامل گروه‌های مختلفی بود که ازجمله می‌توان به دیوانیان دولتی، علما، شاعران، صوفیان، صنعتگران و بازرگانان اشاره کرد. اندیشهٔ متعالی این دسته افراد که ریشه در فرهنگ و تمدن ایرانی داشت، در جلب حمایت حکومت‌های شبه‌قاره (گورکانیان، عادل‌شاهیان و قطب‌شاهیان)، به آن‌ها امتیاز ویژه‌ای می‌بخشید. این گروه‌ها و افراد، به‌گرمی از سوی دربار حکومت‌های مذکور پذیرفته می‌شدند و گاه مناصب عالی را در اختیار می‌گرفتند.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٨، ١٤٠٤، صص ٢٤٧-٢٦٢.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۹ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: محمدیان، حسن؛ عقیلی، سید احمد. (١٤٠٤). دلایل و تأثیرات مهاجرت شعرای فارسی‌زبان به دربار گورکانیان هند در دورهٔ صفویه. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤٨)، ٢٤٧-٢٦٢.

DOI: 10.22111/jsr.2023.45405.2342

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© محمدیان، حسن؛ عقیلی، سید احمد.

اما باید درنظر داشت که مهاجرت، یکی از پدیده‌های جمعیتی و دارای اهمیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است. مهاجرت –خواه درون‌مرزی، خواه برون‌مرزی– پیامدهای مثبت و منفی کوتاه‌مدت و بلندمدتی بر ساختار جامعهٔ مهاجرفرست و مهاجرپذیر دارد. در جامعهٔ ایران دورهٔ صفویه، طبقات گسترده‌ای از مهاجرت –چه به‌صورت فردی و چه گروهی– به وقوع می‌پیوست. گستره و فراوانی این مهاجرت‌ها توجه برخی پژوهشگران صفوی‌پژوه را به خود جلب کرده و مطالعات اندکی دربارهٔ دلایل و تأثیرات این مهاجرت‌ها از ایران انجام شده است.

۱-۱- سؤالات و روش تفصیلی تحقیق

پژوهش حاضر برمبنای بررسی تحلیلی اسناد و منابع تاریخی، به‌روش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای انجام شده و به‌دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که دلایل مهاجرت گستردهٔ شاعران فارسی‌زبان دورهٔ صفویه به دربار گورکانیان هند چیست و این مهاجرت‌ها چه تأثیراتی بر جامعهٔ ایران صفوی و هند گورکانی داشته است. فرضیهٔ اصلی پژوهش آن است که ساختارهای سیاسی-فرهنگی هردو جامعه، از مهم‌ترین عوامل مهاجرت شعرا بوده و همچنین بیشترین تأثیر را بر ابعاد ساختاری هردو جامعه داشته است.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

به‌دلیل اندک‌بودن اطلاعات تاریخی دربارهٔ موضوع حاضر و نیز ادامه‌یافتن جریان مهاجرت در دوره‌های تاریخی پس از صفویه، ضرورت بسیاری احساس می شود که علل و تأثیرات این جریان در دورهٔ تاریخی صفویه بررسی شود تا از این رهگذر بتوان به رهیافت‌های جدید پژوهشی درخصوص نتایج و تأثیرات این جریان، در دوره‌های تاریخی پس از صفویه تا دورهٔ معاصر، نائل شد.

۱-۳- پیشینهٔ تحقیق

مقالهٔ ماساشی هانِدا در سال ۲۰۰٤ با عنوان Iranian Immigration in India، جامع‌ترین تحقیقی است که علل مهاجرت نخبگان در دورهٔ صفویه به هند را بررسی کرده است. مقالهٔ امانی و زنجانی در سال ۲۰۰٤ با عنوان Human Migration، اَشکال مهاجرت ایرانیان (مهاجرت داخلی یا خارجی) را از بُعد جامعه‌شناختی بررسی کرده و از منظر تاریخی به‌طور گذرا و مختصر به موضوع دورهٔ صفویه پرداخته است. پهلوان در سال ۲۰۱۱ در مقالهٔ Diaspora، ادوار تاریخی مهاجرت‌های ایرانیان و کیفیت این مهاجرت‌ها را بررسی کرده است. همهٔ این پژوهش‌ها به‌طور عام و کلی، موضوع مهاجرت در ایران را مورد مطالعه قرار داده‌اند. باوجوداین، در این پژوهش‌ها که در دایرةالمعارف ایرانیکا منتشر شده‌اند، رویکردهای جدیدی نسبت‌به جریان مهاجرت ارائه شده و ابعاد گوناگون مهاجرت مورد تحلیل قرار گرفته است. علاوه‌بر پژوهش‌های یادشده، در مقالات دیگری، با تأکید بر دلایل و پیامدهای اقتصادی، مهاجرت‌های تاریخی ایران به‌ویژه در دورهٔ معاصر مورد تحلیل و نقد قرار گرفته است و از آن جمله است: مقالهٔ قلی‌زاده و شهبازی (۱۳۹۱) دربارهٔ تأثیرات منفی اقتصادی مهاجرت‌ها در ساختار اقتصادی شهرهای منطقهٔ شرق ایران، مقالهٔ پروانه (۱۳۹۰) دربارهٔ زمینه‌های اجتماعی-اقتصادی مهاجرت‌ها در دورهٔ پهلوی، مقالهٔ سیدقطبی و نجف‌زاده (۱۳۹۲) دربارهٔ مسائل اقتصادی مهاجران در تاریخ معاصر ایران، مقالهٔ نجف‌زاده (۱۳۹۲) دربارهٔ زمینه‌های مهاجرت ایرانیان به اروپا.

۱-٤- بیان مسئله و چارچوب نظری تحقیق

واژهٔ مهاجرت به‌معنای جابه‌جایی جمعیت در یک منطقه است که با تحرک جغرافیایی جمعیت همراه باشد (تقوی، ۱۳۷۱: ۱٤۸). مهاجرت بین دو واحد جغرافیایی صورت می‌گیرد و تحرک جغرافیایی، تغییر اقامتگاه از مبدأ به مقصد است. دربارهٔ مفهوم مهاجرت، تعاریف و نظریه‌های بسیاری بیان شده است. در مدل جاذبه و دافعه (push-pull theory) به‌عنوان مهم‌ترین

نظریهٔ مهاجرت، عوامل مهاجرت به دو دستهٔ اصلی دافعه و جاذبه تقسیم می‌شود. براساس آن، عوامل اقتصادی و فیزیکی نامناسب در یک مکان، انگیزهٔ افراد برای ترک محل زندگی و نقل مکان به نقطه‌ای را فراهم می‌کند که ازنظر اقتصادی، اجتماعی و فیزیکی، در موقعیت بهتری است (زاهد زاهدانی، ۱۳۷۵: ۳۷)

مهاجرت فقط برای فرار از اوضاع نامناسب محل زندگی نیست؛ بلکه راهی برای پیشرفت و زندگی در یک محیط و جغرافیای بهتر است. درواقع فرایند مهاجرت، حاصل ترکیب دافعه‌ها و جاذبه‌هاست. در این حالت، برتری جاذبه‌های مقصد نسبت‌به مبدأ، شکل‌دهندهٔ مهاجرت است (Bogue, 2010: 6).

از دیدگاه اجتماعی ساختارگرایان، مهاجرت فقط معلول تصمیم‌ها و کنش‌های فردی نیست؛ بلکه ناشی از ساختارهای اجتماعی و جغرافیایی است که زمینه‌های لازم را برای روند مهاجرت فراهم می‌کند (Massey, 1993: 448-449)؛ اما اهمیت موضوع فقط به این تحلیل بسنده نمی‌شود. نکتهٔ مهم‌تر آن است که مهاجرت زمانی شکل می‌گیرد که انگاره‌های جامعهٔ مهاجرپذیر، ارکان جامعهٔ مهاجرفرست را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. در بُعد اقتصادی، جامعهٔ مهاجرپذیر، اقتصاد سنّتی جامعهٔ مهاجرفرست را مختل یا نابود می‌کند. این امر سبب شکل‌گیری ارتباطات جدیدی بین نظام جدید و نظام قدیم می‌شود که پلی برای مهاجرت از یک منطقه به منطقهٔ دیگر می‌سازد. این دیدگاه در قالب نظریه‌های وابستگی، سیستم جهانی و ساختارگرایی تاریخی، پدیدهٔ مهاجرت را تبیین می‌کند (Mahmud, 2009: 149). اغلب نظریه‌پردازان معتقدند که شکل‌گیری روند مهاجرت و عوامل بسترساز آن بیشتر ناشی از علل اقتصادی–سیاسی است؛ اما به‌طور کلی، مهاجرت را نمی‌توان معلول یک عامل خاص و مشخصی دانست. گاه مهاجرت برای دوری‌جستن از مسائل تهدیدکنندهٔ حیات انسانی و در مواردی برای سکونت در نقاط خوش آب‌وهوا یا زندگی در جامعه یا فرهنگ جدید انجام می‌شود. با قبول این واقعیت که عوامل جاذبه و دافعهٔ متنوعی در مبدأ و مقصد مهاجرت، فرد را به ماندن در محل یا مهاجرت از آن ترغیب می کند، این فرضیه قوّت می‌یابد که مهاجرت لزوماً تحت‌تأثیر عوامل اقتصادی قرار ندارد و افزون بر عوامل ارادی که بیشتر جنبهٔ اقتصادی دارد، انگیزه‌هایی مانند تحمل‌ناپذیرشدن اوضاع زیست در مبدأ و مهم‌تر از آن، تمایل به زندگی در مکان‌های با دیدگاه‌های فرهنگی متفاوت و ساختارهای اجتماعی پذیرا نیز در مهاجرت نقش دارند. با درنظرگرفتن چنین چارچوب جامعه‌شناختی، به بحث تاریخی مهاجرت شعرا پرداخته خواهد شد.

۲- کیفیت حضور شاعران ایرانی در دربار گورکانی

بنابر تحقیقاتی که احمد گلچین معانی به عمل آورده، تعداد شاعرانی که از آغاز عهد شاه‌اسماعیل (۹۰۷ تا ۹۳۰ ه.ق) تا پایان کار شاه سلطان حسین صفوی (وفات: ۱۱۳۵ ه.ق)، یعنی در مدتی نزدیک به دو قرن و نیم، ایران را به مقصد هند ترک کرده‌اند، ۷٤٥ نفر است. از این تعداد، ۹ نفر در زمان ظهیرالدین بابر شاه، ۳۳ نفر در زمان نصیرالدین همایون شاه و ۲۵۹ نفر در دوران طلایی جلال‌الدین اکبر شاه، در آن سرزمین ساکن شدند (گلچین معانی، ۱۳٦۹: ٦٥۷/۲، ۷۲٦، ۸٤۳، ۹۳۲–۹۳٦)؛ بنابراین بیشترین گروهی که در عصر صفویه به هند مهاجرت کردند، از طبقهٔ شاعران بودند. از طرفی برخی شعرا بودند که در حرفه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، مذهبی و حتی علمی فعالیت داشتند و در کنار حرفهٔ اصلی، شعر نیز می‌سرودند. به همین دلیل تعداد شاعران مهاجر در دوران صفوی بسیار زیاد است و ذکر تمامی شعرای ایرانی مهاجر به هند یا ذکر دلایل متعدد مهاجرت آنان در این مقاله مقدور نیست و تنها به معرفی چند شاعر فارسی‌زبان برجستهٔ این دوره که در دربار گورکانی صاحب‌نام شدند، پرداخته می‌شود. سپس مهم‌ترین دلایل و پیامدهای حضور آنان در سزمین هند بررسی خواهد شد.

معمولاً هر شاعر تازه‌وارد، مستقیماً به دربار راه نمی‌یافت؛ بلکه نخست به‌واسطهٔ آشنایی یا همشهری‌بودن و رابطهٔ شخصی و نظیر آن، زیر چتر حمایت یک مقام درباری و حکومتی قرار می‌گرفت و سپس دیر یا زود توسط او یا مقامی بالاتر، به دربار دسترسی پیدا می‌کرد (ارشاد، ۱۳٦۵: ۲۲۲).

آتشی قندهاری، عرفی شیرازی، نظیری نیشابوری، صائب تبریزی، طالب آملی، کلیم کاشانی، غزالی مشهدی، قدسی مشهدی، شیخ ابوالفیض فیضی و حزین لاهیجی، از برجسته‌ترین و نام‌آورترین شاعران ایرانی مهاجر به هندوستان در دوران صفویان بودند. به‌صورت اختصار، کیفیت حضور آنان در دربار گورکانی از خلال تذکره‌ها و منابع تاریخی بررسی می‌شود:

آتشی قندهاری: «هنگام مراجعت بابر به هند، همراهش آمده، واقعه‌نویس بوده، بعد از آن در ملازمت پادشاه غفران پناه نیز به مناصب ارجمند سرافراز گشت و در لاهور در سنهٔ ۹۷۳ هجری درگذشت» (بدایونی، ۱۳۷۹: ۳/ ۱۲۵).

ملا عرفی شیرازی: عرفی همراه همایون به هندوستان آمد و در زمان اکبر به اوج رسید (سلیمی، ۱۳۷۲: ۱۳۹). او مقام ملک‌الشعرایی را در دربار گورکانیان از آن خود کرد و یک دیوان شعر را از خود برجای گذاشت. عرفی استاد مسلّم قصیده در قرن دهم هجری بود. او «با برجای‌نهادن دیوانی شامل چهارده‌هزار بیت شعر، به‌عنوان یکی از استادان طرز تازه و پیش‌کسوتی قابل‌اعتنا در این طرز، مورد توجه شاعران و نویسندگان سال‌های بعد از خود قرار گرفت. عرفی شیوه‌هایی از غزل و قصیده را در دیوان خود پی‌ریزی کرد که شاعران بعدی ضمن تأسی به او، در تکمیل آن شیوه‌ها کوشیدند و سرانجام این سبک را به بلوغ نهایی رساندند» (صفوی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۰۲). او در خوش‌نویسی خط نسخ هم مهارت بسیار داشت (محمودی، ۱۳۹٦، س ۹: ۱۱۷).

نظیری نیشابوری: «در اوایل جوانی برای تجارت از خراسان به عراق و آذربایجان آمد و مقبول خاص و عام شد. بعد از آن روانهٔ هندوستان گردید» (بیگدلی، ۱۳۳۷: ۱/ ۱٤٥). او در ابتدا ملازم خان خانان بود و «در خدمت خان خانان در سلک شعرایی که مخاطب به حضرات سلسلهٔ اویند، منتظم است» (بدایونی، ۱۳۷۹: ۳/ ۲۵۳). نظیری در هند تجارت نیز می کرد و در فنّ زرگری هم استاد بود و زندگی امیرانه‌ای داشت. وی از ثروتمندان بنام شد و مسجدی نیز نزدیک خانهٔ خود در احمدآباد گجرات ساخت که در همانجا دفن شد (شبلی نعمانی، ۱۳٦۳: ۳/ ۱۱٤–۱۱۸–۱۱۹).

صائب تبریزی: «پدرش از طبقهٔ بازرگانان اصفهان بود که به‌دستور شاه‌عباس از تبریز به اصفهان کوچ کرد. در سال ۱۰۳٤ یا ۱۰۳٦ ه.ق به‌قصد تجارت به هند مهاجرت کرد؛ اما در آنجا، کالای سخنش خریدار بیشتری داشت. او مورد لطف و نوازش شاه جهان قرار گرفت» (ارشاد، ۱۳٦٥: ۱ /۲۲٦). صائب در سال ۱۰۳٤ ه.ق از اصفهان عازم هندوستان شد و به هرات و کابل رفت. سبب سفر او را بنابه یکی از غزل‌هایش نارضایتی از وضع ایران ذکر کرده‌اند. سفر او هفت سال به درازا کشید. در کابل، احسن‌الله‌خان مشهور به ظفرخان، حکمران کابل، که خود شاعر و ادیب بود، مقدم صائب را گرامی داشت. صائب در مدح او اشعار زیبایی سرود. ظفرخان پس از مدتی عازم دکن شد و صائب را با خود برد. شاه جهان در دکن صائب را مورد عنایت قرار داد و به او لقب مستعدخان و منصب هزاره داد. در سال ۱۰٤۲ ه.ق ظفرخان به حکومت کشمیر منصوب شد و صائب هم همراه او رفت. دیوان صائب نخستین‌بار در هند چاپ شد. صائب مبتکر سبکی نو در شعر فارسی است که به سبک هندی شهرت یافته است (ر.ک: کاردگر و اسکندری، ۱۳۹۲، س ۵: ۱۰۵–۱۳۰).

طالب آملی: «وی در سال ۱۰۲۱ ق روانهٔ آگره شد و پس از گذشت دوسه سالی به خدمت جهانگیر رسید. در سال ۱۰۲۸ق لقب ملک‌الشعرایی یافت» (ارشاد، ۱۳٦۵:۲۲۷).

کلیم کاشانی: «دو بار به هند رفت. بار اول که به هند مهاجرت کرد، در سال ۱۰۲۸ ه.ق به ایران بازگشت و پس از دو سال، دوباره راهی هند شد و سال‌ها در خدمت شاه جهان بود. او در ۱۰٦۱ ه.ق درگذشت» (همان: ۲۲۸).

مولانا غزالی مشهدی: از شاعران نامدار و پرکار و صوفی‌مشرب قرن دهم ه.ق است. او به اسیری نزد جلال‌الدین اکبرشاه فرستاده شد؛ ولی مورد حمایت و احترام اکبر قرار گرفت و به شعرای دربار او پیوست. بدایونی دربارهٔ او می‌نویسد: «چند سال، پیشِ خان زمان بود. بعد از آن به ملازمت پادشاهی رسیده، خطاب ملک‌الشعرایی یافت» (بدایونی، ۱۳۷۹: ۳/ ۱۱۹). «او نخستین ملک‌الشعرای دورهٔ تیموریان هند است» (گلچین معانی، ۱۳٦۲: ۹۳٦/۲ و ۹۳۵).

بنابه نوشتهٔ خود غزالی، او به‌دلیل الحاد و تهمت بدمذهبی به هند مهاجرت کرده و در آنجا در دربار شخصی به‌نام علی قلی خان، ملقب به خان زمان، راه یافته و مورد لطف و عنایت او قرار گرفت. «در دربار شاه‌طهماسب صفوی، به تهمت و الحاد و بدمذهبی گرفتار شد و از بیم جان و آزار بدخواهان، روی به هندوستان نهاد و بیشتر دوران نامبرداری و برخورداری را در آن سرزمین گذراند. نخست به دکن رفت؛ اما در آنجا اخترِ مرادش چنانکه باید، ندرخشید؛ تا آنکه علی قلی خان، مشهور به خان زمان، که از امرای بزرگ اکبرشاه و حاکم جونپور بود، قدر وی بدانست» (غزالی مشهدی، ۱۳۸۸: ١٤). بعد از کشته‌شدن خان زمان (علی قلی خان)، غزالی به دربار اکبرشاه راه یافته و به لقب ملک‌الشعرا مفتخر شد (صفا، ۱۳۷۵: ۳/ ۷۰۲).

شیخ ابوالفیض فیضی: به دربار جلال‌الدین اکبرشاه هند راه یافت و به مرتبهٔ امیری و ملک‌الشعرایی رسید و بعد از غزالی مشهدی، ملک‌الشعرای دربار اکبرشاه شد. بنابر نوشتهٔ منابع، او جامع علوم زمان خود بود (بدایونی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۲۵۰).

حزین لاهیجی: در مقدمهٔ دیوان حزین لاهیجی، دربارهٔ مهاجرتش به هند اینگونه آمده است: «حزین در زمانی می‌زیست که حکومت ۲۵۰ سالهٔ صفوی عمرش به پایان آمده و هرج‌ومرج و آشوب، سراسر ایران را فرا گرفته بود. حزین در این زمان شاهد و ناظر هرج‌ومرج‌ها و ناامنی‌های وطن خویش و محاصرهٔ قحطی و سقوط حکومت صفوی و ازدست‌دادن اهل و عزیزان خود در شهر اصفهان است و پس از مدتی نسبتاً کوتاه، به قدرت رسیدن نادرقلی افشار و استبداد و خشونت دستگاه نادری، روح شاعر را می‌آزرد» (حزین لاهیجی، ۱۳۸۷: ۱۳-١٤). خودش دربارهٔ علت مهاجرتش به هند چنین گفته است: «روزی بر چند کس از بیچارگان، ستمی سخت رفت و مرا خاطر شوریده، از ملاحظهٔ آن احوال بی‌نقل شده، دل از جان برفت و عزیمت برآمدن از این ولایت کردم» (همان: ۲۲). وی پیرو سبک هندی و از بزرگان این مکتب در عهد انقراض دولت صفوی است (همان: ۲۸). در زمان هجرت او به هند، این سرزمین و دربار گورکانیان از شرایط مناسب برخوردار نبوده و مدام درگیر تنش بود. او در اواخر حکومت صفویه، یعنی در زمان زوال حکومت و در هنگام انتقال حکومت از صفویه به افشاریه، به هند مهاجرت کرد. دربارهٔ اقدامات و فعالیت‌های وی در دربار گورکانیان، مطلبی در منابع بیان نشده است. او از آخرین شاعران بزرگ سبک هندی بود.

علاوه‌بر شاعران یادشده، شاعران دیگری هم بودند که در دربار سلاطین هندی زندگی را می گذراندند که تنها به ذکر نام آن‌ها بسنده می‌شود. ازجملهٔ این افراد هستند: بابا طالب اصفهانی، ظهوری ترشیزی، واله داغستانی، ثنایی مشهدی، نوعی خبوشانی، مشفق بخاری، رکنا کاشانی، میرزا عنایت اصفهانی، سرمد کاشانی، ملک حقی، مهدی تهرانی، ملاشاه بدخشانی، قزوینی استرآبادی، الفتی یزدی، بیدل عظیم‌آبادی، فروغی قزوینی، مولا سید نجم‌الدین قاسم (کاهی) سمرقندی، عمادالدین الهی استرآبادی، کامی قزوینی، میر حیدر کاشی، میرسنجر، فغانی و... .

۳- دلایل مهاجرت شاعران به سمت دربارهای شبه‌قاره

اینکه در ایران دورهٔ صفویه نسبت‌به دوران قبل، فضای مناسب برای رونق شعر و شاعری نبود و این منجربه پیشرفت پیداکردن ادبیات فارسی در دربار گورکانیان هند شد، دلایل بسیاری دارد که این دلایل به‌طور کلی در دو دستهٔ عوامل جاذبه و عوامل دافعهٔ مهاجرت قابل بررسی و تبیین است.

۳-۱- عوامل دافعهٔ مهاجرت

تعصب مذهبی و عدم حمایت از سوی سلاطین صفوی: تأکید و اصرار بیش از حد شاهان صفوی به تعمیم مبانی مذهب تشیع اثنی‌عشری در تمامی شئون سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، بدون شک بر عرصهٔ فرهنگی جامعهٔ عصر صفوی نیز جاری بود. سیوری به‌نقل از میرزا محمد خان قزوینی می‌نویسد: «علاقه و رابطهٔ شعر و ادبیات با تصوف و عرفان خاصه در ایران،

واضح و مبرهن است؛ به‌طوری‌که اطفای یکی، موجب اعدام و اضمحلال دیگری خواهد بود. از این جهت در عهد سلطنت دودمان صفویه، فضل و ادب و شعر و عرفان، ایران را وداع گفت» (سیوری، ۱۳۸٦: ۱/ ۲۰۲).

به‌طور کلی نهاد دینی دورهٔ صفوی، ارتباط خوب و مناسبی با تصوف و ادبیات صوفیانه نداشت و از این رهگذر نسبت‌به ادبیات صوفیانه، چندان جایگاهی در عرصهٔ جامعه قائل نشد.

ضعف و سستی تصوف و عرفان به‌دلیل قدرت‌یافتن علما، به‌ویژه علمای شیعی عرب‌زبان را می‌توان از دیگر دلایل نبود شاعران طراز اول در ایران –و به‌موازات آن، حضور پررنگ آن‌ها در دربار گورکانیان– دانست. تصوف و عرفان که قبل از صفویه از پشتوانه‌های عظیم و اساسی ادبیات محسوب می‌شد، در این دوره دچار ضعف شد. از یک طرف سیاست‌های بعضی از حاکمان صفوی مانند شاه‌عباس اول، در اضمحلال این طریقت نقش داشت و از طرف دیگر برخی از علما ضربهٔ محکمی بر پیکرهٔ آن وارد کردند. این دو نهاد در تضعیف تصوف و عرفان و به‌تبع آن، تضعیف ادبیات صوفیانه در ایران دورهٔ صفوی مؤثر بودند (طغیائی، ۱۳۸۵: ۵۹/۱). سلاطین صفوی کوشیدند فرقه‌های صوفیه را که از مدت‌ها قبل از ایشان در ایران فعالیت داشتند، تضعیف و حذف کنند. پیداست مردمی که چند قرن به عقاید مذهبی خود خو گرفته بودند و آن عقاید در ادبیات آنان راه پیدا کرده بود، پس از ظهور صفویه، شاهد تحت‌تأثیر قرارگرفتن ادبیات، بیش از همهٔ امور بودند و این تغییر ناگهانی سبب شد که فکر سرایندگان گسیخته شود (نفیسی، ۱۳٤٤: ۱/ ٤۰۸).

تعصب شدید مذهبی سلاطین صفوی، مسبب عدم حمایت آن‌ها از شاعران و هنرمندان بود. در اکثر منابع، این مطلب بیان شده است که شاهان صفوی به‌ویژه شاه‌اسماعیل اول و شاه طهماسب اول حاضر نمی‌شدند که شعر از سوی شاعران در وصف آن‌ها سروده شود؛ بلکه آن‌ها خواستار این بودند که شعر باید در وصف و مدح امامان سروده شود و شاعران اجر و مزد کار خود را هم از امامان دریافت کنند. به همین دلیل چون شاعران به‌دنبال دریافت صله و حمایت از سوی سلاطین بودند، وقتی این حمایت را از سوی دستگاه حکومتی صفویه دریافت نکردند، به‌سوی دربار گورکانی و عثمانی روانه شدند. سلاطین گورکانی با جان و دل به‌دنبال جذب شاعران و هنرمندان ایرانی در دربارشان بودند تا توسط آن‌ها رونق و جلا به دربارشان بخشند؛ ازاین‌رو اکثر شاعران ایرانی راهی دهلی شدند، جایی که اجر دنیوی بیشتری در انتظارشان بود. فارسی، زبان معمول دربار تیموری در هند بود و بسیاری از شاهزادگان گورکانی به زبان فارسی شعر می‌سرودند و حمایت سخاوتمندانهٔ آنان از شعرای ایرانی، از سوی وزرا و اشراف دیگر نیز ادامه داشت. در میان سلاطین گورکانی، اکبر، جهانگیر و شاه جهان گردهمایی‌های با شکوهی از شعرای ایرانی در دربار خود ترتیب می‌دادند. (سیوری، ۱۳۸٦: ۱/ ۲۰۳).

البته باید به این موضوع هم اشاره داشت که باوجود عدم حمایت از شاعران و هنرمندان از سوی دربار صفوی، شاهان صفوی آن‌قدرها هم از شعر و ادب دور نبودند. برخی از آن‌ها مانند شاه‌اسماعیل اول به شعر و شاعری علاقه داشتند. حتی او تخلص خطایی داشت و حامی و مشوق شاعران و هنرمندان بود. همچنین شاه‌طهماسب اول در ابتدای سلطنت به هنر و هنرمندان علاقه نشان داد؛ ولی در ادامهٔ سلطنت خود تحت‌تأثیر عالمان دینی قرار گرفت و تأکید و توجه خود را به تعمیق و تشریح امور دینی گذارد؛ چنانکه مداحی از ائمه و اولیای دین را جانشین مداحی از شاهان و سلاطین کرد. شاه‌عباس اول به ادبیات غنایی چندان علاقه‌ای نداشت و به همین دلیل چندین شاعر، دربار او را ترک کردند (ریاض‌الاسلام، ۱۳۷۳: ۲۵۳؛ نوایی، ۱۳۲٤: ۲۹).

انحطاط نثر فارسی در ایران: عامل دیگری که در ترغیب این مهاجرت‌ها مؤثر بود، وضعیت سبک ادب فارسی از قرن نهم هجری به بعد بود. انحطاط نثر فارسی که از عهد تیموریان آغاز شده بود، در عهد صفویه نیز برقرار بود و البته قدری هم شدت پیدا کرد. بهار، با دیدی بغض‌آلود می‌نویسد: «...و بالجمله تأثیر فساد و تیره‌بختی و فلاکت اعصار گذشته و تدمیر و قتل و فرارکردن مردمان باذوق و آزاده از بیم تیغ استبداد دولت مزبور به رجوع یا کشته‌شدن گروهی از آنان یا مردن از گرسنگی و

فقر، همهٔ اینها چنین نتیجه داد که در عصر اعتلای صفویه، یعنی زمان شاه‌عباس اول، ایران از نویسندهٔ قوی خالی ماند. در عصر صفویه نثر فارسی طوری مشوش شد که در هیچ زمانی نظیر آن دیده نمی‌شود؛ یعنی از طرفی می‌بینیم که مناشیر و نوشته‌های درباری، از یک طرف غرق الفاظ و تکلفات و عاری از لطف و از طرف دیگر، تهی از معنی و خالی از مطلب است». وی معتقد بود: «در دورهٔ صفوی به‌واسطهٔ توجه علما و دولت به علوم دینی و اهتمام همهٔ رجال مملکت که پیشوایان جامعه و تودهٔ مردم‌اند، به نشر شرعیات و توسعهٔ دامنهٔ تولا و تبرا، توجه [شده] و اعتنایی به تحصیل ادبیات عرب و فارسی نشده و به‌قول علمای آن دوره اهمیتی به کمالیات نمی‌دادند» (بهار، ۱۳٤۹: ۳۰۰/۳–۲۵۵؛ آذر بیگدلی، ۱۳۳۷: ٤۱٦؛ رییکا، ۱۳۸۵: ٤٦٤).

ناخشنودی دربار صفوی از رَویهٔ برخی شعرا: برخی از شاعران براثر اَعمال ناشایست خود موجب ناخشنودی سلاطین صفوی شده و راهی هند و دربار گورکانیان می‌شدند؛ مانند غروری کاشانی که قصیده‌ای از انوری را به خود نسبت داد و موجب ناخشنودی شاه‌عباس اول شد؛ بنابراین او مجبور به خروج از ایران و پناهنده‌شدن به دربار گورکانی شد و به جمع اطرافیان عبدالرحیم خان خانان پیوست (نوایی، ۱۳۷۰: ۱/ ٤۹۳؛ صفا، ۱۳٦۲: ۱۳/۱/۵)

برخلاف دربار سلاطین صفوی که دچار کمبود شاعران برجسته شد، دربار سلاطین گورکانی به‌ویژه اکبرشاه محل تجمع شعرا و نویسندگان ایرانی بود و به‌استناد روایت‌های مورّخان هم‌عصرش، او مجالس شعر برپا می‌کرد و شعرا را در آن مجالس بار می‌داد و اشعار ایشان را می‌شنید (سرور، ۱۳۳۲: ٤؛ بدایونی، ۱۳۷۹: ۳۸/۲ و ۵۸).

۳-۲- عوامل جاذبهٔ مهاجرت شعرا به شبه‌قاره

توجه و حمایت دربار سلاطین گورکانی نسبت‌به مهاجران ایرانی: حضور حامیان ایرانیان در شبه‌قاره، بر روند مهاجرت‌ها مؤثر بود؛ برای مثال، حمایت آزادمنشانهٔ خان خانان باعث شد او بسیاری از هنرمندان و شاعران و مردان تعلیم‌یافته در فنون مختلف و هنرهای کم‌نظیر ایرانی را جذب دربار گورکانی کند. ترکمان، وضعیت شعر و شاعری در این دوران را چنین ترسیم می‌کند: «ذکر طبقهٔ شعرا که ناظمان سخن‌پیرایی و پیرایه‌بندان سلسلهٔ معنی‌آرایی‌اند، در آن هنگام و در اردوی معلی و ممالک محروسه، شاعران سخنور و سخنوران بلاغت‌گستر بی‌شمار بودند. در اوایل حال، حضرت خاقانیِ جنت‌مکان توجه تمام به حال این طبقه بود. چندگاه میرزا شرف جهان و مولانا حیرتی از هم‌صحبتان بزم اقدس و معاشران مجلس مقدس بودند و در اواخر ایام حیات که در معروف و نهی منکر، مبالغهٔ عظیم می‌فرمودند، چون این طبقهٔ علیّه را وسیع‌المشرب شمرد، از صلحاء و زمرهٔ اتقیا نمی‌دانستند، زیاده توجهی بر حال ایشان نمی‌فرمودند و راه گذرانیدن قطعه و قصیده دیر در مدح مخدرهٔ زمان، شهزاده پریخان خانم به نظم درآورده، از کاشان فرستاده بود. به وسیلهٔ شهزادهٔ مذکور معروض گشت. شاه جنت‌مکان فرمودند که من راضی نیستم که شعرا زبان به مدح و ثنای من آلایند. قصاید در شأن حضرت شاه ولایت و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام بگویند» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۲٦).

توجه و حمایت سلاطین گورکانی از شاعران و هنرمندان ایرانی: به‌موازات عدم‌استقبال دربار صفوی از شعرا، دربار دهلی از هنرمندان و به‌ویژه شاعران ایرانی دعوت می‌کرد تا به دربارشان بیایند و از خوان نعمت آنان بهره‌مند شوند. از آن جمله همایون‌شاه گورکانی بود که در هنگام اقامتش در ایران با هنرمندان و شاعران ایرانی آشنا شد و بعد از به‌قدرت‌رسیدن، آن‌ها را به دربارش دعوت کرد و این روند در دوران سلاطین بعدی سلسلهٔ گورکانی ادامه پیدا کرد. به‌هرحال برجسته‌ترین نمایندگان سبک صفوی، بیشتر عمر خود را در دربار گورکانیان گذراندند (نوایی،۱۳٦٤: ۱۵–۱٦؛ ریاض‌الاسلام، ۱۳۷۳: ۲۵۳).

برخی از منابع، علت بی‌توجهی شاهان صفوی به‌ویژه شاه‌طهماسب اول نسبت‌به شاعران و ادیبان را از خست طبع آنان می‌دانند. شاعران در ازای سرودن شعر در وصف شاهان و مدح و ثنای آن‌ها، خواستار پاداش‌های مادی بودند؛ اما سلاطین

صفوی همچون شاه‌طهماسب اول آن‌ها را به سرودن شعر در مدح امامان و ائمه سوق داده و «به آنان گفتند که ائمه و اهل بیت(علیهم‌السلام) را منقبت بگویید و صله از ارواح طیبهٔ ایشان توقع دارید» (شاه طهماسب، ۱۳۸۳: ٤٤).

البته شاهان صفوی، هم در دربار و هم در محافل داخلی خود به زبان ترکی سخن می‌گفتند و این خود باعث می‌شد که زبان فارسی در محافل علمی–ادبی کم‌رنگ و زبان ترکی جایگزین آن شود. این کم‌رنگ‌شدن زبان فارسی در ایران، برای شاعران و نویسندگان پارسی‌گوی ایرانی خوش نیامد؛ بنابراین آنان ترجیح می‌دادند به جایی بروند که زبان فارسی را ارج می‌نهادند؛ مانند دربار شاهان گورکانی که برعکس دربار ایران، به زبان فارسی علاقه نشان می‌داد. شاه‌اسماعیل اول، توسط ترکمانانی قدرت را به‌دست گرفت که همواره در کنار او بودند. پس تکلم‌کردن به زبان ترکی از سوی آن‌ها طبیعی بود و چون قدرت دردست نظامیان ترکمان بود، امور نظامی هم بر سایر امور برتری داشت. صحبت به زبان ترکی به‌حدی عادی شده بود که «حتی یک قرن پس از وفات شاه‌اسماعیل که پایتخت از شمال غرب ایران به اصفهان انتقال یافت، زبان ترکی هنوز مهم‌ترین زبان درباری محسوب می‌شد» (براون،۱۳۷۵: ٤/ ۱۱).

جاذبه‌های دیگر دربار گورکانیان نسبت‌به فرهنگ و ادب ایرانی: انگیزه‌هایی ازقبیل کسب مال و ثروت و رسیدن به عزت و احترام، از دیگر عواملی بود که سبب می‌شد بسیاری از هنرمندان و ادیبان ایرانی عصر صفویان، راه مهاجرت به دربار گورکانیان در پیش گیرند.

در دورهٔ صفویه، با مهاجرت گستردهٔ هنرمندان و شعرای ایرانی به سرزمین هند روبه‌رو هستیم. اوج این مهاجرت‌ها دورهٔ سلطنت شاه‌طهماسب اول صفوی است. در همین دوره، همایون گورکانی به‌دلیل رقابت‌های شاهزادگان سلطنتی در شبه‌قاره، به‌مدت ده سال، تخت سلطنت را ازدست داد و از استیصال، به دربار شاه‌طهماسب پناهنده شد. در این دوره وی چنان مجذوب فرهنگ و ادب پارسی شد که در هنگام بازگشت به هند، از حامیان سرسخت فرهنگ و ادب ایرانی شد و سپس سبک ملی هنری هند را پایه‌ریزی کرد (سوکمار رای، ۱۳۸۳: ٤٨؛ هندوشاه استرآبادی، ۱۳۸۷: ۸۰/۲؛ نوایی، ۱۳٦٤: ۱۹۳–۱۹٤).

٤- تأثیرات مهاجرت شاعران ایرانی بر دربار گورکانیان

مهاجرت‌های شعرا و هنرمندان فارسی‌زبان به هند، پیامدها و تأثیراتی را در شعر و ادب فارسی آن زمان برجا گذاشت. ازجملهٔ این پیامدها و تأثیرات است: شکل‌گیری و تکامل سبک هندی، ایجاد سِمت ملک‌الشعرایی در دربار گورکانی، نفوذ زبان فارسی در شبه‌قارهٔ هند، ترجمهٔ متون به فارسی، تذکره‌نویسی، فرهنگ‌نامه‌نویسی، تاریخ‌نویسی، ایجاد سبک جدید در نگارگری و نقاشی، تأسیس کارگاه نگارگری به‌سبک کارگاه دربار صفوی، رواج و گسترش خوش‌نویسی و ساخته‌شدن بناهایی به سبک‌وسیاق بناهای ایرانی. بااین‌حال، بزرگ‌ترین گروه ایرانی که در قرون دهم و یازدهم هجری قمری به هند مهاجرت کردند، شاعران بودند.

شکل‌گیری و تکامل سبک هندی: مهم‌ترین تأثیر شاعران ایرانی بر هند، ایجاد سبک هندی بود که در اکثر منابع نوشته شده در آن دوران و حتی دوران‌های بعد، شاعران آن را دنبال کرده‌اند. گاهی انقلاب‌ها و جریانات اجتماعی باعث تغییر سبک‌ها می‌شود. سبک هندی که از اوایل قرن یازدهم تا اواسط قرن دوازدهم، به‌مدت صدوپنجاه سال در ایران و هند و آسیای صغیر معمول بود، درنتیجهٔ یکی از همین جریان‌های اجتماعی به‌وجود آمد. «با روی کار آمدن حکومت صفوی و رسمی‌شدن مذهب شیعه، شاهان صفوی جز شعرهای مذهبی، به دیگر انواع شعر درباری، عرفانی و عاشقانه بی‌توجهی کردند و این باعث شد که شعر دیگر در انحصار طبقهٔ خاصی نباشد و گروه‌های گوناگون مردم به شعر روی آوردند» (انوشه، ۱۳۷٦: ۷۹۵).

«این سبک ادب فارسی از آن جهت به سبک هندی معروف شده است که بیشتر شاعرانش تمام یا قسمتی از حیات ادبی خویش را در سرزمین هند سپری کردند و شعر فارسی را در آن دیار رونق بخشیدند» (طغیائی، ۱۳۸۵: ۱۱۸؛ آذر بیگدلی، ۱۳۳۷: ۲/ ۲٦۹).

به‌دلیل گستردگی حوزهٔ زمانی و مکانی این سبک شعر فارسی، تنوعی در این سبک پدید آمد که باعث پیداشدن تمایزاتی میان شعر شاعران پیرو سبک فارسی مقیم ایران و هند شد. گروهی سبک متداولِ شاعران ایرانیِ این دوره را سبک صفوی نامیده‌اند و سبک هندی را دربارهٔ پیروان هندی این شیوه به‌کار برده‌اند. در تقسیمی دیگر، سبک شعر این دوره، سبک صفوی نامیده شده که برای آن، دو شاخهٔ سبک صفوی ایرانی یا اصفهانی و سبک هندی را برشمرده‌اند. در شاخهٔ هندی این سبک، به‌دلیل بومی‌نبودن زبان فارسی در هند و محیط فرهنگی آنجا، زبان شعر پیچیده‌تر و اغلب با لغزش‌های دستوری و گاه سستی کلام همراه است. باید توجه داشت که اگرچه در ایران در سدهٔ دوازدهم هجری در قبال سبک هندی و انحطاطش واکنشی نشان داده شد؛ نفوذ این سبک در پاکستان، تاجیکستان و افغانستان تا دوران اخیر ادامه داشته است (ارشاد، ۱۳٦۵: ۱ /۱۳۲)[1].

در پیدایش سبک هندی عواملی چون مذهب، سفر شاعران به هند، توسعهٔ شهر اصفهان، رفاه اقتصادی و علاقهٔ شاهان صفوی به فرهنگ را می‌توان دخیل دانست. به عبارت دیگر، حکومت صفویه به شعر مدحی و درباری توجه نداشت و با آمیزه‌های سنّتی عرفانی در تضاد بود. همین امر باعث شد شعر از دربارها خارج شود و همهٔ اصناف، حقِ ادعای شاعری یابند و به امور جزئی و پند و اندرز و... توجه کردند. از طرفی درآمدنگرفتن از شعر مدحی، باعث شد که شاعران به دربارهای هند بروند و آشنایی آن‌ها با تفکرات هندوان نیز تا حدودی در تغییر سبک دخیل شد. رفاه اقتصادی مردم نیز علتی شد تا هرکس در توان خود به‌نحوی به ادبیات و شعر و شاعری بپردازد و شعر در میان عامه رواج یابد. همهٔ این عوامل کم‌کم زمینهٔ پیدایش سبک هندی را به‌وجود آورد. در سبک هندی، روزبه‌روز امکان شاعران برای ایجاد روابط تازه محدودتر می‌شد و آنان مقید شدند به سراغ ربط‌دادن امور دورتر بروند و کم‌کم در ورطهٔ تعقید و اغراق افتادند و ابهام در شعر به‌وجود آمد. به این جهت است که می‌گویند در سبک هندی ابهام وجود دارد (شمیسا، ۱۳۷۵: ۲۸٦ و ۲۸۷).

ایجاد منصب ملک‌الشعرایی در دربار گورکانیان هند: تاریخ دقیق ایجاد این منصب در ایران مشخص نیست؛ اما اتفاقِ‌نظر برخی منابع بر آن است که اولین کسی که در ایرانِ دورهٔ اسلامی عنوان ملک‌الشعرایی را از آن خود کرد، عنصری، ملک‌الشعرای دربار غزنویان بود. بنابر گفتهٔ دولتشاه سمرقندی: «او را در مجلس سلطان، منصب ندیمی و شاعری ضمّ بود. پیوسته مقامات و غزوات سلطان را به نظم درآوردی و سلطان محمود، استاد عنصری را مثال ملک الشعرایی ارزانی داشت» (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۳۷). اولین پادشاه گورکانی که این منصب را وارد دربار خود کرد، اکبرشاه گورکانی بود. شبلی نعمانی می‌نویسد: «اکبرشاه بزرگ گو اینکه امّی بود، لیکن دارای ذوق سرشار و قدردان سخن بوده است. منصب ملک‌الشعرایی برقرار نمود و غزالی مشهدی اولین کسی است که به این مقام منصوب گردیده است» (شبلی نعمانی، ۱۳٦۳: ٤/۳). «پس از مرگ غزالی مشهدی، شیخ ابوالفیض بن مبارک ناگوری متخلص به فیضی به سِمت ملک‌الشعرایی انتخاب شد» (نصرآبادی، ۱۳۱۷: ۲/ ۲۲۳).

گسترش زبان فارسی در شبه‌قاره هند: نفوذ زبان فارسی در هند، به قبل از دورهٔ گورکانیان می‌رسد. سلاطین گورکانی و درباریان به زبان فارسی صحبت می‌کردند و این زبان رسمی دربار گورکانی محسوب می‌شد؛ درحالی‌که زبان رسمی دربار سلاطین صفوی، ترکی و زبان علمی آن‌ها عربی بود. علاوه‌بر این، جشن نوروز و آیین و رسوم آن، جزو مراسم رسمی و درباری گورکانیان بود و این مراسم، با شکوهِ هرچه‌تمام‌تر در دربارهای آن‌ها برگزار می‌شد. «در همان زمان که در ایران

[1] برای تفصیل این دیدگاه رجوع شود به: براون، ۱۳۷۵: ۲٤/٤؛ گلبن، ۱۳۵۵: ۲/ ٤۹.

صفوی بیشتر عنوان‌ها و سِمت‌های لشکری و درباری و دیوانی ترکی بود، بسیاری از خطاب‌ها در هند، به فارسی نوشته می‌شد. شاهان و شاهزادگان گورکانی هند، نام‌های ایرانی مانند همایون، جهانگیر، شاه جهان و... بر خود می‌نهادند. مؤلفان و تاریخ‌نویسان درباری در کتاب‌های‌شان به‌جای ماه‌های تازی و سال‌های ترکی که در ایران معمول بود، از تقویم اسلامی و گاه‌شماری ایرانی به‌طور یکسان استفاده می‌کردند و حتی تقویم شمسی –معروف به تاریخ الهی که به امر جلال‌الدین اکبر به‌همراه اعلام دین الهی تنظیم شد– تقویم رسمی گردید» (صفا، ١٣٦٤: ٥/ ٤٩). «زبان فارسی، موقعیت ممتاز خود را درطی حکومت شاه جهان و عالمگیر حفظ نمود و تا ۱۸۰۰ م نفوذ فارسی کامل شد و در تمامی زبان‌ها نفوذ کرد، به‌خصوص در شکل‌گیری اردو نقش مؤثری داشت» (سلیمی، ۱۳۷۲: ٤٢/١).

ترجمهٔ متون به فارسی: سلاطین گورکانی برای رشد فرهنگ و زبان ایرانی در دربار خود، تلاش‌های زیادی می‌کردند. از مهم‌ترین آن‌ها اکبرشاه بود که سعی بسیار در ترویج زبان و فرهنگ فارسی در دربار خود داشت. از برجسته‌ترین کارهایی که اکبرشاه در این زمینه انجام داد، به راه انداختن نهضت ترجمه بود. وی به ترجمهٔ آثار سانسکریت به فارسی، نسبت‌به زبان‌های دیگر متمایل بود؛ زیرا این امر در ایجاد تفاهم متقابل بین مسلمانان و هندوان بی‌نهایت مؤثر و مهم بود (اصغر، ١٣٦٤: ١١٥). او به دانشمندان دربار خود دستور داد تا مهم‌ترین و مشهورترین منابع نوشته‌شده به زبان‌های مختلف را به فارسی ترجمه کنند. علامی می‌نویسد: «زیج جدید را از هندی به پارسی آوردند و کتاب مهابهارات، از کتب قدیم هندوستان، به اهتمام نقیب خان و مولانا عبدالقادر بدائونی و شیخ سلطان تهانیسری، از هندی به فارسی آمده. آن حضرت [اکبرشاه] نام این داستان باستانی را رزم‌نامه نهادند و گروهی، کتاب رامانی را که از تألیفات قدیم هند است، به فارسی آوردند و کتاب اتهرین را که یکی از کتب چهارگانهٔ الهی است، حاجی ابراهیم سرهندی به فارسی نمود و لیلاوتی که در حساب گزیده اثر است» (علامی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۳۰–۲۲۹).

تذکره‌نویسی: در تاریخ فرهنگی گورکانیان، تذکره‌نویسی دارای اهمیت فراوانی است؛ «زیرا در تألیفات این دوره نه‌تنها ذکر تمام شاعران دورهٔ تیموریان هند آمده است، بلکه برخی از تذکره‌های شعرای متقدم را نیز شامل می‌شود؛ بنابراین تذکره‌های این دوره نه‌تنها در تدوین شعر فارسی در زمان گورکانیان مأخذ بسیار مفیدی است، بلکه تا حدی آیینهٔ تطور و تحول شعر فارسی از قدیم‌الایام تا زمان تیموریان بزرگ می‌باشد. تقریباً تمام تذکره‌های این دوره توسط ایرانیان و مهاجران ساکن هند تألیف شده و تنها دو تذکرهٔ فارسی به‌نام‌های خلاصة‌الشعرا تألیف عبداللطیف گجراتی و طبقات شاه جهانی از محمد صادق، به‌دست اهالی هندوستان نوشته شده است» (نقوی، ۱۳٤۳: ۸۹–۹۱).

مهم‌ترین تذکره‌های نوشته‌شده در هند توسط ایرانیان، عبارت است از: تذکرهٔ میخانه از عبدالنبی فخرالزمانی قزوینی، نفایس المآثر از میر علاءالدوله، خلاصة‌الاشعار و زبدة‌الافکار از تقی‌الدین محمد ذکری، منتخب الاشعار از میرزا کاظم مردان علیخان، تذکرهٔ مرآت الخیل از شیرخان سوری، عنصر دانش نوشتهٔ امان‌الله حسینی، آتشکدهٔ آذر از آذر بیگدلی، تذکرهٔ هفت اقلیم از امین احمد رازی (طغیائی، ۱۳۸۵: ١١٤–١١٥).

فرهنگ‌نامه‌نویسی: تدوین فرهنگ‌نامه‌ها توسط ایرانیان در شبه‌قاره، از دیگر تأثیرات مهاجران ایرانی به هند بود. علاوه‌بر این، ایرانیان هم تأثیراتی را از فرهنگ جامعهٔ میزبان پذیرفتند. ازجملهٔ این فرهنگ‌نامه‌ها می‌توان به فرهنگ جهانگیری تألیف نواب عضدالدوله جمال‌الدین حسین اینجو، فرهنگ رشیدی از عبدالرشید حسینی، غیاث اللغات نوشتهٔ غیاث‌الدین، فرهنگ برهان قاطع از محمد حسین بن خلف تبریزی متخلص به برهان اشاره کرد (نقوی، ۱۳٤۳: ۲۱–۲۳؛صفا، ١٣٦٢: ٥/ ٤٤٥–٤٤٦).

۵– نتیجه‌گیری

زبان و ادب فارسی از بدو ورود به شبه‌قارهٔ هند و به‌ویژه در دوران حکومت‌های اسلامی شبه‌قاره، همواره به‌عنوان زبان رسمی، جایگاهی ارزشمند داشت؛ اما مقارن حکومت صفویه، با تشکیل حکومت گورکانیان هند توسط بابر و ادامهٔ آن توسط

پسرش، همایون گورکانی، زبان رسمی دولت و حکومت گورکانی فارسی شد. به‌موازات این تحول سیاسی، رخداد فرهنگی مهم‌تر، یعنی مهاجرت شعرای فارسی‌زبان نیز به دربار گورکانی رونق گرفت. دوران اوج رواج این زبان در شبه‌قاره و مهاجرت‌ها به آنجا را باید در نیمهٔ دوم قرن دهم هجری و مقارن با حکومت اکبرشاه گورکانی جست‌وجو کرد. براساس مؤلفه‌های اشاره‌شد در مقالهٔ حاضر، می‌توان چنین استنتاج کرد که عوامل سیاسی و اقتصادی به‌طور مستقیم در روند مهاجرت شعرا در دورهٔ صفویه تأثیرگذار بوده است. عوامل فرهنگی و اجتماعی هرچند زمینه‌ساز و علت اصلی مهاجرت محسوب نمی‌شود، از شاخصه‌های تسریع‌کننده و تکمیل‌کنندهٔ علل سیاسی–اقتصادی روند مهاجرت قلمداد می‌شود. دافعه‌های ناشی از مسائل سیاسی–اقتصادی جامعهٔ مهاجرفرست صفویه و جاذبه‌های دربار گورکانی در همین حوزه، ادامهٔ زندگی شعرا را در آن اقلیم موجب شد. نتیجهٔ نهایی این است که بیش از هر عامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، رویکرد مثبت و توجه ویژهٔ سلاطین گورکانی نسبت‌به شعر و شاعری فارسی، عوامل اصلی جذب در مهاجرت‌ها به شبه‌قاره در دوره صفویه بوده است که پیامدهای آن را در نمونه‌هایی همچون رسمیت زبان فارسی در قلمروی گورکانی، پذیرش همیشگی ایشان در دربار، انتصاب شعرا به شغل‌های مهم و حساس و درنهایت ایجاد منصب ملک‌الشعرایی می‌توان مورد بررسی و تأمل قرار داد.

٦- منابع

ارشاد، فرهنگ. (١٣٦٥). **مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند (قرن هشتم تا هجدهم میلادی)**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

اصغر، آفتاب. (١٣٦٤). **تاریخ‌نویسی در هند و پاکستان**: لاهور.

انوشه،حسن. (١٣٧٦). **فرهنگ‌نامهٔ ادب فارسی (دانشنامهٔ ادب فارسی ٢)**، تهران:سازمان چاپ و انتشارات.

بدایونی، عبدالقادر بن ملوک شاه. (١٣٧٩). **منتخب التواریخ**، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

براون، ادوارد. (١٣٧٥). **تاریخ ادبیات ایران (از صفویه تا عصر حاضر)**، ترجمهٔ دکتر بهرام مقدادی، تهران: مروارید.

بهار، محمدتقی. (١٣٤٩). **سبک‌شناسی و تاریخ تطور نثر فارسی**، تهران: امیرکبیر.

بیگدلی، لطفعلی بیگ‌آذر. (١٣٣٧). **آتشکده آذر (تذکرهٔ شعرای فارسی‌زبان تا آخر قرن دوازدهم هجری)**، تهران: نشر کتاب.

پروانه، نادر. (١٣٩٠). نگرشی بر مهاجرت و کارگری در ایران، **فصلنامهٔ پیام بهارستان**، ١٢، ٢٣-٤٦.

ترکمان، اسکندربیگ. (١٣٨٢). **تاریخ عالم آرای عباسی**، مصحح: ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.

تقوی، نعمت‌الله. (١٣٧١). **مهاجرت‌ها، درآمدی جامعه‌شناختی بر نظریه‌ها**، تبریز: ستوده.

حزین لاهیجی، محمدعلی. (١٣٨٧). **دیوان حزین لاهیجی**، تهران: سنایی.

رای، سوکمار. (١٣٨٣). **همایون در ایران**، ترجمهٔ کیوان فروزنده شهرکی، تهران: البرز.

ریاض الاسلام. (١٣٧٣). **تاریخ روابط ایران و هند**، ترجمهٔ محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد، تهران: امیرکبیر.

زاهد زاهدانی، سید سعید. (١٣٧٥). **نظریه‌ای دربارهٔ مهاجرت با توجه به نمونهٔ ایران**. مجلهٔ علوم انسانی اجتماعی دانشگاه شیراز، ٢(١)، ٤٩-٧٣.

سرور، غلام. (١٣٣٢). **ادبیات فارسی در عهد جلال‌الدین اکبر شاهنشاه اعظم هند و پاکستان**، مجلهٔ هلال، ش٤، پاکستان: صص ٢٨-٤٣.

سلیمی، مینو. (١٣٧٢). **روابط فرهنگی ایران و هند**، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.

سیدقطبی، سید مهدی؛ نجف‌زاده، علی. (١٣٩٢). وضعیت کارگران ایرانی در قفقاز در آستانهٔ جنگ جهانی اول، **مجله کتاب تاریخ و جغرافیا**، ١٨٦، ٥٣-٥٨.

سیوری، راجر. (۱۳۸٦). **ایران عصر صفوی**، ترجمهٔ کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز.

شاه طهماسب. (۱۳۸۳). **تذکرهٔ شاه طهماسب**، تصحیح کریم فیضی، تهران: مطبوعات دینی.

شبلی نعمانی، شعرالعجم. (۱۳٦۳). ترجمهٔ سید محمد فخر داعی گیلانی، جلد ۳، تهران: دنیای کتاب.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۵). **سبک‌شناسی شعر**، تهران: فردوسی.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳٦۲). **تاریخ ادبیات ایران**، جلد ۵، تهران: انتشارات فردوس.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۵). **تاریخ ادبیات ایران**، جلد ۲، تهران: انتشارات فردوس.

صفوی، کورش. (۱۳۷۱). **در زبان‌شناسی به ادبیات**، جلد اول، تهران: نشر مرکز.

طغیائی، اسحاق. (۱۳۸۵). **تفکر شیعه و شعر دورهٔ صفوی**، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

علامی، ابوالفضل بن مبارک. (۱۳۸۵). **اکبرنامه (تاریخ گورکانیان هند)**، تهران: انتشارات آثار و مفاخر فرهنگی.

غزالی مشهدی. (۱۳۸۸). **دیوان غزالی مشهدی**، تهران: علمی و فرهنگی.

قلی‌زاده، محرم؛ شهبازی، مقصود. (۱۳۹۱). مهاجرت نیروی کار به قفقاز در آستانهٔ مشروطیت، **فصلنامهٔ مطالعات تاریخی**، ۹(۳٦)، ٦۷-۸۵.

کاردگر، یحیی؛ اسکندری، بهاءالدین. (۱۳۹۲). انگیزه‌های سفر به هند در آیینهٔ شعر صائب، **مطالعات شبه‌قاره**، ۵(۱٤)، ۱۰۵-۱۳۰.

گلبن، محمد. (۱۳۵۵). **بهار و ادب فارسی**، تهران: فرانکلین.

گلچین معانی، احمد. (۱۳٦۹). **کاروان هند**، مشهد: چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

محمودی، علیرضا. (۱۳۹٦). طره خط و دندانه شعر (نظری بر جایگاه و هنر شاعران خوشنویس ایرانی دربار پادشاهان گورکانی هند)، **مطالعات شبه‌قاره**، ۹(۳۰)، ۱۰۹-۱۲٦.

نجف‌زاده، علی. (۱۳۹۲). مهاجران روسی در فریمان، **کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**، ۱۸٦، ٤۲-٤۷.

نصرآبادی اصفهانی، میرزا محمدطاهر. (۱۳۱۷). **تذکرهٔ نصرآبادی**، تهران: ارمغان.

نفیسی، سعید. (۱۳٤٤). **تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری**، تهران: انتشارات فروغی.

نقوی، علیرضا. (۱۳٤۳). **فرهنگ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان**، تهران: مطبوعات علمی.

نوایی، عبدالحسین. (۱۳۲٤). یادی از عظمت ایران (پناه‌آوردن همایون پادشاه هند به شاه تهماسب صفوی)، **یادگار**، ۲(۱۱)، ۱۸-۲۵.

نوایی، عبدالحسین. (۱۳٦٤). **ایران و جهان**، تهران: هما.

هندوشاه استرآبادی، محمدقاسم. (۱۳۸۷). **تاریخ هندوشاه استرآبادی**، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

Amani, M., Zanjani, H. (2004). **Iranian Immigration in India**. Encyclopædia Iranica, Vol. XII, Fasc 5 & 6.

Bogue, D.J. (2010). **International Migration: What is Driving it? What is its Future?**'Population Research Center and Center on Aging, Chicago: University of Chicago.

Haneda, M. (2004). **Iranian Immigration in India**, Encyclopædia Iranica, Vol. VIII, Fasc.1, December 15.

Mahmud, H. (2009). International Migration, Remittances and Development. **Journal of Sustainable Development**, 2(1).

Massey, D. (1993). Theories of International Migration: A Review and Appraisal, Author(s)', **Population and Development Review**, 19(3).

Pahlavan, Č. (2011). **Diaspora, Iranian**, Encyclopædia Iranic, Vol. VII, Fasc. 4.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Examination of the Semiotic Structure of Epic and Mythological Narratives of Iran, India, Greece, and Mesopotamia Based on the Semiotic Ladder

Mohammad Ali Mahmoodi[1]✉ | **Fatemeh Savab**[2]

1. Corresponding Author: Associate Professor of Persian Language and Literature Department, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran, Email: mahmoodi@usb.ac.ir
2. Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.

Article history: Received 22 May 2024; Received in revised form 15 September 2024; Accepted 12 October 2024; Published 30 March 2025

Abstract

The "semiotic ladder" model, which is composed of consecutive semiotic squares, illustrates the stages of meaning production within the deep structure of a narrative—from the initial meaning to the final meaning—in such a way that these meanings transition from a static state in Greimas' semiotic square and acquire a dynamic form. In this study, to validate this issue, several narratives in the epic and mythological genres from Iran, India, Greece, and Mesopotamia were analyzed so that by examining the meanings embedded in the deep structure of the narratives, the dynamic nature of meaning in the semiotic ladder and the semiotic structure of these narratives could be investigated. After analyzing the narratives of "Zahhak," "Foroud," "Ramayana," "Gilgamesh," and "Odysseus," it became evident that the process of the semiotic ladder, aided by consecutive semiotic squares, dynamically and fluidly displays the meanings present within the narrative structure and is adaptable and applicable across different genres. Moreover, with this model, it is also possible, while examining the semiotic structure of the narratives, to outline the pattern of the protagonist's movement in the path toward achieving the goal.

Keywords: Semiotics; Greimas' semiotic square; semiotic ladder; mythological and epic narratives; Iran, India, Greece, and Mesopotamia.

1. Introduction

Semiotics is an appropriate tool for analyzing texts, examining abstract data that generates meaning in the deep structure of a text through patterns. One of these semiotic patterns is Greimas' "semiotic square." This theorist, in his studies on semiotics, searches for "the underlying and constructive grammar of narratives" (Green & LeBihan, 2003: 110). For this purpose, "among structural forms, he introduces the 'narrative structure' as the center of semiotic processes" (Robichaud, 2002: 130), and extracts the general grammar of the plot language from among narrative texts. Hence, with the help of semiotics, he identifies the deep-structural meanings of narratives, places them in binary oppositional structures, and analyzes them. Then, by examining the meanings produced by the narrative's subject in the process of achieving its goal, he demonstrates the dynamic nature of these meanings within the framework of the "semiotic square," which he refers to as the "elementary structure of meaning" (Greimas, 1987b: 49).

Narrative texts can be summarized in several sentences and expressions and, ultimately, in several semiotic squares. To this end, this study focuses on the mythological and epic narratives of Iran, India, Greece, and Mesopotamia (including: the tales of Zahhak, Foroud, Ramayana, Odysseus, and Gilgamesh), demonstrating the most important and influential abstract meanings in producing these narratives. In this analysis, individual meanings of each square are not presented separately. Instead,

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 263-282.
DOI: 10.22111/jsr.2024.48805.2439

© Mahmoodi, M.A., Savab, F. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

the meanings produced within the narrative, in light of the main story's shifts and following the subject's action trajectory, are depicted in a comprehensive pattern known as the "semiotic ladder," which shows the fluidity of meaning through a series of sequential semiotic squares.

1.1. Research Methodology

This theoretical study employs a library-based method with a descriptive-analytical approach. Initially, relevant theoretical material and necessary data were collected from various sources. Following that, the "semiotic ladder" pattern was introduced, and several epic and mythological narratives from Iran and around the world were identified and studied. After gathering the required data, they were analyzed, and the semiotic ladder for each narrative was designed

2. Discussion

The process of producing and receiving meaning, from the initial to the final meaning of the narrative, unfolds as meaning is generated right from the beginning when the subject's initial situation is identified, continuing through the subject's journey towards or away from the goal/object. Thus, multiple meanings can be considered for the abstract structures of a narrative.

Analyzing the semiotic squares of the narratives leads to the conclusion that this pattern only depicts the final meanings of each narrative based on the subject's final action or the fate of the semiotic agent. These meanings, on their own, are static and isolated, unable to fully display all the meanings produced by the narrative. However, the "semiotic ladder" pattern, which is designed by stacking several "semiotic squares," can continuously and fluidly represent the narrative's meaning from its initial to final stages.

In this study, the semiotic structure of the mythological and epic narratives of Iran, India, Greece, and Mesopotamia (Zahhak, Foroud, Ramayana, Odysseus, and Gilgamesh) was mapped using the semiotic ladder pattern, showcasing the structural similarities and differences of these narratives.

3. Conclusion

After analyzing the narratives of Zahhak, Foroud, Ramayana, Gilgamesh, and Odysseus, it appears that the semiotic ladder is a comprehensive model applicable to all literary genres, including epic and mythological narratives. It portrays the stages of meaning transformation in a narrative by following the subject's action trajectory. The longer the narrative and the more actions the subject undertakes in pursuit of the goal, the taller the semiotic ladder, with the taller ladder indicating the numerous meanings within the narrative's structure.

Considering the semiotic structures of the analyzed narratives and their structural similarities and differences, it can be concluded that there is diversity in the way subjects achieve their goals and in how new meanings are produced in narratives. Each narrative, with its unique semiotic structure, reflects human experiences and the complexities of life. This diversity in narrative structures demonstrates their depth and intricacy. For example:

1. Narratives that reach a final outcome or fail (such as Odysseus) emphasize the importance of struggle and effort to achieve a goal.
2. Narratives that generate new meanings after reaching the goal (such as Zahhak) highlight the dynamic and ever-changing nature of life and its meanings.
3. Narratives that achieve the goal from the beginning and then strive to maintain it (such as Foroud and Gilgamesh) stress the importance of preserving and stabilizing achievements.
4. Narratives like Ramayana, which combine all three patterns, represent the complexity and multilayered nature of meanings in life, where goals and meanings shift over time, and each stage of the subject's journey adds a new meaning to the narrative.

Research funding: Supported by "Iran National Science Foundation (INSF)- Code: 98029253".

4. References

Assaf, D., Cohen, Y., Danesi, M., & Neuman, Y. (2015). Opposition theory and computational semiotics. **Sign Systems Studies**, 43(2/3), 159-172.

Ferdowsi, A. (2012). **Shahnameh (Based on the Moscow Edition)**. Edited by Yevgeny Eduardovich Bertels, 4th Edition, Tehran: Payam-e Edalat.

Green, R. L. (2013). **Greek Myths**, translated by Abbas Aghajani, 6th Edition, Tehran: Soroush.

Greimas, A. J. (1987a). **De l'imperfection**. Publisher: p. Fanlac.

Greimas, A. J. (1987b). **On meaning: Selected writings in semiotic theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Greimas, A. J. (1988). **Maupassant: The semiotics of text**. Practical exercises. Tradução de Paul Perron (Semiotic Crossroads 1). Amsterdam & Philadelphia: Benjamin.

Greimas, A. J., & Courtés, J. (1982). **Semiotics and language: An analytical dictionary** (Vol. 10). Indiana University Press.

Greimas, A. J., Ricoeur, P., Perron, P., & Collins, F. (1989). On narrativity. **New Literary History**, 20(3), 551-562.

Mahmoodi, M. A., & Savab, F. (2022). **Narrative and Semiotic Structure of Literary Texts (Greimas' Narrative Semiotics)**, Zahedan: University of Sistan and Baluchestan.

Mahmoodi, M. A., & Savab, F. (2023). Semiotic ladder: the schema of producing meanings in narrative. **Semiotica**, 2023(253), 51-70.

Martin, B. & F. Ringham (2000). **Dictionary of Semiotics**. London and New York: Cassell.

Mcquillan, M. (2002). **The Narrative Reader**. London and Newyork: Taylor & Francis e-Library.

Nöth, W. (1990). **Handbook of semiotics**. Indiana University Press.

Robichaud, D. (2002). **Greimas' Semiotics and the Analysis of Organisational Action**. Kluwer Academic Publishers.

Rosenberg, D. (1999). **World Mythology: An Anthology of the Great Myths and Epics**. Lincolnwood, IL: NTC Pub. Group.

Saidova, R. A. (2020). semiotic square and binary opposition. **theoretical & applied science**, (2), 201-205.

Savab, F. (2015). **A Study of the Narrative Structure of Lyric Poems Based on Greimas' Theory (Veis and Ramin, Khosrow and Shirin, Jamshid and Khorshid, Homay and Homayoun, Leyli and Majnun)**, Supervisor: Dr. Mohammad Ali Mahmoodi, PhD Dissertation in Persian Language and Literature. University of Sistan and Baluchestan.

Savab, F., & Mahmoodi, M. A. (2015). Transcending Greimas' Semiotic Square and Ascending the Semiotic Ladder. **Specialized Literary Criticism Quarterly**, 8(31): 41-63.

Valmiki. (1999). **Ramayana**, translated by Mohsen Abayi, Tehran: Alast Farda.

Cite this article Mahmoodi, M.A., Savab, F. (2025). Examination of the Semiotic Structure of Epic and Mythological Narratives of Iran, India, Greece, and Mesopotamia Based on the Semiotic Ladder. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 263-282. DOI: 10.22111/jsr.2024.48805.2439

مطالعات شبه قاره

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

بررسی ساختار معنایی روایت‌های حماسی و اساطیری ایران، هند، یونان و بین‌النهرین برپایهٔ نردبان معنایی

محمدعلی محمودی[۱] ✉ | فاطمه ثواب[۲]

۱. نویسنده مسئول: دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران، ایمیل: mahmoodi@usb.ac.ir

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

چکیده

الگوی «نردبان معنایی» که از مربع‌های معنایی متوالی تشکیل شده‌است، مراحل تولید معانی موجود در ژرف‌ساختِ روایت را از معنای اولیه تا معنای نهایی، به تصویر می‌کشد؛ به گونه‌ای که این معانی از حالت ایستایی در مربع معنایی گریماس عبور کرده و شکلی پویا یافته‌اند. در این پژوهش برای اثبات این مسئله، به تجزیه‌وتحلیل چند روایت در ژانر حماسی و اساطیریِ ایران، هند، یونان و بین‌النهرین پرداخته شده‌است تا با بررسی معانی موجود در ژرف‌ساختِ روایت‌ها، ویژگی پویایی معنا در نردبان معنایی و ساختار معنایی این روایت‌ها بررسی شود. پس از تجزیه‌وتحلیل روایت‌های «ضحاک»، «فرود»، «رامایانا»، «گیل‌گمش» و «اودیسیوس»، مشخص شد که فرایند نردبان معنایی به کمک مربع‌های معنایی متوالی، معانی موجود در ساختار روایت را به شکلی پویا و سیّال به نمایش می‌گذارد و در ژانرهای مختلف، قابل‌تطبیق و اجراست. همچنین، با این الگو می‌توان ضمن بررسی ساختار معنایی روایت‌ها، الگوی طرحِ حرکت فاعلِ روایت در مسیر دستیابی به هدف را نیز ترسیم کرد.

واژه‌های کلیدی: نشانه–معناشناسی؛ مربع معنایی گریماس؛ نردبان معنایی؛ روایت‌های اساطیری و حماسی؛ ایران، هند، یونان و بین‌النهرین

۱– مقدمه

در آغاز قرن بیستم، اصطلاح نشانه‌شناسی «برای نخستین‌بار توسط زبان‌شناس سوئیسی، فردینان دو سوسور، معرفی شد» (Martin & Ringham, 2000: 2). او با تکیه بر تمایزهای تقابلیِ بین نشانه‌ها، نظریهٔ «نشانه‌شناسی ساختارگرا» را معرفی کرد؛ براین‌اساس، نشانه‌شناسی ابزاری مناسب برای تجزیه‌وتحلیل متن است که داده‌های انتزاعی تولید معنا در ژرف‌ساخت متن را در قالب الگو بررسی می‌کند. یکی از الگوهای معنایی، «مربع معناشناختی» گریماس است. آلژیرداس ژولین گریماس، بنیان‌گذار مکتب پاریس (که نشانه‌معناشناسی نوین گفتمان در آنجا پی افکنده شد)، با انتشار کتاب «ساختار معنایی» (۱۹٦٦)، «دربارهٔ معنا» (۱۹۷۰) و «موپاسان: نشانه‌شناسی متن» (۱۹۷٦) به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان معناشناسی و روایت‌شناسی شناخته شد. این نظریه‌پرداز در مسیر مطالعات معناشناسی خود، در جست‌وجوی «دستور زیربنایی و سازندهٔ روایت‌ها»ست (گرین و لیبهان، ۱۳۸۳: ۱۱۰)؛ به همین منظور، «از میان اشکال ساختاری، «ساختار روایت» را به‌عنوان مرکز

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٨، ١٤٠٤، صص ٢٦٣-٢٨٢.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۳/۰۳/۰۲ تاریخ ویرایش: ۱٤۰۳/۰٦/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱٤۰۳/۰۷/۲۱ تاریخ انتشار: ۱٤۰٤/۰۱/۱۰

استناد: محمودی، محمدعلی؛ ثواب، فاطمه. (١٤٠٤). بررسی ساختار معنایی روایت‌های حماسی و اساطیری ایران، هند، یونان و بین‌النهرین برپایهٔ نردبان معنایی، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤٨)، ٢٦٣-٢٨٢.

DOI: 10.22111/jsr.2024.48805.2439

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© محمودی، محمدعلی؛ ثواب، فاطمه.

فرایندهای معنایی معرفی می‌کند» (Robichaud, 2002: 130) و به استخراجِ دستور کلی زبان پیرنگ از میان متون روایی می‌پردازد؛ بنابراین او به کمک نشانه‌معناشناسی، معانیِ ژرف‌ساختی روایت‌ها را می‌یابد، آن‌ها را در ساختار تقابلی دوگانه قرار می‌دهد و تجزیه‌وتحلیل می‌کند؛ سپس با بررسی معانی تولیدشده توسط فاعل روایت در مسیر دستیابی به هدف، پویایی معانی موجود در روایت را در قالب «مربع معناشناسی»، به‌عنوان «ساختار ابتدایی معنا» (Greimas, 1987b: 49) به‌نمایش درمی‌آورد.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

متون روایی را می‌توان در چندین جمله و عبارت و درنهایت، در در مجموعه‌ای از مربع‌های معنایی خلاصه کرد. بر این اساس، این پژوهش با تمرکز بر روایت‌های اساطیری و حماسی ایران، هند، یونان و بین‌النهرین (ازجمله: روایتِ «ضحاک»، «فرود»، «رامایانا»، «اودیسیوس» و «گیل‌گمش»)، به بررسی و تحلیل مهم‌ترین و مؤثرترین معانی انتزاعی در تولید این روایت‌ها می‌پردازد. در این بررسی، معنای هر مربع به‌صورت جداگانه مطرح نمی‌شد، بلکه معانی تولیدشده در روایت با توجه به تغییرات اصلی داستان و پی‌گرفتنِ خط سیر کنشی فاعل، در قالب الگویی جامع به‌نام «نردبان معنایی» به تصویر کشیده می‌شود. این الگو، پویایی معنا را از طریق مربع‌های معناییِ متوالی نشان می‌دهد و روند تحول معنا را در ساختار روایت اثبات می‌کند. در همین راستا، این پژوهش در پی پاسخ به سؤالات زیر است:

۱. الگوی «نردبان معنایی» چیست و چگونه می‌تواند معانی پویای ژرف‌ساختِ روایت‌های اساطیری و حماسیِ ایران، هند، یونان و بین‌النهرین را نمایان کند؟

۲. چگونه می‌توان با استفاده از الگوی نردبان معنایی، ساختار معنایی روایت‌های «ضحاک»، «فرود»، «رامایانا»، «اودیسیوس» و «گیل‌گمش» را ترسیم کرد؟

۳. نردبان معنایی چگونه می‌تواند شباهت‌ها و تفاوت‌های ساختاری روایت‌های مذکور را نمایش دهد؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف این پژوهش، تحلیل ساختار معنایی روایت‌های اساطیری و حماسی ایران، هند، یونان و بین‌النهرین، با تمرکز بر خط سیر کنشی فاعل و نحوهٔ شکل‌گیری معانی ژرف‌ساختی در این روایت‌هاست. در این راستا، معانی تولیدشده در بستر روایت، با استفاده از مربع‌های معنایی متوالی و فرایند «نردبان معنایی»، مورد بررسی قرار می‌گیرد تا نشان داده شود که کنشگر فاعل چگونه از طریق کنش‌های خود، به تولید و تحول معانی سیّال در روایت می‌انجامد؛ ازاین‌رو، این پژوهش ضمن معرفی الگوی نردبان معنایی، به‌منظور اثبات صحت و کارکرد این الگو در ژانرهای حماسی و اساطیری، به تجزیه‌وتحلیل چند متن روایی منتخب در این حوزه می‌پردازد.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

این پژوهش از نوع نظری بوده و به روش کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی انجام شده است. به‌دلیل ماهیت پژوهش، روش اصلی مورد استفاده، تحلیل داده‌های گردآوری‌شده از منابع معتبر در حوزهٔ نشانه‌شناسی و روایت‌شناسی است. در مرحلهٔ نخست، مباحث نظری مرتبط، ازجمله نشانه‌شناسی، نظریهٔ گریماس و مربع معنایی، مطالعه و داده‌های موردنیاز از منابع مختلف گردآوری شد. سپس ضمن معرفی الگوی «نردبان معنایی»، چند روایت حماسی و اساطیریِ ایران و جهان شامل «ضحاک»، «فرود»، «رامایانا»، «اودیسیوس» و «گیل‌گمش»، شناسایی و بررسی شدند. در ادامه، داده‌های گردآوری‌شده، مورد تجزیه‌وتحلیل قرار گرفت و الگوی نردبان معنایی برای هر روایت طراحی شد تا چگونگی شکل‌گیری معانی در ژرف‌ساخت روایت‌ها و پویایی معنایی آن‌ها، به‌طور نظام‌مند تحلیل شود.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

با بررسی‌های انجام‌شده در حوزهٔ مطالعات مربوط به معرفی «نردبان معنایی»، می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

ثواب در رسالهٔ دکتری خود با عنوان «بررسی ساختار روایی منظومه‌های غنایی بر پایهٔ نظریهٔ گریماس (ویس و رامین، خسرو و شیرین، جمشید و خورشید، همای و همایون، لیلی و مجنون)» (۱۳۹٤)؛ ساختار این روایت‌ها را براساس نظریهٔ گریماس بررسی کرده و در فصل پایانی، با ارائه و طرح الگوی «نردبان معنایی» برای نخستین بار، پویایی معنا را در مربع معنایی اثبات کرده است. او نشان داده که این فرایند، به کمک مربع‌های معنایی متوالی، بیانگر جابه‌جایی و سیّال‌بودن معنا در روایت است و می‌تواند در تمام روایت‌ها با ژانرهای مختلف، قابل‌تطبیق و اجرا باشد.

ثواب و محمودی در مقالهٔ «عبور از مربع معناشناسی گریماس و صعود با نردبان معنایی» (۱۳۹٤)، با طرح و معرفی الگوی جدید «نردبان معنایی»، به تجزیه‌وتحلیل چند روایت در ژانرهای ادبی متفاوت پرداخته‌اند تا ضمن کشف معانی درونی و ژرف‌ساختی آن‌ها، به اثبات ویژگی دینامیکی معنا در مربع معنایی نیز بپردازند. پس از تجزیه‌وتحلیل به این نتیجه رسیده‌اند که می‌توان به مدد نردبان معنایی، معانی موجود در ژرف‌ساخت یک روایت را به‌گونه‌ای سیّال و متحرک به تصویر کشید و مراحل تولید معانی موجود در یک روایت را از معنای اولیه تا معنای نهایی آن به نمایش درآورد.

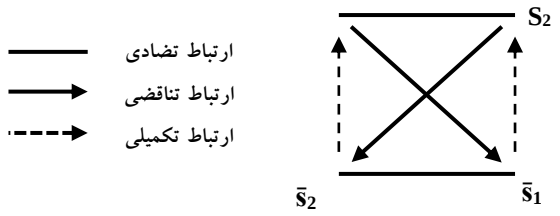
محمودی و ثواب، در کتاب «ساختار روایی و معنایی متون ادبی (نشانه‌شناسی روایی گریماس)» (۱٤۰۱)، ضمن معرفی و بررسی نظریهٔ گریماس در حوزهٔ روایت‌شناسی و نشانه‌معناشناسی، به تجزیه‌وتحلیل روایت‌ها در ژانرهای مختلف پرداخته‌اند تا میزان جهان‌شمولی این نظریه در روایت‌های مختلف را ارزیابی کنند. در این کتاب، الگوی پیشنهادی نردبان معنایی نیز مطرح شده و با بررسی چند روایت در ژانرهای مختلف، قابلیت تطبیق و اجرای این الگوی جدید در تمامی روایت‌ها به اثبات رسیده است.

۲- مربع معنایی

سوسور (۱۹۱٦) برای نخستین‌بار تضاد را به‌عنوان یک اصل ذاتی، در ساختار زبانی قرار داد و آن را «تفاوت» نامید. در دههٔ ۱۹۲۰، زبان‌شناسان مکتب پراگ (برای مثال: Jakobson و همکاران، ۱۹۲۸) اولین نظریهٔ تضاد را به طور کامل توسعه دادند (Assaf et al, 2015: 160؛ به‌نقل‌از ثواب و محمودی، ۱٤۰۱: ۱۳۹). گریماس برای نمایش ساختار بنیادین معنای روایت‌ها، مربع معناشناختی خود را براساس تقابل‌ها و مقوله‌های معنایی طراحی کرد؛ زیرا او ساختار طرح روایت‌ها را نتیجهٔ تقابل‌های دوگانه می‌دانست و معتقد بود این تقابل‌ها نقش بسزایی در شناخت ساختار کلی طرح و سیر حرکتی داستان ایفا می‌کنند؛ بنابراین گریماس در این مسیر، با بیان اینکه «اجزای اولیهٔ ژرف‌ساخت دارای موقعیت منطقیِ قابل‌تعریف هستند» (Greimas, 1987b: 48)، به بررسی ژرف‌ساخت متن می‌پردازد و در پی استخراج معنای روایت‌ها از یک سطح عمیق تقابلی است؛ زیرا به اعتقاد او «وقتی از ساختارهای عمیق به سطح می‌رویم، معنا افزایش می‌یابد» (Greimas et al, 1989: 555). مربع معناشناختی، درواقع «نمایش بصریِ بیان منطقیِ هر مقولهٔ معنایی» (Greimas and Courtés, 1982: 308) است.

مطابق با نظریهٔ گریماس، مربع معناییِ در تمامی روایت‌ها، بیانگر حرکت، جنبش و تغییر مکان کنشگر فاعل به‌سوی کنشگر مفعول است (Mcquillan, 2002: 211)؛ درنتیجه، مربع معنایی که نمایانگر معانی انتزاعیِ موجود در ژرف‌ساختِ روایت است، «این امکان را فراهم می‌کند تا پویایی و سیّالیت متن، با ترسیم مراحل تغییرات اصلی یک داستان و دنبال‌کردن خط سیر روایتی فاعل نشان داده شود» (Martin & Ringham, 2000: 13).

اصطلاحات مربع معنایی (مقوله‌های معنایی) براساس نظریهٔ گریماس به سه رابطهٔ منطقیِ «تضادی»، «تناقضی» و «تکمیلی» تقسیم و به شکل زیر نشان داده می‌شوند:

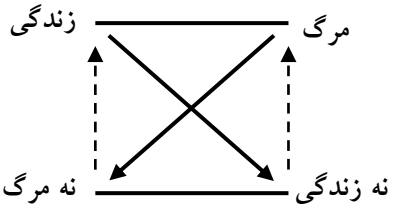


*(**s_1 و s_2**): گروه «متضادها» که دو اصطلاح اصلی و بالایی مربع را تشکیل می‌دهند.

* (**s_1 و $\bar{s}_1$**) و (**s_2 و $\bar{s}_2$**): با نفی گروه متضادها، دو اصطلاح پایینی مربع شکل می‌گیرد که گروه «متناقض‌ها» را شامل می‌شوند؛ به این معنا که **$\bar{s}_1$** و **$\bar{s}_2$**، **به‌ترتیب s_1** و **s_2** را نفی می‌کنند.

*(**s_2 و $\bar{s}_1$**) و (**s_1 و $\bar{s}_2$**): بین یک نفی متضاد و واژهٔ مثبت، یک ارتباط «مفهومی و تکمیلی» شکل می‌گیرد.

گریماس در تعریف مربع معنایی، از مثال مشهور خود یعنی «زندگی/ مرگ» (گروه متضادها)، «نه زندگی/ نه مرگ» (گروه متناقض‌ها) و «زندگی/ نه مرگ» و «مرگ/ نه زندگی» (گروه مکمل‌ها) استفاده می‌کند. او «معتقد است که رابطهٔ گروه مکمل‌ها باید از یکدیگر متمایز شوند؛ برای مثال، دو اصطلاح «زندگی/ نه مرگ»، در معنای مثبت (وجود) و «مرگ/ نه زندگی»، در معنای منفی (عدم‌وجود) تعیین می‌شود (Greimas, 1988: 43)؛ بدین‌ترتیب، گریماس ساختار ابتدایی معنا در قالب مقوله‌های معنایی را به‌صورت بصری، با مربع نشانه‌شناسی به شکل زیر به نمایش درمی‌آورد:



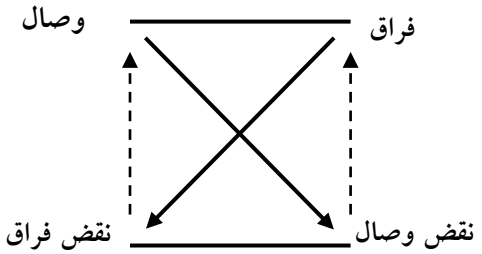
درواقع می‌توان گفت که «این شیوهٔ نمایشی از روابط چهارگانه، نسخه‌ای مدرن از مربع منطقی ارسطو است که آن را «مربع متضادها» نیز می‌نامیدند» (Saidova, 2020: 201; Nöth, 1990: 318؛ به نقل از ثواب و محمودی، ۱۴۰۱: ۱۳۹).

رسیدن به هر کدام از این اصطلاحات و عبارت‌های معناییِ انتزاعی و کلی در روایت‌ها، به نوع واکنش و تأثیر کنشِ عاملِ معناییِ فاعل با نیروهای یاری‌دهنده، بازدارنده و مخالف بستگی دارد.

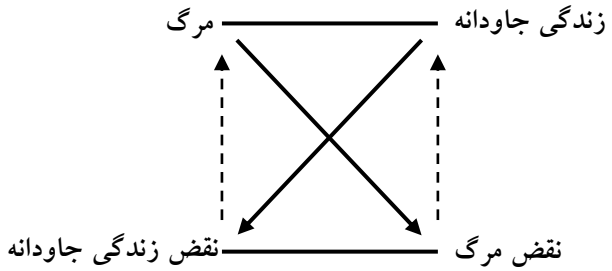
روند تولید تا دریافت معنا در روایت، از معنای اولیه تا معنای نهایی روایت به این ترتیب شکل می‌گیرد که معنا از همان آغاز، با مشخص‌شدن وضعیت اولیهٔ فاعل تولید می‌شود و این جریان در طول مسیر فاعل و تا زمان رسیدن یا نرسیدن به هدف/ مفعول همچنان ادامه دارد؛ بنابراین برای ساختارهای انتزاعی روایت می‌توان معانی متعددی درنظر گرفت.

در ساختار روایتِ اکثر داستان‌ها به‌ویژه روایت‌هایی با ژانر حماسی و اساطیری و حتی عاشقانه، سوژه در مسیر حرکت خود، براساس برنامه‌ای ازقبل‌مشخص‌شده پیش نمی‌رود؛ بلکه گاهی با دنیایی مواجه می‌شود که در آن معانیِ ناگهانی برایش رقم می‌خورد و در مسیر پیش‌رویِ خود به‌سوی ابژه، پذیرای هر نوع خطری می‌شود و به تولید معانی سیّال، ناپایدار و پویایی در روایت می‌انجامد؛ بنابراین در روایت، با هر تصمیم و در نهایت کنش فاعل در مسیر رسیدن به هدف، یک اصطلاح از مربع معنایی در رابطهٔ «متضادی» شکل می‌گیرد و ارزیابی نهایی فاعل در مسیر فرایند کنشی را رقم می‌زند؛ برای مثال، ساختار معنایی روایتِ «حماسهٔ رامایانا» به‌طور کلی بدین‌گونه است که «راما» (فاعل) طی یک آزمون موفق می‌شود «سیتا» (هدف) را از آنِ خود کند و در مقابلِ رقیبِ خود، «راوانا»، پیروز شود (وصال: S_1)؛ اما راوانا بعد از مدتی با فریبکاری، سیتا را می‌رباید و

راما با وضعیتی غیرمنتظره مواجه می‌شود (فراق و جدایی: S_2) و برای یافتن سیتا، با پـذیرش خطـرات بسـیار، قـدم در مسـیر وصال می‌گذارد. تا اینکه سرانجام، راما پس از کنش بسیار و پیروزی در آزمون‌ها و خطـرات مسـیر، موفـق می‌شـود راوانـا را بکشد، سیتا را آزاد کند و دوباره به هدف خود (سیتا) دست یابد (وصال: S_1)؛ بنابراین معنا در ایـن روایـت و در قالـب مربـع معنایی، حرکتی دورانی دارد و بین وصال و فراق در گردش است که درنهایت به وصال ختم می‌شود.



در روایتِ «گیل‌گمش» نیز، گیل‌گمش بعد از مرگِ دوست و همراه همیشگی‌اش «انکیدو»، می‌ترسد کـه در زمـان مقـرری، «مرگ» (s_1) به سراغ او نیز بیاید و چون دیگر انسان‌ها به خواب ابدی و بی‌پایانی فروشود. بـدین‌ترتیب، گیـل‌گمش در مسـیر تولید معنا قرار می‌گیرد و برای یافتنِ «زندگی جاوید» (s_2)، با «نقض مرگ» ($\bar{s}_1$) سفر خـود را به‌سـوی سـرزمینِ دوردسـت و یافتن «اوتناپیشتیم» جاودانه آغاز می‌کند. در پایان، گیل‌گمش پس از یافتن اوتناپیشتیم و صحبت با او و ماجراهایی کـه بـرایش اتفاق می‌افتد، مأیوس و افسرده می‌شود و تصمیم می‌گیرد «جست‌وجو برای زندگی جاودانه را رها کند» ($\bar{s}_2$). با نگاهی جـامع و دقیق به معنای کلی و نهایی روایتِ «گیل‌گمش» و با توجه به تغییر وضعیت عامل معنایی فاعـل (گیـل‌گمش)، مربـع معنـایی این روایت را می‌توان به این شکل ترسیم کرد:

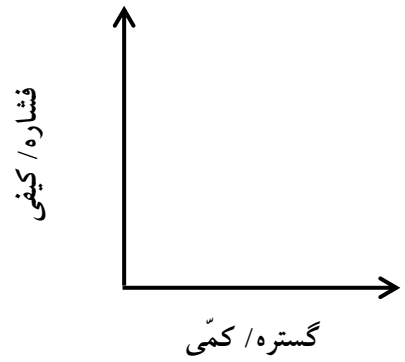


با بررسی مربع معنایی روایت‌ها به این نتیجه دست می‌یابیم که این الگو فقط معانی نهاییِ روایت را با توجه به کنش نهایی یا سرنوشت عامل معنایی فاعل به تصویر می‌کشد؛ معانی‌ای که بـه تنهـایی منجمـد و ایسـتا هسـتند و نمی‌تواننـد کـل معـانی تولیدشدهٔ روایت را به نمایش بگذارند.

۳- مربع تنشی

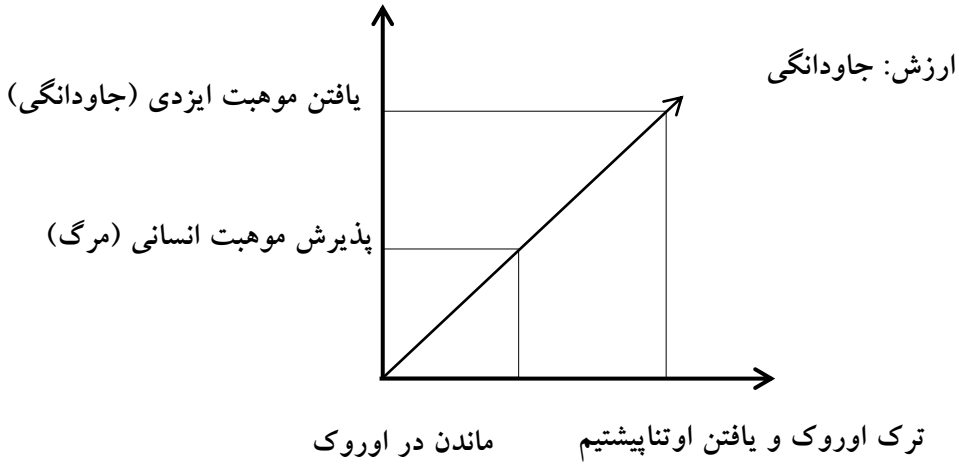
در این بخش، روایتِ «گیل‌گمش» این بار از منظر مربع تنشی بررسی می‌شود تا مشخص شود که «آیـا مربـع تنشـی –در کنـار سیّال‌بودن معنا– قادر به نمایش همهٔ معانی تولیدشدهٔ روایت در درون خود است یا خیر؟»؛ البتـه هـدف اصـلی ایـن پـژوهش، معرفی الگویی است که همهٔ معانی تولیدشده در ژرف‌ساخت یک روایت را در درون خود بگنجاند و به نمایش درآورد.

«مدل تنشی، حول دو محور شدت (فشاره) و وسعت (گستره) شکل می‌گیرد و ابزاری تحلیلی است که در نشانه‌شناسی پساگریماسی مورد استفاده قرار می‌گیرد و توسط ژاک فونتنی و کلود زیلبربرگ معرفی شده است. در این فرایند با نشانه‌های کمّی (گستره/ وسعت) و کیفی (فشاره/ شدت) مواجه هستیم که نوعی رابطهٔ نوسانی را به‌وجود می‌آورند که تثبیت‌شده نیستند و تعیین‌کنندهٔ نوع ارزش‌های حاکم‌بر گفتمان هستند. این مدل با یک نمودار به شکل زیر نشان داده می‌شود:

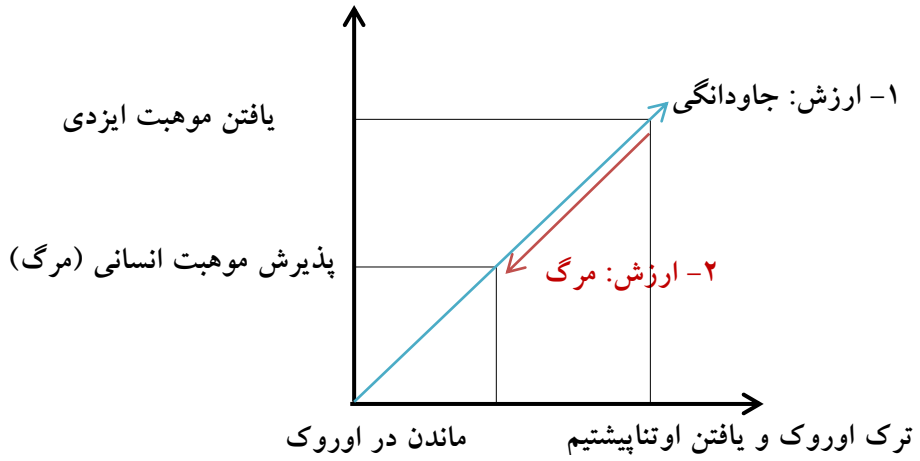


این نمودار، دو محور عمودی و افقی دارد که محور عمودی، محور فشاره‌ای یا کیفی و محور افقی، محور گستره‌ای یا کمّی است. «فشاره»، مربوط به وضعیت روحی و حسی-عاطفی و ادراک درونی است و «گستره»، به وضعیت امور اشاره دارد و با ادراک بیرونی و شناخت در ارتباط است. فرایند تنشی از تعامل این دو محور با یکدیگر -براساس رابطهٔ نزولی یا صعودی- ارزش‌سازی می‌کند» (محمودی و ثواب، ۱٤۰۱: ۱٦۹-۱۷۰).

همانطور که گفته شد، در روایت گیل‌گمش، او می‌تواند با «پذیرفتن مرگ و موهبت انسانی خود» (محور فشاره)، در «اوروک بماند» (محور گستره) تا مرگ مانند دیگر هم‌نوعانش به سراغ او نیز بیاید؛ اما مسیر دیگری را در پیش می‌گیرد و خواهان «دستیابی به موهبت ایزدی و جاودانه‌شدن» است؛ با همین هدف، «اوروک را به مقصدِ یافتن اوتناپیشتیمِ جاودانه» ترک می‌کند تا راز جاودانگی را از او بیاموزد و در پایان به ارزش والای «جاودانگی» دست یابد (الگوی تنشی اول).

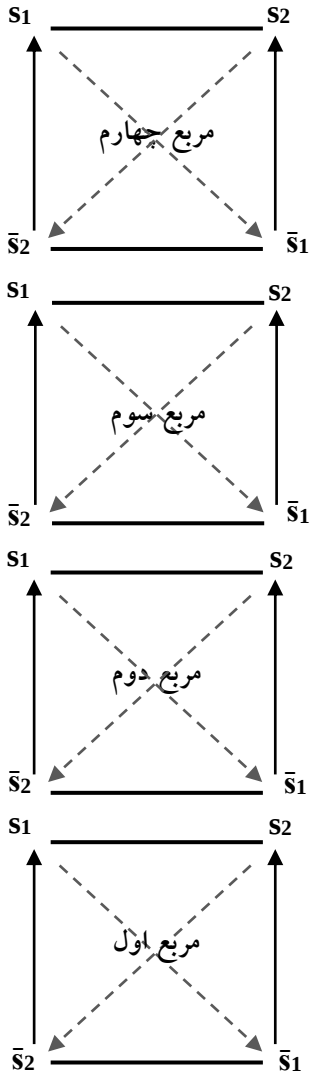


روایت در اینجا و در قالب این الگو تمام نمی‌شود. گیل‌گمش پس از اینکه اوتناپیشتیم را می‌یابد، توسط او آزموده می‌شود؛ اما متأسفانه در آزمون‌ها پیروز نمی‌شود و شکست می‌خورد و با یأس و ناامیدی، از هدف خود دست می‌کشد و این بار مسیر را دوباره برمی‌گردد، «جاودانگی را رها می‌کند» و با «پذیرش مرگ و موهبت انسانی خود»، «به اوروک بازمی‌گردد» و همانجا می‌ماند تا اینکه سرانجام مرگ به سراغ او نیز بیاید.



براساس الگوی تنشیِ این روایت مشخص شد که معنا در الگوی تنشی تاحدودی (چون نمی‌توان کل معانی موجود در یک روایت را به نمایش درآورد) پویاست و در این روایت، هم سیر صعودی دارد و هم سیر نزولی؛ اما این الگو همهٔ معانی موجود در روایت را دربرنمی‌گیرد.

٤- نردبان معنایی



«نردبان معنایی» که از ترکیب چند «مربع معنایی» و گذاشتن آن‌ها بر روی هم طراحی می‌شود، می‌تواند معنای روایت را از معنای اولیه تا معنای نهایی آن به تصویر بکشد.

این الگو ترکیبی از تحولات سیر حرکت کنشگر فاعل برای رسیدن به هدف، تولید معنا و تغییر نهایی است که هرکدام با یک مربع به نمایش گذاشته می‌شود.

همهٔ ستون‌ها و پله‌های نردبان برگرفته از معانی انتزاعی و اصلی روایت هستند که همگی توسط فاعل، در مسیر دستیابی به یک ارزش معنایی والا (هدف) یا حفظ و تثبیت آن تولید می‌شوند.

تولید معنا در نردبان معنایی، سیر صعودی دارد؛ یعنی مراحل کنش فاعل روایت از مربع اول (از پایین) آغاز می‌شود و پس از طی هر مرحله، معنا تولید می‌شود و وضعیت فاعل نیز تغییر می‌کند تا اینکه پس از طی مربع‌های میانی، به مربع پایانی می‌رسیم؛ بنابراین نردبان معنایی ضمن نمایان‌ساختن وضعیت اولیهٔ فاعلِ روایت، وضعیت میانی و وضعیت نهاییِ طرح روایت را نیز نشان می‌دهد.

معنا در نردبان معنایی، پویاست. هر مربع نشان‌دهندهٔ معنایی جدید برای صعود به مربع بعدی و تولید معنای جدیدتر توسط کنشگر فاعل است؛ تا اینکه او به پلهٔ نهایی نردبان –که معنای نهایی و ارزیابی و قضاوت در مورد اوست– صعود می‌کند که این معنا با توجه به آزمون‌ها، پیشامدها و سرنوشتی که فاعل با آن‌ها مواجه می‌شود، متفاوت است؛ البته با توجه به روایت، گاهی نیز این پلهٔ مربوط به هدف، در آغاز یا میانهٔ راه نمایان می‌شود.

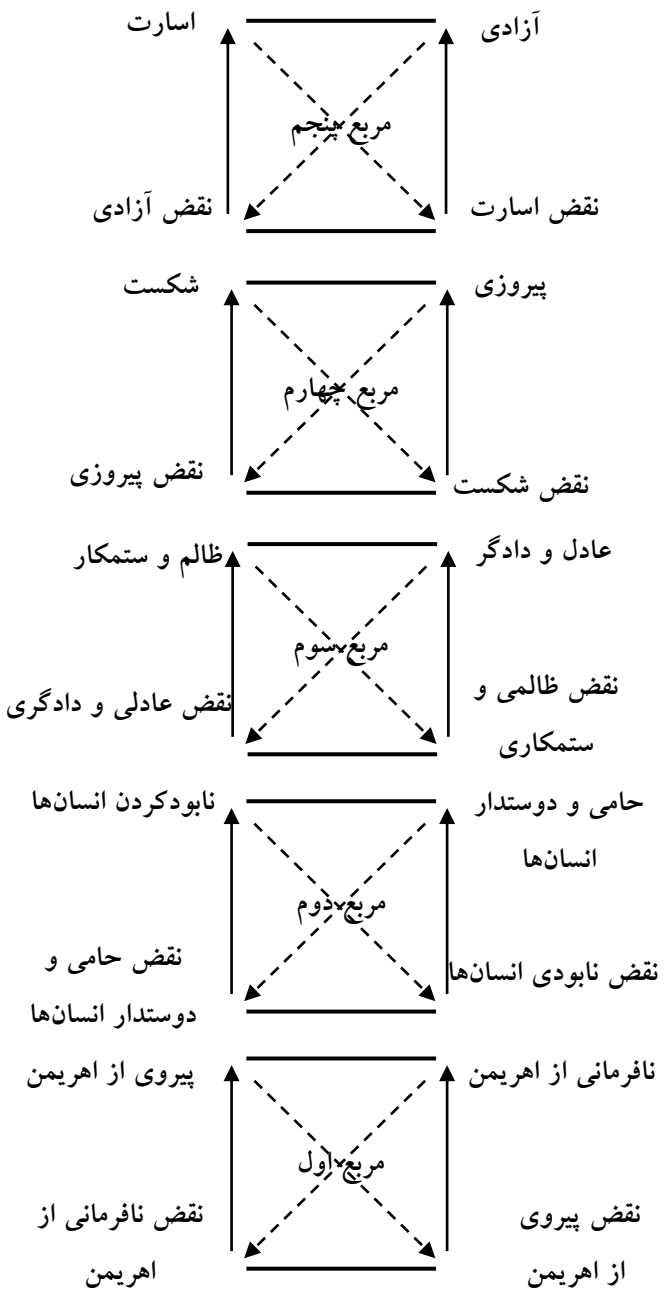
معانی تولیدشده در دو ستون نردبان که شامل یک اصطلاح از گروه متضاد و یک اصطلاح از گروه متناقض –(S_1 & $\bar{S}_2$) و (S_2 & $\bar{S}_1$)– است، از نظر معنا و مفهوم با

یکدیگر در یک راستا قرار دارند؛ یعنی همان روابط مفهومی/ تکمیلی بین مربع‌ها کـه به‌وسـیلهٔ نردبـان به‌روشـنی قابل‌مشـاهده هستند. معانی عمودی نردبان در هر دو ردیف، از پلهٔ اول تا آخر، یعنی یک گروه متضاد و یک گروه متناقض (s_1 & $\bar{s}_2$) و (s_2 & $\bar{s}_1$) از نظر معنا و مفهوم با یکدیگر در یک راستا قرار دارند.

پله‌های اول و آخر نردبان معنایی و سایر پله‌های میانی (یک گروه متضاد با گروه متنـاقض)، هم‌معنـا و هم‌مفهـوم هسـتند. پله‌های نردبان، دوبه‌دو با یک رابطهٔ نقض و تضاد طی می‌شوند (مربع‌به‌مربع) تا با درنظرگرفتن معانیِ مرتبط با نقض و متضاد، به پلهٔ نهایی برسند. این پلهٔ نهایی، بسته به نوع روایت، معنای خاصی به خود می‌گیرد؛ برای مثال، در روایت‌های عاشـقانه، **بـه** «وصال» یا «فراق» ختم می‌شود. هرچند «فراق» هدف غایی فاعل نیست، اما یکی از معانی نهایی تولیدشده در خط سیر روایـی فاعل برای دستیابی به هدف محسوب می‌شود و به‌نوعی نشان‌دهندهٔ وضعیت اولیهٔ فاعل قبل از قرارگـرفتن در مسـیر وصـال و رسیدن به هدف است.

طی مسیر ستون سـمت چـپ نردبـان -کـه درواقع شامل ارتباط تکمیلـی بـین اصـطلاحات مربع معنایی است- برابـر بـا رسـیدن فاعـل بـه هدف، و مسیر ستون سـمت راسـت نردبـان بـه معنای دست‌نیافتن فاعـل بـه هـدف اسـت کـه رسیدن به ارزش معنای نهایی، بسـتگی بـه ایـن دارد که فاعل و عامل معنایی داسـتان بتوانـد بـر نیروهای مخالف و بازدارنـده پیـروز شـود و از آزمون‌هایش سرافراز بیرون آید.

نردبان، مسیر کنش‌های فاعـلِ روایـت را در دو ستون -کـه از یـک نقـض و متضـاد شـکل گرفته‌اند و رسیدن به معنای نهایی مربوط به هر ستون را نشان می‌دهند- مشـخص می‌کنـد؛ بـه عبارت دیگر، وضعیتی را می‌نمایانـد کـه عامـل معنـایی فاعـل در آن موقعیـت، گـاهی بـر سـر دوراهی قرار می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای کـه فقـط بایـد یک مسیر را (یک ستون) برای رسیدن به هـدف انتخاب کند و پله‌پله معانی‌ای که بر سر راهـش قرار می‌گیرند، پشتِ‌سـر بگـذارد تـا بـه هـدف موردنظر برسد؛ اما گـاهی نیـز ممکـن اسـت از مسیر اصلی منحرف شـود و در مسـیر مخـالف گام نهد؛ تا اینکه دوباره بـر اثـر یـک رویـداد و



شوکی غیرمنتظره، در مسیر خود قرار گیرد و به ارزش معنایی موردنظر دست یابد.

نردبان معنایی، معانی موجود در روایت را ازطریق مربع‌های معنایی، به شکلی سیّال و پویا به تصویر می‌کشد. این معانی، زنجیره‌وار و پیوسته در قالب مربع‌های معنایی، به‌سمت معنای نهایی روایت پیش می‌روند؛ به عبارت دیگر، با توجه به این الگو، معانی موجود در روایت در قالب مقوله‌های معنایی با یکدیگر در تعامل‌اند و به‌صورت جریانی سیّال، مسیر خود را –با وجود چالش‌های پیشِ‌رو– تا انتهای روایت ادامه می‌دهند (ر.ک ثواب و محمودی، ۱۳۹٤: ۵۱–۵۳؛ محمودی و ثواب، ۱٤۰۱: ۱٤۵–۱٤۷؛ Mahmoodi and Savab, 2023: 57-59).

۵- تحلیل نردبان معناییِ روایت‌های حماسی و اساطیری

۵-۱- روایتِ «ضحاک» از شاهنامهٔ فردوسی

روزی اهریمن در قالب فردی نیکخواه نزد ضحاک که شاهزاده‌ای ناپاک‌رای و سبکسار بود می‌رود و می‌خواهد با او عهد و پیمان ببندد تا پس از آن، او را به هدفی بسیار نیک برساند.

مربع اول: ضحاک با اهریمن عهد می‌بندد و از فرمان او پیروی می‌کند؛ درحالی‌که می‌توانست با نافرمانی از او، سرنوشت بهتری را برای خود رقم بزند؛ اما او در مربع اول، این نافرمانی را نقض می‌کند و با اطاعت از اهریمن به تولید معنای نخست روایت دست می‌زند.

مربع دوم: در مرحلهٔ بعد، ضحاک به یاری اهریمن –با کشتن پدرش و اتفاقاتی که پس از آن می‌افتد– به هدف خود که رسیدن به پادشاهی هفت کشور و مهم‌تر از آن، نابودی انسان‌هاست، دست می‌یابد؛ بنابراین ضحاک با نقض این معنی که می‌توانست حامی و دوستدار انسان‌ها باشد، درصدد نابودی آن‌ها برمی‌آید و مسیر خود را درجهت تثبیت این هدف ادامه می‌دهد.

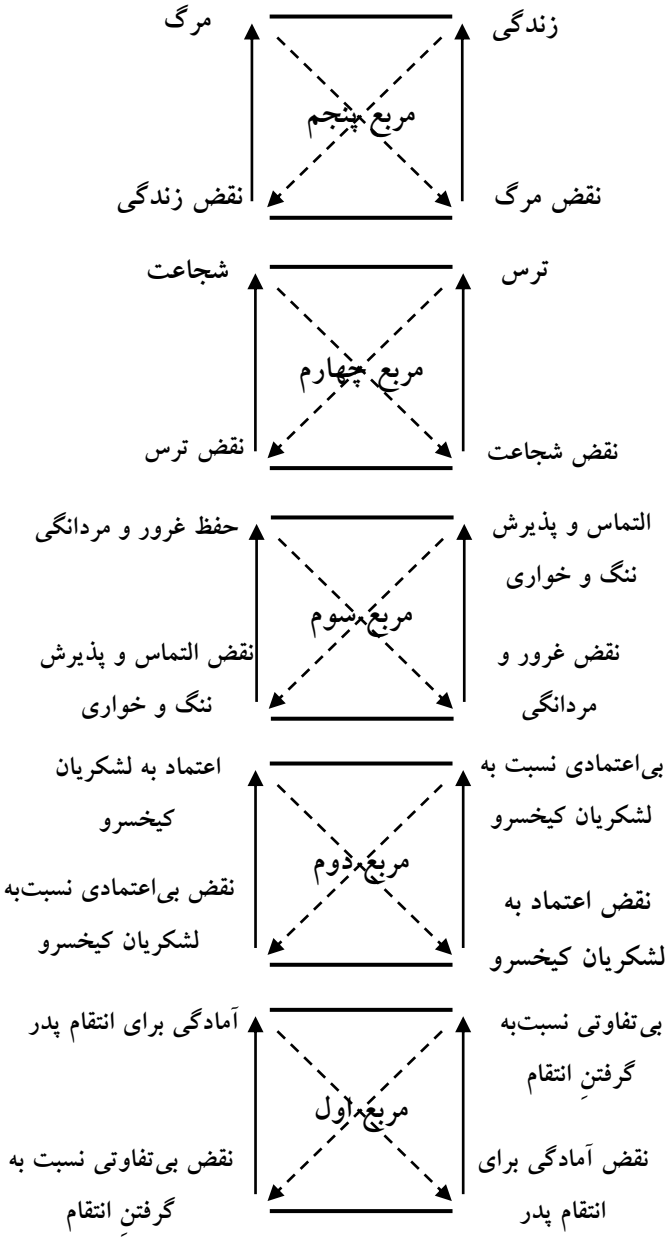
مربع سوم: ضحاک درحالی‌که می‌توانست پادشاهی دادگر باشد، با کنارگذاشتن عدل و داد، مسیر نادرستی را در پیش می‌گیرد و فردی ظالم و ستمکار می‌شود و این‌چنین هدف خود را پیش می‌برد.

مربع چهارم: تا اینکه مردم به رهبری کاوهٔ آهنگر علیه او قیام می‌کنند. فریدون با ضحاک مبارزه می‌کند و او را شکست می‌دهد؛ بنابراین ضحاک نمی‌تواند هدف خود را به‌طور کامل نهایی کند و به پیروزی دست یابد (نقض پیروزی).

مربع پنجم: اما روایت با شکست ضحاک تمام نمی‌شود. مربع آخر و معنای نهایی روایتِ ضحاک درحال تولید است و بیانگر فرجام کار او و کنش و معانی‌ای است که در طول روایت، درجهت دستیابی به هدفش و تثبیت آن به تولید آن‌ها پرداخته است. ضحاک که می‌توانست مسیر سمت راست نردبان را طی کند و در آن راستا به معناآفرینی بپردازد، با اعمالش آزادی خود را نقض می‌کند و اسارت نصیبش می‌شود.

۵-۲- روایتِ «فرود» از شاهنامهٔ فردوسی

پس از اینکه کیخسرو بر تخت پادشاهی می‌نشیند، برای انتقام خون پدرش -سیاوش- از افراسیاب، لشکری را به فرماندهی طوس به توران می‌فرستد. پیش از حرکت، کیخسرو به طوس هشدار می‌دهد: «از مسیر کلات نرو، چون برادرم فرود در آنجا زندگی می‌کند و ایرانیان را نمی‌شناسد» و تأکید می‌کند که از راه بیابان برود. بااین‌حال، طوس برخلاف فرمان پادشاه، مسیر کلات را در پیش می‌گیرد و همین نافرمانی، سرآغاز رخدادی تلخ و سرنوشت‌ساز می‌شود.



مربع اول: فرود از آمدن آن‌ها باخبر می‌شود و با خوشحالی اعلام می‌کند که او نیز آماده است، «انتقام خون پدرش را از افراسیاب بگیرد» (هدف).

مربع دوم: فرود پس از گفت‌وگویی که با بهرام گودرز دارد، «به لشکریان کیخسرو اعتماد می‌کند» و از بهرام می‌خواهد به فرمانده‌شان طوس بگوید که من نیز همراه با لشکر شما به خون‌خواهی پدرم می‌آیم و بدین‌ترتیب، «هر نوع بی‌اعتمادی نسبت به آن‌ها را نقض می‌کند.»

متأسفانه او با خیانت و ذات بد طوس مواجه می‌شود. طوس فرود را توران‌زاده‌ای بیش نمی‌بیند و از بین لشکریانش جنگجوی نامداری می‌طلبد که به سوی فرود برود و سرش را از تن جدا کند.

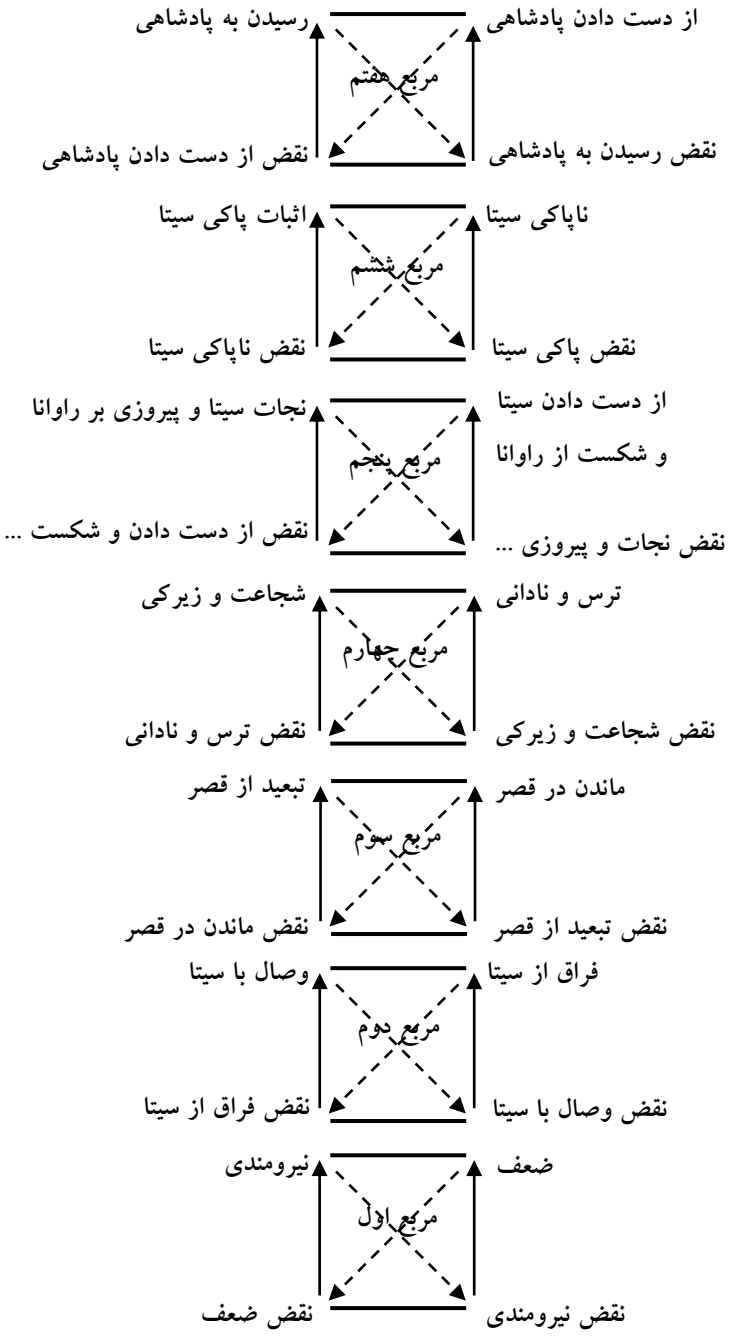
مربع سوم: فرود «غرور و مردانگی» خود را حفظ می‌کند و بی‌حرمتی آن‌ها را پاسخ می‌دهد و «بدون هیچ التماس و پذیرش ننگی» درمقابل جنگجویان نامدارِ طوس می‌ایستد.

مربع چهارم: پس از چند کشمکش، فرود با لشکرش از در دژ بیرون می‌آید و جنگ بین آن‌ها آغاز می‌شود. او هرگونه «ترس و هراس» را از خود دور می‌کند و با دلاوری و شجاعت بسیار با آن‌ها مبارزه می‌کند.

مربع پنجم: سرانجام فرود پس از درگیری با بیژن و رهام، زخمی می‌شود، به دژ برمی‌گردد و بر اثر جراحت بسیار جان خود را از دست می‌دهد (مرگ بر اثر خیانت طوس)؛ درحالی‌که می‌توانست با ماندن در قصر و رهاکردن هدفش (انتقام خون پدر)، به زندگی روزمرهٔ خود در دژ ادامه دهد.

معنای تولیدشده در مربع آخر، فرجام کار کنشگر فاعل را نشان می‌دهد و با توجه به آن می‌توان به تراژدی‌بودن روایت پی برد؛ زیرا به مرگِ کنشگر فاعل ختم می‌شود.

۵-۳- روایتِ «رامایانا» از هند



مربع اول و دوم: آوازهٔ زیبایی «سیتا» در جهان می‌پیچد و پدر سیتا برای خواستگاران شرط می‌گذارد. «راما» که یکی از خواستگاران سیتاست، برای رسیدن به او (هدف اول) شرط پدرش که شکستن کمان ایزد نابودی (شیوا) است، می‌پذیرد. در این ماجرا «راوانا»ی عفریت رقیب راماست. راوانا موفق نمی‌شود کمان را بشکند؛ اما راما بر «ضعف و ناتوانی» غلبه می‌کند، با «قدرت» ایزدگونهٔ خود کمان را می‌شکند و به سیتا می‌رسد (رسیدن به هدف اول).

مربع سوم: راجه، پدر راما، تصمیم می‌گیرد راما را ولیعهد خود کند و سلطنت هند را به او بدهد؛ اما نامادری راما با حسادت و حیله‌گری خود، راجه را مجبور می‌کند همان‌طور که قول داده، پسر او را ولیعهد کند. چنین نیز می‌شود و با درخواست نامادری، راما به مدت ۱٤ سال به جنگل تبعید می‌شود.

مربع چهارم و پنجم: در سال آخرِ تبعید، «شورپه» خواهر راوانای عفریت، راما را در جنگل می‌بیند و عاشقش می‌شود؛ اما راما عشق او را نمی‌پذیرد. شورپه از پاکی راما خشمگین می‌شود و از برادرش راوانا می‌خواهد که سیتا را برباید. راوانا، سیتا را با مکر و حیله می‌رباید و او را به دژ خود می‌برد.

هدف بعدی راما مشخص می‌شود؛ «یافتن و نجات همسرش سیتا». راما در مسیرش به قلمرو میمون‌ها می‌رسد و با «غلبه بر ترس و نادانی»، با «زیرکی و شجاعتی» که به کار می‌گیرد، به یاری میمون‌ها به دژ راوانا حمله می‌کند، سیتا را نجات می‌دهد و راوانا را شکست داده و می‌کشد.

مربع ششم: راما و سیتا به جنگل بازمی‌گردند و از آنجا که مدت تبعید رام تمام شده است، به قلمرو پدری‌اش برمی‌گردند. شایعاتی در رابطه با ناپاکی سیتا (سیتا به رام خیانت کرده و همسر راوانا شده)، بر سر زبان‌ها می‌افتد. راما تحت‌تأثیر سخنان مردم، به سیتا بدگمان می‌شود. سیتا برای اثبات بی‌گناهی‌اش تصمیم می‌گیرد از میان آتش عبور کند. او تندرست و سربلند از دل آتش بیرون می‌آید و پاکی و بی‌گناهی‌اش ثابت می‌شود.

مربع هفتم: سرانجام راما پس از گذراندن این آزمون‌ها و پیروزی در آن‌ها و همچنین صبر و تحمل در مدت تبعید، با ورود به قلمرو پدرش، با استقبال مردم مواجه می‌شود و برادرش تاج پادشاهی را امانتی می‌داند و به راما تقدیم می‌کند؛ بنابراین راما تاج سلطنت بر سر می‌گذارد و این‌چنین هدف نهایی (رسیدن به پادشاهی) را نصیب خود می‌کند.

۵-٤- روایتِ «اودیسیوس» از یونان

در جنگ تروا، شبی که یونانی‌ها وارد شهر تروا می‌شوند، در معبد «آتنا» به «کاسندرا»ی پیشگو توهین و بی‌حرمتی می‌کنند و با خشم و نفرین آتنا مواجه می‌شوند. آتنا به یاری «پوسایدون» در مسیر بازگشتِ یونانی‌ها به وطن‌شان، طوفان بزرگی در دریا ایجاد می‌کنند و کشتی‌های آنان را درهم‌می‌شکنند و بسیاری از آن‌ها در دریا غرق می‌شوند. «اودیسیوس» یکی از قهرمانان یونانی است که او نیز علی‌رغم بی‌گناهی، در آتش خشم آتنا نسبت به یونانیان می‌سوزد.

مربع اول: اودیسیوس پس از ده سال سرگردانی در دریا، ناامید نمی‌شود و با قدرت و نیروی فوق‌العاده‌اش، بر ضعف و ناتوانی غلبه می‌کند و در مسیر دستیابی به هدفش که «بازگشت به وطن و دیدنِ همسر و فرزندش» است، گام برمی‌دارد.

مربع دوم: او در این مسیر با آزمون‌ها و کنشگران بازدارنده‌ای مواجه می‌شود؛ اما با شجاعت بسیار، بر ترس خود غلبه می‌کند و به مسیرِ پرخطر خود ادامه می‌دهد.

مربع سوم: برخی از همراهان اودیسیوس با حماقت خود جان‌شان را از دست می‌دهند؛ اما اودیسیوس با نقض حماقت و نادانی، و با زیرکی و دانایی بسیار، آزمون‌هایش را پشت سر می‌گذارد.

مربع چهارم: اودیسیوس در مراحل بعدی، با احتیاط و دوراندیشی خود و نقض بی‌احتیاطی، معناآفرینی می‌کند و به مسیرش ادامه می‌دهد.

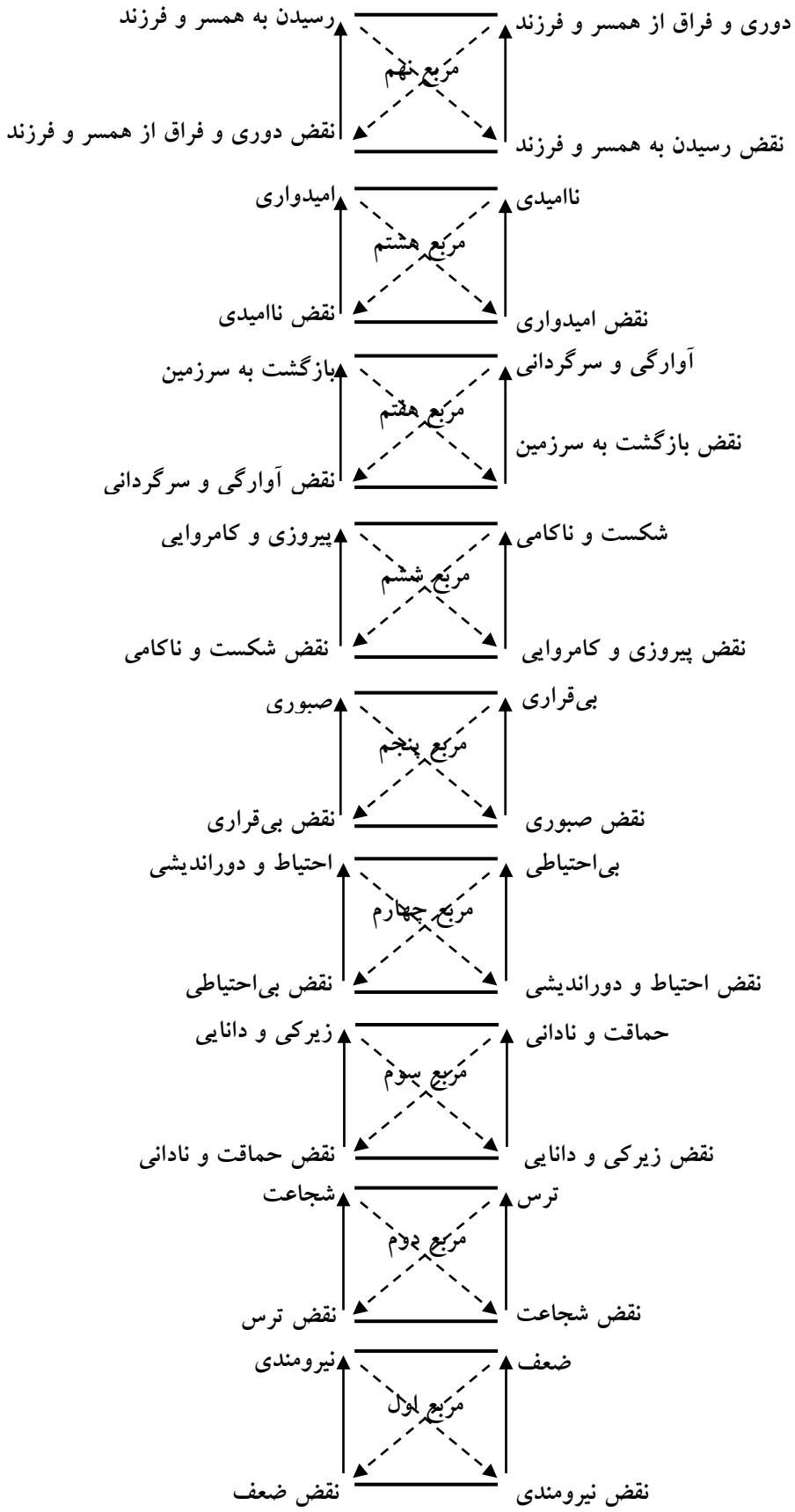
مربع پنجم: در مراحل آخر، اودیسیوس که همراهان نادان و بی‌احتیاط خود را از دست داده است، تنها می‌ماند؛ اما او بی‌قراری را رها می‌کند و با صبر و تحمل بسیار به پیش می‌رود.

مربع ششم: تا اینکه سرانجام، او در همهٔ مراحل پیروز و کامروا می‌شود و با تولید معانی مذکور در مربع‌های قبل، بر شکست و ناکامی غلبه می‌کند و آن‌ها را نقض می‌کند.

مربع هفتم: در این مرحله بالاخره اودیسیوس پس از تحمل رنج بسیار موفق می‌شود بر آوارگی و سرگردانی چندین سالهٔ خود غلبه کند و فقط به بخشی از هدفش دست یابد؛ زیرا او فقط توانسته است به وطنش بازگردد و به یاری آتنا پسرش را ببیند، درحالی‌که برای دیدن همسرش پنلوپی مانعی وجود دارد که باید آن را از بین ببرد؛ پس همچنان دستیابی به بخشی از هدف ممکن نیست که عامل معنایی روایت (اودیسیوس) باید با کنش خود برای رسیدن به آن به تولید معنا بپردازد.

مربع هشتم: گروهی از مردان یونان با این تصور که در این چند سال، اودیسیوس مرده است، به‌عنوان خواستگار پنلوپی در خانهٔ او مانده بودند تا پنلوپی یکی از آنان را به همسری برگزیند. اودیسیوس از این ماجرا آگاه می‌شود و در این مرحله نیز ناامید نمی‌شود و با امید بسیار دست به کنش می‌زند، با زیرکی همیشگی خود نقشه‌ای می‌کشد، به خانه‌اش می‌رود و خواستگاران گستاخ را می‌کشد.

مربع نهم: بنابراین کنش نهایی اودیسیوس برای دستیابی کامل به هدفش، به پیروزی ختم می‌شود و سرانجام موفق می‌شود به دوری و فراق از همسر و فرزندش خاتمه دهد و به هر دو برسد.


دوری و فراق از همسر و فرزند
رسیدن به همسر و فرزند
مربع نهم
نقض رسیدن به همسر و فرزند
نقض دوری و فراق از همسر و فرزند
ناامیدی
امیدواری
مربع هشتم
نقض امیدواری
نقض ناامیدی
آوارگی و سرگردانی
بازگشت به سرزمین
مربع هفتم
نقض بازگشت به سرزمین
نقض آوارگی و سرگردانی
شکست و ناکامی
پیروزی و کامروایی
مربع ششم
نقض پیروزی و کامروایی
نقض شکست و ناکامی
بی‌قراری
صبوری
مربع پنجم
نقض صبوری
نقض بی‌قراری
بی‌احتیاطی
احتیاط و دوراندیشی
مربع چهارم
نقض احتیاط و دوراندیشی
نقض بی‌احتیاطی
حماقت و نادانی
زیرکی و دانایی
مربع سوم
نقض زیرکی و دانایی
نقض حماقت و نادانی
ترس
شجاعت
مربع دوم
نقض شجاعت
نقض ترس
ضعف
نیرومندی
مربع اول
نقض نیرومندی
نقض ضعف

۵-۵- روایتِ «گیل‌گمش» از بین‌النهرین

مربع اول: گیل‌گمش پس از مرگ دوستش انکیدو، از ترس اینکه او نیز روزی خواهد مُرد، موهبت انسانی خود را نقض می‌کند و در مسیر یافتن «موهبت ایزدی و جاودانگی» گام می‌نهد.

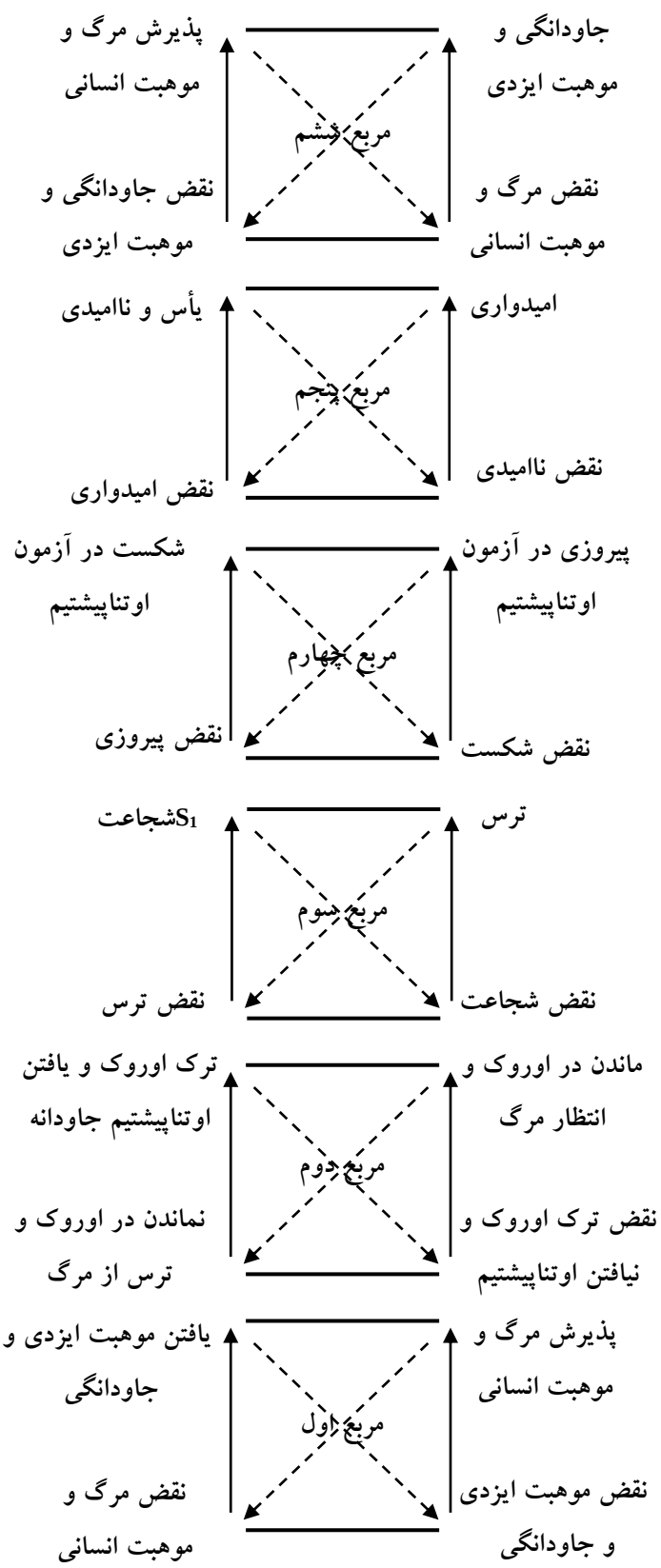
مربع دوم: گیل‌گمش سرزمین خود اوروک را ترک می‌کند و برای دستیابی به هدفش، به جست‌وجوی اوتناپیشتیمِ جاودانه می‌پردازد؛ در حالی که می‌توانست با رد این کار، در اوروک بماند و مانند دیگر انسان‌ها، در انتظار مرگ بنشیند.

مربع سوم: گیل‌گمش مسیر دستیابی به هدفش (جاودانگی) را با شجاعت بسیار و بدون هیچ ترسی طی می‌کند، تا اینکه به مقصدش می‌رسد و اوتناپیشتیم را می‌یابد.

مربع چهارم: اوتناپیشتیم، گیل‌گمش را می‌آزماید. شرط رسیدن او به جاودانگی، پیروزی در آن آزمون‌هاست؛ آزمون‌هایی که از عهدهٔ نیروی بشری خارج است و متأسفانه گیل‌گمش در آن‌ها شکست می‌خورد.

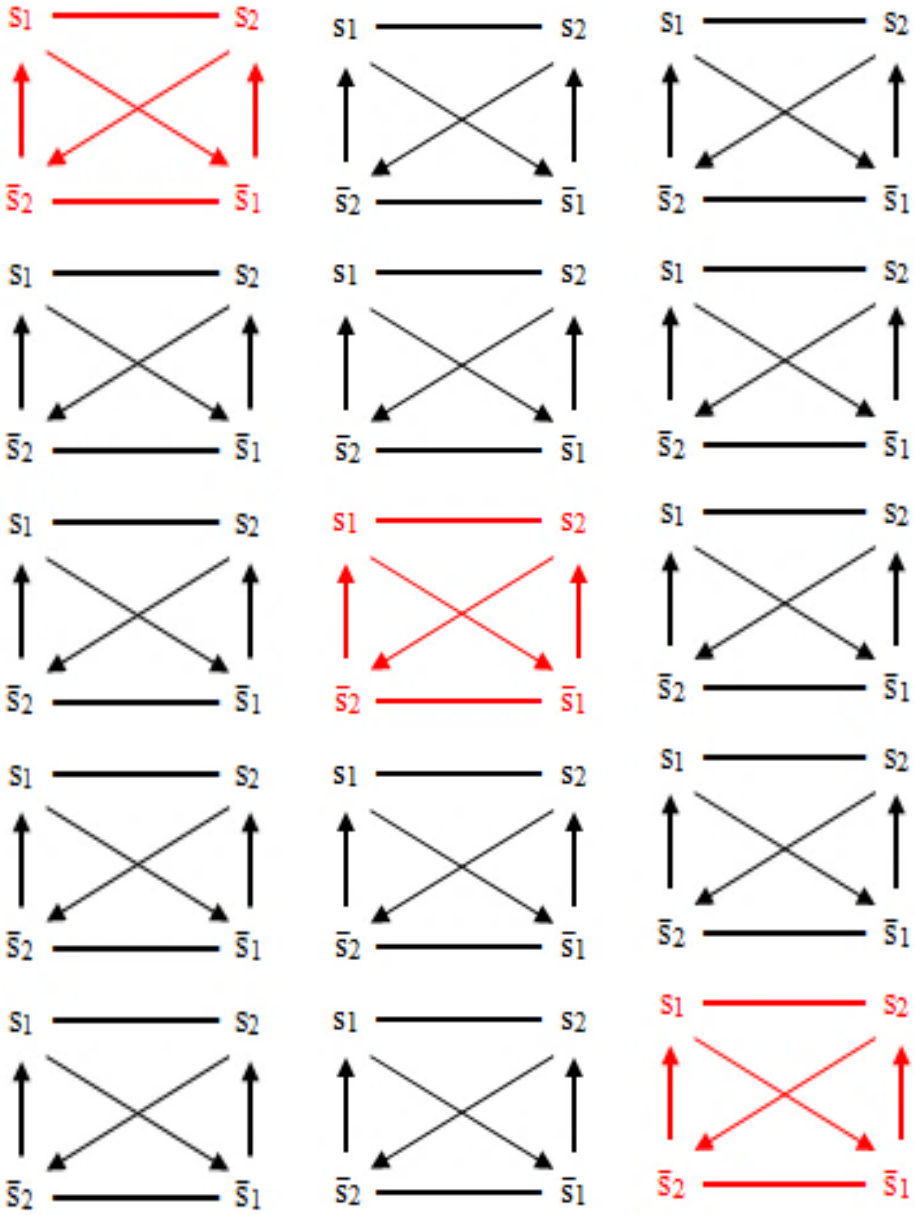
مربع پنجم: گیل‌گمش مأیوس و ناامید می‌شود و رسیدن به جاودانگی را از دست می‌دهد.

مربع ششم: او به شکلی کاملاً معکوس به مربع اول برمی‌گردد و با برگشت به اوروک، یافتن موهبت ایزدی و جاودانگی را نقض می‌کند و موهبت انسانی و مرگ را می‌پذیرد. او به خوبی و خوشی به زندگی خود ادامه می‌دهد و منتظر می‌ماند تا مانند انسان‌های دیگر، مرگ به سراغ او نیز بیاید و به زندگیش پایان بخشد.



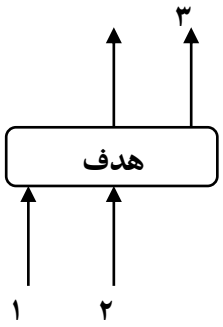
٦- الگوی طرح سیر حرکت فاعل در مسیر دستیابی به هدف در روایت‌های حماسی و اساطیری

پس از تجزیه‌وتحلیل روایت‌های «ضحاک»، «فرود»، «رامایانا»، «اودیسیوس» و «گیل‌گمش» از منظر نردبان معنایی، الگوی کلی طرح این روایت‌ها به شرح نمودارهای زیر است که در هر کدام، مربع معناییِ دستیابی کنشگر فاعل به هدف نیز قابل‌مشاهده است (مربع هدف: قرمز رنگ).



الگوی نردبان معنایی روایت‌های «ضحاک»، «فرود»/ «گیل‌گمش» و «اودیسیوس» براساس مربع معناییِ هدف

با توجه به نمودار بالا می‌توان گفت که در نردبان معنایی، جایگاه مربع معنایی هدف، گاهی در مربع اول، گاهی در مربع میانی و گاهی نیز در مربع آخر است؛ بنابراین طرح کلی الگوی روایت‌های مذکور، براساس کنش فاعل در مسیر دستیابی به هدف و تولید معنا در روایت براساس نردبان معنایی، به سه صورتِ کاملاً متفاوت در الگوی زیر قابل‌ترسیم است:



↑: سیر حرکت فاعل در مسیر دستیابی به هدف

۱- فاعل برای رسیدن به هدف خود تلاش می‌کند، تا اینکه سرانجام یا به هدف خود دست می‌یابد یا شکست می‌خورد (مانند روایت اودیسیوس).

۲- فاعل برای رسیدن به هدف خود در تلاش است. به هدفش دست می‌یابد، اما تولید معنا در روایت متوقف نمی‌شود و فاعل با چند وضعیت دیگر نیز مواجه می‌شود و در برابر دست‌یابی به هدفش، معانی دیگری در انتظارش است (مانند روایت ضحاک).

۳- فاعل، هدف خود را مشخص می‌کند، از همان آغاز به آن دست می‌یابد، آنگاه برای حفظ یا تثبیت آن دست به کنش می‌زند و معانی نهایی روایت، سرنوشتی است که درنتیجهٔ کنش‌های او در راستای هدفش در انتظار اوست (مانند روایت فرود و گیل‌گمش).

در روایت «رامایانا» ساختار معنا شکل متفاوت و منحصربه‌فردی دارد و تلفیقی است از هر سه الگوی ترسیمی؛ یعنی مربع هدف در این روایت، در مربع اول، وسط و آخر مشاهده می‌شود؛ زیرا فاعل با توجه به کنش‌هایی که انجام می‌دهد، بعد از اینکه هدف اولش در مربع اول و آغاز روایت تولید می‌شود، در وسط روایت، آن را از دست می‌دهد و برای همان هدف، با معنایی متفاوت دست به کنش میزند و در پایان روایت نیز هدف نهایی رقم می‌خورد که تولید این معانی در تحلیل نردبان معنایی این روایت مشاهده شد.

۷- نتیجه

پس از تجزیه‌وتحلیل روایت‌های «ضحاک»، «فرود»، «رامایانا»، «گیل‌گمش» و «اودیسیوس»، به نظر می‌رسد که نردبان معنایی، الگویی جامع و قابل‌تطبیق با تمام ژانرهای ادبی است و در روایت‌های حماسی و اساطیری نیز قابل اجراست و مراحل تغییر معنای روایت را با پی‌گرفتنِ خط سیر روایتی کنشگر فاعل ترسیم می‌کند. هرچه روایت‌ها طولانی‌تر و کنش‌های فاعل روایت در مسیر دستیابی به هدف بیشتر باشد، نردبان معنایی نیز با توجه به مربع‌های معنایی متوالیِ تولیدشده بلندتر خواهد بود و نردبان بلندتر نشانهٔ معانی بی‌شمارِ موجود در ساختار روایت است. بدین‌ترتیب، نردبان معنایی با استفاده از مربع‌های معنایی متوالی، نمایانگر جابه‌جایی و پویایی معنا در ژرف‌ساخت روایت، برای به نمایش درآوردن تمام مراحل موجود در حین تغییر وضعیت‌هاست؛ بنابراین پس از تجزیه‌وتحلیل روایت براساس فرایند «نردبان معنایی»، معنای ایستایی در روایت یافت نشد؛ بلکه فقط پویایی و تولید و دریافت مستمر معانی مشاهده می‌شود.

با توجه به ساختار معنایی روایت‌های بررسی‌شده و شباهت‌ها و تفاوت‌های ساختاری آن‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که در نحوهٔ دستیابی فاعل به هدف و چگونگی تولید معانی جدید در روایت‌ها، تنوع وجود دارد و هر روایت با ساختار معنایی خاص خود، تجربه‌های انسانی و پیچیدگی‌های زندگی را بازتاب می‌دهد و این تنوع در ساختار روایت‌ها نشان‌دهندهٔ عمق و پیچیدگی آن‌هاست؛ برای مثال، ۱. روایت‌هایی که به نتیجهٔ نهایی دست می‌یابند یا شکست می‌خورند (مثل اودیسیوس)، بر اهمیت تلاش و مبارزه برای رسیدن به هدف تأکید دارند. ۲. روایت‌هایی که پس از رسیدن به هدف، معانی جدیدی ایجاد

می‌کنند (مثل ضحاک)، نشان‌دهندهٔ پویایی و تغییر مداوم در زندگی و معانی آن هستند. ۳. روایت‌هایی که از ابتدا به هدف دست می‌یابند و سپس برای حفظ آن تلاش می‌کنند (مثل فرود و گیل‌گمش)، بر اهمیت نگهداری و تثبیت دستاوردها تأکید دارند. ٤. روایت‌هایی همچون «رامایانا» که تلفیقی از هر سه الگو است، نمایانگر پیچیدگی و چندلایگی معانی در زندگی است، جایی که اهداف و معانی در طول زمان تغییر می‌کنند و هر مرحله از تلاش فاعل، معنای جدیدی به روایت اضافه می‌کند.

حمایت مالی

«صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور»

“Iran National Science Foundation (INSF)- Code: 98029253”.

۸- منابع

ثواب، فاطمه. (۱۳۹٤). **بررسی ساختار روایی منظومه‌های غنایی بر پایهٔ نظریهٔ گریماس (ویس و رامین، خسرو و شیرین، جمشید و خورشید، همای و همایون، لیلی و مجنون)**، استاد راهنما دکتر محمدعلی محمودی، رسالهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه سیستان و بلوچستان.

ثواب، فاطمه؛ محمودی، محمدعلی. (۱۳۹٤). عبور از مربع معنایی گریماس و صعود با نردبان معنایی. **فصلنامهٔ تخصصی نقد ادبی**، دانشگاه تربیت مدرس. ۸(۳۱)، ٦۳-٤۱.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۱). **شاهنامه (براساس نسخهٔ مسکو)**. تحت نظر یوگنی ادواردویچ برتلس. چاپ چهارم. تهران: پیام عدالت.

گرین، راجر لنسین. (۱۳۹۲). **اساطیر یونان**. ترجمهٔ عباس آقاجانی. چاپ ششم. تهران: سروش.

محمودی، محمدعلی؛ ثواب، فاطمه. (۱٤۰۱). **ساختار روایی و معنایی متون ادبی (نشانه‌شناسی روایی گریماس)**. زاهدان: دانشگاه سیستان و بلوچستان.

والمیکی. (۱۳۷۸). **رامایانا**. ترجمهٔ محسن عبایی. تهران: الست فردا.

Assaf, D., Cohen, Y., Danesi, M., & Neuman, Y. (2015). Opposition theory and computational semiotics. **Sign Systems Studies**, 43(2/3), 159-172.

Greimas, A. J. (1987a). **De l'imperfection**. Publisher**:** p. Fanlac.

Greimas, A. J. (1987b). **On meaning: Selected writings in semiotic theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Greimas, A. J. (1988). **Maupassant: The semiotics of text**. Practical exercises. Tradução de Paul Perron (Semiotic Crossroads 1). Amsterdam & Philadelphia: Benjamin.

Greimas, A. J., & Courtés, J. (1982). **Semiotics and language: An analytical dictionary** (Vol. 10). Indiana University Press.

Greimas, A. J., Ricoeur, P., Perron, P., & Collins, F. (1989). On narrativity. **New Literary History**, 20(3), 551-562.

Mahmoodi, M. A., & Savab, F. (2023). Semiotic ladder: the schema of producing meanings in narrative. **Semiotica**, 2023(253), 51-70.

Martin, B. & F. Ringham (2000). **Dictionary of Semiotics**. London and New York: Cassell.

Mcquillan, M. (2002). **The Narrative Reader**. London and Newyork: Taylor & Francis e-Library.

Nöth, W. (1990). **Handbook of semiotics**. Indiana University Press.

Robichaud, D. (2002). **Greimas' Semiotics and the Analysis of Organisational Action**. Kluwer Academic Publishers.

Rosenberg, Donna. (1999). **World Mythology: An Anthology of the Great Myths and Epics**. Lincolnwood, IL: NTC Pub. Group.

Saidova, R. A. (2020). semiotic square and binary opposition. **theoretical & applied science**, (2): 201-205.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Jámi Studies in Pakistan

Masoomeh MortezaMahmoudi[1] | MohammadJafar Yahaqi[2]✉ | Seyed Mehdi Zarghani[3]

1 Ph.D. student of Persian language and literature, Ferdowsi University, Mashhad, Iran.
2 Corresponding Author: Professor of Persian Language and Literature Department, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. Email: mgyahaghi@yahoo.co.uk
3 Professor of Persian Language and Literature Department, Ferdowsi University, Mashhad, Iran

Article history: Received 7 January 2024; Received in revised form 17 February 2024; Accepted 19 February 2024 Published 30 March 2025

Abstract

The abundance of resources available in Pakistani libraries about the works of Abdul Rahman Jami is so much that it requires extensive and independent research. A large number of commentaries, translations, examples of Urdu, Persian and Arabic poetry in imitation and response to Jami's poems, as well as many manuscripts, numerous printed works, books, treatises, articles and studies of the Urdu language in Pakistan need criticism. And the analysis is to determine the approach and perspective of Urdu speakers to Jami's works, which may be due to the lack of familiarity with Urdu language, Persian speakers have not paid attention to it so far. The author of this article, who is an Urdu speaker and a native of Pakistan, with the guidance of a prominent professor, has tried to revise the perspective and interests of Pakistani researchers and scientists in research, translation, interpretation, and analogy. It seems that the abundance of Urdu language researches in some approaches such as analytical and translation approach, comparative approach, literary history approach and personality research approach, as well as mysticism research approach is a proof of the deep taste of Sufism in Pakistan, as well as the high position Jami in Sufism and the deadly effect of his teachings are among the prominent features of Iranian Sufism in this region. Due to the large number of works of Jami and his followers in Pakistan, only a part of them, about seventy works, were examined, since the manuscripts and multiple prints of Jami's works have been registered and introduced by Iranian and Pakistani cataloguers. In this article, we have only looked at the approaches of Urdu language research, analogies, descriptions and translations, with the aim that knowing the approach and tendency of Pakistani thinkers about Jami will open new angles for researchers in the field of Sufism in the subcontinent.

Keywords: Jami, Urdu language, Pakistan, Irfan, Natia, Persian language.

1. Introduction

The abundance of resources available in Pakistani libraries about Jami is so much that it requires extensive and independent research. A large number of descriptions, translations, examples of Urdu works, many manuscripts and other researches of Urdu language in Pakistan need criticism and analysis to determine the approach and angle of view of Urdu speakers towards Jami's works, which maybe due to lack of familiarity with Urdu language. Farsi-speakers have not paid attention to it so far. The existence of many works of Jami study shows the fact that the extent of influence and influence of Jami's thinking and style from his lifetime until after the independence of Pakistan and the present era is one of the most important factors in the expansion of Iranian civilization and Islamic culture in that land. It seems that the abundance of researches in Urdu language in some approaches of mysticism is a proof of the deep taste of Sufism in Pakistan, also the place of Rafi Jami in Sufism and the great influence of his Naatiyyahs is one of the prominent characteristics of Iranian Sufism in this region. Knowing the approach and tendency of Pakistani thinkers about Jami opens new angles for researchers in the field of Sufism of the subcontinent.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 283-302.
DOI: 10.22111/jsr.2024.47663.2410

© MortezaMahmoudi, M., Yahaqi, M.J., Zarghani, S.M. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

1.1. Detailed Research Methodology

The author of this article, who is from Pakistan, has tried to review the perspective and interests of Pakistani researchers in research, translation, explanation and analogy. Due to the large number of works of Jami and his followers in Pakistan, only a part of them, about seventy works in Urdu language, have been collected from Pakistani libraries, and this article has analyzed them in an analytical and statistical approach.

It seems that the scholars who studied cupology in Pakistan are mostly followers of the Naqshbandi, Chishti, and Nowshah dynasties; Although the followers of Barilavi and Nizami Tariqat have also praised and honored him. The religious order and religion of Urdu speakers is a strong factor in the tendency towards Jami works. For this reason, the trend towards Jami studies is not limited to a certain time, but it is still popular in all the years of the formation of Pakistan until the present day, and in terms of location, it is also everywhere in Pakistan, including Karachi. , Multan, Hyderabad, even small cities such as "Rahim Yar Khan" have been written by researchers, most of the works of Urdu language research have been published in the cultural center of Pakistan, i.e. in the city of Lahore, and most of the translations and explanations have been published in "Allah Wali Ki Qaumi" publications. Dekan", "Shamabak Agency Publications" and... have been published that the author of the article has tried to investigate public libraries, specialized libraries of colleges and scientific centers and even private libraries of Pakistani intellectuals in these cities.

2. Discussion

In the first part of the sections of this article, which explains the approaches, it deals with the comparative approach and the effectiveness of Urdu speakers from Jami's works. He has reviewed examples and examples.

In the section on the approach of text translation, which is often a combination of the concepts of translation, description and history of literature, it has addressed the most frequent works of Jami in this field, such as Nafahat Al-Alans, Yusuf and Zulikha, Arbaeen Jami, etc.

In the section of analytical and interpretative approach to one of Jami's works, which has received a lot of attention in Pakistan, especially in Arabic language and literature groups and seminaries, is the book Al-Fawad al-Diyayeh. Translators and interpreters who have had a linguistic/structural approach and a literary/syntactic approach to enrich schools. Most of such works are included in the textbooks of schools, universities and seminaries in Pakistan. In addition to mystical literature, Arabic syntax and lyrical literature, Jami was able to fulfill a part of the growing literary needs of the subcontinent with his treatises on "propositions and rhymes". The expansion of Persian language through the linguistic and syntactic approach of Urdu speakers to Jami's works is one of the other topics of this article.

In the section of literary history approach, we have discussed Jami's position in the minds of writers and writers of the subcontinent, which is equal to the position of Ferdowsi, Hafez, Saadi, and Molana.

In a section entitled the approach of mysticism, we have discussed the popularity and status of Jami among the common people in Pakistan in the world of mysticism and Sufism. He is considered as Qutb and Murshid of Tariqat followers and a powerful researcher and theoretician of the Naqshbandiyya chain, who has many followers who believe in the plan of the pure people of the subcontinent. Jami, due to Mahrezi's ability to explain the problems of Sufism and mysticism in a wonderful and pleasant order and in eloquent scholarly prose, kept Iranian mysticism, which was turning to vulgarity during his era, as a scholarly foundation and in this way he was able to rank among the greatest authors and Persian-speaking mystic and Sufi poets should be given a place. Jami's mastery in Sufism and natiyyah is a clear reason for the conversion of the Sufi-loving and exalted people of Rasulullah in Pakistan since the beginning.

A section entitled manuscripts and cataloging of Jami's works has been discussed. Pakistan's prominent cataloger and famous bibliographer Arif Noshahi, in his important book Jami in Urdu, has included his deep research on Jami's works in the form of a detailed classification of Jami's works. It has provided a thorough analysis of regular subject lists of Jami's writings, which we have reviewed and other researches in this field. In libraries, there is often a separate section called "Jami Corner" where Jami's works and related researches are kept and made available to researchers, some of them are listed in this research.

3. Conclusion

The approaches of Urdu speakers in Pakistan, from the analysis of Jami's works to the creation of examples and following and being influenced by him in composing poems, as well as the declaration of attachment to Jami's personality and profession and the life-changing effect of Jami's sayings on the people of the region of Pakistan were investigated.

4. References

Asar, I.I. (1956). **Kashf al-Haqa'iq**. Vol. 1 & 2. Lahore: Maktaba Muin al-Adab.

Awsati, M., Abediha, H. (2016). **A Bibliography of Abd al-Rahman Jami**, World Conference on Management, Economics, and Humanities at the Beginning of the Third Millennium.

Azimabadi, Q.A.F. (1884 CE). **Ishq Nama: An Urdu Verse Translation of Jami's Yusuf and Zuleikha**. Lahore: Haidari Press.

Badauni, Z.A. (1987). **Saman Zar: Selected Works of Jami, with an Urdu translation of three ghazals by Mawlana Jami**. Delhi: Educational Publishing House.

Badi, S. (n.d.). **Ruba'iyyat-i Sadiq in Imitation of Jami**. No place: No publisher.

Barilavi, Sh. (1983). **Kulliyat-i Abd al-Rahman Jami**. Lahore: Hidayat.

Charkhi, Y. (n.d.). **Nay Nama: A Commentary on Rumi's Mathnawi in the Style of Jami**. No-place.

Chishti Nizami, S.A.A. (2003). **Nafahat al-Uns: Biographies of 425 Saints with an Introduction on the Personality and Works of Jami**. Lahore: Dost Associates.

Damarchali, Kh., Saber, Z. (2017). **The Influence of Jami on the Culture and Art of the 9th Century AH**, Second National Conference on the Recognition of Khorasan's Celebrities in Persian Literature.

Dehlavi, F. (n.d.). **Badan-Nama: A Description of the Beloved's Moon-like Face in the Bahr of Sabhat al-Abrar by Jami**. No place: No publisher.

Faiz. (1999 CE). **Urdu Translation of Lawaih by Jami**. Lahore: Tasawwuf Foundation.

Faizi, F.H. (n.d.). **Yusuf and Zuleikha in Imitation of Jami's Yusuf and Zuleikha**. Lahore: No-publisher.

Fazil. (n.d.). **Malik Ghulam Muhammad Munshi's Urdu Translation of Tuhfat al-Ahrar by Jami**. Lahore: Malik Bashir Ahmad.

Fazili, Sh.Q. (1931 AH). **Collection of Sufism: Urdu Translation of Lawaih by Jami**, Commentary on Jami's Ruba'iyyat, and Rawaih by Ya'qub Sarfi in Imitation of Lawaih by Jami. Lahore: Amrit Electric Press.

Haj Sayyid Javadi, S.K. (1999). Khayyam and Jami in the Indian Subcontinent, **Nameh-ye Parsi**, 12.

Hyderabadi, M.M. (1914 CE). **Himayat al-Islam (Himayat Nama-yi Iman): An Urdu Translation in Verse of Jami's Doctrines**. Hyderabad: No publisher.

Iqbal Lahori. (1990). **Armughan-e-Hijaz [Gifts of Hijaz]**, Annotated by Tahir Shadani. Lahore: Iqbal Academy.

Iqbal Lahori. (1993). **Kulliyat-e-Iqbal (Persian and Urdu)**, Translated by Wasim al-Qadri, Annotated by Yusuf Misali. Lahore: Mushtaq Book Corner.

Jalindhari, S.F. (1979). **Urdu Translation of Lawaih by Jami**. Lahore: Islamiyat Book Foundation.

Jilbani, Gh.H. (n.d.). **Salaman and Absal: Sindhi Translation**. Hyderabad: Sindhi Adabi Board.

Kanjahi, M.S. (n.d.). **Yusuf and Zuleikha**. No place: No publisher.

Khansari, Z. (n.d.). **Mathnawi of Zarrah and Khurshid in Imitation of Sabhat al-Abrar by Jami**. No place: No publisher.

Khtak, A.Q. (n.d.). **Translation of Jami's Yusuf and Zulaikha into Pashto**. No Place.

Mahroom, T.Ch. (1967 CE). **Tadmin on Jami's Poetry**, Naqush Magazine, September, Issue 108, Lahore: Idara-i Farogh-i Urdu.

Mirza, V. (1989). **Urdu Encyclopedia of Islam**. Lahore: Punjab University.

Modarresi, F., Hemmati, M., Arab, M. (2011). Shathiyat of Ayn al-Qudat Hamadani, **Journal of Mystical Literature and Mythology**, Issue 25.

Mowlawi Saeed Ahmad. (1906). **Urdu Prose Translation of Yusuf and Zuleikha with the Persian Text**. Kanpur: Fakhr al-Matabi'.

Muhammad Idris. (n.d.). **Life of the Sufis: Urdu Translation of Selections from Nafahat al-Uns min Hazarat al-Quds by Jami**. Rahim Yar Khan: Idara-i Tabligh-i Islam.

Muhammad Imran. (1921 AH). **Mathnawi Dilrish in Imitation of Jami's Yusuf and Zuleikha**. No place: No publisher.

Muhammad Sajjad Husain. (2002). **Shawahid al-Shi'ri fi Sharh al-Kafiya of Jami - A Study of Arabic Grammar**, M.A. Thesis. Lahore: Oriental College, University of Punjab.

Nazer, Kh.M. (1992). **Naghma-e-Firdous: A Tazmin on the Na'atiya Poetry of Mawlana Jami**. Lahore: Maktaba Fanus.

Noshahi, S.A. (1989). **Jami (Khatam al-Shu'ara: A Comprehensive Research on the Life and Works of Nur al-Din 'Abd al-Rahman Jami), including Jami (A Research on the Historical Background, Poetic and Prose Works of Khatam al-Shu'ara Nur al-Din 'Abd al-Rahman Jami, 817–58980), translated, annotated, and supplemented from Persian to Urdu by Ali Asghar Hikmat**. Lahore: Raza Publications; Islamabad: Iranian and Pakistani Center for Persian Research Publications.

Qadri, Mowlana Muhammad Abd al-Hakim Sharaf. (1990 CE). **Urdu Translation of Ash'at al-Lam'at by Jami**, Vol. 4. Lahore: Farid Book Stall.

Rabbani, V. (1986 CE). **Urdu Translation and Commentary on Lawaih by Jami**. Lahore: Bazm-i Shahidiya.

Razavi, M.Gh.S. (1978 CE). **Al-Sarh al-Nami: Urdu Translation and Commentary on Jami's Works**. Multan: Farooqi Kutub Khana.

Razi, H. (1977). **Complete Divan of Jami (With a Comprehensive Introduction on His Life and Works)**. Tehran: Pirouz Publications.

Saifi, S. (n.d.). **Mathnawi of Yusuf and Zuleikha in Imitation of Jami's Yusuf and Zuleikha**. No place: No publisher.

Sarfi Kashmiri, Y. (n.d.). **Maghazi al-Nabi (Al-Nubuwwa) in Imitation of Kharadnama-yi Iskandari by Jami**. No place: No publisher.

Sayyadi, T., Jafari, S. (2017). **The Reflection of Educational-Ethical Themes in Jami's Haft Awrang**, Second International Congress on Humanities and Cultural Studies, Tehran.

Seddiqi, M.A. (1976 AH). **Urdu Translation of Nafahat al-Uns**. Sialkot: No publisher.

Shafi, M.M. (1980 CE). **Urdu Encyclopaedia of Islam**. Lahore: Punjab University.

Shams al-Din, A. (2001). **Mowlana Jami: Life and Poetry**. Kashmir: Gulshan Publishers.

Shams Qadri. (1912). **Commentary on Mafatih al-Ijaz by Lahiji**. Lahore: Gulzar-e-Hind Steam Press.

Sharaf al-Din Ahmad Khan. (1927). **Makhzan-i Najat: An Urdu Verse Translation of Forty Hadith (Arba'in) by Jami. Rampur**: Rampur Publications.

Sharqpuri, Sahibzada Mian Jamil Ahmad. (1979 CE). **Awliya-i Naqshband Number, Part One**, Noor-e Islam Monthly, Issue 43, Lahore: Mian Jamil Ahmad.

Tahanawi, M.A. (1998). **Urdu Translation of Khusus al-Kalam fi Hall Fusūs al-Hikam**, Vol. 5. Lahore: Farid Book Stall.

Tattawi, A. known as 'Ata. (n.d.). **Hasht Behesht: A Mathnawi in the Bahr of Sabhat al-Abrar of Jami**. No place: No publisher.

Urfi Shirazi, J. (10th century AH). (2000). **Divan of 'Urfi Shirazi**.

Vazih, M.M.A. (n.d.). **Mathnawi-yi Kamand-e-Wahdat in Response to Jami's Silsilat al-Dhahab**. Lahore: No publisher.

Vazih, M.M.A. (n.d.). **Mathnawi-yi Tab-e-Zunnar in Response to Jami's Subhat al-Abrar**. No place: No publisher.

Wathani Sarhendi, Khwaja Badr al-Din, Khalifa of Shaykh Ahmad Sirhindi. (1316 AH). **Wisal-e-Ahmadi: An Urdu Translation of Jami's Nafahat al-Uns**. Muradabad: No publisher.

Zafar Ali Khan. (n.d.). **Urdu Translation of Baharistan by Jami**. Lahore: Maktaba Karwan.

Zaheer, S. (2004). **A Bibliography of Jami in the Indian Subcontinent**, M.A. Thesis supervised by Dr. Najm al-Rashid. Lahore: Department of Oriental Studies, University of Punjab.

Zaif, M.Sh. (2005). **Mawlana Jami and Iqbal as Na't Poets**, Paygham Ashna Quarterly, Issue 23, Oct-Dec, Cultural Consulate of the Islamic Republic of Iran, Islamabad.

Zamiri Isfahani. **Mi'raj al-Amal in Imitation of Jami's Mathnawi**. Lahore: Maktaba Muin al-Adab.

Cite this article: MortezaMahmoudi, M., Yahaqi, M.J., Zarghani, S.M. (2025). Jámi Studies in Pakistan, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 283-302. DOI: 10.22111/jsr.2024.47663.2410

مطالعات شبه قاره

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

جامی‌پژوهی در پاکستان

معصومه مرتضی محمودی[۱] | محمدجعفر یاحقی[۲]✉ | سید مهدی زرقانی[۳]

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

۲. نویسنده مسئول: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. ایمیل: mgyahaghi@yahoo.co.uk

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

چکیده

کثرت منابع موجود در کتابخانه‌های پاکستان دربارهٔ آثار عبدالرحمن جامی به‌قدری است که پژوهش‌های گسترده و مستقلی می‌طلبد. تعداد بسیار شرح‌ها، ترجمه‌ها، نظیره‌سرایی‌های اردو، فارسی و عربی در تقلید و جوابیهٔ اشعار جامی، همچنین نسخ خطی فراوان، آثار بی‌شمار چاپی، کتاب‌ها، رساله‌ها، مقالات و پژوهش‌های زبان اردو در پاکستان، نیازمند نقد و تحلیل است که شاید به‌دلیل نبود آشنایی به زبان اردو، فارسی‌زبانان تاکنون به آن نپرداخته‌اند. نویسندگان پژوهش حاضر کوشیده‌اند تا زاویهٔ نگاه پژوهشگران پاکستانی را بازنگری کنند. به‌نظر می‌رسد فراوانی پژوهش‌های زبان اردو در برخی از رویکردها مانند رویکرد تحلیلی و ترجمه، تطبیقی، تاریخ‌ادبیاتی و شخصیت‌پژوهی و همچنین رویکرد عرفان‌پژوهی، نشانهٔ گرایش عمیق تصوف‌گرایی باشد. جایگاه جامی در تصوف و تأثیر فراوان نعتیه‌های او، از شاخصه‌های نمایان تصوف ایرانی در پاکستان است و آثار جامی را می‌توان از عوامل گسترش زبان فارسی در این خطه به شمار آورد. این پژوهش با رویکرد کتاب‌شناسی، به گردآوری نزدیک به هفتاد اثر زبان اردو از کتابخانه‌های پاکستان پرداخته و سپس با شیوهٔ تحلیلی-توصیفی و با بررسی موضوعی، آماری و تحلیل رویکردی پژوهش‌های زبان اردو، کوشیده تا تحلیل و کتاب‌شناسی دقیقی در اختیار فارسی‌زبانان قرار دهد. ازآنجاکه نسخ خطی و چاپ‌های متعدد آثار جامی توسط فهرست‌نویسان ایرانی و پاکستانی ثبت و معرفی شده است، در این مقاله تنها به رویکرد پژوهش‌های زبان اردو در نظیره‌گویی‌ها، شرح‌ها و ترجمه‌ها نیم‌نگاهی داشته‌ایم؛ تااینکه دانستن رویکرد و گرایش اندیشمندان پاکستان دربارهٔ جامی، زوایای جدیدی پیشِ‌روی پژوهشگران حوزهٔ تصوف شبه‌قاره بگشاید.

واژه‌های کلیدی: جامی، زبان اردو، پاکستان، عرفان، نعتیه، زبان فارسی

۱- مقدمه

جامی در اندیشهٔ فارسی‌پژوهان پاکستان جایگاهی رفیع و دست‌نیافتنی دارد. نورالدین عبدالرحمن جامی، شاعر صوفی‌مسلک، عارف حق‌آگاه، ادیب پُرتأثیر و نویسندهٔ معروف ایرانی است که شهرت علم و عرفان و فضیلت او تنها به جغرافیای ایران محدود نماند، بلکه بیرون از ایران، جهانی شیفته و واله هنر شاعری، عشق و عرفان جامی است. او با کلام

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۸، ۱۴۰۴، صص ۲۸۳-۳۰۲.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: مرتضی محمودی، معصومه؛ یاحقی، محمدجعفر؛ زرقانی، سید مهدی. (۱۴۰۴). جامی‌پژوهی در پاکستان. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۸)، ۲۸۳-۳۰۲.

DOI: 10.22111/jsr.2024.47663.2410

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© مرتضی محمودی، معصومه؛ یاحقی، محمدجعفر؛ زرقانی، سید مهدی.

نافذ و اندیشه‌های ژرف خود، در سرزمین‌های دیگر نیز شیفتگان و پیروان راستینی یافته است. شبه‌قارهٔ هند جزو نخستین سرزمین‌هایی است که اشعار جامی بدانجا رسید و انقلابی در جهان قلم و اذهان شعرا و نویسندگان این سرزمین ایجاد کرد.

۱-۱- طرح مسئله و سؤالات تحقیق

آثار ملّای جام، چنان با روحیهٔ عرفان‌گرا، تصوف‌پسند و سخت‌کوشِ اردوزبانانِ فارسی‌دوست خطهٔ پاکستان سازگار افتاد که تعداد بسیاری نسخه‌های خطی و چاپی، شرح، ترجمه، تقلید و جوابیه، مقاله و حتی پایان‌نامه دربارهٔ عبدالرحمن جامی نگاشته شده و در کتابخانه‌های پاکستان موجود است. بااین‌حال قسمتی از آن‌ها در حد زمان و امکانِ نگارنده بررسی شد. در تمام این آثار، دیدگاه فارسی‌پژوهانِ اردوزبان نسبت‌به آثار جامی یکسان نبوده است. به‌دلیل فزونی موضوعات و تنوع آثار جامی، پژوهشگران و دانشورانی با گرایش‌ها و رویکردهای متنوع، جذب این آثار شده‌اند. رویکرد تطبیقی، رویکرد تحلیلی-تفسیری، گرایش‌های ادبی و نحوی، مباحث اخلاقی و عرفانی، گرایش تصوف، نعتیه‌ها و ابراز علاقه به شخصیت جامی با نوشتن حجم بسیار از شرح‌حال‌ها و تفسیر تفکرات ملّا جامی، گوشه‌ای از ارادت و احترام مردمان خطهٔ پاکستان به نورالدین عبدالرحمن جامی است. این نوشتار در جست‌وجوی پاسخی برای پرسش‌هایی است ازقبیل اینکه استقبال مردمان پاکستان و نیز پیروی گستردهٔ آنان از آثار جامی به‌ویژه نعتیه‌هایش، با چه انگیزه‌هایی صورت پذیرفته است؟ آنان چه رویکردهایی به جامی و آثارش داشته‌اند؟ دلیل رویکردهای پربسامد چه بوده و جامعهٔ پاکستان برای تأمین کدام نیاز بنیادین به این شخصیت روی آورده است؟ گسترش زبان و ادبیات فارسی در پاکستان به‌واسطهٔ کدام‌یک از آثار جامی بوده است؟ در سرزمین پاکستان، پراکندگی جغرافیاییِ استقبال از جامی چگونه است و تأثیر بزرگان و پیروان سلسله‌های تصوف و فرقه‌های علمی و فکری به چه میزان است؟ تمرکز جریان‌های عقیدتی و فکری بر کدام‌یک از آثار بوده است؟

۱-۲- هدف و ضرورت تحقیق

دربارهٔ تصوف در شبه‌قاره، پژوهش‌های متعددی انجام شده و تحلیل‌های بسیاری به رشتهٔ تحریر درآمده است. بااین‌حال آنچه محققان فارسی‌زبان در اندیشهٔ متصوفان و پژوهشگران عرصهٔ تصوف شبه‌قاره کاویده‌اند، عمدتاً در آثار زبان فارسی شبه‌قاره بوده است. به‌دلیل نبود آشنایی با زبان اردو، به‌طور پراکنده کتاب‌شناسی‌ها و فهرست‌هایی از پژوهش‌های زبان اردو و هندی توسط فارسی‌زبانان نگاشته شده است. از میان تحلیل‌ها و رویکردهای این پژوهش‌های زبان اردو -که زبان مادری و زبان تفکر اندیشمندان سرزمین مورد بحث است- به‌ندرت نوشتاری به زبان فارسی در دست داریم. تصوف و عرفان فارسی ایرانی، با عبور از مرزهای شرقی، در سرزمین عرفان‌پسندان، شبه‌قارهٔ هند، رشد و نمودی خارق‌العاده داشته و هویتی منحصربه‌فرد یافته است. دانستن مشترکات و افتراقات تصوف شبه‌قاره با تصوف ایرانی، برای پژوهشگران این حوزه قابل‌توجه و مورد نیاز است. این نوشتار با هدف بررسی تطبیقی تصوف دو منطقه، به جست‌وجو در پژوهش‌های زبان اردو دربارهٔ تصوف در پاکستان پرداخته است که یکی از بارزترین شخصیت‌های تأثیرگذار بر تصوف در این منطقه، مولانا جامی است. اردوزبانان با رویکردهای متفاوتی ازجمله رویکرد تحلیلی و ترجمه، رویکرد تطبیقی، رویکرد تاریخ‌ادبیاتی و شخصیت‌پژوهی به تحقیق دربارهٔ او و آثارش پرداخته‌اند.

فراوانی پژوهش‌های زبان اردو با رویکرد عرفان‌پژوهی در تحلیل اندیشهٔ جامی، نشان‌دهندهٔ گرایش عمیق تصوف‌گرایی در پاکستان است. همچنین جایگاه رفیع جامی در تصوف و تأثیر نعتیه‌های او، از شاخصه‌های برجستهٔ تصوف ایرانی در این سرزمین است.

۱-۳- روش تحقیق

برای یافتن زاویهٔ نگاه و علاقه‌مندی‌های اردوزبانان پاکستان دربارهٔ موضوعات مختلف در آثار جامی، ابتدا با رویکرد کتاب‌شناسی، نزدیک به هفتاد اثر زبان اردو را از کتابخانه‌های پنج شهر پاکستان -که مهم‌ترین مراکز فارسی‌پژوهی در آن‌ها واقع است- گردآوری کرده‌ایم. سپس با دسته‌بندی هر اثر براساس رویکردها و موضوعات، با شیوهٔ تحلیلی-توصیفی به بررسی موضوعی، آماری و تحلیل رویکردی پژوهش‌ها پرداخته‌ایم تا کتاب‌شناسی و نیز تحلیلی روشن در این موضوع در اختیار پژوهشگران فارسی‌زبان قرار گیرد و رهنمای دیگر پژوهش‌ها در این حوزه باشد. علاقه و پسند مردمان آن دیار به برخی موضوعات و چگونگی دریافت و نتیجه‌گیری آن‌ها از خوانش آثار جامی و نحوهٔ تحلیل و نظریه‌پردازی اردوزبانان، رویکردها و جریانات سِیر ارتقای تصوف در پاکستان را مشخص می‌کند. برای جمع‌آوری داده‌های این پژوهش، به کتابخانه‌های پاکستان در شهرهای اسلام‌آباد، لاهور و کراچی مراجعه کرده‌ایم. این بررسی‌ها درراستای شناخت رویکردها و جریان‌های تصوف اردوزبانان پاکستان است. کار تحقیق براساس کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مجلاتی است که در پاکستان نوشتارهایی دربارهٔ جامی منتشر کرده‌اند.

ازآنجاکه در تعریف نام هر رویکرد، معانی و مفاهیم گاه متعدد به‌کار می‌رود، تلقی نگارندگان در رویکردهای تاریخ‌ادبیاتی، تحلیلی-تفسیری، متن‌پژوهی و کتاب‌شناسی، مطابق با مفهوم واژگانی آن صورت گرفته است؛ همان تعاریفی که در ادبیات برای این رویکردها معمولاً بیان شده است. رویکرد تطبیقی به پژوهش‌هایی اطلاق شده است که تأثیرپذیری اردوزبانان از جامی را جست‌وجو کرده یا خدمات متقابل فارسی‌زبانان و اردوزبانان را بررسی کرده است و رویکرد تلفیقی به پژوهش‌هایی اطلاق شده که چند رویکرد را هم‌زمان در یک نوشتار پیش گرفته‌اند.

۱-٤- پیشینهٔ پژوهش

در ایران، جست‌وجو در مقالات و پژوهش‌های فارسی نشان می‌دهد مطالعات مرتبط با موضوع جامی در شبه‌قاره یا پاکستان محدود است. از این مطالعات، می‌توان به چند مورد اشاره کرد: مقالهٔ کوتاهی با عنوان «خیام و جامی در شبه‌قارهٔ هند»، نوشتهٔ سید کمال حاج سید جوادی که در سال ۱۳۷۸ نگاشته شده است. نگارنده در دو صفحه از این مقاله، چند اثر از جامی که در شبه‌قاره مورد اقبال قرار گرفته را بررسی کرده است. همچنین «کتاب‌شناسی عبدالرحمن جامی» از منیر اوسطی و حمید عابدیها، به برخی از آثار در شبه‌قاره اشاره کرده است. به‌علاوه مقالهٔ «تجلی مضامین تعلیمی-اخلاقی در هفت اورنگ جامی» (صیادی و جعفری، ۱۳۹٦) و نیز مقالهٔ «بررسی تأثیر جامی بر فرهنگ و هنر عصر نهم ه.ق» از خدیجه دمرچلی و زینب صابر، در این زمینه به بررسی و پژوهش پرداخته‌اند. در پاکستان نیز پژوهش‌هایی انجام شده است که می‌توان به مواردی اشاره کرد؛ برای نمونه، فهرستی از مطبوعات شبه‌قارهٔ هند دربارهٔ کتاب‌های جامی با عنوان «کتاب‌شناسی جامی در شبه‌قاره» به‌عنوان پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد در دانشکدهٔ خاورشناسی دانشگاه پنجاب نگاشته شده است (ظهیر، ۲۰۰٤). همچنین پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد دیگری دربارهٔ شواهد شعری در کتاب الکافیه جامی با موضوع علم نحو در اورینتال کالج دانشگاه پنجاب در ۱۹۳ صفحه به‌زبان عربی نگارش شده که به تحقیقات اردوزبانان شبه‌قاره در این موضوع پرداخته است (محمد سجاد حسین، ۲۰۰۲).

۲- بررسی رویکردی، موضوعی و آماری پژوهش‌های زبان اردو دربارهٔ جامی و آثارش

اندیشمندانی که به جامی‌شناسی در پاکستان پرداخته‌اند، غالباً از پیروان سلسلهٔ نقشبندیه، چشتیه و نوشاهیه هستند؛ هرچند پیروان طریقت بریلوی و نظامی نیز با شور و اشتیاق به تمجید و تکریم وی پرداخته‌اند. به‌نظر می‌رسد طریقت و مذهب اردوزبانان، عاملی قوی در گرایش به سمت جامی است. هرچند در شبه‌قاره کتاب‌شناسی آثار جامی و پژوهش‌های موردی در

برخی موضوعات مرتبط با او صورت پذیرفته، تاکنون پژوهشی بر آثار فراوان زبان اردو که اردوزبانان دربارهٔ جامی و آثارش نوشته‌اند، انجام نشده و نوع نگاه اردوزبانان و رویکرد پژوهش‌های آنان برای فارسی‌زبانان ناشناخته مانده است. دانستن اینکه پژوهشگران پاکستان در آثار خود به زبان اردو، چه رویکردهایی نسبت‌به آثار جامی داشته‌اند، به کدام موضوع و کدام زمینه از آثار پرداخته‌اند، اینکه چه دیدگاه‌هایی داشته‌اند و نیز چه تحلیل‌هایی به زبان اردو ارائه داده‌اند، می‌تواند برای محققان فارسی‌زبان حوزهٔ شبه‌قاره بسیار ارزشمند باشد.

گرایش به جامی‌شناسی به دورهٔ خاصی محدود نیست، بلکه از زمان تأسیس پاکستان تاکنون، همچنان دنبال شده است. ازنظر جغرافیایی نیز نویسندگانی در همه‌جای پاکستان ازجمله کراچی، ملتان، حیدرآباد و حتی شهرهای کوچکی مانند شهرستان «رحیم یار خان»، دست به ترجمه و تشریح آثار جامی زده‌اند؛ البته بیشترین پژوهش‌های زبان اردو در مرکز فرهنگی پاکستان، یعنی در شهر لاهور منتشرشده است و بیشتر ترجمه و تشریح‌ها در انتشارات «الله والے کی قومی دکان» از انتشارات «شمع بک ایجنسی» به چاپ رسیده است.

۲-۱- آفرینش‌ها، نظیره‌ها و نعتیه‌ها

۲-۱-۱- نظیره‌گویی

از زمان حیات جامی تاکنون، شاعران و نویسندگان شبه‌قاره به پیروی از آثار وی در اصناف مختلف قلم زده‌اند و شگفت این است که سلسلهٔ پژوهش دربارهٔ جامی منقطع نشده، بلکه جامی، آن متصوف باکمال، در اذهان پژوهشگران امروز پاکستان همچنان زنده و جاوید است و در عصر حاضر نیز مطالعهٔ جامی و تقلید از آثارش در پاکستان کماکان ادامه دارد. تنوع موضوعات و کثرت آثار جامی، یکی از مهم‌ترین دلایل گرایش اردوزبانانِ با علایق مختلف به تقلید و تأثیرپذیری از جامی است.

برخی از آثاری که توسط پژوهشگران اردوزبان با تأثیرپذیری و به‌تقلید از جامی، به‌صورت منظوم یا منثور به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند، بدین قرارند:

ملا عبدالحکیم تته‌ای، متخلص به عطا تتوی، در کتاب هشت بهشت، مثنوی بحرالعرفان را در بحر سبحةالابرار جامی سروده است (تتوی، بی‌تا). سیفی، منظومه‌ای به زبان اردو به‌نام یوسف و زلیخا، با تأثیرپذیری از یوسف و زلیخای جامی سروده است (سیفی، بی‌تا). فایز دهلوی، مثنوی بدن‌نما را در تعریف یار ماه‌سیما، در بحر سبحةالابرار جامی خلق کرده است (فایز، بی‌تا). تلوک چند محروم، اشعاری را در تضمین شعر جامی، به اردو سراییده است (محروم، ۱۹٦۷). تأثیر متن جامی در کتاب کشف‌الحقایق مشهود است (اثر امداد، ۱۹۵٦ م). نعتیه‌هایی از «خوشی محمد ناظر، به‌نام نغمهٔ فردوس، سه بار تجدید چاپ شده که تضمینی بر اشعار نعتیهٔ مولانا جامی است (ناظر، ۱۹۳۷، ۱۹۷۱ و ۱۹۹۲ م). ضمیری، معراج‌الآمال را به‌پیروی از مثنوی جامی سروده است (ضمیری، بی‌تا). رباعیات صادق، به‌پیروی از رباعیات جامی توسط صادق بادی سروده شده است (بادی، بی‌تا). یعقوب چرخی، مثنوی نی‌نامه را در شرح مثنوی معنوی مولوی، به‌پیروی از جامی آفریده است. مثنوی دیگری با نام یوسف و زلیخا، به‌پیروی از یوسف و زلیخای جامی توسط حبیبی سروده شده است. زلالی، مثنوی ذره و خورشید را با پیروی از سبحةالابرار جامی منظوم کرده است. مثنوی دلریش، با تأسی از یوسف و زلیخای جامی، توسط محمد عمران تنظیم شده است (عمران، ۱۳٤۰ ق). فیضی نیز مثنوی دیگری با نام یوسف و زلیخا، به‌زبان اردو و با تأثیرپذیری از یوسف و زلیخای جامی، به نظم درآورده است (فیضی، بی‌تا). یعقوب صرفی کشمیری، مغازی‌النبی (مغازی‌النبویه) را با دنباله‌روی از خردنامهٔ اسکندری جامی، به نظم کشیده است. روایح یعقوب صرفی، به‌پیروی از لوایح جامی نگاشته شده است (فاضلی، ۱۳٤۹ ق). رباعیات یعقوب صرفی نیز به‌پیروی از رباعیات جامی به نظم درآمده است (صرفی کشمیری، بی‌تا). کنجاهی نیز یک منظومهٔ

یوسف و زلیخا با پیروی از جامی دارد. مبارک‌الله واضح، مثنوی کمند وحدت را در جواب سلسلةالذهب جامی و مثنوی تاب زنار را در جواب سبحةالابرار جامی سروده است (واضح، بی‌تا).

۲-۱-۲- نعتیه‌سرایی و رهروان نعتیه‌های جامی

به‌یقین می‌توان گفت علاقهٔ وافر ملت پاکستان به شخصیت و آثار جامی به‌واسطهٔ کلام عارفانه و صوفیانهٔ اوست، به‌ویژه اشعار نعتیه‌ای او که در منقبت رسول رحمت (ص) سروده شده است. در محافل سماع و قوالی در پاکستان، تا به امروز نعت‌های عاشقانهٔ جامی همچون گل‌های عقیدتی است که شیفتگان سرور کونین (ص)، تقدیم آن حضرت می‌کنند و کلام عارفانهٔ جامی، دل‌های مستعد را وجد و کیف می‌بخشد.

ازآنجاکه به گفتهٔ نعت‌سرایانِ حبیب خدا، تصور رفعت و بلندای ذات پربرکت رسول‌الله در شعور بشر نمی‌گنجد، بیان ثنا و توصیف کمال آن حضرت، در حیطهٔ توان شاعر نیست؛ زیرا هماره خدشهٔ افراط‌وتفریط در توصیف حضرتش لاحق می‌شود؛ چنانکه عرفی شیرازی گوید:

عرفی مشتاب این ره نعت است نه صحرا　　آهسته که ره بر دم تیغ است قدم را
(عرفی، ۱۳۷۹: ٤٨)

و دیگری گفته است: با خدا دیوانه باش و با محمد هوشیار. عین القضات همدانی، در نثر تمهید اصل تاسع، این جمله را با واژهٔ «مصطفی» آورده (مدرسی و همکاران، ۱۳۹۰)؛ اما شاعران پاکستان ازجمله اختر شیرانی و دیگر عاشقان رسول‌الله(ص)، آن را با نام محمد به‌عنوان مصرعی برای تأکید بر لزوم احترام به ساحت رسول خدا ذکر می‌کنند.

به‌قول اقبال در ارمغان حجازش، در این بارگاه اقدس، شرط ادب لازم است؛ در دبستان رسالت، بایزید بسطامی و جنید بغدادی از جلال و هیبت آن حضرت، لرزه‌براندام حاضر می‌شوند:

ادب گاهیست زیر آسمان از عرش نازک‌تر　　نفس گم کرده می‌آید جنید و بایزید اینجا
(اقبال، ۱۹۹۰: ٦٩)

شاعران شبه‌قاره نیز به همین سیاق و با آداب خاص، نعت رسول گفتند. علامه اقبال این شرط ادب را اولین قرینه از قرائن محبت می‌داند:

خموش اے دل بھری محفل میں چلانا نہیں اچھا　　ادب پہلا قرینہ ہے محبت کے قرینوں میں
(اقبال، ۱۹۹۳: ۵۲)

شیخ عبدالحق محدث دهلوی، عصاره و لب‌لباب نعت را در این دو بیت ریخته است:

یا صاحب الجمال و یا سید البشر　　من وجهک المنیر لقد نور القمر
لا یمکن الثناء کما کان حقه　　بعد از خدا بزرگ توئی، قصه مختصر

پیشینهٔ نعت‌گویان به حسان بن ثابت می‌رسد که در حضور رسول‌الله بر منبر مسجد نبوی مدیحه‌سرایی می‌کرد. قصیدهٔ «بُرده» از شرف‌الدین بوصیری، چنان مورد توجه حبیب خدا قرار گرفت که شایستهٔ تحسین و انعام آن حضرت شد. همان قصیده‌ای که ملّای جام، آن را سرمشق ابراز عشق به حبیب‌الله قرار داد:

امن تذکر جیرانِ بذی سلم　　مزجت دمعا جری من مقلة بدم

بسیار است نعتیه‌هایی که در خطهٔ پاک و هند، زبانزد خاص و عام است. اردوزبانان، اشعار نعتیهٔ فارسی را همانند اذکار عربیِ دعا و آیات قرآن، به‌عشق رسول‌الله می‌آموزند و زمزمه می‌کنند.

از میان شاعران شبه‌قاره که نعتیه‌سرایی را سرلوحهٔ اشعار خود قرار داده‌اند، می‌توان امیرخسرو، عرفی، نظیری، جامی، قدسی، اقبال، امیر مینائی، محسن کاکوروی، احمدرضا بریلوی، کرامت شهیدی، بیدم وارثی، اکبر میرتهی و بهزاد لکهنوی را برشمرد.

مطابق با تجربهٔ شخصی و چشم‌دید نگارنده که سال گذشته برای تحقیق و پژوهش در پاکستان بودم، در پاکستان روزی در نمازخانه کتابخانه‌ای به نماز ایستادم، یکی از کارکنان آنجا در تعقیبات نماز دیدم دست به دعا برداشته و با حالت تضرع می‌خواند:

ز مهجوری برآمد جان عالم — ترحم یا نبی‌الله ترحم
نه آخر رحمت للعالمینی — ز محرومان چرا فارغ نشینی؟
برون آور سر از برد یمانی — که روی توست صبح زندگانی
شبِ اندوه مارا روز گردان — ز رویت روز ما فیروز گردان

از او پرسیدم آیا فارسی می‌دانی؟ گفت: «نه من و نه مادرم فارسی و عربی نمی‌دانیم؛ ولی مادرم از کودکی همراه سوره‌ها و اذکار نماز، این اشعار نعت رسول‌الله را به من آموزش داد تا در پایان هر نماز برای تقرب به رسول خدا و حصول شفاعت او آن‌ها را بخوانم. من هم از کودکی تاکنون در پسِ هر نماز، این اشعار را می‌خوانم.» او نه فارسی را از عربی تمییز می‌داد و نه می‌دانست این اشعار از شاعری فارسی‌زبان است. اینگونه است که می‌گویند زبان اسلام در پاکستان فارسی است تا عربی.

با بررسی نعت‌های سروده‌شده در شبه‌قاره بعد از جامی، چنین به‌نظر می‌رسد که گویا همگی رنگ‌وبویی جامی‌گونه گرفته‌اند؛ چنانکه محمدشاه، استاد دانشگاه پنجاب، درخصوص تأثیرگذاری نعتیه‌های جامی در شبه‌قاره می‌گوید:

«جامی صرف بڑے صوفی اور شاعر ہی نہیں بڑے نعت‌گو عاشق رسول(ص) بھی ہیں ۔ انہوں نے عشق رسول میں جو نعتیں کہی ہیں وہ اس عشق میں ان کی سرشاری کی غمازی کرتی ہیں جامی کی پرخلوص، پرجوش، پرسوز اور پر اثر نعتیں اپنی مثال آپ ہیں ۔ حافظ کی غزل کی طرح جامی کی نعت اس قدر مقبول بار گاہ ہے کہ بعد کا ہر نعت گو شاعر اس سے بھر پور استفادہ کرتا دکھائی دیتا ہے» (ضعیف، ۲۰۰۵: ۷۰).

(جامی فقط یک شاعر و عارف بزرگ نیست؛ برتر از آن، او نعتیه‌گویی عاشق رسول‌الله است که سروده‌هایش، عشق والهانه‌اش را غمازی کرده، آینه‌دار محبت و خلوص اوست. به همین دلیل است که هر شنونده و خواننده‌ای از شعرش متأثر می‌شود. اشعار نعتیهٔ او چنان خالصانه، پرنفوذ، پرجوش و پرسوز است که مثل و مانندی برای آن نمی‌توان یافت. همچنان که غزل حافظ مقبول همگان است، نعت جامی نیز آن‌قدر مقبول بارگاه است که هر شاعر نعت‌سرای پس از او، شعر جامی را سرمشق خود قرار داده است).

اقبال لاهوری در مثنوی اسرار خودی، جامی را طبیب خود خوانده و وصف محبوب را در نعتیه‌های جامی، علاج درد عشقش می‌داند. او که واله و شیدای رسول‌الله است، از نیوشیدن گوهر سفتهٔ جامی مدهوش می‌شود:

کشتهٔ انداز ملّا جامیم — نظم و نثر او علاج خامیم
شعر لبریز معانی گفته است — در ثنای خواجه گوهر سفته است

(اقبال، ۱۹۹۳: ۸۶)

نعت‌گویی و سوزوگداز اقبال در بیان محمّدشاه چنین است:

«علامہ اقبال نے اپنے زمانہ میں جس قدر نعت لکھی ہے اس کا بھی ثانی نہیں ملتا۔ ان کا سوزوگداز عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتا گیا اور عشق رسول میں ان کی سر شاری اور استغراق کمال کے درجے پر جا پہنچا» (ضعیف، ۲۰۰۵ : ۷۳).

(تعداد نعتیه‌های اقبال به‌قدری است که در زمان او مانندی نداشت. او با شنیدن نعت رسول‌الله بی‌اختیار می‌گریست و این سوزوگداز روزبه‌روز بیشتر می‌شد؛ تا حدی که در کهن‌سالی، در عشق به ساحت رسول خدا به مرحلهٔ کمال استغراق و سرشاری رسیده بود).

اقبال در این مرحله از عشق عرفانی، بی‌تابی هجر را با شعر جامی به عروج می‌رساند و با حرارت الحان جامی پروانه‌وار می‌سوزد:

گهی شعر عراقی را بخوانم　　گهی جامی زند آتش به جانم
ندانم گرچه آهنگ عرب را　　شریک نغمه‌های ساربانم

(اقبال، ۱۹۹۳: ۱۱۸)

اقبال در تبعیت از جامی چنان پیش رفت که به حجاز نرفته، هزاران گل عقیدت نبوی از حجاز به ارمغان آورد. در آخرین اثرش، ارمغان حجاز، نعت رسول سرود و از این دنیا به‌سوی معشوق رخت بربست.

۲-۲- رویکرد ترجمه؛ تلفیقی از ترجمه، تشریح و تاریخ‌ادبیات

در بیشتر آثاری که در این پژوهش بررسی شد، اردوزبانان بیش از یک رویکرد را دنبال کرده‌اند. آنان در نیمی از اثر تنها به شخصیت و شرح احوال جامی پرداخته و در نیمی دیگر به تشریح آنچه از آثار جامی می‌پسندیدند، پرداخته‌اند. ازجمله کتاب‌هایی که رویکرد تلفیقی دارد، کتاب «مولانا جامی: حیات اور شاعری» نوشتهٔ شمس‌الدین احمد است. نیمهٔ اول کتاب، رویکرد تاریخ‌ادبیاتی دارد و به‌تفصیل به زندگی و شرح‌حال جامی می‌پردازد. نیمهٔ دوم کتاب، رویکردی تحلیلی-تفسیری دارد و به تحلیل اشعار جامی به‌زبان اردو پرداخته و منتخبی از غزلیات، نعتیه‌ها و مدحیه‌های جامی را تشریح کرده و بر آن‌ها تعلیقاتی نوشته است.

وسعت اطلاعاتی که مردم پاکستان دربارهٔ ملّا جامی داشته‌اند و ارتباطی که با او برقرار کرده‌اند، بیش از مقالات و نوشتارها دربارهٔ جامی، به‌واسطهٔ ترجمه‌ها و شرح‌هایی از آثار جامی است که به زبان اردو و دیگر زبان‌های محلی این سرزمین صورت گرفته است. در دوره‌های بعد که زبان‌های محلی و زبان اردو جای زبان فارسی را گرفتند، این ترجمه‌ها و شرح‌های غیرفارسی، اهمیت ویژه‌ای در تحقیقات جامی‌پژوهان یافتند. مترجمان اردوزبان در دیباچهٔ برخی از ترجمه‌های آثار جامی، بیشتر به معرفی شخصیت و شرح‌حال جامی پرداخته‌اند و برخی تنها به اصل ترجمه اکتفا کرده، بدون هیچ مقدمه‌ای، آثار جامی را به اردو برگردانده‌اند.

۲-۲-۱- نفحات‌الانس

نفحات‌الانس جامی بارها به زبان اردو و دیگر زبان‌های پاکستان ترجمه و تشریح شده است. از مجموع ترجمه‌ها و شرح‌هایی که در این پژوهش بررسی شد، یازده مورد متعلق به نفحات‌الانس است. این امر نشانگر رویکرد تاریخ‌ادبیاتی مردم پاکستان و توجه به شخصیت‌های عرفان و تصوف است که آنان را اولیاءالله می‌دانند و آشنایی با سیرهٔ زندگی و شخصیت آنان را ذریعهٔ کسب فیض الهی می‌شمارند.

احمدعلی چشتی نظامی، با مقدمه‌ای طولانی بر شخصیت و آثار جامی (هشتاد صفحه)، شرح‌حال ششصدوبیست‌وپنج ولی‌الله را در ترجمهٔ کتاب نفحات‌الانس، با نام «چهه سو پچیس اولیا کی سوانح عمری» گرد آورده است. کتاب حیات صوفیه که ترجمهٔ اردوی گزیدهٔ نفحات‌الانس است، توسط پژوهشگری از شهر کوچک رحیم یار خان به رشتهٔ تحریر در آمده است

(محمد ادریس، بی‌تا). نفحات‌الاردو ترجمهٔ اردوی نفحات‌الانس به‌قلم اندیشمندی از سلسلهٔ چشتیه است (چشتی، ۲۰۰۳). ترجمهٔ اردوی دیگری از نفحات‌الانس از نویسنده‌ای بریلوی‌مذهب، بارها در شهر کراچی و لاهور منتشر شده که نشانهٔ نیاز و توجه جامعه در دهه‌های اخیر به نفحات است (بریلوی، ۱۳٦۲). یک ترجمهٔ اردوی دیگر از نفحات‌الانس نوشتهٔ احمدعلی در سال ۱۹۰۷ منتشر شد. یک ترجمهٔ تحت‌اللفظی همراه با متن فارسی نفحات، توسط غلام مصطفی خان انجام شده است. وصال احمدی، نوشتهٔ خواجه بدرالدین وثانی، جانشین شیخ سرهندی، ترجمهٔ تشریح دیگری از نفحات به زبان اردوست (وثانی، ۱۳۱٦ ق). همچنین ترجمه‌ای به‌قلم اندیشمندی از شهر سیالکوت نوشته شده است (صدیقی، ۱۳۹٦ ق).

۲-۲-۲- لوایح

دومین اثر جامی، لوایح است که در میان جامی‌پژوهان پاکستان از محبوبیت بیشتری برخوردار بوده و ترجمه‌ها و تشریح‌های بیشتری را در زبان اردو به خود اختصاص داده است.

ترجمهٔ اردوی لوایح از جالندهری بارها در لاهور به چاپ رسیده است. همچنین آثار دیگری مانند مجموعهٔ تصوف (ترجمهٔ اردوی لوایح جامی و شرح رباعیات جامی) (فاضلی، ۱۳٤۹)، اردو ترجمه مع شرح لوایح جامی (ربانی، ۱۹۸٦ م)، تجلیات دل (ترجمهٔ اردوی لوایح جامی) (حیدرآبادی، ۱۳۳۲)، ترجمهٔ اردو و شرح لوایح جامی (فاضل، بی‌تا)، ترجمهٔ اردوی لوایح (فیض، ۱۹۹۹ م)، نمونه‌هایی از ترجمه و شرح‌های کتاب لوایح است که در کتابخانه‌های پاکستان یافت می‌شود.

۲-۲-۳- یوسف و زلیخا

اثر دیگر پرطرف‌دار جامی در پاکستان، یوسف و زلیخا است. قادر علی فگار عظیم‌آبادی، مثنوی عشق‌نامه را که ترجمهٔ اردوی منظوم یوسف زلیخای جامی است، سروده (عظیم‌آبادی، ۱۳۰۱ ق) و مولوی سعید احمد، ترجمهٔ اردوی منثوری از این اثر نگاشته است (مولوی سعید احمد، ۱۳۲٤ ق). احمدعلی، نیز ترجمهٔ یوسف و زلیخای جامی را به زبان اردو به نظم درآورده است.

۲-۲-٤- اربعین جامی یا چهل حدیث

اربعین جامی یا چهل حدیث، اثر دیگر مورد استقبال در پاکستان است. ترجمهٔ اردوی منظوم این اثر، سرودهٔ ظفر علی‌خان، بارها در پاکستان تجدید چاپ شده (۱۹۵٦ م، چاپ دوم: ۱۳۳٦ ق.). موارد دیگر شامل مخزن نجات (ترجمهٔ اردوی منظوم چهل حدیث) نوشتهٔ شرف‌الدین احمدخان (۱۹۲۷ م) و نیز اردو ترجمه رساله اسرار الجلی فی ذکر الخفی جامی به‌قلم خواجه احمد حسین (۱۹۵۷ م) است.

۲-۲-۵- آثار دیگر جامی

آثار دیگر جامی که به زبان اردو در پاکستان ترجمه و تشریح شده، از این قرار است:

مظفرالدین معلی حیدرآبادی، مثنوی حمایت‌الاسلام (حمایت‌نامهٔ ایمان) را که ترجمه اردوی منظوم عقاید جامی است، سروده است (۱۳۳۲ ق). ترجمهٔ اردوی بهارستان جامی توسط ظفر علی‌خان انجام شده است (ظفر علی، بی‌تا)، ملک غلام محمد فاضل، ترجمهٔ اردوی تحفةالاحرار جامی را نوشته است (فاضل، بی‌تا)، شمس‌الدین قادری، کتاب مفاتیح‌الاعجاز را ترجمهٔ اردو کرده و شرح رباعیات جامی را همراه با آن آورده است (شمس قادری، ۱۹۱۲م)، محمد عبدالحکیم شرف قادری، ترجمهٔ اردوی اشعةاللمعات را نگاشته است (۱۹۹۰ م)، ترجمهٔ اردوی شواهدالنبوه جامی به‌قلم ابوالطیب محمدشریف عارف نوری نوشته شده است (۱۹۹۹ م)، ضیاء احمد بدایونی گزیده‌ای از آثار جامی را با نام سمن‌زار منتشر کرده که ترجمهٔ

اردوی سه غزل از جامی است (۱۹٦۸ م، چاپ دوم: ۱۹۸۷ م). اشرف علی تهانوی ترجمهٔ اردوی خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم مع الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم جامی را سه بار به چاپ رسانده است (بی‌تا، ۱۹۹۳ م، ۱۹۹۸ م).

در میان ترجمه‌های آثار جامی در کتابخانه‌های پاکستان، ترجمه‌هایی به زبان‌های دیگر پاکستان نیز به چشم می‌خورد. عبدالقادر خان ختک، منظومهٔ یوسف و زلیخای جامی را به زبان پشتو ترجمه کرده (ختک، بی‌تا) و نویسنده‌ای از ایالت سند، رسالهٔ سلامان و ابسال جامی را به زبان سندی ترجمه کرده است (جلبانی، بی‌تا).

۲-۳- رویکرد تحلیلی-تفسیری

یکی از آثاری که در پاکستان به‌ویژه در گروه‌های زبان و ادبیات عربی و حوزه‌های علمیه بسیار مورد توجه قرار گرفته، کتاب الفوائد الضیائیه علی متن الکافیه فی النحو بوده که تشریح کتاب الکافیه فی النحو نوشتهٔ ابن حاجب است. مترجمان و شارحانی که برای غنی‌سازی مدارس و بهره‌مندساختن طلاب از تعالیم ملّای جام، به آثارش روی آورده‌اند، رویکرد زبانی-ساختاری و گرایش ادبی-نحوی داشته‌اند. بیشتر اینگونه آثار جزو کتب درسی مدارس، دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیهٔ پاکستان بوده و هستند. افرادی مانند عبدالواسع هانسوی، محمدرضا بن محمد اکرم ملتانی، محمد کلهوی ملتانی و محمد سلطان خوشایی به تشریح و تحشیه کتاب‌های جامی پرداخته‌اند (شفیع، ۱۹۸۰: ٥٦). در این زمینه دکتر اختر راهی در کتاب «تراجم کتب فارسی به زبان‌های پاکستانی»، روند رواج‌یافتن تشریح‌ها و ترجمه‌های آثار جامی در مکتب‌ها و مدارس شبه‌قارهٔ هند را به‌تفصیل بیان داشته است.

ازجمله کتاب‌هایی که در تشریح شرح جامی به زبان اردو نگاشته‌اند، الصرح النامی، ترجمهٔ اردوی شرح جامی (الفوائد الضیائیه) به‌قلم مفتی غلام سرور است (۱۹۷۸ م). کتاب دیگری که شرح جامی را به اردو ترجمه و تشریح کرده، کتاب اغراض شرح جامی نوشتهٔ ابو اویس محمد یوسف القادری است که در حدود پانصد صفحه، علاوه‌بر شرح و ترجمه، به مباحثی دیگر ازجمله شخصیت و آثار جامی پرداخته و همچنین واژگان و ملفوظات تصوف در اندیشهٔ جامی را بررسی کرده است. از دیگر شارحانی که این کتاب را به‌تفصیل به اردو تشریح کرده‌اند، محمد شبیر نعیمی پورنوی است که کتابی با عنوان نوادر النعیمی بحلّ شرح ملّا جامی نوشته است. عبدالغفور لاری نیز بر الفوائد الضیائیهٔ جامی که خود شرح کتاب الکافیه فی النحو اثر ابن حاجب است، تحشیه نوشته و پس از او، ملّا نظام‌الدین محمد سهالوی، تعمیم و ترمیمی بر آن نوشته است. بدین‌ترتیب تشریح در تشریح سلسلهٔ کتاب‌هایی در مبحث نحو الکافیه جامی نگاشته شده و تدریس می‌شوند.

از نظری دیگر، جامی به‌عنوان ادیب والامقام و متبحر در فنون شعر و ادب، نظر فرهیختگان بسیاری را به خود جلب کرد. جامی علاوه‌بر ادبیات عرفانی، نحو عربی و ادبیات غنائی، با رساله‌هایش دربارهٔ عروض و قافیه، توانست بخشی از نیازهای ادبی روبه‌رشد شبه‌قاره را برآورده سازد. او از میان شاعران شبه‌قاره، شیدای امیرخسرو دهلوی بود. جامی در آثارش بارها مقام او ستوده است. همانند امیرخسرو دهلوی، مثنوی‌های هفت‌گانهٔ جامی نیز دو مأخذ عمده داشته و تأثیرپذیری جامی از امیرخسرو در موضوع و فنّ شعر، برای مردم شبه‌قاره چنان خوشایند و ملموس است که پیوندی عمیق میان مردمان این سرزمین با ملّای جام به‌وجود آورده است.

نکتهٔ دیگر که در این زمینه حائز اهمیت است، رواج و گسترش زبان فارسی توسط آثار جامی در پاکستان است. ازآنجایی‌که فراگیری زبان فارسی مانند زبان عربی به‌عنوان زبان کتب اسلامی مورد توجه است، شرح‌هایی به زبان فارسی ساده نوشته شده است. در این شرح‌ها، کلمات فارسی مشترک و رایج در زبان اردو، بیشتر به‌کار رفته که در عین فارسی‌بودن، برای مخاطب اردوزبان قابل‌فهم است. این امر باعث رواج بیشتر زبان فارسی در مدارس دینی شده و بدین‌ترتیب، آموزش نحو عربی از کتاب الکافیه ابن حاجب، به‌واسطهٔ شروح فارسی که به‌قلم اردوزبانان بر شرح عربی جامی (الفوائد الضیائیه) نوشته شده، صورت می‌گیرد.

۲-٤- رویکرد تاریخ‌ادبیاتی

جای بسی شگفتی است که شاعری اندیشه‌های صوفیانه و تغزلی را به زبان فارسی و تازی سروده و تألیف کرده، اما در اندیشهٔ اندیشمندان اردوزبان و همچنین در میان عوام‌الناس که فارسی و عربی نمی‌دانند، چنان ستوده و بلندمرتبه است که نه‌تنها ترجمه‌ها و شرح‌های فراوان به زبان اردو بر آثارش نگاشته‌اند، بلکه برای فهم عمیق‌تر آثارش و رجوع به منابع اصلی، یادگیری زبان فارسی و عربی مورد توجه جدی آنان قرار گرفته است. جامی‌پژوهی در شبه‌قاره زمینهٔ گسترش زبان و ادب فارسی در این سرزمین را فراهم آورده است.

در تمام تذکره‌های عمومی که در شبه‌قاره نوشته شده‌اند، از خاتم‌الشعرا، جامی، به‌نیکی یاد شده و جایگاه او در اذهان ادیبان و نویسندگان شبه‌قاره با جایگاه فردوسی و حافظ و سعدی و مولانا برابری می‌کند. عمده‌ترین دلیل محبوبیت جامی در شبه‌قاره، پیروی او از امیرخسرو دهلوی به‌ویژه در غزل و مثنوی بود. جامی به‌پیروی از او، دیوان خود را در سه بخش گرد آورده است.

دربارهٔ شخصیت و آثار جامی، بسیاری از فارسی‌پژوهان پاکستان دست به قلم برده و جایگاه جلیل جامی را نزد اردوزبانان پاکستان ستوده‌اند. یکی از جامی‌پژوهان می‌نویسد: «در شبه‌قاره در روزگاری که داخل مرزهای ایران، شعر و ادب، دیگر آن فروغ گذشته را نداشت، جامی مأخذ رویکردهای نوین در ادبیات فارسی این سرزمین و ادبیات رایج در داخل مرزهای ایران بوده است. می‌توان گفت جامی در مقام آخرین شاعر بزرگ سبک عراقی، در میان شاعران و ادیبان شبه‌قاره جایگاهی ویژه داشت» (میرزا، ۱۹۸۹: ٦٨). محمد شفیع نیز بر این نظر است که مولانا جامی میراث مشترک ایران و افغانستان و شبه‌قارهٔ پاک و هند است. جامی درطول حیاتش با سلاطین و اکابر علوم و فنون و مشایخ ترکستان، هندوستان، روم، ماوراءالنهر، عراق و... در ارتباط بود و در این ممالک شهرت و مقبولیت فوق‌العاده‌ای داشت؛ اما اثر و رسوخ جامی در شبه‌قاره پررنگ‌تر به چشم می‌خورد. اگرچه جامی هیچ‌گاه به شبه‌قاره سفر نکرد، تأثیرات معنوی بسیاری بر این خطه گذاشت. ملاقات جامی با علمای هند، رفتن شاگردان جامی به شبه‌قاره و در آخر، تأثیرپذیری جامی از سبک هندی (تقلید از امیرخسرو دهلوی در شعر)، ماحصل روابط معنوی جامی با شبه‌قاره است. به همین دلیل ماهران شعر و اسلوب این‌طور گفته‌اند که در شعر فارسی، اسلوب دقیق هندی توسط جامی از هرات به دهلی و دکن رسید (شفیع، ۱۹۸۰: ٥٦). ظهیر نیز همسو با دیگران می‌نویسد: «آثار جامی در دورهٔ حیات وی به شبه‌قاره رسیدند و مقبولیتی عام یافتند؛ ازجمله نفحات‌الانس، رساله در حقایق دین، رسالهٔ سؤال و جواب هندوستان، اشعار جامی که به‌وسیلهٔ محمد غوث قادری اوچی به هند رسید. سرّ مقبولیت جامی در شبه‌قاره، رویکرد تصوف و علاقه‌مندی مردم این سرزمین به جریان صوفی‌گری است و قلم جامی در نگارش موضوعات صوفیانه همه‌فهم و سهل است. در آن سلاست و تراکیب، توضیح عبارات و الفاظ، تلخیص مقاصد و معانی و سهولت نکات و شرح اسرار و رموز، به زبان‌های ساده بیان شده است. جامی در کتاب‌های خود از حیث افکار و نظریات مذهبی و اسلوب، نزدیک‌تر به اسلوب و سبک هندی است» (ظهیر، ۲۰۰٤: ۳٤). برخی به زبان اردو و گروهی به فارسی به وصف کمالات جامی پرداخته‌اند. بیشتر این توصیفات با نقل‌قول‌هایی از بزرگان ادبیات ایران که مقام جامی را ستوده‌اند یا مستشرقان اروپایی که به توصیف گسترهٔ نفوذ کلام او از هند تا دولت عثمانی اشاره کرده‌اند، آغاز می‌شود. نگاه اردوزبانان به جامی چنان است که او را در اوج شعر، هم‌نشین مولوی، سعدی و حافظ می‌دانند و اشعارش را آسان‌فهم، مؤثر و دلربا می‌شمارند.

۲-۵- رویکرد عرفان‌پژوهی

به‌طور کلی محبوبیت و مرتبت جامی نزد عوام‌الناس در پاکستان مقامی است که او در عالم عرفان و تصوف دارد و قطب و مرشد پیروان طریقت بوده است. به‌ویژه او را محقق و نظریه‌پرداز توانمند سلسلهٔ نقشبندیه می‌دانند که پیروان معتقد بسیار در خطهٔ پاکانِ شبه‌قاره دارد. جامی به‌دلیل توانایی محرزی که در شرح معضلات تصوف و عرفان، به نظمِ رائع دلپذیر و به نثرِ

فصیح عالمانه داشت، عرفان ایرانی را که در عهد وی به ابتذال می‌گرایید، در پایه و اساسی عالمانه نگاه داشت و از این راه توانست در صف بزرگ‌ترین مؤلفان و شاعران عارف و صوفی‌مشرب پارسی‌گوی جای گیرد. می‌توان گفت تبحر جامی در تصوف و نعتیه‌سرایی، دلیل روشنی برای روی‌آوردن به او توسط مردمان صوفی‌پسند و شیفتهٔ رسول‌الله در پاکستان، از آغاز تاکنون است. شمس بریلوی معتقد است که جامی یکی از بزرگ‌ترین شعرا و استادان تصوف قرن نهم هجری بوده و آخرین شاعر مکتب تصوف در ایران است (بریلوی، ۱۳٦۲: ۱۷). ازآنجاکه جامی به مشایخ عصر خود علاقهٔ وافری داشت و به مشایخ نقشبندیه ازجمله سعدالدین محمد کاشغری و ناصرالدین عبیدالله، معروف به خواجهٔ احرار، ارادت بسیار داشت و پس از آنان در سلک رؤسای طریقت نقشبندی درآمد، در میان شاعران فارسی‌گو و نویسندگان فارسی‌نویس شبه‌قاره، چهره‌ای آشنا بود. او در گسترهٔ عرفان و تصوف آن دیار به مقامی رفیع دست یافت (شفیع، ۱۹۸۰: ۵۸).

نظر میرزا دربارهٔ اندیشه‌های عرفانی جامی چنین است: «جامی شارح اندیشه‌های ابن عربی و معتقد به نظریهٔ وحدت وجود بود. اعتبار فراوان داشت. عرفان در شبه‌قاره پیشینه‌ای بس طولانی داشت. از راه استیلا بر این سرزمین پهناور، مجهزشدن به عرفان و تصوفی متفاوت با آنچه تا آن زمان در شبه‌قاره در قالب مکاتب گوناگون هندویی و بودایی رواج داشته، ممکن شده بود. در چنین دورانی جامی نزدیک‌ترین فرد به دورهٔ استیلای کامل فرمانروایان مسلمان در شبه‌قاره بود. جامی در پیوند عرفان ایران و شبه‌قاره، وجودی لازوال است که تأثیری شگرف داشته است» (میرزا، ۱۹۸۹: ۱٦).

جامی همچنین به‌عنوان فقیهی متشرع در شبه‌قاره همواره در جایگاه مأخذی موثق بوده و هست؛ چنانکه علاوه‌بر منظومه‌ها و متون ادبی و عرفانی، متون دینی او همچون رسالهٔ «در مناسک حج» را نیز فراوان می‌خواندند و تفسیر می‌کردند. با تأثیرپذیری و پیروی از آن متون، عالمان و متشرعان هندی آثاری گران‌مایه آفریده‌اند.

۲-٦- رویکرد نسخه‌شناسی و فهرست‌نویسی

فهرست‌نویس برجسته و کتاب‌شناس شهیر پاکستان، عارف نوشاهی، در کتاب مهم خود، جامی، که ترجمهٔ اردوی کتاب جامی نوشتهٔ علی‌اصغر حکمت است، علاوه‌بر ترجمهٔ متن فارسی که مقدار اندکی از این کتاب را دربر می‌گیرد، حواشی مفصل و ارزشمندی بر آن نوشته است. نوشاهی در این کتاب، پژوهش‌های ژرف خود را دربارهٔ آثار جامی در قالب دسته‌بندی دقیق آثار جامی، به‌همراه تحلیل موشکافانه‌ای از فهرست‌های موضوعی منظم از تألیفات جامی ارائه کرده است. مطابق با نظر نوشاهی، آثار مستقلی که در نسبت‌دادن آن‌ها به جامی هیچ شبهه‌ای نیست، ۵۷ کتاب است. وی بخش اول پژوهش خود را به معرفی و تبیین این کتب مختص کرده است. بخش دیگر کتابش به اقتباس‌های مشهور جامی اختصاص دارد که در این قسمت ۱۵ کتاب را بررسی کرده است. بخش دیگر را به آثاری از جامی اختصاص داده که نام آن‌ها در فهرست‌ها و تذکره‌ها آمده، ولی امروزه دردسترس نیستند و تعداد آن‌ها را ٤۸ اثر برشمرده است. بخش آخر، آثاری را شامل می‌شود که به جامی منسوب شده‌اند، اما نوشاهی ادعا کرده این کتاب‌ها اثر جامی نیستند. این کتاب یکی از منابع موثق در پژوهش‌های نوین دربارهٔ جامی به زبان اردو است که در دههٔ اخیر به چاپ رسیده است.

همچنین نوشاهی در این کتاب با جملاتی نغز و پرمایه، تفکر و شخصیت جامی را برای مخاطب اردوزبان به‌خوبی به تصویر کشیده است. او تبحر جامی در به‌کارگیری اصطلاحات تصوف در شعر و مهارت او در اخذ مفهوم از عربی و ترجمهٔ دقیق به فارسی را چنین توصیف می‌کند:

> «جب شاعری میں تصوف کی اصطلاحات اور حقایق کے بیان کی بات چل نکلتی ہے تو وہاں جامی سب شاعروں کو پیچھے چھوڑ جاتے ہیں ۔ عربی مضامین روایات اور اقوال سے مطلب اور مفہوم اخذ کرنے اور انہین فارسی میں منتقل کرنے کی مہارت میں جامی کا کوئی ثانی نہیں ہے، ترجمے کے کام میں «امانت و دیانت»، ان کا شیوہ تھا» (نوشاهی، ۱۹۸۹: ۳۳۹).

محمد شفیع با مطالعهٔ دقیق آثار جامی، او را «ذوالفنون و جامع‌الصفات» می‌داند و از گوناگونی مباحثی که در هریک نظراتی دقیق و متقن داده و نیز تعدد آثارش که نشانگر قوّت تخلیق بی‌نظیر اوست، در شگفت است:

«جامی کی نگارشات متنوع بھی ہیں اور متعدد بھی۔ ان کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ مولانا کی تخلیقی قوت میں کس قدر لچک تھی اور کتنے مختلف علوم تھے، جن میں ان کی نظر نہایت گھری اور زبان و اسلوب پر پوری دسترس حاصل تھی» (شفیع، ۱۹۸۰: ۵۹).

شرقپوری نیز نکته‌آفرینی‌ها و نیز تأثیرات شگرف جامی بر شاعران و متفکران پس از خود را وجه ممتازشدن جامی در قرن نهم دانسته و او را خاتم‌الشعرا خوانده است. او جامی را در شعر، هم‌طراز انوری، مولانا، حافظ و... قرار داده است:

«جامی کے شعر کی تأثیر اور نکتہ آفرینی کی وجہ سے انھیں نویں صدی ہجری کا بزرگ ترین شاعر اور آخری شعرای بزرگ میں شمار کیا جاتا ہے ۔ اور ان کا نام انوری، رومی، حافظ، خیام اور سعدی کی ردیف میں رکھا جاسکتا ہے، جامی نے صرف شعر ہی نہیں کہے بلکہ فنون، علم دین اور ادب و تاریخ میں بھی انھیں بڑی مہارت حاصل تھی» (شرقپوری، ۱۹۷۹: ۱۶۹).

پژوهشگران برجستهٔ دیگری ازجمله ظهورالدین احمد، عبدالشکور احسن، اختر راهی، سید محمد عبدالله، محمد بشیر حسین، عبدالحمید یزدانی، مولوی محمد شفیع، سید خضر عباسی نوشاهی، سید سرفراز علی رضوی، افسر صدیقی امروهوی، جمیل احمد رضوی شرقپوری، منظور احسن عباسی، مشفق خواجه، غلام سرور، سید شرافت نوشاهی، قاضی عبدالنبی کوکب، محمدمتین هاشمی، سید محی‌الدین زور قادری و... دربارهٔ احوال و آثار مولانا جامی تحقیقات گران‌سنگی تألیف کرده‌اند (رضی، ۱۳۵۶: ۱۲).

۲-۷- نسخ خطی، مراکز نگهداری و فهرست‌نگاری نسخ خطی آثار جامی

در شبه‌قاره پیش از ایجاد چاپخانه، بسیاری از فرهیختگان، نسخ خطی از آثار جامی را در کتابخانه‌های خصوصی خود نگهداری می‌کردند. هنوز هم برخی از افراد، نسخ خطی را در کتابخانه‌های شخصی خود نگهداری می‌کنند. در فهرست‌های نسخ خطی کتابخانه‌های شبه‌قاره، به‌ویژه فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان از احمد منزوی و فهرست‌نویسی عارف نوشاهی، اعداد و شمار آثار جامی گردآوری شده است. پس از آغازبه‌کار چاپخانه‌ها، آثار جامی نشر و گسترش بیشتری یافت.

اگرچه دربارهٔ نسخ خطی و چاپ‌های قدیمی توسط جامی‌پژوهان، فهرست‌هایی نوشته شده و پایان‌نامه‌ای نیز به‌عنوان کتاب‌شناسی آثار جامی در شبه‌قاره گردآوری شده، همچنان در گنجینه‌های کتابخانه‌های شخصی افراد سرشناس در پاکستان، نسخه‌های خطی و چاپی شایان توجهی وجود دارد که فهرست‌نویسی نشده است؛ ازاین‌رو نمی‌توان تعداد نسخ خطی و چاپی قدیمی آثار جامی را با اطمینان برشمرد.

در کتابخانه‌ها اغلب قسمتی مجزا با نام «گوشهٔ جامی» وجود دارد که آثار جامی و پژوهش‌های مرتبط با او در آن نگهداری شده و دردسترس پژوهشگران قرار می‌گیرد. فهرست برخی از این کتابخانه‌ها و مراکزی که برای این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت، از قرار زیر است:

کتابخانهٔ ملی اسلام‌آباد، کتابخانهٔ دانشگاه نومل، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان راولپندی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه کراچی و کتابخانهٔ گروه ادبیات فارسی و اردوی دانشگاه کراچی، قومی مقتدره زبان (فرهنگستان زبان اردو در اسلام‌آباد)، بیدل لایبریری و لیاقت نیشنل لایبریری (کراچی)، کتابخانه دانشکدهٔ خاورشناسی (اورینتیل کالج)، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه پنجاب، گروه اردو، عربی، پنجابی و... از پنجاب یونیورستی، کتابخانهٔ عمومی پنجاب در شهر لاهور، شعبهٔ فارسی دانشگاه پنجاب

اورینتیل کالج، شعبهٔ اقبالیات دانشگاه پنجاب، دانشکدهٔ دولتی (گورنمنت کالج لاهور)، کتابخانهٔ ایوان اقبال و کتابخانهٔ قائد اعظم یونیورستی در اسلام‌آباد، کتابخانهٔ دیال سنگه ترست، خانه‌های فرهنگ ایران در شهرهای کراچی، لاهور، راولپندی و...

۲-۸- آثار چاپ‌شدهٔ جامی در پاکستان

با نگاهی به فراوانی نسخ خطی و آثار چاپی جامی در پاکستان، میزان توجه و علاقهٔ اردوزبانان به این شاعر نمایان می‌شود. تعداد زیادی از آثار جامی بیش از ده بار در مدت کوتاه تأسیس پاکستان تا اکنون به چاپ رسیده است که این خود نشان‌دهندهٔ مقبولیت و استقبال گسترده از آثار جامی در پاکستان است. قسمتی از نسخ خطی و چاپی آثار جامی موجود در کتابخانه‌های پاکستان در زیر فهرست شده است:

فهرست نسخه‌های خطی منظوم آثار جامی

اعتقادنامه، پنج گنج (خمسه)، تحفةالاحرار/تحفةالابرار، قصیدهٔ جلاءالروح، چهل حدیث منظوم (چهل کلمه، اربعین)، خردنامهٔ اسکندری، منظومهٔ دستور معما، دیوان جامی، سبحةالابرار، سلامان و ابسال، سلسلةالذهب، شرح قصیدهٔ بُرده، شرح مئة عامل (عوامل منظوم)، فتوح الحرمین، کلام جامی، قصیدهٔ لجةالاسرار، لیلی و مجنون، مختصر الفقه، هفت اورنگ، یوسف و زلیخا.

فهرست نسخه‌های خطی منثور آثار جامی

اشعةاللمعات (شرح لمعات عراقی)، اصطلاحات صوفیان، بهارستان، پاس انفاس (سررشتهٔ طریق خواجگان)، چند حواشی جامی، خوابنامهٔ منظوم، دستور معما یک، دستور معما دو (معمای صغیر)، رسالهٔ صغیر، رقعات جامی (منشات جامی)، شرح بیتی از دهلوی، شرح حدیث عما (شرح حدیث اباذر)، شرح رباعیات جامی، دلیل الحجاج، حیرت الصرف، حلیةالحلل (رسالهٔ معمای کبیر)، حیرت الصرف، شرح مثنوی یا جنونیه، صرف فارسی منظوم و منثور (صرف اللسان)، رساله در عروض (مجمع الاوزان)، لوایح، مختصر وافی به قواعد (در قواعد علم قوافی)، الرساله وافیه فی علم القافیه، مراتب سته، ملفوظات جامی، مناسک حج، میرزا همدم و جامی، نی‌نامه (شرح دو بیت مثنوی نائیه)، شواهد النبوة لتقوية يقين اهل الفتوة، لوامع انوار الکشف والشهود علی قلوب ارباب الذوق والجود (شرح قصیدهٔ خمریه)، نفحات‌الانس من حضرات القدس، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، شرح فصوص الحکم (عربی)، شرح ملا جامی یا الفوائد الضیائیه (عربی).

فهرست آثار چاپی منظوم جامی

آیات جلی؛ یعنی اقوال زرین حضرت علی با ترجمهٔ حضرت جامی، اربعین (ترجمهٔ فارسی منظوم چهل حدیث نبوی)، اعتقادنامه، تجنیس اللغات، تحفةالاحرار، دیوان کامل جامی، رسالهٔ تجنیس خط، سبحةالابرار، سلسلةالذهب، سلامان و ابسال، شرح مائة عامل (ضمن مجموعهٔ نحومیر)، شرح مناجات جامی، صدای عاشقان، عقاید جامی، قصهٔ احمد جامی (چهار پری)، قصیدهٔ بُردهٔ شریف، کلیات جامی، لمعات جمال (حمد و ثنا و نعت و منقبت)، لوایح جامی، محبت‌نامه، هفت اورنگ، یوسف و زلیخا.

فهرست آثار چاپی منثور جامی

اشعةاللمعات (شرح لمعات عراقی)، انشای جامی/ رقعات جامی، بهارستان، الرسالة الوافية في علم القافيه یا مختصر وافی در علم قوافی، شرح بیتی از امیرخسرو دهلوی، شرح بیتین، شرح رباعیات، شرح النقاية مختصر الوقاية، شواهد النبوة لتقوية اهل فتوة، صرف میر، عروض و قافیه، عقد المرجان (قصهٔ یوسف و زلیخا)، لمعات مع شرح عبدالرحمن جامی، لوامع جامی یعنی شرح قصیدهٔ میمیه و تائیه فارضیه مع شرح بیت امیرخسرو دهلوی، نامهٔ جامی به نوائی، نفحات‌الانس من حضرات القدس، نقد النصوص شرح نقش الفصوص، نی‌نامه (شرح دو بیت مثنوی)، حاشیهٔ شرح الکافیه، شرح فصوص الحکم، شرح ملا جامی (فوائد الضیائیه فی حل مشکلات الکافیه).

۳- نتیجه‌گیری

روی‌آوری خارق‌العادهٔ خواص و عوام شبه‌قاره به جامی و آثارش را می‌توان مرهون چند عامل برشمرد:

اول اینکه جامی به‌سبک امیرخسرو دهلوی نگاشته و سروده است؛ یعنی سبک هندی/عراقی را از شبه‌قاره اخذ کرده و سپس در قالب آثار فراوانش به مردمان آن سرزمین که واله این طرز شعر و نثر هستند، منعکس کرده و ازاین‌رو طرف‌داران بی‌شماری جذب کرده است.

دوم، مردم صوفی‌مسلک و اردوزبان پاکستان در فهم اصطلاحات فارسی و عربی تصوف مستأصل بوده‌اند و جامی با بیانی سهل و آسان، واژگان تصوف را تشریح کرده و بدین‌طریق عرفان‌گرایی و صوفی‌گری را حتی برای عوام‌الناس قابل‌فهم کرده است. از سویی دیگر، جامی را محقق و نظریه‌پرداز عظیم سلسلهٔ نقشبندیه دانسته‌اند و ازاین‌رو معتقدان بسیاری گرد آثار او حلقه زده‌اند.

سوم، مسلمانان شبه‌قاره اشتیاق وصف‌ناپذیری به وجود گرامی رسول خدا (ص) دارند و نعتیه‌های جامی ازلحاظ کثرت و تنوع و مفاهیم عمیق عاطفی نسبت‌به پیغمبر رحمت، این اشتیاق را اقناع کرده و خیل عظیم عاشقان رسول‌الله در شبه‌قاره را شیدای خود کرده است؛ چنانکه براساس یک تجربهٔ شخصی در پاکستان توسط نگارندهٔ این سطور، مشاهده شد که مردم، اشعار جامی را ازبر هستند، بدون اینکه فارسی بدانند. آنان این اشعار را برای تقرب به خدا و رسولش با اعتقاد می‌خوانند.

چهارمین دلیل استقبال از جامی، تنوع و کثرت مضامین در آثار اوست؛ تا آنجا که هرکسی با هر سلیقه و پسندی، از خرمن آثار جامی، خوشه‌ای برمیچیند و محظوظ می‌شود.

علاوه‌بر این، در شرح‌حال‌هایی که برای جامی در شبه‌قاره نوشته‌شده، چنان جایگاه والایی برایش ترسیم کرده‌اند که کمتر شاعری اینگونه توصیف‌شده است. اردوزبانان، شعر جامی را متصل‌کننده و مسیر ارتباط دو سبک قدیم و جدید شعر فارسی می‌دانند؛ زیرا او در زمان تحول سبک شعر و در مرز دو هزاره می‌زیسته است. او را همواره آخرینِ شعرای پیشین و سرآمد شعرای پسین برشمرده‌اند. وی را به‌سبب علوّ مقام ادبی و علمی و معنوی که داشت، شهرهٔ شهیر در همهٔ ممالکی که آن روز زیر سیطره و حکمرانی زبان فارسی قرار داشت –یعنی از امپراتوری عثمانی تا میانهٔ قارهٔ آسیا و هندوستان– دانسته‌اند. شاهان و مهاراجه‌ها توجه و ارادت خاصی نسبت‌به او داشته‌اند و با او مراسله می‌کرده‌اند. عدهٔ بسیاری از شاعران و نویسندگان و مترجمان، سبک و عقاید جامی را تتبع و تقلید کرده و آثار فراوانی به اردو و فارسی و عربی در شبه‌قاره نگاشته‌اند.

وجود آثار فراوان جامی نشانگر این حقیقت است که گسترهٔ نفوذ و تأثیرگذاری تفکر و سبک جامی در حوزهٔ ایالات پاکستان، از مهم‌ترین عوامل گسترش تمدن ایرانی و فرهنگ اسلامی در آن سرزمین به شمار می‌رود.

٤- منابع

اثر، امام امداد. (۱۹۵٦). **کشف‌الحقایق**. جلد ۱ و ۲. لاهور: مکتبة معین‌الادب.

اقبال لاهوری. (۱۹۹۰). **ارمغان حجاز**. شرح طاهر شادانی. لاهور: اقبال آکادمی.

اقبال لاهوری. (۱۹۹۳). **کلیات اقبال (فارسی و اردو)**. ترجمهٔ وسیم القادری، شرح: یوسف مثالی. لاهور: مشتاق بک کورنر.

اوسطی، منیر؛ عابدیها، حمید. (۱۳۹۵). **کتابشناسی عبدالرحمان جامی**، کنفرانس جهانی مدیریت، اقتصاد و علوم انسانی در آغاز هزارهٔ سوم.

بادی، صادق. (بی‌تا). **رباعیات صادق به پیروی جامی**، بی‌جا: بی‌نا.

بدایونی، ضیاء احمد. (۱۹۸۷). **سمن‌زار گزیده‌های آثار جامی**، ترجمهٔ اردوی سه غزل از مولانا جامی، دهلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس.

بریلوی، شمس. (۱۳٦۲). **کلیات عبد الرحمن جامی**، لاهور: هدایت.

تتوی، عبدالحکیم تته‌ای متخلص به عطا (بی‌تا). **هشت بهشت مثنوی بحر العرفان در بحر سبحةالابرار جامی**. بی‌جا: بی‌نا.

تهانوی، مولانا اشرف علی. (۱۹۹۸). **ترجمۂ اردوی خصوص الکلم في حل فصوص الحکم**. جلد ۵، لاهور: انتشارات فرید بک ستال.

جالندهری، سید فیض الحسن فیضی. (۱۹۷۹). **ترجمۂ اردوی لوایح**، جامی، لاهور: اسلامیات بوک فاووندیشن.

جلبانی، غلام حسین. (بی‌تا). **سلامان و ابسال ترجمه به زبان سندی**، حیدرآباد: سندی ادبی بورد.

چرخی، یعقوب. (بی‌تا). **نی‌نامه شرح مثنوی معنوی مولوی به پیروی جامی**. بی‌جا.

چشتی نظامی، سیّد احمد علی. (۲۰۰۳). **نفحات‌الانس چهه سو پچیس اولیا کی سوانح عمری ترجمه مع مقدمه بر شخصیّت و آثار جامی**. لاهور: دوست ایسوسی ایتس.

حاج سید جوادی، سید کمال. (۱۳۷۸). خیام و جامی در شبه‌قاره هند، **نامۂ پارسی**، ۱۲.

حیدرآبادی، مظفرالدین معلی. (۱۳۳۲ق). **حمایت‌الاسلام (حمایت‌نامه ایمان) ترجمۂ اردوی منظوم عقاید جامی**. حیدرآباد: بی‌نا.

ختک، عبدالقادر خان. (بی‌تا). **ترجمۂ منظومۂ یوسف و زلیخای جامی به زبان پشتو**. بی‌جا.

خوانساری، زلالی. (بی‌تا). **مثنوی ذره و خورشید به پیروی سبحةالابرار جامی**. بی‌جا: بی‌نا.

دمرچلی، خدیجه؛ صابر، زینب. (۱۳۹٦). **بررسی تأثیر جامی بر فرهنگ و هنر عصر نهم ه.ق**، دومین همایش ملی بازشناسی مشاهیر و مفاخر خراسان در ادب پارسی.

دهلوی، فایز. (بیتا). **بدن‌نما در تعریف یار ماه سیما در بحر سبحةالابرار جامی**. بی‌جا: بی‌نا.

ربانی، واحد بخش. (۱۹۸٦م). **ترجمۂ اردوی و شرح لوایح جامی**. لاهور: بزم شهیدیه.

رضوی، مفتی غلام سرور. (۱۹۷۸م). **الصرح النامی ترجمۂ اردوی شرح جامی**. ملتان: فاروقی کتب‌خانه.

رضی، هاشم. (۱۳٥٦). **دیوان کامل جامی (به همراه مقدمه‌ای جامع در احوال و آثار جامی)**. تهران: انتشارت پیروز.

سیفی، سیف‌الله. (بی‌تا). **مثنوی یوسف و زلیخا به پیروی از یوسف و زلیخا جامی**. بی‌جا: بی‌نا.

شرف‌الدین احمدخان. (۱۹۲۷). **مخزن نجات ترجمۂ اردوی منظوم چهل حدیث اربعین جامی**. رامپور: انتشارات رامپور.

شرقپوری، صاحب‌زاده میاں جمیل احمد. (۱۹۷۹م). اولیای نقشبند نمبر حصه اول، **ماهنامۂ نور اسلام**، ش ٤۳، لاهور: میاں جمیل احمد.

شفیع، مولوی محمد. (۱۹۸۰م). اردو دائرةالمعارف اسلامیه. لاهور: پنجاب یونیورستی.

شمس قادری. (۱۹۱۲). **شرح مفاتیح‌الاعجاز لاهیجی**. لاهور: گلزار هند استیم پریس.

شمس‌الدین، احمد. (۲۰۰۱). **مولانا جامی حیات اور شاعری**. کشمیر: گلشن پبلیشرز.

صدیقی، محمد اعزازالدین احمد. (۱۳۹٦ق). **ترجمۂ اردوی نفحات‌الانس**. سیالکوت: بی‌نا.

صرفی کشمیری، یعقوب. (بی‌تا). **مغازی النبی (النبوة) به پیروی خردنامۂ اسکندری جامی**. بی‌جا: بی‌نا.

صیادی، طیبه؛ جعفری، سیاوش. (۱۳۹٦). **تجلی مضامین تعلیمی-اخلاقی در هفت اورنگ جامی**، دومین کنگرۂ بین‌المللی علوم انسانی، مطالعات فرهنگی، تهران.

ضعیف، محمد شاه (۲۰۰٥). **مولانا جامی اور اقبال بحیثیت نعت گو شعرا**، سہ ماہی پیغام آشنا، شماره ۲۳، اکتوبر تا دسمبر، ثقافتی قونصلیٹ جمهوری ایران اسلام آباد.

ضمیری اصفهانی. **معراج الآمال به پیروی از مثنوی جامی**. لاهور: مکتبهٔ معین‌الادب.

ظفر علی‌خان. (بی‌تا). **ترجمهٔ اردوی بهارستان جامی**. لاهور: مکتبه کاروان.

ظهیر، صائمه. (۲۰۰٤). **کتابشناسی جامی در شبه قاره**، رسالهٔ کارشناسی ارشد با راهنمایی دکتر نجم الرشید. لاهور: دانشگاه پنجاب دانشکدهٔ خاورشناسی.

عرفی شیرازی، جمال‌الدین. (قرن ده). (۱۳۷۹). **دیوان عرفی شیرازی**.

عظیم‌آبادی، قادر علی فگار. (۱۳۰۱ ق). **عشق‌نامه ترجمهٔ اردوی منظوم مثنوی یوسف زلیخا جامی**. لاهور: مطبع حیدری.

فاضل. (بی‌تا). ملک غلام محمد منشی. ترجمهٔ اردوی تحفةالاحرار جامی. لاهور: ملک بشیر احمد.

فاضلی، شمس‌الدین قادری. (۱۳٤۹ق). **مجموعهٔ تصوف ترجمهٔ اردوی لوایح جامی و شرح رباعیات جامی و روایح یعقوب صرفی به پیروی لوایح جامی**. لاهور: مطبع امرت الیکترک پریس.

فیض، (۱۹۹۹م). **ترجمهٔ اردوی لوایح جامی**. لاهور: تصوف فاؤندیشن.

فیضی، فیض الحسن. (بی‌تا). **یوسف و زلیخا به پیروی یوسف و زلیخا**. لاهور: بی‌نا.

قادری، مولانا محمد عبدالحکیم شرف. (۱۹۹۰م). **ترجمهٔ اردوی اشعةاللمعات جامی**، ج ٤. لاهور: فرید بک ستال.

کنجاهی، محمد صالح. (بی‌تا). **یوسف و زلیخا**. بی‌جا: بی‌نا.

محروم، تلوک چند. (۱۹٦۷م). **تضمین شعر جامی**، مجلهٔ نقوش، سپتامبر، ش ۱۰۸، لاهور: ادارهٔ فروغ اردو.

محمّد ادریس. حیات صوفیه. (بی‌تا). **ترجمهٔ اردوی گزیده نفحات الانس من حضرات القدس جامی**، رحیم یار خان: اداره تبلیغ اسلام.

محمد سجاد حسین. (۲۰۰۲). **شواهد الشعری فی شرح الکافیه جامی- موضوع علم نحو (به زبان عربی)**. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر خالق داد ملک. لاهور: دانشکدهٔ خاورشناسی(اورینتل کالج) دانشگاه پنجاب.

محمد عمران. (۱۳٤۰ ق). **مثنوی دلریش به پیروی یوسف و زلیخا جامی**. بی‌جا: بی‌نا.

مدرسی، فاطمه؛ همتی، مونا؛ عرب، مریم. (۱۳۹۰). شطحیات عینالقضات همدانی، **فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی**، شمارهٔ ۲۵.

مولوی سعید احمد. (۱۳۲٤). **ترجمهٔ اردوی منثور یوسف و زلیخا مع متن فارسی**. کانپور: مطبع فخر المطابع.

میرزا، وحید (۱۹۸۹م). **اردو دایرةالمعارف اسلامیه**. لاهور: پنجاب یونیورستی.

ناظر، خوشی محمد. (۱۹۹۲م). **نغمه فردوس تضمین بر اشعار نعتیه مولانا جامی**، لاهور: مکتبه فانوس.

نوشاهی، سید عارف. (۱۹۸۹م). **جامی (خاتم الشعراء نور الدین عبد الرحمن جامی کے احوال و آثار پر جامع تحقیقات)، جامی (متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور خاتم الشعراء نورالدین عبدالرحمن جامی ۸۱۷ تی ۵۸۹۸۰) از علی اصغر حکمت کا فارسی سے اردو ترجمهٔ و تحشیه وتکمله**. لاهور: رضا پبلی کیشنز. و اسلام آباد: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

واضح، میرزا مبارک‌الله. (بی‌تا). **مثنوی تاب زنار به جواب سبحةالابرار جامی**. بی‌جا: بی‌نا.

واضح، میرزا مبارک‌الله. (بی‌تا). **مثنوی کمند وحدت به جواب سلسلة الذهب جامی**. لاهور: بی‌نا.

وثانی سرهندی، خواجه بدرالدین خلیفه شیخ احمد سرهندی. (۱۳۱٦ ق). **وصال احمدی ترجمهٔ اردوی نفحات‌الانس جامی**. مرادآباد: بی‌نا.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

Introducing the Book "Majma' al-Nawāder" (Collection of Rarities) and Reviewing Its Contents (Heritage of A Story from the Subcontinent)

Safura Molaei[1] | **Salman Saket**[2]✉

1. M.A. student of Persian language and literature, Ferdowsi university of Mashhad, Mashhad, Iran.
2. Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: saket@um.ac.ir

Article history: Received 12 October 2023; Received in revised form 2 February 2024; Accepted 19 February 2024 Published 30 March 2025

Abstract

Majmaʿ al-Nawādir is a collection of Persian and occasionally Arabic anecdotes compiled by Malik al-Qudāt Ṣadr Jahān Fayḍ-Allāh Binyānī/Banbānī, a government official of Gujarat, in the year 903 AH. He dedicated the work to Maḥmūd Shāh Bīgarā, the ruler of Gujarat (r. 863–917 AH). The author gathered the anecdotes from various Persian and Arabic sources, supplementing them with his own observations and experiences. The book is structured into an introduction, forty chapters, and a conclusion. Six manuscript copies of this work have been identified, four of which are extant. The earliest known manuscript is preserved in the Punjab University Library and was copied in 930 AH. Another manuscript is housed in the Library of the Islamic Consultative Assembly and is estimated to have been copied in the 11th or 12th century AH. A third manuscript was kept in the Asafiya Library in India, with a probable copying date of the 12th or 13th century AH. The fourth manuscript is in the Nūr ʿUthmānīyah Library in Turkey and dates back to 1025 AH. The present article examines and introduces the content and structure of *Majmaʿ al-Nawādir*, its author and his other works, the sources used in its composition, its dedicatee, the place of its compilation, and the existing manuscript copies of the work.

Keywords: Fayḍ-Allāh Binyānī/Banbānī, *Majmaʿ al-Nawādir*, codicology, textual criticism, Subcontinent heritage

1. Introduction

The Persian language, which had permeated into the Indian subcontinent centuries ago through the movement of merchants and the conflicts of governments, proliferated alongside Islam during the conquests of Mahmud Ghaznavi. Prior to its official adoption as the language of India, Persian had already established itself as the language of politics, poetry, and literature in various cities under Muslim rule, such as Delhi, Kashmir, Gujarat, and the Deccan, among others. Initially, Persian-speaking immigrant scholars and writers were responsible for creating Persian works, but over time, Indian authors also began to produce literary and scholarly works in Persian (Barzegar, 2001: 4(Part 2)/1119).

The narrative format captivated the interest of Indians and Iranian culture and literature intertwined with Indian culture with the introduction of the Persian language, giving rise to a substantial wave of prose and verse fiction works featuring themes drawn from Iranian and Islamic culture or from ancient Indian mythology (ibid.).

A multitude of storybooks emerged either through the adaptation and translation of Indian works (ibid.) or via the creative endeavors of Persian poets and writers. Among the earliest prose fiction works in the Indian subcontinent, notable mentions include "Jawāme' al-Hekāyāt" and "Lawāme' al-

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 303-324.
DOI: 10.22111/jsr.2024.46924.2383

© Molaei, S., Saket, S. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

Rewāyāt" by Sadid al-Din 'Awfi presented to al-Tatamash in 625 A.H. "Kholāsat al-Hekāyāt" and "Majma' al-Nawāder" authored by Faizullah Banyāni/Banbāni continued the tradition of Indian storytelling and are included in this list.

2. Discussion

The author of the work, Faizullāh bin Zain al-Ābedin bin Hesām Banyāni/Banbāni, held a prominent position as a high-ranking official in the court of Mahmudshāh Bigarrā, the king of Gujarat (r. 917-863). While the exact date of his birth remains uncertain, Abdul Hay Habibi speculated it to be around 850 AD (Habibi, 1341: 10). Unfortunately, no information regarding his date of death or the place of his birth and passing has been uncovered. Faizullah, who achieved the esteemed position of Qādhi al-Qudhāti and was bestowed with the title "Sadr-e Jahāni," served as a political ambassador for the king, traveling to various cities of India. In addition to his political career, he is renowned as one of the distinguished historians of the 10th century in India, having authored the "Classes/History of Mahmoudshāhi" (Āl-e Dāwood, 2009: 653/12; Barzegar, 2009: 4 (Part 3)/2009). However, the city or region, to which the author was deemed to belong, and its exact location have remained unknown. Consequently, the various references and designations, each considering "Banbān", "Banyān", or "Banān" to be correct based on documentation, make it challenging to definitively determine the correct origin and form. There is limited information available about Sadr-e Jahān and his family in the existing sources. According to his own accounts, all of his predecessors were authors and scribers, who wrote in the name of Gujarati sultans (Banyāni/Banbāni, 930: 2p). It can be inferred that the titles "Qādhi al-Qudhāti" and "Sadr-e Jahāni" have been hereditary in his family and Faizullah has received his education within a knowledgeable family.

In the preface of Majma' al-Nawāder, the author has referenced two of his works, Dastur al-Haffāz and Kholāsat al-Hekāyāt. Furthermore, he has indicated that he has authored several other works in Persian and Arabic, encompassing both verse and prose. Notable among his other works are the History or Classes of Mahmoudshāhi and Ma'dan al-Asrār. The book Majma' al-Nawāder is a compilation of 598 Persian stories that the author has gathered during a two-month stay at the fort of Mohammadabad Chānpānir. He has categorized these stories into 40 parts based on their themes and supplemented them with an introduction and conclusion, in addition to providing a preface.

The preface of the work is arguably the most crucial section of the book as it provides essential information to the readers. In this section, the author introduces himself, discusses his previous works, and provides details about the time and place of writing the book. He dedicates his work to Mahmudshāh bin Muhammadshāh bin Ahmadshāh bin Muzaffarshāh (849-917 AH), the king of Gujarat. Additionally, he outlines the different parts of the book, including an introduction to the virtues of the Messenger of Allah (Peace Be Upon Him) and the successors of the Rāshidin, may God be pleased with them all, Nawāder-e Rasāel al-'Arabiyya (rarities of Arabic treaties), Nawāder-e Salātin (rarities of sultans), Nawāder-e Vozarā (rarities of ministers), Nawāder-e 'Olamā (rarities of scholars), Nawāder-e Dabirān (rarities of teachers), Nawāder-e Fozalā (rarities of nobles), Nawāder-e Javābāt (rarities of answers), Nawāder-e Nokāt (rarities of notes), Nawāder-e Hokamā (rarities of sages), Nawāder-e Nohāt (rarities of carvers), Nawāder-e Sho'arā (rarities of poets), Nawāder-e Eqtebās (rarities of adoptions), Nawāder-e Kalām-e Anbiyā' va Sahāba va Hokamā be al-Arabiyya (rarities of Prophets' words and their companions and sages in Arabic), Nawāder-e Kalām-e Hokamā be al-Farsiyya (rarities of the words of sages in Persian), Nawāder-e Ettefāqāt (rarities of events), Nawāder-e Enqelāb-e Zamāneh (rarities of the revolution of the time), Nawāder-e Hiyal (rarities of deceits), Nawāder al-Faraj ba'd al-Shedda (rarities of relief after pain), Nawāder-e A'rāb va Dahāqin (rarities of Arabs and peasants), Nawāder-e Ta'bir-e Khāb (rarities of dream interpretation), Nawāder-e Askhiyā (rarities of the generous), Nawāder-e Bokhalā (rarities of the stingy), Nawāder-e Sebbiyān (rarities of daughters), Nawāder-e Zanān (rarities of women), Nawāder-e Qassās (rarities of retaliators), Nawāder-e Tashifāt (rarities of corrections), Nawāder-e Mosalliyān (rarities of prayers), Nawāder-e Motanabbiyān (rarities of false prophets), Nawāder-e Tofailiyān (rarities of parasites), Nawāder-e Sāylān (rarities of the valuable), Nawāder-e Abu al-'Ainā, Nawāder-e Ibn Jassās, Nawāder-e Ash'ab Tammā' (Ash'ab, the greedy), Nawāder-e Mozabbed, Nawāder-e Kezb (rarities of falsity), Nawāder-e Mo'allemān (rarities of teachers), Nawāder-e Ahmaqān (rarities of the fool), Nawāder-e Majānin (rarities of the mad), Nawāder-e Mezāh (rarities of humor), Nawāder-e Hekāyāt-e Motafarreqa (rarities of miscellaneous anecdotes), conclusion of the purpose behind writing this book,

and a prayer for the King of Islam, may Allah, the Most High, perpetuate his kingship. In naming the 40 rarities, Sadr-e Jahān has likely drawn inspiration from similar Arabic books, such as Nathr al-Dor. The majority of the book's content has been sourced from Arabic texts, which the author has translated into Persian while adhering to Persian grammar. Although most of the anecdotes have been translated, they have been preserved without the author's intervention. The author has only abridged the anecdotes and either omitted the Persian and Arabic poems or substituted them with other poems. However, many anecdotes remain unchanged in the book.

Six copies of this work have been identified. Apart from the two copies held at the National Museum of Pakistan and the manuscript at the Riyadh Library, four additional copies have been obtained. One of these is the preserved version located in the library of Punjab University, which dates back to 930 A.H., making it the oldest available version. Another copy is housed in the library of the Islamic Council and has been likely written in the 11th or 12th century. The third version is preserved in the Āsefiya Library of India, probably written in the 12th or 13th century. The fourth copy is from the Nur-Othmāniya Library of Turkey with a writing date of 1025 A.H. The third and fourth versions are currently unavailable.

The prose of the book can be considered to adhere to the straightforward style of the Persian language. Notable features at the lexical level include the author's use of infrequently used Indian words and rare combinations within the Persian language. The text also exhibits special syntactic features, such as the transitive use of verbs with the suffix "enid," the use of "y" to denote continuous tense, and the representation of conditional sentences. Additionally, the author separates the negative prefix "no" to emphasize verb negation, matches adjectives and adverbs, and employs letters in various contexts. The most significant literary feature in the preface and conclusion is the fusion of prose with poetry and integration of Arabic verses and phrases into the text. Sadr-e Jahān has particularly crafted melodious prose in the preface and conclusion through the use of rhymed words.

Regarding the author's sources for compiling the book, references can be made to Tabaqqāt-e Nāseri, Nathr al-Dor fi al-Mohādherāt, Vafiāt al-A'yan va Anbā' Abnā' al-Zamān (the deaths of eminent people and the news of the sons of al-Zamān), Selected History, Bahārestān, and Javāme' al-Hekāyāt va Lavāme' al-Revāyāt, which the author himself has mentioned. Additionally, the comparison of frequencies of common anecdotes and terms, as well as the contextual clues within the text, guide us to the sources he has utilized.

3. Conclusion

This article introduced a significant work from the heritage of the Indian subcontinent titled Majma' al-Nawāder (collection of rarities), comprising 598 anecdotes. It can be viewed as a continuation of the literary genre of "Collection of Tales" that originated in India with 'Awfi. Undoubtedly, the correction of Majma' al-Nawāder and identification of historical events, Indian words and terms, as well as local personalities and places, can significantly enhance the historical and lexical knowledge within the subcontinent literature.

4. References

Abi, A. (2003). **Nasr al- dorr**. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

Al-e davud, A. (2005). **Banyani. The Great Islamic Encyclopedia**. Vol. 12, 653-654.

Amid, H. (2003). **Persian Dictionary**. Vol. 3, Tehran: Amir Kabir Publishers.

Amin, P. (2005). **Bannu. The Great Islamic Encyclopedia** .Vol. 12, 619-620.

Ansari, B. (1999). **Banun. Encyclopedia of the world of Islam**. Vol. 4, 408-409.

Asatr-abadi, M.Q. (2016). **Tarikh-e Fereshteh**. Corrected by Mohammad Reza Nasiri, Vol. 4, Tehran: Association of Culture Works and Honors.

Aslam Baig, Sh. (2008). **Champaner. Encyclopedia of the world if Islam**. Vol.11, 672-673.

Awfi, S. (2009). **Javāmiʿ al-ḥikāyāt va lavāmiʿ al-rivāyāt [Collection of tales and flashes of anecdotes]**. Corrected by Amirbanu Mosaffa. Vol. 2, Part 1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Baghdadi, I.P. (1982). **al- Hadiyat al- ‘arifin asma’ al-mu’allifin wa athar al- musannifin**. Beirut: Dar al- Fekr.

Banbāni / Banyani, F. (903 AH). **Majma' al-Nawāder** (Manuscript). No 4212, Istanbul: Nuruosmaniye Library.

Banbāni/ Banyani, F. (903 AH). **Majma' al-Nawāder** (Manuscript). No 5592, Hyderabad: Asafia Library.

Banbāni/Banyani, F. (903 AH). **Majma' al-Nawāder** (Manuscript). No 88 (Firuz), Tehran: library of the Islamic Council.

Banbāni/Banyani, F. (903 AH). **Majma' al-Nawāder** (Manuscript). No 4734/ 1681, Lahur: the library of Punjab University.

Barzegar. (2002). **Faizullāh Banbāni, Encyclopedia of Persian literature**. Vol. 4, Part 3, 2009-2010.

Barzegar. (2002). **Mahmud Shah I of Gujarat. Encyclopedia of Persian literature**. Vol. 4, Part 3, 2301-2305.

Barzegar. (2002). **Storytelling and story writing in the subcontinent. Encyclopedia of Persian literature**, Vol. 4, Part 2, 1116-1145.

Bashir Hosein, M. (1968). **Collection of Shirani's manuscripts**. Lahor: Pakistan Research Publishers.

Dadbeh, A., Masudi, A. (2012). **Chahar Maghale. The Great Islamic Encyclopedia**. Vol. 19, 466-470.

Eqbal, M. (1939). **Majma' al-Nawāder. Oriental College Magazine**. Vol. 15, No 4, 98 -106.

Fakhr al-Dīn ʿAlī Ṣafī. (1958). **Lataif al-Tawaif**. Corrected by Ahmad Golchin Ma'ani. Tehran: Haj Mohammad Hossein Iqbal and Partners Company.

Fallah, M. (2011). Position of Culture and Persian Language in the Subcontinent. **Subcontinent Researches**. 2(2), 67-98.

Fayrūzabādī, M. (2005). **Qamus al-Muhit**. Eighth edition. Beirut: al- Resalat.

Golchin Ma'ani, A. (1985). **The history of Persian Biographies [Tazkerah]**. Second edition. Tehran: Sanaee library Publishers.

Habibi, A. (1954). Tabaqat–e Mahmud Shahi and Majma' al-Nawāder -e- Faizullāh Banyani (two special persian manuscript). **Yaghma magazine**. 1(58), 34-39.

Habibi, A. (1963). Anonymous historians, Faizullāh Banyani, Historian, scientist, author. **Ariana magazine**. 20(12), 7-12.

Haeri, A.H. (1979). **Catalogue of the Islamic Consultative Assembly Library**. Vol. 21, Tehran: The printing house of the National Assembly.

Hemawi, Y. (1977). **Mu'jam al-Buldān**. Vol. 1, Beirut: Dar al-Sader.

Hosseini Shirazi, H. (2011). **Akhlaq-e Alaee**. Corrected by Salman Saket and Mohammadjafar Yahaghi. Tehran: Farhangestan-e Honar.

Hosseini, M.T. (2015). **Catalog of Persian manuscripts of Nurusmaniye – Istambul**. Tehran: Manshur-e Samir.

Ismailpoor, M. (2002). **History Writing in Subcontinent**. Encyclopedia of Persian literature. Vol. 4, Part 1, 639-703.

Jami, A.R. (2003). **Baharestan**. Corrected by Ismail Hakemi. Tehran: Ettelaat Publishers.

Javadi, R., Qoujehzadeh, A.R., Soleymani, Z. (2023). Benbani's Method of Processing and Effectiveness in Narrating Narraton and Anecdates of Majma -ol- Navader Form AL-Deral Muhazarat Prose. **Literary Criticism Studies**. 52, 155-170.

Jowzjani, S. (1985). **Tabaqat-e Naseri**. Corrected by Abdul-Hai Habibi. Tehran: Donya-e Ketab.

Kahhale, O.R. (1994). **Mo'jam al- Moallefin [Dictionary of Authors]**. Beirut: al- Resalat.

Khallikan, A. (1978). **Wafayāt al-Aʿyān wa Anbāʾ Abnāʾ az-Zamān**. Beirut: Dar-e Sader.

Monzavi, A. (1975). **A Catalogue of Persian Manuscripts**. Vol. 6. Tehran: Tehran Regional Cultural Institute.

Monzavi, A. (1985). **A comprehensive catalogue of Persian Manuscripts in Pakistan**. Vol. 3, Islamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies House.

Monzavi, A. (1987). **A comprehensive catalogue of Persian Manuscripts in Pakistan**. Vol. 6, Islamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies House.

Mostowfi, H. (1986). **Tarikh-i guzida**. Third edition. Tehran: Amir Kabir Publishers.

Nabi khan, A. (1967). A rare collection of manuscripts in the National Museum of Pakistan. **Hilal magazine**. No 61, 20-25.

Nafisi, S. (1985). **History of poetry and prose in Iran and in Persian language until the 10th century**. second edition. Tehran: Foroughi Publishers.

Nazir Ahmad. (1956). Imam-ud-din husain riadi, The Grandson Of Nadir-ul-‘asr ustad Ahmad, The Architect Of The Taj Mahal, and His Tadhkira-i-Baghistan, **Islamic Culture**. 30(4), 330-350.

Nizamī-i Arūzī, A. (1999). **Chahár Maqála**. Correction by Mohammad Qazvini, Tehran: Seda -e-Moaser Publishers.

Noshahi, A. (1984). **Catalogue of the Persian manuscripts in the National Museum of Pakistan**. Islamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies House.

Seyyed Hosseinzade, H. (2005). **Banares [Varanasi]**, The Great Islamic Encyclopedia. Vol. 12, 564 – 566.

Story Ambrose, C. (1984). **Persian Literature Based on Story Writing**. Translated by Yuri Bregle (into Russian), Translators: Yahya Arian Poor, Sirus Izadi and Karim Keshavars, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

Zamakhsharī, M. (1998). **al – Gebal wa al- Amkanat wa al- Miah [mountains and places and seas]**. Cairo: Dar al- Fazilat.

Zare Banadkooki, N., Nourian, M., Mohammadi Fesharaki, M. (2022). Typology of Anecdotes Dyring 8th to 10th Century AD (Plus Introducing Two Manuscripts). **Literary Text Research**, 25(88), 88-112.

Cite this article: Molaei, S., Saket, S. (2025). Introducing the Book “Majma' al-Nawāder” (Collection of Rarities) and Reviewing Its Contents (Heritage of A Story from the Subcontinent), *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 303-324. DOI: 10.22111/jsr.2024.46924.2383

مطالعات شبه قاره

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

معرفی کتاب مجمع‌النّوادر و بررسی محتوایی آن (اثری از میراث داستانی شبه‌قاره)

صفورا مولایی[۱] | سلمان ساکت[۲]✉

۱. دانشجوی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

۲. نویسنده مسئول: استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، ایمیل: saket@um.ac.ir

چکیده

مجمع‌النّوادر مجموعه‌ای است از حکایات فارسی و گاه عربی که ملک‌القضات صدر جهان فیض‌اللّه بنیانی/بنبانی، از صاحب‌منصبان حکومت گجرات، آن را در سال ۹۰۳ ق نوشته و به محمودشاه بیگرا، پادشاه گجرات (حک. ۸۶۳-۹۱۷)، پیشکش کرده است. مؤلف، حکایات را از منابع مختلف فارسی و عربی گرد آورده و با افزودن دیده‌ها و شنیده‌های خود، کتاب را در یک مقدمه، چهل فصل و یک خاتمه تدوین کرده است. از این اثر شش نسخه شناسایی شده که چهار نسخهٔ آن به‌دست آمده است. یکی نسخهٔ محفوظ در کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب است که در ۹۳۰ ق کتابت شده و قدیمی‌ترین نسخه‌ای است که دستیاب شده است. دیگری، نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی است که احتمالاً در قرن یازدهم یا دوازدهم قمری کتابت شده است. سومی، نسخهٔ محفوظ در کتابخانهٔ آصفیهٔ هند بوده که تاریخ کتابت آن احتمالاً قرن دوازدهم یا سیزدهم قمری است و چهارمی، نسخهٔ کتابخانهٔ نورعثمانیهٔ ترکیه است که تاریخ کتابت آن به ۱۰۲۵ ق برمی‌گردد. در مقالهٔ پیش‌رو محتوا و ساختار کتاب مجمع‌النوادر، مؤلف آن و دیگر آثار او، منابعش در تألیف کتاب، مهدی‌الیه اثر، محل تألیف و دست‌نویس‌های اثر، بررسی و معرفی شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: فیض‌اللّه بنیانی/بنبانی، مجمع‌النوادر، نسخه‌شناسی، تصحیح متن، میراث شبه‌قاره

۱- مقدمه

زبان فارسی که از دیرباز از راه رفت‌وآمد بازرگانان و جنگ و جدال دولت‌ها به هند نفوذ کرده بود، با حملات محمود غزنوی، همپای اسلام گسترش یافت. زبان فارسی سال‌ها پیش از آنکه در زمان ظهیرالدین محمد بابر (۹۳۲ ق.) به زبان رسمی و دیوانی هندوستان تبدیل شود، در برخی از شهرها مانند دهلی، کشمیر، گجرات، دکن و... که حاکمان مسلمان داشتند، به زبان سیاست و شعر و ادب تبدیل شده بود (فلاح، ۱۳۸۹: ۸۳). در آغاز، دانشوران و ادیبان فارسی‌زبان مهاجر به خلق آثار فارسی پرداختند؛ اما با گذشت زمان، هندیان اعم‌از مسلمان و غیرمسلمان نیز آثار خود را به فارسی نوشتند و سرودند (برزگر، ۱۳۸۰: ج ٤، ب ۲: ۱۱۱۹). به‌تدریج خلق آثار به زبان فارسی سرعت یافت و نوشته‌هایی در قالب نثر و نظم با درون‌مایه‌های گوناگون تألیف شد.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٨، ١٤٠٤، صص ۳۰۳-۳۲٤.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۲/۰۷/۲۰ تاریخ ویرایش: ۱٤۰۲/۱۱/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱٤۰۲/۱۱/۳۰ تاریخ انتشار: ۱٤۰٤/۰۱/۱۰

استناد: مولایی، صفورا؛ ساکت، سلمان. (١٤٠٤). معرفی کتاب مجمع‌النّوادر و بررسی محتوایی آن (اثری از میراث داستانی شبه‌قاره). *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤٨)، ۳۰۳-۳۲٤.

DOI: 10.22111/jsr.2024.46924.2383

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© مولایی، صفورا؛ ساکت، سلمان.

داستان ازجمله قالب‌هایی بود که مورد توجه هندیان قرار گرفت. داستان کـه فرهنگ‌نویسـان آن را معـادل حکایـت، نقـل، قصه، سمر، سرگذشت، حدیث و افسانه دانسته‌اند (عمید، ذیل «داستان»)، در شبه‌قاره قدمتی به‌درازای تاریخ دارد. این سرزمین باستانی خود محل پیدایش و پرورش بسیاری از قصه‌ها و افسانه‌های مشهور جهان بوده است (همـان: ۱۱۱۷). بـا آمـدن زبـان فارسی، فرهنگ و ادب ایرانی –که آن هم با داستان‌پردازی غریبه نبود– با فرهنـگ هنـدی درآمیخـت و مـوج عظیمـی از آثـار داستانی منظوم و منثور، با درون‌مایه‌هایی «برگرفته از فرهنگ ایرانی و اسلامی و یا از اساطیر کهن هند» (همـان: ۱۱۱۹) شـکل گرفت.

تعداد کتب داستان که یا با تقلید و ترجمهٔ آثار هندی به‌وجود می‌آمدند (همانجا) یا از فکـر و قلـم شـاعران و نویسـندگان فارسـی‌زبان می‌تراویدنـد، بی‌شـمارند. ازجملـهٔ نخسـتین کتـب داسـتانی منثـور در شـبه‌قاره می‌تـوان بـه جوامع‌الحکایـات و لوامع‌الروایات سدیدالدین عوفی اشاره کرد که آن را در سال ٦٢٥ ق به ایلتتمش تقدیم کـرد. خلاصـة‌الحکایات و مجمع‌النـوادر فیض‌اللّه بنیانی/بنبانی که در ادامهٔ سنّت داستان‌نویسی هند به‌وجود آمده‌اند، در همین فهرست قرار می‌گیرند.

۱-۱- پیشینهٔ تحقیق

مجمع‌النوادر فیض‌اللّه بنیانی/بنبانی تاکنون تصحیح نشده است. تنها در برخی از مقالات به نویسندهٔ اثـر و دسـت‌نویس‌های آن پرداخته شده است که در ادامه به‌اختصار معرفی می‌شوند:

ظاهراً نخستین کسی که از کتاب مجمع‌النوادر یاد کرده، محمد اقبال است که در سال ۱۹۳۹ م در مقاله‌ای به زبـان اردو بـا نام مجمع‌النوادر، این اثر و نویسندهٔ آن را براساس نسخهٔ مجموعهٔ شیرانی معرفی کرده و به‌زعم خـود شـش حکایـت مشـترک مجمع‌النوادر و چهارمقالهٔ نظامی عروضی را به‌عنوان مقایسهٔ نثر دو کتاب آورده و تفاوت‌های آن‌هـا را در پـاورقی ذکـر کـرده است (ن.ک: اقبال، ۱۹۳۹ م: ۹۸-۱۰٦). اگرچه از آن میان، تنها دو حکایت را می‌توان مشابه حکایات مجمع‌النوادر دانست؛ زیرا چهار حکایت دیگر ازنظر شخصیت‌ها و ساختار حکایت، تفاوت‌های بنیادین دارند؛ تا آن‌جا کـه نمی‌تـوان آن‌هـا را یکسـان و حتی شبیه یکدیگر دانست. عبدالحی حبیبی، دانشمند بنام اهل افغانستان، در سال ۱۳۳۲ با نگارش مقاله‌ای بـا عنـوان «طبقـات محمودشاهی و مجمع‌النوادر فیض‌اللّه بنیانی (دو نسخهٔ نادر فارسی)»، پس از ارائهٔ شرح احوال مختصر از نویسنده و مهدی‌الیه او، به معرفی دو اثر مذکور پرداخته و نسخه‌ای از مجمع‌النوادر را که در کتابخانهٔ دانشـگاه پنجـاب لاهـور نگهـداری می‌شـود، معرفی کرده است. همچنین او در این نوشتار نمونه‌ای از نثر کتـاب طبقـات محمودشـاهی و مجمع‌النـوادر را آورده و بـا ذکـر حکایت حسن میمندی با لمغانیان، شباهت نثر مجمع‌النوادر با چهارمقاله را بررسی کرده است (نـک: حبیبـی، ۱۳۳۲: ۳٤-۳۹). همو در سال ۱۳٤۱ با انتشار مقالهٔ دیگر خود به زبان پشتو به‌نام «نوم ورکی مورّخان: فیض‌اللّه بنیانی مورّخ عالم اولیکـوال»، در بحثی مفصل، مؤلف، خاندان و نسبت او (بنیانی یا بنبانی) و آثار دیگر وی را معرفی کرده است (نـک: حبیبـی، ۱۳٤۱: ۷-۱۲). احمد نبی‌خان در سال ۱۳٤٥ در مقاله‌ای با نام «ذخیرهٔ نادر از کتاب‌های خطی در موزهٔ ملی پاکستان»، ضـمن معرفـی چنـدین نسخهٔ محفوظ در این موزه، به کتاب تاریخ محمودشاهی بنیانی/بنبانی اشاره کرده و نام نویسنده را «فیض‌اللّه بـن زین‌العابـدین حسین بنیانی ملقب به ملک القدس سردار جهان» نوشته است (نک: نبی‌خان، ۱۳٤٥: ۲۰-۲٥). چ. آ. استوری نیز ضمن معرفـی مؤلف، سه کتاب خلاصة‌الحکایات، مجمع‌النوادر و تاریخ صدر جهان را نام برده و نسخه‌هایی از کتـاب اخیـر را معرفـی کـرده است (نک: استوری، ۱۳٦۲: ٥٦٦/۲-٥٦۷). سعید نفیسی در کتاب «تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسـی تـا پایـان قـرن دهم»، از خلاصة‌الحکایات و تاریخ محمودشاهی صدر جهان نام برده و محتوای کتاب تاریخ محمودشاهی را از آغاز آفرینش تا زمان محمودشاه بن احمدشاه بن محمدشاه بن مظفرشاه دانسته که نام مهدی‌الیه است و با اطلاعات دیگر منـابع مغـایرت دارد (نک: نفیسی، ۱۳٦۳: ۲٤۲/۱). او در جلد دوم همین کتاب نسبت مؤلف را «بلیانی» حدس زده است (همـان: ۷۷٤/۲). گلچـین معانی، در «تاریخ تذکره‌های فارسی» ضمن معرفی مختصر کتاب تاریخ صدر جهان، به مؤلف، مهدی‌الیـه و اثـر دیگـر مؤلـف،

یعنی خلاصةالحکایات اشاره کرده است (گلچین معانی، ۱۳۶۳: ۵٤۵/۲). دکتر محمد معین نیز در مقدمه‌ای کـه بـر «چهارمقالـه» نوشته، براساس مقالهٔ «مجمع‌النوادر» (نک: اقبال، ۱۹۳۹) مؤلف و کتاب مجمع‌النوادر را معرفی کرده است (نـک: معـین، ۱۳۷۷: ٤٤). برزگر در مقالهٔ «فیض‌الله بنبانی»، دربارهٔ مؤلف و آثار او بسیار مختصر سخن رانده است (نک: برزگـر، ۱۳۸۰، ج ٤، ب ۳: ۲۰۱۰–۲۰۰۹) و در مقالهٔ دیگر خود به‌نام «محمودشاه یکم گجراتی»، بعد از معرفی مفصّل این پادشاه، از «طبقات محمودشاهی صدر جهان» نام برده است (همـان: ۲۳۰۱–۲۳۰۵). م. اسـماعیل‌پور در مقالـهٔ خـود بـه‌نام تاریخ‌نویسـی در شـبه‌قاره، «طبقـات محمودشاهی» را معرفی کرده و نسخه‌هایی از آن را شناسانده است (نـک: اسـماعیل‌پور، ۱۳۸۰، ج ٤، ب ۱: ٦۳۹–۷۰۳). علـی آل‌داود در مقالهٔ «بنیانی» به معرفی مؤلف، مهدی‌الیه او و بررسی اختلافات بر سر نسبت او پرداخته و آثـار او را معرفـی کـرده است (نک: آل‌داود، ۱۳۸۳: ٦۵۳/۱۲–٦۵٤). برزگر در مقالهٔ «داستان‌سرایی و داستان‌نویسی در شـبه‌قاره» از دو اثـر دیگـر صـدر جهان، یعنی مجمع‌النـوادر و خلاصـةالحکایات یـاد کـرده اسـت (نـک: برزگـر، ۱۳۸۰: ج ٤، ب ۲: ۱۱۱٦–۱۱٤۵). نجمـه زارع بنادکوکی و همکارانش در مقاله‌ای با عنوان «گونه‌شناسی لطیفه از قرن هشتم تا دهم هجری به‌انضمام معرفی دو نسـخه‌خطی»، ضمن معرفی ژانر لطیفه و چگونگی شکل‌گیری و رشد آن با استناد به آثار باقی‌مانده، دو نسـخه‌خطی بـه‌نام‌های مجمع‌الطـایف ملّا محرمی و مجمع‌النوادر بنیانی/بنبانی را نام برده‌اند که به‌نظر آنان ازلحاظ مضمون و ساختار، بر آثاری ماننـد لطـائف‌الطوائف از علی صفی تأثیر گذاشته‌اند (نک: زارع بنادکوکی و همکاران، ۱٤۰۰: ۸۸–۱۱۲). رعنـا جـوادی و همکـارانش در مقالـه‌ای بـا عنوان «شیوهٔ پردازش و تأثیرپذیری بنبانی در نقل روایات و حکایات مجمع‌النـوادر از نثرالـدّر المحاضـرات آوی»، بـه معرفـی مختصر مجمع‌النوادر پرداخته‌اند و دو اثر مذکور را در سطوح «عناوین نوادر، حکایات، نقل متوالی حکایات و آیـات، احادیـث و ضرب‌المثل‌ها» با یکدیگر مقایسه کرده و درنهایت کتاب مجمع‌النوادر را متأثر از نثرالدر دانسته‌اند (نک: جوادی و همکـاران، ۱٤۰۱: ۱۷۰–۱۵۵).

۲- معرفی مؤلف

فیض‌اللّه بن زین‌العابدین بن حسام بنیانی/بنبانی، از صاحب‌منصبان بلندپایهٔ دربار محمودشاه بیگرّا، پادشاه گجرات، بوده اسـت. تاریخ تولد او را عبدالحی حبیبی در حدود سال ۸۵۰ ق حدس زده (حبیبی، ۱۳٤۱: ۱۰)، اما از تـاریخ وفـات و محـل تولـد و مرگ او اطلاعاتی به‌دست نیامده است. مؤلف که به سِمت قاضی‌القضاتی و لقب «صدر جهانی» نائل شده بود، بـه‌عنوان سـفیر سیاسی پادشاه به شهرهای مختلف هند سفر می‌کرد. افزون بر مشاغل سیاسـی، او بـا نگـارش «طبقات/تـاریخ محمودشـاهی»، به‌عنوان یکی از تاریخ‌نگاران سرشناس سدهٔ دهم هند نیز شناخته می‌شود (آل‌داود، ۱۳۸۳: ٦۵۳/۱۲؛ برزگـر، ۱۳۸۰، ج ٤، ب ۳: ۲۰۰۹).

۲-۱- نام و نسب مؤلف

او در دیباچهٔ مجمع‌النوادر، خود را اینگونه معرفی کرده اسـت: «فیض‌اللّـه بـن زین‌العابـدین بـن حسـام بنیـانی المخاطـب بـه ملک‌القضات صدر جهان» (بنیانی/بنبانی، ۹۳۰: ٤ پ). نام او در ابتدای هر چهار نسخهٔ دستیاب به همین شـکل آمـده، بـا ایـن تفاوت که در نسخهٔ مجلس شورای اسلامی (بنیانی/بنبانی، بی‌تا: ۳ پ) و نسخهٔ دست‌نویس نورعثمانیه (بنیانی/بنبانی، ۱۰۲۵ ق: ۱ پ)، «بنیان» که احتمالًا نام شهر یا منطقه‌ای است، «بنبان» کتابت شده است و در نسخهٔ کتابخانهٔ موزهٔ ملی پاکستان، «نام جـد نویسنده هشام آمده است و نسبت او را نبهانی نوشته‌اند» (نوشاهی، ۱۳٦۲: ٦۸٦).

نام دقیق شهر یا منطقه‌ای که نویسنده به آن منسوب است و محل دقیق آن، معلوم نیست. زمخشری «بَنبان» را نام موضـعی دانسته و توضیح دیگری دربارهٔ آن نمی‌گوید (زمخشری، ۱٤۱۹ ق: ۵۳). یاقوت حموی «بَنبان» را اینگونه معرفی کرده: «بـالفتح ثم السکون و باء أخری، قال الحفصی: بنبان منهل بالیمامه من الدهناء به نخل لبنی سعد؛ و أنشد: قد علمت سعد بـأعلی بَنبـان/

یوم الفریق، و الفتی رَغمان» (حموی، ۱۳۹۷ ق: ٤٩٧/١). او همچنین می‌گوید «بَنیان»، روستایی در یمامه است که بنوسعد بن زید مناة بن تمیم در آنجا منزل گزیده و «بُنیان» روستایی بین فارس و اصفهان و خوزستان و از نواحی خوزستان است (همان: ٥٠٢).

عبدالحی حبیبی در توضیحاتی که بر کتاب طبقات ناصری نوشته، ضبط «بنیان» را پذیرفته است و آن را منطقه‌ای بین غزنه و ملتان می‌داند. او «بنیانِ» تاریخی را همان «بنّون[1]» کنونی می‌داند؛ شهری که برپایهٔ نظر او، هم ازاحاظ جغرافیایی و هم ازنظر نام، با «بنیان» شباهت دارد؛ یعنی بین کرمان (منطقه‌ای بین غزنه و مجاری رود سند (حبیبی، ١٣٤١: ٣٥٤/٢)) و رود سند قرار دارد (همان: ٣٦٥/٢) که ممکن است خانوادهٔ او حدود سال ۷۰۰ ق از این منطقه به هند مهاجرت کرده باشند (همان: ۱۰).

نذیر احمد به‌مناسبتی نوشته است که دکتر باقرعلی ترمذی هنگامی که در کتاب جمعة الشهیه، مولانا عبدالمالک بنبانی را معرفی می‌کند، دربارهٔ بنبان می‌گوید: «بنبان ولایتی است مابین خراسان و ملتان و این جماعتی که به ملک گجرات به بنبانیان مشهورند، از آنجا آمده‌اند و ایشان از حضرت عبداللّه بن عباس‌اند.» همچنین در ادامه شیخ صدرالدین و شیخ منهاج‌الدین (ر.ک: خاندان مؤلف) و فیض‌الله بنبانی و سه اثر او، یعنی دستورالحفّاظ، خلاصةالحکایات و تاریخ صدر جهان را نام می‌برد (Nazir Ahmad, 1956: 345).

احمد منزوی، مطلب مذکور را در پاورقی صفحهٔ ٥٦٦ از جلد دوم کتاب«ادبیات فارسی برمبنای تألیف استوری» بیان کرده و نوشته است که: «شاید نتوان به این سخن جداً اعتماد کرد؛ اما به‌هرحال سخن یاقوت نیز بر اینکه بنبانیان با منهل و الیمامه پیوند داشته‌اند، قابل‌پذیرش نیست. بنبانیِ دیگر، شاهنوازخان هاشمی بنبانی دهلوی می‌باشد» (استوری، ١٣٦٢: ٥٦٦/٢).

سعید نفیسی با تأکید بر اینکه نسبت او را گاه «بنبانی» و گاه «بنیانی» نوشته‌اند، حدس زده است که «شاید در اصل، بلیانی بوده باشد که بدین‌گونه تحریف کرده‌اند» (نفیسی، ١٣٦٣: ٢٤٢/١ و ٧٧٤/٢).

اسماعیل پاشا بغدادی، نام مؤلف را «البنانی» نوشته و در معرفی او آورده است: «فیض‌اللّه بن زین‌العابدین البنانی المقری کان حیًا سنهٔ ۹۰۲ صنف دستورالحافظ» (بغدادی، ١٤٠٢ ق: ٨٢٣/٥).

عمررضا کحاله نیز در «المعجم‌المؤلفین» به‌نقل از بغدادی و بروکلمان، مؤلف را «فیض‌اللّه بن زین‌العابدین بنانی» معرفی می‌کند و در توضیح آن می‌نویسد: «مقرىء من آثاره: دستورالحافظ فی تفسیر القرآن العظیم» (کحاله، ١٤١٤ ق: ٦٣٣/٢).

نقل‌ها و گفته‌های گوناگون که هرکدام «بنبان» یا «بنیان» یا «بنان» را برپایهٔ مستنداتی صحیح می‌دانند، قضاوت را دربارهٔ ریشه و شکل صحیح آن واژه مشکل می‌سازد. به‌هرحال چون قدیمی‌ترین نسخهٔ دستیاب، گاهی «بنیان» و گاهی «بنبان» ضبط شده، تا به‌دست‌آمدن اطلاعات بیشتر هردو را همپای یکدیگر آورده‌ایم.

۲-۲- خاندان مؤلف

در منابع موجود، اطلاعات زیادی دربارهٔ «صدر جهان» و خاندان او وجود ندارد. مطابق با گفتهٔ خودش، همهٔ پیشینیان او ازجملهٔ مؤلفان و کاتبانی بودند که به‌نام سلاطین ماضیهٔ گجراتی قلم‌فرسایی می‌کردند (بنبانی/بنبانی، ۹۳۰: ۲ پ). او سه تن از افراد خاندانش را که نویسنده بودند، یاد کرده است. یکی از آنان، «فرجدّ» او، احتمالاً پدر پدربزرگش، صدرالعلما بدرالمحققین قاضی صدرالدین بنیانی/بنبانی است که «تفسیر بحرالمعانی»، «شرح کافیه کفایةالکافیة»، «شرح وافی نحو کافی»، «شرح قصیدهٔ

---

۱. لفظ «بنّون»، نام دره‌ای است منسوب به قبیلهٔ «بَنُّوچی»، از قبایل افغانی که نژادی مختلط دارند. سراسر این دره را خرابه‌هایی از زمان‌های قدیم فرا گرفته است. بنابر روایات محلی، سپاه محمود غزنوی به این ناحیه حمله‌ور شد و همهٔ دژهای هندوان را در آنجا زیروزبر کرد. یک قرن بعد، عشایر کوهستان‌های مجاور، یعنی بنّوچی‌ها، مَرْوَت‌ها و نیازائی‌ها در این دره ساکن شدند (بزمی انصاری، ۱۳۷۷: ٤٠٨). برای اطلاع بیشتر از موقعیت جغرافیایی «بنون»، بنگرید به: عبدالحی حبیبی، «نوم ورکی مورخان: فیض‌الله بنبانی مورخ عالم اولیکوال»، آریانا، سال ۲۰، شمارهٔ ۱۲ (جدی: ١٣٤١)، ۹-۷؛ پرویز امین، «بنّو»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، (تهران: ۱۳۸۳)، ٦١٩/١٢-٦٢٠.

کعب زهیر»، «شرح قصیدهٔ بُرده»، «شرح قصیدهٔ قاضی عبدالمقتدر»، «شرح قصیدهٔ امالی» و «شرح علل خلیلی»، ازجملهٔ آثار اوست (همان: ۱۹۲ ر). همچنین او یکی از مجالس قضاوت پدربزرگ خود را در قالب یکی از حکایت‌های کتاب به تصویر کشیده و او را «قاضی حسام بن صدر المخاطب به ملک‌القضاهٔ صدر جهان» معرفی کرده است (همان: ٨٤ پ–٨٥ ر). براساس آگاهی‌های به‌دست‌آمده می‌توان نتیجه گرفت که «قاضی‌القضاتی» و «صدر جهانی» در خاندان بنیانیان/ بنبانیان موروثی بوده و فیض‌اللّه در خاندانی عالم و اهل کتاب، تربیت یافته بود. شخصیت بَعدی از این خاندان، مولانا منهاج بن صدر بنیانی/بنبانی نام دارد که نسبتش با مؤلف مشخص نیست. او حدود هشتاد اثر تألیف کرده و به سلاطین گجراتی تقدیم داشته که شماری از آن‌ها شامل «شرح بخاری»، «شرح مسلم»، «شرح عین العلم»، «شرح فصوص» و «شرح منار» می‌شود (همان: ۱۹۲ ر).

۳- آثار مؤلف

نویسنده در دیباچهٔ مجمع‌النوادر از دو اثر خود، یعنی دستورالحفّاظ و خلاصة‌الحکایات یاد کرده و گفته که چندین اثر دیگر به فارسی و عربی، به نظم و نثر، نیز دارد؛ اما نامی از آنان نبرده است.

۳-۱- دستورالحفّاظ: صدر جهان از این اثر در دیباچهٔ مجمع‌النوادر نام برده است و به احتمال زیاد منظور عمررضا کحاله از کتاب «دستورالحافظ»، همین کتاب است.

۳-۲- خلاصة‌الحکایات: همان‌طور که از نام کتاب برمی‌آید، اثری شبیه به مجمع‌النوادر است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دیوان هند به‌شمارهٔ ۳۷۳۰ شناسایی شده است (استوری، ۱۳٦۲: ۲/ ٥٦۷). همچنین نسخه‌ای به همین نام و بدون اسم نویسنده در فهرست مشترک نسخه‌های خطی پاکستان معرفی شده است که دست‌نویس آن در کتابخانهٔ الریاض لاهور نگهداری شده (منزوی، ۱۳٦٥: ۱۱۰٤/٦) و ازنظر نام‌گذاری ابواب، مشابه مجمع‌النوادر است، ولی از ابتدا و انتها افتادگی دارد (همانجا). شاید به همین دلیل است که فهرست‌نویس نام نویسنده را ذکر نکرده است؛ ازاین‌رو نمی‌توان به‌طور قطع این نسخه را اثر بنیانی/بنبانی دانست.

عبدالحی حبیبی گفته که مؤلف، نام این دو کتاب را در مقدمهٔ «طبقات محمودشاهی» نیز نوشته است (حبیبی، ۱۳٤۱: ۱۱).

۳-۳- تاریخ یا طبقات محمودشاهی: این کتاب، مشهورترین اثر فیض‌اللّه بنیانی/بنبانی است که برخی از محققان آن را «تاریخ صدر جهان» نیز خوانده‌اند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۰، ج ٤، ب ۱: ٦٤٦). این کتاب، تاریخی است عمومی که در سال ۹۰۷ ق، صدر جهان آن را هنگامی که به‌عنوان سفیر سیاسی در بیدر ساکن بوده، نگاشته و به محمودشاه بیگرًا پیشکش کرده است. این اثر، تاریخ آفرینش را از حضرت آدم تا زمان محمدشاه بن مبارک بن خضرخان (۸۳۷–۸٤۷)، از پادشاهان دهلی، در چهار مقاله گرد آورده است[1] (همانجا). استوری نوشته است که او تاریخ را از ابتدای آفرینش تا سدهٔ یازدهم قمری روایت کرده است (استوری، ۱۳٦۲: ٥٦۷/۲). عبدالحی حبیبی این اثر را ادامهٔ کتاب طبقات ناصری از جوزجانی دانسته و نثر آن را روان و مقتبس از نثر قدیم فارسی گزارش کرده است (حبیبی، ۱۳٤۱: ۱۰؛ حبیبی، ۱۳۳۲: ۳۵). به‌نظر می‌رسد تاریخ محمودشاهی نخستین اثری باشد که تا آن زمان به تاریخ کشور مصر و سوریه پرداخته است. همچنین اطلاعات تازه‌ای که این اثر در بخش پادشاهان دهلی ارائه کرده، کتاب را در نوع خود ممتاز و درخور اعتنا کرده است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۰، ج ٤، ب ۱: ٦٤٦)، تا آنجا که بخش ذکرشده با مقدمهٔ انگلیسی و تصحیح اقتدار حسین صدیقی در ۱۹۸۸ م در علیگر به چاپ رسیده است (همانجا).

---

۱. برای اطلاع از نسخه‌های شناخته‌شده از این کتاب، بنگرید به: احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، (تهران: ۱۳۵۳)، ٤۱۱۲/٦؛ برزگر، «فیض‌اللّه بنبانی»، دانشنامهٔ ادب فارسی، (تهران: ۱۳۸۰)، ٤ (بخش ۳)، ۲۰۰۹؛ علی آل‌داود، «بنیانی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، (تهران: ۱۳۸۳)، ۱۲/ ٦٥٤؛ استوری، ادبیات فارسی برمبنای تألیف استوری، (تهران: ۱۳٦۲)، ۲/ ٥٦۷. در اینجا نام کتاب، «تاریخ صدر جهان» آمده است.

۳-٤- معدن الأسرار: اثری است در ده باب که هر باب چندین فصل دارد و بیشتر موضوعات آن مربوط به روح و جسم و عقل است. در کتاب «فهرست مشترک نسخه‌های خطی پاکستان»، این اثر با نام «معدن الأسرار: شرح لمعات» ضبط شده که احمد منزوی دو نسخه از آن را معرفی کرده است (منزوی، ۱۳٦۳: ۱۸٤۷/۳-۱۸٤۸).

٤- کتاب مجمع‌النوادر

٤-۱- نام کتاب

نویسنده به‌صراحت، کتاب را مجمع‌النوادر نام نهاده و در دیباچه نوشته است:

«و چون سال مذکور [۹۰۳ ق] چهلم سال از جلوس حضرت او بود، این کتاب را بر چهل نادره مرتب گردانیدم و به عدد هر سال نادره‌ای بنوشتم تا جمله این کتاب به مقدمه و خاتمه و چهل نادره مرتب گشت و مجمع‌النوادر نام نهاده آمد» (بنیانی/بنبانی، ۹۳۰: ٦ ر-٦ پ).

نام کتاب و محتوای آن سبب شده است که برخی از پژوهشگران این اثر را وام‌دار مجمع‌النوادر نظامی عروضی بدانند (معین، ۱۳۷۷: ٤٥ -٤٦؛ دادبه و آرانی، ۱۳۹۰: ٤٦۹/۱۹). اما تنها دو حکایت «احمد حسن میمندی با لمغانیان» و «گورخان خطایی» ازنظر ساختاری و نوع روایت در دو اثر مشابهند؛ بنابراین به‌نظر نمی‌رسد صدر جهان کتابش را با تأثیر از «چهارمقاله» نوشته باشد؛ بلکه می‌توان گفت که این اثر تنها منبع دو حکایتش بوده است.

٤-۲- محتوا و ساختار کتاب

مجمع‌النوادر، مجموعه‌ای از ۵۹۸ حکایت فارسی است که نویسنده در مدت دو ماه گرد آورده و آن‌ها را براساس موضوع در چهل بخش تقسیم کرده و با افزودن دیباچه[۱]، مقدمه و خاتمه‌ای برای کتاب آماده کرده است.

دیباچهٔ اثر را از حیث اطلاعاتی که در اختیار مخاطب قرار می‌دهد، می‌توان اصلی‌ترین بخش کتاب دانست. در این قسمت مؤلف به معرفی خود و دیگر آثارش پرداخته و از تاریخ و محل تألیف کتاب، سخن رانده و اثر خودش را به محمودشاه بیگرّا تقدیم کرده است. همچنین بخش‌های مختلف کتاب را فهرست کرده که چنین است: مقدمه در بیان فضایل حضرت رسالت‌پناه و خلفای راشدین رضی‌اللّه عنهم أجمعین، نوادر رسایل عربیّه، نوادر سلاطین، نوادر وزرا، نوادر علما، نوادر دبیران، نوادر فضلا، نوادر جوابات، نوادر نکات، نوادر حکما، نوادر نحات، نوادر شعرا، نوادر اقتباس، نوادر کلام انبیا و صحابه و حکماء بعربیّه، نوادر کلام حکماء بالفارسیّه، نوادر اتفاقات، نوادر انقلاب زمانه، نوادر حیل، نوادر الفرج بعد الشدّة، نوادر اعراب و دهاقین، نوادر تعبیر خواب، نوادر اسخیا، نوادر بخلا، نوادر صبیان، نوادر زنان، نوادر قصّاص، نوادر تصحیفات، نوادر مصلّیان، نوادر متنبّیان، نوادر طفیلیان، نوادر سایلان، نوادر ابوالعینا، نوادر ابن جصّاص، نوادر اشعب طمّاع، نوادر مزبِّد، نوادر کذب، نوادر معلّمان، نوادر احمقان، نوادر مجانین، نوادر مزاح، نوادر حکایات متفرقه، خاتمه در سبب تألیف این کتاب و دعای پادشاه اسلام خلّد اللّه تعالی ملکَه و سلطانَه.

مؤلف در مقدمه، احادیث، روایات و وقایع تاریخی مربوط به پیامبرﷺ و چهار خلیفه را جمع کرده است. به‌نظر می‌رسد او در تدوین این بخش، منابع اهل سنّت را پیش چشم داشته؛ زیرا محتوای وقایع مربوط به دوران بعد از وفات پیامبرﷺ، یعنی واقعهٔ سقیفه، وقایع دوران ابوبکر و رخدادهای دوران عُمَر که از آن‌ها به «کرامت» یاد کرده، به روایت این منابع نزدیک‌تر است.

---

۱. این بخش در اصلِ نسخه، عنوانی ندارد و در فهرستی که خود مؤلف از بخش‌های کتابش تنظیم کرده نیز ذکر نشده است. فقط چون در حکم پیشگفتاری برای کتاب است، «دیباچه» نامیده شد.

صدر جهان در نام‌گذاری چهل نادره احتمالاً از کتب مشابه عربی مانند نثرالدّر الگو گرفته و سعی کرده نـوادر را باتوجه‌بـه موضوع‌شان مرتب کند؛ اما درنهایت نظمی در فصل‌بندی کتاب به چشم نمی‌خورد. اکثر مطالب کتاب از منـابع عربـی انتخـاب شده‌اند که مؤلف آن‌ها را با رعایت دستور زبان فارسی و با انتخاب لغات مناسب به فارسی برگردانده است. او بیشتر ابیـات و عبارات عربی را نیز ترجمه کرده که شیوهٔ ترجمهٔ او در این قسمت، واژه‌به‌واژه بوده است. همچنین گـاهی در پایـان حکایـات به‌سیاق فرهنگ‌نویسان، برخی از لغات عربی را به‌همراه ترجمهٔ فارسی آن‌ها فهرسـت کـرده اسـت. بااینکـه اکثـر حکایـات از رهگذر ترجمه به متن راه یافته‌اند، از دخل و تصرف نویسنده به‌دور مانده‌اند. مؤلف، تنها حکایات را کوتاه و اشـعار فارسـی و عربی آن‌ها را یا حذف نموده یا با اشعار دیگر جایگزین کرده است؛ البته بسیاری از حکایات بدون هیچ‌گونه تغییری در کتـاب آمده‌اند.

خاتمهٔ کتاب، «در سبب تألیف این کتاب و دعای پادشاه اسلام خلّد اللّه تعالی مُلْکَه وَ سُلْطانَه» نامیـده شـده کـه مهم‌تـرین قسمت آن، معرفی خاندان مؤلف است. او خاندان خودش را مردمانی فاضل و عالم معرفی می‌کند که «در ازمنهٔ سالفه بـه اسـم سلاطین ماضیه –أنارَاللّهُ بُرْهانَهُم– کتاب‌ها ساختند» (بنیانی/بنبانی، ۹۳۰: ۵ پ) و فیض‌اللّه بنیانی/بنبانی به ایشان اقتـدا کـرده و مجمع‌النوادر را نوشته است.

٤-۳- معرفی مهدی‌الیه

محمودشاه بن محمدشاه بن احمدشاه بن مظفرشاه (۸۶۳–۹۱۷ ق)، پادشاه گجرات، نامش فتح‌خان است که به بیگرّه/بیگرًا لقب یافته و صدر جهان یک‌بار در دیباچه و بار دیگر در خاتمه، کتاب را به او تقدیم کرده است. او در سرتاسر کتاب هرجـا کـه از این پادشاه حکایتی نقل کرده، او را «سلطان العهد و الزمان» یا «سـلطان الأعظـم» خوانـده اسـت. محمودشـاه در سـال ۸۶۳ ق درحالی‌که حدود چهارده سال سن داشت، پادشاه گجرات شد و در شهر احمدآباد به تخت سلطنت نشست. او از همان ابتدا تا پایان حکومتِ پنجاه‌وچهارساله‌اش، شاهی مقتدر و بی‌باک بود و برای تثبیت قدرتش، جنگ‌های زیادی را فرماندهی کرد که در رأس آن‌ها فتحِ جوناگره و چامپانیر است. او پس از تصرف جوناگره، با انگیزهٔ ترویج دین اسلام، قلعـهٔ چامپـانیر را فـتح کـرد (۸۸۹ ق) و به‌سبب لطافت آب‌وهوا، پایتخت خود را –که پایتخت پادشاهی گجرات محسوب می‌شد– از احمدآباد به چامپـانیر که نام محمدآباد بر آن گذاشته بود، منتقل کرد (برزگر، ۱۳۸۰، ج ٤، ب ۳: ۲۳۰۱–۲۳۰۳).

لقب بیگرًا به‌نقلی به‌دلیل همین فتوح و جنگاوری‌ها به او منسوب است؛ چون در لغت هندی گجراتی «بی» را دو گوینـد و «گره» را قلعه (همان: ۲۳۰۲، به‌نقل از مرآت سکندری: ۷۱). به روایت دیگـر، «بیگـره بـه زبـان هنـدی، گـاوی را گوینـد کـه شاخ‌های چپ و راست مثل دو دست کسی که به بغل‌گیری گشاده کند، برآمده باشد و بروت‌های سلطان، ستبر و دراز بودنـد، مثل شاخ‌های مذکور [و ازاین‌رو] در عرف به چنین لقب شهرت داشت» (همانجا، به‌نقل از مرآت سکندری: ۷۱).

گجرات در دورهٔ پادشاهی او به اوج شکوفایی و آرامش خـود رسـید. او بـا سـرکوب توطئـه‌های داخلـی و مغلـوب‌کردن دشمنان خارجی، سروسامان‌دادن به سپاه و تجهیز آن، احیای باغ‌ها و بستان‌ها و احداث عمارت‌ها و بناها، رفاه را برای مردم به ارمغان آورد (همان: ۲۳۰٤). این آرامش از یک سو و گشاده‌دستی او از سوی دیگر، این کشور را به مقصدی بـرای شـاعران و دانشوران تبدیل کرد. از میان دانشمندان و نویسندگانی که گجرات را برای سفر یا اقامت برگزیدند، می‌توان به هبةاللّـه شاه میـر شیرازی حسینی[1] و یوسف بن احمد بن محمد بن عثمان اشاره کرد (همان: ۲۳۰۵). همچنـین آثـار زیـادی باتوجه‌بـه نـام ایـن

۱. هبةالله بن عطاءالله حسینی شیرازی معروف به «شاه میـر»، از علمـای سـدهٔ نهـم هجـری اسـت کـه از میـان آثـار او می‌تـوان بـه: اسنی‌الکواشـف فـي شرح‌المواقف، المحاکمة علی شرح‌الشمسیة في المنطق، رسالة في الهیئة، رسالة في اصول الحدیث، رسالة في المسلسـلات، شـرح تهـذیب المنطـق و الکـلام، لوامـع البرهان في قدم القرآن و نیز اخلاق علایی اشاره کرد (یاحقی و ساکت، ۱۳۸۹: ۹).

پادشاه نوشته شده‌اند؛ ازجمله: طبقات محمودشاهی از ملّا عبدالکریم نیم‌دهی، مآثر محمودشاهی از عبدالکریم نیم‌دهی، تاریخ صدر جهان/تاریخ محمودشاهی/طبقات محمودشاهی از ملک‌القضات صدر جهان فیض‌اللّه بنیانی/بنبانی و نیز مآثر محمودشاهی از شمس‌الدین زیرک شیرازی (همان: ۲۳۰۵-۲۳۰٤).

٤-٤- محل تألیف کتاب

صدر جهان در دیباچهٔ کتاب می‌گوید: «و شروع تألیف این کتاب و اتمام آن در شهر مکرّم محمدآباد المعروف به قلعت چانپانیر بود» (بنیانی/بنبانی، ۹۳۰: ٦ پ). قلعهٔ چامپانیر/چمپانیر/چانپانیر/جانپانیر که به‌مناسبت درختان «چمپا»، به این نام خوانده می‌شود، در شمال شرقی پاواگره قرار داشت (اسلم بیگ، ۱۳۸٦: ٦۷۲/۱۱) «و آن حصاری است واقع در بالای کوهی از غایت رفعت سر از گریبان فلک‌الأعظم برآمده» (استرآبادی، ۱۳۹٤: ۷٦/٤) که تنها ویرانه‌هایی از آن در بخش پنج محال بمبئی باقی مانده است (اسلم بیگ، ۱۳۸٦: ٦۷۲/۱۱).

در سال ۸۸۹ ق پس از حملهٔ محمود بیگرّا به چمپانیر و نابودکردن بت‌ها و بت‌خانه‌ها، «نام آن را به نام خواجهٔ کاینات بنا کرد و موسوم به محمدآباد گردانید» (استرآبادی، ۱۳۹٤: ۷۹/٤). از این تاریخ به بعد این شهر به‌نام محمدآباد چمپانیر شهرت یافت و پایتخت سیاسی سلاطین گجرات شد. اینکه بعضی از پژوهشگران، محل تألیف کتاب را محمدآباد بنارس دانسته‌اند «منزوی، ۱۳٦۳: ۱۸٤۷/۳؛ نفیسی، ۱۳٦۳: ۲٤۲/۱»، اشتباه است؛ زیرا بنارس در زمان اورنگ‌زیب (حک. ۱۰٦۸-۱۱۱۸) به نام محمدآباد شهرت پیدا کرد (سیدحسین‌زاده، ۱۳۸۳: ٥٦٥/۱۲)؛ یعنی حدود یک قرن بعد از حکومت محمود بیگرّا و بعد از سفارت صدر جهان در محمدآباد چمپانیر.

٥- نسخه‌شناسی

براساس فهرست‌های نسخ خطی، شش دست‌نویس از مجمع‌النوادر شناخته شده که عبارت‌اند از:

٥-۱- دست‌نویس موزهٔ ملی پاکستان

این نسخه با شمارهٔ N.M.1973-154/3 در موزهٔ ملی پاکستان در کراچی نگهداری می‌شود که چنین معرفی شده است: «نستعلیق ریز و خوش، سدهٔ ۱۰ هـ عنوان‌ها شنگرف، در هامش دوم «جامع‌الحکایات» نگاشته است، گ ۱-٤۸٦، در این نسخه نام جدّ نگارنده «هشام» آمده است و نسبت او «نبهانی» نوشته‌اند» (نوشاهی، ۱۳٦۲: ٦۸٦).

٥-۲- دست‌نویس کتابخانهٔ الریاض

این دست‌نویس که در کتابخانهٔ الریاض لاهور محفوظ است، در کتاب «فهرست مشترک نسخه‌های خطی پاکستان»، اینگونه معرفی شده: «نستعلیق، تاریخ یاد نشده، ٤٤٤ ص، از آغاز افتاده» (منزوی، ۱۳٦٥: ۹٦۷/٦).

به‌غیراز دو نسخهٔ مذکور که اطلاعات به‌دست‌آمده از آن‌ها محدود به فهرست‌ها است، چهار نسخهٔ دیگر دستیاب شده‌اند که عبارت‌اند از:

٥-۳- دست‌نویس کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور

این نسخه‌خطی که با شمارهٔ ٤۷۳٤/۱٦۸۱ در کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب پاکستان نگهداری می‌شود، «در حدود سال ۱۳۱٥ از قندهار به لاهور برده شد و مرحوم شیرانی آن را در کتابخانهٔ خود داخل کرد» (حبیبی، ۱۳۳۲: ۳٦). این دست‌نویس، قدیمی‌ترین نسخهٔ دستیاب‌شده از کتاب مجمع‌النوادر است که حدود ۳۰ سال پس از تألیف کتاب، یعنی در ۲٥ رجب سال ۹۳۰ ق به‌قلم عبدالقادر قریشی نوشته شده و رقم کتابت آن چنین است: «وقع الفراغ من تسوید هذا المختصر في الخامس و

العشرین من رجب سنین ثلثین و تسعمائة کاتب حروف خواجه عبدالقادر بن محمود قریشی». این نسخه در کتاب «فهرست مخطوطات شیرانی»، با عنوان «یگانه نسخهٔ دنیا» معرفی شده است (بشیرحسین، ۱۹٦۸ م: ۸۰/۱).

جلد این نسخه مقوایی است که سجاف و عطف قهوه‌ای تیره دارد. صفحات آغازین نسخه با مطالبی در فواید حیوانات از «عجایب المخلوقات» آغاز می‌شود که به خطی متفاوت با خط کاتب نوشته شده است. در این نسخه که به خط نسخ ناپخته‌ای کتابت شده، تعداد سطور در هر صفحه متفاوت است. تمامی صفحات رکابه دارند. نشانی از رطوبت و ترمیم اوراق دیده می‌شود که سبب شده رکابهٔ بعضی از صفحات از بین برود. عناوین فصل‌ها و نیز واژه‌هایی مانند «بیت»، «قطعه»، «شعر» و... و نیز علایم، همه به شنگرف است و تزیین و آرایش دیگری ندارد. عنوان فصل‌ها با خط درشت‌تری نسبت‌به متن نوشته شده‌اند که در مواردی، کاتب، عناوین را در هامش به‌صورت عمودی، به شنگرف کتابت کرده است. در هامش بعضی از صفحات، با خطی متفاوت، حکایات و اشعار گوناگون و احادیث مرتبط با متن نوشته شده که در پایان برخی از این نوشته‌ها عبارت «لطائف» به چشم می‌خورد که منظور کتاب لطائف‌الطوائف است و نشان می‌دهد این حواشی، بعد از کتابت نسخه به آن افزوده شده‌اند. خود کاتب نیز متن را در هامش، تصحیح یا جاافتادگی آن را کامل کرده و معنی برخی از کلمات یا شکل خوانش آن‌ها را نوشته و عباراتی نظیر «حکایت عجیبه» و «لطیفهٔ عجیب» را در کنار برخی از حکایات مرقوم کرده است. در حکایاتی که نویسنده خود دیده و شنیده، عبارت «این مؤلف» خط خورده و به‌جای آن عباراتی مانند «چند کس از فضلا»، «یک دوستی» و... در هامش نوشته شده است (بنیانی/بنبانی، ۹۳۰: ۹۰ ر، ۸۸ ر و...). همچنین القاب و عناوینی که مؤلف برای پادشاه و شخصیت‌های دیگر حکایاتش به‌کار برده، خط زده شده‌اند (همان: ۸٦ ر، ۸۹ ر و...).

۵-٤- دست‌نویس کتابخانهٔ آصفیهٔ هند

تصویر این دست‌نویس به‌شمارهٔ ۵۵۹۲ در مرکز میکروفیلم نور نگهداری می‌شود. این نسخه بدون ترقیمه بوده و کاتب و تاریخ کتابت آن مشخص نیست؛ اما بررسی خط و نوع کاغذ نشان می‌دهد که نسخه متأخر بوده و متعلق به قرن دوازدهم یا سیزدهم قمری است. این نسخه در ۱۳۸ برگ ۱۹سطری و به خط نستعلیق استنساخ شده است و تمامی صفحات آن رکابه دارند. عنوان‌ها و علایم به شنگرف هستند و در برخی از فصل‌ها بالای آیات قرآن نیز خطی به شنگرف کشیده شده است. عبارات عربی و برخی از آیه‌های قرآنی نیز مشکول هستند. در هامش اوراق نسخه، حکایات و اشعار مرتبط و گاه بی‌ارتباط با موضوع، با خط دیگر افزوده شده‌اند (همان، بی‌تا: ٦۲ ر، ۷۰ ر، ۷۱ ر، ۱۲٦ ر). علاوه‌بر این، در هامش بیشتر صفحات، برخی از کلمات و عبارات عربی ترجمه شده‌اند. همچنین نویسنده گاه واژه‌های عربی را باتوجه‌به فرهنگ «قاموس‌المحیط» شرح کرده که این موارد را با علامت «قم» یا «ق» مشخص کرده است.

۵-۵- دست‌نویس کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

این دست‌نویس یکی از نسخ اهدایی ناصرالدوله مجید فیروز به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی است که هم‌اکنون با شمارهٔ ۸۸ فیروز در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود. نسخه ترقیمه ندارد و نام کاتب و تاریخ کتابت آن معلوم نیست؛ اما فهرست‌نگار از روی قراین نسخه‌شناختی، احتمال داده که تاریخ کتابت نسخه، قرن دوازدهم قمری است (حائری، ۱۳۵۷: ۱۸۰/۲۱). این دست‌نویس در میان نسخ دستیاب‌شده، ازنظر فیزیکی بیشترین آسیب را دیده است. آثار رطوبت در برگ‌های نسخه دیده می‌شود و جلد آن مندرس شده است. جلد آن تیماجی به‌رنگ مشکی است که اثر ترنج و سرترنج روی آن به‌سختی قابل‌تشخیص است. این نسخه با قطع ۱۲/۵×۲۰/۵ دارای ۱۹۰ برگ ۱۵ سطری است که تا برگ ٦۵ر به خط نستعلیق و بقیهٔ متن به خط نسخ کتابت شده است. تمامی صفحات این دست‌نویس رکابه دارند. همچنین تمامی علایم و عنوان‌ها و نیز برخی از نام‌های تاریخی، به شنگرف نوشته شده و در برخی از فصول، بالای اسامی اشخاص و آیات قرآن و عبارات عربی،

خطی به شنگرف کشیده شده است. در هامش این نسخه نیز گاهی کاتب، غلط‌های راه‌یافته بـه مـتن را تصـحیح کـرده اسـت. افزون بر این، گاهی با خطی غیراز خط کاتب، اشعار و حکایاتی در هامش نوشته شده است. همچنین در صـفحات آغـازین و پایانی نسخه، متونی به زبان ترکی، عربی و فارسی در موضوعات گوناگون و نیز اشعاری از سعدی و جامی به چشم می‌خورد.

۵-٦- نسخهٔ کتابخانهٔ نورعثمانیه

این دست‌نویس به‌شمارهٔ ٤٢١٢ در کتابخانهٔ نورعثمانیهٔ ترکیه محفوظ است. کاتب آن عبدی البغدادی است که کتابـت آن را در ۱۲ ربیع‌الآخر ۱۰۲۵ ق به پایان رسانده و در ترقیمه نوشته است: «قد تمّت هذه النسخة المباركة في ثاني عشـر ربيـع‌الآخر مـن شـهور سنة خمس و عشرين و ألف على يد أضعف العباد عبدى البغدادى.»

جلد نسخه از نوع ضربی است، از جنس میشن و طبله‌دار، به‌رنگ قهوه‌ای که ترنج، سرترنج و زنجیرهٔ آن مطلّا است. نسخه شامل ١٦١ برگ در ابعاد ١٦٧×٢٦٩ است و متن آن با ابعاد ۷۰×۱۷۵ در ١٤ سطر به خط نستعلیق عـالی استنسـاخ شـده اسـت (حسینی، ۱۳۹۳: ٦۰۰). تمامی صفحات نسخه براساس رکابه تنظیم شده‌اند. تنها در هامش سه برگ (۲۳ ر، ۸۱ ر، ۹۱ ر)، مـتن کتاب با قلمی متفاوت تصحیح شده که مطالبِ افزوده، بیش از چند کلمه نیست.

در صفحهٔ اول نسخه، نشان دو مهر و یادداشت وقف دیده می‌شـود. مهـر اول کـه متعلـق بـه عثمـان بـن مصـطفی اسـت (همانجا)، مخدوش شده و طغرای این پادشاه در قسمت پایین مهر به‌سختی قابل‌تشخیص است. متن وقف‌نامه نشـان می‌دهـد که نسخه وقف کتابخانهٔ «السلطان ابوالإرشاد عثمان‌خان بن السلطان مصطفی‌خان» شده و در پایین متن، مهر ابراهیم‌خان حنیف، مفتّش اوقاف حرمین الشریفین، درج شده است.

این نسخه برخلاف نسخ پیشین، مزیّن به سرلوحه‌ای مطلّـا بـه زر اسـت و اوراق آن نیـز جدول‌بندی‌شـده بـا جـدول‌های شش‌تایی است که به شنگرف، زنگار، لاجورد و طلایی کشیده شده‌اند و اشعار فارسی و عربی نیـز در جـدول‌هایی بـا همـین مشخصات آورده شده و گاه به‌صورت چلیپا درآمده‌اند. عناوین فصل‌ها و ابیات، آیات قرآن، برخی از عبارات عربی، علایـم و نام بعضی از افراد در این نسخه به شنگرف کتابت شده است. آثار ترمیم در بعضی از صفحات به چشم می‌خورد؛ ولـی درکـل نسخه‌ای تمیز بوده و از آسیب به‌دور مانده است. این نسخه احتمالاً از تبریز به ترکیه برده شده است (همانجا).

٦- ویژگی‌های سبکی اثر

نثر مجمع‌النوادر را می‌توان پیرو نثرهای سادهٔ زبان فارسی به شـمار آورد. صـدر جهـان به‌نـدرت لغـات و ترکیبـات دشـوار و ناشناخته به‌کار برده، اما هرجا که ترجمه دست او را نبسته و خود زمام سخن را به دست گرفته، سعی کرده تا وجه ادبـی مـتن را پررنگ‌تر کند. به همین دلیل زیبایی‌های ادبی در دیباچه و خاتمه نمود بیشتری دارند. در این بخش، مختصات سبکی اثـر در دو سطح زبانی و ادبی بررسی شده است:

٦-١- سطح زبانی

٦-١-١- سطح لغوی: ازجمله ویژگی‌های برجستهٔ اثر در سطح واژگان، استفادهٔ مؤلف از واژگان هنـدی‌ای اسـت کـه بسـامد کمی دارند و تنها در حکایاتی به‌کار رفته‌اند که مؤلف خود راوی آن‌ها بوده است. ازجملهٔ چنین واژگانی اسـت: تراپـه (ترابـه) (در متن، آن را اینگونه معنا کرده که چیزی است مثل جهاز که از چوب و نی سازند) (همان: ٤٩ ر)، برشـکال (= فصـل بـاران هند) (بنیانی/بنبانی، بی‌تا:٣٤ ر[1])، کروه (= واحد مسافت) (همان، ۹۳۰: ٨٦ ر). همچنین لغات و ترکیبات کم‌کاربرد زبان فارسی نیز در متن به چشم می‌خورد که شماری از آن‌ها عبارت‌اند از: گاهی (= هیچ‌وقت؛ «گاهی دست او بدست زنی بیگانه نرسـیده

۱. این واژه در نسخهٔ پنجاب اشتباه کتابت شده، به همین دلیل به شمارهٔ برگ نسخهٔ آصفیه ارجاع داده شده است.

است») (همان: ۸ پ)، کتاب (= نامه) (همان: ۷ ر)، غردل (همان: ۹ پ)، اَودر (= برادر پدر) (همان: ۱۰ ر)، عاشر (= عشر گیرنده که بر راه‌ها و شوارع مأمور است) (بنیانی/بنبانی، ۹۳۰: ١٤ پ)، طرح‌کردن (= کم/کسر کردن؛ «چون از سیصد شصت طرح کنی نه که دویست چهل بوَد») (همان: ۳۱ پ)، بسته‌شدن (= ساکت‌شدن؛ «چون بدین آیت رسید أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا بسته شد») (همان: ٣٤ ر)، الزام‌خوردن (= معترف‌کردن کسی به ناتوانی‌اش؛ «هیچ جواب ندانست و گفت: گاهی چنین الزام نخورده بودم») (همان: ۵۱ ر)، دَمه (= آلتی که بدان آتش افروزند) (همان: ٦١ پ)، از سر کردن [کاری را] (= مجدد انجام‌دادن) (همان: ٦٩ پ)، تعصب‌کردن (= جانب‌داری‌کردن) (همان: ۷۲ ر)، مجبوس (= مخنّث) (همان: ۱۰۳ پ)، اصدارکردن (همان: ۱۰۳ پ)، وام توختن (همان: ١١٦ پ)، نهارشکستن(= ناشتایی‌خوردن؛ «برای نماز بیرون آمدم. دیدم که او همچنان می‌خورد. گفتم: نهار می‌شکنی؟ گفت: نه، من هنوز خواب نکرده‌ام») (همان: ۱۵۷پ).

٦-١-٢- سطح نحوی

٦-١-٢-١- ازجمله ویژگی‌های خاص نحوی نثر، گذراساختن افعال با پسوند گذراساز «انید» است که گاه افعال نو یا کم‌کاربرد به این روش ساخته شده‌اند؛ مثلاً: «یک پیمانه جو به صد درم آرانیدم و اسب خود را خورانیدم» (همان: ۷۹ ر)، «شب در دمشق، بر در هشام رسیدم و خبر خود کنانیدم» (همان: ۱۸۸ ر)، «این کتاب را بر چهل نادره مرتب گردانیدم» (همان: ٦ پ).

٦-١-٢-٢- به‌کاربردن «ی» استمرار و «ی» شرط؛ مانند: «اگر بعد قسمت، چیزی فاضل بماندی، تا که از خود جدا نکردی، در خانه بازنگشتی. دعوت حرّ و عبد اجابت کردی و هدیّه قبول کردی و از آن بخوردی، اگرچه یک جرعه شیر بودی یا ران خرگوش و او را بدان مکافات کردی و هرچه ماحضر بودی، تناول کردی...» (همان: ۸ پ).

٦-١-٢-٣- جداکردن پیشوند «نه» منفی‌ساز فعل برای تأکید؛ مانند: «چون از سیصد، شصت طرح کنی، نه که دویست‌وچهل بود» (همان: ۳۱ پ)، «اگر عبدالجبّار، نه کاتب ابوعلی بودی» (همان: ٤٢ پ)، «نه اکنون حاجب را گفتی که مردی‌ام از عرب» (همان: ۵۱ ر).

٦-١-٢-٤- مطابقت صفت و موصوف؛ مانند: «ازمنهٔ سالفه» (همان: ۵ پ)، «چهار الفاظ» (همان: ۷۷ پ)، «اشعار فایقه» (همان: ۷۹ پ).

٦-١-٢-٥- کاربرد گهگاهی «اندر» و «اندرون» به‌جای «در» و «درون».

٦-١-٢-٦- کاربرد «مر» همراه با «را» برای مفعول صریح؛ مانند: «بزرگی مر اهل زمانه را تحریض می‌کند» (همان: ۵ ر)، «بعضی ما مر بعضی را به خدایی نگیرند» (همان: ۷ پ)، «بگرداند تو را پشتی مر کسی را که تو را دوست دارد» (همان: ۲۳ پ).

٦-١-٢-٧- به‌کاربردن حروف در معانی گوناگون:

– «را» در معنی حرف اضافهٔ «به»: «این سخن موسی را رسید» (همان: ٧٤ پ)، «آنکه تو را سیصد دینار بدهم» (همان: ٧٦ پ)، «عوض آن، ده جامه تو را دهم.» (همان: ٧٤ پ)

– «را» در معنی حرف اضافهٔ «برای»: «ای نیکبخت، این جای را چه مهیا کرده‌ای و اشارت به قبر وی کرد» (همان: ۷۵ ر)، «هرآینه این را مثلی گویم.» (همان: ٦٣ ر)

– «را» در معنی حرف اضافهٔ «از»: «والی یکی را پرسید.» (همان: ٦١ ر)

– کاربرد «را»ی فک اضافه: «هرکه را حال این باشد» (همان: ۷۸ پ)، «خواجهٔ بزرگ، احمد بن الحسن المیمندی را بر ایشان دل بسوخت.» (همان: ۳۰ ر)

– «با» در معنی «به»: «راست بگو که با تو چه گفته بود» (بنیانی/بنبانی، ۹۳۰: ۱۷۳ ر)، «مردی با سریر تکیه کرده، نشسته بود.» (همان: ۱۷۹ پ)

– «بر» در معنی «به»: «جز علی کسی بر این آیت عمل نکرد» (همان: ۱۷ ر)، «خدای تعالی چند آیت بر موافقت رای او فرستاد.» (همان: ١٤ ر)

٦-٢- سطح ادبی

٦-٢-١- شاخص‌ترین ویژگی سبکی دیباچه و خاتمهٔ اثر، آمیخته‌بودن نثر با شعر و نیز پیوند آیات و عبارات عربی با متن است؛ برای نمونه: «و شروع تألیف این کتاب و اتمام آن، در شهر مکرّم محمدآباد المعروف به قلعت چانپانیر بود؛ شهری که ارَمَ ذاتِ العِمادِ اَلتّی لَم یُخلَق مِثلُها فِی البِلادِ صفت اوست و بلدَهٔ طَیِّبَهٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ نعت اوست، وَالْبَلَدُ الطَّیِّبُ یَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ گویا در باب اوست...» (همان: ٦ پ).

٦-٢-٢- صدر جهان، مخصوصاً نثر دیباچه و خاتمه را به‌مدد کلمات مسجع، آهنگین ساخته است؛ مانند: «بندهٔ امیّدوار به رحمت پروردگار» (همان: ٤ پ)، «اسلاف این داعی در ازمنهٔ سالفه باسم سلاطین ماضیه» (همان: ٥ پ)، «و بدان‌واسطه ثواب دینی و نعمت دنیاوی احراز کردند» (همان: ٦ ر)، «و کدام فخر و منقبت و عزّ و مرتبت ورای آن تواند بود.» (همان: ٧ ر)

بسامد این ویژگی در بخش‌های مختلف متن یکسان نیست.

٧- منابع مؤلف در تألیف اثر

منابع صدر جهان در تدوین کتاب را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: گروه اول، منابعی هستند که خود مؤلف به آن‌ها اشاره کرده است و عبارت‌اند از:

٧-١- کتاب طبقات ناصری از جوزجانی که منبع سه حکایت بوده است (همان: ١٠٧ ر–١١٥ ر؛ همان، بی‌تا: ٧٩ پ[1]).

٧-٢- کتاب الصلوة که به‌نظر می‌رسد «سنایی» مؤلف آن است و صدر جهان تنها یک بیت از آن نقل کرده است (همان، ۹۳۰: ۱۵۲ پ).

گروه دوم، منابع عربی و فارسی هستند که بررسی و مقایسهٔ بسامد حکایات مشترک، مشابهت توالی حکایات و نیز اصطلاحات و لغات شاخص متن که مؤلف آن‌ها را عیناً نقل کرده، ما را تا حدود زیادی به منابع مورد استفادهٔ او رهنمون می‌شود.

شناسایی منابع عربی به دو دلیل مشکل است. هم به‌دلیل تکرار این حکایات در کتب متقدم تاریخی و سِیَر عربی و هم به‌سبب تغییراتی که به‌ناچار در هنگام برگرداندن حکایات به فارسی، در آن‌ها ایجاد شده است. بااین‌حال، می‌توان به این آثار اشاره کرد:

٧-٣- بی‌شک، نثرالدّر فی المحاضرات نوشتهٔ منصور بن حسین آبی، از منابع مورد استفادهٔ مؤلف بوده است. حدود دویست حکایت کتاب و تمامی سخنان و جملات و ضرب‌المثل‌هایی که صدر جهان با عنوان «کلام الحکما بعربیّه» در کتاب خود آورده، به‌نقل از این کتاب بوده است. او در این بخش، علاوه‌بر نقل مستقیم کلام و سخن بزرگان از کتاب نثرالدّر، حدود شصت مَثَل مشهور عربی را با عنوان الأمثال، الأمثال فی أسماء الرجال، الأمثال في الأرض و الجبال و نیز الأمثال فی السحاب و الرعد و الریاح و المطر، عیناً از نثرالدّر نقل کرده و حتی عناوین این فصل نیز کاملاً با نثرالدّر مطابقت دارد.

---

۱. در نسخهٔ پنجاب، آغاز حکایت مورد نظر –که در آن به طبقات ناصری اشاره شده– افتاده است و به همین دلیل به شمارهٔ برگ نسخهٔ آصفیه ارجاع داده شد.

۷-٤- وفیات الأعیان وأنباءُ أبناءِ الزَّمان نوشتهٔ ابن خلّکان، یکی از اصلی‌ترین مآخذ مؤلف بوده است؛ زیرا او برخی از لغات و عبارات خاص را بدون تغییر از این کتاب نقل کرده است؛ برای نمونه:

«...فخبّرت أن الجاحظ بها و أنه علیل بالفالج، فأحببت أن أراه قبل وفاته، فسرت إلیه، فأفضیت إلی باب دار لطیف، فقرعته فخرجت إلی خادم صفراء فقالت: من أنت؟ قلت: رجل غریب و أحب أن أُسر بالنظر إلی الشیخ، فبلغته الخادم ما قلته، فسمعته یقول: قولی له و ما تصنع **بشق مائل و لعاب سائل** و لون حائل، فقلت للجاریة: لابدّ من الوصول ألیه...» (ابن خلّکان، ۱۳۹۸ ق: ٤٧٣-٤٧٤/٣).

«...خبر مرض جاحظ شنید، خواست تا او را پیش از وفات دریابد. رفت و درش بکوفت و خبر خود کنانید و جاحظ مرض فالج داشت گفت: او را بگویید **با شق مایل و لعاب سایل** چه خواهی کرد؟ او گفت: لابدّ مرا شیخ می‌باید دید...» (بنیانی/بنبانی، ۹۰۳: ٤٠ پ-٤١ ر).

شناسایی مآخذ فارسی حکایات بسی راحت‌تر از منابع عربی است؛ زیرا صدر جهان هیچ‌گاه ساختار کلی حکایت را برهم نزده و حکایات را با کمترین تغییر در سطح واژگان و جمله‌بندی نقل کرده است. این منابع عبارت‌اند از:

۷-۵- تاریخ گزیده، اثر حمدالله مستوفی که مؤلف، حکایات زیادی از آن نقل کرده است. همچنین منبع او در تکمیل فصل «نوادر کلام حکما بالفارسیّه»، این کتاب بوده است که حتی ترتیب نام شخصیت‌ها و سخنان آن‌ها در دو اثر با یکدیگر منطبق است؛ برای نمونه:

«احمق اگرچه صاحب جمال باشد، با او صحبت نباید کرد که شمشیر اگرچه خوب رخسارست، زشت کردار است» (مستوفی، ١٣٦٤: ٦٣).

«احمق اگرچه صاحب جمال باشد، با او صحبت نباید کرد که شمشیر اگرچه خوب رخسارست، زشت کردار است» (بنیانی/بنبانی، ۹۳۰: ۹۵ پ).

۷-٦- بهارستان جامی از دیگر منابع اصلی صدر جهان است. حکایات بهارستان با کمترین میزان تغییر و با رعایت توالی نقل شده‌اند؛ برای نمونه:

«نوشین‌روان روز نوروز یا مهرجان مجلس داشت. دید که یکی از حاضران که با وی نسبت خویشی داشت، جامی زرّین در بغل نهاد، تغافل کرد و هیچ نگفت...» (جامی، ۱۳۸۱: ٤٧).

«نوشیروان روز نوروز یا مهرجان مجلس داشته بود. یکی از حاضران که با وی نسبت خویشی داشت، جامی زرّین در بغل نهاد. نوشیروان آن را بدید و تغافل کرد و هیچ نگفت...» (بنیانی/بنبانی، ۹۳۰: ٦٩ ر).

این حکایت در منابعی همچون ألمستطرف، ربیع‌الأبرار، تذکرةالحمدونیه و... آمده است؛ اما در این میان، روایت مجمع‌النوادر به بهارستان بیشترین شباهت را دارد. علاوه‌بر این، توالی حکایات در بهارستان و مجمع‌النوادر، یکسان است. مثلاً حکایت نوشروان و دزد جام، حکایت مأمون و غلامی که از او سطل می‌دزدید و نیز کدورت میان عقیل و معاویه که در بهارستان پشت‌سرهم آمده‌اند (جامی، ۱۳۸۱: ٤٧-٤٨)، در مجمع‌النوادر نیز به همین ترتیب نقل شده‌اند (بنیانی/بنبانی، ۹۳۰: ٦٨ ر، ٦٨ پ). تنها تفاوت اینکه شکل حکایات در مجمع‌النوادر اغلب خلاصه‌تر است.

۷-۷- جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات نوشتهٔ سدیدالدین عوفی نیز به‌دلایلی، همانند بهارستان، جزو منابع اثر قرار می‌گیرد. بخش نوادر سلاطین با سه حکایت اتابک تکله و خزانه‌دار (همان: ۳۱ ر)، ملک محمد و رخصت در شراب‌خوردن (همان: ۳۱پ) و ملک محمد و خواب پاسبان خزانه (همان: ۳۱ پ-۳۲ ر) شروع می‌شود که این سه حکایت به همین ترتیب و با کمترین میزان تغییر در جوامع‌الحکایات آمده است (نک: عوفی، ۱۳۸۷: ۲/ق ۱، ۸۱-۸۲).

۸- نتیجه‌گیری

در این نوشتار، اثری از میراث شبه‌قاره به‌نام «مجمع‌النوادر» معرفی شده که ۵۹۸ حکایت را در خود جای داده است و می‌توان آن را ادامهٔ ژانر «جامع‌الحکایات»نویسی دانست که در هند با عوفی شروع شده است.

مؤلف کتاب، فیض‌اللّه زین‌العابدین بن حسام بنیانی/بنبانی، مطالب و محتوای اثر را از منابع گوناگون مانند وفیات الأعیان، نثرالدّر، بهارستان، تاریخ گزیده، طبقات ناصری و... گرد آورده است و براساس موضوع، آن‌ها را در چهل نادره جای داده است. به‌نظر می‌رسد او در ترتیب فصل‌ها از الگوی خاصی پیروی نکرده است؛ اما می‌توان براساس موضوع، مطالب کتاب را در پنج گروه تقسیم‌بندی کرد:

۱- نوادر مربوط به یک طبقهٔ سیاسی یا اجتماعی که عبارت‌اند از: نوادر سلاطین، نوادر وزرا، نوادر دبیران، نوادر نحات، نوادر شعرا، نوادر قصّاص، نوادر مصلیّان و نوادر معلّمان، نوادر علما، نوادر حکما، نوادر فضلا.

۲- نوادری که شخصیت محوری آن‌ها به یک گروه یا دستهٔ خاص تعلق دارد که عبارت‌اند از: نوادر بخلا، نوادر اسخیا، نوادر متنبّیان، نوادر سایلان، نوادر زنان، نوادر صبیان، نوادر طفیلیان، نوادر اعراب و دهاقین، نوادر مجانین و نوادر احمقان.

۳- نوادری که به موضوعات کلی و عمومی اختصاص یافته‌اند و مشتمل‌اند بر: نوادر تصحیفات، نوادر اتفاقات، نوادر رسائل عربیّه، نوادر انقلابات، نوادر حیَل، نوادر نکات، نوادر کذب، نوادر مزاح، نوادر جوابات، نوادر اقتباس، نوادر حکایات متفرقه، نوادر فرج بعد الشدّة، نوادر تعبیر خواب.

٤- نوادری که شخصیت محوری آن‌ها فردی شناخته‌شده مانند ابوالعینا، ابن جصّاص، مزبّد و اشعب طمّاع است.

۵- دو نادرهٔ «کلام حکما بعربیّه» و «کلام حکما بالفارسیّه» هستند که برخلاف چهار دستهٔ قبلی، حکایت‌محور نیستند و در آن‌ها، سخنان و جملات قصار پیامبران، فیلسوفان، حکما و علمای سرشناس گردآوری شده است.

صدر جهان غیراز مجمع‌النوادر، چندین اثر دیگر به فارسی و عربی در قالب نظم و نثر نیز دارد که خلاصة‌الحکایات، دستورالحفّاظ، معدن‌الأسرار و نیز طبقات محمودشاهی او شناخته شده‌اند؛ اما تنها بخشی از کتاب اخیر در سال ۱۹۸۸ م منتشر شده است.

بی‌تردید تصحیح مجمع النوادر و شناسایی اتفاقات تاریخی و لغات و اصطلاحات هندی و نیز شخصیت‌ها و مکان‌های بومی، می‌تواند در افزایش اطلاعات تاریخی و لغوی ادبیات شبه‌قاره مؤثر واقع شود.

۹- منابع

آبی، سعد منصوربن الحسین. (١٤٢٤ق.). **نثرالدّر في المحاضرات**، به کوشش خالد عبدالغنی محفوظ، بیروت: دارالکتب العلمیّهٔ.

آل‌داود، علی. (۱۳۸۳). بَنْبانی، **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، ٦٥٣-٦٥٤، جلد ۱۲، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

استرآبادی، محمدقاسم. (١٣٩٤). **تاریخ فرشته**، ترجمهٔ محمدرضا نصیری، جلد ٤، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

استوری، چارلز آمبرز. (١٣٦٢). **ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری**، ترجمهٔ یحیی آرین‌پور، سیروس ایزدی و کریم کشاورز، تحریر احمد منزوی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

اسلم بیگ، شکیل. (١٣٨٦). **چامپانیر، دانشنامهٔ جهان اسلام**، ٦٧٢-٦٧٣، جلد ۱۱، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

اسماعیل‌پور، م. (۱۳۸۰). **تاریخ‌نویسی در شبه‌قاره، دانشنامهٔ ادب فارسی**، ٦٣٩-٧٠٣، جلد ٤، بخش ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

اقبال، محمد. (۱۹۳۹). **مجمع‌النوادر، اورینتال کالج مگزین**، جلد ۱۵، عدد٤، شمارهٔ مسلسل ۵۸، ۹۸-۱۰٦.

امین، پرویز. (۱۳۸۳). **بنّو، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، ٦۱۹-٦۲۰، جلد ۱۲، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

انصاری، بزمی. (۱۳۷۷). **بنون، دانشنامهٔ جهان اسلام**، ٤۰۸-٤۰۹، ج٤، چاپ دوم، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

برزگر. (۱۳۸۰). **داستان‌سرایی و داستان‌نویسی در شبه‌قاره، دانشنامهٔ ادب فارسی**، ۱۱۱٦-۱۱٤۵، جلد ٤ بخش ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

برزگر. (۱۳۸۰). **فیض‌الله بنبانی، دانشنامهٔ ادب فارسی**، ۲۰۰۹-۲۰۱۰، جلد ٤، بخش ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

برزگر. (۱۳۸۰). **محمودشاه یکم گجراتی، دانشنامهٔ ادب فارسی**، ۲۳۰۱-۲۳۰۵، جلد ٤، بخش ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بشیرحسین، محمد. (۱۹٦۸م.). **فهرست مخطوطات شیرانی**، جلد ۱، لاهور: ادارهٔ تحقیقات پاکستان.

بغدادی، اسماعیل پاشا. (۱٤۰۲ق.). **هدیة العارفین اسماء المؤلفین و آثار المصنفین من کشف الظنون**، جلد ٤، بیروت: دارالفکر.

بنبانی/بنبانی، فیض‌الله (۹۰۳ق.). **مجمع‌النوادر**، کتابخانهٔ آصفیهٔ هند، شمارهٔ ۵۵۹۲ [نسخه‌خطی]، تاریخ کتابت بی‌تا.

بنبانی/بنبانی، فیض‌الله. (۹۰۳ ق.). **مجمع‌النوادر**، کتابخانهٔ نورعثمانیه استانبول، شمارهٔ ٤۲۱۲ [نسخه‌خطی]، تاریخ کتابت ۱۰۲۵ق.

بنبانی/بنبانی، فیض‌الله. (۹۰۳ق.). **مجمع‌النوادر**، تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ ۸۸ فیروز [نسخه‌خطی]، تاریخ کتابت بی‌تا.

بنبانی/بنبانی، فیض‌الله. (۹۰۳ق.). **مجمع‌النوادر**، لاهور: کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب، شمارهٔ ٤۷۳٤/۱٦۸۱ [نسخه‌خطی]، تاریخ کتابت ۹۳۰ق.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۱). **بهارستان**، تصحیح اسماعیل حاکمی، تهران: اطلاعات.

جوادی، رعنا؛ قوجه‌زاده، علیرضا؛ سلیمانی، زهرا. (۱٤۰۱). شیوهٔ پردازش و تأثیرپذیری بنبانی در نقل روایات و حکایات مجمع‌النوادر از نثرالدر المحاضرات آوی، **مطالعات نقد ادبی**، ۱۷(۵۲)، ۱۷۰-۱۵۵.

جوزجانی، منهاج‌الدین سراج. (۱۳٦۳). **طبقات ناصری**، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.

حائری، عبدالحسین. (۱۳۵۷ش./ ۲۵۳۷ شاهنشاهی). **فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی**، جلد ۲۱، تهران: چاپخانهٔ مجلس شورای ملّی.

حبیبی، عبدالحی. (۱۳۳۲). طبقات محمودشاهی و مجمع‌النوادر فیض‌الله بنبانی (دو نسخهٔ نادر فارسی)، **یغما**، ٦(۱)، ۳٤-۳۹.

حبیبی، عبدالحی. (۱۳٤۱) نوم ورکی مورّخان فیض‌الله بنبانی مورخ عالم اولیکوال، **آریانا**، ۲۰(۱۲)، ۱۲-۷.

حسینی شیرازی، هبةالله. (۱۳۸۹). **اخلاق علایی**، تصحیح محمدجعفر یاحقی و سلمان ساکت، تهران: فرهنگستان هنر.

حسینی، محمدتقی. (۱۳۹۳). **فهرست دست‌نویس‌های فارسی کتابخانهٔ نورعثمانیّه – استانبول**، تهران: منشور سمیر.

حموی، یاقوت‌بن عبدالله. (۱۳۹۷ق.). **معجم البلدان**، جلد ۱. بیروت: دارصادر.

خلّکان، احمدبن محمدبن ابی‌بکر. (۱۳۹۸ق.) **وفیات الأعیان في أنباء أبناء الزّمان**، به کوشش احسان عباس، بیروت: دار صادر.

دادبه، اصغر؛ مسعودی آرانی، عبدالله. (۱۳۹۰). **چهارمقاله، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، ٤٦٦-٤٧٠، ج۱۹، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

زارع بنادکوکی، نجمه؛ نوریان، مهدی؛ محمدی فشارکی، محسن. (١٤٠٠). گونه‌شناسی لطیفه از قرن هشتم تا دهم هجری به انضمام معرفی دو نسخه‌خطی، **متن‌پژوهی ادبی**، ۲۵(۸۸)، ۸۸-۱۱۲.

زمخشری، محمودبن عمر. (١٤١٩ق.). **الجبال و الأمکنة و المیاه**، به کوشش احمد عبدالتّواب عوض، القاهره: دارالفضیلة.

سید حسین‌زاده، هدی. (۱۳۸۳). بنارس، **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، ٥٦٤- ٥٦٦، ج۱۲، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

عمید، حسن. (۱۳۸۱). **فرهنگ فارسی عمید**، ج۳، تهران: مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر.

عوفی، سدیدالدین. (۱۳۸۷). **جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات**، تصحیح امیربانو مصفا، ج ۲، قسم ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فخرالدین علی صفی. (١٣٣٦). **لطائف‌الطوائف**، مقدمه و تصحیح احمد گلچین معانی، تهران: شرکت نسبی حاج محمدحسین اقبال و شرکا.

فلاح، مرتضی. (۱۳۸۹). جایگاه فرهنگ و زبان فارسی در شبه‌قاره، **مطالعات شبه‌قاره**، ۲(۲)، ٦٧-٩٨.

فیروزآبادی، مجدالدین محمد. (١٤٢٦ق.). **قاموس‌المحیط**، چاپ هشتم، بیروت: مؤسسهٔ الرسالة.

کحاله، عمررضا. (١٤١٤ق.). **المعجم المؤلفین**، ج ۲، بیروت: مؤسسهٔ رسالة.

گلچین معانی، احمد. (١٣٦٣). **تاریخ تذکره‌های فارسی**، چاپ دوم، تهران: کتابخانهٔ سنایی.

مستوفی، حمدالله. (١٣٦٤). **تاریخ گزیده**، به اهتمام عبدالحسین نوایی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

معین، محمد. (۱۳۷۷). «مقدّمه»، نک: نظامی عروضی سمرقندی، احمدبن عمر.

منزوی، احمد. (۱۳۵۳). **فهرست نسخه‌های خطی فارسی**، ج ٦، تهران: مؤسسهٔ فرهنگی منطقه‌ای.

منزوی، احمد. (١٣٦٣). **فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان**، ج۳، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

منزوی، احمد. (١٣٦٥). **فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان**، ج٦، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

نبی‌خان، احمد. (١٣٤٥). ذخیرهٔ نادر از کتاب‌های خطی در موزهٔ ملی پاکستان، **هلال**، ٦١، ٢٠-٢٥.

نظامی عروضی سمرقندی، احمدبن عمر. (۱۳۷۷). **چهارمقاله**، تصحیح محمد قزوینی و اهتمام محمد معین، تهران: صدای معاصر.

نفیسی، سعید. (١٣٦٣). **تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا قرن دهم**، چاپ دوم، تهران: انتشارات فروغی.

نوشاهی، عارف. (۱۳٦۲). **فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان**، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

یاحقی، محمدجعفر و ساکت، سلمان. (۱۳۸۹). «**مقدمه**»، نک: حسینی شیرازی، هبةالله.

Nazir Ahmad. (1956). Imam-ud-din husain riadi, The Grandson Of Nadir-ul-‘asr ustad Ahmad, The Architect Of The Taj Mahal, and His Tadhkira-i-Baghistan, **Islamic Culture**. 30(4), 330-350.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

Print ISSN: 2008 - 5710
Online ISSN: 2538 - 5062

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

About Jaunpuri et his book Jami'-i-Bahadur Khani

Iraj Nikseresht[1]✉ | **Naeem Sherafat**[2]

1. Corresponding Author: Associate Professor of Institute for the History of Science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: nikseresht@ut.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Imam Khomeini International University of Qazvin.

Article history: Received 2 May 2023; Received in revised form 18 November 2023; Accepted 19 November 2023 Published 30 March 2025

Abstract

In the seventeenth to the nineteenth century in India, a wide wave began to translate, rewrite, and collect the Arabic and Persian texts of Islamic scholars. Jami'-i-Bahadur Khani is one of the educational encyclopedias subcontinent in the nineteenth century, in the field of arithmetic and geometry and optics and astronomy, gives us the mentality of the dominant scientific view of scientific schools subcontinent. Although in the above-mentioned three centuries, Great Britain is surrounded by India on all scientific and educational institutions but works like Jami'-i-Bahadur Khani that most influenced the ancient science texts and traditions were so serious scientific advances shows that India's scientific growth in this century has passed and the Army. As far as astronomical studies of Jami'-i-Bahadur Khani based on an older version of Ptolemy and Maragheh and Samarkand school is great texts while this book introduces some new theories and discoveries such as the theory of the precession of the Earth by Newton deals or the discovery of the moons of Saturn in the early nineteenth century. Or the topic of optics, he is the school Euclid before that in the nineteenth century in the West, there was no trace of it in new optics.

Keywords: India, Jami'-i-Bahadur Khani, Jaunpuri, new science, the old science.

1. Introduction

In the seventeenth to the nineteenth century in India, a wide wave began to translate, rewrite, and collect the Arabic and Persian texts of Islamic scholars. Jami'-i-Bahadur Khani is one of the educational encyclopedias subcontinent in the nineteenth century, in the field of arithmetic and geometry and optics and astronomy, gives us the mentality of the dominant scientific view of scientific schools subcontinent. Although in the above-mentioned three centuries, Great Britain is surrounded by India on all scientific and educational institutions but works like Jami'-i-Bahadur Khani that most influenced the ancient science texts and traditions were so serious scientific advances shows that India's scientific growth in this century has passed and the Army. As far as astronomical studies of Jami'-i-Bahadur Khani based on an older version of Ptolemy and Maragheh and Samarkand school is great texts while this book introduces some new theories and discoveries such as the theory of the precession of the Earth by Newton deals or the discovery of the moons of Saturn in the early nineteenth century. Or the topic of optics, he is the school Euclid before that in the nineteenth century in the West, there was no trace of it in new optics. In this article, we will investigate how and why Jaunpuri's tendency in Jami'-i-Bahadur Khani's book to the tradition of ancient science with a descriptive analytical method .

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 48, 2025, pp. 325-340.
DOI: 10.22111/jsr.2023.45537.2349

© Nikseresht, I., Sherafat, N.

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

1.1. Research Methodology

The method of this research to arrive at the answer to its fundamental questions is a historical-explanatory method which collects its historical data first with a descriptive approach and then analytically with a library method. The best examples of astronomical sources from the ancient Greek, Islamic and late medieval periods, as well as historical books related to the subcontinent in ancient and contemporary periods, include our historical data, on the basis of which the complete book of Jami'-i-Bahadur Khani is described and criticized. In this article comparison and comparison of available versions of Punjab Public Library, Lahore, Pakistan, Marashi Library, Malik Library, Islamic Council Library and National Library of Islamic Republic from Iran were used.

2. Discussion and Research background

Concerning the existing version of the complete book of Jami'-i-Bahadur Khani, it should be added that the only complete version of the book is in the Punjab Public Library, Lahore, Pakistan, and of course, this version has been reprinted in 1386 AH by Azad Islamic University Publications, Science. Development Office, and Farid Ghasemlou also wrote an introduction to present the author and this book. Furthermore, Seyyed Hossein Hosseini Nonharvi Ghazinpuri, a scientist and a famous Persian writer of the subcontinent and famous for Bahrul Uloom, had written a detailed critique of the Jami'-i-Bahadur Khani, in the volume of one third of the text of the Jami, who was also praised by Jaunpuri , but according to Akbar Sobout's evidence in his book titled Shirazi Philosopher of India, no work from this edition is available. Shortly after the publication of the complete book of Jami'-i-Bahadur Khani in 1873, John Tytler wrote a report on this book, including the introduction to its chapters, some of the astronomical knowledge and geometric relationships therein presented, in the form of an article that the Islamic Azad University published Jami'-i-Bahadur Khani and the full text was attached. But in this article, no explanation was given for the first and second chapters, and only a brief introduction was given for the rest of the chapters. Finally, it must be said that no research or analytical criticism has been conducted about Jami'-i-Bahadur Khani.

3. Conclusion

Looking at Indian scientific texts from the 17th to 19th centuries, there are still many scientific texts that are translations, rewritings or compilations of Persian and Arabic texts by Iranian scientists. Jami'-i-Bahadur Khani, as a comprehensive encyclopedia in the fields of arithmetic, geometry, optics and astronomy of 19th century India, is the main narrator of the scientific opinions of great Iranian scientists. It is noted that during the period of writing and publication of this book, British colonialism surrounded all scientific and educational institutions in India, with the movement of European orientalists and scientists to the subcontinent and creation new observatories and libraries. The latest scientific achievements of the world were visible and accessible in this area. However, in Jami'-i-Bahadur Khani, despite the introduction of some new theories and discoveries, such as Newton's theory of the precessional motion of the Earth or the discovery of the star Saturn at the beginning of the 19th century, but still the foundation of astronomical studies of Jaunpuri based on the texts of the elders of the schools of Maragheh and Samarkand, such as Nasir al-Din (al-)Tusi and Mullah Ali Qushji, Ghiyās-ud-dīn Jamshīd Kāshānī and Qāḍī Zāda al-Rūmī, or in matters of landscapes and mirrors, he follows the same school of Euclid, which was surveyed in the West in the 19th century.

Based on the externalist attitude of historiography and attention to the social, political, cultural, economic and intellectual requirements of 19th century Eastern society, there are several theories as to why Muslim scholars of India , they do not pay attention to Western texts, violated theories of predecessors, lack of familiarity with modern scientific and academic methods and emphasis on individual studies, lack of compatibility of Eastern epistemic structures with new Western scientific theories and He emphasized in this regard. If we think that 19th century India was trying to protect the scientific heritage of ancient Muslims and its ancient scientific tradition, we can see that Jaunpuri's discoveries in this book are no better than those of his predecessors, such as *Ibn* al-*Haytham*, Ibn Sina. , Ibn Sahl and -Fārisī and also the philosophical and astronomy foundations of Jaunpuri are very elementary and incomplete. If we have another view, according to which Jaunpuri did not have access to various texts in the field of optics and astronomy, then his reference to the great scholars of the new astronomy and optics, such as Newton of a hand, and other sources of ancient optics and astronomy and various descriptions, this hypothesis is not accepted.

Finally, it can be concluded that 19th century India is at the beginning of its scientific growth and prosperity and the transition from its scientific traditions to the achievements of modernity, and that its scientists such as Gholamhossein Jaunpuri, despite the connection with the achievements of in the modern world, they lacked philosophical and experimental understanding of the new sciences. Scientists are powerless. All theories of the science of light and astronomy such as those of Aristotle, Ptolemy and *Ibn* al-*Haytham* were ignored for many centuries in all parts of the Islamic world and even in medieval Europe, India was no exception to this rule.

4. References

Ahmad, A. (1988). **History of Islamic thought in India**, Translated by Naghi Lotfi & Momammad Jafar Yahaghi, Tehran: Keyhan- Scientific, cultural.

Behbahani, A.A. (1991). **Mera't ol- Ahval e Jahan Nama**, second edit, Tehran: Amir Kabir Publication.

Challaye, F. (1967). **Knowing the method of science or practical philosophy**, Translated by Yahya Mahdavi, Tehran: Tehran University, 1967.

Chand, T. (1967). **History of the Freedom Movement in India**, Delhi, Publication Division of Ministry of Information and Roadcasting.

Dharampal. (1983). **Indian Science and Technology in the Eighteenth Century**. Some contemporary European accounts, Reprinted by Academy of Gandhian Studies, Hyderabad.

Farabi, A.N. (1661). **Tarkhan, Ehsa ol- Olum**, Author: Shah Morad Farahani, Qom: Big library of Ayat ollah Marashi Najafi, Access code: 211p- 222p- 286, pp: 312-332.

Hasani, A. (1979). **Nazhat ol- Khavater va Bahgat ol- Masame' e va Al- Navazer**, Vo.7, Hyderabad, Deccan.

Hosseini, S.H. (2009). **Recognition of Zij Bahadurkhani**, the second astronomy and astrophysics conference, Tehran.

Ikhvan, A. (2007). **Jamia' tol Jamia' (From the legacy of Al-*Safa Brotherhood*)**, Research by Aref Tamer, Beyrut: Dar Maktabah Al- Hayat.

Jaunpurī, Gh.H. (2007). **Jame' Bahador Khani**, Calcutta lithograph, 1835, Tehran: Research Deputy of Islamic Azad University - Science Production Extension Office.

Kepler, J. (1604). **Paralipomènes à Vitellion**, Vrin: trad. C. Chevalley, chapitre V.

Keshmiri, M.M. (2018). **Takmele Al- Nojum Al- Sama**, Qom: Vol. 1.

Khansiri, A., Mozafari, N. (2014). The Impact of Persian Language on Indian Languages, **Theory and Practice in Language Studies**, 4(11), 2360-2365.

Khyabani Tabrizi, M.M.A.M. (1900). **Reyhanat ol- Adab fi Tarajem el- Ma'rufin Bel- Kolleyyah av Al- Laghab**, ed 5, Vol. 5, Tehran: Khayyam.

Masumi Hamedani, H. (1995). **Persian language and the history of science**, Danesh publication, No. 90, November, 1995, pp: 2-5.

Monzavi, A. (2003). **Joint catalog of Persian manuscripts of Pakistan**, Vol. 1, second edition, Qom.

MoradGholi, S., Ekhtyari, Z. (2021). Introducing Kashmiri's View (Poet of the Eleventh Century) and Reflections of Iranian Thoughts in His Poetry abstract, **Journal of Subcontinent Researches**, 13(41), 266-251.

Naji Nasr Abadi, M. (1998). Molla Abdol Ali Birjandi And another reflection in the book Dimension and Objects, **Aineh Danesh Publications**, 9(2).

Nikseresht, I., Sherafat, N. (2016). Scientific traditionalism of Muslims of the subcontinent compared to Iran in the 19th century, **Research Journal of the History of Islamic Civilization**, 50(1), 123-140.

Rahman, A. (1914). **Tazkerah of Indian Scientists**, Lekenho.

Razaullah Ansari, S.M., Sarma, S.R. (2000). Ghulām Husain Jaunpurī's Encyclopaedia of Mathematics and Astronomy, **Studies in History of Med. & Science**, 16(1-2), 77–93.

Samsam Al- Douleh, Sh. (1891). **Ma'ser ol- Omara**, Calcutta: Vol.1, 1888-1891.

Sobut, A. (2001). **Shirazi philosopher in India**, Tehran: Hermes Publication.

Tabatabaee, S. (1999). **Ibn Heysam**, the Islamic Scientist, Tehran: Rozaneh Pub.

The Imperial gazetteer of India. (1908). Oxford: Clarendon Press, repe. New Delhi. vol. 14.

Tusi, Kh.N. (1977). Naseri's Akhlagh, Correction and explanation by Mojtaba Minovi & Ali Reza Heydari, Tehran.

Tytler, J. (1873). Analysis and Specimens of a Persian Work on Mathematics and Astronomy, **The journal of the Royal Asiatic Society of Great Britian and Ireland**, Vol 4.

Walbridge, J. (2022). **God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason**, Translated by Ahmad Kazemi Musavi, Tehran: Agah publication.

Cite this article: Nikseresht, I., Sherafat, N. (2025). About Jaunpuri et his book Jami'-i-Bahadur Khani, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 325-340. DOI: 10.22111/jsr.2023.45537.2349

مطالعات شبه قاره

شاپا چاپی: ۵۷۱۰-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۵۰۶۲-۲۵۳۸

Homepage: https://jsr.usb.ac.ir/

نقدی بر سنّت علمی جونپوری در کتاب جامع بهادرخانی

ایرج نیک‌سرشت[۱]✉ | نعیم شرافت[۲]

۱. نویسنده مسئول: دانشیار پژوهشکدهٔ تاریخ علم، دانشگاه تهران، تهران ایران. ایمیل: nikseresht@ut.ac.ir

۲. استادیارگروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، قزوین،ایران.

چکیده

در سده‌های هفدهم تا نوزدهم، هندوستان شاهد موج گسترده‌ای برای ترجمه و بازنویسی و جمع‌آوری متون فارسی و عربی دانشمندان مسلمان بوده است. جامع بهادرخانی، نوشتهٔ غلامحسین جونپوری، به‌عنوان یکی از *دایرةالمعارف‌های* شبه‌قاره در قرن نوزدهم، در حوزهٔ حساب و هندسه و نورشناسی و نجوم، دورنمایی از نوع نگاه علمی حاکم بر مدارس علمی شبه‌قاره را به ما می‌دهد. باوجود آنکه در این سه قرن، استعمار بریتانیا بر تمام نهادهای آموزشی و علمی هندوستان احاطه داشته، همچنان پایهٔ مطالعات نجومی جونپوری در قرن نوزدهم براساس مدل منسوخ بطلمیوسی و متون مکتب نجومی مراغه و سمرقند است؛ همچنین در مبحث مناظر و مرایا، همان مکتب اقلیدس را پیش می‌گیرد که در غربِ قرن نوزدهم، اثری از آن در نورشناسی جدید وجود نداشت. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی چگونگی و چرایی دلبستگی جونپوری به سنّت علم قدیم می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: غلامحسین جونپوری، جامع بهادرخانی، هندوستان، علم جدید، علم قدیم

۱- مقدمه

قلمروی پهناور هند و سرزمین شبه‌قاره از سالیان دور، بستر مناسبی برای رشد و تکوین ادب فارسی بود. از قرن دهم میلادی، با ورود اسلام به این سرزمین و تمدن کهن، همپای حضور خیل عظیم شاعران و ادبای فارسی‌زبان در هندوستان و رفت‌وآمد دانشمندان و بزرگان ایران به آن سرزمین، باید جایی نیز برای این خطهٔ پهناور در تکوین علوم فارسی‌زبان و عربی‌زبان باز کرد و جدی‌تر به بررسی نقش هندوستان در ورود علوم نوین به ایران پرداخت. البته از میان متون موجود سده‌های اخیر هندوستان و شرح‌ها و ترجمه‌های آنان، ثابت می‌شود که گرایش به متون فارسی کهن آنچنان بوده که باوجود رشد علمی گستردهٔ شبه‌قاره، این زبان به‌عنوان زبان رایج علمی آن سرزمین شناخته می‌شد و بسیاری از دانشمندان و ادیبان هندی باآنکه تمام عمر در هند و کشمیر زندگی کرده‌اند، اندیشه‌های آنان تماماً ایرانی و برگرفته از متون فارسی است (ر.ک. مرادقلی و اختیاری، ۱۴۰۰: ۲۵۱-۲۶۶).

برای مثال، زیج محمدشاهی که یکی از آخرین زیج‌های دوران اسلامی است، در هند به دستور پادشاه گورکانی، توسط یک مهاراجهٔ هندو (مهاراجه جای سینگ) و به‌یاری دانشمندانی از مسلمان و هندو و مسیحی (کشیش‌های یسوعی پرتغالی)،

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۸، ۱۴۰۴، صص ۳۲۵-۳۴۰.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

استناد: نیک‌سرشت، ایرج؛ شرافت، نعیم. (۱۴۰۴). نقدی بر سنّت علمی جونپوری در کتاب جامع بهادرخانی. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۸)، ۳۲۵-۳۴۰.

DOI: 10.22111/jsr.2023.45537.2349

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نیک‌سرشت، ایرج؛ شرافت، نعیم.

به زبان فارسی تألیف شده است. این اثر نه یگانه زیج فارسی است که در هند نوشته شده و نه اولین یا آخرین آن‌ها (معصومی همدانی، شمارهٔ ۹۰، ۱۳۷٤: ۵-۲). درواقع ایران تا سال ۱۹٤۷میلادی با کشور هند همسایه بود و پس از اینکه شبه‌قارهٔ هند تجزیه شد و پاکستان بین ایران و هند حایل شد، این دو کشور از هم فاصله گرفتند.

باوجود آنکه استعمار بریتانیا در قرن هجدهم و نوزدهم بر تمام امور آموزشی و پژوهشی شبه‌قاره کاملاً مسلط شده بود، وام‌گیری دانشمندان هند از علوم غربی بسیار کند و آرام صورت می‌گرفت و در اواخر قرن هجدهم، تازه نشانه‌هایی بسیار اندک و در حد برخی تلاش‌های فردی، در آثار علمی هندوستانِ تحت‌تأثیر علوم غربی دیده می‌شود؛ مانند ساخت ملات برخی مدارس یا تولید آلیاژ فولاد و آهن یا تأسیس و شرح رصدخانهٔ بنارس توسط «سر رابرت بارکر» که مطالعات علمی هریک، براساس مطالعات غربی بوده است. اما باز مشاهده می‌شود که حتی تا سال ۱۸۲۰ میلادی، اکثر نهادها و سازمان‌های علمی و آموزشی هندوستان هنوز براساس همان شیوه‌ها و روش‌های سنّتی و بدوی هندی فعالیت می‌کنند (Dharampal, 1983: 2-3).

البته این را باید افزود که در نقطهٔ مقابل نیز دانشمندان غربی ساکن هندوستان، فرهنگ و اندیشهٔ این دیار را از کارافتاده و ابتدایی می‌دانستند و در کتب خود، تاریخ هندوستان را همراه با تنگ‌نظری و خشک‌اندیشی بیان می‌کردند؛ برای مثال، جیمز میل (James Mill) که به‌مدت چهل سال ریاست خانهٔ هند، مرکز اداری کمپانی هند شرقی را برعهده داشت، در کتاب «تاریخ هندوستان انگلیسی» خود در فصل‌های مربوط به فرهنگ هندو و اسلام، با تلخ‌ترین زبان، هر جنبه از تمدن هند را تقبیح می‌کند. قطعاً نه جیمز میل و نه فرزندش، جان استوارت میل که در این سال‌ها کنار او بوده، هیچ تمایلی برای حمایت از آموزش سنّتی هند که در آن زمان فارسی شده بود، نداشتند (والبریج، ۱٤۰۱: ۱۸۵).

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

مقالهٔ پیش‌رو به بررسی چگونگی و چرایی وام‌گیری علمی متون آموزش سنّتی شبه‌قاره از متون فارسی کهن و عدم توجه آن‌ها به متون علمی غربی می‌پردازد. برای رسیدن به پاسخ این سؤال، *دایرة‌المعارفی* از هندوستان، شامل علوم ریاضی (هندسه، حساب، نورشناسی و نجوم) به‌نام جامع بهادرخانی -که در سال ۸۳٤ میلادی توسط مولوی غلامحسین بن فتح محمد بن محمد عوض علوی عباسی، مشهور به جونپوری- نوشته شده، برگزیده شده است. نکتهٔ حائز اهمیت این کتاب، منابع و مراجعی است که نویسنده سعی در گردآوری نظریات آن‌ها داشته است. جونپوری بیشتر به مکتب فکری سمرقند و مراغه و به‌ویژه آرا و افکار خواجه نصیرالدین طوسی تمایل دارد که در تمام فصل‌های این کتاب مشهود است و هیچ بهره‌ای از علوم جدید غربی در این کتاب گرفته نشده است. سؤال اصلی این تحقیق این است که چرا غلامحسین جونپوری در کتاب جامع بهادرخانی، در اوایل قرن هجدهم، همچنان به سنّت علمی قدیم پایبند است و از دستاوردهای علمی جدید که در شبه‌قاره نیز توسعه و نشر پیدا کرده بود، در این کتاب بهره‌ای نبرده است.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

جامع بهادرخانی، *دایرة‌المعارفی* است که یکی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین آثار علمی قرن نوزدهم میلادی هندوستان به حساب می‌آید و معیار خوبی برای نشان‌دادن میزان و کیفیت رشد علمی شبه‌قاره در آن مقطع از زمان است (Ansari & Sarma, 1999/2000: 77–93). جامع بهادرخانی به زبان فارسی نوشته شده و نویسندهٔ آن در مقدمهٔ کتاب، زبان فارسی را به‌عنوان زبان علمی و رایج هندوستان معرفی کرده است (جونپوری، ۱۳۸٦: ۳). این در حالی است که در آن دوره استعمار بریتانیا بر حوزه‌های آموزشی و پژوهشی رسمی هندوستان احاطه داشته و زبان رسمی هندوستان در سال ۱۸۳۲ به زبان انگلیسی تبدیل

شد (Khansiri & Mozafari, 2014: 2360-2365). بررسی این کتاب به‌عنوان نمایندهٔ سنّت علمی قدیم شبه‌قاره در قرن نوزدهم، می‌تواند راهگشایی برای حل مسئلهٔ این تحقیق باشد.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش این تحقیق برای رسیدن به پاسخ سؤالات اساسی خود، روشی تاریخی-تبیینی است که ابتدا با رویکرد توصیفی و سپس تحلیلی، با روش کتابخانه‌ای به جمع‌آوری داده‌های تاریخی می‌پردازد. نمونه‌های برتر منابع نجومی در دورهٔ یونان باستان، اسلامی و اواخر قرون وسطی و همچنین کتب تاریخی مربوط به شبه‌قاره در دو دورهٔ قدیم و معاصر، داده‌های تاریخی این پژوهش بوده و براساس آن‌ها کتاب جامع بهادرخانی شرح و نقد شده است. در این مقاله از تطبیق و قیاس نسخ مختلف موجود کتابخانهٔ عمومی پنجاب لاهور پاکستان، کتابخانهٔ مرعشی، کتابخانهٔ ملک، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی و کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران استفاده شده است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ نسخ موجود از کتاب جامع بهادرخانی، باید این نکته را افزود که در تمام منابع موجود در کتابخانه‌های مذکور، تنها فصل دوم (شامل مبحث نورشناسی) موجود است و دیگر فصول مفقود شده است. تنها نسخهٔ کامل کتاب در کتابخانهٔ عمومی پنجاب لاهور پاکستان بوده و البته این نسخه در سال ۱۳۸٦ ه.ش توسط انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی، دفتر گسترش تولید علم، تجدید چاپ شده و فرید قاسملو نیز مقدمه‌ای در معرفی مؤلف و کتاب، بر آن نوشته است. همچنین سید حسین حسینی نونهروی غازیپوری، دانشمند و نویسندهٔ مشهور فارسی‌نویس شبه‌قاره و مشهور به بحرالعلوم، نقد مفصلی بر جامع بهادرخانی و به حجم یک‌سوم متن آن نوشته بود که مورد ستایش شخص جونپوری نیز قرار گرفت؛ اما به‌گفتهٔ اکبر ثبوت در کتاب خود به‌نام «فیلسوف شیرازی هند»، هیچ اثری از این نسخه موجود نیست (ثبوت، ۱۳۸۰: ۳٤). مدتی کوتاه پس از چاپ جامع بهادرخانی در سال ۱۸۷۳ م، جان تایتلر، گزارشی دربارهٔ این کتاب شامل معرفی ابواب آن، پاره‌ای از آگاهی‌های نجومی و روابط هندسی مطرح‌شده در آن، به زبان انگلیسی و در قالب مقاله‌ای تألیف می‌کند که دانشگاه آزاد اسلامی، در چاپ کتاب جامع بهادرخانی خود، متن کامل آن را ضمیمه کرده است؛ اگرچه در آن مقاله هیچ توضیحی دربارهٔ فصول اول و دوم داده نشده و برای دیگر فصول نیز تنها معرفی مختصری آورده شده است. درنهایت باید گفت هیچ تحقیق یا نقد تحلیلی دربارهٔ جامع بهادرخانی صورت نگرفته است.

۲- مختصات تاریخی، فرهنگی و علمی شهر جونپور، مکان تألیف اثر

جونپور، شهری در جنوب شرقی ایالت اوتار پرادش هند است. این شهر از راه اصلی با شهر بنارس (حدود شصت کیلومتری جنوب‌شرقی)، الله‌آباد (حدود صد کیلومتری جنوب‌غربی)، سلطان‌پور (حدود صد کیلومتری شمال‌غربی) و با شهر شاه‌گنج (حدود پنجاه کیلومتری در شمال) مرتبط است (The Imperial gazetteer of India, 1908, vol. 14: 79).

معماری جونپور، آمیزه‌ای از شیوهٔ هند و اسلامی است. بیشتر آثار تاریخی جونپور متعلق به دورهٔ سلاطین جونپور است؛ ازجمله مسجد اتلا، مسجد لال/لعل دروازه، مسجد خالص مخلص و مسجد جامع جونپور. از نامداران این شهر، سید محمد جونپوری، مدعی مهدویت در قرن دهم، ملّا محمود جونپوری و غلامحسین جونپوری بوده‌اند (احمد، ۱۳٦۷: ٤۱).

در ۱۲۲۱ ه.ق، آقا احمد کرمانشاهی از علمای بزرگ نجف که به جونپور سفر کرده بود، نوشته است که آنجا از بلاد قدیم و دارالعلم هندوستان است و طلبهٔ علوم از هر شهر و دیاری به آنجا می‌روند. همچنین از مسجد بسیار بزرگی که حدود دوهزار تَن را در خود جای می‌داده، نام برده و آنجا را شهری بسیار خوش‌آب‌وهوا با انواع ریاحین، وصف کرده است. وی از پل جونپور نیز یاد کرده است که از وسط شهر از روی رود گومتی می‌گذشته است. کرمانشاهی همچنین از فضلای شهر، از

مولانا محمد جونپوری نام برده و از مدارس علوم اسلامی در جونپور خبر داده است (بهبهانی کرمانشاهی، ۱۳۷۰: ٤٦٨). از اوایل قرن دوازدهم هجری قمری، جونپور دردست نواب‌های اوده قرار گرفت و در سال ۱۱۸۹ به تصرف انگلیسی‌ها در آمد (The Imperial gazetteer of India, 1908, vol. 14: 76).

اما نکتهٔ حائز اهمیت آن است که مخالفت با گسترش علوم غربی و به‌ویژه ارائهٔ آموزش انگلیسی، در ایالت اوتار پرادش بیشتر و شدیدتر از ایالت‌های دیگر هند بود و علوم جدید و این نوع آموزش‌های جدید، جزو فعالیت‌های میسیونری برای تغییر دین نسل جوان تلقی می‌شد؛ به‌گونه‌ای که اتاق کار دبیر مدرسهٔ انگلیسی، از سوی مخالفان، «خانهٔ شیطان» خوانده شده بود. بر این اساس، آموزش انگلیسی تا پایان دورهٔ کمپانی، گسترش و موفقیت چشم‌گیری در این ایالت نیافت و آموزش به زبان‌های بومی همچنان اهمیت بیشتری داشت (Chand, 1967: 202-203)

۳- معرفی غلامحسین جونپوری، مؤلف اثر

جونپوری، غلامحسین بن فتح محمد بن محمد عوض علوی عباسی، ریاضی‌دان، ستاره‌شناس و عالمِ فارسی‌نویس اهل شبه‌قاره، در ۱۲۰۵ ه.ق در جونپور به دنیا آمد. او علوم گوناگون را از پدرش و نیز از سیدالعلما سید حسین لکهنویی، عالم فارسی‌نویس اهل شبه‌قاره آموخت (حسنی، ۱۹۷۹، ج ۷: ۳۵۹).

جونپوری، منجم دربار راجاخان بهادرخانِ نصرتْ‌جنگ، راجای شهرِ تکاری بود و رصدهای نجومی متعددی در آنجا انجام داد. جدول‌هایی که او برای تعدیل‌النهار، مطالع‌البروج و رؤیت سیارات (جونپوری، ۱۳۸٦: ٥٤٣، ٥٤٥، ٦٣٣) تهیه کرده است، براساس مختصات جغرافیایی قلعهٔ تکاری محاسبه شده‌اند. جونپوری مدتی نیز قاضی‌اعظم (صدرالصدور) دربار راجای بنارس شد. پس از آن، به خدمت نواب مرشدآباد[1] درآمد و برایش مقرری تعیین شد (حسنی، ۱۹۷۹، ج ۷: ۳۵۹). جونپوری ظاهراً مدتی مقیم کلکته شده بود؛ زیرا در انتهای نسخهٔ چاپی جامع بهادرخانی، تصریح شده که این کتاب در ۱۲۵۰ ق/۱۸۳۵ م در کلکته و با نظارت خود جونپوری چاپ شده است. (جونپوری، ۱۳۸٦: ۷۱٤)

سرانجام غلامحسین جونپوری در ۱۲۷۹، در راه بازگشت به جونپور، در محلی به‌نام داودپور (در جنوب بنارس، امروزه در ایالت بِهار) درگذشت (کشمیری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۹۳).

جونپوری مذهب شیعهٔ دوازده‌امامی داشته و در مقدمهٔ کتاب، در باب اجر تفکر به‌اندازهٔ عبادت، به‌نقل حدیثی از کتاب العقل و التوحید «اصول کافی» از کتب اربعهٔ شیعه، نوشتهٔ شیخ ابویعقوب کلینی، پرداخته، با این مضمون که: «لا تفکروا فی الله بل تفکروا فی مخلوقاته» و می‌گوید: «ابویعقوب در این کتاب از ائمهٔ معصومین علیهم الصلاة و السلام، احادیثی چند آورده است که مؤید این معنی است. ازجمله اینکه کثرت صوم و صلاة، عبادت محض نیست؛ بلکه اکمل عبادات، تفکر است» (جونپوری، ۱۳۸٦: ۹).

جان تایتلر (John Tytler) از مستشرقان انگلیسی هم‌دورهٔ جونپوری است که چند سالی را در هندوستان سپری کرد. وی دربارهٔ جونپوری این‌چنین می‌گوید: «غلامحسین، یک مولوی هندی مشهور به ریاضی‌دان و منجم بزرگی بود که تحت‌تأثیر اندیشه‌های میرزا خان بهادر محمد بن میتراجیت سینگ، مشهور به مهاراجا، بود. غلامحسین خود را وقف مطالعات ریاضی و نجومی کرده بود، تا آنجا که متون عربی و برهمایی را نیز کار می‌کرد و برداشت‌هایی نیز از متون غربی داشت که از سوی دوستان اروپایی او به دستش می‌رسید و البته خود وی انگلیسی نمی‌دانست» (Tytler, 1873, Vol. 4).

---

۱. نواب مرشدآباد یک عنوان موروثی در بنگال است که هم‌ردیف مقام اشرافی در غرب بود. این افراد، اولاد بلافصل نواب سابق بنگال، حکمرانان واقعی بنگال، بودند که اموال و مایملک آن‌ها را به ارث بردند

٤- میزان آشنایی جونپوری با علوم جدید

تنوع آثار جونپوری، او را یک دانشمند جامع‌العلوم می‌نمایاند. ما با مؤلفی دانشمند روبه‌رو هستیم که علاوه‌بر آگاهی از زمینه‌های گذشتهٔ علوم ریاضی و نجوم، با رویکردهای نوین آن نیز آشناست. ازجمله او در چند جای کتاب جامع بهادرخانی، از به‌کاربردن دوربین نجومی در رصد ستارگان سخن گفته است. او به اکتشافات نجومی پیارلی انگلیسی در اواخر قرن هجدهم و فردی به‌نام اکترالبری در اوایل قرن نوزدهم اشاره می‌کند که ستارگان جدیدی را توسط دوربین نجومی خود کشف کردند که جونپوری دوربین آن‌ها را العین نامیده است (جونپوری، ١٣٨٦: ٤٧٢).

در توصیف دلیل وقوع شب و روز، جونپوری در جامع بهادرخانی به بررسی دلایل بطلمیوس و ابرخس و ارسطرخس (آریستارخوس ساموسی اسکندرانی) پرداخته و با رد نظرات آن‌ها، حرکت تقدیمی زمین به دور خود در مدت ٢٤ ساعت را توسط فیثاغورس و ایزاک نیوتن معرفی و ارائه می‌کند و در آنجا جونپوری، نیوتن را اشرف دانشمندان متأخر و جزو پیروان فیثاغورس معرفی می‌کند (همان: ٤٦١، بخش انتباه).

اما با همهٔ این توضیحات و مستندات، باز نمی‌توان به‌طور حتم بیان داشت که جونپوری اشراف کامل به متون غربی علم جدید داشته؛ زیرا پرداختن او به گفته‌ها و نظریه‌های حکمای فرنگ، تنها در حد اشاره و توضیح نظریه است؛ برای مثال، در جامع بهادرخانی حتی یک نقل‌قول یا استناد به منبعی از نویسندگان جدید غربی ذکر نشده است. همچنین در خزینهٔ دوم کتاب که مربوط به نگاه نویسنده به مسئلهٔ مناظر و مرایا است، ارجاع نویسنده و نظریات او به‌صورت کامل منطبق بر متون عربی و فارسی قدیمی همچون تحریر اقلیدس خواجه طوسی، رسالهٔ ماهانی، لمعات ابوریحان بیرونی و... است (همان: ١٩٨). در این باره حتی به متون بزرگان نورشناسی در یونان باستان همچون بطلمیوس نیز اشاره‌ای نمی‌شود و سخن از کتاب اپتیکای اقلیدس نیز به‌دلیل وجود شرح عربی آن توسط خواجه طوسی است. بنابراین می‌توان گفت که جونپوری تنها آنجایی به متأخرین غربی و نظریات آن‌ها اشاره می‌کند که سخنی یا اطلاعی از دوستان اروپایی خود در هندوستان شنیده است. در غیر این صورت، خود هیچ رجوعی به متون آن‌ها ندارد و این نظر، سخن تایتلر در بی‌اطلاعی جونپوری از زبان انگلیسی را ثابت می‌کند.

٥- جونپوری و زبان فارسی

اما سؤال دیگری که در اینجا وجود دارد، این است که چرا جونپوری در هندوستان باوجود آنکه بیشترِ متون علمی به زبان سانسکریت است، باز آثار خود را به زبان فارسی می‌نوشت. پاسخ را می‌توان اینگونه بیان کرد که اتفاقاً زبان فارسی نیز یکی از رایج‌ترین زبان‌های علمی آن دوره از تاریخ علم در هندوستان بوده است که نشان از اوج تبادل علمی هندوستان با ایران را دارد؛ مانند زیج محمدشاهی که یکی از آخرین زیج‌های دوران اسلامی است و در هند، به امر پادشاه گورکانی و به‌دست یک مهاراجهٔ هندو (مهاراجه جای سینگ) و به‌یاری دانشمندانی از مسلمان و هندو و مسیحی (کشیش‌های یسوعی پرتغالی)، به زبان فارسی تألیف شده و این تنها زیج فارسی که در هند نوشته شده نبوده و اولین یا آخرین آن‌ها نیز نیست (معصومی همدانی، ١٣٧٤: ٥-٢). غلامحسین جونپوری نیز مطالعات رصدی خود را برپایهٔ زیج محمدشاهی قرار داده (جونپوری، ١٣٨٦: ٤٧٧) و حتی هدف از نوشتن زیج بهادرخانی را تصحیح زیج محمدشاهی دانسته است (حسینی، ١٣٨٨).

٦- دربارهٔ جامع بهادرخانی

پس از آنکه تایتلر، بررسی و ترجمهٔ مطالعات جامع بهادرخانی را پذیرفت، غلامحسین جونپوری کتاب خود را به‌همراه نامه‌ای در توصیف و شرح دیدگاه‌هایش در جامع بهادرخانی به تایتلر ارسال می‌کند. وی در این نامه می‌نویسد:

«تقدیم به جناب ارجمند، بافضیلت و شخصیت بلندپایه و گرامی که نور امید را در تاریکی‌های ما روشن ساخت و امیدواریم که پرندهٔ اقبال همواره با او همراه باشد. پس از سلام و احترام، در این نامه جهت اطمینان قلبی شما برخی استدلال‌ها از مبانی ریاضی به‌خصوص در دو حوزهٔ هندسه و حساب تقدیم می‌شود که در هرکدام از علوم، شکی نیست که نتایج و نمونه‌های متنوع و گوناگون وجود دارد که برای دانش‌پژوهان آن‌ها می‌تواند مفید واقع شود. بسیاری از این مبانی علمی براساس مطالعه بر روی نمونه‌های هم‌ارز در متون یونان باستان، عربی و فارسی به‌دست آمده و برخی از این عناصر حتی در متون یونانی نیز دیده نشده که به‌واسطهٔ ارتباط با برخی چهره‌های برجستهٔ اروپایی و اطلاع‌یافتن از علوم جدید آن‌ها به‌دست آمده است. کتاب به زبان فارسی نوشته و ویراستاری شده و در بستر مکانی هندوستان تدوین گردیده است؛ به‌طوری‌که هرکس، کمتر اطلاعی نیز پیش از این از علوم مذکور داشته باشد، باز بتواند از این کتاب استفاده کند. نوشته‌شده در ۱۲ نوامبر ۱۸۳٤» (Tytler, 1873, Vol. 4).

جامع بهادرخانی یا مفتاح الرصد، *دایرةالمعارفی* مفصّل در علوم ریاضی، نورشناسی هندسی و نجوم، به زبان فارسی است.

خود جونپوری در مقدمهٔ کتاب این‌چنین می‌گوید: «هاتف غیبی چنین تاریخ گفت، این طلسم گنج سرالاکبر است» (جونپوری، ۱۳۸٦: ٤). با شمارش حروف ابجدیِ جملهٔ «این طلسم گنج سرالاکبر است»، به سال ۱۲٤۸ خواهیم رسید. نویسنده در خاتمهٔ کتاب نیز زمان آغاز به تألیف کتاب را شنبه پانزدهم صفر ۱۲٤۸ و پایان آن را سه‌شنبه پانزدهم جمادی‌الثانی ۱۲٤۹ نوشته (همان: ۷۱۵) که بدین‌ترتیب تألیف آن یک سال و پنج ماه قمری به‌طول انجامیده است.

جونپوری هردو اثر خود به‌نام بهادرخانی، یعنی جامع بهادرخانی و زیج بهادرخانی را به‌نام راجه خان بهادرخان نصرت‌جنگ، راجهٔ شهر تکاری نوشته است (همان: ۲). تایتلر نام او را میرزا خان بهادر محمد بن میتراجیت سینگ، مشهور به مهاراجه نامیده است (Tytler, 1873, Vol. 4). جونپوری در مقدمهٔ جامع بهادرخانی از زبان راجه خان بهادرخان نصرت‌جنگ، سه دلیل برای تدوین و تألیف جامع بهادرخانی برشمرده است. به‌طور خلاصه این دلایل را می‌توان چنین برشمرد: عدم اطلاع از موضوع و هدف دانش ریاضی، نبود کتابی واحد برای مطالعهٔ این علوم و لزوم مراجعه به کتب مختلف و همچنین نبود کتابی جامع به زبان فارسی در این زمینه (جونپوری، ۱۳۸٦: ۲ و ۳). جونپوری در مقدمه گفته است که از زمان مولانا عبدالعلی بیرجندی، ریاضی‌دان و منجم سده‌های نهم و دهم تا زمان خود، حدود سیصد سال است که هیچ کتاب جامعی دربارهٔ مجسطی، شروح آن و کتاب تذکرهٔ خواجه طوسی نوشته نشده که بتواند تمام نوآوری‌های عصر حاضر را در مسائل هیئت و کیفیت و قوانین رصد، یک‌جا جمع کند (همانجا). همین بیان، هدف اصلی نویسنده از نوشتن این کتاب را روشن می‌کند.

تألیف جامع بهادرخانی در شهر تکاری انجام شده است؛ زیرا چند جدول نجومی که در کتاب وجود دارد، براساس مختصات شهر تکاری تهیه شده‌اند؛ ازجمله جدول‌های مربوط به تعدیل‌النهار (همان: ٥٤۳)، مطالع‌البروج (همان: ٥٤٥) و رؤیت سیارات (همان: ٦۳۳). از دیگر سو، بنابر گفتهٔ نویسنده در پیشگفتار، کتاب در سال ۱۲٥۰ هجری در شهر کلکته چاپ شده است (همان: پیشگفتار). بر این اساس، خروج جونپوری از شهر تکاری و اقامت او در کلکته، بین سال‌های ۱۲٤٥ تا ۱۲٥۰ رخ داده است.

جونپوری به‌واسطهٔ استخدام در یک کمیتهٔ آموزش دولتی، توانسته بود یک تیم مطالعاتی برای خود راه‌اندازی کند که براساس اطلاعات این کمیته، کتاب جونپوری از ۹۰۰ صفحه اطلاعات جمع‌آوری‌شده تهیه شده است و به تایتلر پیشنهاد می‌شود برای بررسی و ترجمهٔ آن‌ها، با این کمیته همکاری کند (Tytler, 1873, Vol. 4).

فهرست جامع بهادرخانی، بهترین مرجع برای معرفی بخش‌های این کتاب است. نویسنده تأکید خاصی بر فصل‌بندی و طبقه‌بندی اطلاعات کتاب خود دارد. کتاب دارای یک پیشگفتار دربارهٔ نحوهٔ چاپ سنگی کتاب، فهرست تمامی اجزای کتاب با ذکر شمارهٔ صفحه، مقدمه و شش خزینه (مقاله) است. هر خزینه به بخش‌های کوچک‌تری با عنوان «حِرْز» تقسیم می‌شود. تقسیمات جزئی‌تر در کتاب، به‌نام‌های انکشاف و یا با حروف ابجدی خاص خود نویسنده هستند. مقالات یا فصول شش‌گانهٔ کتاب عبارت‌اند از: هندسه، علم‌الابصار (مناظر و مرایا)، حساب، گزیده‌هایی از روش‌های به‌دست‌آوردن مساحت اَشکال و تابع‌های مثلثاتی و حل مثلث‌های مسطح و کروی، ستاره‌شناسی، زیج و تقویم (جونپوری، ۱۳۸٦: ۳). در مقدمه توضیح مختصری دربارهٔ هرکدام از این فصول داده شده است.

تاکنون هیچ شرح و تصحیحی از جامع بهادرخانی صورت نگرفته است و تنها نام آن در فهرست‌نامه‌ها دیده می‌شود. تنها گفته شده که سید حسین حسینی نونهروی غازیپوری، دانشمند و نویسندهٔ مشهور فارسی‌نویس شبه‌قاره و مشهور به بحرالعلوم، نقد مفصلی بر جامع بهادرخانی و به حجم یک‌سوم متن جامع نوشته بوده است. این نقد به رؤیت خود جونپوری رسیده بوده و وی آن را ستوده بوده است (ثبوت، ۱۳۸۰: ۲۷۹). تایتلر، دوست انگلیسی جونپوری هم به سفارش خود جونپوری، مقاله‌ای دربارهٔ کتاب نوشته و برخی بخش‌های هندسی و نجومی آن را با نگاهی کلی بررسی و ارزیابی کرده است. این مقاله نیز در سال ۱۸۳۷ در جلد چهارم مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی بریتانیا–ایرلند چاپ شده است.

۷- نسخه‌شناسی جامع بهادرخانی

باتوجه‌به زمان کوتاهی که بین اتمام متن و چاپ جامع بهادرخانی وجود دارد (تقریباً یک سال)، نسخه‌های خطی موجود از کتاب نادر هستند. در حال حاضر، جامع‌ترین گزارش از نسخ خطی موجود این کتاب، گزارش احمد منزوی در «فهرست‌وارهٔ کتاب‌های فارسی» (جلد ٤، ص ٢٦٣٦) است که البته نسخهٔ خطی شمارهٔ ٦٣٩٦ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی را نیز باید به این فهرست افزود. از بین تمامی نسخه‌های ایرانی و غیر ایرانی این کتاب که منزوی گزارش کرده، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۵۲ کتابخانهٔ عمومی پنجاب در شهر لاهور پاکستان، کامل‌ترین نسخه به شمار می‌رود. این نسخهٔ خطی احتمالاً به‌خط خود جونپوری است (منزوی، ۱۳۸۲، ج ۱، چاپ دوم: ۱۸٤). نسخ خطی موجود در ایران، گزیدهٔ جامع بهادرخانی و تنها دربردارندهٔ خزینهٔ دوم این کتاب در علم ابصارند. این کتاب در سال ۱۲۵۰ ه.ق/۱۸۳۵ م، در زمان زندگی مؤلف، در کلکته چاپ شده است (جونپوری، ۱۳۸٦: پیشگفتار).

چاپ سنگی جامع بهادرخانی، زیر نظر خود جونپوری انجام شده و خود در گزارش آغازین کتاب (ص ۲) نوشته است که شکل‌های هندسی و جداول و ارقام ابجد کتاب، همگی به‌خط خود اویند. از این نظر نیز چاپ سنگی کتاب، ازجمله نوادر متون علمی به حساب می‌آید که زیر نظر مؤلف آن به زیور طبع آراسته شده است.

۸- تقسیم‌بندی علوم در جامع بهادرخانی

در مقدمهٔ کتاب، نویسنده پس از شرح نگاه فلسفی و اعتقادی خود دربارهٔ اهمیت علم، مدل خود از تقسیم‌بندی علوم را ارائه کرده است. اتکای غلامحسین جونپوری بر آرا و افکار خواجه نصیر طوسی در این بخش نیز نمایان است. با مشاهدهٔ مدل تقسیم‌بندی علم جونپوری (همان: ٤) و مقایسهٔ آن با دیگر مدل‌های مشهور، مانند مدل ارسطو (شاله، ١٣٤٦: ۵۹)، احصاء العلوم فارابی (فارابی، ۱۰۷۲: ۳۱۲–۳۳۲)، رسائل اخوان الصفا (اخوان الصفا، ۲۰۰۷: ۲۳۹–۲۳۱)، فی اقسام العلوم العقلیه ابن‌سینا (شاله، ١٣٤٦: ۵۹) و اخلاق ناصری خواجه طوسی (طوسی، ١٣٥٦: ٣٨–٤)، نکات زیر استنباط می‌شود:

اول) جونپوری همان سنّت پیشینیان اسلامی خود در معرفی تقسیمات علمی به‌صورت حکمت نظری و عملی را رعایت کرده است و مدل تقسیم‌بندی علمی او در ادامهٔ تکمیل مدل‌های ابن‌سینا و خواجه طوسی است و یک ترتیب جدا از طبیعیات

را به همان صورت پیشینیان (به‌ترتیب: الهی و ماوراءطبیعی، ریاضی، طبیعی) آورده است. جونپوری نیز هیچ فصل‌اشتراکی میان هندسه و حساب و نجوم و جبر و مقابله و مناظر و مرایا و موسیقی، با طبیعیات نمی‌بیند و فلسفهٔ این ترتیب را همان فاصله از ماده و طبیعت دانسته که اولی را علم اعلی و دومی را علم اوسط و سومی را ادنی می‌نامد. تفاوتی که جونپوری میان علم در سه ردهٔ علم الهی و ریاضی و طبیعی دانسته، براساس مقدمات آن علوم است که در سه ظرف ماده، ذهن و ماورای آن دو قرار می‌گیرد. بر این اساس، در علوم الهی، مقدمات و مبنای تولید این علم، در فضایی خارج از ذهن و ماده است. در علم ریاضی، مقدمات شاید در طبیعت و ماده معادلی داشته باشند، اما آنچه ابتدا در ذهن تصور می‌شود و براساس آن، علم ریاضی شکل می‌گیرد، غیرمادی و غیرطبیعی است؛ مانند شکل‌های هندسی و اعداد و... . اما مفاهیم مقدماتی علوم طبیعی حتی در ذهن نیز براساس نمودی عینی و مادی بررسی می‌شوند؛ مانند فکرکردن به گوشت و پوست و استخوان و یا جرم کرات آسمانی. بنابراین جونپوری معیار دوم ابن‌سینا در تعریف علوم ریاضی را که همان مقدمات آن‌هاست، برای تفکیک سه شاخهٔ حکمت نظری خود رعایت کرده است.

دوم) جونپوری نیز همچون ابن‌سینا و خواجه طوسی، برای هر شاخه از حکمت نظری، تعریفی از علوم فرعی و اصلی کرده است. شاخه‌های فرعی او کمترین اختلاف را با تقسیم‌بندی خواجه نصیرالدین در اخلاق ناصری او دارد. حتی در تعاریف انواع علوم نیز این تبعیت رعایت شده است و برخی از تعاریف جونپوری، رونوشت کاملی است از تعریف خواجه طوسی؛ مانند تعریف علم هندسه، علم موسیقی و یا علم الهی.

سوم) جایگاهی که جونپوری برای مناظر و مرایا در مدل تقسیم‌بندی علوم خود تعریف کرده، منحصربه‌فرد است. او هم برای علم مناظر و هم علم انعکاس، دو شاخهٔ جداگانهٔ فرعی در علوم ریاضی و تعلیمی قرار می‌دهد. او همچون فارابی و خواجه نصیر، شاخه‌ای به‌نام مناظر و همچنین انعکاس را در همان علوم تعلیمی در کنار هندسه قرار می‌دهد؛ اما فرعی‌نامیدن آن‌ها به‌سنّت خواجه نصیر در کنار هندسهٔ اصلی، خود می‌تواند بدین معنی باشد که جونپوری دست از اعتقاد پرتوی هندسی خود برنداشته و برخلاف فارابی، نورشناسی را هم‌سطح هندسه قرار نمی‌دهد؛ اما باز به صراحت دیگر پیروان نور هندسی، مناظر را مستقیماً در هندسه تعریف نمی‌کند.

۹- مبانی نجومی جامع بهادرخانی

اگرچه بزرگ‌ترین بخش این ***دایرةالمعارف*** به ریاضیات اختصاص دارد، تأکید مؤلف بیشتر بر ستاره‌شناسی بوده و ازاین‌رو، نام دوم کتاب، مفتاح الرصد است (منزوی، ۱۳۸۲: ۲۶۳۶). دلیل انتخاب این عنوان می‌تواند این باشد که خزینهٔ پنجم کتاب (مربوط به علم هیئت) دارای یک مفتاح و پنج حرز است که این تنها جایی است در کل کتاب که از بخشی به‌نام مفتاح استفاده می‌شود. در این مفتاح (جونپوری، ۱۳۸۶: ۴۰۳–۶۸۷)، راجع‌به ابزارهای نجومی و کیفیت و کمیّت حرکات افلاک و ضبط قوانین رصدی و معرفت ابعاد و اجرام صحبت شده است. مؤلف در این بخش، سازوکار دوازده نوع ابزار نجومی را توضیح داده و شکل آن‌ها را هم آورده است. از بین آن‌ها، دو وسیله به نجوم جدید اروپایی تعلق دارد. یکی تلسکوپی است که روی پایه‌ای به‌نام حلقهٔ شاملهٔ افقی (همان: ۵۰۷–۵۰۸) نصب شده است و دیگری، یک سُدْس انعکاسی[1] است (همان: ۵۱۰–۵۱۴) که به‌گفتهٔ خود جونپوری، ساخته نیوتن است و نیوتن نام آن را «کستر» نامیده است. در جامع بهادرخانی، از این وسیله با همان نام سدس انعکاسی یاد شده است (همان: ۴۴۸، در مقدمهٔ حرز دوم). این ابزار شبیه به سدس انعکاسی هاردلی است (Ansari & Sarma, 1990-2000: 82-84). جونپوری به‌نوشتهٔ خودش، در سال ۱۲۴۸ در تکاری از این وسیله برای

۱. سدس انعکاسی از ابزارهای ستاره‌شناسی برای اندازه‌گیری ارتفاع ستاره‌ها است

رصد و به‌دست‌آوردن بیشترین ارتفاع خورشید به‌هنگام عبور از نصف‌النهارِ این شهر استفاده کرده است (جونپوری، ۱۳۸٦: ۵۲۳).

جونپوری در این کتاب، علاوه‌بر توصیف نظام زمین‌مرکزی بطلمیوسی که ستاره‌شناسان اسلامی آن را پذیرفته‌اند، مطالب درخور توجهی از ستاره‌شناسی اروپایی نیز ذکر کرده است. ازجمله او نظام خورشیدمرکزی سیارات را با تصویر جالبی نشان داده است (همان: ٤٧٣-٤٧٤). در این تصویر، مدار حرکت دو سیارک پالاس (در متن: پالس) و سرس (در متن: سریش)، چهار قمر از اقمار مشتری، هفت قمر زحل و شش قمر اورانوس نشان داده شده است. او همچنین به رصدهای جدیدی از اورانوس اشاره می‌کند که توسط پیارلس و فرد دیگری به‌نام دکتر نیر انجام شده است. او همچنین اشاره دارد به سال ۱۷۸۱ که اورانوس به‌عنوان جرم آسمانی‌ای آن سوی زحل، که متحرک‌تر و سریع‌تر از اجرام ثابت بود، کشف شد و آن زمان نام آن را جارجیس گذاشتند که برگرفته از نام جورج سوم، پادشاه انگلستان در سال‌های ۱۷٦۰ تا ۱۸۲۰ بود (همان: ٤٧٢). این اعلام موضع صریح دربارهٔ مدل نجومی خورشیدمرکزی از این جهت شایان توجه است که در آن زمان هنوز در میان منجمان شرقی و در خود هندوستان، اعتقاد به مدل‌های بطلمیوسی دیده می‌شد. البته جونپوری خود نیز در ابتدا از معتقدان به نظام بطلمیوسی بود و ده سال پیش از نوشتن جامع بهادرخانی، در کتاب تنبیهات المنکرین، فصلی دربارهٔ اثبات کرویت ارض و سکون آن در مرکز عالم نوشته بود. بااین‌حال تصویری که جونپوری در جامع بهادرخانی در پایان انکشاف دوم از حرز اول خزینهٔ پنجم آورده، به‌صراحت مدل کوپرنیکی را نمایش می‌دهد و اقمار جدیدی را که تا اوایل قرن نوزدهم کشف شده بودند، معرفی می‌کند (جونپوری، ۱۳۸٦: ٤٧٤). در این تصویر حتی سیارک پالاس که در سال ۱۸۰۲ توسط ویلهم البرس (Wilhelm Olbers) کشف شد نیز دیده می‌شود (همان: ٤٧٢). این کشف که تنها سی سال قبل از تاریخ نوشتن جامع بهادرخانی رخ داده، نشان از اطلاع‌داشتن جونپوری از آخرین دستاوردهای نجومی دارد.

تایتلر در مقالهٔ خود دربارهٔ مدل نجومی جونپوری گفته است: «نویسنده، نظام نجومی جدیدی را ارائه می‌کند که برای اولین‌بار ترکیبی منطقی میان نظام‌های برهمانی، بطلمیوسی و کوپرنیکی ارائه کرده است. و برای اولین‌بار نیز دستگاهی جدید برای انجام محاسبات نجومی طرح کرده و نوعی نجوم محاسباتی جدید و تقویمی جدید برای خود دارد» (Tytler, 1873, Vol. 4).

از سویی دیگر، تأثیرپذیری مبانی نجومی جامع بهادرخانی از مکتب نجومی مراغه و سمرقند نیز انکارناپذیر است. وی در چند جای کتاب به تذکرهٔ خواجه طوسی اشاره کرده (جونپوری، ۱۳۸٦: ٤) و در جایی گفته است که داده‌های رصدی زیج محمدشاهی که پایهٔ مطالعات رصدی زیج بهادرخانی نیز بوده، در ادامهٔ همان مطالعات رصدی غیاث‌الدین جمشید کاشانی، ملاعلی قوشچی و مولانا صلاح‌الدین، سه چهرهٔ برتر رصدخانهٔ الغ‌بیگ است (همان: ٤٧٦-٤٧٧).

۱۰- اصول نورشناسی جامع بهادرخانی

در متون نورشناسی قدیم، دو مکتب رقیب وجود دارند. مکتب اول، شعاعی یا پرتوی رؤیت (extramission theory) نام دارد. اولین نظریات این مکتب توسط رواقیون ارائه شد و برخی، رواقیون را بنیان‌گذاران مکتب شعاعی دانسته‌اند. البته فلاسفهٔ اسلامی، افلاطون را مبدأ آن می‌دانند. رواقیون در بحث ابصار، جنبهٔ مادی را رعایت کرده و قائل به کنش یا تأثیر یک جسم در جسم دیگر، تنها از راه تماس فیزیکی بودند. براساس آن، از چشم، شعاعی به‌شکل مخروط که رأس آن بر چشم و قاعده‌اش بر سطح شیء مرئی قرار داشت، خارج شده و با برخورد به شیء، احساس دیدن پدید می‌آید. اقلیدس برای اولین‌بار اصول هندسی مکتب پرتوی رؤیت را بیان کرد و این اصول تا قرن‌ها مورد توجه بوده است (همان: ۱۰۰). مکتب دوم، قائل به نظریهٔ انطباع (intromission theory) است که توسط ارسطو، درمقابل نظریهٔ شعاع افلاطون پیشنهاد شد؛ زیرا ارسطو از طرفی قائل به ورود شیء به چشم است و از طرف دیگر، روشنایی را ذات اشیاء ندانسته و ناشی از نور خورشید و اجرام و اجسام رنگین

در فضا می‌داند. به این مکتب، دخولی نیز گفته می‌شود. پس از ارسطو، این مکتب، کمتر مورد توجه قرار گرفت و افرادی چون اپیکورس و ابن هیثم، بزرگ‌ترین پیروان و شارحان آن هستند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۹۶).

گویا جونپوری در مبحث نورشناسی در خزینهٔ دوم کتاب نیز تأثیرپذیری از خواجه نصیر را حفظ کرده و بدون حتی اشاره‌ای به بزرگان مکتب انطباعی همچون ارسطو و ابن هیثم، خود را پیرو مکتب هندسی (در کتاب اصطلاح ریاضیان آمده است) دانسته است (جونپوری، ۱۳۸٦: ۱٦۱). او در این باره، اکثر مطالب و ارجاعات خود را به اقلیدس و تحریر آن توسط خواجه نصیرالدین طوسی، دیگر دانشمندان پیرو مکتب پرتوی رؤیت هندسی (همان: ۱۹۸) منتسب کرده است. وی در جایی نیز به نام کمال‌الدین بن یونس موصلی، استادِ خواجه نصیر در مبانی ریاضی، هندسه و نجوم (خیابانی، ۱۳٦۹، ج ۵: ۹) اشاره می‌کند (جونپوری، ۱۳۸٦: ۱٦۹).

در بخش نورشناسی جامع بهادرخانی مشاهده می‌شود که جونپوری در قرن نوزدهم میلای هنوز آناتومی جالینوسی را ارائه می‌کند (همان: ۱۵۹–۱۵۷)، هنوز معتقد به تولید نور در مغز انسان است (همان: ۱۵۸)، همچنان از مکتب نور هندسی اقلیدسی حمایت می‌کند و باوجود پیشرفت‌های علمی انطباعی‌ها و استدلال‌های علمی آنان توسط کپلر، نیوتن و دکارت در قرن شانزدهم میلادی، باز اظهار می‌کند که دربرابر استدلال‌های ریاضیان یا همان پیروان مکتب پرتوی رؤیت هندسی، هنوز هیچ‌کسی نتوانسته است پاسخ دهد (نیک‌سرشت و شرافت، ۱۳۹۲: ۲۵۷–۲۳۷). از این گذشته، او از خمیدگی نور در برخورد با عدسی صحبت می‌کند (جونپوری، ۱۳۸٦: ۱٦۵) و هیچ اطلاعی از نورشناسی ابن هیثم ندارد. جونپوری هنوز هم در تعریف انطباعی‌ها قائل است که آنان معتقدند تصویر شیء مرئی روی جلیدیه نقش می‌بندد و حرفی از انطباع تصویر روی شبکیه نمی‌زند (همان: ۱٦۲). این در حالی است که در قرن هفدهم میلادی، کپلر ثابت کرد که تصویر در شبکیه تشکیل می‌شود، نه در جلیدیه و این، سرانجام منجربه ابداع نظریهٔ تصویر شبکیه‌ای شد (Kepler, 1604).

۱۱- نتیجه‌گیری

با مشاهدهٔ متون علمی هندوستان در سده‌های هفدهم تا نوزدهم، همچنان تعداد بسیاری از متون علمی یافت می‌شود که ترجمه یا بازنویسی یا گردآوری متون فارسی و عربی دانشمندان ایرانی هستند. کتاب جامع بهادرخانی به‌عنوان یک *دایرةالمعارف* جامع در زمینهٔ حساب، هندسه، نورشناسی و نجوم در سدهٔ نوزدهم هندوستان، بازگوکنندهٔ دیدگاه‌های علمی دانشمندان بزرگ ایرانی است. نکتهٔ قابل‌توجه آنکه در دورهٔ تألیف و نشر این کتاب، استعمار بریتانیا بر تمام نهادهای علمی و آموزشی هندوستان احاطه داشته و با رفت‌وآمد مستشرقان و دانشمندان علوم طبیعی اروپا در شبه‌قاره و تأسیس رصدخانه‌ها و کتابخانه‌های جدید، آخرین دستاوردهای علمی جهان در این منطقه نمایان و قابل‌دسترس بود. بااین‌حال در جامع بهادرخانی باوجود معرفی برخی نظریه‌ها و اکتشافات جدید مانند نظریهٔ حرکت تقدیمی زمین توسط نیوتن (جونپوری، ۱۳۸٦: ٤٦۱، بخش انتباه) یا کشف جارجیس (اورانوس) در اوایل قرن نوزدهم (همان: ٤۷۲)، پایهٔ مطالعات نجومی جونپوری، متون بزرگان مکتب مراغه و سمرقند، مانند خواجه طوسی و ملّا علی قوشجی و غیاث‌الدین جمشید کاشانی و قاضی‌زادهٔ رومی است (همان: ٤۷٦–٤۷۷). همچنین جونپوری در مبحث مناظر و مرایا، همان مکتب اقلیدس را پیش می‌گیرد که در قرن نوزدهم در غرب زیر سؤال رفته بود.

براساس نگرش برون‌گرا در تاریخ‌نگاری و توجه به اقتضائات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و فکری جامعهٔ شرقی قرن نوزدهم، چند نظریه دربارهٔ چرایی توجه‌نکردن دانشمندان مسلمان شبه‌قاره به متون غربی دیده می‌شود. ازجملهٔ این نظریه‌ها می‌توان به تعصب به متون کهن و تلاش برای حفظ نظریه‌های نقض‌شدهٔ پیشینیان، آشنانبودن با روش‌های علمی و آکادمیک نوین و اصرار بر مطالعات فردی، بی‌تناسبی ساختارهای معرفتی شرق با نظریه‌های علمی جدید غرب و... اشاره کرد.

اگر این‌چنین فرض کنیم که شبه‌قاره در قرن نوزدهم به‌دنبال حفاظت از میراث علمی بزرگان مسلمان و پایبندی بـه سـنّت علمی کهن خود بوده است، همچنان مشاهده می‌شود که یافته‌های جونپوری در جامع بهادرخانی نسبت‌به یافته‌های پیشینیان او همچون ابن هیثم، ابن سینا، ابن سهل و کمال‌الدین فارسی و حتی مبانی فلسفی نجوم خواجهٔ طوسی، بسـیار ابتـدایی و نـاقص است.

از سوی دیگر اگر فرض کنیم که جونپوری به متون مختلف در زمینهٔ نورشناسی و نجوم دسترسی نداشته اسـت، اشـارهٔ او به بزرگان نورشناسی و نجوم جدید، همچون نیوتن، در کنار ارجاعاتش به منابع نورشناسی قدیم، ازجمله شرح‌های مختلف از المناظر و تذکرهٔ طوسی، این فرضیه را نقض می‌کند. درنهایت شاید بتـوان اینگونـه نتیجـه گرفـت کـه شـبه‌قارهٔ هنـد در قـرن نوزدهم، در ابتدای رشد و شکوفایی علمی و درحال گذار از سنّت‌های علمی خود به‌سوی دستاوردهای دنیای مدرن است. در این میان، بزرگان علمی این عصر، همچون غلامحسین جونپوری، باوجود ارتباط با دستاوردهای دنیای مدرن، از درک فلسـفی و تجربی نظریه‌های علمی عاجز بوده‌اند. همان‌گونه که نظریه‌های نورشناسی و نجومی انطباعی‌ها همچون ارسطو، بطلمیوس و ابن هیثم، تا قرون متمادی در سرتاسر جهان اسلام و حتی اروپای قرون وسطی نادیده گرفته شـد، شـبه‌قاره نیـز از ایـن قاعـده مستثنی نبوده است.

۱۲- منابع

احمد، عزیز. (۱۳٦۷). **تاریخ تفکر اسلامی در هند**، ترجمهٔ نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران: علمی، فرهنگی و کیهان.

اخوان الصفا. (۲۰۰۷). **جامعة الجامعه (من تراث اخوان الصفا)**، تحقیق و تقـدیم عـارف تـامر، بیـروت: منشـورات دارمکتبـه الحیات.

بهبهانی (کرمانشاهی)، آقا احمد. (۱۳۷۰). **مرآت الاحوال جهان‌نما**، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

ثبوت، اکبر. (۱۳۸۰). **فیلسوف شیرازی در هند**، تهران: هرمس.

جونپوری، غلامحسین. (۱۳۸٦). **جامع بهادرخانی**، چاپ سنگی کلکته ۱۸۳۵م، تجدید چاپ، تهران: معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی- دفتر گسترش تولید علم.

حسنی، عبدالحی. (۱۹۷۹). **نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر**، ج۷، حیدرآباد، دکن.

حسینی، سید حجت‌الحق. (۱۳۸۸). **بازشناسی زیج بهادرخانی**، دومین همایش نجوم و اخترفیزیک، تهران.

خیابانی تبریزی، میرزا محمدعلی مـدرس. (۱۳٦۹). **ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکلیـة او اللقـب**، جلـد ۵، تهـران: خیام.

شاله، فلیس. (۱۳٤٦). **شناخت روش علوم یا فلسفهٔ عملی**، ترجمهٔ یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.

طباطبایی، صالح. (۱۳۷۸). **ابن هیثم، دانشمند اسلامی**، تهران: روزنه.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۵٦). **اخلاق ناصری**، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، تهران: خوارزمی.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان. (۱۰۷۲). **احصاء العلوم**، کاتب: شاه مراد فراهـانی. قـم: کتابخانـهٔ بـزرگ حضـرت آیت‌الله مرعشی نجفی، کد دستیابی:۲۱۱ پ – ۲۲۲ پ – ۲۸٦ ، ۱۰۷۲ه.ق ، صفحات: ۳۱۲ تا ۳۳۲.

کشمیری، محمد مهدی بن محمد علی. (۱۳۹۷). **تکملهٔ نجوم السماء**، قم، جلد ۱.

مرادقلی، سهیلا؛ اختیاری، زهرا. (۱٤۰۰). بازتاب فرهنگ و اندیشه‌های ایرانی در دیوان بینش کشـمیری، **مطالعـات شـبه‌قاره**، ۱۳(٤۱)، ۲٦٦-۲۵۱.

معصومی همدانی، حسین. (۱۳۷٤). زبان فارسی و تاریخ علم، **نشر دانش**. ۹۰، ۵- ۲.

منزوی، احمد. (۱۳۸۲). **فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان**، جلد ۱، چاپ دوم، قم.

نیک‌سرشت، ایرج؛ شرافت، نعیم. (۱۳۹۲). نقد و بررسی اصول نورشناسی غلامحسین جونپوری، **پژوهشنامهٔ تاریخ تمدن اسلامی**، ٤٦(۲)، ۲۳۷-۲۵۷.

والبریج، جان. (۱٤۰۱). **خدا و منطق در اسلام (خلیفه‌گری وحی از عقل)**، ترجمهٔ احمد کاظمی موسوی، تهران: انتشارات آگاه.

Chand, T. (1967). **History of the Freedom Movement in India**, Delhi, Publication Division of Ministry of Information and Roadcasting.

Dharampal. (1983). **Indian Science and Technology in the Eighteenth Century**. Some contemporary European accounts, Reprinted by Academy of Gandhian Studies, Hyderabad.

Kepler, J. (1604). **Paralipomènes à Vitellion**, Vrin: trad. C. Chevalley, chapitre V.

Khansiri, A., Mozafari, N. (2014). The Impact of Persian Language on Indian Languages, **Theory and Practice in Language Studies**, 4(11), 2360-2365.

Razaullah Ansari, S.M., Sarma, S.R. (2000). Ghulām Husain Jaunpurī's Encyclopaedia of Mathematics and Astronomy, **Studies in History of Med. & Science**, 16(1-2), 77–93.

The Imperial gazetteer of India. (1908). Oxford: Clarendon Press, repe. New Delhi. vol. 14.

Tytler, J. (1873). Analysis and Specimens of a Persian Work on Mathematics and Astronomy, **The journal of the Royal Asiatic Society of Great Britian and Ireland**, Vol 4.