University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Conceptualizing Process with Numerical Dependents in Hindi Style Poetry

Narges Oskouie✉

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Bonab Branch, Islamic Azad University, Bonab, Iran.
Email: n.oskooi@bonabiau.ac.ir

Article history: Received 29 November 2023; Received in revised form 01 June 2024; Accepted 05 June 2024; Published 23 September 2025

Abstract

Conceptualization is one of the important links between human mind and language in the important and complex mechanisms of human life such as cognition, learning and interaction with the world. The need for conceptualization becomes more prominent in some discourse areas, such as philosophical discussions and the explanation of abstract experiences. Among the periodical styles of Persian poetry, the Indian style is an important style for dealing with complex intuitive images and abstract statements. Several researches have been conducted regarding conceptual metaphors in Indian style poetry, the results of which show that these poets creatively benefit from the linguistic possibilities and physical features of the world of sensations to understand and explain personal and philosophical experiences resulting from spiritual behavior and abstract concepts. The main issue of the current research was the introduction of numerical dependents as a part of conceptual-ontological metaphors in Indian style poetry, for the purpose of wide conceptualizations of this poetry. To carry out this descriptive-analytical research, studies in the field of cognitive linguistics as well as philosophical-physical topics were used in the recognition of the qualities of matter, and we reached these results: numerical dependents with the pattern (number + dependent: material + few: abstract) are often used to conceptualize things. Abstract and subjective are introduced in Indian style poetry and by attributing the physical qualities of matter (weight, length, height, time and volume) to mental matters, it helps to make these concepts more objective; For this reason, this group of numerical dependents can be considered ontological metaphors (often material and sometimes recognition).

Keywords: conceptualization, ontological metaphors, Indian style poetry, Numerical dependents.

1. Introduction

Conceptualization is one of the important interfaces between human mind and language in the important and complex mechanisms of human life such as cognition, learning and interaction with the world. The need for conceptualization becomes more prominent in some discourse areas, such as philosophical discussions and the explanation of abstract experiences. Among the periodical styles of Persian poetry, the Indian style is an important style for dealing with complex intuitive images and abstract expressions. Religious-mystical philosophy has paid a lot of attention to conceptualization due to the nature and specific direction of intellectual components. In Islamic philosophy, "credibility" is considered as a tool and solution for understanding and thinking about mental matters in the process of cognition. In this view, the perception of existence is not exclusive to sense, and reason, illusion, fantasy, intuition and mysticism are also known to be effective in epistemology; Islamic philosophers have called knowledge resulting from sense "acquired science" and knowledge resulting from inner perceptive powers "present science". With the specialization of the sciences in the 20th century, the science of cognitive linguistics became responsible for the study of "embodied mentality" or "embodied mind" in order to use the method of interdisciplinary studies and with the benefit of the results of researches in the psychology of language (including the basics of neurology, psychology,

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 49, 2025, pp. 9-22.
DOI: 10.22111/jsr.2024.47327.2396

© Oskouie, N.

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

philosophy, linguistics, sociology, culture and anthropology) and phenomenological philosophy to show how the embodiment of mental affairs, i.e. the coexistence of mind and matter, is processed in the brain and language. The main issue of the present research was the introduction of numerical dependents as a part of conceptual-ontological metaphors in Indian style poetry, for the purpose of extensive conceptualizations of this poetry. The process of this research was achieved by answering these questions: 1- What role do numerical dependents play in expressing the spiritual experiences of the Indian style poet and objectifying his mental concepts for the audience? 2- Which part of numerical dependents is a tool for conceptualizing abstract matters and visualizing immaterial concepts in Indian style poetry? 3- Numerical dependents are mostly in which group of types of conceptual metaphors? The necessity of conducting the present research is to present a model of conceptualization in a part of Persian literature, whose prominent feature is entering into the ambiguous and abstract fields

1.1. Research Methodology

To carry out this research, firstly, examples related to numerical dependents (with the pattern of number + dependent: material-minor: abstract) were searched and extracted in the poems of Indian style poets; For more accuracy and accuracy and to find more poetry samples for more accurate evaluations, Dorj and Ganjur software were used. About 500 examples were extracted from the study of divans of Indian style poets (included in the insert) such as: Asir, Bidel, Joya, Seidai Nasfi, Saeb Tabrizi, Fasihi Heravi, Fayaz, Kasab Shirazi, Vaez Qazvini. Then these verses were compared with the poets' printed divans and edited (only poems that the author found in the poet's printed divan are included in this article, and the rest of the samples were removed). Due to the characteristic of imitation and assurance as well as the repetition of the theme and image in the Indian style poetry, there were many examples of several types and forms among the verses, which were also removed and a more beautiful and eloquent example was chosen for each conceptualization. Then, according to the qualities of the material and the characteristics of the types of ontological metaphors, the numerical dependents used for conceptualization in this poem were divided, classified and analyzed.

2. Discussion

Numerical dependents, with the four mentioned patterns (material-material/material-abstract/abstract-material/abstract-abstract) have had several important effects in the text of Indian style poems: 1- They have refreshed the original devices that were worn out due to intense repetition, with All kinds of morphological, syntactic and rhetorical deviations (which have been discussed in detail in previous researches) have caused innovative and creative creations in the axis of coexistence and succession of Indian style poetry. 2- He invented new qualities and limitations in poetic language. 3- He replaced many similes, metaphors, ironies and dead symbols with new combinations and symbols. 4- It has created new forms of exaggeration and exaggeration in the text of the poem. 5- It has created a wide and delicate network of all kinds of proportions in the level of loss and meaning of the poem. 6 With his presence, he has become the basis for all kinds of themes and linguistic and mental games in the poem, adding to the poetic ambiguity and its greater impact on the audience's thoughts and emotions. But the special and important effect of a type of numerical dependents with the pattern "number + dependent: material - few: abstract" in Indian style poetry is that it has been able to relate physical and material properties to mental and non-material elements in an artistic way. to give In this way, the numerical dependents are the context for the conceptualization of abstract matters desired by the poets of this style of imaginary and artistic worlds and discovery and intuitions of taste and taste. Borrowing properties belonging to physicality from the world of sensations is the first step of conceptualization through numerical dependents, the same step that was mentioned in the discussion of cognitive metaphors as image schemas, and in the second step, the physical structure borrowed from the material world to An immaterial concept is attributed. What is obtained from this adaptation is the objectification of the poet's mental world and personal imaginary and abstract experiences.

3. Conclusion

This research showed that the numerical dependents with the pattern (number + dependent: material - few: abstract) by formulating material qualities such as: dimension, weight, time or volume to mental and abstract matters, mostly for the conceptualization of these matters in the poetry of style poets.

Indian is entered; It means borrowing from the tangible world to visualize the intangible. For this reason, this category of numerical dependents can be considered a part of ontological metaphors in Indian style poetry. The formation of these metaphors in Indian style poetry is a function of lived physical experience; The description of bodily experiences or perceptual perceptions based on bodily experience, which is the basis for the formation of image schemas, forms the first step of the conceptualization process with numerical dependents; The second step is structuring and objectifying abstract concepts in accordance with image schemas

4. References

Asadollahi, Kh., and Alimanesh, V. (2017). investigation of the semantic relations of special numerical and singular dependents in the poems of Bidel Dehlavi, **Fanon Adabi**, 10(1), 17-32.

Asir Shahrashtani, M.M. (2014). **Diwan-e- Ghazliat**, by Gholamhossein Sharifi Voldani, Tehran: Written Heritage.

Bidel Dehlavi, A. Q. (1963). **Diwan**, two volumes, corrected by Khal Mohammad Ghashid and Khalilullah Khalili, Department: Ministry of Authorship and Leadership.

Einstein, A. (1962). **Einstein's philosophical essays**, translated by Mahmoud Sahib, Tehran: Pirouz.

Fasihi Heravi, F. (2013). **Divan**, corrected by Ebrahim Qaisari, Tehran: Amir Kabir.

Fayaz Lajurdi, A.R. (1994). **Diwan**, corrected by Jalil Masgranjad, Tehran: Allameh Tabatabai University.

Hasanpour Alashti, H. (2014). **New Tarz**, Tehran: Sokhan.

Janes, J. H. (1973). **Physics and Philosophy**, 2nd edition, translated by Ali Qali Bayani, Tehran: Pocket Books.

Joya Tabrizi. (1958). **Kolliyat**, by Muhammad Baqir, Lahore: Punjab University.

Kardel Ilwari, R. (2019). construction of special numerical dependent combinations in Bidel's Ghazliat, **Bahar Adeb**, 4(4), 301-312.

Kövecses, Z. (2002). **Metaphor: A Practical Introduction**; New York: Oxford University Press.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). **Metaphors We Live By**. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Qassab Kashani, S. (1984). **Divan**, edited by Javaheri Vajdi, Tehran: Sanai.

Saeb Tabrizi, M.A. (1985). **Diwan**, first volume, by Mohammad Kahraman, Tehran: Scientific and Cultural.

Saeb Tabrizi, M.A. (1989). **Diwan**, Volume 5, edited by Mohammad Kahraman, Tehran: Scientific and Cultural.

Saeb Tabrizi, M.A. (1992). **Diwan**, second volume, edited by Mohammad Kahraman, Tehran: Scientific and Cultural.

Sedayi Nasfi. (1990). **Diwan**, under the supervision of Khan Afsahzad, Dushanbe: Danesh.

Shafi'i Kodkani, M.R. (1987). **Poet of Mirrors**, 12th edition, Tehran: Akah.

Vaez Qazvini, M.R. (2013). **Diwan**, by Asghar Elmi, Tehran: Ma.

Yu, N. (1998). **The Contemporary Theory of Metaphor**. Amsterdam: John Benjamin. B. V. Ruotledge.

Cite this article Oskuie, N. (2025). Conceptualizing Process with Numerical Dependents in Hindi Style Poetry. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 9-22. DOI: 10.22111/jsr.2024.47327.2396

مطالعات شبه قاره

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

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

فرایند مفهوم‌سازی با وابسته‌های عددی در شعر سبک هندی

نرگس اسکویی ✉

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران. ایمیل: n.oskooi@bonabiau.ac.ir

چکیده

مسئلهٔ اصلی تحقیق حاضر، معرفی وابسته‌های عددی به‌عنوان بخشی از استعاره‌های مفهومی-هستی‌شناختی در شعر سبک هندی، به‌منظور مفهوم‌سازی‌های گستردهٔ این نوع شعر است. مفهوم‌سازی، یکی از رابطه‌های مهم بین ذهن و زبان آدمی در سازوکارهای مهم و پیچیدهٔ حیات بشر نظیر شناخت، یادگیری و تعامل با جهان است. نیاز به مفهوم‌سازی، در برخی ساحه‌های گفتمانی نظیر مباحث فلسفی و تبیین تجربیات تجریدی، برجسته‌تر می‌شود. در میان سبک‌های دوره‌ای شعر فارسی، سبک هندی به‌واسطهٔ پرداخت به تصاویر شهودی پیچیده و بیانات انتزاعی، سبکی شاخص است. برای انجام پژوهش حاضر، از روش توصیفی-تحلیلی، و مطالعات حوزهٔ زبان‌شناسی شناختی استفاده شده است. ضرورت انجام این تحقیق، در ارائهٔ الگویی از مفهوم‌سازی در بخشی از ادبیات فارسی است که ویژگی برجستهٔ آن، ورود در حوزه‌های غامض انتزاعی و تجریدی است. با انجام این پژوهش، به این نتایج دست یافتیم: وابسته‌های عددی با الگوی «عدد + وابسته: مادی؛ معدود: انتزاعی»، اغلب برای مفهوم‌سازی امور تجریدی و ذهنی در شعر سبک هندی وارد شده است و با نسبت‌دادن جسمانیت و کیفیات فیزیکی ماده (وزن، درازا، ارتفاع، زمان و حجم) به امور ذهنی، به عینی‌تر شدن این مفاهیم کمک می‌کند؛ بدین دلیل، این گروه از وابسته‌های عددی را می‌توان استعاره‌های هستی‌شناختی (ظرف، مادی و تشخیص) به شمار آورد.

واژه‌های کلیدی: مفهوم‌سازی، استعاره‌های هستی‌شناختی، وابسته‌های عددی، طرح‌واره‌های ذهنی، شعر سبک هندی

۱- مقدمه

فرایند *مفهوم‌سازی*، از قرون متقدم دانش بشری، توجه محققان و اندیشمندان را به خود جلب کرده بود. ریشهٔ اصلی مطالعات مربوط به مفهوم‌سازی را با تقدم زمانی چندقرنی، باید در مبحث «دلالت لفظ بر معنا» در منطق و فلسفه جست. ارسطو مفهوم‌سازی را به خطابه و آثار ادبی محدود ساخت. بعدتر، *فلسفهٔ زبان* و *فلسفهٔ تحلیلی*، بیشترین تمرکز را بر مطالعهٔ مفهوم‌سازی نهادند و دریافتند که فرایند مفهوم‌سازی، یا از طریق *نوسازی واژگان* انجام می‌گیرد که ساختن واژگان و اصطلاحات و ترکیبات جدید برای سخن‌گفتن، از مفاهیم نویافته است، یا توسط *نوسازی مفهومی* شکل می‌گیرد که آن، «چگونگی قرض‌گیری از حوزهٔ مبدأ یعنی جهان محسوسات، برای بیان مفاهیمی از حوزهٔ مقصد و تجربیات نامحسوس و انتزاعی» را نشان می‌دهد (Kövecses, 2002: 15). فلسفهٔ دینی-عرفانی به‌واسطهٔ ماهیت و جهت‌گیری خاص مؤلفه‌های اندیشگانی، توجه بسیار زیادی به مفهوم‌سازی داشته است. در فلسفهٔ اسلامی، «اعتباریات»، به‌عنوان ابزار و راهکاری برای

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۹، ۱۴۰۴، صص ۹-۲۲.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۸ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: اسکویی، نرگس. (۱۴۰۴). فرایند مفهوم‌سازی با وابسته‌های عددی در شعر سبک هندی. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۹)، ۹-۲۲.

DOI: 10.22111/jsr.2024.47327.2396

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© اسکویی، نرگس.

ادراک و نیز اندیشیدن به امور ذهنی در فرایند شناخت به حساب می‌آید. در این نگره، ادراک هستی، منحصر به حس نبوده و همچنین عقل، وهم، خیال، شهود و عرفان نیز در معرفت‌شناسی مؤثر شناخته می‌شود. فلاسفهٔ اسلامی، شناخت حاصل از حس را «علم حصولی» و شناخت حاصل از قوای ادراکی باطنی را «علم حضوری» می‌گفته‌اند.

با تخصصی‌تر شدن علوم در قرن بیستم، علم *زبان‌شناسی شناختی*، عهده‌دار مطالعه در «ذهنیت تجسم‌یافته» یا «ذهن مجسم» شد تا به روش مطالعات میان‌رشته‌ای و با بهره‌مندی از نتیجهٔ پژوهش‌های روان‌شناسی زبان (شامل مبانی عصب‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه، زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فرهنگ و مردم‌شناسی) و فلسفهٔ *پدیدارشناختی*، نشان دهد که تجسم‌یافتگی امور ذهنی، یعنی هم‌نشینی ذهن و ماده، چگونه در مغز و زبان پردازش می‌شود. لیکاف و جانسون با کتاب «استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم» (1980)، به قطب استعاری ذهن انسان پرداختند و نشان دادند که عارف و عامی، برای پردازش مفاهیم انتزاعی، به گونه‌ای یکسان از استعاره‌های مفهومی سود می‌جویند. استعاره‌های مفهومی، تمثل، تجسم و بازنمایی جهان ذهنی با نظیره‌سازی از جهان عینی را در زبان ممکن می‌سازد.

جهان شعر، جهان خلاقیت و ابداع است و در کنار آنکه می‌کوشد تا سخن نو از نگفته‌های جهان شخصی و جمعی انسانی بگوید، به همان اندازه نیز در فکر ابداع ابزارهایی ابتکاری برای بیان طرح‌های اندیشگانی نو و ایدئولوژی‌های متفاوت است. در هریک از دوره‌های ادبی، با روی کار آمدن طرزی نو از گفتمان‌های ایدئولوژیک، شاهد غلبهٔ بیشتر گروهی از ابزارهای گفتمانی هستیم. در میان سبک‌های دوره‌ای شعر فارسی، سبک هندی به‌واسطهٔ تلاش گویندگانش در پردازش‌های بکر و نازک از عوالم خیالی و مضمون‌سازی در پرده‌های اشراقی و تجربیات شهودی، سبکی شاخص به شمار می‌آید. حتی اگر پذیرفته باشیم که این شعر، «شعر لذت است، نه شعر معنویت» (حسن‌پور آلاشتی، ۱۳۸٤: ۲٦) که در آن شاعر نه به دنبال جست‌وجوگری در باب فلسفهٔ حیات و معنای انسان، بلکه مفتون و مسحور لحظه‌های لذت‌بخش شاعرانه است، و نیز بن‌مایه‌های فلسفی، اعتقادی و عرفانی موجود در این شعر را رسوبات ذهنیِ باقی‌مانده از عصرهای پیشین به شمار آوریم (حسن‌پور آلاشتی، ۱۳۸٤: ۲٦)، باز هم نمی‌توانیم منکر سرشت خیال‌انگیز و خصلت شهودی برآمده از جهان انتزاعی شعر سبک هندی بشویم و تجربیات سوررئالیستی این شعر را نادیده انگاریم.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

مسئلهٔ اصلی تحقیق حاضر، معرفی وابسته‌های عددی در غزل سبک هندی، به‌عنوان نوعی از استعاره‌های مفهومی-هستی‌شناسی است که مهم‌ترین وظیفهٔ آن، تجسم و تعیّن امور انتزاعی است. برای انجام این تحقیق، از روش توصیفی و تحلیل محتوا استفاده شده است. فرایند این پژوهش، از طریق پاسخ‌گویی به این سؤالات محقق می‌شود: ۱- وابسته‌های عددی، چه نقشی در بیان تجربیات روحی شاعر سبک هندی و عینی‌کردن مفاهیم ذهنی وی برای مخاطب ایفا می‌کند؟ ۲- کدام بخش از وابسته‌های عددی، ابزاری برای مفهومی‌سازی امور انتزاعی و تجسم مفاهیم غیرمادی در شعر سبک هندی است؟ ۳- وابسته‌های عددی بیشتر در کدام گروه از انواع استعاره‌های مفهومی قرار می‌گیرند؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

وابسته‌های عددی در توصیف و مفهوم‌سازی انتزاعات عالم ذهن و هنر، به طرزی چشمگیر و هنجارگریز در شعر برخی از شاعران سبک هندی، خودنمایی می‌کند و توجه پژوهشگران بسیاری را نیز به خود جلب کرده است. تحقیقات مستقل و غیرمستقل بسیاری نیز در این خصوص انجام یافته است. خصلت منحصربه‌فرد وابسته‌های عددی در شعر این دوره، خاصیت و بُعد جسمانی بخشیدن به امور انتزاعی است. درک این موضوع برای شناخت هنری و معنایی شعر سبک هندی بسیار ضروری است و تحقیق حاضر آن را هدف خود قرار داده است.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

برای انجام این تحقیق، نخست نمونه‌های مربوط به وابسته‌های عددی با الگوی «عدد + وابسته: مادی؛ معدود: انتزاعی»، در اشعار شاعران سبک هندی جست‌وجو و استخراج شد. برای صحت و دقت بیشتر و یافتن نمونه‌های شعری بیشتر جهت ارزیابی‌های دقیق‌تر، از نرم‌افزارهای «دُرج» و «گنجور» استفاده شد. از مطالعه در دیوان‌های شاعران سبک هندی (مندرج در دُرج) نظیر: اسیر، بیدل، جویا، سیدای نسفی، صائب تبریزی، فصیحی هروی، فیاض، قصاب کاشانی و واعظ قزوینی، حدود ۵۰۰ نمونه متناسب با موضوع مقاله استخراج شد. سپس این ابیات با دیوان‌های چاپی شاعران مقابله و ویرایش شد (فقط اشعاری در این مقاله آمده‌اند که مؤلف به دیوان چاپی شاعر آن دست یافت؛ و بقیه نمونه‌ها حذف شدند). به‌دلیل وجود ویژگی تقلید و تضمین و نیز تکرار مضمون و تصویر در شعر سبک هندی، از بسیاری از نمونه‌ها به چند نوع و شکل در میان ابیات وجود داشت، که این موارد هم حذف شدند و برای هر مفهوم‌سازی، آن نمونهٔ زیباتر و بلیغ‌تر به‌گزین شد. سپس با توجه به کیفیات ماده و ویژگی‌های انواع استعاره‌های هستی‌شناختی، وابسته‌های عددی که برای مفهوم‌سازی در این نوع شعر استفاده شده است، تقسیم، طبقه‌بندی و تحلیل شد.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

شعر سبک هندی، به جهت ابتکارات هنری و برجستگی‌های زبانی در کنار شاخصه‌های فلسفی و مضامین انتزاعی، همواره مورد توجه محققان حوزه‌های مختلف فلسفی-عرفانی، هنری و ادبی بوده است و پژوهش‌های بسیاری برای نشان‌دادن خلاقیت‌های هنری، جهان فکری، زیبایی‌شناسی فلسفی و نیز رفع غموض و پیچیدگی‌های معنایی این نوع شعر انجام یافته است. دو هستهٔ اصلی تحقیق حاضر -یکی استعارات مفهومی و دیگری وابسته‌های عددی- نیز در میان پژوهش‌های مربوط به شعر این دوره قابل‌رهگیری است.

اصطلاح« وابسته‌های عددی» را نخستین بار شفیعی کدکنی (۱۳٦٦) در کتاب «شاعر آینه‌ها» که به بررسی شعر بیدل اختصاص دارد، به کار برد و چهار الگوی ساختاری برای آن ترسیم کرد: ۱- عدد + وابسته: مادی؛ معدود: مادی ۲- عدد + وابسته: مادی؛ معدود: انتزاعی ۳- عدد + وابسته: انتزاعی؛ معدود: مادی ٤- عدد + وابسته: انتزاعی؛ معدود: انتزاعی. کاردل ایلواری (۱۳۹۰) در مقالهٔ «ساخت ترکیبات وابسته‌های عددی خاص در غزلیات بیدل»، ساختار دستوری وابسته‌های عددی را بازجسته و با تقسیم‌بندی کامل معرفی کرده است. در این تحقیق، بیشتر به جنبهٔ زبانی این ترکیبات توجه شده است و به مبحث معنایی پرداخته نشده است. اسداللهی و علی‌منش (۱۳۹۷) در مقالهٔ «بررسی روابط معنایی وابسته‌های خاص عددی و معدود در اشعار بیدل دهلوی» که یک تحقیق مفصّل و چندبُعدی در موضوع وابسته‌های عددی شعر بیدل است، روابط معنایی بین عدد و معدود را شناسایی کرده‌اند؛ نظیر: تشبیه، تضاد، ابزار، زمان، ایجاد، لازمیت و...؛ و به این نتیجه رسیده‌اند که انتخاب وابسته‌های عددی در شعر بیدل، عامدانه و برای ایجاد تخیل و اندیشه‌های شخصی بیدل بوده است.

آنچه از مرور تحقیقات پیشین به دست می‌آید، بیانگر توجه پژوهشگران به دغدغه‌مندی اصلی شاعران سبک هندی، یعنی بیان تجربیاتشان از ورود در ساحه‌های تخیلی-انتزاعی و یافتن راهکارهایی برای تزریق اندیشه‌های تجریدی در زبان به شکلی قابل‌فهم و اثرگذار بر مخاطب است. همچنین انواع ترکیبات بدیع و ازجمله وابسته‌های عددی که به شکلی هنجارگریزانه در زبان شعری این سبک خودنمایی می‌کند، به جهت ساختار دستوری، رابطهٔ معنایی با معدود و گزینش از حدود محسوسات یا غیرمحسوسات، در کاوش‌های حوزهٔ شعر سبک هندی، جایگاهی برای خود دارد. اما مسئلهٔ اصلی تحقیق حاضر، یعنی تحلیل وابسته‌های عددی به‌عنوان بخشی از استعارات مفهومی-هستی‌شناسی در ساختار غزلیات شاعران سبک هندی، تاکنون مورد توجه پژوهشگران نبوده است و ضرورت پرداخت به این مسئله، برای کشف‌های جدید از سازوکارهای ذهن و زبان استعاری این شاعران مشهود است.

۲- مبنای نظری تحقیق

در استعاره‌های هستی‌شناختی که گونه‌ای از استعارات مفهومی است، سخن از مفهوم‌سازی مجردات و امور انتزاعی با یاریگری از تجارب مادی و فیزیکی انسان است. «در این دیدگاه، استعاره‌ها نیز همچون زبان، نظام‌مند هستند» (Yu, 1998: 44). انسان به‌واسطهٔ *بدن‌مندی* خود که به او تجربهٔ «بدنِ زیسته» را می‌دهد، الگوهایی تطبیقی برای ادراک جهان در اختیار دارد. بدین ترتیب، داشتن بدن و تجربهٔ اشغال فضا، دو گونه *طرح‌وارهٔ تصویری* از جسمانیت و فضا به انسان می‌دهد و ذهن انسان، آن را دستاویزی برای انطباق دو حوزهٔ مبدا و مقصد و نهایتاً درک و مفهوم‌سازی جهان قرار می‌دهد. «این طرح‌واره‌ها در عین تکرار، پویایی نیز دارند» (Yu, 1998: 23-24). مطابق با این دیدگاه، فرایند مفهوم‌سازی مبتنی بر طرح‌واره‌های تصویری، «در دو مرحله شکل می‌گیرد: ۱- شکل‌گیری طرح‌واره‌های تصویری مبتنی بر بدن‌مندی ۲- ساختارسازی برای مفاهیم ذهنی از طریق طرح‌واره‌های تصویری» (Kövecses, 2002: 72). به بیان دیگر، تجربهٔ بدن‌مندی، به ذهن ما امکان تسری مفهوم حجم و فضا را به مفاهیم انتزاعی می‌دهد و ذهن ما آن مفاهیم را بدین نحو ساختارمند می‌سازد. «استعاره‌های هستی‌شناختی به سه گروه تقسیم شده‌اند: ۱- استعاره‌های پدیده‌ای یا مادی: ازجملهٔ استعاره‌هایی هستند که براساس تجربهٔ ما از اشیای مادی و ویژگی‌های فیزیکی محسوسات شکل می‌یابند. ۲- استعاره‌های ظرف: در این نوع از استعاره‌های هستی‌شناختی، اموری که در اصل فاقد حجم و درون و بیرون هستند، با این گروه از ویژگی‌های مادی تجسم‌سازی می‌شوند. ۳- استعاره‌های شخصیت‌بخشی: در این دسته از استعاره‌ها، مفهوم‌سازی از طریق نسبت‌دادن ویژگی‌ها و صفات انسان و سایر جانداران به مفاهیم انتزاعی شکل می‌گیرد» (Lakoff & Johnson, 1980: 50).

اغلب دیدگاه‌های فلسفی، دو دسته کیفیات برای ماده قائل‌اند: کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه. کیفیات اولیه، آن دسته صفاتی هستند که اشیا ذاتاً آن را داراست و وابستگی به ادراک بشر یا موجود ادراک‌کنندهٔ دیگری ندارد؛ مثل حجم. اما کیفیات ثانویه، صفاتی از ماده هستند که به‌واسطهٔ موجودات مُدرِک شناخته می‌شوند و عبارت‌اند از:

۱- وزن: از کیفیات مهم، نسبی و متغیر اجسام است و نتیجهٔ برآیند نیروی جاذبهٔ زمین بر اشیا است. ۲- *اینرسی (Inertia)* ۳- *بُعد (Distance)*: یکی از ویژگی‌های مهم و مناقشه‌برانگیز اجسام است که در فیزیک نیوتنی به‌عنوان امری مطلق، و در فیزیک نسبیت به‌عنوان امری نسبی از کیفیات ماده معرفی می‌شود. انواع بُعد شامل این موارد است: *درازا، پهنا، ارتفاع، عمق و زمان*. ٤- *جرم (Mass)* ٥- *حرکت (Movement/Mobility)* ٦- *نیرو (Force)* (جینز، ۱۳۵۲: ۱۰۰-۱۲۰؛ اینشتاین، ۱۳٤۱: ۱۰۰-۲۰۰).

۲-۱- مفهوم‌سازی با وابسته‌های عددی در شعر سبک هندی

وابسته‌های عددی، با چهار الگوی مذکور (مادی-مادی/ مادی-انتزاعی/ انتزاعی-مادی/ انتزاعی-انتزاعی) در متن اشعار سبک هندی چند تأثیر مهم داشته است: ۱- دست‌افزارهای بدیعی را که از شدت تکرار، دست‌فرسود می‌نمودند، تازه‌سازی کرده، و با انواع هنجارگریزی‌های صرفی و نحوی و بلاغی (که در تحقیقات پیشین مفصّلاً بدان‌ها پرداخته شده است)، آفرینش‌های بدیع و خلاقانه‌ای را در محور هم‌نشینی و جانشینی شعر سبک هندی موجب شده است. ۲- صفات و قیود تازه‌ای را در زبان شعری ابداع کرده است. ۳- بسیاری از ترکیب‌های تشبیهی، استعاری، کنایی و نمادهای مرده را با ترکیبات و نمادهای نو جانشین ساخته است. ٤- شکل‌های جدیدی از مبالغه و اغراق را در متن شعر ایجاد کرده است. ٥- شبکهٔ ظریف و گسترده‌ای از انواع تناسبات را در سطح زبانی و معنایی شعر ایجاد کرده است. ٦- با حضور خود، زمینه‌ساز انواع مضمون‌سازی‌ها و بازی‌های زبانی و ذهنی در شعر شده، بر ابهام شعری و اثرگذاری بیشتر آن بر اندیشه و عاطفهٔ مخاطب افزوده است.

اما تأثیر خاص و مهم یک گونه از انواع وابسته‌های عددی با الگوی «عدد + وابسته: مادی؛ معدود: انتزاعی»، در شعر سبک هندی، آن است که به گونه‌ای شاخص و هنری، توانسته است خواص فیزیکی و مادی را به عناصر ذهنی و غیرمادی نسبت

دهد؛ بدین ترتیب، وابسته‌های عددی، زمینه‌پرداز مفهوم‌سازی امور انتزاعی مورد نظر شاعران این سبک از عوالم خیالی و هنری و کشف و شهودهای ذوقی و چششی است. وام‌گیری خاصیت‌های متعلق به جسمانیت، از عالم محسوسات، گام نخست مفهوم‌سازی از طریق وابسته‌های عددی است؛ یعنی همان مرحله‌ای که در بحث استعاره‌های شناختی با عنوان طرح‌واره‌های تصویری از آن یاد شد. در گام دوم، ساختار فیزیکی وام‌گرفته‌شده از عالم مادی، به یک مفهوم غیرمادی نسبت داده می‌شود. آنچه از این انطباق عاید می‌شود، عینیت‌بخشی به جهان ذهنی و تجربه‌های خیالی و تجریدی شخصی شاعر است.

در ادامهٔ مطلب، با تفکیک خواص فیزیکی منجر به تشکیل طرح‌واره‌های تصویری، وابسته‌های عددی، تقسیم‌بندی شده و به نقش هریک از گروه‌ها در مفهوم‌سازی اشاره شده است:

۲-۱-۱- وابسته‌های عددی: استعاره‌های مادی-بُعدی

وابسته‌های عددی، گاه فاصلهٔ آدمی را با مقاصد انتزاعی -که وصول به آن، جزو مبانی اصلی گفتمانی و ایدئولوژی دینی شعرای سبک هندی است- مفهوم‌سازی می‌کند. مادی‌سازی، از طریق دادن خاصیت مادی و جسمانی به باورهای فکری و اعتقادی، این مفاهیم را عینی‌سازی می‌کند و با زدودن رنگ غربت از آن، بر سهل‌الوصول بودن این اهداف و مقاصد -به شرط همت و طلب- تأکید می‌ورزد. در این گونه از وابسته‌های عددی، کنشی ترغیبی برای تحریک و انگیزش مخاطب برای گام‌نهادن در مسیری که برآمده از جهان ایدئولوژیک گوینده است، محسوس است:

۲-۱-۱-۱- وابسته‌های عددی: استعاره‌های مادی-بُعدی مبیّن درازا

در این دسته، وابسته‌های عددی، خواص مادی مبیّن درازا هستند که طول مسیر (فاصلهٔ افقی) انسان تا مقاصد آرمانی-شهودی منظور و مقصود شاعر را متجسم می‌سازد؛ همچون بیت زیر که در آن شاعر -جویا تبریزی- مدعی است از دل آدمی تا مقر وحدت، «یک کوچه راه» است و با این روش، مفاهیمی چون «دل» و «او» را نیز اموری بسیار عادی و قابل درک و دریافت جلوه می‌دهد:

تا در دل‌ها از او جویا، بود «یک کوچه راه» دم به دم آن کس که همچون نای زاری پیشه کرد
(جویا تبریزی، ۱۳۳۷: ٥٦٨)

صائب تبریزی نیز طول مسافت بین نغمه (موسیقی-دعا) و خدا را «یک کوچه راه» معرفی می‌کند و با این انتخاب، مجموعهٔ این مفاهیم بعید و غیرمحسوس (خدا، وصال روحانی) را در قالبی مأنوس و ملموس می‌نمایاند:

ز نغمه تا خدا یک کوچه راه است بر این حرف بلندم نی گواه است
(صائب، ۱۳۷۱: ۱۰۵۹)

بیدل و صائب ادعا می‌کنند که طول مسیر گذشتن از «تعلقات/گرفتاری» دنیوی و رسیدن به آزادی و فراغ روحانی، فقط «یک گام» است و با این ریزه‌کاری زبانیِ مفهوم‌ساز، مسئله‌ای پیچیده و ذهنی از مؤلفه‌های اندیشگانی خود را با قیاس‌های مادی، یک مفهوم قابل‌دسترسی و حسی برای مخاطب می‌سازند:

گاهی نیز با این گروه وابسته‌های عددی، فاصلهٔ بعیدی که میان انسان و «اصل» او افتاده است، تعریف و بازنمایی می‌شود:

پرتو خورشید جز در خاک نتوان یافتن «یک زمین و آسمان» از اصل خود دوریم ما
(بیدل، ۱۳٤۲: ٤٤)

۲-۱-۱-۲- وابسته‌های عددی: استعاره‌های مادی-بُعدی مبیّن ارتفاع

این ذهنیت که عالم حقیقت، بالادستِ عالم امکان قرار دارد، در تمام اندیشه‌های فلسفی-دینی از مُثُل افلاطونی تا بینش عرفانی-اسلامی مشهود است. شاعر سبک هندی، فاصلهٔ (عمودی) آدمی از این مقصد فرادستانه را با مقیاس‌های مادی، عینی و تجربی، نزدیک و زودیاب می‌نمایاند:

گر بود پاک، شست اخلاصت　　از تو تا عرش «یک سر تیر» است
(واعظ قزوینی، ۱۳۸۳: ۳۱۱)

زین قفس تا آشیانت «نیم پرواز»ست و بس　　بال همت برنمی‌افشانی ای بسمل چرا؟
(بیدل، ۱۳٤۲: ۱٦۱)

۲-۱-۲- وابسته‌های عددی: استعاره‌های مادی/ شخصیت‌بخشی مبیّن زمان

یکی دیگر از ابعاد فیزیکی پدیده‌های مادی، زمان و مدت وقوع امر انتزاعی است. شاعران سبک هندی، علاوه بر آنکه طول و ارتفاع مسیر تا مقصد مخزن‌الاسرار را با خواص مادی آشنایی‌سازی کرده‌اند، زمان اتصال به این مقاصد را نیز با استفاده از طرح‌واره‌های تصویری مادی، ساختارسازی کرده‌اند. مفاهیمی که با این روش، عینی‌سازی و آسان‌نمایی می‌شود، از دشوارترین و مناقشه‌برانگیزترین مفاهیم فلسفی است؛ نظیر اتصال به نقطهٔ وحدت یا خلق از عدم و زنده‌شدن پس از مرگ:

به «نیم چشم زدن» وصل مقصد است اینجا　　شرار ما نکشد زحمت ره و فرسنگ
(بیدل، ۱۳٤۲: ۹٤۲)

این هستی باطل چو شرر محض نمودست　　«یک چشم زدن» ره ز عدم تا به وجودست
(صائب، ۱۳۷۱: ۹۹)

از دل، برِ او نامه به «یک چشم زدن» برد　　با مرغ نظر جرئت پرواز دگر بود
(اسیر شهرستانی، ۱۳۸٤: ۸۹)

طی شد به وهم عمر چه دنیا چه آخرت　　زین «یک نفس تپش» به کجاها زدیم پا
(بیدل، ۱۳٤۲: ۱۱۷)

بیدل ضمن توصیه به بیداری از خواب غفلت، برای این بیداری مطلوب، کوتاه‌ترین زمان را هم غنیمت می‌شمرد و در مقام تبیین چنین طول زمانی، از مقیاس «یک مژه» (به اندازهٔ یک مژه‌زدن) استفاده می‌کند:

هر خار و گل آیینهٔ تعظیم بهار است　　ای کوفتهٔ خواب گران «یک مژه» برخیز
(بیدل، ۱۳٤۲: ۸۵۳)

جایی دیگر، فرصتی به اندازهٔ «یک آغوش‌وار» برای وصل، تمنا می‌کند:

چشمی به خود گشوده‌ام و رفته‌ام ز خویش　　ممنون فرصتم به یک آغوش‌وار وصل
(همان: ۹۵۷)

همچنان که مثال‌ها نشان می‌دهد، تمامی این واحدهای اندازه‌گیری شاعرانه، محصول تجربهٔ بدن‌مندی آدمی است. در این دسته از وابسته‌های عددی، از این حیث که وابسته در ترکیبات مذکور، اغلب صفت یا عضو انسانی-حیوانی است، می‌توان آن را از نوع استعاره‌های هستی‌شناختی شخصیت‌بخشی نیز به شمار آورد.

۲-۱-۳- وابسته‌های عددی: استعاره‌های مادی-وزنی

وزن، که از خواص فیزیکی ماده است، با وابسته‌های عددی برای مفاهیم ذهنی، ساخته و پرداخته می‌شود:

می‌کشد با آنکه بار «یک جهان دل» را به دوش　　سرو آزادم ببین نام خدا چون می‌رود
(جویا تبریزی، ۱۳۳۷: ۵۳۹)

«یک کاروان کرشمه» یوسف بران‌ست بار　　هر نقطه‌ای که در ورقم بینواترست
(فصیحی هروی، ۱۳۸۳: ۱۶۱)

در بیت زیر، صائب برای نشان‌دادن وزن مفهوم ذهنی «زور»، از وابستهٔ عددی «صد من» استفاده می‌کند که از مقیاس‌های رایج وزنی است:

نباید سرکشی در طبع پیران گران‌تمکین　　به صد من زور بردارد ز جا طفلی کمانی را
(صائب، ۱۳٦٤: ۲۲۱)

۲-۱-٤- وابسته‌های عددی: استعاره‌های ظرف-حجم

یکی از هنری‌ترین و پربسامدترین کارکردهای مفهوم‌سازانهٔ وابسته‌های عددی، استفاده از این ابزارها برای نشان‌دادن حجم و ظرف مادی است که امور غیرمادی نظیر غم، حسرت، دلتنگی، اعتبار، عجز، لذت و... را در بر می‌گیرند؛ ازجمله اعتبار جسمانی و مادی بخشیدن به مفهوم انتزاعی «لذت»، با مقیاس «صد بوسه» که در بیت زیر به کار رفته است. در این بیت، تضاد معنایی موجود بین بوسه و دشنام، یک تصویر پارادوکسی جالب توجهی ایجاد کرده است:

از مذاق ناز اگر غافل نباشد کام شوق　　می‌توان صد بوسه لذت بردن از دشنام‌ها
(بیدل، ۱۳٤۲: ۲۰۰)

اغراق، از دلالت‌های ضمنی این دسته وابسته‌های عددی است و با این ویژگی مضاعف، برخی از وابسته‌های عددی بر حجم بسیار بزرگ امر انتزاعی اشاره دارند (مثل یک جهان اندوه یا یک لاله‌زار سودا) و برخی دیگر در کوچکی حجم مفهوم ذهنی مبالغه می‌کنند (یک سر مو، یک جرعه، یک قلم). البته اغراق موجود در این وابسته‌های عددی -که تقریباً تمامی آن‌ها مقیاس‌های غیرواقعی و غیراستاندارد هستند- به جهت تجربی و حسی بودن، مکملی برای شکل‌گیری ذهنیت تجسم‌یافته است. همچنان که از شواهد مشخص است، این دسته از وابسته‌های عددی، مفاهیم انتزاعی از نهادهای اجتماعی، فرهنگی یا مناسبات اخلاقی را با کیفیات مادی عینیت بخشیده‌اند، اما در این گروه هم، سهم اندیشه‌های تجریدی-فلسفیِ بازنمون‌شده، بیشتر از دیگر ساحه‌ها است:

«صد کوچه خیال» است غبار نفس اینجا　　تا سیر گریبان به چه اندیشه دواند
(بیدل، ۱۳٤۲: ۷۵۰)

کرده جا در تنگنای سینه‌ام «یک شهر غم»　　مصر دردم از عزیزان یاد می‌آید مرا
(جویا تبریزی، ۱۳۳۷: ۲۸۵)

جهان یک کوچه باغ زخم شد از خنجر نازت　　نگاهت چند بندد بر کمر تیغ تغافل را
(سیدای نسفی، ۱۹۹۰: ۱۹۷)

طریق دلربایی «یک جهان نیرنگ» می‌خواهد　　به حسن محض نتوان پیش بردن نازنینی‌ها
(بیدل، ۱۳٤۲: ۱٤۵)

ریخت دردت چو غنچهٔ لاله «یک بغل داغ» در گریبانم
(جویا تبریزی، ۱۳۳۷: ٦٤٥)

بر سینه داغ‌های تمنا نوشته‌ایم «یک لاله‌زار نسخهٔ سودا» نوشته‌ایم
(بیدل، ۱۳٤۲: ۹۹۰)

فضای کَون و مکان با دل گرفته چه سازد؟ فسرده صد در و دشت از همین «یک آبله تنگی»
(همان: ۱۳۳۸)

هرکه دل در زلف یاری نیستش «یک سر مو اعتبار»ی نیستش
(جویا تبریزی، ۱۳۳۷: ۷۱۳)

در محبت «یک سر مو عجز» و صد عالم هنر کوهکن شد رنجه از سرپنجهٔ بازوی خویش
(فیاض لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲۵۰)

نباشد «یک قلم تأثیر» با آه هوسناکان به خون رنگین نگردد بال و پر، تیر هوایی را
(صائب، ۱۳٦٤: ٤۳۳)

می کشی کردیم و آسودیم از تشویش وهم گرد چندین مذهب از «یک جرعهٔ مشرب» نشست
(بیدل، ۱۳٤۲: ۵۹۲)

پاره‌ای از استعاره‌های ظرف، با بار عاطفی و جنبهٔ هنری قوی انعکاس یافته و چند تصویر ضمنی در خلال آن مشاهده می‌شود؛ مثل انتخاب حجم «یک سجده» در بیان اندازهٔ حسرت شاعر، یا فضایی که پیشانی در سجده پر می‌کند (یک جبهه) برای بیان نهایت نیازمندی و مشتاقی به توجه معشوق (استرحام)؛ در این مثال‌ها به‌خوبی می‌توان ساخت طرح‌وارهٔ تصویری مبتنی بر بدن‌مندی را مشاهده کرد:

خاکم به باد رفت و نرفت از جبین شوق «یک سجده‌وار حسرت» آن آستانه‌ام
(بیدل، ۱۳٤۲: ۹۰۷)

عجزم چو سایه بر در دیر و حرم نشاند «یک جبههٔ نیاز» و هزار آستانه‌ام
(همان: ۹۱٦)

انفعال جرم سامان بهشتی دیگر است از نم «یک جبهه خجلت» آب چندین کوثرم
(همان: ۹۲۵)

با این روش، شاعر با یاری‌گرفتن از کیفیات مادی، با تشبیهی ضمنی، طرح‌واره‌های تصویری را شکل می‌دهد که به مفهومی ذهنی همچون دل، ظرفی مادی می‌بخشد و آن را در حجم‌هایی نظیر «یک آیینه‌وار» و «یک آبله (:تاول)» و «یک پرده تنک‌تر ز حباب» می‌نمایاند:

ببینم تا کجا منزل کند سعی ضعیف من به این یک آبله دل چون نفس عمریست می‌لنگم
(بیدل، ۱۳٤۲: ۲۱۳)

ره آوارگی عمری‌ست می‌پویم نشد یارب که چون تمثال یک آیینه‌وارم گل شود پیدا
(همان: ۱۰٦)

پیراهن ما کسوت عریانی دریاست یک پرده تنک‌تر ز حباب است دل ما
(همان: ۵٦)

بعضی از وابسته‌های عددی یا مقیاس‌های شاعرانهٔ مبیّن حجم برای مفاهیم انتزاعی، مکرراً در مواضع مختلف و برای مفهوم‌سازی امور ذهنی مختلف نظیر: یاری، بی‌تابی، حیرانی، بالیدن، شکفتن، شادی و... استفاده شده‌اند. از زیباترین و هنجارگریزانه‌ترین نمونه‌ها برای این دسته از وابسته‌های عددی، مواقعی است که مفاهیم انتزاعی (معدودها)، شکل صفت تفضیلی یافته‌اند (یک پیرهن یارانه‌تر- یک پرده بی‌تابانه‌تر). از «وابسته‌های عددی: استعاره‌های حجمی» پرتکرار، می‌توان به پیراهن، پرده، تپش، دهان و... اشاره کرد:

یا ترا «یک پیرهن یارانه‌تر» بایست بود — یا مرا «یک پرده بی‌تابانه‌تر» بایست داشت
(فیاض لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱۴۹)

چو بر من رفت عکس عارضش در عین بی‌تابی — شدم در دیدنش «یک پیرهن زآیینه حیران‌تر»
(قصاب کاشانی، ۱۳۶۳: ۷۸)

شعلهٔ بی‌مایه‌ام با خار و خس در دار و گیر — خورده‌ام صد زخم تا «یک پیرهن بالیده‌ام»
(صائب، ۱۳۶۸: ۳۱۸)

از تنگنای غم، دل، بیرون نیاید آسان — خون خورده غنچه عمری، تا «یک دهان شکفته» است
(همان، ۱۳۷۱: ۷۰)

چو موج‌گوهر از من «یک تپش جرئت» نمی‌بالد — جنون ناتوانان شور آرامیده‌ای دارد
(بیدل، ۱۳۴۲: ۵۳۰)

متعلقات آتش، نظیر اخگر، شرر، شعله و داغ نیز ازجملهٔ ظرف‌های پرتکرار برای ایجاد مفهوم حجم و اندازه برای امور ذهنی (راحتی، رسوایی، بی‌طاقتی و...) است:

سوختم صد رنگ تا «یک داغ راحت» دیده‌ام — پیکر افسرده‌ام خاکستر صد گلخن است
(همان: ۳۷۳)

«یک شرر بی‌طاقتی» هر جا پر افشاند ز دل — نیست ممکن گر ببندی راه جولانش ز سنگ
(همان: ۹۴۵)

بوی می «صد شعله رسوا» شد که با صبح الست — یک شرر چشمک به روی پنبهٔ مینا زدیم
(همان: ۱۰۲۹)

۳- نتیجه‌گیری

این تحقیق نشان داد که وابسته‌های عددی با الگوی «عدد + وابسته: مادی؛ معدود: انتزاعی» با صورت‌سازی کیفیات مادی از قبیل: بُعد، وزن، زمان و حجم به امور ذهنی و تجریدی، بیشتر برای مفهوم‌سازی این امور در شعر شاعران سبک هندی وارد شده است؛ یعنی وام‌گیری از جهان محسوسات برای تجسم غیرمحسوسات. به همین دلیل، این دسته از وابسته‌های عددی را می‌توان بخشی از استعاره‌های هستی‌شناختی در شعر سبک هندی به شمار آورد. شکل‌گیری این استعاره‌ها در شعر سبک هندی، تابعی از تجربهٔ زیستهٔ بدنی است. شرح تجربیات بدنی یا دریافت‌های ادراکی براساس تجربهٔ بدن‌مندی، که پایه و مایهٔ تشکیل طرح‌واره‌های تصویری است، گام نخست از فرایند مفهوم‌سازی با وابسته‌های عددی را تشکیل می‌دهد. گام دوم، ساختارسازی و عینیت‌بخشی به مفاهیم انتزاعی در انتطباق با طرح‌واره‌های تصویری است.

نتایج جزئی‌تر حاصل از تحقیق حاضر، بدین شرح گزارش می‌شود:

وابسته‌های عددی با کارکرد استعاره‌های هستی‌شناختی، بیشتر برای مفهوم‌سازی عناصری از حوزه‌های فلسفی و ایدئولوژیک و تجربیات تجریدی شاعر در شعر سبک هندی وارد شده است.

براساس نمونه‌های به‌دست‌آمده (و مندرج در متن مقاله) وابسته‌های عددی (با الگوی مذکور) در شعر سبک هندی، بیشتر در شکل استعاره‌های هستی‌شناختی ظرف و مادی یافت می‌شود؛ استعاره‌های شخصیت‌بخشی (تشخیص) در نوبت بعدی است.

براساس نمونه‌های به‌دست‌آمده (و مندرج در متن مقاله) در میان استعاره‌های هستی‌شناختی، تخصیص کیفیات مادی به ترتیب اولویت حجم، درازا، زمان، ارتفاع و وزن به امور ذهنی، به نیت مفهوم‌سازی، در شعر سبک هندی از فراوانی بیشتری برخوردار است.

وابسته‌های عددی با سایر ارکان عبارت، شبکهٔ ظریف و بسیار گسترده‌ای از انواع تناسبات را ایجاد کرده است. تشبیهات مضمر و اغراق، از دلالت‌های ضمنی موجود در این نوع مفهوم‌سازی است.

همچنان که ذکر شد، در نمونه‌ها، پاره‌ای از وابسته‌های عددی/استعاره‌های هستی‌شناختی به شکل تکرارشونده در شعر شاعران این سبک دیده می‌شود؛ مثل یک پیراهن، یک پرده، یک تپش، یک شعله و... .

٤- منابع

اسداللهی، خدابخش؛ علی‌منش، ولی. (۱۳۹۷). بررسی روابط معنایی وابسته‌های خاص عددی و معدود در اشعار بیدل دهلوی، **فنون ادبی**، ۱۰(۱)، پیاپی ۲۲: ۱۷-۳۲.

اسیر شهرستانی، میرزا مؤمن. (۱۳۸٤). **دیوان غزلیات**، به کوشش غلامحسین شریفی ولدانی. تهران: میراث مکتوب.

اینشتاین، آلبرت. (۱۳٤۱). **مقالات فلسفی اینشتاین**، ترجمهٔ محمود صاحب. تهران: پیروز.

بیدل دهلوی، عبدالقادر. (۱۳٤۲). **دیوان**، دوجلدی، تصحیح خال محمد خسته و خلیل‌الله خلیلی. د پوهنی وزارت دارالتألیف و ریاست.

جویا تبریزی. (۱۳۳۷). **کلیات**، به اهتمام محمد باقر. لاهور: دانشگاه پنجاب.

جینز، جیمز هاپوود. (۱۳۵۲). **فیزیک و فلسفه**، چاپ ۲. ترجمهٔ علیقلی بیانی. تهران: کتاب‌های جیبی.

حسن‌پور آلاشتی، حسین. (۱۳۸٤). **طرز تازه**. تهران: سخن.

سیدای نسفی. (۱۹۹۰). **دیوان**، زیر نظر اعلان خان افصح‌زاد. دوشنبه: دانش.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳٦٦). **شاعر آینه‌ها**. چاپ ۱۲، تهران: آگاه.

صائب تبریزی، محمدعلی. (۱۳٦٤). **دیوان**، جلد اول، به کوشش محمد قهرمان. تهران: علمی و فرهنگی.

صائب تبریزی، محمدعلی. (۱۳۷۱). **دیوان**، جلد دوم، به کوشش محمد قهرمان. تهران: علمی و فرهنگی.

صائب تبریزی، محمدعلی. (۱۳٦۸). **دیوان**، جلد پنجم، به کوشش محمد قهرمان. تهران: علمی و فرهنگی.

فصیحی هروی، فصیح‌الدین. (۱۳۸۳). **دیوان**، تصحیح ابراهیم قیصری. تهران: امیرکبیر.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۷۳). **دیوان**، تصحیح جلیل مسگرنژاد. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

قصاب کاشانی، سعید. (۱۳٦۳). **دیوان**، مصحح جواهری وجدی. تهران: سنایی.

کاردل ایلواری، رقیه. (۱۳۹۰). ساخت ترکیبات وابسته‌های عددی خاص در غزلیات بیـدل، **بهار ادب**، ٤(٤)، پیـاپی ١٤، ۳۰۱-۳۱۲.

واعظ قزوینی، محمد رفیع. (۱۳۸۳). **دیوان**، به اهتمام اصغر علمی. تهران: ما.

Kövecses, Zoltán. (2002). **Metaphor: A Practical Introduction**. New York: Oxford University Press.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). **Metaphors We Live By**. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Yu, Ning. (1998). **The Contemporary Theory of Metaphor**. Amsterdam: John Benjamin. B. V. Ruotledge.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

The role of Mirhamed Hossein in explaining the religious foundations of the Imami religion in the Indian subcontinent

Abdolvahed Bameri[1]✉ | **Abolhasan Barani**[2] | **Sadegh Pourheydari**[3]

1. Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Education, University of Sistan and Baluchestan. Email: avahedbameri@yahoo.com
2. Assistant Professor, Department of Education, University of Sistan and Baluchestan.
3. Assistant Professor of Theological Religions Department of Qom University of Religions and Religions.

Article history: Received 03 January 2024; Received in revised form 17 March 2024; Accepted 06 April 2024; Published 23 September 2025

Abstract

The stability and consistency of religion, the promotion of the religious, intellectual, scientific and social level of the people, and the growth and dynamism and expansion of the people's attitude and keeping them safe from deviant thoughts, is one of the important duties of scholars, intellectuals and those familiar with the teachings of religion. Examining and analyzing the role players in this field is a commendable and important action, Mir Hamed Hossein Handi is one of these noble figures who explained the growth and elevation of the religion of Islam and the religion of Ahl al-Bayt (AS) and the pioneers of Jihad in the Indian subcontinent with weighty logic. and their glorious arguments to defend the revelation teachings and life-giving teachings of Islam in difficult and difficult conditions and in this field they have written great and worthy books such as "Ebakat al-Anwar" which are a burning torch and a way of guidance and one of the most important scientific sources In the explanation of the basics of the Imamate system, it is considered; And his eternal efforts in India as an awakening and enlightened scholar have led to honorable achievements in this system. The present article tries to ask the question, what is the role of Mirhamed Hossein in creating the discourse of Shia religious education in the Indian subcontinent? By using the descriptive-analytical method, while familiarizing with the biography of this outstanding scholar and the factors of the expansion of the Imami religion in India, in this article, we refer to the investigation of the elements of promoting the religious foundations of the religion of the Ahl (pbuh) in the shadow of the role played by Mir Hamid Hossein in the Indian subcontinent. becomes From the results of the mentioned research, it can be seen that this scholarly figure and defender of the All Allah School in the institutionalization of the Shia religious foundations has given honest and lasting services, including writing books in the field of imamate studies, training committed students in spreading the teachings of pure Islam, and building the Nasiriyah library. And it has played a distinguished and key role.

Keywords: Imami religion, Indian subcontinent, Mirhamed Hossein, Abqat al-Anwar.

1. Introduction

The growth and growth of religious teachings is due to various factors, including sincere humane and glorious elements in Islamic societies who played a role as effective and key forces in this field, the pioneering presence of religious scholars is one of the factors worthy of attention in the expansion of the religion of Ahl al-Bayt (AS). It is considered in this field. In the light of their efforts and dedication, the teachings of the Prophet's family, its cultural and religious infrastructures have been established in the Islamic world, and the teachings of the Ahl al-Bayt (a.s.) have been promoted in the Islamic world, and people with their knowledge, piety, and good morals. , have spiritual and social life. Mir Hamid Hossein Handi is one of the wise and theological personalities who has played a

© Bameri, A., Barani, A., Pourheydari, S. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

significant role in promoting the Shia religion in the Indian subcontinent. In the shadow of his efforts and some scholars, it is a wake-up call that the rich culture of Islam has been revived and the wave of awakening among the life-giving teachings of Islam is increasing day by day in these regions, and one of the effective blessings of his life is that the mentioned scientific works are among the most important Sources are considered in explaining the basics of the Imamate system.

It was with his great effort and firm will that the unity and cohesion of Muslims in India has been cultured and also in the shadow of the late Saeed's presence, necessary steps have been taken to improve the religious and cultural level of its people. The continuity of revelation teachings in India and its growth and dynamics are among the services and targeted efforts of this committed scholar and border guard of Ahl al-Bayt religion. In the first stage, the present article has tried to briefly refer to the biography of this outstanding scholar of the Islamic world, and in the following, it has discussed the elements of the spread and dynamics of the religion of Allah in the cradle of human civilization, that is, in the Indian subcontinent, and in the end, the role of His importance in the expansion of Shia in India and the influential factors in this field are discussed.

The purpose of the current research is to introduce the effective efforts of Mirhamed Hossein and Naqsh Lishan in the advancement and consolidation of Shia religious teachings in the Indian subcontinent.

In the research done, it can be seen that Mir Hamed Hossein has committed services and worthy efforts in spreading the teachings of Islam in this field.

The questions of this research are presented as follows:

1. What is the presence of Mirhamed Hossein in the Indian subcontinent in the development and growth of the Imamiyya religion?
2. What are the characteristics of this outstanding scientist in the scientific answers in his works?
3. What was the role of Mir Hamed Hossein in the creation of Nasirieh library?

1.1. Research Methodology

The mentioned research has been done by using the descriptive-analytical method and referring to library and documentary studies and consulting with experts. After the receipts prepared from Arabic and Persian sources and while analyzing the data of the present research, an article has been compiled.

2. Discussion

The presence of religious scholars in the Islamic world has led to the strengthening and expansion of beliefs and intellectual cohesion and the guidance of people to the school of Islam that brings happiness. In this regard, they saved people from being divided and projected and immersed in worldly manifestations. Mir Hamed Hossein is one of the scholars of the 13th century Hijri, during his lifetime, the colonialists and the enemies of Islam made many efforts to achieve their poisonous and cruel goals, but Mir Hamed Hossein was able to play a key role in stirring up the conspiracies at that time. He had enemies and he has made a great impact on the expansion of the Imamiyyah religion in the Indian subcontinent with a deep and profound view of Islamic teachings and has enjoyed great and eternal success. Below is the role of this educated herald in spreading the religion of Ahl al-Bayt (AS) in India.

He was born in the year 1246 AH in the city of Meera, Lucknow, India, from a family with originality and roots and from Sadat Mousavi through 23 intermediaries to Imam Musa bin Hafar, peace be upon him. His honorable grandfather, Seyyed Muhammad Hossein known as Seyyed Allah Karam (1181 AH), who was interested in copying the Qur'an and books, there are works written by him in the Nasiriyah Library in Lucknow (Mir Hamad Hossein, Abakat al-Anwaraj 1, introduction, p. 19, quoted by Mirza Muhammad Kashmiri, Taklama Nujoom al-Samaa, Vol. 1, p. 22) and his father Seyyed Mohammad Quli Mousavi Handi (1286 AH) wrote the book "Tshiyid al-Ma'taan" in the discussion of the chapter "Al-Tahfah al-Athni Ashariyya" (the same introduction as Abakat p. 20, quoted by Kashmiri, p. 420) and his brothers are all great scholars. and knowledge (ibid., introduction to Abqat, p. 25) and for this reason, this family has been the focus of the people of India and has been effective in promoting the religion of Islam, but the character and literary, scientific and religious works and services of Mirhamed Hossein are more effective in explaining and promoting Islam and the teachings of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) were in the Indian subcontinent.

One of the committed efforts of Islamic scholars during their blessed lifetime is the authoring and writing of books that promoted the revealed teachings of Islam and informed and guided Muslims with monotheistic teachings. Mirhamed Hossein has been one of the scholars of responsibility, who with his precious endeavors has been able to spread the belief of truth and high Islamic teachings in the Indian subcontinent and make the Shi'ism flourish and flourish. He has introduced the Imami religion to the followers of the school of Islam with a broad vision and a deep and comprehensive scientific opinion and with logic, reasoning and all-round follow-up, and he has kept the torch of knowledge, piety and religious beliefs of the Shiite religion burning with redoubled efforts. And he has left precious works and compilations worthy of importance.

3. Conclusion

Mir Hamid Hussain is one of the prominent scholars who has provided lasting and eternal services in the expansion of religious knowledge in the Indian subcontinent and has had meritorious success in this field.

By writing theological and religious books, he was considered as one of the defenders of the religion of Allah and the life-giving teachings of Islam. His books are effective and open the way in people's orientation to the teachings of religion. Islamic thinkers have acknowledged this in their writings and have a vital role They have praised his foundations in defending ideological boundaries and strengthening this field.

In describing the efforts of the author of the book "Obstacles of Anwar", it is enough that the stability and consistency of the religion of Ahl al-Bayt (PBUH) has spread in India under the shadow of the constant efforts of this religious world and some diligent missionaries. It is known that one of his important actions was the writing of precious works and his scientific writings, which played a key role in promoting the revelations of the Qur'an and Atrat. Also, educating students and building a valuable library, answering religious doubts and defending the boundaries of people's faith are essential elements that, in the light of his cultural and religious efforts, the religion of Ahl al-Bayt (PBUH) has been expanded and institutionalized in India.

Therefore, it can be seen that Mir Hamid Hussain is one of the famous theologians of the Islamic world who has spent his life capital to promote the intellectual foundations of pure Islam and his name has become immortal among the border guards of the saga of realism and commitment in the Indian subcontinent. The combination of this servant and hardworking scholar has played a significant role in improving and consolidating the teachings of the Ahl al-Bayt (AS) and the religious foundations of the Shiite religion.

4. References

Agha Bozur Tehrani, Sh.M.M. (2025). **Naqba al-Bashr in the 14th century**, Mashhad.

Agha Bozur Tehrani, Sh.M.M. (Bi Ta). **al-Dhari'a al-Tsanif al-Shia**, Beirut.

Amini, A.H. (1995). **Al-Ghadir Fi Al-Kitab and Sunnah**, Beirut: Al-Alami Press Institute.

Ansari Qomi, N. (2011). personality of Allameh Seyyed Mohammad Qoli Mousavi of Lakhnovi, **Imamate Research**, number 2.

Azad Kashmiri, M.A. (2003). **Astronomy of Al-Samaa fi Trajam al-Ulama**, corrected by Mir Hashim Muhaddith, Tehran: Amir Kabir.

Bajit, Haider Reza. (1997). **Religions and schools**, Shiism in the Indian subcontinent, Andisheh Hozha, Volume 4.

Balazri, Ahmad bin Yahya. (1988). **Fatuh Al-Baldan**, translator: Dr. Mohammad Tawakal, Silver Publishing House, Tehran, second edition.

Boroujerdi, M.T. (1993), **the root causes of conflicts between Muslims and Hindus**, Tehran: Printing and Publishing Institute of the Ministry of Foreign Affairs.

Effendi Esfahani, A. (2022). **Riaz Ulama**, Qom, Ayatollah Murashi Najafi Public Library.

Ghofrani, A. (2007). two documents about the Nasiriyah Library of India, **Safina Magazine**, No. 21.

Hakimi, M.R. (1980). **Mirhamed Hossein**, Tehran: Islamic Culture Publishing House.

Hakimi, M.R. (2007). **Mirhamed Hossein**, Qom, Dalil Ma.

Handi, M.H. (1987). **Ebakat al-Anwar in proof of the Imamate of Imams al-Athar**, Isfahan: Amir al-Momenin Library Publishing.

Hossein Khan, S, Zia Al-Ain, Chicago: the open school publication.
Hosseini Ashkouri, S.J. (2012). **Saheb Abakat Family Records**, Qom, Islamic Archives.
Hosseini Milani, S.A. Nafhat al-Azhar in the summary of Abakat al-Anwar, Qom: Hosseini Milani Publishing.
Hosseini, R. (1980), **The role of Shia scholars in the expansion of Shiism in India**, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
Ibn Athir, Abi al-Fada Abdullah al-Qazi. (1995), **Al-Kamel**, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
Jafarian, R. (2007). **Shia Atlas**, Tehran: Organization of Geography of Armed Forces.
Jawaharlal Nehru. (2004). **A look at the history of the world**, translated by Mohammad Tafzali, Tehran: Amir Kabir.
Kazemini, M.A.H. (B.T.A.). **Naser al-Molla**, Nizami Paris of Lakhnou.
Khaja Piri, M. (1988). **Lakhnou Libraries**, Mashkawa Magazine No. 18 and 19.
Mahmoud bin Mohammad Khwaja Jahan. (1948). Riyad al-Ansha, Hyderabad Deccan.
Modares Tabrizi, M.A. (2011). **Rehaneh Al-Adab**, Tehran: Khayyam Publications.
Mohsen Amin. (2024). **Ayan al-Shia**, Beirut: Dar al-Taraif Lal-Mahabbat.
Muzaffar, A.M.H. (2005). **Shiite history**, translated by Dr. Seyyed Mohammad Baqer Hojjati, Tehran: Islamic Culture Publishing House.
Pargho, M.A. (2021). The manner and causes of the spread of Shiism in India, **Journal of Subcontinental Studies**, No. 43.
Qomi, A. (1947). **the benefits of al-Razwiyyah in the state of scholars of the Jafariyah religion**, Tehran: Central Publications.
Razavi, S.A.A. (1997). **Shia in India**, Qom: Islamic Propaganda Office Publications.
Sadeghi, Mohsen. (2006). **Shiite writings in the Indian subcontinent**, Aineh Harush Magazine, No. 97.
Sadr al-Fazel, M.H. (1995). **Anwar's informant**, translated by Mohammad Hashem, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
Sadr, Seyyed Hassan. (1429). **Takmulah Aml al-Aml**, Beirut: Dar al-Morukh al-Arabi.
Tarachand. (1995). **The Influence of Islam on Indian Culture**, translated by Ali Pirna and Ezzeddin Osmani, Tehran: Bazhang.
Zahiri, M.J. (B.T.A.), **Al-Dar al-Sanieh**, Qom.

Cite this article Bameri, A., Barani, A., Pourheydari, S. (2025). The role of Mirhamed Hossein in explaining the religious foundations of the Imami religion in the Indian subcontinent. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 23-40. DOI: 10.22111/jsr.2024.47630.2409

مطالعات شبه قاره

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

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

نقش میر حامد حسین در تبیین مبانی اعتقادی مذهب امامیه در شبه‌قارهٔ هند

عبدالواحد بامری[۱] | ابوالحسن بارانی[۲] | صادق پورحیدری[۳]

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه معارف دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. ایمیل: avahedbameri@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

۳. استادیار گروه مذاهب کلامی از دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران.

چکیده

استواری و قوام دین، ارتقای سطح دینی، فکری، علمی و اجتماعی مردم و رشد و پویایی و وسعت‌دادن به نگرش مردم و مصون نگاه‌داشتن آنان از اندیشه‌های انحرافی، یکی از وظایف خطیر عالمان، فرهیختگان و آشنایان به آموزه‌های دین است. بررسی و تحلیل نقش‌آفرینان در این عرصه، اقدامی ستودنی و درخور اهمیت است. میر حامد حسین هندی، یکی از این چهره‌های فاخری است که در بالندگی و اعتلای دین اسلام و مذهب اهل‌بیت (ع) و پیشگامان جهاد تبیین در شبه‌قارهٔ هند، با منطق وزین و استدلال شکوهمندانهٔ خویش، به دفاع از آموزه‌های وحیانی و تعالیم حیات‌بخش اسلام، در یک شرایط سخت و دشواری همت گماشت و در این عرصه، کتاب‌های سترگ و شایسته‌ای ازجمله «عبقات الانوار» را نگاشت که به‌عنوان مشعل فروزان و طریق هدایت و از مهم‌ترین منابع علمی در تبیین مبانی نظام امامت شمرده می‌شود. تلاش‌های جاودانهٔ او در هندوستان به‌عنوان دانشوری بیدارگر و روشن‌ضمیر، موجب دستاوردهای ارجمندی در این سامان بوده است. نوشتار حاضر می‌کوشد با طرح این پرسش که نقش میر حامد حسین در گفتمان‌سازی معارف اعتقادی شیعی در شبه‌قارهٔ هند چیست، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، ضمن آشنایی با زیست‌نامهٔ این عالم برجسته و عوامل گسترش مذهب امامیه در هندوستان، به بررسی عناصر ترویج مبانی اعتقادی مذهب اهل‌بیت (ع) در سایه‌سار نقش‌آفرینی میر حامد حسین در شبه‌قارهٔ هند اشاره کند. از نتایج پژوهش، می‌توان دریافت که این چهرهٔ علمی و مدافع مکتب آل‌الله، در نهادینه‌سازی مبانی اعتقادی شیعه، خدمات صادقانه و ماندگاری داشته است که ازجملهٔ آن می‌توان به نگارش کتاب‌هایی در حوزهٔ امامت‌شناسی، تربیت شاگردان متعهد در گستراندن تعالیم اسلام ناب و احداث کتابخانهٔ ناصریه اشاره کرد.

واژه‌های کلیدی: مذهب امامیه، شبه‌قارهٔ هند، میر حامد حسین، عبقات الانوار

۱- مقدمه

رشد و بالندگی آموزه‌های دینی، مرهون عوامل مختلفی است؛ ازجمله عناصر مخلص انسانی و شکوهمند در جوامع اسلامی، که به‌عنوان نیروهای مؤثر و کلیدی در این عرصه نقش‌آفرین بوده‌اند. حضور راهگشای عالمان دینی، یکی از این عوامل درخور توجه در گسترش مذهب اهل‌بیت (ع) در این ساحت به شمار می‌رود. در پرتو تلاش‌ها و اهتمام بایستهٔ آنان، معارف

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٩، ١٤٠٤، صص ٢٣-٤٠.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: بامری، عبدالواحد؛ بارانی، ابوالحسن؛ پورحیدری، صادق. (١٤٠٤). نقش میر حامد حسین در تبیین مبانی اعتقادی مذهب امامیه در شبه‌قارهٔ هند. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤٩)، ٢٣-٤٠.

DOI: 10.22111/jsr.2024.47630.2409

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© بامری، عبدالواحد؛ بارانی، ابوالحسن؛ پورحیدری، صادق.

خاندان نبوی و زیرساخت‌های فرهنگی و عقیدتی آن در جهان اسلام پایه‌گذاری شده است و آموزهای اهل‌بیت (ع) در جهان اسلام ترویج یافته و مردم از طریق علم، تقوا و اخلاق حسنهٔ آنان، از حیات معنوی و اجتماعی برخوردار هستند. میر حامد حسین هندی از شخصیت‌های فرزانه و متکلمان نامی است که نقش بسزایی در ترویج مذهب تشیع در شبه‌قارهٔ هند ایفا کرده است. در سایهٔ مجاهدت‌های ایشان و برخی از عالمان بیدارگر است که فرهنگ غنی اسلام احیا شده و موج بیداری در پی تعالیم حیات‌بخش اسلام در این مناطق روزافزون شده است. از برکات مؤثر حیات آن عالم گران‌قدر، این است که آثار علمی او از مهم‌ترین منابع در تبیین مبانی نظام امامت محسوب می‌شود. با همت عالی و ارادهٔ راسخ ایشان بوده است که وحدت و انسجام مسلمانان در هندوستان فرهنگ‌سازی شده است و نیز در سایهٔ حضور آن فقید سعید، گام‌های بایسته‌ای در ارتقای سطح دینی و فرهنگی مردم آن سامان انجام گرفته است. در همین راستا، استواری و قوام معارف وحیانی در هندوستان و رشد و پویایی آن، ازجمله خدمات و تلاش‌های هدفمند این عالم متعهد و مرزبان مذهب اهل‌بیت (ع) شمرده می‌شود.

مقالهٔ حاضر کوشیده است در مرحلهٔ نخست به سیره‌نامهٔ این عالم برجستهٔ جهان اسلام مختصراً اشاره‌ای داشته باشد و آن در ادامه، به عناصر اشاعه و پویایی مذهب آل‌الله در مهد تمدن بشری، یعنی در شبه‌قارهٔ هند، پرداخته است و در خاتمه نیز به نقش پراهمیت ایشان در گسترش مذهب شیعه در هندوستان و عوامل تأثیرگذار در این عرصه می‌پردازد.

۱- پیشینهٔ تحقیق

در بررسی انجام‌شده پیرامون عنوان تحقیق حاضر، روشن شد که پژوهش خاصی در عرصهٔ نقش میر حامد حسین در توسعهٔ معارف اعتقادی مذهب خاندان پاک نبوی، تدوین نشده است. در برخی از کتاب‌ها و مقالات علمی به گونهٔ اجمالی به پاره‌ای از جایگاه و خدمات این چهرهٔ مذهبی در شبه‌قارهٔ هند اشاره شده است که نمونه‌هایی از آن‌ها در زیر ذکر می‌شود.

کتاب «میر حامد» از محمدرضا حکیمی (۱۳۵۹)، از تألیفاتی است که به مقام علمی میر حامد حسین از منظر اندیشمندان اسلامی می‌پردازد.

«نقش علمای شیعه در گسترش تشیع در هند» از راضیه نجاتی حسینی (۱۳۹۵)، عنوانی است که به عوامل گسترش تشیع در عرصهٔ صفویه پرداخته است.

«نفخات الأزهار فی خلاصة عبقات الانوار» سید علی حسینی میلانی. (۱۳۸٤). ازجمله کتاب‌هایی است که در آن به معرفی کتاب عبقات الانوار میر حامد حسین اشاره شده است.

مقالهٔ «دو سند پیرامون کتابخانهٔ ناصریه هند» به قلم عبدالله غفرانی، از مقالاتی است که نویسندهٔ آن به تلاش‌های میر حامد حسین در احداث کتابخانه، و اقدامات وی در زمینهٔ مذکور اهمیت داده است.

«امامت و افضلیّت حضرت امیرالمؤمنین (ع) در حدیث نور با روش علامه میر حامد حسین» به خامهٔ اسماعیل سیجانی، پایان‌نامه‌ای است که به بررسی نکات ادبی مؤثر برای اثبات امامت و فضیلت اشاره کرده است.

در مقالهٔ حاضر، با یک نگرش متفاوت نسبت به کتب و مقالات یادشده، به برخی از کوشش‌های ستودنی میر حامد حسین و توفیقات وی در گسترش اعتقادات مذهبی شیعه در شبه‌قارهٔ هند، مانند تألیف کتاب‌های علمی و تربیت شاگردان و ایجاد کتابخانه، اهمیت داده شده است.

۲- زندگی‌نامه

فقیه سترگ و پرچم‌دار علم فقاهت، میر حامد حسین هندی، در سال ۱۲٤٦ هجری قمری در شهر «میرتهه» هندوستان، چشم به جهان گشود. والدین او نامش را مهدی نهادند. دلیل شهرت او به میر حامد حسین، آن است که ابوی ارجمندش قبل از آنکه خبر تولد فرزندش را بشنود، در عالم خواب، جد بزرگوارش «سید حامد حسین» را دیده بود؛ بدین جهت است که فرزندش

به این نام معروف شده است. وی پدرش را در ۱۵ سالگی از دست داد. این عالم مجاهد پس از کسب علوم معقول و منقول، ایام حیات خویش را به پژوهش و مطالعه در حوزهٔ اعتقادات دینی، حراست از معارف اسلام راستین و احیای فلسفهٔ سیاسی اسلام سپری کرد و در این راستا، تألیفات پُرارجی را از خود به یادگار گذاشت. وی از شاگردان برجستهٔ مفتی محمد عباس شوشتری به شمار می‌رفت.

میر حامد حسین در سال ۱۸۵٤ م، در شهر «آگره»، از مشاهدهٔ مقبرهٔ قاضی نورالله شوشتری و مشاهدهٔ نابسامانی مقبرهٔ آن روحانی والامقام، متأثر شد که در سایهٔ کوشش‌های وی بوده است که این قبر، مرمت و بازسازی شد. در سال ۱۸٦۵ م، وی همراه برادر بزرگش به عربستان و عراق مسافرت کرد و آن‌ها کتاب‌های خطی را به لکهنو آوردند و کتابخانهٔ پدرشان را سامان دادند (حکیمی، ۱۳۵۹: ۱۲۰؛ حسین خان، بی‌تا: ۵).

این عالم وارسته و بافضیلت، با برخی از پادشاهان شیعی‌مذهب «اوده»، یعنی سلطان نصیرالدین حیدر، ابوالفتح محمد علی شاه، محمد امجد علی شاه و محمد واجد علی شاه، هم‌عصر بوده است. این متکلم نامی شیعه، در زمان حیاتش شاگردان فراوانی داشته که از خرمن علمی و دانش او خوشه‌چینی کرده‌اند. ازجمله شاگردان وی می‌توان به غلام حسین کنتوری، علامه سراج حسین، ناصر حسین، محمد مهدی ادیب و... اشاره کرد.

سید حسین صدر، از عالمان نامدار، در خصوص شرح حال و زندگانی میر حامد حسین چنین می‌نویسد: «میر حامد حسین از بزرگ‌ترین متکلمان اسلامی و از عالمان مشهور در حوزهٔ دین و معنویت و از استوانه‌های محکم و فاخر است که عمر خویش را در دفاع از مرزهای عقیدتی و یاری ایمان و نگهبانی شریعت حیات‌بخش اسلامی سپری نموده است و معارف بلند و آموزه‌های دینی را با کارهای پژوهشی و ارجمند خویش گسترش داده است و با دقت نظر و برهان‌های ارزشمند و احتجاج‌های عمیق و ژرف‌اندیش خود، حقایق اسلام را به جهان معرفی داشته است» (صدر، ۱٤۲۹: ۱۷۰).

علامه امینی در کتاب پُرارج «الغدیر» دربارهٔ مقام بلند و عظمت میر حامد حسین می‌گوید: «این سید والامقام مانند پدر معنوی خویش، یکی از شمشیرهای معنوی پروردگار متعال است برعلیه دشمنان حق، و درخشش پیروزی حقیقت دین به شمار می‌آید و نشانه‌ای بزرگ از آیات خداوند رحمان است. حق‌تعالی به دست او حجت را تمام کرده است و صراط مستقیم و طریق حمد در پرتو وجود فرخندهٔ او آشکار گردیده است» (امینی، ۱۹۹۵: ۱۵٦/۱).

علامه میر حامد حسین در زمان حیات خویش تألیفات فراوانی داشته است و از طریق نگارش این کتاب‌ها به تحکیم مبانی مذهب امامیه اقدام کرده است که برخی از آثار علمی ایشان به‌عنوان منابع قوی و محکم در عرصهٔ امامت و رهبری به شمار می‌آید. او علاوه بر موضوعات کلامی، در زمینهٔ مباحث فقهی نیز دارای تألیفاتی بوده است که در ادامه به برخی از آثار وی اشاره می‌کنیم:

الف) آثار کلامی

۱- عبقات الانوار فی اثبات *امامة الائمة* الاطهار علیهم السلام

۲- شوارق النصوص فی تکذیب فضائل النصوص

۳- استقصاء الافحام

٤- الشعله *الجوالة* و استیفاء الإنتقام و مصارع الأفهام

۵- إفحام اهل الیمین فی ردّ *ازالة* الغین

٦- الغصب البتار فی مبحث *آیة* الغار

ب) آثار فقهی

۱- النجم الثاقب *فی مسألة* الحاجب

۲- الذرایع فی شرح الشرایع

۳- أسأله و اجوبه *الشریعة* الغراء

٤- أُسنی الوسائل

۵- زین الوسائل الی تحقیق المسائل

٦- *صفحة* الالماس فی حکم الارتماس (آقا بزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۸: ۱۹۲؛ قمی، ١٣٢٦: ۸۵)

میر حامد حسین، تمام زندگی خود را به مطالعه و تحقیق و نوشتن اختصاص داده بود. حتی به دلیل کثرت تحریر، دست راستش از کار افتاد و در اواخر با دست چپ می‌نوشت (مدرس تبریزی، ۱۳۹۱: ٤٣٢-٤٣٣) سرانجام او بر اثر کثرت فعالیت‌های طولانی علمی و مداوم، به بیماری معده مبتلا شد و این عالم فرزانه، در ۱۸ صفر سال ۱۳۰٦، در لکهنو چشم از جهان فرو بست. مقبرهٔ او در حسینیهٔ غفران مآب واقع بوده و به لقب «فردوس مآب» شهرت یافته است (صدر الافاضل، ١٣٧٤: ۱۸۲).

۳- عوامل گسترش مذهب امامیه در هندوستان

در خصوص زمینه‌های حضور مذهب شیعی در شبه‌قارهٔ هند و عوامل تأثیرگذار آن، گزارش‌های متعددی نقل شده است. اگرچه نمی‌توان زمان ورود تشیع به هند را تعیین کرد، پیشینهٔ آن به روزگار حیات مبارک امام علی (ع) و خاندان آن حضرت بازمی‌گردد. تشیع با محبت اهل‌بیت (ع) در این سامان کار خویش را آغاز کرد و با مهاجرت سادات و علویان شیعه که از حکومت مرکزی اموی عباسی فرار می‌کردند، به مراحل رشد و تعالی دست یافت (نجاتی حسینی، ۱۳۹۵: ٥٤).

در قرن سوم، حضور پیروان مذهب امامیه در «مولتان»، از نقطه‌های عطف گسترش تشیع حجاز به مولتان در شبه‌قارهٔ هند بوده است. با مهاجرت ابو عبدالله جعفر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عمر الاطرف بن علی بن ابی طالب، از مولتان، و پیوند خانوادگی او با حاکمان روزگار حیات وی، رشد و بالندگی خاندان شیعی در هندوستان رو به افزایش گذاشت. در همین عصر برخی از آنان مذهب اسماعیلیه را اختیار کردند. اما در قرن پنجم و با حملهٔ سلطان محمود غزنوی، تعدادی از افراد، فرقهٔ تصوف را برگزیدند. عده‌ای به صورت تقیه و پنهانی به حیات خویش ادامه دادند و پاره‌ای به مذهب اهل‌بیت (ع) گرایش پیدا کردند (رضوی، ١٣٧٦: ٢٤٠/١).

بنا بر گفتهٔ ابن اثیر در «الکامل»، در عصر خلافت امام علی (ع)، نیروی‌های عرب از مرزهای سند عبور کردند و پس از فتح سیستان، نظام اداری آن سامان را مدیریت کرده و سامان بخشیدند. برخی از مردم «جات» در شمال هندوستان، ارادت درخور و شایسته به امام داشتند، تا آن جا که او را در مرتبهٔ الوهیت می‌خواندند که به دلیل همین تفکر نادرست آنان بود که خشم آن حضرت برانگیخته شد (ابن اثیر، ۱۹۹۵: ٤٦/٣؛ رضوی، ١٣٧٦: ۲۲۹).

با عنایت به اهمیت موضوع، در ادامه به برخی از عوامل مؤثر در گسترش مذهب امامیه در هندوستان اشاره می‌شود:

۳-۱- مهاجرت

عنصر مهاجرت را می‌توان از عوامل مهم و بنیادین انتقال فرهنگ، آداب، زبان‌ها و فرق و مذاهب اسلامی در جهان اسلام دانست. با توجه به همسایگی ایران و شبه‌قارهٔ هند و سایر عوامل سیاسی و جغرافیایی این دو سرزمین، مردم ایران مهاجرت‌های زیادی به هندوستان داشته‌اند. اقیانوس هند به‌عنوان مسیر تجارت، حوزهٔ خلیج‌فارس را به جنوب هند متصل می‌کرد؛ اما این مسیر فرصت مناسبی برای حضور راهگشای مهاجران و گسترش اندیشه‌های اسلامی آنان نیز بوده است.

عوامل گوناگونی در مهاجرت مسلمانان ایرانی به هندوستان نقش کلیدی داشته است که ازجملهٔ این عناصر می‌توان به سخت‌گیری و نگرش خشونت‌آمیز حاکمان اموی و عباسی در قرون صدر اسلام اشاره کرد که منجر به مهاجرت سادات و علویان به مناطق اطراف هندوستان، و تقویت سادات بیهقی در کشمیر هند، و حمایت پادشاهان هند ازجمله ابوالمجاهد محمد شاه و محمد شاه تغلق (۷۵۲ ق) شد. در همین راستا، پاره‌ای از نویسندگان معتقدند که فرهنگ متعالی و سرنوشت‌ساز ایرانیان که در زبان و شیوهٔ زندگی آنان ریشه دوانیده است، در گسترش تشیع در شبه‌قارهٔ هند، به‌عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار شمرده می‌شود.

جواهر لعل نهرو می‌گوید: «عرب‌های مسلمان به هندوستان رفت‌وآمد داشته‌اند. در این منطقه مساجدی می‌ساختند و در برخی از شرایط، تفکرات مذهب خویش را تبلیغ می‌کردند و حتی برخی اوقات به برکت تلاش آنان برخی از مردم دین اسلام را اختیار می‌کردند. چنین به نظر می‌رسد که در آن زمان هیچ نوع مخالفتی با مذهب جدید وجود نداشت و تصادم و برخوردی میان دین هند و اسلام پیش نمی‌آمد» (نهرو، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

متفکران شیعه در هند به گونهٔ چشمگیری علوم و فلسفه را غنا بخشیدند. از آغاز تاریخ اسلام تا پایان قرن هجدهم، بیشتر متفکران شیعی در هندوستان، مهاجران ایرانی بودند. از پایان همان قرن نیز شیعیان تولدیافته در هند، غنی‌ساختن حیات فکری کشور را آغاز کردند و در نتیجه تاریخ حیات فکری شیعیان در هند، به همان تاریخ مهاجرت مهاجران ایرانی بازمی‌گردد که آنان فرهنگ و جامعهٔ هندی را با آمیزه‌ای از بهترین آثار فکری کشور خود آشنا ساختند. همچنین پیشرفت، ترویج و اشاعهٔ اسلام، تشیع و تصوف اسلامی، علاوه بر دیگر عوامل، مرهون کوشش‌های عالمان، عارفان و مبلّغان ایرانی و کتاب‌های فارسی نیز است (ضابط، ۱۳۷٦: ۸٤).

شماری از فقیهان و محدثان به دلیل نبود شرایط مناسب و ناسازگاری روزگار، به هند مهاجرت کردند و با کوشش‌های فروان و با وجود سختی و دشواری زمانه، به گسترش نهال اسلام و مذهب اهل‌بیت (ع) اهتمام داشتند که حضور مؤثر آنان نقطهٔ عطفی در تاریخ احیای معارف اسلام ناب در هندوستان قلمداد می‌شود.

۳-۲- حمایت حاکمان مسلمان

حکومت‌های عرب مسلمان و ایرانی، در رشد و پیشرفت آموزه‌های دین اسلام در شبه‌قارهٔ هند نقش بسزایی داشتند و انسان‌های فراوانی از نیمهٔ نخست قرن اول هجری، دین حیات‌بخش اسلام را به واسطهٔ معارف متعالی و قدسی آن، در مناطق مختلف هندوستان اختیار کردند.

بلاذری، از تاریخ‌نویسان نامدار، بر این عقیده است که در اواخر سال ۳۸ و آغاز سال ۳۹ هجری قمری، در عصر حکومت امیرالمؤمنین (ع)، شخصی به نام «حارث بن مری عبدی»، داوطلبانه و با اذن آن پیشوای مسلمانان، به شهر قیقان مراجعت کرد و پیروز شد و غنایم آن را تقسیم کرد. برخی از همراهان وی در سرزمین قیقان کشته شدند. قتل ایشان در سال ٤۲ به وقوع پیوست و قیقان از مناطق سند در هندوستان به شمار می‌رفت (بلاذری، ۱۳٦۷: ٦۰۲).

هم‌زمان با فتوحات محمد بن قاسم در سند که او از فرماندهان سپاه عرب بوده است، در مناطق سند و پنجاب، تحول بنیادین در مرکز خلافت اسلامی انجام گرفت که مانع از توسعه و گسترش شریعت اسلام در این سامان شد. در همین زمانه ولید بن عبدالملک، خلیفهٔ آن عصر، دار فانی را وداع گفت و سلیمان بن عبدالملک، خلافت را بر عهده گرفت و یزید بن ابی کبشه را والی سند معرفی کرد؛ یزید بن ابی کبشه به دلیل دشمنی وی، محمد بن قاسم را دستگیر کرد و در نتیجه ایشان مدتی در زندان حضور داشت. بعد از قتل محمد بن قاسم و نیز جنگ قدرت در مرکز خلافت، سند و پنجاب به فراموشی سپرده شد. در زمان ابومسلم خراسانی، تلاش‌های وافری در جهت نابودی مخالفان اهل‌بیت (ع) در این مناطق انجام شد؛ اما بازداشت و زندانی شدن ائمهٔ طاهرین (ع) در سال‌های نخست حکومت بنی عباس، ارتباط و پیوند رهبران این مناطق را با ایشان قطع کرد (رضوی، ۱۳۷٦: ۲۳۰).

در همین ارتباط، تلاش و فعالیت‌های حکومت‌های شیعی دیگر مانند بهمنی‌ها که شهر «دکن» را -که سرزمین وسیعی از هندوستان را شامل می‌شود- تحت سلطه داشتند نیز از عوامل تأثیرگذار در گسترش مذهب امامیه در شبه‌قارهٔ هند به شمار می‌رود. بهمنیان دکن، از پادشاهان مسلمان دکن به شمار می‌روند که بعد از قیام مسلمانان به رهبری شخصی به نام اسماعیل مُخ، بر ضد محمد بن تغلق پادشاه دهلی در دکن حکومت کردند. قلمرو بهمنیان بیشتر در دوران فرمانروایی سلاطین این خاندان، فلات دکن محمد بود (خواجه جهان، ۱۹٤۸: ۳/ ۱۸۳۲). یکی از مورخان معاصر، در این خصوص بر این باور است که دکن در جنوب هندوستان و از قرن هفتم هجری در زمان سلطان علاءالدین خلجی، به‌تدریج مورد توجه حکومت‌های اسلامی شمال هندوستان قرار گرفت و برای فتح آن اقداماتی صورت پذیرفت. اما در دوران سلطان محمد، این شهر به قلمرو و دولت او پیوست و درحوزهٔ قدرت وی قرار گرفت. این منطقه که سالیان بعد، «حسن کانکو» آن را به قلمرو بهمنیان تبدیل کرد، در عصر ۱۸۰ سالهٔ حکومت آن‌ها مرزهای متغیری داشته است (جعفریان، ۱۳۸۷: ۵۷۲).

سپس حکومت نظام‌شاهیان در هندوستان، با اجرای مراسم شیعی و قراردادن عالمان شیعه در مناصب کلیدی، مذهب تشیع را به گونهٔ شایسته‌ای معرفی کردند؛ چنان‌که حیدرآباد هندوستان هم‌اکنون از مراکز مهم برای حضور شیعیان محسوب می‌شود.

۳-۳- بازرگانان مسلمان

در منابع تاریخی نقل شده است که دین اسلام بعد از تثبیت آن در شبه‌جزیرهٔ عربستان، با اهتمام و کوشش‌های تاجران مسلمان در مناطق شبه‌قارهٔ هند گسترش یافت و از مناطق نخستین این بلاد که فضای اسلامی داشته است، سواحل جنوبی و غربی به‌ویژه نواحی مالایا، خلیج کابیله، گجرات، دکن و شهر سیلان بوده است (بروجردی، ۱۳۷۲: ۲۲).

ظهور تشیع با چهرهٔ آشکار خود در هندوستان، از شهر «گجرات» آغاز شده است. عامل اساسی طلوع تشیع در این منطقه، در سایهٔ روابطی بود که میان عرب‌ها و هندی‌ها در دوران جاهلیت وجود داشت. زمانی که خورشید اسلام در جزیرة‌العرب طلوع کرد، این روابط ثابت ماند و رشتهٔ آن، با برافراشته‌شدن پرچم مذهب اهل‌بیت (ع) در هندوستان استوار شد (مظفر، ۱۳۸٤: ۳۲۰).

یکی از نویسندگان بر این عقیده است که از یک قرن، مسلمانان در سواحل «مالابار» سکونت داشته‌اند. مردم نیز آنان را به‌عنوان تاجران، مورد احترام قرار می‌دادند و امکاناتی برای رفاه و آسایش آنان فراهم می‌کردند. مسلمانان مهاجر به‌تدریج در آن دیار دارای املاک و زمین شدند و در پیشرفت و ارتقای دین تبلیغ کردند. آنان مورد احترام بومیان بودند، زیرا مانند مسیحیان شامات، از مملکت خویش رانده نشده بودند؛ بلکه آنان با شعور و شور مذهبی به هند آمده بودند (چند، ۱۹۹۵: ۷٤).

رابطهٔ بازرگانی ایران و هند، سابقهٔ تاریخی چندین هزار ساله دارد. بازرگانان ایرانی فراوانی در ادوار مختلف تاریخی به هندوستان می‌رفته‌اند و در این سرزمین ساکن می‌شده‌اند. همچنین تعداد زیادی از هندیان، در ایران به تجارت مشغول بوده‌اند؛

چنان‌که در زمان صفویه حدود دوازده هزار تن از بزرگان هندی، در اصفهان و بندرعباس تجارت می‌کردند. در قرون وسطی نیز بازرگانان زیادی از چین و ایران و نواحی دیگر به هند می‌آمدند (پرغو، ۱٤۰۰: ٦٥).

۳-٤- حضور عالمان و مبلّغان دینی

از عوامل ترویج آموزه‌های شریعت اسلام و خاندان رسول خدا (ص) در هند، حضور روحانیون متعهد و برجسته در این مناطق بوده است که این عالمان وارسته با اهداف فرهنگی و مذهبی به شبه‌قارهٔ هند عزیمت کرده و پرچم اسلام را در اهتزاز داشتند. آنان در برخی از شرایط به دلیل موقعیت امنیت و سیاسی، با عناوین دیگری مانند بازرگان و سفرهای اجتماعی وارد هندوستان می‌شدند و با حضور در میان مردم و تعامل نیک با آن‌ها، به تبلیغ باورهای مذهبی همت می‌گماشتند و در راه رسیدن به مقاصد ایمانی خویش مجاهدت‌های گسترده‌ای روا می‌داشتند. برخی از این عالمان به دلیل نفوذ کلام و تأثیرگذاری عقیدتی در جامعهٔ مردمی هندوستان، شهرت و آوازهٔ جهانی یافته‌اند و فراتر از عصر خویش، به رسالت دینی در میان مردم پرداخته‌اند که ازجملهٔ آن ستارگان هدایت و درخشان آسمان علم و بصیرت‌افزایی، می‌توان به شاه طاهر حسینی قزوینی، میر محمد مؤمن استرآبادی، قاضی نورالله شوشتری و علامه میر حامد حسین در قرن سیزدهم و شانزدهم اشاره کرد که در سایهٔ تکاپوی وافر آنان، مذهب اهل‌بیت (ع) و نام مقدس ائمهٔ طاهرین (ع) و نیز مراکز فرهنگی و مذهبی، در شبه‌قارهٔ هند گسترش یافت و جاودانه شد (افندی اصفهانی، ۱٤۰۱: ۲٦٥/٥). آنان مرزهای فکری و معنوی مردم در زمان حیات خویش بودند و معارف توحیدی و آموزه‌های ائمهٔ طاهرین (ع) را با استدلال‌های عقلی، منطقی و اندیشه‌های اعتقادی به مردم ابلاغ می‌کردند. در سایهٔ همت بلند و تلاش وافر عالمان خدوم و تلاشگر در هند بوده است که بسیاری از مردم، توفیق راهیابی به دین اسلام را یافته و به‌تدریج از مدافعان شریعت محمدی به شمار می‌رفتند.

بنابراین تاریخ حیات فکری شیعیان در هند، افزون بر عوامل دیگر، مرهون کوشش علمای شیعی بوده است که احیاگر آموزه‌های اهل‌بیت (ع) در مناطق مختلف هندوستان بوده‌اند.

٤- میر حامد حسین و ترویج مذهب اهل‌بیت (ع)

حضور عالمان دینی در جهان اسلام موجب استواری و گسترش اعتقادات و انسجام فکری و هدایت مردم به مکتب سعادت‌بخش اسلام بوده است. آنان با دشواری و تحمل ناملایمات، زمینه‌ساز امت واحده و دعوت به تمدن اسلامی و شعائر انقلابی در عصر خویش بوده‌اند و در همین راستا مردم را از شکاف و فرافکنی و غوطه‌ورشدن در مظاهر دنیوی، نجات می‌دادند. میر حامد حسین، از عالمان قرن سیزدهم هجری است که در عصر حیات او، استعمارگران و معاندان اسلام، تلاش‌های فراوانی در جهت دست‌یافتن به اهداف مسموم و ظالمانهٔ خود داشته‌اند؛ اما میر حامد حسین در آن زمان توانسته نقش کلیدی در به هم زدن دسیسه‌های دشمنان داشته و در گسترش مذهب امامیه در شبه‌قارهٔ هند، با نگاه عمیق و ژرف‌گرایانه به معارف اسلام، اثر بزرگی در این میان گذاشته و به توفیقات سترگ و جاودانه‌ای نائل شود. در ادامه به نقش این منادی فرهیخته در اشاعهٔ مذهب اهل‌بیت (ع) در هندوستان اشاره می‌شود.

ایشان از خاندانی بااصالت و ریشه‌دار و از سادات موسوی با ۲۳ واسطه به امام موسی بن جعفر (ع) می‌رسد. او در سال ۱۲٤٦ هجری قمری در شهر میره لکهنو هند به دنیا آمد. جد بزرگوار ایشان، سید محمد حسین معروف به سید الله کرم (۱۱۸۱ ق) که در استنساخ قرآن و کتب اهتمام داشته است، آثاری به خط وی در کتابخانهٔ ناصریه لکهنو موجود است (میر حامد حسین، ۱۳٦٦: ۱۹/۱) و پدر ایشان، سید محمدقلی موسوی هندی (۱۲۸٦ ق)، کتاب «تشیید المطاعن» را در رد باب مطاعن کتاب «التحفة الاثنی عشریه» نوشته است و برادرانش همه از بزرگان علم و دانش بوده‌اند (همان: ۲٥). به همین سبب این خاندان، هم مورد توجه مردم هندوستان و هم مؤثر در ترویج دین مبین اسلام بوده‌اند. در این بین، شخصیت و آثار قلمی و

علمی و اعتقادی و خدمات سترگ میر حامد حسین، تأثیرگذارتر در تبیین و ترویج اسلام و معارف اهل‌بیت (ع) و گرایش برخی از هندوها به شریعت محمدی در شبه‌قارهٔ هند بوده است (حسینی اشکوری، ۱۳۹۲:۸٤). در ادامه به برخی از ویژگی‌های تأثیرگذار ایشان در ترویج مکتب اهل‌بیت (ع)، غیر از بزرگواری خاندانش اشاره می‌شود:

٤-۱- نگارش کتاب‌های علمی و کلامی

ازجمله تلاش‌های متعهدانهٔ دانشمندان اسلامی در زمان حیات مبارکشان، تألیف و نگارش کتاب‌هایی است که از این طریق، آموزه‌های وحیانی اسلام را ترویج می‌کردند و مسلمانان را نسبت به معارف توحیدی، آگاهی داده و هدایت می‌کردند. میر حامد حسین، از دانشوران مسئولیت‌شناسی بوده است که با مجاهدت‌های گران‌سنگ خویش توانسته است عقیدهٔ حق و معارف بلند اسلامی را در شبه‌قارهٔ هند گسترش بدهد و فروغ فروزندهٔ تشیع را شکوفا و بالنده کند. وی مذهب امامیه را با وسعت دید و نظر علمی عمیق و فراگیر و با منطق و استدلال و تتبع همه‌جانبه، به پیروان مکتب اسلام معرفی کرده است و مشعل علم و تقوا و اعتقادات دینی مذهب شیعی را با تلاش‌های مضاعف، فروزان نگه داشته است و از خود، آثار گران‌سنگ و تألیفات درخور اهمیتی را به یادگار نهاده است.

ویژگی‌های مکتوبات ایشان را می‌توان در دو محور عمومی (در همهٔ نوشته‌ها) و اختصاصی (بیشتر در ردیه‌ها) مورد بحث و بررسی قرار داد.

اما اختصاصاتی که در تمامی نوشته‌های ایشان روشن است: نگرش وسیع و قدرت علمی وی، عمیق‌بودن کتاب‌های او و نیز تتبع همه‌جانبهٔ آن، مستند، مستدل، منطقی، وزین، عالمانه و غیر قابل‌خدشه است. قدرت علمی این عالم گران‌سنگ در تمامی محتوای کتاب «عبقات الانوار» به گونه‌ای شایسته نمایان است. برای مثال، در یک شرایط، دلالت حدیث ثقلین را به ٦٦ مورد عرضه داشته است (هندی، ١٣٦٦: ۹/ ۸۳) و در موقعیت دیگری، تخطئهٔ ابن قیم جوزی پیرامون دلالت روایت مذکور را به ١٦٥ دلیل محکم پاسخ داده است (رک. عبقات، ١٣٦٦، ج ۲: ٥٢٦). یا درگزارش دیگری دربارهٔ کتاب «تحفهٔ اثناعشریه» مبنی بر اینکه عترت مفهوم آن اقارب است که لازمهٔ آن واجب‌الاطاعه بودن همهٔ نزدیکان پیامبر (ص) است، با ٥١ استدلال پاسخ می‌دهد.

افزون بر این باید گفت میر حامد حسین هرگاه وارد مباحث علمی می‌شود، تمامی جهات و جوانب قابل‌بحث آن را مد نظر قرار داده و حق تحقیق و تتبع را نسبت به موضوع، با واکاوی شایسته‌ای ادا می‌کند و مطالعه‌کننده را از مراجعه به کتب و مصادر دیگر بی‌نیاز می‌سازد. تتبع ایشان و انصاف وی در تحقیق، به این ختم نمی‌شود، بلکه کلمات صاحب تحفهٔ اثناعشریه و استدلالات وی را از سایر کتب او و حتی کلمات اساتید وی همچون پدرش شیخ ولی‌الله بن عبدالرحیم و خواجه نصرالله کابلی –صاحب کتاب صواقع موبقه که در حقیقت تحفهٔ اثناعشریه برگردان فارسی این کتاب است– و سایر مشایخ و بزرگان اهل‌سنت، نقل کرده و پاسخ می‌دهد.

اما ویژگی ایشان که در پاسخ‌های علمی او بیشتر درخور اهمیت است:

الف) آگاهی کامل به مبانی آموزه‌های دینی و امامیه: که سبب شده کتاب‌های ایشان خصوصاً در اعتقادات و امامت‌شناسی به‌عنوان مرجع در دسترس تمامی علما و فقهای بزرگ قرار بگیرد که فقهای زیادی به عظمت و بی‌بدیل‌بودن آن اعتراف کرده‌اند. میرزای بزرگ، میرزا محمد حسین شیرازی، در وصف کتاب ارزشمند عبقات الانوار چنین می‌نگارد: «من در کتاب شما مباحثی ارجمند مشاهده کردم و نسیم خوش تحقیقاتی که شما در تدوین این کتاب استفاده نمودید، بر هر مشکل پرورده

برتری دارد. عبارت‌های علمی در کتاب شما، مهم‌ترین دلیل بر تسلط و آگاهی لازم شما در این عرصه است. این کتاب از سرچشمه‌های فکری شما نشئت گرفته است و با هنرمندی و دست توانای جناب‌عالی که سمبل و نماد تقوا و اخلاص است، تألیف یافته است» (همان: ج ۱/ ۱۲۳٦).

شیخ زین‌العابدین مازندرانی، حاج میرزا حسین نوری، صدرالافاضل دهدشتی، شریف العلماء خراسانی، شیخ الشریعه اصفهانی، حاجی میرزا ابوالفضل تهرانی، حاج سید اسماعیل صدر و حاج آقا میر قزوینی، ازجمله عالمان بزرگی هستند که در نامه‌های مختلف، از میر حامد حسین تقدیر کرده و خدمات وی را در تألیف این کتاب ستوده‌اند.

مرحوم محمدرضا حکیمی –از نویسندگان برجسته– در ستایش کتاب عبقات الانوار معتقد است که این کتاب، یک کتاب عظیم است. آن اقیانوس بی‌کران و آن دریای ژرف این کتاب است که در دیگر آفاق بشر و فرهنگ ملت‌ها نیز همانند ندارد. هرچه دانشمندان و عالمان بزرگ دربارهٔ آن گفته‌اند و هرچه سپس بگویند، حق آن است. کتاب عبقات با مجلداتش، یکی از والاترین نمونه‌های کار خِرد انسانی و مسئولیت بشری است، و یکی از ارجمندترین سندهای هدایت و ارشاد (حکیمی، ۱۳۵۹: ۱۲۸).

ب) زمان‌شناسی میر حامد حسین: وی در شرایطی قرار گرفته بود که دشمنان امامیه کتاب‌هایی علیه شیعه می‌نوشتند. برای مثال، حیدرعلی فیض‌آبادی کتاب «منتهی الکلام» را در رد امامیه نوشت و آن با تبلیغات فراوان نشر و گسترش یافت؛ به گونه‌ای که عرصه بر مردم آن عصر تنگ شد. از سوی دیگر، مخالفان ادعا می‌کردند که شیعه قادر به پاسخگویی مباحث این کتاب نیست؛ تا آنجا که نویسندهٔ کتاب می‌گفت: اگر اولین تا آخرین شیعه جمع شوند، نمی‌توانند پاسخ کتاب مرا بنویسند. از سوی دیگر، عالمان برجستهٔ شیعی هندوستان ازجمله «سلطان العلما» و «مفتی سید محمد عباس تستری» و دیگر اندیشمندان اسلامی به سبب اوضاع خاص سلطنت و ملاحظات دیگر، امکان پاسخ را نداشتند. در این شرایط بود که میر حامد حسین وارد میدان شد. کتاب او، «استقصاء الافحام فی نقض منتهی الکلام» در مدت شش ماه نگاشته شد (همان، مقدمهٔ عبقات الانوار، ص ۳۵). میر حامد حسین پس از آن به تألیف کتاب «شوارق النصوص» اقدام کرد و بعد از آن به تدوین کتاب سترگ «عبقات الانوار» مبادرت ورزید که تا پایان ایام حیات خویش، در امر تحقیق و تصنیف آن همت گماشت (همان، مقدمهٔ عبقات الانوار، به نقل از کشمیری).

زمان‌شناس‌بودن یکی از شاخصه‌هایی است که عالمان بزرگ با آن شناخته می‌شوند. در زمانی که دشمن، مبارز بطلبد و علما و بزرگان به دلیل مسائلی سکوت کرده باشند، یک شخصیت با شجاعت مثال‌زدنی، جواب‌دادن را در آن زمان بحرانی تقبل می‌کند و چنان ردیه‌ای ناب و کامل به شبهات آنان می‌دهد که نتوانند حرفی بزنند. معلوم است که چنین شخصی مورد توجه همگان –از دوست و دشمن– قرار خواهد گرفت و مرجع علمی محبان اهل‌بیت (ع) خواهد شد. او موجب سرافرازی پیروان دین اسلام است و سینه به سینه کلمات نغز ایشان پراکنده می‌شود.

ج) جامع‌نگری و بصیرت عمیق: با اینکه ردیه‌های بی‌شماری بر کتاب «تحفهٔ اثناعشریه» عبدالعزیز دهلوی نوشته‌اند، هیچ‌کدام به جامعیت و عظمت و مشهوری کتاب «عبقات الانوار» نیست. با اینکه عبقات الانوار، از بین دوازده باب، فقط به باب هفتم جواب داده است، عمیق و گسترده و همه‌جانبه جواب داده است و می‌توان گفت آن، دایرةالمعارفی در امامت‌شناسی است و مرجع همهٔ کتاب‌های امام‌شناسی.

صاحب «تحفهٔ اثناعشریه»، باب هفتم را دو بخش کرده است: بخش اول شامل آیاتی است که با آن‌ها بر امامت حضرت امیر (ع) سندیت می‌ورزند (وی به نقل ٦ آیه اکتفا کرده است). بخش دوم شامل پرداختن به احادیثی است که برای اثبات ولایت و

امامت گزارش شده است (وی فقط ۱۲ روایت را مطرح کرده است). میر حامد حسین به همین باب می‌پردازد و از ارائهٔ پاسخ به یازده باب دیگر منصرف می‌شود؛ اما چنان ردیه‌ای بر این باب می‌نگارد که والاترین کتاب در باب امامت‌شناسی شناخته می‌شود. با اینکه تتبع بیش از حد، جامع‌نگری و همه‌جانبه‌بودن، قدرت استدلال و نیز منصفانه بحث‌کردن ایشان، سر تعظیم و تسلیم هرکس را به دنبال دارد و او را وادار به تأیید کلامش می‌کند، نکتهٔ اساسی، در انتخاب موضوع و بزنگاه مسئله است. ایشان می‌داند نقطه‌ضعف خصم در چیست؛ آنان امامت را درک نکرده‌اند و همهٔ مشکلات از جهل آنان است و این روشنگری باعث می‌شود نکات زیادی برای آنان و مردمانی که ناآگاهانه از آن‌ها تقلید می‌کردند، واضح شود و نکات کور و نکته‌هایی که به آنان گفته نشده، آشکار شده و گره‌های فراوانی برای آنان باز شود و به اهمیت فارق بین امامیه و خصم (مسئلهٔ امامت‌شناسی)، واقف شوند.

ردیه‌های میر حامد، شیوهٔ خاصی دارد که هم تأثیرگذار است و هم محتوایی ژرف دارد که لازم است به برخی از آن‌ها اشاره شود:

۱- کلام خصم را به گونه‌ای شایسته گزارش کرده و در این عرصه نقل به معنا در محتوای آن نمی‌کند.

۲- واکاوی عمیق و فراگیر: در حوزهٔ پژوهش که اقدام می‌کند، تمام ابعاد آن را مورد بررسی همه‌جانبه قرار می‌دهد. بنابراین سخن دیگران را با سه دلیل ابطال نمی‌کند، بلکه با عنایت به همهٔ جوانب، به گونه‌ای دلیل و مدرک ارائه می‌کند که استدلال طرف مقابل را از پایه و اساس، پاسخ علمی می‌دهد.

۳- رد مخالفان با کلام آنان: نویسندهٔ عبقات در پاسخ به سخنان دیگران، به کلمات خود نویسنده در جای دیگر کتابش یا به کتاب پدرش یا نوشته‌های سایر عالمان پاسخ متقن ارائه می‌کند.

٤- رعایت آداب مناظره و قواعد بحث: پیوسته در اقدامات خود، به آموزهٔ ادب اسلامی اهتمام داشته و حتی شخص مقابل خویش را با لقب «شاه صاحب» مخاطب قرار می‌دهد.

د) شبهه‌شناسی و جواب کامل به آنان: از ویژگی‌های عالمان متعهد و مدافعان مکتب اسلام، این است که به شبهات دین و سؤالات مطرح زمان خویش با بصیرت و معرفت عمیق پاسخ لازم را ارائه می‌کنند و مردم را با حقایق اسلام ناب آشنا می‌سازند. میر حامد حسین هندی به‌عنوان مشعل حماسهٔ حق و پاسدار دین و فضیلت، به شبهات عصر حیات خویش پاسخ‌های مستدل و حکیمانه می‌دهد. از این رو، ایشان نسبت به شبهاتی مثل حجیت خلافت یا متأثرشدن برخی از نواندیشان از فرهنگ استعمار در شبه‌قاره و شبهات دیگر که باعث می‌شود جوانان ناآشنا به مسائل دقیق اسلام، دچار ایستایی و رکود شوند، احساس مسئولیت شدید داشته و در این موارد نوشته‌های گران‌بهایی دارد. مثلاً در «رد انگاره‌های خلافت» یا در «تأثیرگذاری فرهنگ استعمار بر مسلمانان» یا در «شبهاتی در اندیشهٔ امامت و رهبری»، به روشی خاص وارد بحث شده و دارای روش و تفکرات برجسته و خاص علمی بوده است. اگر از این زاویه برای مثال به کتب «عبقات» و «استقصاء الافحام» نگاه شود، عظمت علمی و از آن مهم‌تر، توانایی و قدرت ایشان در شناخت شبهه به چشم می‌خورد؛ یعنی ایشان بزنگاه مشکل را فهمیده، اساس شک و شبهه را درک کرده و به مسئلهٔ مشکل‌ساز می‌پردازد. او همانند دکتر و طبیب حاذقی است که از روی درد مریض، به بیماری او پی می‌برد و همان را درمان می‌کند. این مسئلهٔ عیب‌شناسی آن‌قدر در جامعه اهمیت دارد که حاضر هستند هزینهٔ زیادی برای تشخیص مشکل و عیب بپردازند و این مسئله در مباحث دین‌داری و هرآنچه هویت اصلی انسان را شکل می‌دهد، گران‌بهاتر خواهد بود. بنابراین شبهاتی که تمام شخصیت انسان را به باد دهد، اگر دقیق شناخته نشود، مسیر انسان عوض خواهد شد و به تباهی و گمراهی منجر می‌شود. این ویژگی را می‌توان از وصیتی که او به پسرش کرده استنباط کرد. ایشان می‌فرماید: فرزندم، اگر بر تو بیماری سختی عارض شد، در معالجهٔ آن کوتاهی نکن. بلکه در درمان اساسی و کندن ریشهٔ آن اقدام کن؛ زیرا برخی سهل‌انگاری‌ها ضررهای بزرگی را به دنبال دارد که جبران آن ممکن نیست (ظهیری، بی‌تا: ٤٤).

عبقات الانوار فی مناقب *الائمة* الاطهار، ازجمله آثار جاودانه و شایستهٔ علامه میر حامد حسین است. این کتاب به‌عنوان منبعی فاخر و شایسته در فلسفهٔ امامت و ابعاد آن از منظر امامیه، مستدل به آیات و روایات به شمار می‌آید. هدف و انگیزهٔ ایشان از نگارش این *دایرةالمعارف* اسلامی، روشنگری و بیدارسازی مردم و دفاع از مذهب تشیع بوده است. این کتاب در دو بخش تدوین شده است. بخش اول این کتاب در بحث و بررسی و اثبات دلالت آیاتی از قرآن کریم در باب جایگاه امامت است. آیاتی که در این بخش مورد تحلیل و کاوش علمی قرار گرفته‌اند، شامل برخی از آیات ولایت، تطهیر، مباهله و پاره‌ای دیگر از آیات است. بخش دوم آن به بررسی احادیث وارده در خصوص امامت ائمهٔ طاهرین (ع) و پاسخ به شبهاتی که نویسندهٔ کتاب «*تحفة* اثناعشریه» مطرح کرده است اختصاص می‌یابد.

علامه امینی، در عظمت و همه‌جانبه‌بودن عبقات می‌نویسد: میر حامد حسین، حدیث غدیر و اسناد و متواتربودن و معنای حدیث را در دو جلد بزرگ جمع‌آوری کرده است و این دو جلد، از مجموعهٔ کتاب بزرگ او -عبقات- شمرده می‌شود (امینی، ۱۹۹۵: ۱ /۱۵۷). صاحب «الغدیر»، در جلد ششم نیز به تجلیل از نویسندهٔ عبقات الانوار اشاره کرده است. «علامه میر حامد حسین، در تدوین کتاب عبقات الانوار، رنج‌ها و سختی‌های فراوانی را متحمل شد تا با بهره‌مندی کتاب‌های معتبر اهل‌سنت، به اثبات امامت ائمهٔ طاهرین (ع) مبادرت نماید. وی در این کتاب از منابع اصیل اهل‌سنت مانند الصحاح السته و شروحها، کتاب السنن، الموطأ و شروحه، کنز العمال، تفسیر بن کثیر، کشاف زمخشری و روح المعانی و از کتاب‌های فقهی و اصولی همچون المبسوط سرخسی، نیل الاوطار شوکانی، *نهایة* الاصول فخر رازی، المختصر ابن حاجب، و الاصول سرخسی و منابع تاریخی اهل‌سنت مانند مروج الذهب مسعودی، تاریخ ابن خلدون، تاریخ ابن اثیر و سایر کتب استفاده نموده است» (همان).

کتاب دیگر میر حامد حسین که پاسخگوی شبهات کتاب «منتهی الکلام» است، «استقصاء الافحام و استیفاء الانتقام فی نقض منتهی الکلام» نام دارد. این کتاب از میر حامد حسین، به زبان فارسی و در پاسخ به «منتهی الکلام» در سه جلد در لکهنو به رشتهٔ تحریر درآمده است. در این کتابش او به اثبات وجود امام عصر (عج)، عدم تحریف قرآن و پاره‌ای از اصول و فروع دین و موارد علمی مورد اختلاف عالمان فریقین و دیدگاه‌های آنان و اثبات دیدگاه مورد اجماع با استدلال و منطق پرداخته است (امین، ۱٤۰۳: ٤ /۲۸۱). عالم فرهیخته آیت‌الله میلانی این کتاب را تلخیص کرده و نام کتاب نفیس خود را «استخراج المرام من استقضاء إلافحام» نهاده است. این کتاب در چهار باب و خاتمه سامان یافته است. باب اول: مسائل اعتقادیه. باب دوم: تفسیر و مفسرین. باب سوم: صحاح سته و اصحاب آن‌ها. باب چهارم: ائمهٔ مذاهب اربعه. مبحث خاتمهٔ این کتاب تحقیق به حدیث حوض و احادیث منقول از ائمهٔ اهل البیت (ع) دربارهٔ صحابه اختصاص دارد.

٤-۲- تربیت شاگردان

از خدمات ستودنی مجاهد یگانه، میر حامد حسین هندی، تربیت شاگردان فراوانی است که هرکدام از آنان در شبه‌قارهٔ هند، نقش ممتازی در اشاعهٔ مذهب اهل‌بیت (ع) ایفا کرده‌اند و معارف نورانی اسلام را توانسته‌اند به گونهٔ شایسته در میان مردم عصر خویش گسترش بدهند. وی آن شاگردانی را تربیت کرد و در علم‌آموزی آنان کوشید که آن شاگردان در کنار استاد، پرورش یافته و نشانهٔ او هستند. آنان به‌عنوان مبلّغان راستین و چهره‌های ماندگار شریعت حیات‌بخش اسلام بودند که در سایهٔ کوشش‌های مخلصانهٔ آنان، مذهب شیعهٔ اثناعشری در هندوستان مطرح شده است.

از شاگردان وی می‌توان به فرزندش سید ناصر حسین موسوی (۱۲۸٦-۱۳٦۱) ملقب به شمس العلماء اشاره کرد. ایشان یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان شیعه در دیار هند و مرجع اهالی آن سامان بوده است و مراتب علمی خود را در محضر والد بزرگوارش تحصیل کرده و در تمامی فضایل و کمالات نفسانیه، یگانه بوده است. او بر کتاب عبقات الانوار پدرش شرحی نوشته است و اثبات رد الشمس و اسباغ النائل و دیوان خطب، دیوان الشعر، المواعظ و نفخات الازهار فی فضائل *الائمة* الاطهار علهیم السلام، از آثار اوست. ایشان شاگرد و فرزندی شایسته برای میر حامد حسین است و پدرش بزرگوارش به او وصیت می‌کند و می‌نویسد: «فرزندم، بر تو باد بر اینکه نماز و روزه و حج مرا دوباره ادا نمایید. زیرا اعمالی که انجام می‌دهم، امید ندارم درست باشد. اگر مقدور است که این‌ها را انجام بدهی، خوب است که در این امر معنوی اهتمام و تلاش داشته، اما نسبت به این درخواست احساس پشیمانی می‌نمایم؛ زیرا عملی را که بر من واجب بود، خوب انجام ندادم و هم‌اکنون وصیت می‌کنم به دیگری که برای خویش و نیز برای من آن را انجام دهد» (ظهیری، بی‌تا: ۳۸).

از شاگردان دیگرش می‌توان از برادر ارجمندش سید سراج حسین موسوی، و قاضی کرامت حسین (۱۲٦۹-۱۳۳۵ ق) نویسندهٔ کتاب «فقه اللسان و علم الاخلاق»، سید تصدق حسین موسوی (۱۳٤۸-۱۳٦۳ ق) نویسندهٔ کتاب «نورالعین فی ترجمه ابصار العین فی انصار الحسین»، سید غلام حسین کنتوری (۱۲٤۷-۱۳۳۷ ق) شوهر خواهرش و مؤلف «انتصار الاسلام» (در ۳ جلد)، سید عباس رضوی جارچوی (۱۲٤۰-۱۳٤۵ ق)، نگارندهٔ کتاب کشکول عباسی، حسام عباسی و میرزا علی کشمیری لکهنوی (۱۳۰۹ ق) نویسندهٔ کتاب «نجوم السماء» و... نام برد (آزاد کشمیری، ۱۳۸۲: ۱ /۱۹۲). حضور هرکدام از این عناصر علمی، برکت سترگی است که در جهان اسلام به یادگار مانده است.

٤-۳- ایجاد کتابخانهٔ ناصریه

در روند تاریخی نفوذ طریق شیعی در شبه‌قارهٔ هند، عوامل فراوانی در اشاعهٔ معارف اهل‌بیت (ع) تأثیرگذار بوده‌اند. از مهم‌ترین عناصر در گسترش معارف بلند اسلامی در این زمینه، وجود عناصر انسانی و احداث مدارس و مراکز فرهنگی و مذهبی بوده است. میر حامد حسین و خاندان وی ازجمله عالمان ارزشمندی هستند که از آغاز سدهٔ سیزدهم به ایجاد کتابخانه همت گماشتند. این کتابخانه به‌تدریج از جمع‌آوری کتب شیعه و اهل‌سنت استوار شده است. مؤسس کتابخانهٔ ناصریه، سید محمدقلی موسوی هندی (۱۱۸۸-۱۲٦۸ ق) مشهور به علامه کنتوری پدر میر حامد حسین بوده که مؤلف کتاب‌هایی در معارف اسلامی است (خواجه پیری، ۱۳٦۷: ۱۸۹-۱۹۰). به گفتهٔ صاحب «*الحیاة*»، خاندان میر حامد حسین از آغاز قرن سیزدهم قمری به تأسیس کتابخانه همت گماشتند (حکیمی، ۱۳۸٦: ۱۳۵). این کتابخانه در لکهنو واقع است و بودجهٔ دولتی دارد (انصاری قمی، ۱۳۹۰: ۲۰۲).

پس از درگذشت پدر، سکان‌داری کتابخانه بر عهدهٔ میر حامد حسین قرار گرفت. ایشان به توسعهٔ کتابخانه مبادرت ورزید و با همکاری برادرش اعجاز حسین نویسندهٔ کتاب «کشف الحجب»، برای دستیابی کتاب‌های مورد نظر، به بیشتر کشورهای اسلامی سفر کردند و با خرید منابع فراوانی بر غنای آن افزودند. میر حامد حسین نامه‌هایی دربارهٔ فراهم‌کردن کتب اسلامی به اندیشمندان سایر مناطق نوشت و تا جایی که ممکن بود، تلاش و اهتمام در تهیهٔ اصل نسخه‌ها داشت و اگر امکان‌پذیر نمی‌شد، افرادی را برای نسخه‌برداری به محل نگهداری کتاب اعزام می‌کرد. پس از درگذشت میر حامد حسین، تولیت کتابخانه به فرزندش ناصر حسین ملقب به ناصرالملّه رسید و در دورهٔ او کتابخانه تغییرات اساسی کرده و رونق دوچندان یافت؛ از این رو به ناصریه مشهور شد (همان: ۱۹۰).

صاحب «اعیان الشیعه» تعداد کتاب‌ها را بیش از سی هزار کتاب خطی و چاپی می‌شمارد (امین، ۱٤۰۳: ۳۸۱) و آقا بزرگ تهرانی نیز از حدود سی هزار جلد کتب خطی و چاپی خبر داده است که از آثار و کتب نفیس اسلامی به شمار می‌روند (آقا بزرگ تهرانی، ۱٤۰٤: ۱ /۳۷٤). میرزا احمد کاظمینی تعداد کتب را بیش از چهل‌ویک هزار ذکر کرده است (کاظمینی، بی‌تا:٤۲). این کتابخانه در لکهنو بازسازی شده است و مکانی برای اهل علم و فضیلت جهت فعالیت‌های علمی به شمار می‌آید. علامه امینی بر این باور است که در دوران حیات خویش، در جهان اسلام کتابخانه‌ای که دارای چنین آثار ارزشمند و کمیابی باشد، ندیده است (غفرانی، ۱۳۸۷: ۱۹۲) و ایشان در آماری که ارائه کرده، تعداد کتب خطی و چاپی این کتابخانه را سیصد و دو هزار جلد ذکر کرده است (صادقی، ۱۳۸۵: ۳۵) که حدود پنج هزار نسخه از کتاب‌های آن خطی و اکثر آن نادر است. به گفتهٔ محمد سعیدالملّه فرزند ناصر حسین، میر حامد حسین برای تهیهٔ نسخه‌ای از کتاب «الرد علی المتعصب العنید» که در کتابخانهٔ مصر بود، با میرزا حسین نوری مکاتبه کرد و پس از حدود بیست سال موفق به تهیهٔ آن شد (خواجه پیری، ۱۳٦۷: ۱۹۰).

پایه‌گذاری این مجموعهٔ فرهنگی، در سایهٔ تلاش‌های ماندگار سید محمدقلی موسوی نیشابوری پدر میر حامد حسین بود و توسعه و غنی‌سازی آن با همت ستودنی میر حامد حسین و فرزندان مکرم ایشان بود. سید ناصر حسین، فرزند میر حامد حسین، نوشته‌های پدر بزرگوارش و اجدادش را جمع‌آوری و ضمیمهٔ نسخ نفیس کتابخانه کرد و پس از درگذشت ایشان، کتابخانه به فرزندان عالی‌مقام وی، سید محمد سعیدالملّه و سید محمد نصیرالملّه رسیده و تحت نظر این دو بزرگوار اداره شده است.

علامه امینی دربارهٔ عظمت میر حامد حسین و ارزشمندی کتابخانهٔ وی، در جلد نخستین «الغدیر» در فصل «المؤلّفون فی حدیث الغدیر» در موارد متعدد سخن گفته است و اقدام ایشان را از کوشش‌های مؤثر آن عالم مجاهد در راستای احیای مذهب امامیه می‌داند (امینی، ۱۹۹۵: ۱ /۲٦۵).

۵- نتیجه‌گیری

میر حامد حسین از عالمان برجسته‌ای است که در گسترش معارف دین در شبه‌قارهٔ هند، خدمات ماندگار و جاودانه‌ای داشته و در این عرصه از توفیقات شایسته‌ای برخوردار بوده است. وی با نگارش کتاب‌های کلامی و اعتقادی، به‌عنوان یکی از مدافعان مذهب آل‌الله و تعالیم حیات‌بخش اسلام به شمار می‌رفت. کتاب‌های ایشان در گرایش مردم به آموزه‌های دین، مؤثر و راهگشا بوده است. اندیشمندان اسلامی بر این موضوع در تألیفات خویش اذعان داشته‌اند و نقش حیاتی و بنیادین ایشان را در دفاع از مرزهای عقیدتی و استحکام بخشیدن به این عرصه ستوده‌اند.

در وصف تلاش‌های نویسندهٔ کتاب «عبقات الانوار»، همین کافی است که استواری و قوام مذهب اهل‌بیت (ع)، در سایه‌سار مجاهدت‌های پایدار این عالم دینی و برخی از مبلّغان تلاشگر در هندوستان رواج یافته است. در همین عرصه وی توفیقات درخور توجهی داشته است که ازجمله اقدامات بایستهٔ ایشان، نگارش آثار گران‌سنگ و تألیفات علمی وی بوده است که این کتاب‌ها نقش کلیدی در ترویج معارف وحیانی قرآن و عترت نبوی داشته است. همچنین تربیت شاگردان و احداث کتابخانهٔ ارزشمند ناصریه و پاسخگویی به شبهات دینی و دفاع از مرزهای ایمانی مردم، از اقدامات اساسی‌ای است که در پرتو کوشش‌های فرهنگی و مذهبی او، مسبب گسترش و نهادینه‌سازی مذهب اهل‌بیت (ع) در هندوستان شده است.

بنابراین می‌توان دریافت که میر حامد حسین از متکلمان نامدار جهان اسلام است که سرمایهٔ عمر خویش را در جهت ترویج مبانی فکری اسلام ناب سپری کرده است و نام وی در شمار مرزبانان متعهد حماسهٔ حقیقت‌گرایی در شبه‌قارهٔ هند، جاودانه شده و حضور بالنده و موفقیت‌آمیز این عالم خدوم و تلاشگر، در تعالی و تحکیم معارف اهل‌بیت (ع) و مبانی اعتقادی مذهب شیعی، نقش بسزایی به همراه داشته است.

منابع

آزاد کشمیری، محمدعلی. (۱۳۸۲). **نجوم السماء فی تراجم العلماء**، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: امیرکبیر.

آقا بزرگ تهرانی، شیخ محمد محسن. (بی‌تا). **الذریعة الی تصانیف الشیعة**، بیروت.

آقا بزرگ تهرانی، شیخ محمد محسن. (۱٤۰٤). **نقباء البشر فی القرن الرابع عشر**، مشهد.

ابن اثیر، ابی الفداء عبدالله القاضی. (۱۹۹۵). **الکامل**، بیروت: دارالکتب العلمیه.

افندی اصفهانی، عبدالله. (۱٤۰۱). **ریاض العلماء**، قم: کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.

امین، محسن. (۱٤۰۳)، **اعیان الشیعه**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

امینی، عبدالحسین. ۱(۱۹۹۵). **الغدیر فی الکتاب و السنه**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

انصاری قمی، ناصرالدین. (۱۳۹۰). شخصیت‌شناسی علامه سیدمحمدقلی موسوی لکهنوی، **امامت پژوهی**، شماره ۲.

بروجردی، محمدتقی. (۱۳۷۲). **علل ریشه‌ای درگیری‌های مسلمانان و هندوها**، تهران: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۳٦۷). **فتوح البلدان**، مترجم: دکتر محمد توکل، چاپ دوم، تهران: نشر نقره.

پرغو، محمدعلی. (۱٤۰۰). نحوه و علل گسترش تشیع در هند، **مطالعات شبه‌قاره**، شماره ٤۳.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۷). **اطلس شیعه**، تهران: سازمان جغرافیای نیروهای مسلح.

چند، تارا. (۱۹۹۵). **تأثیر اسلام در فرهنگ هند**، ترجمهٔ علی پیرنا و عزالدین عثمانی، تهران: باژنگ.

حسین خان، سعادت. (بی‌تا). **ضیاء العین**، شیکاگو: نشر The Open School.

حسینی اشکوری، سید جعفر. (۱۳۹۲). **اسناد خاندان صاحب عبقات**، قم: مجمع ذخائر اسلامی.

حسینی میلانی، سید علی. (۱۳۸٤). **نفحات الأزهار فی خلاصة عبقات الانوار**، قم: نشر حسینی میلانی.

حکیمی، محمدرضا. (۱۳۵۹). **میر حامد حسین**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حکیمی، محمدرضا. (۱۳۸٦). **میر حامد حسین**، قم: دلیل ما.

خواجه پیری، مهدی. (۱۳٦۷). کتابخانه‌های لکهنو، **مشکوة**، شماره ۱۸ و ۱۹.

خواجه جهان، محمود بن محمد. (۱۹٤۸). **ریاض الانشاء**، حیدرآباد دکن.

رضوی، سید اطهر عباس. (۱۳۷٦). **شیعه در هند**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

صادقی، محسن. (۱۳۸۵). تألیفات شیعه در شبه‌قارهٔ هند، **آینهٔ پژوهش**، شماره ۹۷.

صدر، سید حسن. (۱٤۲۹). **تکمله امل الآمل**، بیروت: دارالمورخ العربی.

صدرالافاضل، مرتضی حسین. (۱۳۷٤). **مطلع انوار**، ترجمهٔ محمد هاشم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

ضابط، حیدر رضا. (۱۳۷٦). ادیان و مکاتب، تشیع در شبه‌قارهٔ هند، **اندیشهٔ حوزه**، شماره ٤.

ظهیری، محمد جعفر. (بی‌تا). **الدرر السنیه**، قم.

غفرانی، عبدالله. (۱۳۸۷). دو سند در پیرامون کتابخانهٔ ناصریه هند، **سفینه**، شماره ۲۱.

قمی، عباس. (۱۳۲٦). **فوائد الرضویه در احوال علمای مذهب جعفریه**، تهران: انتشارات مرکزی.

کاظمینی، میرزا احمد حسن. (بی‌تا). **ناصرالمله**، نظامی پریس لکهنؤ.

مدرس تبریزی، محمدعلی. (۱۳۹۱). ***ریحانة الادب***، تهران: انتشارات خیام.

مظفر، علامه محمد حسین. (۱۳۸٤). **تاریخ شیعه**، ترجمهٔ دکتر سید محمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

نجاتی حسینی، راضیه. (۱۳۹۵). **نقش علمای شیعه در گسترش تشیع در هند**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

نهرو، جواهر لعل. (۱۳۸۳). **نگاهی به تاریخ جهان**، ترجمهٔ محمد تفضلی، تهران: امیرکبیر.

هندی، میر حامد حسین. (۱۳٦٦). **عبقات الانوار فی اثبات *امامة ائمة* الاطهار**، اصفهان: نشر کتابخانهٔ امیرالمؤمنین.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Review of the Literary Genre in the Poem of Padmaavat, by Jaesi

Mohammad Behnamfar[1] | Raziye Rezapour Cheshme Ali[2]✉

1. Professor of Persian Language and Literature Department, University of Birjand, Iran.
2. Corresponding Author: Phd Student of Persian Language and Literature Department, University of Birjand, Iran, Email: raziyerezapour@birjand.ac.ir

Article history: Received 15 August 2023; Received in revised form 18 May 2024; Accepted 20 May 2024; Publish 23 September 2025

Abstract

"Padmaavat" poem is one of the Indian poems in Owdi language. Mirza Malek Mohammad Jaisi (856-921), a Sufi poet, wrote this poem in the form of Masnavi with 4196 verses. Some Indian writers and experts consider this poem to be one of the types of epic literature, and others consider it under the literary types of Islamic Sufism and folklore romance, and refer to it as "Ek Razmiyeh Nizam" or "Friendly Poem". The aim of the current research, titled " Review of the literary genre in the poem of Padmaavat, by Mirza Malek Mohammad Jaesi ", is to categorize the proficiency in recognizing its literary type. The hypothesis of the research is that the Padmaavat poem is a romantic poem with an epic aspect. This research is written in tow parts. The first part is to express opinions about the nature of the present poem, the origin of the story and the introduction of the poet. In the second part, we have measured the structure of the poem with the parameters of romantic poetry or heroism of Iranian poems, and at the end, we have answered the questions and assumptions of the research.

Keywords: Mirza Malek Mohammad Jaisi, PadmAavat, lyrical literature ،epic.

1. Introduction

“Padmaavat” is one of the first Indian Persian poems written during the reign of Shir Shah Suri (1538-1545 AD), according to the research of Seyyed Amir Hassan Abedi. This time coincides with the imitation and *burlesque* of Persian literary poets in the 10th century of Hijri. The 9th and 10th century is devoid of personal emotions and it spoke of the emotions and imaginations of the past poets.Therefore, Padmaavat is an imitation of the romance of Iranian and Indian poets.

Jaesi's poem has a Persian structure that written in Persian and Odi languages. With the dominance of British colonialism in 1814 AD, the glorious era of Persian language in India began to decline and apparently from 1835 AD onwards, it was gradually defeated by the British. (Mustafawi, 1371:91.)

For this reason, the poems of Padmaavat, which was written in Persian and Hindi, went into silence until after centuries in 2016, Sanjay Leela Bhansali made a controversial film based on the love theme of Jaisi's poem. This film drew the attention of writers, historians and people of India to Jaesi's poems.

It seems that in this poem, Jaesi paid attention to the poems of poets such as Nizami, Onsori and the special accent of Molavi in his Sufi Masnawi. *Burlesque*s were written on this romantic work, for example, Abdul Shakur Bazmi, imitating Jaesi, composed his Persian poems "Padmaavat" in Hazaj Musamman Saalem weight. Professor Seyed Amir Hasan Abedi, a professor at Delhi University, enumerates *burlesque*s of Jaisi's Masnavi in an article and explains each one. Apparently, these *burlesque*s date back to the first decade of the 1800s. It was composed and after that no trace of *burlesque*s, summaries, adaptations, etc. was seen in Indian works.

© Behnamfar, M., Rezapour Cheshme Ali, R. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

1.1. Research methodology

The scope of this review is the romance poem of "Padmaavat" by Mirza Malek Mohammad Jaesi, and it is the basis for evaluating the standards proposed by writers in the books of literary genres and Persian poetry.

Since the Padmaavat poem is an old work and one of the manuscripts in the treasure of manuscripts, firstly, the scanned images of the book, arranged and studied. Then we have done the general and implicit translation of the work. During the study of the work, we have examined the structure of the "Padmaavat" poem based on the criteria of literary books and then answered the usual questions and hypotheses of the research by means of the analysis method.

2. Discussion

The Padmavat poem is one of the few systems that have been noticed in Urdu-Hindi literature. Although Padmavat is in both Persian and Urdu languages, this work has received less attention in Persian literature. The poet wrote this work at the beginning of the 15th century, equal to the 10th century of the Hijri. After mentioning God's name, he begins his system with this verse:

«ہر ایک صورت مین وہ اگر نیا جلوہ دیکھاتا / کبی لیلی، کبی یوسف، کبی عذرا کلاتا »

At the very beginning, he announces the romance of his work by mentioning the names of Lily, Yusuf and Ezra. But his work is among the literary works of Islamic mystics, epic and romantic works. It seems that Indian writers have not yet figured out the classification of his work. Professor Harish Trivedi considers this work as one of the types of epics with Sufi themes and considers it one of the poems of Urdu language., University of Dehli: 2018)

Professor Zaheer Al Hasan Jafari, the former head of the history department of Delhi University, also mentions the influence of Ibn Arabi and Maulvi on the writing of Padmaavat. (Al Hasan. Z 2018)

Another theory classifies Padmavat as one of the types of romantic literature under folklore works, which is among modern Indian works (from the 10th to the 13th century):

«جایسی کی پدماوت دوستانہ انداز میں آ ریجن کی لوک داستانوں پر مبنی رومانوی کا انیاں ہیں »

In this article, which is expressed by the Indian literature website and under the literary types of India, it clearly introduces Padmavat as a romantic poem in Odi language based on folk tales.

In this section, we have understood the structure of the poem and after mentioning the order and sequence of events, we have measured them with the standards of romantic or heroic Iranian poems and Jaesi's deconstructive composition. Causal and effect relationships in plotting, exaggeration, repetition, independence of events, stasis, uncertainty of place and time and some other criteria such as description were studied and analyzed in this work.

In this article, the writer tried to evaluate the poem based on the parameters of romantic writing and epic writing and find out its literary type.

3. Conclusion

The story of Padmavat is one of the works of lyrical narrative literature that has taken on a heroic aspect to some extent. Of course, this aspect is very small and short.

Although he claims the superiority of Indian love over other loves, he has followed the romance of Nizami, Hafez and other Iranian poets. He used mystical terms such as satisfaction, trust, and surrender to console the character of the story lover; He guaranteed poems by Maulvi Ishrat and Maulvi Jam in his writing and emphasized the unity of love, lover and beloved by considering three loves for one lover. As Professor Harish Trivedi believes, this poem is not completely mystical and Sufi, although sometimes it takes on the color of mysticism, and of course it is not so heroic and epic, but rather a romantic masnavi

4. References

Hafez Shirazi, Sh. (2006). **Divan-e-Hafez**, With an introduction by Mohammad Jafar Yahaghi, 8th edition, Mashhad: Beh Nashr release.

Hakemi, E. (2016). **Research on Iranian lyrical literature** (types of Persian poetry), first edition, Tehran: University of Tehran.

Ismaili, E., Yaqoubi, H. (2013). Introduction of Anandram Mukhlis Lahori and Hengame-e- Eshgh, **Journal of Subcontinent Researches**, 5(16), pp. 32-7.

Jaesi, M.M.M. (10th century Hijri), **padmavt system**: A scan of the manuscript of Padmavat in the National Library of the Islamic Republic of Iran.

Jafari, Z. (2018). **The philosophy of the unity of existence in the system of Padmavat**, Annual lecture on Padmavat and Sufism, New Delhi University, National Voice Magazine, Under the press release section, New Delhi.

Mashayekh Fereydooni, M.H. (1989). **Urdu and its connections with Dari Persian language**, A collection of Persian language seminar lectures, Knowledge magazine, academic publication.

Masoumi, M. and Fadavi, A. (2011). Religious policy of Afghan rulers in India, **Journal of Islamic History Studies**, 14(52), pp. 177-20.

Mostafavi, R. (2011). **Persian language and literature in India yesterday and today** (In India past and present) The publication of the Faculty of Literature and Humanities, Bahonar University of Kerman, 3, pp. 66-97.

Razmjo, H. (2011). **literary types and their works in Persian language**, Third edition, Mashhad: Ferdowsi University Press.

Shafii Kadkani, M. (1973). **Literary types in Persian poetry**, Wisdom and effort magazine, 11-12.

Shamisa, S. (2017). **Literary types**, Third edition, Tehran: Mitra Publishing House.

Trevidi, H. (2018). **"Poem of Padmavat by Malik Mohammad Jaesi and Sufism",** National Voice Magazine, Under the press release section, New Delhi.

Zulfiqari, H. & Bagheri, B. (2014). The most important features of Iranian heroic legends, **Journal of Culture and Communication Studies**, 16(30).

Cite this article Behnamfar, M., Rezapour Cheshme Ali, Raziye. (2025). Review of the Literary Genre in the Poem of Padmaavat, by Jaesi. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 41-56. DOI: 10.22111/jsr.2024.46406.2372

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

بررسی نوع ادبی در منظومهٔ پدماوت جائسی

محمد بهنامفر[۱] | راضیه رضاپور چشمه‌علی[۲]✉

۱. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران.

۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش غنایی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران، ایمیل: raziyerezapour@birjand.ac.ir

چکیده

منظومهٔ «پدماوات» یکی از منظومه‌های هندی به زبان اُودی (owdi) است. میرزا ملک محمد جائسی (۸۵۶-۹۲۱ ه.ق)، شاعری صوفی‌مسلک (در اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم) این منظومه را در قالب مثنوی و با ۴۱۹۶ بیت سروده است. برخی ادیبان و کارشناسان هندی، این منظومه را یکی از انواع ادب حماسی و برخی دیگر آن را در شمار انواع ادبی متصوفهٔ اسلامی و داستان عاشقانهٔ فولکلور می‌دانند و از آن به‌عنوان «ایک رزمیه نظام» (منظومهٔ حماسی) یا «دوستانه‌انداز» (عاشقانه) یاد می‌کنند. هدف پژوهش حاضر در بررسی منظومهٔ عاشقانهٔ پدماوات، اثر میرزا ملک محمد جائسی، دستیابی به اتقان در تشخیص نوع ادبی آن است. فرضیهٔ پژوهش این است که منظومهٔ پدماوات یک منظومهٔ عاشقانه با وجه حماسی است. این پژوهش در دو بخش به نگارش درآمده است. بخش نخست، بیان نظرات دربارهٔ چیستی منظومهٔ یادشده، منشأ داستان، معرفی شاعر و میزان توفیق او در سرایش آن است. در بخش دوم، ساختار منظومه را با سنجه‌های عاشقانه‌سرایی یا پهلوانی‌سروده‌های ایرانی سنجیده‌ایم. در پایان با روش توصیفی-تحلیلی به سؤالات معمول، و فرضیهٔ پژوهش پاسخ گفته و دریافته‌ایم این اثر، یک منظومه‌ای عاشقانه و دارای وجه حماسی است.

واژه‌های کلیدی: میرزا ملک محمد جائسی، پدماوت، عاشقانه‌سرایی، نوع روایی عاشقانه، نوع حماسی.

۱- مقدمه

«پدماوت» یا «پدماوات»، از نخستین منظومه‌های فارسی هندی است که مطابق با پژوهش سید امیر حسن عابدی، در زمان سلطنت شیرشاه سوری (۱۵۳۸-۱۵۴۵ م) برابر با ۹۴۷ ه.ق سروده شده است. این زمان مصادف با قرن دهم هجری و دوران تقلیدگویی و نظیره‌نویسی شاعران ادب فارسی است. منظومهٔ جائسی دارای ساختاری فارسی است که به زبان اُودی و فارسی سروده شده است. با تسلط استعمار بریتانیا در سال ۱۸۱۴ میلادی، دوران شکوه زبان فارسی در هند رو به افول گذارد و «ظاهراً از سال ۱۸۳۵ میلادی به بعد، کم‌کم مغلوب انگلیس‌ها شد» (مصطفوی، ۱۳۷۱: ۹۱). به همین دلیل، منظومهٔ پدماوت که به زبان فارسی و هندی سروده شده بود، به خاموشی گرایید، تا اینکه در سال ۲۰۱۶، «سنجی لی‌لا بهنسالی» با استفاده از مضمون عاشقانهٔ منظومهٔ جائسی، یک فیلم پرغوغا را به تصویر کشید و توجه ادبا، تاریخ شناسان و... را به منظومهٔ جائسی جلب کرد.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۹، ۱۴۰۴، صص ۴۱-۵۶.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۴ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۳۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: بهنامفر، محمد؛ رضاپور چشمه‌علی، راضیه. (۱۴۰۴). بررسی نوع ادبی در منظومهٔ پدماوت جائسی. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۹)، ۴۱-۶۰.

DOI: 10.22111/jsr.2024.46406.2372

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© بهنامفر، محمد؛ رضاپور چشمه‌علی، راضیه.

به نظر می‌رسد جائسی در این منظومه به منظومه‌های نظامی، عنصری و لهجهٔ خاص مولوی در مثنوی‌سرایی صوفیانه توجه داشته است. بر این اثر، نظیره‌هایی نیز سروده‌اند. برای مثال، عبدالشکور بزمی، منظومهٔ فارسی «پدماوت» خود را به تقلید از جائسی در وزن هزج مثمن سالم سروده است. پروفسور سید امیر حسن عابدی، استاد دانشگاه دهلی، در مقاله‌ای نظیره‌هایی بر مثنوی جائسی برمی‌شمارد و هریک را توضیح می‌دهد. ظاهراً این نظیره‌ها تا دههٔ اول ۱۸۰۰ م سروده شده و پس از آن دیگر ردی از نظیره، خلاصه، اقتباس و... در آثار هندی دیده نشده است.

۱-۱- بیان سؤالات و فرضیه

پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این سؤال است که رویکرد جائسی در سرایش پدماوت، آیا حماسی (پهلوانی) است یا غنایی (عاشقانه)؟ فرضیهٔ پژوهش عبارت است از آنکه منظومهٔ پدماوت، یک منظومهٔ عاشقانه با وجه حماسی است.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف از نگارش این مقاله رسیدن به درک درستی از نوع ادبی منظومهٔ پدماوت (Padmaavat) است. این منظومه از قرن شانزدهم میلادی تا قرن بیست‌ویکم مغفول ماند. در زبان فارسی، نظیره‌های بر این اثر سروده شده است و بنابراین طبقه‌بندی آن در شمار انواع ادبی و دستیابی به درک ساختار و شاخصه‌های آن، راهگشاست.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

محدودهٔ این بررسی منظومهٔ عاشقانهٔ «پدماوت» اثر میرزا ملک محمد جائسی و نیز مبنای ارزیابی، سنجه‌های پیشنهادی ادیبان در کتب انواع ادبی و شعر فارسی است. از آنجا که منظومهٔ پدماوت یک اثر قدیمی و ازجمله نسخ خطی موجود در گنجینهٔ کتب خطی است، ابتدا تصاویر اسکن‌شدهٔ کتاب را براساس محتوای هر صفحه مرتب و سپس مطالعه کردیم. در طول مطالعهٔ اثر، ساختار منظومهٔ پدماوت براساس سنجه‌های کتب ادبی بررسی شد و سپس به‌وسیلهٔ روش تحلیل، به سؤالات معمول و فرضیات پژوهش پاسخ گفته‌ایم.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

با مطالعهٔ آثار مربوط به پدماوت دریافتیم افراد کمی به مطالعهٔ این اثر پرداخته‌اند. پروفسور سید امیر حسن عابدی در سال ۱۳٤۱ نظیره‌های اثر پدماوت را در مقالهٔ «داستان پدماوت در ادبیات فارسی» بررسی کرده است. در سال ۱۳۹۰ نیز مقاله‌ای با نام «نقد تطبیقی ساختار روایی خسرو و شیرین نظامی با مثنوی پدماوت» به چاپ رسید. حسن ذوالفقاری در کتاب «یکصد منظومهٔ عاشقانهٔ فارسی» این داستان را معرفی کرده است. منشی آنندرام مخلص (متوفی به سال ۱۷۵۱ م)، در اواخر عمر خود داستان پدماوتی را با نام «هنگامه عشق» در سال ٤۰-۱۷۳۹ میلادی در دهلی به رشتهٔ تحریر درآورد که دکتر عصمت اسماعیلی و حسن یعقوبی در مقالهٔ خود با عنوان «معرفی آنندرام مخلص لاهوری و نسخهٔ هنگامه عشق» به آن پرداخته‌اند. مقالهٔ مذکور در سال ۱۳۹۲ در شمارهٔ شانزدهم فصلنامهٔ مطالعات شبه‌قاره به چاپ رسیده است.

محمدعلی محمودی و فاطمه ثواب در مقاله‌ای با نام «تکنیک‌های روایت در داستان پدماوت» به این داستان پرداخته‌اند. اعظم نظری و علی‌اکبر سامخانیانی در سال ۱۳۹۱، در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد خود به تحلیل تطبیقی مثنوی پدماوت با مثنوی خسرو و شیرین پرداخته‌اند.

علی‌اصغر باباصفری و غلامرضا سالمیان نیز در مقالهٔ «ستی و بازتاب آن در ادب فارسی» در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد، شمارهٔ ۱٦۰، بهار ۱۳۸۷، قسمتی از داستان پدماوت را مطالعه کرده‌اند. در سال ۲۰۱۸ میلادی، دانشگاه دهلی نو سخنرانی اصلی روز زبان اردو را به معرفی منظومهٔ پدماوت اختصاص داد؛ اما با بررسی مقالات در هندوستان، پاکستان، افغانستان و ایران، آثار آکادمیک و مقالات معتبر ادبی نیافتیم.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- کلیات و نظرات دربارهٔ منظومه

۲-۱-۱- دربارهٔ منظومه

منظومهٔ پدماوت، یکی از معدود منظومه‌هایی است که در ادب اردو-هندی مورد توجه قرار گرفته است. هرچند پدماوت به دو زبان فارسی و اردو است، در ادبیات فارسی کمتر توجهی به این اثر شده است. شاعر، این اثر را در اوایل قرن پانزدهم میلادی برابر با قرن دهم هجری سروده است. او پس از ذکر نام خداوند، منظومهٔ خود را با این بیت شروع می‌کند:

« هر ایک صورت میں وہ اگر نیا جلوہ دیکھاتا ـ کبھی لیلیٰ، کبھی یوسف، کبھی عذرا کہلاتا ـ »

(جائسی، بی‌تا: ۱)

(عشق در هر صورتی، جلوهٔ نویی دارد؛ گاهی لیلی، گاهی یوسف، گاهی عذرا می‌شود.)

او در همان ابتدای اثر، با ذکر نام‌های لیلی، یوسف و عذرا، عاشقانه‌بودن اثر خود را اعلام می‌کند؛ اما اثر او در میان آثار ادبی متصوفهٔ اسلامی، آثار حماسی و عاشقانه جای گرفته است. گویا ادیبان هندی هنوز از پس طبقه‌بندی اثر او برنیامده‌اند. علت این نبودِ دسته‌بندی را می‌توان در ناآشنایی پژوهشگران با انواع ادبی، زبان‌های بومی، درست‌نخواندن منظومه و... دانست. همچنین باید دانست که زبان این اثر، اُودی، و یکی از زبان‌های محلی شمال هند است که نوعی لهجه به شمار نمی‌رود. تاکنون اغلب کارشناسان ادبی هند، عامیانه‌بودن این منظومه را پذیرفته‌اند و بر این باورند که پدماوت، مبتنی بر داستان‌های عامیانه و محلی هندیان اوده است.

پروفسور هریش تریودی، این اثر را یکی از انواع حماسه با مضامین صوفیانه می‌داند و آن را یکی از منظومه‌های اردوزبان برمی‌شمارد. او در سخنانی دربارهٔ پدماوت اذعان داشته است:

«همهٔ متن‌های آن در نستعلیق (اردو) نوشته شده است. بنابراین حق خواندن پدماوت ابتدا به نستعلیق، یعنی مردم اردوزبان تعلق دارد. ادبیات اردو-هندی در همان محیط با فضای یکسان ایجاد شده و پدماوت فقط یک نمونه از آن آثار است. مانند پدماوت، ما کتاب‌های بسیاری داریم که مردم اردوزبان نادیده گرفتند. ادبا و شاعرانی که آن را تتبع و تهیه کرده‌اند، همه فارسی خوانده‌اند و تصوف را درک و سپس پدماوت را گردآوری کرده‌اند. بسیاری از تأثیرات مثنوی در پدماوت وجود دارد. صفی طولانی از کتاب‌ها و سنت‌های صوفیانه وجود دارد که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت؛ همه، حماسه‌نویسان بزرگ صوفی بودند.» (تریودی، ۲۰۱۸).

پروفسور ظهیر الحسن جعفری، رئیس پیشین گروه تاریخ دانشگاه دهلی نیز در سخنانی به تأثیر ابن‌عربی و مولوی بر نگارش پدماوت اشاره می‌کند و می‌گوید:

«ابن‌عربی در قرن سیزدهم، فصوص الحکم و فتوحات مکی را نوشت. هم‌زمان این کتاب‌ها در هند خوانده می‌شد. در میان کتاب‌های فلسفی، وحدت وجود هم به زبان عربی بود که مولانا آن را در مثنوی فارسی خود وارد کرد. سپس کتاب‌هایی مانند پدماوت در هند نیز آن فلسفه را معرفی کردند. این آثار، سبک زندگی در یک جامعهٔ کثرت‌گرا را آموزش می‌دهند و این‌طور می‌گویند که اگر به یک وجود واحد ایمان بیاورید، همهٔ چیزهای دنیا با شما مرتبط می‌شوند. پدماوت یک داستان هندی است که در قالب مثنوی به‌عنوان یک ژانر داستانی است و متأثر از تصوف.» (جعفری: ۲۰۱۸)

نظریه‌ای دیگر، پدماوت را یکی از انواع ادبی عاشقانه و در شمار آثار رمانس و فولکلور دسته‌بندی کرده که در زمرهٔ آثار مدرن هندی (از قرن دهم تا سیزدهم) قرار دارد: «جایسی کی پدماوت دوستانہ انداز میں آر یجن کی لوک داستانوں پر مبنی رومانوی کا انیاں ہیں».

در این مطلب که از سوی سایت ادبیات هند و در شمار انواع ادبی هندوستان بیان می‌شود، به صراحت پدماوت را منظومه‌ای عاشقانه به زبان اُودی و مبتنی بر داستان‌های عامیانه معرفی می‌کند.

از این منظر، داستان پدماوت پایهٔ تاریخی و روایی ندارد، بلکه صرفاً یک داستان عامیانه است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که تنها بخشی از داستان، پایهٔ تاریخی دارد و آن وجود رقیبی به نام علاءالدین خلجی (۶۹۵-۷۱۵ ه) است. این رقیب که نقش شرور داستان را نیز بر عهده دارد، یکی از ترکان هندی است که باعث کشته شدن شخصیت عاشق (رتن سین) می شود. علاءالدین خلجی پس از وصال عاشق و معشوق، وارد داستان شده و هرگز به وصال معشوق خود نمی‌رسد.

جائسی در مثنوی خود از دو زبان فارسی و اردو (اُودی) به‌طور هم‌زمان بهره برده است و حامل سه نوع عشق است: عشق متقابل انسان و حیوان (عشق نمادین)، عشق شاه اهل چِتّور و شاهزادهٔ سیلان (هردو بت‌پرست هستند)، عشق ممنوعهٔ یک شاه مسلمان به ملکهٔ هندو.

۲-۲- خلاصهٔ داستان

در عشق نخست که میان پدماوت و هیرامن رخ می‌دهد، هیرامن طوطی سبزرنگی است که دل در گرو مهر شاهزاده دارد. او طوطی سخن‌گویی است که ابتدا عشق را پنهان می‌کند، اما سپس در فرصت مناسبی مهر خود را بیان می‌دارد. شاهزاده نیز به او دل می‌بندد. خبر این عشق به پدر می‌رسد و دستور قتل طوطی را می‌دهد، اما او فرار کرده و جان به در می‌برد. سپس به دام یک صیادی می‌افتد. صیاد او را به شاه چتور می‌فروشد.

در عشق دوم، هیرامن یا همان طوطی سبزرنگ، قصهٔ عشق خود را برای رتن می‌گوید. شاه (رتن) ابتدا برای دلجویی از طوطی، قصهٔ عشق را می‌شنود، اما رفته‌رفته شنیدن توصیف پدماوت، شوق دیدار را در او (رتن) زنده می‌کند. شب که رتن به اتاق خود می‌رود، به ملکه اول قصهٔ طوطی را می‌گوید. ملکه گربه‌ای را سراغ طوطی می‌فرستد، اما هیرامن فرار می‌کند. رتن به ملکه خشم می‌گیرد و از او می‌خواهد طوطی را پیدا کند. ملکه سراغ دایه می‌رود و دایه با جادو طوطی را حاضر می‌کند. رتن از طوطی می‌خواهد که باز هم توصیف پدم را بگوید. طوطی نیز پدمنی را با ملکه و دایه مقایسه کرده و می‌گوید پدمنی، راست‌کردار است و حق نمک را نگه می‌دارد، خوبی‌های او را همهٔ مردم می‌دانند، شکار گوزن و شیر برای او آسان است و برای همین او در کشور خود کارفرما است و از طرفی پاکدامن و خورشیدمنظر نیز است، خدا همانند پدمنی، انسان گل‌فامی نیافریده و اگر او را ببینی، گویا خورشید را برابرت دیده‌ای.

توصیفات او بسیار زیاد بود، تا حدی که رتن مثل نقش دیوار بی‌حرکت و حیرت‌زده ماند. طوطی از گفتهٔ خود پشیمان شد؛ اما عشق در دل رتن جا گرفته بود، تا اینکه دل از چتور برداشته و راهی سیلان می‌شود. او همراه خود هزاران فیل می‌برد تا خبر ورودش به گوش پدماوت بر سد. رتن در این سفر از صحرا و دریای خون عبور می‌کند و پس از عبور از سختی‌های بسیار به سیلان می‌رسد. سپس سراغ پدم می‌رود و خود را معرفی می‌کند و می‌گوید که در خانهٔ من صنم‌خانه‌ای است که بتِ آنجا خواهان وصل توست. پدم به حرف‌های او اهمیت نمی‌دهد و بی‌اعتنایی‌اش اندوه رتن را بیشتر می‌کند. سداشیو، سپهسالار چتور، به دلجویی از شاه پرداخته و اجازه می‌گیرد تا قلعهٔ سنکل را از چهار سو محاصره کند و در پاسخ به شاه قلعه بگوید ما برای صحبت با پدماوت آمده‌ایم. رتن می‌پذیرد و از این پس سداشیو، رهبری ماجرای وصال را به عهده می‌گیرد. در اینجا سداشیو، همان پیک میان عاشق و معشوق است که اخبار آن دو را به یکدیگر می‌رساند؛ تا آنکه بالاخره پدماوت راضی شده و پادشاه همراه ملکهٔ خود به چتور بازمی‌گردد.

داستان سوم، عشق سلطان علاءالدین خلجی به ملکهٔ چتور است که از بند ٤٣ آغاز می‌شود. علاءالدین که یکی از شخصیت‌های تاریخی هند است، پس از شنیدن اوصاف پدماوت، عاشق او می‌شود؛ در حالی که می‌داند او زنی شوهردار است و این عشق در اسلام از عشق‌های ممنوعه محسوب می‌شود. با این‌همه راهی چتور می‌شود تا ضمن تصاحب تاج‌وتخت، به وصال ملکهٔ چتور نیز برسد. درنهایت، رتن، تنها کسی است که به وصال می‌رسد. او به دست علاءالدین کشته می‌شود و پدماوت نیز خودکشی کرده، از این رو علاءالدین و هیرامن هرگز به وصال محبوب خود نمی‌رسند.

۲-۳- منشأ داستان

داستان پدماوت با سه عشق و یک معشوق، درحقیقت منشأ غیرایرانی دارد. تاریخ‌نگاران هندی، سندی بر وجود ملکه‌ای به نام پدماوت و شاه رتن سین نیافته‌اند، اما علاءالدین خلجی یکی از ترکان هندی است که در بخشی از تاریخ هند حضور داشته است. در افسانه‌های عامیانهٔ هندی، رتن سین و پدماوت وجود دارند و از این رو می‌توان گفت که داستان، منشأ هندی دارد، اما پردازش آن تقلیدی ناشیانه از منظومه‌های ایرانی به‌ویژه منظومه‌های نظامی است. او در طراحی عشق طوطی به رانی، نگاهی به منظومهٔ وامق و عذرا داشته است؛ طوطی را همانند وامق دیده که ضعف درونی‌اش نسبت به معشوق، او را از عشق دور می‌سازد. در طراحی شخصیت و شوکت رتن، به شکوه خسرو، و در طراحی شخصیت علاءالدین خلجی، به وجوه مختلف شخصیت‌های داستانی توجه کرده است.

جائسی این منظومه را در زمان شیرشاه سوری نوشته است. وی «با پیروی از سلطان علاءالدین خلجی اصلاحاتی را در امور اداری کشور اعمال کرد» (معصومی، فدوی، ١٤٠١: ١٨٠). به نظر می‌رسد شاعر مخالفتی درونی با شاه سوری داشته و در انتخاب نام علاءالدین، به صفت دزدبودن علاءالدین در «هزارویک شب» و بیگانگی علاءالدین خلجی و شیرشاه سوری توجه داشته است. از این رو می‌توان دریافت پدم، همان مام وطن هندیان است و رتن، ریشه و خاک هند بوده که توسط شیرشاه سوری به یغما رفته است.

۲-٤- دربارهٔ شاعر

میرزا ملک محمد جائسی (٨٥٦-٩٢١ ه.ق)، شاعری صوفی‌مسلک در عهد سوریان است. ظاهراً او اهل اوده واقع در منطقهٔ اوتار پرادش، در شمال هندوستان بوده است. از زندگی‌نامهٔ او چیزی در دست نیست، اما از منظومه‌اش می‌توان ارادت او به عبدالرحمان جامی و تصوف را دریافت. متن نوشتار او متأثر از غزل‌های حافظ، مولوی و جامی است. در عاشقانه سرایی‌ها و گفت‌وگوی عاشق و معشوق، پیرو سبک نظامی است و حتی بیتی از او را نیز تضمین کرده است. او ادعا دارد قصه‌اش می‌تواند سرمهٔ چشم ایرانیان شود:

ولیکن قصه کهتا ہوں وطن کا کہ ہون عندلیب آپنی چمن کا

سواد ہندرکو ای مونس جان بناؤن سرمهٔ چشم صفاهان

(ولی ای عزیز، قصهٔ ملی‌ام را می‌گویم؛ زیرا من عندلیب چمن خودم هستم. تا این سواد هندی من، سرمهٔ چشم اصفهان شود.)

او همچنین با نشان‌دادن سه عشق به یک معشوق، اصل «وحدت عشق و عاشق و معشوق» را که یکی از مبانی تصوف است، به نمایش درآورده و سه عاشق (طوطی، هندو، مسلمان) را از سه طبقهٔ معرفتی، به یک معشوق دلبسته دانسته است. علاقه و وفاداری او به تصوف به قدری است که بلافاصله پس از نعت رسول مکرم اسلام (ص)، به نعت سید حسن شاه (شاه

صوفیه)، فیض‌الله خان (امیر وقت خود) و استادش پرداخته و در چهار بیت پایانی از ۲۹ بیتی که به جوانی پرداخته، اهل‌بیت را نام برده و دعا کرده است.

پروفسور هریش تریودی دربارهٔ او می‌گوید:

«جائسی از طریق این داستان، تصوف را به دنیا پیوند داده و جای تردید است که آیا ملکه‌ای به نام پادمینی در چیتورگاره بوده است. در هر سطر و هر صفحه از این کتاب، معانی غنی و دانش عمیق تصوف وجود دارد. توصیفات نشان می‌دهد که شخصیت او یک شخصیت هندو نیست. چهار عنصر خلقت جهان در اسلام و پنج عنصر در متن هندو وجود دارد و جائسی تنها چهار عنصر را ذکر کرده است؛ سکولاریسم واقعی در نگاه و تفکر جائسی وجود دارد. بله، جائسی تصوف را به مکان بسیار مهمی در پدماوتی آورده است. بنابراین امروز لازم است که مردم اردو و فارس‌زبان، به این کتاب که صوفیه در آن است توجه کنند.» (تریودی، ۲۰۱۸)

بنابر گفتهٔ پروفسور هریش تریودی، می‌توان ادعای دکتر محمد حسین مشایخ فریدونی را مبنی بر مترجمی جائسی از سنسکریت به فارسی، نامتقن و اشتباه دانست. وی در خلال مقالهٔ «اردو و پیوستگی‌های آن با زبان فارسی دری» که در سال ۱۳۶۵ توسط مجلهٔ دانش به چاپ رسید، نام ملک محمد جائسی را به‌عنوان مترجم منظومهٔ «پَدَم وَت» ثبت کرده است (مشایخ فریدونی، ۱۳۶۵: ۲۶۸-۲۸۱). از این شاعر قرن دهم هجری اطلاعات زیادی در دست نیست و آنچه از نوشتار او برمی‌خیزد، به‌عنوان نشانه‌هایی از مسلک و سیرهٔ اوست.

۳- بخش دوم

در این بخش، ساختار منظومه را دریافته و پس از ذکر ترتیب و توالی وقایع، آن‌ها را با سنجه‌های عاشقانه‌سرایی یا پهلوانی‌سروده‌های ایرانی سنجیده و سرایش ساختارشکنانهٔ جائسی را بررسی کرده‌ایم. از آنجا که در جامعهٔ هندی هنوز هم بر سر عاشقانه یا پهلوانی بودن این سروده توافقی صورت نگرفته، بر آنیم تا این سواد هندی را ذیل یکی از انواع ادبی بگنجانیم.

جائسی مدعی است عشق هندی نسبت به عشق‌های دیگر، تیزتر و خون‌ریزتر است و همچنین در میان عشق دو هندی، دیگری را نمی‌توان جای داد؛ از این رو عشق‌های دیگری چون عشق هیرامن و علاءالدین را مناسب پدماوت نمی‌بیند. او که افکار و اندیشه‌های صوفیانهٔ خود را وارد ماجرای عاشقانهٔ پدماوت کرده است، شروع عشق رتن را در بند نوزده قرار داده است. براساس حروف ابجد، نوزده، رمز بسم‌الله و شروع است. بنابراین می‌توان گفت اصل داستان از بند ۱۹ آغاز می‌شود.

او در بخشی از داستان، طوطی (هیرامن) را قلم خود می‌داند و به تقلید از حافظ شیرازی می‌سراید:

الا ای طوطی دانای اسرار لکھ ادیتی ہے آتش تیری منقار

(جائسی، بی‌تا: ۵۸، بیت دهم)

الا ای طوطی گویای اسرار مبادا خالی‌ات شکر ز منقار

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۴۲)

حافظ، سخن شیرین را از زبان طوطی می شنود و جائسی، آتش عشق را از نوک قلم خود درمی‌یابد. او در جایی دیگر سرنوشتی چون وامق برای طوطی مقدر می‌کند. وامق، شاهزادهٔ عاشقی بود که از ترس جان به دیاری دیگر پناهنده شد. سپس در معبد برای اولین بار با عذرا ملاقات کرد. او علی‌رغم زیرکی و فراست، از رویارویی با عذرا که معشوقی رزم‌آور بود، حذر کرد و این ضعف در جنگ نیز سبب اسارت و دوری او از معشوق شد. طوطی نیز از ترس جان گریخت و ناتوانی‌اش در برابر

رتن سبب دوری او از پدم شد. در ابیات او مجنون، وامق، عذرا و لیلی، شخصیت‌های کلیدی و مؤثری هستند که رمز عاشق و معشوق‌اند. او علاءالدین را دزد عشق می‌داند و شاید از این روست که از میان همهٔ شاهان هندی، علاءالدین را برای شریربودن برگزیده است. علاءالدین در داستان‌های بغداد، نماد دزد است. در نگاه او، تنها عشق رتن به پدم، حقیقی و شایسته است؛ زیرا عشقی هندی است و به منظور کشورگشایی یا هوس‌رانی نیست.

۳-۱- ساختار منظومه

ساختار منظومه‌های دیرینهٔ زبان فارسی و تأثیرگرفتگان از آن، معمولاً از یک روش پیروی می‌کنند. در اغلب این منظومه‌ها پس از حمد خدای بزرگ، ستایش یکی از اشخاص عالی‌رتبه قرار دارد و سپس مقدمه‌سرایی، اصل داستان و درنهایت، پایان داستان. جدول زیر نشان‌دهندهٔ ساختار منظومهٔ پدماوت است.

جدول ۱- نمایهٔ ساختار منظومهٔ پدماوت

ردیف	عنوان	صفحه
۱	مقدمه‌سرایی	ص ۱، بند ۱
۲	تحمیدیهٔ خداوند	ص ٤، بند ۲
۳	نعت رسول مکرم اسلام (ص)	ص ٦، بند ۳
٤	مدح سید حسن شاه، شاه تصوف	ص ۹، بند ٤
۵	مدح امیر وقت، فیض‌الله خان	ص ۱۰، بند ۵
٦	مدح استاد	ص ۱۲، بند ٦
۷	مدح دادا- نوعی مقام مرشدی هندی	ص ۱۵، بند ۷، بیت ۱۱
۸	مدح غلام کهین، مصطفی‌خان	همان، بیت ۱۲ و ۱۳
۹	ذکر نام و یاد اهل‌بیت در سه بیت پایان بند	ص ١٦، بند ۷، ابیات ۱ تا ۳
۱۰	چگونگی توصیف با قلم	ص ١٦، بند ۸
۱۱	خطاب به قلم	ص ۱۷، بند ۹
۱۲	خطاب قلم به شاعر	ص ۱۸، بند ۱۰
۱۳	مقدمهٔ داستان و بیان هدف شاعر از نوشتن منظومه و بیان اینکه بین عاشق و معشوق هندی نمی‌توان دیگری را جای داد.	ص ۲۰، بند ۱۱
١٤	آغاز: تولد دختر مهاراجهٔ هندوستان به نام پدماوت، رشد و تحصیل او نزد برهمن، توصیف پرندهٔ خانگی‌اش به نام هیرامن	ص ۲۵، بند ۱۲
۱۵	ماجرای عشق طوطی و پدماوت، تلاش برای کشتن طوطی توسط پدر پدماوت و فرار هیرامن از قصر	ص ۲۹ تا ٤۵، بند۱۳ تا ۱۵
١٦	گرفتارشدن طوطی در دام صیاد، خریده‌شدن طوطی و هم‌صحبتی او با رتن سین (شاه چتور) و توصیف پدماوت	ص ٤۵ تا ٦٦، بند ١٦ تا ۱۸
۱۷	عاشق‌شدن رتن	ص ٦۷، بند ۱۹
۱۸	بی‌قراری رتن، شرح اشتیاق او و هجرت به سوی معشوق	ص ۷٤ تا ۹۰، بند ۲۰ و ۲۱
۱۹	نزدیکی به سنکل و فرودآمدن در بتخانهٔ شهر	ص ۹۰، بند ۲۲
۲۰	غزلی از ضیاءالدین عشرت دربارهٔ شرح شوق	ص ۱۰۳، بند ۲۳

۲۱	ماجرای کنیز زیباروی تمثیلی	ص ۱۰٤ تا ۱۱۹، بند ۲٤ تا ۲۹
۲۲	بی‌اعتنایی پدماوت و اندوه رتن	ص ۱۱۹ تا ۱۲۱، بند ۲۹ و ۳۰
۲۳	حضور سداشیو سپهسالار چتّور، محاصرهٔ قلعهٔ سنکل و تهدید پدماوت، اعزام پیک‌هایی بین سنکل و اردوی رتن سین، دعوت سنکل از رتن برای مذاکره، میانجیگری سداشیو میان عاشق و معشوق (رساندن نامه) و برگشتن شاه همراه پدماوت به چتور	ص ۱۲۹ تا ۱۹۲، بند ۳۱ تا ۳۸
۲٤	توصیف قصر رتن سین و مراسم عروسی و زفاف	ص ۱۹۲، بند ۳۸ تا ٤۰
۲۵	گفت‌وگوی هیرامن (طوطی) و رتن و بیان احوال ناگمت	ص ۲۱۷
۲٦	شکاررفتن رتن و دیدن مرد سیاه‌فام در بیابان و بیان حال ناگمت در فراق رتن، نامه به او، حضور سلطان علاءالدین	ص ۲۲۹، بند ٤۳ تا ٤۵
۲۷	دعوت علاءالدین از رتن به مهمانی و به اسارت گرفتن او	ص ۲۸۲
۲۸	چاره‌اندیشی پدم و همراهی گورا و بادل برای نجات رتن سین، فریب علاءالدین و آزادی رتن با نقشهٔ پدم	ص ۲۸۱ تا ۲۹۵
۲۹	عصبانیت علاءالدین و لشکرکشی به چتور	ص ۲۹٦ تا ۳۰۲
۳۰	نامهٔ رتن به علاءالدین و تهدید مقابله با گورا و بادل	ص ۳۰۲
۳۱	جنگ	ص ۳۰۳
۳۲	کشته‌شدن رتن به دست علاءالدین	ص ۳۰۵ و ۳۰٦
۳۳	اندوه و پریشانی پدم و ناگمت از شنیدن خبر مرگ رتن	ص ۳۰۷
۳٤	برپاکردن آتش بزرگ برای اجرای سنت ستی و خودسوزی پدم و ناگمت	ص ۳۰۸ تا ۳۱٤
۳۵	حسرت‌خوردن علاءالدین	ص ۳۱٤
۳٦	پایان‌نویسی و اتمام	ص ۳۱٤ تا ۳۱۷

۳-۲- ویژگی‌های داستان‌های عاشقانه و پهلوانی

در دسته‌بندی و طبقه‌بندی اثر پدماوت هنوز هم قطعیتی وجود ندارد. دو تعبیر «ایک رزمیه کهانی» یا «ایک محبت‌انداز»، هرکدام ناظر به یکی از انواع ادبی است که دربارهٔ پدماوت مطرح است. برخی آن را داستانی عاشقانه و برخی حماسی پنداشته‌اند. آن‌هایی که رویکرد روایی و جنگ رتن و علاءالدین را مد نظر دارند، آن را حماسی می‌خوانند و آن‌ها که عشق را مورد توجه قرار داده‌اند، داستان را عاشقانه می‌دانند. برخی دیگر نیز آن را اثری عارفانه و صوفیانه می‌نامند.

صرف‌نظر از آرای کارشناسان و ادیبان هندی، باید گفت این اثر، عاشقانه و از انواع شعر غنایی روایی است. شمیسا در تعریف شعر غنایی می‌گوید: «لیریک را در عصر ما شاید به تبع عرب‌ها که به شعر عاشقانه و عاطفی، «الشعر الغنایی» می‌گویند، به غنایی ترجمه کرده‌اند و به دو معنی اشعار عاشقانه و بزمی به کار می‌برند» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۲۷). شمیسا شعر غنایی را بر دو نوع می‌داند: «روایی و غیرروایی» و می‌گوید: «در شعر غنایی گاهی سخن‌گو خود شاعر است و گاهی کسی دیگر» (همان: ۱۲۸).

رزمجو نیز در تعریف شعر غنایی می‌گوید: «اشعاری است که برای بیان احساسات انسانی ناشی از عشق و دوستی و رنج‌ها و نامرادی‌ها و هرچه روح آدمی را متأثر می‌کند، پرداخته» (رزمجو، ۱۳۹۰: ۸۳). البته او تقسیم‌بندی یک اثر در شمار انواع ادبی را دشوار می‌داند و می‌گوید: «به دشواری می‌توان یک اثر ادبی را دقیقاً در نوعی و شاخه‌ای خاص قرار داد؛ زیرا اگر از نظرگاهی به یک نوع نزدیک باشد، از دیدگاهی دیگر به نوعی دیگر شبیه است» (همان: ۷۱). او همچنین اضافه می‌کند:

«بی‌گمان جنبهٔ محتوایی اشعار در ارتباط با انواع ادبی در بعضی قوی‌تر و در پاره‌ای ضعیف‌تر و نارساتر است و این موضوع به قدرت تخیل، لطافت ذوق و توانایی بیان شاعر و تسلط او بر واژگان زبانی که اثر خود را با آن به رشتهٔ نظم می‌کشد نیز بستگی دارد» (همان: ۷۱ و ۷۲).

شفیعی کدکنی بر این نکته تأکید دارد که «شعر غنایی، شعری است که حاصل لبریزی احساسات شخصی است و محور آن، «من» شاعر است و سراینده در آن نقش پذیرنده و متأثر دارد، نه تأثیربخش و مؤثر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۱۱ و ۱۲). اسماعیل حاکمی، از میان ویژگی‌های شعر غنایی، برخی را برگزیده و چنین نوشته است: «عشق، مطرب، باده، شاهد، اندوه، سوگ و مانند این‌ها معانی رقیق و لطیف، عرفانی، خشم، شهوت، لذت و الم، تخیل، تفاخر و عنصر اصلی این نوع شعر خیال است» (حاکمی، ۱۳۸٦: ۲۲).

برای شعر غنایی، شمیسا ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد و بر این باور است که در شعر غنایی از انواع تشبیه، مجاز و استعاره می‌توان استفاده کرد؛ «اما نکته این است که با توجه به منشأ شعر غنایی، این استعاره‌ها را می‌توان تأویل به حقیقت کرد، زیرا در واقع این استعاره‌ها همان صفات جادویی و آسمانی و اساطیری ایزدبانوان را به‌عنوان یک Prototype یا الگوی نخستینه مطرح می‌کنند. در این جا هم مانند حماسه، اغراق جزو ذات شعر است و نباید آن را یک صنعت بدیعی محسوب کرد» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۳٦).

ذوالفقاری و باقری در مقالهٔ «مهم‌ترین ویژگی‌های افسانه‌های پهلوانی ایرانی» به نقل از میرصادقی، برخی ویژگی‌ها را چنین برمی‌شمارند: «خرق عادت، پی‌رنگ ضعیف، مطلق‌گرایی، کلی‌گرایی، ایستایی زمان و مکان فرضی، همسانی بیان شخصیت‌ها، شگفت‌آوری، استقلال‌یافتگی حوادث و کهنگی» (ذوالفقاری و باقری، ۱۳۹٤: ۱۰). آن دو بر این اساس، تکرار کلماتی چون «ناگاه، ازقضا، یکباره و...» را که نشان از اتفاقی ناگهانی و وابسته به قضاوقدر دارد، برخاسته از پی‌رنگ ضعیف می‌دانند. به نظر آن دو، تکرار درون‌مایه، صحنه‌ها، توصیفات، شخصیت‌ها، روایت‌ها و یکنواختی عبارات نیز ازجمله نشانه‌هایی است که حاکی از ضعف پی‌رنگ است که البته بیان شگفت‌آور می‌تواند این ضعف را به قوّت برساند. در این مقاله، یکی دیگر از وجوه تمایز اثر حماسی از سایر انواع ادبی، حوادث داستان است که بر اثر تصادف و بدون پیش‌بینی، اتفاق افتاده و هرکدام دارای استقلال هستند (ر.ک همان: ۱۰-۱۷).

۳-۳- پدماوت، اثری عاشقانه یا پهلوانی

با مطالعهٔ ویژگی‌های انواع عاشقانه و پهلوانی می‌توان منظومهٔ پدماوت را مورد واکاوی قرار داد. بر این اساس، ابتدا سنجه‌های پهلوانی را در این منظومه برمی‌شماریم.

۳-۳-۱- روابط علّی و معلولی در پی‌رنگ

در منظومهٔ پدماوت، این سطح از داستان بسیار ضعیف است؛ مثلاً طوطی که مصاحب کودکی پدماوت است، تا چند سال می‌تواند عمر کند یا اینکه چه‌طور ناگهان عاشق پدماوت می شود. یا اینکه مشخص نیست چگونه از همسر قبلی شاه، یعنی ناگمت، برای پدماوت و رتن خبر می‌آورد.

در ماجرای فرار طوطی از گربهٔ ملکه ناگمت، دایهٔ جادوگر او برای یافتن طوطی، وارد داستان می‌شود، اما در سراسر داستان به‌ویژه در مرگ رتن و خودسوزی ناگمت، این دایهٔ جادوگر نقشی ندارد.

رتن سین همراه هزاران فیل و سرباز برای خواستگاری از پدم به سینکل رفت، اما چه‌طور شاه سنکل متوجه حضور طولانی‌مدت شاه چیتور و سربازانش در سینکل نشد، و پس از محاصرهٔ قلعه توسط سداشیو، متوجه حضور رتن سین در سینکل شدند؟

کسی نی جدا خبر دی اوس کو نی الفور کہ جوکی ہوگی آیا شاہ چیتور

(جائسی، بی‌تا: ۸۶، بیت ۸ و ۹)

همچنین ماجرای کنیز زیبارویی که از باغ نزدیک بتکده هرا سان وارد دا ستان شد و اغواگرانه پدم را به دنبال خود ک شاند، نیمه‌تمام ماند و پایانش را سدا شیو چاره‌جویی کرد. سدا شیو در میانهٔ دا ستان ناپدید شد و نام سردارانی چون بادل و گورا به میان آمد. این‌ها نشان از نبود انسجام کافی دا ستان و نیز پی‌رنگی ضعیف دارد؛ پی‌رنگی که مبتنی بر دا ستانی عامیانه و شفاهی اسـت. بر مبنای تعاریف ذوالفقاری و باقری، بسـامد گزاره‌هایی چون «ناگه، ازقضـا و...» می‌تواند یکی دیگر از نشـانه‌های این پی‌رنگ ضعیف و روایی باشد؛ در داستان پدماوت، جائسی بارها از این واژگان استفاده کرده است.

۳-۳-۲- اغراق

در پدماوت بسامد اغراق بسیار کم و سطح آن بسیار نازل ا ست. اغراق حما سی در این اثر به چ شم نمی‌آید و اغلب اغراق‌ها غنایی و برای توصیف مناظر یا وصف عاشق و معشوق به کار می‌رود. اوج اغراق‌ها دربارهٔ پدماوت و رتن، پلنگ‌افکن بودن و عبور از دریای خون است. در توصیف زیبایی کنیز زیبارو و اغواگری او نیز اغراق به چشم می‌خورد. می‌توان گفت در منظومهٔ پدماوت با اغراقی از نوع حماسه روبه‌رو نیستیم. این مسئله در توصیف صحنه‌های جنگ نیز صادق است.

۳-۳-۳- تکرار

تکرار، یکی از ابزارهای زیبایی‌آفرینی، خلق تصـاویر و القای معانی در این اثر اسـت. تکرار حروف، آواها، واژگان، عبارات و تعابیر که گاه از ناخودآگاه شاعر نشئت می‌گیرد، به منظور تأکید بر مضمونی خاص، تصویرسازی می‌کند. در منظومهٔ پدماوت، تکرار برخی ابیات، اصطلاحات، تعابیر، صحنه‌ها و... وجود دارد. ذوالفقاری و باقری این نوع تکرار را یکی از ویژگی‌های شعر حماسی می‌دانند. جائسی برخی ابیات را حداقل دو بار تکرار کرده است. برای مثال، بیتی از مثنوی جامی در دو بخش داستان تضمین شده است:

«نه تنها عشق از دیدار خیزد بسا کین دولت از گفتار خیزد»

(جامی، هفت اورنگ، بخش ۳۹)

اصطلاحات و تعابیری چون «غرض، محرم راز، تها (بود)، سن (بشنو)، سن‌کر (بشنو، شنونده)، نازنینان، پرستارون، دم ساز و...» در این ابیات تکرار شده است. گاهی نیز یک کلمه در بیت دو بار آمده است؛ مانند بیت زیر:

ہوا اون جوکیان سی بی تاس ہر ایک کشتی کا تختہ، تختہ کاس

(جائسی، بی‌تا: ۸۸، بیت ۹)

(برای آن جوکیان (ریاضت‌کشان) این اتفاق افتاد که همهٔ کشتی‌ها مانند یک تخته‌پاره شد.)

در این داستان، تکرار شخصیت وجود ندارد، اما تکرار توصیف پدم توسط رتن، هیرامن و علاءالدین صورت گرفته است.

۳-۳-٤- استقلال حوادث

ذوالفقاری و باقری در مقالهٔ «مهم‌ترین ویژگی‌های افسانه‌های پهلوانی ایرانی» حوادث داستان پهلوانی را مستقل می‌دانند (ذوالفقاری و باقری: ۱۳۹٤، ١٤). در منظومهٔ پدماوت، این استقلال حوادث وجود ندارد و هریک به دیگری ختم می‌شود. مثلاً آشنایی پدم با پرنده‌ای به نام هیرامن، به عشقی می‌انجامد. عاشق از چنگ مرگ گریخته و به رتن سین فروخته می‌شود. رتن برای کمک به طوطی و فرونشاندن درد اشتیاق درونی‌اش، به سینکل می‌رود. در این ماجرا رتن، یاریگر هیرامن است و هیرامن، یاریگر رتن. رتن در بتکده عاشق پدم می‌شود، اما پدم دلبستهٔ هیرامن است. اندوه رتن را سداشیو چاره‌جویی می‌کند و قلعهٔ سنکل را از چهار سو محاصره می‌کند تا پدم ناگزیر به سخنان شاه گوش دهد. میانجیگری سداشیو، عشق به رتن را در دل پدم ایجاد کرده و همراه او به چیتور می‌آید، اما در قصری دورتر از قصر ملکه ناگمت زندگی می‌کنند.

درد فرقت و هجران، ناگمت را آزار می‌دهد. اندوه ناگمت در شهر می‌پیچد و قصهٔ زیبایی پدم و جنون شاه چیتور به گوش علاءالدین می‌رسد. علاءالدین رتن را دعوت می‌کند و سپس به اسارت می‌گیرد تا پدم را به دست بیاورد. پدم با همراهی دو سردارش –گورا و بادل– از درِ فریب وارد شده و رتن را نجات می‌دهد. فرار رتن، آتش خشم علاءالدین را شعله‌ور ساخته و درنتیجه او به چیتور حمله می‌کند. در این حمله رتن کشته شده و ناگمت و پدم نیز خودسوزی می‌کنند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، همهٔ اتفاقات به یکدیگر وابسته و هریک علت دیگری است. بنابراین حوادث در منظومهٔ پدماوت دارای استقلال نیست. ذوالفقاری و باقری علت استقلال حوادث در آثار پهلوانی را در بخش‌بندی توسط نقالان می‌دانند؛ به نحوی که هریک از بخش‌های داستان باید در وعده‌ای تعریف می‌شده و از این رو دارای استقلال حوادث است (ذوالفقاری، باقری، ۱۳۹٤: ١٤).

۳-۳-۵- خرق عادت

یکی دیگر از ویژگی‌های داستان‌های عاشقانه و پهلوانی، خرق عادت است که سهم عمده‌ای در شکل‌گیری داستان‌ها دارد. «در این قصه‌ها برای گریز از محسوسات عقلی و تجربیات حسی و قوانین و موازین عینی، انواع شیوه‌ها به کار گرفته می‌شود. اساساً چون قصه بر بنیاد امور غیرطبیعی و غریب شکل می‌گیرد، فاقد حقیقت مانندی است» (ذوالفقاری و باقری، ۱۳۹٤: ١٦). در آثار پهلوانی معمولاً خرق عادت توسط قهرمان صورت می‌گیرد و در داستان‌های عاشقانه، خرق عادت ابزاری برای هجران یا وصال است که در اختیار شخصیت‌های اصلی نیست. در منظومهٔ پدماوت این ابزار در دست دایهٔ ناگمت قرار دارد. ناگمت قصد کشتن طوطی را داشت و گربه‌اش را سراغ هیرامن فرستاد، اما او گریخت. شاه که متوجه فرار طوطی شد، ناگمت را تهدید کرد که اگر هیرامن را نیابی، تو نیز به همان جا خواهی رفت. از این رو، دایهٔ ناگمت به‌وسیلهٔ جادو طوطی را به خانه بازگرداند تا از مرگ ناگمت جلوگیری کند. در منظومهٔ پدماوت خرق عادت چندانی وجود ندارد.

۳-۳-٦- ایستایی و نامعلوم‌بودن مکان و زمان

در این منظومه، زمان داستان وقوع حوادث تا حدودی نامعلوم است؛ اما شاعر با آوردن نام سلطان علاءالدین، سعی بر تعیین زمان دارد. در این داستان به‌جز روز و شب، زمان دیگری معلوم نیست. اگرچه فصول رنگارنگ در این اثر جایگاهی ندارد، شاعر مدت طول‌کشیدن برخی حوادث را مشخص کرده که نشان می‌دهد زمان در این اثر تا حدودی از پویایی برخوردار است و ایستایی مطلق ندارد. شاعر صرفاً برخی زمان‌ها را مشخص کرده است. مثلاً مدت زمان اسارت رتن، نقشه‌کشیدن پدم، همراهی سرداران با او و رفتن به قلعهٔ سلطان علاءالدین، حدود یک سال طول می‌کشد. با مطالعهٔ اثر جائسی می‌توان دریافت زمان در این اثر تا حدودی نامعلوم است.

شاعر سعی دارد مکان مشخصی را مد نظر داشته باشد؛ مثلاً چیتور، سنکل، هندوستان. اما هنگام عبور رتن از سمندر (دریا)، نام آن معلوم نیست. جنگل، بیابان و صحرایی که رتن از آن می‌گذرد نیز نامعلوم است. بنابراین می‌توان گفت زمان و مکان در این اثر تا حدودی نامعلوم و نامشخص است.

۳-۳-۷- دیگر ویژگی‌های اثر حماسی و پدماوت

یک اثر برای حماسی‌بودن باید ویژگی‌های دیگری نیز داشته باشد، همچون شگفت‌آوریِ بیان، که کم‌قوّتی پی‌رنگ را پوشانده و سبب جذب مخاطب می شود. از منظر زیبایی شناختی، شعر جائسی تا حدودی از زیبایی‌های بیانی برخوردار است. برای مثال، کاربرد ایهام در نام سداشیو و حضور سداشیو در بتکده بسیار زیباست. جائسی در بیت زیر، زمانی که کنیز زیبارو از باغ به بتکده می‌گریزد، می‌گوید که فریاد سداشیو از شدت زیبایی کنیز برخاست.

صنم خانہ میں جا کر وہ پری زاد　　سداشیو سے لگا کرنے وہ فریاد

(جائسی، بی‌تا: ۱۲۳، بیت ۷)

(آن پریزاد در بتکده جا داشت و سداشیو (الههٔ هستی‌بخش) از دیدنش فریاد می‌زد.)

سداشیو، نام خدای هستی‌بخش و مهربان هندوهاست. از طرفی نام سردار سپاه رتن نیز سداشیو، یعنی «سردار شیو» است. از این رو، فریاد سداشیو در بتکده، همان ایهامی است که مخاطب را در سردرگمی شیرینی می‌گذارد. در برخی دیگر از ابیات نیز این نوع از شگفت‌آفرینی وجود دارد؛ اما نه به قدرت بیان نوع حماسی که همراه با نوعی القای حس ملی‌گرایانه، تحکم و شجاعت است، بلکه دارای حس عطوفت و زیبایی خیره‌کنندهٔ زیبارویان است.

صور خیال این منظومه بیش از آنکه حماسی باشد، غنایی است. شاعر حتی در خلال صحنه‌های جنگ نیز عواطف را به توصیف نشسته و از صحنهٔ جنگ، جز فرودآمدن یک سرنیزه بر پیکر رتن، چیزی دیگر به دست نمی‌آید. با مطالعهٔ ساختار این منظومه، تنها دو جنگ را شاهدیم. نخست، محاصرهٔ قلعهٔ سنکل که صرفاً تهدیدی نرم برای کرنش پدم بود و دیگری، جنگ علاءالدین و رتن که در صفحاتی کوتاه به تحریر درآمده است. حضور پدم همراه سرداران خود -گورا و بادل- در قصر علاءالدین نیز یک تاکتیک فریب بود که در زمرهٔ جنگ نرم قرار می‌گیرد و نه جنگی که مبنای پهلوانی و حماسی را داراست. در محاصرهٔ قلعهٔ سنکل، زمانی که رتن سین برای مذاکره به قلعه رفت، در دیدار با پدم و در حضور وزیران به او گفت:

یہ سُن کر شہ کدا کی خون سے گُذرا　　قتال لشکر مجنون سے گذرا

(جائسی، بی‌تا: ۱۴۰، بیت ۱)

(این را بشنو، شاه از روی خون گدا می‌گذرد و با لشکری مجنون به مبارزه می‌رود.)

و ضمن تحقیر پدماوت، او را تهدید به مبارزه می‌کند. البته این تهدید چندان تأثیری نداشته و بعدها سداشیو کار واسطه‌گری بین عاشق و معشوق را دنبال می‌کند، تا آنکه دلش را به دست می‌آورد. در جنگ رتن و علاءالدین، ابتدا رتن در نامه‌ای علاءالدین را تهدید می‌کند که گورا و بادل را به جنگ با او خواهد فرستاد.

مبادا کل کو آوی بر سر جنگ　　خدا ناخواستہ ہو جاوی کا ننگ

کہا گورا و بادل سی ہی جا کر　　کہ آپنا حال اور غیرت دلا کر

(جائسی، بی‌تا: ۳۰۲)

(مبادا فردا به جنگ بیایی که خدانکرده ... می‌شوی. به گورا و بادل می‌گویم که با غیرتشان جوابت را بدهند.)

شاعر در آستانه‌سرایی جنگ رتن و علاءالدین، ساقی‌سروده‌ای حزین دارد که بی‌تناسب با جنگ و حماسه است.

پیالا ساقی شراب تند اور تیز کہ (ناخوانا) دن نہان قصہ خونریز

(همان: ۳۰۳)

(ای ساقی! شراب تند و تیزی برایم بریز که (احتمالاً: «بگویم») ... امروز قصهٔ خون‌ریز و مخفی را...)

در صفحات ۳۰۳ تا ۳۰۶ که جنگ، صف‌آرایی، پیکار و مرگ رتن توصیف شده است، شاهد فرازوفرود صناعات ادبی و تصاویر سخت و حماسی نیستیم و شاعر به گزارشی کوتاه از جنگ بسنده می‌کند تا به پریشانی و اندوه پدم و ناگمت برسد. از این رو می‌توان نتیجه گرفت جائسی به دنبال بیان شعری حماسی نبوده، بلکه به دنبال بیان عاطفهٔ عشق است.

از سویی دیگر، اثر جائسی مملو از توصیفات فراوان طبع و طبیعت است که نشانه‌ای دیگر از نشانه‌های اثر غنایی است. شمیسا معتقد است توصیف در شعر غنایی به قدری اهمیت دارد که می‌توان شعر غنایی را شعر توصیفی نیز نامید (شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۳۹). مثلاً جائسی چندین بند را به توصیف بزم شبانگاهی نزدیک بتکده و شرح اشتیاق رتن اختصاص داده است. همچنین وصف پدم در زبان طوطی نیز چندین صفحه به طول انجامیده است. توصیف پدم از دیدگاه رتن نیز به همان اندازه طولانی و مفصّل است. در این توصیفات، بسامد استعارات بیشتر از تشبیهات آن است و از این رو بر وجه غنایی آن تأکید شده است. جائسی در تشبیهات خود از ادات «چون»، «به رسم»، «به رنگ»، «بسان»، «مثل»، «آسا»، «جو»، «ایسا» و «جیسا» بهره برده است. می‌توان چنین دریافت که منظومهٔ پدماوت، اثری عاشقانه و دارای وجه خفیفی از حماسه است. به عبارتی دیگر، نوعی عاشقانهٔ پهلوانی است که جنگ و کنش سخت در طول داستان برای رسیدن عاشق به معشوق و با هدف وصال صورت می‌گیرد.

۳-۳-۸- ساقی‌سرایی

ساقی‌نامه، سروده‌ای است در قالب مثنوی و در بحر متقارب که شاعران، آن را وسیلهٔ اندرز و بیان مضامین تعلیمی، عرفانی و حکمت قرار می‌داده‌اند. این گونهٔ ادبی بر دو نوع است: نخست آنکه در میان یک داستان عاشقانه قرار گیرد، آن‌گونه که نظامی گنجوی آن را سروده است. دیگر، آنکه به‌عنوان نوعی مستقل سروده شود.

جائسی برای آستانه سرایی هر بند و در مطلع بندها، از ساقی‌نامه بهره برده است. این ساقی سروده‌ها از بند ۳۲ تا بند ۵۶ ادامه دارد که ذیل بند ترکیبی واسط بین هر دو بند، قرار گرفته است. به عبارتی دیگر، علاوه بر براعت استهلالی که در بندهای ترکیبی وجود دارد، ساقی‌نامه و ابیات بعدی آن نیز حاکی از نوعی براعت استهلال و معارفهٔ موضوع هستند. این ساقی‌سروده‌ها از ابتدای عشق دوسویهٔ انسانی آغاز می‌شود که خود نشانی دیگر برای عاشقانه‌بودن منظومهٔ اوست.

۴- نتیجه‌گیری

داستان پدماوت یکی از آثار ادبیات روایی غنایی است که تا اندازه‌ای وجه پهلوانی به خود گرفته است. اگرچه شاعر مدعی برتری عشق هندی بر سایر عشق‌هاست، او از عاشقانه‌سرایی نظامی، حافظ و سایر شاعران ایرانی پیروی کرده است. شاعر از اصطلاحات عرفانی نظیر رضا، توکل و تسلیم، در دلجویی و دلداری به شخصیت عاشق داستان بهره برده و در سروده‌اش با در نظر گرفتن سه عشق به یک معشوق، بر وحدت عشق و عاشق و معشوق تأکید کرده است. آن‌گونه که پرفسور هریش تریودی باور دارد، این منظومه کاملاً عرفانی و صوفیانه نیست؛ هرچند گاهی رنگ‌وبوی عرفان اسلامی یا عرفان هندی را می‌گیرد و از

کلماتی مانند جوکیان -که یک فرقهٔ ریا ضت‌کش و صوفی هندی ا ست- بهره برده یا با ا ستفاده از بیان سه روش عا شقی به سلوک عاشقانه و فنا رسیده است، وجه غالب شعر او عشق و ماجراهای وصل و هجران عشاق است. سرودهٔ جائسی چندان نیز پهلوانی و حماسی نیست؛ زیرا بخش رزمی و حماسی اثر او صفحات مختصری را بدون شگردهای توصیفی حماسه‌سرایی در بر دارد. این منظومه، یک مثنوی عاشقانه است که همهٔ ویژگی‌های یک داستان عاشقانه همچون روایت ماجراهای عاشقانه، ساقی‌سرایی، روابط علّی و معلولی ضعیف، وجود عاشق، معشوق، یاریگر، شریر، مانع، جادو و خرق عادت را در بر دارد.

۵- منابع

اسماعیلی، عصمت؛ یعقوبی، حسن. (۱۳۹۲). معرفی آنندرام مخلص لاهوری و نسخهٔ هنگامه عشق. **مطالعات شبه‌قاره**، ۵(۱۶): ۷-۳۲.

ترویدی، هریش. (۲۰۱۸). ملک محمد جائسی کی پدماوت اور تصوف، **مجلهٔ صدای ملی**، ذیل بخش پریس ریلیز.

جائسی، میرزا ملک محمد. (بی‌تا). **پدماوت**، تصویری از نسخهٔ خطی گنجینهٔ کتب خطی کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران.

جعفری، ظهیرالحسن. (۲۰۱۸). **پدماوت مین فلسفه وحده الوجود کی پیش گیا**. دانشگاه دهلی نو: نظام سالانه خطبات به‌عنوان ملک محمد جائسی کی پدماوت اور تصوف.

حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). **دیوان حافظ**، با مقدمهٔ محمد جعفر یاحقی. چاپ هشتم، مشهد.

حاکمی، اسماعیل. (۱۳۸٦). **تحقیق دربارهٔ ادبیات غنایی ایران (انواع شعر فارسی)**. چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.

ذوالفقاری، حسن؛ باقری، بهادر. (۱۳۹٤). مهم‌ترین ویژگی‌های افسانه‌های پهلوانی ایرانی، **مطالعات فرهنگ-ارتباطات**، ۱٦(۳۰).

رزمجو، حسین. (۱۳۹۰). **انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی**. چاپ سوم، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۵۲). انواع ادبی در شعر فارسی، **خرد و کوشش**، شمارهٔ ۱۱ و ۱۲، بهار و تابستان.

شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷). **انواع ادبی**. چاپ سوم، تهران: نشر میترا.

مشایخ فریدونی، محمد حسین. (۱۳٦۵). اردو و پیوستگی‌های آن با زبان فارسی دری، مجموعه سخنرانی‌های سمینار زبان فارسی، **مجلهٔ دانش**، نشر دانشگاهی.

مصطفوی، رضا. (۱۳۷۱). زبان و ادب فارسی در هند دیروز و امروز، **نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه باهنر کرمان**، ۳: ٦٦-۹۷.

معصومی، محسن؛ فدوی، ابوذر. (۱٤۰۱). سیاست دینی و مذهبی حکومتگران افغانی در هند، **مطالعات تاریخ اسلام**، ۱٤(۵۲): ۱۷۷-۲۰۱.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Symmetry of Velayat thought in Shiite mysticism and Barilavi based on Seyyed Haider Amoli and Mohammad Tahir al-Qadri's point of view

Nasrin Pourmoeini[1] | Ali Fathollahi[2]✉ | Keyumars cheraghi[3]

1. PhD student, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Literature, Islamic Azad University, Khorramabad Branch, Khorramabad, Iran.
2. Corresponding Author: Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Literature, Islamic Azad University, Khorramabad Branch. Khorramabad. Iran. Email: ali.fathollahi@yahoo.com
3. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Kermanshah Branch, Kermanshah, Iran.

Article history: Received 02 April 2024; Received in revised form 03 August 2024; Accepted 03 August 2024; Published 23 September 2025

Abstract

Velayat is common to mysticism, which has been specifically studied and researched and has given mystical literature to the system. Among those who have looked at the province, this article has paid attention to the views of Seyyed Haider Amoli on behalf of Shiite Irfan and Muhammad Tahir al-Qadri on behalf of Barilavi Irfan. Because the rich views of these two people have produced very important data and the results of accepting analogies and facts in the domain of the province, which in addition to providing a closer reading of the province, can be considered as the honorable perfection and the unifying principle of the field. link. They strengthen Shia and Sunan This research was carried out with a descriptive method, with the aim of comparing and comparing the points of commonality and possibly differences, and explaining what Is Wilayat in Shia and Barilavi mysticism, emphasizing the thought of two elders, and shows that Wilayat is an inexhaustible matter, and although this Two religious mystics believe in an unseen source for Wilayat and consider Its examples and seal to be common; But with a critical analysis and a narrow view, the source of the province can be distinguished between them.

Keywords: Wilayat, Brilloy, mysticism

1. Introduction

Due to Its importance and many uses in Islamic mysticism, it has a long historyThe meaning of Wilayat in Shiite thought and tradition is related to this saying attributed to the Prophet Kentu Nabiy and Adam between water and water (Quoted by Majlesi, 1403, Vol. 16: 402); Because behind the external words and phrases of these narrations, there are also hidden meanings.which is homogenized with the common term Wilayat in Islamic mysticism and gives prominence to two things: one is that the beginning of the matter of Wilayat and Prophethood is the light of Muhammad, and the Messenger of Allah is ahead of other prophets in terms of his existence, and all the prophets are the manifestations of the prophethood of that truth. They are internal, and the other is the tradition of continuation of the matter of guardianship as an unchanging and permanent tradition in the universe. According to what Amoli insists on the evidence, it is the reference of all affairs and true sciences and divine knowledge, as well as formal and business sciences and conventional sciences, both intellectual and narrative, such as: theology, interpretation, eloquence, syntax, The science of jurisprudence, wisdom, and the science of Sufism relate to the guardianship of Ali and his descendants (cf. ibid.: 191-188)..And for this reason, in order to understand the Shiite state, their opinions must be examined. Muhammad Tahir al-Qadri considers Imam Ali as a comprehensive whole for science and education,

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 49, 2025, pp. 57-78.
DOI: 10.22111/jsr.2024.48301.2426

© Pourmoeini, N., Fathollahi, A., Cheraghi, K. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

that the chain of iqtabs, saints, abdals, and the like took the origin of their guardianship from him and are a manifestation of his guardianship (Qadri, 2005: 53-67). Therefore, it is possible to find the features of Shia and Barilavi velayat in these two personalities and make a comparison between their views. Some of the elements and doctrines of Shia mysticism have been manifested and revealed in Barilavi mysticism, the most important of which is the issue of guardianship, and with this description, it has been less concerned by researchers in comparative studies; Therefore, this research provides a good opportunity to develop the subject by providing the necessary informationAnd it has accelerated the process of research and contemplation in comparative studies about the province and by creating a common perspective through the reading of Shia and Barilavi texts, it has put the main strategy for cultural and religious integration and alignment in front of the readers. This research seeks to answer these questions: What are the commonalities of Seyyed Haider Amoli and Mohammad Tahir al-Qadri's views on the issue of velayat? What is the difference between the opinions of these two mystics regarding the forgery and the origin of Wilayat? Who is the seal of the province for these two Muslim mystics?

1.1. Research method

According to the nature and purpose of the research, this research is of a theoretical type and while using the texts and works of Seyyed Haider Amoli and Mohammad Tahir al-Qadri, by using the descriptive method, the comparison of the concept of velayat and related rulings with these two mystics, in order to find commonalities and differences in their views.

2. Discussion

From Amoli's point of view, Wali is one of the names of God and Wilayat means the rise of a servant to God, in order to walk the path of God's closeness and pay attention to the existential perfection of the people through inner possession of them. Seyyed Haider states that the province of knowledge on the nature, attributes and names of the Holy Prophet is through the inherent way and through the discovery of the spiritual interior and the observation of the nature of divine attributes and actions in manifestations and determinations. He considers Wilayat to be the essence of prophecy and possession of the creation until the establishment of the Day of Resurrection and after that, as much as he has been assigned, according to the truth, the interior and the Inspiration, he occupies the souls and the interior of the creations. Because the guardian is mortal from his soul and remains in the existence of the right and his essence is identical with the right (Amoli, 2015: 242; 2017: 507; 2014: 305).

Tahir al-Qadri divides the province into three types and by introducing these three parts, he introduces the province and related rulings and distinctions. He believes that the Prophet of Islam, in terms of his Inherent comprehensiveness, was the embodiment of the consolidation of all levels of the province and after him, these positions were handed over to other people. According to Qadri, the types of provinces are: a) The spiritual heritage or the spiritual heritage that belongs to the Ahl al-Bayt of the Prophet (PBUH); b) political heritage or apparent patrimony that was entrusted to the Rashidin Caliphs; c) General heritage or religious guardianship given to other companions and subordinates. In this explanation; In the first part; spiritual inheritance and province; In the second part, political inheritance and caliphate are included; And in the latter type, scientific and practical inheritance, guidance and religion are placed4

3. Result

Seyyea Haider Amoli and Muhammad Tahir al-Qadri, as two Muslim mystics, did not have much difference of opinion in the basics of provincialism, and their views mainly reached common conclusions, the most important of which is the pivotal role of province and the authority of knowing the guardian and the necessity of obeying him.

At the same time, their attitude towards forgery and the sacred origin of the province are different; Amoli considers the principle of Wilayat to be the result of a noble and noble truth, whose emergence is shaped by Muhammad's light, and all the saints receive the grace of their Wilayat from the hardships of the truth of Muhammad's light, and Qadiri considers Wilayat to be the fruit of Abraham's prayer and its acceptance from God.

From the point of view of Amoli and Qadiri, the existence of a guardian Is necessary at any time and in any period. The need to uphold the Sharia and guide the people and preserve the order and consistency of existence are among their reasons. They have established a rational connection between

the rule of grace and the necessity of the existence of a guardian and consider the existence of a guardian and Imam as a necessary guide and guide and his existence as the pole of existence and the creator of the world system as inevitable.

Religious leadership and political leadership for the guardian is one of the coordinates of the mystical foundations of Seyyed Haider Amoli, and on this basis, Seyyed Haider believes in the union between the inner and outer guardianship. From Amoli's point of view, saints and imams are the owners of external and internal guardianship; Therefore, in addition to spiritual perfections, the guardian and imam also have political leadership. While Qadri believes in the separation of these affairs and duties and divides the gradation of leadership of the Ummah into outward, inward, and religious wilayat according to their role and duties in relation to the ummah, and considers inward and spiritual perfection for imams. Takes and considers the political and social leadership of the rightful caliphs as legitimate.

Amoli considers the full legitimacy of the guardian and imam to be from God, while Qadiri considers the legitimacy of the inner guardian to be from God and the legitimacy of the apparent guardian (Caliph) to be chosen and accepted by the people, and it is clear that the latter theory separates the external guardian And the inside rises.

According to Qadri, the inner authority is inexhaustible and the external authority is severable. Amoli considers the guardian as the owner of inner and outer wilayat. From his point of view, there is no end to the province; Although he considers Wali to be an imam and possessing the qualities of a prophet, he has remained silent about the end of political leadership

4. References

Holy Quran.

A group of writers. (2009). **The Encyclopedia of the Modern World of Islam**, edited by John L. Espoustier, translated by Hassan Tarimi and others, Tehran: Marja.

Afghan, Mowfaq Bashi. (2014). **Brillit Tarikh and Aqeedah**, Presented by Mustafa Mohammadi, Maktaba Al-Qalam.

Ali Akbar. (1995). **Islamic schools in India throughout history and the place of Iranian culture in it**, New Delhi: Cultural Consultancy of the Islamic Republic of Iran.

Amjadi Azami, M. (1979). **Preface included in Razavi's Fatawi**, Volume 1, no place.

Amoli, S.H. (1422). **Tafsir al-Muhait al-Azam**, researched by Seyyed Mohsen Mousavi Tabrizi, vol.3, Tehran: Ministry of Islamic Guidance.

Amoli, S.H. (1973). **my introduction to Nass al-Nusus book**, Tehran: Institute of Iran and France.

Amoli, S.H. (2008). **Jame al-Asrar**, translated by Seyyed Yusuf Ebrahimian, Tehran: Renaissance.

Amoli, S.H. (2014). **Asrar al-Sharia**, suspension of Seyyed Mohsen Mousavi Tabrizi, Qom: Noor Ali Noor.

Amoli, S.H. (2015). **Nass al-Nusus**, translated by Mohammad Reza Jozi, Tehran: Rosenha.

Aslam Reza, M. (2006). **Hayah al-Imam Ahmadreza**, Bija.

Barilavi, A.R. (1904). **Hadaiq Bakhshash**, Majlis Al Madinah Ulamiyyah, Karachi.

Fayoum, Ahmad bin Muhammad. (1414). **Misbah al-Munir fi Gharib Sharia al-Kabir**, vol. 6, Qom: Dar al-Hijra.

Goharin, S. (1997). **Description of Sufism Terms**, Volume 10, Tehran: Zovar Publishing House.

Hajviri, Ali bin Othman. (2013). **Kashf al-Mahjub**, Tehran: Soroush.

Hosni, Abd al-Hay. (1989). **Nazheh al-Masa'i wa al-Nawazir**, vol.8, no place.

Hosseini Shahroudi, S.M. (2001). **Anthropology from the point of view of Seyed Haider Amoli and Aflotin**, Tahor.

Ibn Athir, Ali ibn Muhammad. (1988). **Al-Kamil fi al-Tarikh**, vol. 5, Tehran: A'alami

Ibn Manzoor, M.M. (1995). **Lasan al-Arab**, vol. 15, Beirut: Dar al-Saad.

Johri, I.H. (1404). **Sahah al-Lagheh**, researched by Ahmad Reza Abdul Ghafoor Attar, Beirut: Dar al-Alam for the Muslims.

Kolbasi, H. (2008). **came**. Collection of articles of the specialized meeting of comparative studies, by Hossein Kalbasi, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.

Minhajin, Abdul Sattar. (2012). **Shaykh-ul-Islam Dr. Muhammad Tahir-ul-Qadri**, Faisalabad Minhaj cd5&books.

Moshir al-Hassan. (1988). **Islamic Movement and Ethnic Tendencies in Indian Colony**, Mashhad: Astan Quds Razavi.
Naseruddin al-Madani Attari, M.N. (2018). **Hayat Ala Hazrat**, Lahore: Progressiobox.
Qadri, A.R. (2013). **Imam Ahmad Reza Khan**, research of Anwar al-Baghdadi, India: Center for Islamic Research.
Qadri, M.T. (2000). **The Truth of Sufism**, Lahore: Minhaj Al-Qur'an Printers.
Qadri, M.T. (2005). **The Great Slaughter**, Research by Riyaz Hussain Chaudhar and Muhammad Tajuddin Kalami, Lahore: Minhaj Al-Qur'an Printers.
Qadri, M.T. (2007). **Qul al-Muttabr fi al-Imam al-Mantazhar**, Lahore: Minhaj al-Qur'an.
Qadri, M.T. (2019). **Saif Al Jali Ali Mankar Velayat Ali**, research by Mohammad Ali Al Qadri; Mohammad Tajuddin Kalami, Lahore: Minhaj Al-Qur'an Printers.
Qadri, M.T. (Beita). **Noor Mohammadi**, Lahore: Minhaj al-Qur'an.
Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad. (1996). **Vocabulary of Quranic Words**, Damascus: Dar al-Qalam.
Rais al-Sadat, A. (2013). **Aqeedah Shafaat**, Tehran: World Assembly of Approximation of Islamic Religions.
Sadidi Al-Azhari, M.A. (2001). **Al-Sheikh Ahmad Reza Khan Al-Barilavi**, Hindi and Arabic poets, Lahore: Ashraf Institute.
Sharaf Qadri, Mohammad Abd al-Hakim, B. Ta.
Tabari, Mohammad Bin Jarir. (1412). **Tafsir Tabari**, Beirut: Dar al-Marafa.
Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (2010). **Al-Kashaf**, Volume 1, Tehran: Phoenix.

Cite this article Pourmoeini, N., Fathollahi, A., Cheraghi, K. (2025). Symmetry of Velayat thought in Shiite mysticism and Barilavi based on Seyyed Haider Amoli and Mohammad Tahir al-Qadri's point of view. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 57-78. DOI: 10.22111/jsr.2024.48301.2426

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

هم‌سنجی اندیشهٔ ولایت در عرفان شیعی و بریلوی بر پایهٔ دیدگاه سید حیدر آملی و محمد طاهر القادری

نسرین پورمعینی[۱] | علی فتح‌الهی[۲]✉ | کیومرث چراغی[۳]

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد، خرم‌آباد، ایران.

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد، خرم‌آباد، ایران. ایمیل: ali.fathollahi@yahoo.com

۳. استادیار گروه الهیات، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.

چکیده

ولایت، هویت و هستهٔ مشترک طریقت‌های عرفانی است که در مؤلفه‌های اساسی عرفان مانند اسماءالله، حقیقت محمدیه، امامت، خلافت، انسان کامل، قطب، غوث و... به‌طور خاص و گسترده، مورد تأمل و جستار واقع شده و ادبیات عرفانی گسترده‌ای را نظام بخشیده است؛ ازاین‌رو، نمی‌توان سخن از ساحت عرفان گفت و ولایت را نادیده گرفت. این نوشتار به دیدگاه سید حیدر آملی به نمایندگی از عرفان شیعی، و محمد طاهر القادری به نمایندگی از عرفان بریلوی توجه نشان داده است؛ زیرا غنای دیدگاه‌های این دو تن، داده‌های پراهمیت و نتایج قیاس‌پذیر و حقایق ثمربخش در حوزهٔ ولایت به بار آورده است که علاوه بر ارائهٔ خوانش نزدیک‌تری از ولایت، می‌تواند به‌عنوان کمال ارجمند و اصل وحدت‌بخش، رشتهٔ پیوند تشیع و تسنن را مستحکم سازد. این پژوهش با روش توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، با هدف مقایسه و هم‌سنجی نقاط اشتراک و احیاناً افتراق، و تبیین چیستی ولایت در عرفان شیعی و بریلوی، با تأکید بر اندیشهٔ دو تن از بزرگان انجام گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ولایت، واسطهٔ فیض، موجب قوام هستی، و امری پایان‌ناپذیر است و اگرچه این دو عارف محقق قائل به منبع غیبی برای ولایت بوده و مصادیق و خاتم آن را مشترک می‌دانند، با تحلیل نقادانه و نگاه باریک‌بین می‌توان سرچشمهٔ ولایت نزد آن دو را متمایز کرد.

واژه‌های کلیدی: ولایت، حقیقت محمدیه، عرفان شیعی، عرفان بریلویه، سید حیدر آملی، محمد طاهر القادری.

۱- مقدمه

ولایت به‌دلیل اهمیت و کثرت کاربردش در عرفان اسلامی، سابقهٔ دیرینه یافته است. مراد از ولایت در اندیشه و سنت شیعی، با این سخن منسوب به پیامبر: «کنتُ نبیاً و آدم بینَ الماءِ و الطینِ» (نقل از مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶: ۴۰۲) ارتباط یافته است؛ زیرا در ورای الفاظ و عبارات ظاهری این روایات، معانی تأویلی و باطنی نیز نهفته است که با اصطلاح رایج ولایت در عرفان اسلامی همگون شده و دو امر را برجستگی می‌بخشد: یکی آنکه سرآغاز امر ولایت و نبوت، نور محمدی است و رسول‌الله از نظر مرتبت وجودی، متقدم بر سایر انبیا است و تمام انبیا، مظاهر نبوت آن حقیقت باطنی‌اند. دیگری، سنت استمرار و تداوم امر ولایت است به‌عنوان سنت لایتغیر و ماندگار در عالم هستی.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۹، ۱۴۰۴، صص ۵۷-۷۸.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۴ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: پورمعینی، نسرین؛ فتح‌الهی، علی؛ چراغی، کیومرث. (۱۴۰۴). هم‌سنجی اندیشهٔ ولایت در عرفان شیعی و بریلوی بر پایهٔ دیدگاه سید حیدر آملی و محمد طاهر القادری. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۹)، ۵۷-۷۸.

DOI: 10.22111/jsr.2024.48301.2426

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© پورمعینی، نسرین؛ فتح‌الهی، علی؛ چراغی، کیومرث.

نقل پیش‌گفته، با حقیقتی سرمدی وفاق دارد که ظهورش با نور محمدی، متجلی و در تجسد عینی و مظروف بشریِ محمدی، متحقق شده و با ولایت کلیهٔ الهیه سنخیت داشته است. تحقق این اتحاد عمیق میان روح الهی و حقیقت متجسد در قالب محمدی در تکمیل وظیفهٔ الهی، نبوت را به ولایت پیوسته و استوار، رقم زده است؛ زیرا در نگرش عرفانی، نبوت و ولایت هردو متعلق به یک حقیقت بوده و متناظر به دو اسم ظاهر و باطن حق‌تعالی هستند. بدین روی، حقیقت محمدیه دو اعتبار دارد: وجه باطنی و وجه ظاهری. وجه ظاهری مخصوص نبوت است و وجه باطنی به ولایت اختصاص دارد. نبوت از آدم آغاز شده و به خاتم آن، یعنی پیامبر اسلام می‌انجامد که مظهر تامّ نبوت و مبدأ کل و اصل و مرجع جمیع کائنات است و ولایت، اختصاص به علی بن ابیطالب و فرزندان ایشان –به وراثت معنوی– دارد (آملی، ۱۳۹۵: ۱۷۳).

بنابر آنچه آملی با تمسک به شواهد به آن استناد می‌جوید، او مرجع تمام امور و علوم حقیقی و معارف الهی و نیز علوم رسمی و کسبی و علوم متداولِ اعم از عقلی و نقلی همانند: علم کلام، علم تفسیر، علم فصاحت، علم نحو، علم فقه، حکمت و علم تصوف را به ولایت علی و اولاد ایشان ارتباط می‌دهد (ر.ک همان: ۱۸۸–۱۹۱). بدین سبب برای فهم ولایت شیعی، باید آرای ایشان مورد بررسی قرار گیرد.

محمد طاهر القادری با برشمردن شئون نبوغ‌آمیز امام علی (ع) با اشاره به حدیث «من شهر علم هستم و علی دروازهٔ آن است»، امام علی (ع) را کلیتی جامع برای علوم و معارف می‌انگارد که سلسلهٔ اقطاب و اولیا و ابدال و مانند آن، اصل ولایت خود را از آن حضرت گرفته و جلوه‌ای از ولایت ایشان هستند (قادری، ۲۰۰۵: ۵۳–٦٧). بنابراین، می‌توان ویژگی‌های ولایت شیعی و بریلوی را نزد این دو شخصیت یافت و میان آرای آن‌ها قیاسی برقرار کرد.

موضوع ولایت، نزد طاهر القادری با مناسباتی شباهت‌پذیر که با ولایت شیعی پیدا می‌کند، در صورت‌بندی دچار اندکی تغییر شده است؛ زیرا ایشان ریشهٔ ولایت را در دعای حضرت ابراهیم (ع) می‌جوید و آن را به‌عنوان منشأ و آغاز ولایت مطرح می‌کند. بدین ترتیب از نگاه وی اگرچه ولایت، اصلی الهی است و قوامش بر منهج استمرار و ثبات است، شکوفندگی آن، نیایش ابراهیم و اختتام آن، مهدی (ع) است (قادری، ۲۰۱۹: ٦).

۱–۱– بیان مسئله

ولایت، یکی از موضوعات مورد توجه در عرفان اسلامی بوده که هستهٔ مشترک اندیشه‌های عارفان مسلمان است. حضور ولایت در عناصر و مؤلفه‌های عرفانی همانند انسان کامل، حقیقت محمدیه، امامت و خلافت که در عرفان اسلامی کاربرد وسیع و پرتعداد دارد، پیوستگی اندیشه‌های عرفانی و اهمیت آن را قوّت بخشیده است. واژهٔ ولایت در قرآن کریم به‌عنوان نخستین منبع الهام عرفان اسلامی مکرر نمود داشته است و بدین جهت، نقطهٔ عزیمت عرفان اسلامی بر مدار ولایت است.

موضوع خلق انسان به‌صورت خدا که در عهد عتیق آمده است و نیز موضوع کامل‌بودن انبیا –مانند نوح– حکایت از آشنایی جهان یهودیت و مسیحیت با انسان ایزدی و خداگونه دارد (مایل هروی، ۱۳٦۷: ۱۷۰). در گات‌های اوستا نیز از انسانی با ویژگی‌های قرب به اهورا، پیروی از اَشا یا راستی، منش نیک، برخورداری از علم لدنی و ارشاد، یاد می‌شود (حسینی دهشیری، ۱۳۹۱: ۱۲۷).

پاره‌ای از عناصر و آموزه‌های عرفان شیعی، در عرفان بریلوی متجلی و نمایان شده است که مهم‌ترین آن‌ها موضوع ولایت است و با این وصف در مطالعات تطبیقی کمتر مورد توجه پژوهشگران بوده است؛ از این رو، این تحقیق با ارائهٔ اطلاعات لازم، مجال خوبی برای انکشاف موضوع به دست می‌دهد و روند تحقیق و تعمق در مطالعات مقایسه‌ای در باب ولایت را تسریع بخشیده و با ایجاد چشم‌انداز مشترک از طریق خوانش متون شیعی و بریلوی، اصلی راهبردی برای همسازی و همسویی فرهنگی و مذهبی پیش روی خوانندگان نهاده است.

۱-۲- روش و سؤالات تحقیق

با توجه به ماهیت و هدف پژوهش، این تحقیق از نوع نظری بوده و ضمن استفاده از متون و آثار سید حیدر آملی و محمد طاهر القادری، با بهره‌گیری از روش توصیفی، هم‌سنجی مفهوم ولایت و احکام وابسته به آن را نزد این دو عارف، به منظور پیداکردن وجوه اشتراک و افتراقِ دیدگاه ایشان پی می‌گیرد. تطبیق، شیوه‌ای است که با هدف استخراج وجوه مشترک و متمایز یک پدیده صورت می‌گیرد (کلباسی، ۱۳۸۷: ۸). بدین منظور، این پژوهش به دنبال پاسخ این پرسش‌های اصلی است: اشتراکات دیدگاه سید حیدر آملی و محمد طاهر القادری در موضوع ولایت کدام است؟ چه تفاوتی میان آرای این دو شخصیت عرفانی، دربارهٔ جعل و منشأ ولایت وجود دارد؟ خاتم ولایت نزد این دو عارف مسلمان کیست؟

۱-۳- پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ ولایت از نگاه سید حیدر آملی، آثار پررونقی به تألیف رسیده است. با این وجود، اثر خاصی که به جنبه‌های عرفانی نظریهٔ ولایت از دیدگاه قادری یا مقایسهٔ ولایت از منظر محمد طاهر القادری و سید حیدر آملی بپردازد، منتشر و نمایه نشده است و از این جهت، اثر پیش رو در نوع خود جدید بوده و می‌تواند افقی برای جستارهای بعدی، در مقابل پژوهشگران بگشاید.

قادری خود سه کتاب با نام «سیف الجلی علی منکر ولایت علی» (۲۰۱۹)، «القول المعتبر في الامام المنتظر» (۲۰۰۷) و «حب علی کرم الله وجه الکریم» (۲۰۱٦) نگاشته و در آن‌ها به بیان دیدگاه‌های خود در باب ولایت توجه نشان داده است. هر سه کتاب به زبان اردو بوده و توسط مؤسسهٔ منهاج القرآن لاهور پاکستان چاپ شده است.

از آثاری که می‌توان به‌عنوان پیشینهٔ مرتبط با این تحقیق، بدان‌ها اشاره کرد، مقالهٔ «ختم ولایت از دیدگاه ابن عربی و سید حیدر آملی» اثر عبدالرحیم عناقه است که در پژوهشنامهٔ زبان و ادبیات فارسی در زمستان ۱۳۸۸، شمارهٔ ٤، به چاپ رسیده است. مقالهٔ دیگر، با عنوان «سید حیدر آملی، تبیین و اثبات ولایت شیعی در عرفان اسلامی»، تألیف غلامعلی مقدم است که در فصلنامهٔ شیعه‌شناسی، شهریور ۱۳۹۹، در شمارهٔ ۷۰ به زینت چاپ درآمده و نویسنده در آن به اثبات ولایت شیعی با تکیه بر آرای سید حیدر آملی روی آورده است. مقالهٔ سوم، «جایگاه امامت باطنی از دیدگاه بریلویه» نوشتهٔ مهدی فرمانیان و عباس خسروی است که در دوفصلنامهٔ امامت‌پژوهی شمارهٔ ۲٦ منتشر شده است. مقالهٔ اخیر ضمن اشاره به عقاید مکتب بریلویه و بزرگان آن، به امامت ولیّ عصر و زمینه‌های ظهور و شرایط آن از دیدگاه امامیه و بریلویه می‌پردازد. بدین منظور، پس از تحلیل و تبیین به این نتیجه رسیده است که بریلویه همچون شیعه به مهدویت و ظهور اعتقاد دارند. مقالهٔ بعدی، «ولایت از دیدگاه سید حیدر آملی و ملا محسن فیض کاشانی» نام دارد. نویسندگان مقاله، علیرضا ابراهیم و سید ابراهیم میرکاظمی، به بررسی اشتراکات و نقاط افتراق دیدگاه این دو عارف پرداخته‌اند. این مقاله در مجلهٔ نامهٔ الهیات شمارهٔ ٤۲ در بهار ۱۳۹۷ به چاپ رسیده است. «بررسی اندیشهٔ عرفانی ولایت و مفاهیم وابسته به آن از دیدگاه مکتب بریلویه»، نوشتهٔ نسرین پورمعینی، علی فتح‌الهی و کیومرث چراغی، منتشرشده در مجلهٔ ادیان و عرفان تطبیقی، در زمستان ۱٤۰۲، دورهٔ ۷، عنوان مقاله‌ای است که نویسندگان به مفهوم عرفانی ولایت و وجوه آن و تبیین خاتم اولیا از منظر بریلویه پرداخته‌اند.

۲- مفهوم‌شناسی

۲-۱- مکتب بریلویه

بریلویه، یکی از جریان‌های عمدهٔ مذهبی-سیاسی در شبه‌قاره با گرایشات صوفیانه، در طریقت قادریه و منتسب به مذهب حنفی است که راه‌یافتن عناصری از عرفان شیعی در میان متصوفه و تأثیرپذیری بریلویه از آن، موجب شده تا از میان مکاتب و فرق اهل تسنن، به لحاظ عقیدتی به شیعه نزدیک‌تر باشد (مشیرالحسن، ۱۳٦۷: ۳٦۳؛ ثبوت، ۱۳۷٤: ۵۸). بریلویه، قائل به

ولایت ائمهٔ دوازده‌گانهٔ شیعه بوده و همین همتایی اساسی در اثر گرایش معنوی آنان به ائمه، موجب شده کـه عـده‌ای آن‌هـا را سنی‌های دوازده‌امامی بنامند (دشتی و همکاران، ۱۳۸۸، ج ۱: ٦۹۳) یا شیعهٔ هندی بخوانند (افغان، ۱۳۹٤: ٤).

بریلویه در اوایل قرن چهاردهم میلادی در شبه‌قاره به ظهور رسید (شرف قادری، بی‌تا: ۳). ایـن مکتـب کـه در واکـنش و مخالفت با وهابیت شکل گرفته بود، قلمرو وسیعی از شبه‌قاره شامل هند، پاکستان و بنگلادش را در بر می‌گیرد و در سیستان و بلوچستان و به‌ویژه چابهار و سراوان نیز پیروان بسیاری دارد. مهم‌ترین بخش عقاید ایشان را عقیدهٔ وحـدت وجـود، حاضـر و ناظر بودن پیامبر (ص)، ولایت باطنی امامان دوازده‌گانهٔ شیعه و نور محمدی تشکیل می‌دهد.

۲-۲- بنیان‌گذار بریلویه

مؤسس این مکتب، احمد رضا خان بریلوی، ملقب به عبدالمصطفی و اعلی‌حضرت، یکی از فعالان جنبش احیای اسلام بود که در سال ۱۸۵٦ م، در اواخر دورهٔ سلطنت بهادر شاه دوم، آخرین حاکم مغول از دودمان گورکانی، در خانواده‌ای مشهور به علـم و تقوا در شهر بریلی در ایالت اوتار پرادش در شمال هند به دنیا آمد و بدین جهت پیروان او به نام زادگاه رهبرشـان، بریلـوی خوانده می‌شوند. او تبار افغانی داشت. نسب وی، به قبیلهٔ برهیج که در قندهار افغانستان سکونت داشتند می‌رسد کـه در عهـد حکومت مغول از افغانستان به لاهور مهاجرت کردند (قادری، ۲۰۱۳: ۳۰). او فقیه، فیلسوف، ریاضی‌دان، متکلم، صوفی، شـاعر و عالم حنفی‌مذهب بود که شجره‌نامهٔ خود را در طریقهٔ قادریه، به معروف کرخی و سپس امام رضا و امامان پیش از ایشـان تـا امام علی رسانده است (ثبوت، ۱۳۷٤: ۸۷).

احمد رضا خان، دارای تألیفات زیادی است؛ چنان‌که گفته شده در زمینهٔ علوم عقلی و دینی، آثار قلمی متعدد شامل صدها کتاب و رسالهٔ بزرگ و کوچک به زبان‌های اردو، عربی و فارسی نوشته است که از میان آن‌ها می‌تـوان بـه ملفوظـات، حـدائق بخشش، الدولة المکیة بالمادة الغیبیة و همچنین خالص الاعتقاد اشاره کرد (حسنی، ۱۹۸۹: ٤٤؛ اسلم رضا، ۲۰۰٦: ۳٤).

مؤسس بریلویه، شاعری توانمند بود و اشعاری به زبان اردو، عربی و فارسی سرود (سدیدی الازهری، ۲۰۰۱: ۳۵؛ امجـدی اعظمی، ۱۹۷۹: ۸). مجموعهٔ مدیحه‌سرایی و نعت وی به زبان فارسی در کتابی به نام «ارمغان رضا» به زینت چاپ درآمـده کـه در آن به مدح پیامبر اسلام (ص) پرداخته است. او در اشعار خود به غزلیات حافظ و مولانا و عراقـی توجـه نشـان داده اسـت (ثبوت، ۱۳۷٤، ج ۱: ۹۳؛ بریلوی، ۱۹۰٤، ج ۲: ۲). وی در سال ۱۹۲۱ در شهر زادگاه خود بدرود حیات گفت و در همـان جـا به خاک سپرده شد (المدنی العطاری، ۲۰۱۸: ۱۷-۱۸).

۲-۳- محمد طاهر القادری

محمد طاهر القادری، استاد برجستهٔ دانشگاه پنجاب و یکی از پژوهشگران و شخصیت‌های تأثیرگذار بریلویه در عصـر حاضـر است که مأموریت خود را احیای اسلام و اتحاد ملت‌های مسلمان می‌داند. وی اندیشمند، مفسر، حقوق‌دان، عارف، مبلّغ دینـی و مصلح اجتماعی است که در جهت بهبود وضعیت حقوق بشر تلاش بسیار کرده است. او در سال ۱۹۵۱ در جهنگ پاکسـتان زاده شد و در طول حیات و تحصیلات خود از تعالیم صوفیه و عقاید احمد رضا خان بریلوی تأثیر فراوان پـذیرفت؛ چنان‌کـه تحت نفوذ آرای متصوفه، در تألیفات خود، نظرات مؤسس بریلویه را منبـع افکـار و عقایـد خـویش قـرار داده اسـت (رئـیس السادات، ۱۳۹۱: ۱۲). بدین جهت وی را می‌توان نمایندهٔ سنت بریلوی در عصـر حاضـر، و به‌واسـطهٔ تـلاش بـرای نمایانـدن اندیشه‌های عرفانی با تألیف چهل اثر، احیاگر سنت تصوف نامید (منهاجین، ۲۰۱۲: ۲۹). قادری، صاحب هزار کتاب و مقالـه و اثر بلند و کوتاه در زمینه‌های توحید، نبوت، عرفان، تفسیر، سیرت پیامبر، مهدویت و مناقب اهل‌بیت است.

۲-٤- سید حیدر آملی

سید حیدر آملی، ملقب به رکن‌الدین، یکی از عارفان نامی شیعی است که رسالت خود را پیوند عرفان شیعی و تصوف می‌داند. او سال ۷۱۹ در آمل به دنیا آمد؛ اما از تاریخ دقیق وفات و محل دفن ایشان اطلاع دقیقی در دست نیست. سید حیدر، در طول زندگی سراسر برکت خود، هماره به کسب علم و فضیلت مشغول بود و آن‌چنان که خود می‌گوید، در پی تلاطمات روحی و انکشاف معنوی، در سن سی سالگی راهی مکه شده و در این سفر، انقلاب عظیم روحی‌اش آغاز شد.

سید حیدر، نسب خود را در یکی از آثارش با هجده واسطه به امام سجاد (ع) می‌رساند، در حالی که در جای دیگر، نسبش را با بیست‌ودو واسطه به حضرت علی (ع) رسانده است (آملی، ١٤٢٢، ج ١: ٥٢٧؛ ١٣٥٢: ١٤٧). وی یکی از شاخص‌ترین شخصیت‌هایی است که علاوه بر تبیین و شرح نظرات ابن عربی، موضوع ولایت و مصداق حقیقی آن و نیز خاتم آن را براساس آموزه‌های شیعی، در کتاب‌های نص النصوص فی شرح الفصوص، جامع الاسرار و منبع الانوار، انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه، تبیین کرده است.

۳- واژه‌شناسی ولایت

۳-۱- معنای لغوی ولایت

اساس استوار هویت عرفان اسلامی، بر پایهٔ شناخت و پذیرش ولایت قرار دارد. این واژه با حضور پراهمیتش در میان مفاهیم قرآنی، تعالی یافته و براساس برداشت‌های مختلف از آن، سلسله بحث‌های چالش‌برانگیز شکل گرفته که نقطهٔ آغازین سر برآوردن دو نحلهٔ شیعه و سنی شده است. بازشناخت کاربرد لغوی ولایت، توانایی شناخت این آموزه را هرچند ساده، فراهم می‌آورد؛ بدین جهت در ادامهٔ مطلب، این امر با تکیه بر آرای لغت‌شناسان صورت می‌گیرد.

«ولیّ» در لغت به معنای «مددکار» و «متصرف بر کسی» آمده است (گوهرین، ١٣٧٦، ج ١٠: ٢٣٧). راغب اصفهانی، دربارهٔ واژهٔ «ولایت» می‌نویسد که ولایت به کسر واو، به معنای «نصرت» و به فتح واو، به معنی «تصدی» و «صاحب اختیاری» است (راغب اصفهانی، ١٤٠٣: ٥٧٠). زمخشری برای «ولیّ» دو معنا در نظر می‌گیرد: «نزدیک و پیاپی بودن» و «حقّ تصرّف و سرپرستی» (زمخشری، ١٣٨٩: ٦٤٨). ابن اثیر، واژهٔ «ولیّ» را با اشاره به حدیث «من کنتُ مولاه، فهذا علی مولاه»، به معنی «یاور» و «کسی که امری را بر عهده می‌گیرد» آورده است (ابن اثیر، ١٣٦٧، ج ٥: ٢٢٧). اسماعیل بن حماد جوهری –صاحب صحاح اللغه– می‌نویسد: هرکس سرپرستی امور یک فردی را بر عهده بگیرد، ولیّ و سرپرست او است (جوهری، ١٤٠٤، ج ٦: ٢٥٢٨).

معنای دیگری که برای این کلمه لحاظ شده است، دیدگاه فیّوم است. او ولایت را قرارگرفتن چیزی در کنار چیز دیگر معنا کرده است؛ به گونه‌ای که فاصله یا شیء سومی میان آن دو نباشد. وی می‌گوید از این مفهوم به «قرب و نزدیکی» تعبیر کرده‌اند (ر.ک فیّوم، ١٤١٤، ج ٦: ١٤١). ابن منظور، ولایت را دوستی، نصرت، تصدی و سرپرستی کردن، متابعت و پیروی، معنا کرده است (ابن منظور، ١٣٧٤، ج ١٥: ٤٠٧).

۳-۲- معنای اصطلاحی ولایت

گستردگی کاربرد واژهٔ «ولایت»، لزوم ارائهٔ یک تعریف مشخص و روشن از این واژه را هرچند به شیوهٔ کلی، اهمیت و تأکید می‌بخشد؛ تا مشخص شود کدام کاربرد، مورد نظر عرفان است. برخی از کسانی که در واژهٔ «ولایت» تحقیق کرده‌اند، در تفاوت کاربرد آن تأمل کرده‌اند، اما با وجودِ تعدد معنا، برای آن وجه جامع و واحد معنایی در نظر گرفته‌اند و بدین جهت از آن به‌عنوان مشترک معنوی و به معنای قیادت و سرپرستی و نیز تصرف در امور دیگران یاد کرده‌اند.

بی‌تردید محققان، عرفان شیعی را از منظر امامت و ولایت، نگریسته و در همان حال تأکید کرده‌اند بدون بهره‌مندی از این اندیشهٔ والا، عرفان شیعی حاصل نمی‌شود، هرچند بر مبنای آموزه‌های نظری و در معنای عام و فراگیر، عرفان و تصوف اسلامی، همان ولایت است. برای نمونه هجویری نه‌تنها ولایت را به مثابهٔ چکاد و فراز تصوف مورد توجه و تأکید قرار داده، بلکه از آن نیز فراتر رفته و تصوف را هم‌پایهٔ ولایت قلمداد کرده است. او می‌نویسد: «و صوفی را نامی است مر کاملان ولایت را، و محققان اولیاء را بدین نام خوانده‌اند...» (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۰۰).

ولایت در عرفان شیعی، باطن نبوت است (آملی، ۱۳۹۵: ۱٤۸) و به معنای پیشوایی و تقدم و تفاضل رتبی در مراتب اسماء الهی، و آگاهی از ذات و صفات و اسماء الهی و راهبری دینی و دنیوی خلق، بر پایهٔ تسلیم محض است. ولایت و امامت، مقام ولایت الهی و زعامت مردم و نیز واسطه در امر فیض‌رسانی به عموم است (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۱: ۲۳٤).

استعداد ولایت در پیوند انسان با ملکوت در قوس نزول و صعود، مبتنی بر نقشی است که در واسطه‌گری میان حقیقت مطلق و عالمِ وجود دارد؛ زیرا در ادبیات عرفانی، حقیقتِ محضِ مطلق، ورای تمام ظهورات است و کثرت برخاسته از آن وجود مطلق، از سنخ اسماء الهی و جلوه‌گر آن‌هاست. هریک از اسماء و صفات، بر ویژگی خاصی دلالت دارند و این موضوع موجب تعدد و تکثر اسماء و صفات و بروز و ظهور تعینات و کثرات شده است. درحقیقت تعینات و مظاهر، مرتبه‌ای از مراتب حضرت وجودند که در بازتابش اسماء و صفات الهی در عالم تکوین، از مرتبهٔ احدیت، مدارج و مراتب مختلف را در کل دایرهٔ وجود به‌تدریج می‌پیمایند تا به مظهر جامع اسماء و صفات الهی و نسخهٔ جمیع تجلیات ذات و صفات -یعنی مرتبهٔ ولایت که به‌عنوان واحدی که کل وجود را در خود به‌هم‌پیوسته دارد- برسند؛ گویی وی آفریده شده تا حقیقت وجود را به ظهور درآورد و خدای یگانه در او خود را به نظاره بنشیند. ابن عربی در این باره می‌گوید: آفریده‌های جهان هستی هریک مظهر اسماء حق‌اند و جامع تمام اسماء، مظهری کلی را می‌طلبد که از نظر جامعیت، متناسب با او باشد و این مظهر جامع و تام، انسان کامل است (نقل از الهامی، ۱۳۹٦: ۳۵).

٤- ولایت از منظر سید حیدر آملی

آنچه با نگاه ظاهری و درک معنای لغوی از این موضوع در کلام آملی شناسایی می‌شود، این است که ایشان بحث از تعدد معنایی واژهٔ «ولیّ» را فرو گذارده و آن را از مادهٔ «وَلی» به معنای اسم فاعل و در لغت به معنای «نزدیکی» در نظر گرفته است و عقیده دارد معنای «دوست» نیز از این کلمه آمده است (آملی، ۱۳۸۷: ۵۲۲). او بسندگی به همین سخن را برای صحت معنای مورد ارادهٔ خود کافی دانسته است؛ اگرچه وی در مکتوبات خویش هرآنچه در باب ولایت آورده، توجه و تأکید آن بر «تصرف» و «احاطه‌داشتن» است.

مطالعهٔ آثار سید حیدر بر ما معلوم می‌کند تبیین عرفانی «ولایت» نزد او، صورتِ تدوین‌یافتهٔ اندیشه‌های متصوفه و به‌ویژه محیی‌الدین ابن عربی است. او به‌جای ارائهٔ یک تعریف واحد و یکدست، چشم‌اندازی وسیع و کل‌نگر از ولایت روایت می‌کند که دربرگیرندهٔ شمارش ویژگی‌هایی است برای نیل به هویت تمام‌عیار ولایت، و از این نظر می‌تواند مبنایی دقیق برای دریافت مفهوم فراگیر موضوع باشد. البته باید در نظر داشت ایشان اگرچه با تعاریف متنوع و الفاظ به ظاهر متفاوت به تبیین ولایت پرداخته، این سخنان در عین ویژگی‌شماری و تمایز در بیان و گفتار، دارای سازگاری و قدر مشترکِ قدرت تصرف در باطن خلق، به‌واسطهٔ حق است. از نگاه وی «ولیّ»، یکی از نام‌های خداوند است و ولایت، به معنای قیامِ عبد به خداوند، در جهت پیمودن صراط قرب الهی و توجه‌دادن به استکمال وجودی خلق از طریق تصرف باطنی در ایشان است.

آملی، تأکید می‌کند که نبوت، تصرف در ظاهر مردم است از طریق ابلاغ و تبلیغ و اجرای شریعت. در مقابل، ولایت را تصرف در حقیقت و باطن مردم می‌داند از طریق هدایت معنوی برای قرب که با امحای صفات بشری و استیلای صفات الهی به دست می‌آید؛ و این امر هنگامی تحقق می‌یابد که حق‌تعالی، مقصود یگانه و منتهای او شود و افکار و اعمال و اخلاق و

اوصاف وی سراسر خداگونه شده، هم خود فانی در ذات حق شود و هم هستی را سراسر در هویت او فانی‌شده بیند. در نتیجهٔ پرستش عاشقانه و فنای جان و نفس خویش، رواست که محبوب حضرت حق شود و حاصل، آنکه تحت قیمومت و حفاظت خداوند قرار گرفته و خداوند، او را از عصیان مصون کرده و به نهایت کمال و اعلی درجهٔ تمکین رسانده است. سید حیدر، تصریح دارد ولایت، معرفت بر ذات و صفات و اسماء حضرت حق است به طریق ذاتی و از راه کشف و باطن معنوی و مشاهدهٔ ذات و صفات و افعال الهی در مظاهر و تعینات. همچنین سید، ولایت را باطن نبوت و تصرف در خلق تا برپایی قیامت و پس از آن می‌داند که بدان اندازه که مأمور شده، بر حسب حقیقت و باطن و الهام در نفوس و باطن خلایق تصرف می‌کند؛ زیرا ولیّ از نفس خویش فانی، و به وجود حق، باقی، و ذات و هویتش با حق، یکسان شده است (آملی، ۱۳۹۵: ۲٤۲؛ ۱۳۸۷: ۵۰۷؛ ۱۳۹٤: ۳۰۵).

۵- ولایت از نگاه طاهر القادری

برای کسانی که با آثار قادری آشنایی دارند، به‌خوبی روشن است که وی دیدگاه‌های خود در باب ولایت را در آثار متعدد به نگارش درآورده است. اهمیت ولایت نزد او چنان است که ایشان را بر آن می‌دارد تا با تألیف دو کتاب، به‌طور مشخص به تبیین ولایت بپردازد. اثر اول «سیف الجلی علی منکر ولایت علی» و اثر دوم «القول المعتبر فی الامام المنتظر» نام دارد. چنان‌که قادری خود می‌گوید، در نوشتار نخست، از حقیقت فاتح ولایت، یعنی امام علی و مقام بس رفیع ایشان سخن می‌گوید و در نوشتار پسین، از جایگاه والای خاتم ولایت، حضرت مهدی می‌نویسد. در کتاب سیف الجلی علی منکر ولایت علی، پنجاه‌ویک روایت از پیامبر با تحقیق کامل و استخراج صحیح، شناسایی کرده و به اثبات ولایت امام علی پرداخته است تا علاوه بر تثبیت کلام و رفع شبهات، نوعی مصونیت برای نظرات خود پیرامون اثبات ولایت علی فراهم آورد. او خواننده را به این نکته توجه می‌دهد که عدد پنجاه‌ویک، منطبق بر سال‌هایی است که از عمر خویش سپری کرده و تبرک این مقارنهٔ عددی را پیشکش ساحت والای مولا علی قرار می‌دهد (قادری، ۲۰۱۹: ٦).

طاهر القادری، برای ساماندهی تعاریفی که از ولایت ارائه کرده است، در آغاز به معنای لفظی آن روی آورده و دو جنبهٔ اساسی از آن را مورد توجه قرار می‌دهد که با دنبال‌کردن آن، این فرضیه شایستهٔ تأمل خواهد بود که گفته شود این دو معنا، دیدگاه او را تحت‌الشعاع قرار داده، و ملاک و معیار اولیهٔ او در تقسیم‌بندی و تدرج ولایت به ولایت ظاهری و ولایت باطنی شده است؛ زیرا او دو معنی عام و کلی از ولایت را افاده کرده که سررشته‌ای برای دریافت معنای اصلی آن به دست می‌دهد. درحقیقت ایشان دو معنی برای واژهٔ «ولایت» پیشنهاد می‌کند که در هر مورد به سازگاری با مفهوم «تصرف» می‌انجامد. بر این اساس از نظر ایشان ولایت دو معنی دارد:

الف) تصرف و تملک

ب) ریاست و امارت (قادری، ۲۰۰۰، ج ۱: ۱۲۱).

قادری، برای هر مورد مثالی می‌آورد تا مطلب را از اجمال به تفصیل درآورد. او می‌گوید هرگاه کودک، صغیر و نابالغ باشد و نتواند عهده‌دار امور و حقوق خود شود، پدر یا پدربزرگش مکلف به سرپرستی امور وی می‌شود و به‌جای کودک، اموال و معاملات او را اداره می‌کند و مثلاً به‌جای او قرارداد می‌بندد. دربارهٔ ریاست و امارت نیز این توضیح را می‌دهد که حاکم و پادشاه، امور مردم یک کشور را تصدی و سرپرستی می‌کند.

قادری، به ارتباطی دوسویه میان ولیّ و مولی‌علیه توجه کرده است؛ یعنی همان‌گونه که فردِ تحت ولایت و قیمومت، امور خود را به ولیّ واگذار کرده، به همان نسبت ولیّ، حقوقی بر گردن دارد و آن حفظ منافع کسی است که بر او ولایت دارد.

وی محدودهٔ تعریف ولایت را از پسوند و مضاف‌الیه آن مشخص می‌کند و خواننده را به این نکته توجه می‌دهد. همچنین میان انسان و خدا نیز رابطه‌ای متقابل در نظر می‌گیرد؛ بدین ترتیب، الله، ولیّ عبد است و عبد، ولیّ الله است. در این صورت

بنده امور زندگی خود را از ارادهٔ خود خارج می‌کند و حق تصرف خود را تسلیم خدا می‌سازد و اختیار و ارادهٔ خود در تمام امور را به خداوند واگذار می‌کند. پس نشستن و برخاستن و نماز و روزه و عبادت و عزت و آبرو و صحت و بیماری و خواب و بیداری خویش را به خدا می‌سپارد؛ همان‌گونه که قرآن بدان تصریح دارد: «افوضُ امری الی الله» (غافر، ٤٤)، «قل انَّ صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله ربِّ العالمینَ» (انعام، ١٦٢). و خدا نیز می‌گوید: من عهده‌دار امور بندهٔ خود هستم و تمام امور او را بر عهده گرفتم و حافظ و نگهبان امور او بوده و به امور او رسیدگی می‌کنم (قادری، ۲۰۰۰: ۱۲۲–۱۲٤).

٦- منشأ ولایت

چنان‌که از آثار عرفا برمی‌آید، وجود یک اصل الهی و منشأ ازلی، نزد ایشان از اهمیت بسیاری برخوردار است. عارفان مسلمان برای ولایت، نورانیت و سرشت بنیادین در نظر می‌گیرند. بر این اساس، اولین ظهور و تجلی ذات، به حقیقت محمدیه بوده و پیامبر، رشحهٔ وجودیهٔ ذات متعین است. به بیان عارفان مسلمان، ولایت، امری ازلی است که سرچشمهٔ مشعشع و نقطهٔ آغازین سلسلهٔ آن، نور محمدی و حقیقت محمدیه است که پرتو نور آن به شکلی پیوسته از حضرت آدم آغاز و در پیامبران دیگر نمایان شده و متوالیاً و سلسله‌وار از پیامبری به پیامبر دیگر سیر کرده تا به خاتم آنان، محمد (ص)، سپرده شده است. بر این پایه، ولایت، حقیقت متکثر نور محمدی است که مظهر اَتَمّ و اکمل جامعیت اسماء و صفات الهی است.

٦-١- منشأ ولایت از نگاه آملی

آملی در تقارن کامل با نظرات عرفا، ولایت را به اصلی واحد و شأنی نخستین ارجاع می‌دهد و برای اینکه هرچه بیشتر بحث را غنا و رونق ببخشد، به حدیث نبوی «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» (نقل از آملی، ۱۳۹۵: ۱۵۲) اشاره کرده و می‌گوید همهٔ مراتب و مقامات اعم از رسول و نبی و ولیّ و وصی، از آن حقیقت واحد، ظاهر و به او منتهی می‌شوند. از این نظر، پیامبر خاتم، حقیقتی است ازلی، مقدم و ماقبل در خلقت و مؤخر در صورت. آملی می‌نویسد: نبوت، سرچشمهٔ ولایت و مبدأ و مصدر و مرجع و منتهای همه است و تمام حقایق و علوم و مقامات به آن ختم می‌شود و تمام کمالات حاصل برای نبوت، از ازل به حسب باطن و باقی‌گذاشتن آن تا ابد برای ولایت باقی است (آملی، ۱۳۸۷: ۵۰۸–۵۱۲؛ ۱۳۹۵: ١٥٦).

٦-٢- منشأ ولایت از نگاه قادری

در برابر آنچه گفته شد، طاهر القادری، متفاوت از عرفا سخن می‌گوید و سرچشمهٔ جوشش فیض ولایت را با اتصال روحی میان ابراهیم و خداوند، بر بنیاد عنصر دعا پیوند می‌دهد. او به استناد آیات قرآن، تصریح می‌دارد که زنجیرهٔ بی‌پایان ولایت، سرچشمه در دعای ابراهیم (ع) دارد؛ همان دعایی که حضرت ابراهیم هنگام تعمیر کعبه از خداوند درخواست کرد، که امامت و ختم نبوت را در نسل ایشان قرار دهد و با توجه به مقام معنوی ابراهیم و برخورداری از کمال، ارادهٔ الهی به اجابت این امر تعلق گرفت و تداوم فیض الهی و اختتام نبوت و آغاز امامت، در سلالهٔ ایشان نهاده شد (قادری، بی‌تا: ۱۲؛ ۲۰۰۵: ۱۹). او با آیات ١٢٤ و ١٢٩ بقره، به معرفی منشأ و سنگ بنای ولایت می‌پردازد. به نظر می‌رسد منبع استنادی ایشان، گفتاری از پیامبر باشد که طبری در تفسیر این آیه آورده است. طبری از پیامبر نقل می‌کند که ایشان دربارهٔ این آیه فرمودند: من خواستهٔ جد خویش –ابراهیم– هستم (ن.ک طبری، ١٤١٢، ج ١: ١٠٧).

بر این پایه، پس از ختم نبوت و انسداد باب انبیا، فیض نبوت و شأن هدایت ادامه یافت و شکفتگی شأن ولایت با مشیت الهی و رضایت رسولش در خاندان پیامبر (ص) و با ازدواج علی (ع) و فاطمه (س) صورت گرفت تا استکمال دعای ابراهیم شود (قادری، ۲۰۰۵: ٤٢). قادری، روایتی از رسول‌الله را که طبری در کتاب تفسیر خود آورده، مستند گفتار خویش قرار داده است (ر.ک طبری، ١٤١٢، ج ١٠: ١٥٦). بنابراین وضوح الهی‌بودن ازدواج علی و فاطمه در راستای تداوم ولایت در این

روایت به اندازه‌ای است که جایی برای تردید یا انکار باقی نمی‌ماند. بر این اساس، علی ولایتش را از مشکات نبوت نبی گرفته و این اتصال باطنی را با ازدواج با حضرت زهرا، با ارث، به اولاد خویش منتقل می‌سازد.

اگرچه در عرفان اسلامی، سنت تجلی و پرتوافکنی باطن حقیقت محمدیه و اتصال سلسلهٔ نبوت و ولایت به نور حقیقةالحقائق محمدی -که اولین صورت متجلی حق است- و وجودیافتگی هستی و رجوع حقایق و مظاهر جزئیه به ظهور این حقیقت کلیّه، استمرار و جریان دارد، طاهر القادری از سر غفلت یا عالمانه از این موضوع چشم‌پوشی کرده است؛ در حالی که با تفحص در آثار بریلویه، مشخص شد در میان آن‌ها آموزه‌ای بنیادین به نام نور محمدی یا حقیقت نوری وجود دارد. براساس این باور، پیامبر، تجلی ذات خدا است و تمام موجودات، ذوات ظلّیه و سایهٔ آن نور هستند. درواقع آن‌ها پیامبر را صادر اول و مخلوق نوری می‌دانند که منشأ وجودی کائنات بوده و تمام اشیا، جلوات نور حضرتش هستند.

طاهر القادری خود نیز رساله‌ای کم‌حجم با نام نور محمدی نگاشته و در آن با شواهدی که از روایات ارائه می‌دهد، به اثبات این عقیده می‌پردازد. ازجملهٔ این روایات، نقلی از جابر بن عبدالله انصاری از زبان پیامبر (ص) است که پیامبر می‌فرماید: ای جابر! خداوند قبل از همهٔ موجودات، نور پیامبر تو را پدیدار کرد. در آن زمان لوح و قلم و بهشت و دوزخ و فرشتگان و زمین و آسمان و خورشید و ماده و جن و انس هیچ نبود و همهٔ عالم به‌واسطهٔ این نور آفریده شد. سپس نور پیامبر، ارواح و انوار پیامبران دیگر را پوشاند و همگی به پیامبر اسلام ایمان آوردند (قادری، بی‌تا: ۵).

با این وصف به‌خوبی مشخص می‌شود که قادری در اصل با این موضوع که حقیقت نوریهٔ محمدیه، اولین مخلوق و نخستین صادر از حق‌تعالی و منشأ وجودی برای تمام کائنات است، مخالفتی نداشته و بلکه بر آن تأکید می‌ورزد؛ اما در عین حال به‌کارگیری این عقیده برای منشأ وجودی ولایت را فرو نهاده است و در این صورت، نظر ایشان مستحق ایرادی است که نمی‌توان نسبت به آن بی‌توجه بود و آن این است که با فرض پذیرش نظر ایشان، ولایت قابل‌تعمیم به پیامبران پیشین نیست و نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر آن، این است که مقام ولایت از پیامبر اسلام آغاز شده و دوازده امام از مشکات ولایت ایشان فیض می‌برند. به بیان دیگر، ولایت به پیامبر اسلام و جانشینان ایشان اختصاص دارد.

اعتبار و ارتباط حضرت زهرا در تجلی و تحقق ارادهٔ الهی و تداوم و تسری فیض و روح نبوت، یکی دیگر از اموری است که از سخنان قادری قابل‌استنباط است. از دید او فقدان فرزند ذکور برای پیامبر، با ازدواج حضرت زهرا جبران می‌شود، زیرا بدون فاطمه، ولایت به تأخیر افتاده و فیض نبوت متوقف می‌شد. برای تابش فراگیر نور ولایت در زنجیرهٔ فیض دمادم الهی، حضرت زهرا شأن پذیرندگی ارادهٔ الهی را برای تحقق ولایت و وجه واگذاری فیض نبوت در خاندان رسول‌الله دارد؛ از این رو حضرت زهرا -که وظیفهٔ انتقال ولایت را دارد- در نقشی دووجهی ظاهر می‌شود که یک وجه آن رو به سوی خداوند دارد و وجه دیگرش به جانب خاندان عترت و نبوت است. وجه رو به خدا، فیض را، دریافت می‌کند و وجه رو به خاندان نبوت، فیض ولایت را منتقل می‌سازد. در نتیجه روح و باطن ولایت در وجود ائمه از طریق حضرت زهرا (س) جریان یافت.

۷- انواع ولایت و مصادیق آن از نظر سید حیدر

آملی در تألیفات خود علاوه بر تبیین ولایت، به تقسیم‌بندی و مبانی آن نیز پرداخته است. ایشان برای اینکه مراد خود از ولایت را به‌روشنی بیان کند، چون همیشه کلام را بر محور تثلیث قرار می‌دهد و تفصیل این بحث را با نبوت و رسالت همراه می‌کند؛ زیرا این سه بخش در نتیجهٔ مأخذ و حقیقت مشترک، در وحدتِ با یکدیگر بوده و نسبت به یکدیگر حکم ظهور و بطون دارند. همان‌گونه که خداوند در قرآن، خود را با وصف ظاهر و باطن معرفی می‌کند، از درون این توصیف، ضرورتاً شأن دووجهی ظهور و بطون تمام وجود ادراک می‌شود؛ زیرا وجود از اصلی ازلی سرچشمه می‌گیرد که هم ظاهر است و هم باطن. بر این اساس حقیقت محمدیه نیز از این قاعده مستثنی نیست و ظاهر و باطنی دارد؛ بُعد ظاهری آن، نبوت است که پایان‌یافتنی است و بُعد باطنی آن، ولایت است که پایان‌نایافتنی است.

در توصیف کلی، ساحت نبوت و ولایت دارای دو اعتبار است: اطلاق و تقیید یا عام و خاص، که آملی این دو را معادل تشریعی و غیرتشریعی یا ارثی و غیرارثی قرار می‌دهد (آملی، ۱۳۹۵: ۱۵۱). در اینجا برای اغنای نظر مخاطب، انواع ولایت آورده می‌شود.

۷-۱- ولایت مطلقه

ولیّ مقید یا خلیفه، ولایتش را از ولیّ مطلق می‌گیرد و ولایتش کسبی و ارثی و عارضی است. به بیان دیگر همان‌گونه که نبوت مطلقه مختص پیامبر اسلام است، به همان ترتیب ولایت مطلقه نیز با وراثت حقیقی مخصوص علی است و پس از ایشان به فرزندان ایشان تا خاتم مقیده –حضرت مهدی– سیر می‌یابد. به گفتهٔ سید حیدر، ولایت مطلقه اختصاص به «حقیقت کلیهٔ» حضرت ختمی‌مرتبت دارد که مظهر آن حضرت علی است. ولایت مقیده اختصاص به «حقیقت جزئیهٔ» شهادتیه دارد که مظهر آن حضرت مهدی است که آن را از شجرهٔ نبوت رسول‌الله می‌گیرد. ولایت تمام اولیا، جزئی از ولایت مطلقه‌ای است که مختص خاتم اولیا است و بازگشت تمامی انواع نبوت و ولایت، از جهت صوری و معنوی به حقیقت محمدیه بازمی‌گردد.

۷-۲- ولایت مقیده

ولایت مقیده، همان مهدی موعود است که همانند جد خود –حضرت علی– که خاتم ولایت مطلقه است، ایشان خاتم ولایت مقیده است. زیرا جمیع امامان از یک نفس واحده و حقیقت واحد بوده و به سبب مشترک‌بودن حکم حقیقت و نفس آن‌ها، هرچه برای یکی از آنان محقق شود، بر همهٔ آنان به نحو اَتَمّ صدق می‌کند (آملی، ۱۳۸۷: ۵۱۱–۵۰۸؛ ۱۳۹۵: ۱۴۸–۱۵۰؛ ۱۳۹۴: ۲۹۷–۳۰۷).

آملی از منظری دیگر نیز به موضوع پرداخته است. از نگاه ایشان، پس از دورهٔ نبوت، دو مقام، عهده‌دار ایفای وظایف نبی است: خلیفه و امام. خلیفه فردی است که به‌واسطهٔ شایستگی‌اش جانشین رسول و نبی می‌شود و مکلف به اجرای تمام وظایف و تکالیفی است که نبی عهده‌دار آن بوده است. خلافت، منصوص به نص جلی یا خفی است و به دو گونه تحقق می‌یابد: «خلافت از جانب نبی و رسول» و «خلافت از جانب خداوند»، که نوع اول اختصاص به تصرف در احکام متعلق به شریعت همان نبی است که وی جانشین او است؛ همانند پیامبران بنی‌اسرائیل که تحت سلطهٔ شریعت یهود و پیرو احکام موسی بودند. خلافت نوع دوم، اختصاص به تصرف در احکام الهی و سامان‌بخشی به اوضاع امت است و اختصاص به رسولان الهی و خلفای سبعهٔ الهی دارد که واضع احکام اثباتی و شریعت بودند؛ یعنی آدم، نوح، ابراهیم، داود، موسی، عیسی علیهم‌السلام و حضرت محمد (ص).

امام، اوج مقامات معنوی و افضل خلایق و جانشین برحق خدا و قائم‌مقام نبی است و همانند خلیفه به هرآنچه امت بدان نیاز دارد، قیام می‌کند. زیرا به حکم مصلحت و حکمت و لطف الهی، واجب است یک رئیس قدرتمند و توانمند، فرامین شرع را اجرا کند تا جامعه به صلاح و راستی نزدیک شود (آملی، ۱۳۹۵: ۲۴۲–۲۴۳). بنابراین ادارهٔ امور امت اعم از قیام به سیاست و اجرای حدود و صیانت از عدالت‌ورزی و هدایت معنوی امت و تصدی تمام امور معنوی و دنیوی مردم، بر عهدهٔ امام و ولیّ است و جای تردید نمی‌ماند که از نگاه سید حیدر، ولیّ و امام، دو جنبهٔ ولایت ظاهری (ریاست سیاسی، اجتماعی و حکمرانی) و ولایت باطنی (هدایت معنوی و راهبری روحانی) را با هم داشته و اصالتاً این دو منصب از یکدیگر جدایی ندارند.

۸- ولایت از نظر طاهر القادری

طاهر القادری، به شیوهٔ متفاوت از سید حیدر، برای اطلاعاتی که دربارهٔ ولایت می‌دهد، سرفصل مجزا از نبوت ترتیب داده است و ارزشمندی این تفکیک از آن جهت است که جنبه‌های اساسی و احکام نبوت و ولایت کاملاً متمایز و قابل‌تشخیص

است. ایشان ولایت را به سه نوع تقسیم کرده و سعی می‌کند با معرفی این سه بخش، ولایت، احکام هر بخش و تمایزات مربوط را برشناساند. او معتقد است پیامبر اسلام از حیث جامعیت ذاتی، مظهر تجمیع تمام مراتب ولایت بوده است و پس از ایشان، این مقامات به افراد دیگر واگذار شده است. انواع ولایت از نظر قادری عبارت‌اند از:

الف) میراث روحانی یا ولایت باطنی، که اختصاص به اهل‌بیت پیامبر (ص) دارد.

ب) میراث سیاسی یا ولایت ظاهری، که به خلفای راشدین سپرده شده است.

ج) میراث عمومی یا ولایت دینی، که به سایر اصحاب و تابعین داده شده است.

در این تبیین، در قسم نخست، وراثت روحانی و ولایت قرار دارد. در قسم دوم، وراثت سیاسی و خلافت نهاده شده و در نوع سوم، وراثت علمی و عملی و هدایت و دیانت قرار گرفته است.

درحقیقت پس از ختم نبوت، برای تسلسل زنجیره‌وار فیض محمدی، سه سرچشمهٔ مستقل پدیدار شد: اولین سرچشمه وراثت معنوی، دومین سرچشمه وراثت سیاسی و سومین سرچشمه ولایت علمی و عملی است که این‌ها در فهم تعیین امتیازات و خصوصیات غالب افراد و گروه‌ها مؤثر افتاده است؛ وگرنه هیچ‌یک از افراد در تقسیمات مذکور به‌طور کامل، خالی از خصوصیات افراد دیگر نبوده، بلکه به نوعی با یکدیگر دارای اشتراکاتی هستند (قادری، ۲۰۱۹: ۸).

۸-۱- مصادیق ولایت

قادری، ولایت و انواع آن را کمالاتی برخاسته از خاتمیت و ارث محمدی می‌نامد و در تعیین مصادیق آن از قول شاه ولی‌الله محدث دهلوی می‌گوید:

دستهٔ اول، کسانی هستند که از مقام قطبیت و عصمت و حکمت و معارف باطنی محمدی برخوردار بودند و این مقام به اهل‌بیت و خاندان پاک رسول‌الله اختصاص دارد.

دستهٔ دوم، افرادی که قطبیت ظاهری مرتبط با حفظ و نگاهداری ثقلین و ارشاد و هدایت را از سوی پیامبر عهده‌دار بودند و این جایگاه، اختصاص به بزرگان صحابه همچون خلفای راشدین و عشرهٔ مبشره دارد (اشاره به حدیث مبشره، که یکی از احادیث مورد وثوق اهل سنت است و در آن، پیامبر به ده تن از صحابه وعدهٔ بهشت می‌دهد).

دستهٔ سوم، افرادی بودند که از علم و تقوا و عنایات و ویژگی‌های فردی برخوردار بوده و به نیکی و احسان آراسته بودند؛ همانند حضرت انس (رضی‌الله‌عنه) و حضرت ابوهریره (رضی‌الله‌عنه) و دیگر متأخرین (قادری، ۲۰۱۹: ۸). درحقیقت طاهر القادری با تقسیم ولایت و برجسته‌سازی آن‌ها، تأکید دارد که در قسم اول، اقامهٔ ولایت شده و در نوع دوم، حکومت ایجاد شده و در قسم سوم، هدایت برقرار شده است (همان: ۱۱).

۸-۲- ولایت باطنی

قادری برای ائمهٔ اطهار (ع)، ولایت قدسی و الهی یا ولایت معنوی و متعالی قائل است که نوعی کمال درونی و متکی بر نصب الهی بوده و به عترت سپرده شده است؛ و چون مبدأ جعل، خداوند است، مردم در تعیین آن نقشی ندارند. ولایت باطنی، میراث محمدی و سرچشمه‌ای است که به‌وسیلهٔ آن نه‌تنها از کمالات معنوی و روحانی اسلام محافظت می‌شود، بلکه در درون امت ولایت و قطبیت و مصلحیت و مجددیت شکوفا می‌شود و امت از طریق این سرچشمهٔ فیض، از روحانیت محمدی بهره‌مند شده است. بنابراین خلافت باطنی، همان جانشینی پیامبر برای حفظ مدارج و معارج روحانی اسلام و فیوضات الهی و ارتباطات باطنی است و با اصلاحگری و احیای خیراندیشی و هدایت معنوی وابستگی و پیوند دارد.

۸-۳- ولایت ظاهری

قادری، خلافت (ولایت ظاهری) را نهادی سیاسی و نوعی قرارداد اجتماعی می‌داند که قدرت و صلاحیتش را از قبول و مشارکت مردم، از طریق آرا یا شورا یا اجماع می‌گیرد. بدین جهت است که انتخاب ارشد خلفای ظاهری، یعنی ابوبکر، با شورا صورت گرفت، اما در انتخاب اولین ولیّ باطنی، یعنی حضرت علی (ع)، شورا و آرای مردم نقشی نداشت. پذیرفتنی است که گفته شود که قادری با ارائهٔ خوانشی زمینی و بشری از خلافت، سعی در انطباق نظریهٔ خود با فلسفهٔ سیاسی و دموکراسی و تقارن با نظم حاکم بر جوامع بشری دارد.

قادری در بحث از ولایت ظاهری درصدد معرفی خلافت و حاکمیت است؛ زیرا او به ویژگی‌هایی اشاره می‌کند که نمایانگر آلایش خلافت به حیات مادی است. بنابراین منظور از ولایت ظاهری، خلافت و آیین کشورداری و ولایت بر جامعه یا همان زعامت سیاسی و مدیریت امور جامعهٔ اسلامی و حفظ نظام است که به سبب آن، دین اسلام برتری یافت و نفوذ اسلام در عمل تحقق پذیرفت و اقتدار و فتح ممالک میسر شد. قادری می‌گوید: به‌واسطهٔ این نوع از خلافت، در تاریخ جهان اسلام، حکومت‌ها و دولت‌های گوناگونی به وجود آمد و دین اسلام و دین حق، و رواج احکام آن صورت عمل پذیرفته و شریعت محمدی عملاً به‌عنوان یک نظام جهانی به دنیا معرفی شد (قادری، ۲۰۱۹: ۹-۷).

به نظر می‌رسد نظریهٔ ولایت ظاهری (خلافت) با ابهامی روبه‌رو است؛ زیرا قادری در ساحت کلی، مبدأ جعل ولایت را قدسی و الهی و مرتبط با اجابت دعای ابراهیم دانسته است -که در پیش‌تر در بخشی از این مقاله از نظر گذشت- و حال آنکه در تحلیل ولایت ظاهری یا خلافت، برای آن، عنصر مادی و مبدأ زمینی قائل شده و صلاحیت آن را مشروط به انتخاب مردم قلمداد کرده است که البته مطالعه و بررسی‌های صورت‌گرفته در آثار قادری، به ایضاح مطلب مددی نرساند و موضوع همچنان مجهول باقی ماند.

۸-٤- تفاوت‌های ولایت باطنی و ظاهری

نظرات قادری از زاویهٔ دیگر به جهت تعیین تفاوت‌های انواع ولایت، قابل‌مطالعه است (ر.ک قادری، ۲۰۱۹: ۱۰) و آن، این است که خلافت دارای بُعد زمانی بوده و پایان‌پذیر است؛ زیرا اندیشه و رفتار سیاسی و شأن آن، یعنی سامان سیاسی و رسیدگی به امور تقنینی و ریاستی، از امور دنیوی محسوب شده که محدود به بُعد زمانی هستند؛ در حالی که ولایت (خلافت باطنی) از امور معنوی و فرامادی است که به دلیل پایان‌ناپذیری امور باطنی، ختم و محدودیت زمانی ندارد.

از طرف دیگر، خلافت جز با تخت‌نشینی و صدارت سیاسی تأثیرگذار نیست؛ زیرا حاکمیت و صدور احکام اجتماعی و اجرای آن، متکی بر حکومت و قدرت سیاسی است، در حالی که ولایت بدون تخت و سلطنت نیز اثرگذار است. زیرا صاحب ولایت، به هدایت معنوی و باطنی انسان‌ها توجه دارد که نیازمند تخت و پادشاهی نیست.

تمایز دیگر ولایت باطنی و ولایت ظاهری در این است که در ولایت باطنی، حکومت و تصرف ولیّ، روحانی است و تنها جنبهٔ باطنی و صبغهٔ معنوی و ماهیت روحی دارد و جنبه‌های ظاهری و مادی را در بر نمی‌گیرد. زیرا ولایت، رابطهٔ عشق و اطاعت است و به تصرف در نفوس و جلای قلوب انسان‌ها می‌انجامد و پیوندی عمیق، و رشته‌ای وثیق از الفت و محبت میان خلق و ولیّ پدید می‌آورد که رو به تعالی و تکامل دارد و ره‌آورد گران‌مایهٔ آن، اعتلا و کمال‌یافتگی بوده و قابل‌انفکاک از جنبه‌های نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، قضایی و سایر شئونات جامعه است. خلیفه مسئول امور مسلمین بوده و خلافت، اقدامی در جهت اجرای قوانین اسلامی و عدالت اجتماعی است، در حالی که ولایت در مسیر استکمال و شکوفایی ظرفیت وجودی انسان‌ها است. از این منظرخلافت به امور مادی محدود می‌شود و دایرهٔ ولایت در فراخنای هستی گسترده است. باید توجه داشت که تمایز ننهادن میان این دو نوع از خلافت می‌تواند توجه به ابعاد معرفتی ولایت را کم‌فروغ سازد.

۸-۵- خلافت عمومی

خلافت عمومی (قادری، ۲۰۱۹: ٦)، میراث محمدی و منبعی است که معارف اسلام به‌وسیلهٔ آن در میان امت گسترش یافته و در نتیجهٔ آن صفات و سجایای پسندیده صورت عملی به خود گرفته و به‌واسطهٔ آن، نه‌تنها از علم و تقوی در امت اسلام پاسداری به عمل آمد، بلکه منجر به ترویج و گسترش اخلاق اسلامی شد. به نظر می‌رسد جوهرهٔ نهایی این نوع از خلافت، بر ادارهٔ امور اجتماعی، و جنبه‌های بهبود و اصلاح اجتماعی، بر بنیاد اخلاق و صالح‌بودن رفتار و منش انسان‌ها متمرکز شده است و در این صورت، رویکرد این نوع از خلافت، تلاش برای دستیابی به جامعه‌ای متوازن، از راه بسط اخلاقیات و آداب دینی است.

۹- ضرورت وجود ولیّ در نظام هستی

در عرفان شیعی، به حکم مقام خلیفهٔ الهی («انِّی جاعِلٌ فی الارضِ خلیفهً» (بقره، ۳۰)) این بینش مورد توجه و تأکید قرار می‌گیرد که ولیّ و نائب خدا روی زمین به‌عنوان فیض رحمانی و قطب الهی، هرگز تزلزل‌پذیر و تعطیل‌بردار نباشد، بلکه به‌عنوان جلوه‌گرِ وحدت اجمالی و تفصیلی ذات الهی و صورت برخاسته از اسماء الهی، همواره حضوری ازلی و سرمدی داشته، و تا عالم باقی است، منقطع نشود؛ زیرا حفظ و حمایت و دوام بنیان عالم، بر او نهاده شده است. از سوی دیگر، ولایت، باطن نبوت و از جنس امور معنوی و روحانی است که برخلاف امور صوری و مادی، خاموش‌شونده و پایان‌پذیر نیست.

خطوط اصلی ضرورت وجود ولیّ به‌عنوان جانشین الهی و پیشوای دینی و رمزگشای اسرار خداوند، با اتکا بر وثاقت منابع روایی و ادلهٔ نقلی مبتنی بر نصوص دینی همچون: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» (نساء، ۵۹) و ضرورت عقلی نظم اجتماعی جوامع انسانی و مستنبط از سنت عرفانیِ کشف صورت می‌گیرد. در بحث ضرورت وجود ولایت، اگرچه با دلایل متعدد روبه‌رو هستیم، در ادامه تنها دلایل اندکی که در راستای رسالت این پژوهش قرار دارد، آورده می‌شود.

۹-۱- ضرورت وجود ولیّ از نگاه آملی

ضروری‌ترین عامل نیاز به وجود ولیّ، نگاهداشت شریعت و تضمین حفظ آن و رساندن خلق به کمالاتی است که استعداد اعیان ثابتهٔ آن‌ها اقتضا دارد. فهم جامع معارف دینی و عمل به آن‌ها، ضامن کمال حیات انسانی است و این امر تنها به‌واسطهٔ لطفی امکان‌پذیر است که از آستان فیض الهی بر هستی سریان دارد، و جلوهٔ این فیض دمادم، قابلیت دسترسی انسان‌ها به یک رهبری است که راهبرد هدایت معنوی را بر عهده دارد. پس اگرچه تشریع و قانون‌گذاری منقطع‌شونده است، ولایت به حکم اسم ولیّ، که صفتی الهی و شأنی از شئون ذاتی حق‌تعالی است (وَهُوَ الْوَلِیّ الْحَمِیدُ)، غیرمنقطع بوده و تا ابد در دنیا و آخرت بر بندگان الهی جاری است. زیرا اگر ولایت نیز همچون رسالت و نبوت منقطع شود، دیگر نامی از اسم باقی «ولیّ» نخواهد ماند، در حالی که اسماء الهی، لایزال و سرمدی است و به تبع برای بندهٔ او نیز به اعتبار تخلق به صفات الهی باقی است. این معنا در کلام آملی نیز جاری است؛ آنجا که ایشان ولیّ را یکی از اسماء الهی می‌داند که در تمام ادوار، تقاضای جلوه‌گری و مظهریت می‌کند تا بقا و جاودانگی ولایت را نتیجه بگیرد، هرچند دورهٔ نبوت، انقضا یافته باشد (آملی، ۱۳۹۵: ۱۸۵).

از طرفی نقطهٔ تمرکز آملی، بر سنت تغییرناپذیر خداوند قرار می‌گیرد. چون دین اسلام به‌عنوان دین برتر، تا قیامت پایدار است و این سنت تخلف‌ناپذیر الهی است، از این رو برای حفظ دین الهی، خلفا و اولیا و ائمه و اقطاب پدید آمدند (همان: ٢٤٤).

آملی برای مدعای اصلی بحثِ ضرورت وجود ولیّ، از دلیل دیگری نیز بهره می‌جوید و آن این است که شرّور و مقتضیات آن، یعنی فساد و ارتکاب گناه، همیشه در کمین انسان است. پس حفظ انسان‌ها از معاصی و آسیب و برقراری

عدالت اجتماعی، حکم می‌کند که مردم از یک رهبر خردمند برخوردار باشند که ضمن پاسداشت ارزش‌های شریعت، برای راستی آیین و تحکیم مبانی آن بکوشد و رموز پیچیدهٔ شریعت را که از نظر مردم مخفی است، روشن و تبیین کند و حدود شرع را اجرا کند تا بشریت به اعتدال و اصلاح گرویده و از فساد و گناه مصون مانده و از شرّ فتنه و فساد در امان بماند.

به هر حال از نظر سید حیدر، حفظ شریعت نقطهٔ شروع ضروری برای نیاز امت به ولیّ است و براساس آن، انسان که خود استعداد کافی را برای دریافت و استنباط معارف دینی ندارد، با تمسک و تشبث به ولایت، هر لحظه به اطاعت الهی و اعتلای معنوی، نزدیک و از انجام گناهان دور می‌شود.

یکی دیگر از دلایل وجوب ولایت این است که او قطب و مرکز دایرهٔ وجود است و مدار و قوام هستی به وجود او وابسته است. دریافت آملی از سخنان محققان و پیشگامان عرفان این است که آیهٔ کریمهٔ «اللهُ الذی رفعَ السمواتِ بغیرِ عمد تَرونها» (رعد، ۲)، اشاره به ولایت داشته و نظریهٔ انسان کامل را تأیید می‌کند. زیرا حق‌تعالی ضمن این آیه به ستونی ناپیدا اشاره دارد که از سنخ ستون ظاهری و صوری نیست، بلکه مراد از آن، حقیقت ولایت و انسان کامل است که اگر او نبود، آسمان افراشته نبود و زمین قرار نداشت. افلاک و جمیع عالم وجود، قائم به حقیقت وجود اویند؛ همانند ستون‌های ظاهری که یک ساختمان، متکی و پابرجا بدان است و این بدین معنا است که ولیّ، مظهر جمال و جلال الهی و قوام‌بخش و نگاه‌دارندهٔ ابدی عالم هستی است که برای تکریم و تقدیر او، حضرت حق، دَوَران و گردش فلک را با انفاس قدسی او به حرکت درآورد (آملی، ۱۳۸۷: ۲۳؛ ۱۳۹۵: ۲۷۳).

۹-۲- ضرورت وجود ولیّ از نگاه قادری

تقدس‌بخشی و الهی‌بودن ولایت، امری است که قادری به دنبال تبیین آن است. از نگاه وی، براساس قاعدهٔ لطف، بر هر نبیِ مرسلی واجب است برای خود جانشین و وصی در نظر بگیرد و اسرار نبوت و ولایت را بر او برشناساند تا حجت او بر قومش باشد. او در عین حال به آیهٔ «الیومَ اکملتُ لکم دینَکم...» (مائده، ۳) اشاره می‌کند تا قداست و جاودانگی ولایت را استنتاج کند. زیرا اگرچه ولایت، امری پیشین است و در رسول خدا تجلی نخستین دارد، برای ماندگاری، به یک امر الهی نیاز داشت تا آن را برای مردم تبیین و تثبیت کند. بنابراین اعلام جانشینی علی در غدیر خم، یادآوری تداوم امر ولایت باطنی توسط پیامبر اکرم (ص) بود. زیرا اگرچه باب نبوت و رسالت پس از پیامبر برای همیشه بسته شد، تداوم و جوشش فیض نبوت در میان امت اسلام، در قالب جدیدی نمودار شد و راه جدیدی پیش روی انسان‌ها گشوده شد که سنگ بنای ساحت ولایت تا قیامت قرار گرفت (قادری، ۲۰۱۹: ٦).

ضرورت حجت ابدی و هدایت مردم برای رسیدن به کمال، پس از رحلت پیامبر بستگی به ولایت دارد و هیچ دوره‌ای نیست که زمین خالی از حجت الهی باشد. بنابراین خداوند نیز از این امر ضروری فروگذاری نفرموده است. این نگرش با لزوم هدایت و رستگاری و کمال انسان‌ها پیوند دارد و علت نیازمندبودن به امام، تطهیر باطن و نفوس بشر و حفظ و نگاهداشت امت از گناهان و زشتی‌ها است. از این رو، لطف ازلی حق ایجاب می‌کند در تمام ادوار بشری، هادیان و رهبرانی برای رساندن مردم به سعادت و کمال وجود داشته باشند. با توجه به تعریفی که قادری از ولایت ارائه می‌دهد، این نکته دریافت می‌شود که وی ولایت را سلسله‌ای به‌هم‌پیوسته می‌شمارد که افزون بر اهل‌بیت (ع) و صحابهٔ کرام، اولیای الهی نیز به زنجیرهٔ ولایت ایشان متصل، و تا برپایی قیامت، از فیض ولایت ایشان بهره‌مند می‌شوند. بر این اساس به دنبال اختتام نبوت، امیر مؤمنان علی (ع) بر اقامهٔ ولایت باطنی، مأمور شد و سپس ولایت در فرزندان ایشان جریان یافت تا به آخرین امام برحق و مرکز ولایت –حضرت مهدی (ع)– ختم شود تا زمین از وجود مصلحان خالی نماند؛ همان‌گونه که قرآن می‌فرماید در روز قیامت از تمام مردم دربارهٔ امامشان پرسیده می‌شود (قادری، ۲۰۰۵: ۳۰-۳۱).

بررسی مواردی که قادری به‌عنوان لزوم ولایت ارائه می‌کند، نشان‌دهندهٔ این موضوع است که از دید وی زمین هیچ‌گاه از وجود قطب و غوث خالی نیست و دلیل آن این است که برپایی دنیا نتیجهٔ حضور همیشگی ولایت است و افراشتگی فلک و استواری زمین، بدون وجود قطب، پذیرفتنی و ممکن نیست. به این ترتیب در هر دوره‌ای حضور یک قطب که جهان، قائم به اوست، ضروری است، تا این مقام به قطب ولایت و خلیفهٔ عصر کنونی –حضرت مهدی- برسد که پایان ولایت مقدر، حکومت او است (همان: ۱۲).

۱۰- خاتم الاولیاء

۱۰-۱- خاتم الاولیاء از منظر آملی

ولیِّ خاتم، احاطهٔ تامّ به تمام حقایق و معارف هستی دارد و همهٔ انبیا و اولیا، قطره‌ای از دریای کمالات اویند و به‌واسطهٔ توفیق در متابعت از او، مأذون و مأمون به دریافت حقایق الهی شده و درگاه قدسی حق را از مشکاتِ خاتمِ ولایت او شهود می‌کنند.

براساس گفتهٔ سید حیدر، حضرت مهدی (ع) برای خاتمیت ولایت اولی است؛ زیرا ولیّ خاتم، در حکم، تابع شریعت خاتم رسولان است. همان‌طور که مهدی (ع) در احکام شرعی، تابع خاتم رسولان است، به همان ترتیب همهٔ پیامبران و اولیا در معارف و علوم حقه سر فرود ایشان هستند؛ زیرا باطن مهدی (عج)، باطن محمد (ص) است و به این جهت شیخ اکبر در تفسیر محیط اعظم گفته است «مهدی، حسنه‌ای از حسنات سیّد المرسلین است» و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدان خبر داده است: انّ اسمَهُ اسمی و کنیتَهُ کُنیتی، فلَه المَقامُ المحمودُ. سید حیدر آیهٔ «انَّ الارضَ یرثها عبادی الصالحون» را گواه بر ولایت امام عصر (عج) می‌گیرد و از ایشان تعبیر به قطب و خاتم می‌کند و کسی جز ایشان را شایستهٔ خاتمیت و ولایت مقیدهٔ محمدیه نمی‌داند که در آخرالزمان با مرگ او نظام جهان مختل می‌شود (آملی، ۱۳۹۵: ۲۰۸-۲۱٤؛ ۱۳۸۷: ۵۱۵).

۱۰-۲- خاتم الاولیاء از منظر قادری

از نگاه طاهر القادری، مهدی بر ولایت و خلافت نقطهٔ پایان می‌نهد. همان‌گونه که مولا علی در میان امت مسلمان به مقام فاتح ولایت نائل شده است، سرور ما امام مهدی نیز در امت محمد به جایگاه خاتم ولایت نائل خواهد شد. مهدی، حلقهٔ نهایی تجلی کامل ولایت و هم آخرین خلیفهٔ خدا است. او مرجع تمام اولیای روی زمین است. ذات پاک و بی‌نقص او همهٔ نقش‌های ولایت و خلافت را در خود دارد و با وجود جامع و فراگیر خود، دو وجه ظاهری و باطنی ولایت را که از هم جدا شده بود، یکی خواهد کرد. قادری، با ذکر آیهٔ ۵ سورهٔ نساء به اثبات موضوع می‌پردازد و اشاره می‌کند: منکر امام مهدی، منکر ولایت باطنی و ظاهری است؛ زیرا ایشان تبلور نبوت محمدی است و بدین جهت نام و خلق‌وخوی او محمدی است که بر مردمان آشکار شود خلافت باطنی و ظاهری، میراث محمدی است و مهدی، وارث و امانت‌دار آن **است** و به همین دلیل پیامبر اکرم فرموده است: هرکس امام مهدی را تکذیب کند، از دایرهٔ دین بیرون رفته و کافر است. پس قبول و تسلیم در برابر ایشان، بر صاحبان ایمان واجب است (قادری، ۲۰۰۷: ٤۷؛ ۲۰۱۹: ۱٦).

جدول ۱- مقایسهٔ دیدگاه سید حیدر آملی و محمد طاهر القادری در موضوع ولایت

موضوع	دیدگاه سید حیدر آملی	دیدگاه محمد طاهر القادری
منشأ ولایت	حقیقت محمدیه	دعای حضرت ابراهیم (ع)
خاتم ولایت	مهدی (ع)	مهدی (ع)
لزوم وجود ولیّ	پاسداشت شریعت، رساندن انسان‌ها به کمال، حفظ بقای هستی	پاسداشت شریعت، رساندن انسان‌ها به کمال، حفظ بقای هستی

انواع ولایت	مطلقه، مقیده	ظاهری، باطنی، عمومی
مشروعیت ولایت	از ناحیهٔ خداوند	باطنی از ناحیهٔ خدا، ظاهری از ناحیهٔ مردم
اختیارات ولیّ	در تمام امور ظاهری و باطنی	تفکیک اختیارات
انقطاع یا دوام ولایت	همیشگی	باطنی لایزال، ظاهری موقت

۱۱- نتیجه‌گیری

رسالت این تحقیق، گزارش دیدگاه سید حیدر آملی و محمد طاهر القادری در بحث ولایت است. در آنچه گذشت، معلوم شد:

۱- سید حیدر آملی و محمد طاهر القادری علی‌رغم اختلافاتی که در بینش مذهبی دارند، به‌عنوان دو عارف مسلمان، در مبانی ولایت‌شناسی اختلاف‌نظر چندانی نداشته و دیدگاه‌های آن دو عمدتاً به نتایج مشترک انجامیده است که مهم‌ترین آن، نقش محوری ولایت و حجت‌دانستن ولیّ و لزوم متابعت از او است. در عین حال نگرش آن دو به جعل و مبدأ قدسی ولایت، متفاوت است. آملی اصل ولایت را ناشی از حقیقتی والا و اصیل می‌داند که ظهورش با نور محمدی شکل می‌گیرد و تمام اولیا فیض ولایت خویش را از مشکات حقیقت نور محمدی می‌گیرند. در مقابل، قادری، ولایت را ثمرهٔ دعای ابراهیم و پذیرش آن از ناحیهٔ خدا می‌داند.

۲- یکی از مواردی که آملی و قادری هردو بر آن تأکید دارند، ضرورت وجود ولیّ در هر زمان و در هر دوره‌ای است. لزوم پاسداشت شریعت و هدایت خلق و حفظ نظام و قوام هستی، ازجمله دلایل ایشان است. درحقیقت، آملی و قادری میان قاعدهٔ لطف، و ضرورت وجود ولیّ، ترابط عقلی قائل شده و وجود ولیّ و امام را به‌عنوان هادی و راهنما ضروری شمرده و وجود او را به‌عنوان قطب هستی و برپادارندهٔ نظام جهان، اجتناب‌ناپذیر می‌دانند.

۳- این دو عارف محقق در موضوع ختم ولایت، حضرت مهدی را خاتم اولیای الهی می‌دانند.

٤- جانشینی پیامبر در تمام امور معنوی، پیشوایی دینی و رهبری سیاسی برای ولیّ، یکی از مختصات مبانی عرفانی سید حیدر آملی است و بر همین پایه سید حیدر، قائل به جمع میان ولایت باطنی و ولایت ظاهری است. از نگاه آملی، اولیا و ائمه صاحب ولایت ظاهری و باطنی هستند؛ بنابراین ولیّ و امام علاوه بر کمالات روحانی، واجد رهبری سیاسی نیز است. در سوی دیگر، قادری، قائل به تفکیک این شئونات و وظایف است و تدرجِ رهبری امت را بر حسب آنکه در ارتباط با امت چه نقش و وظیفه‌ای دارند، به ولایت ظاهری، باطنی و دینی تقسیم می‌کند و برای ائمه، کمال باطنی و معنوی در نظر گرفته و رهبری سیاسی و اجتماعی خلفای راشدین را مشروع می‌شمارد.

۵- یکی دیگر از موارد قابل‌توجه، نگاه آن دو به مشروعیت ولایت است. آملی باور دارد که مشروعیت کاملِ ولیّ و امام، از ناحیه خداوند است. قادری نیز مشروعیت ولیّ باطنی را از ناحیهٔ خداوند و مشروعیت ولیّ ظاهری (خلیفه) را از ناحیهٔ انتخاب و قبول مردم می‌داند و مشخص است که نظریهٔ اخیر، از جداسازی ولایت ظاهری و باطنی برمی‌خیزد.

٦- نزد قادری، ولایت باطنی، پایان‌ناپذیر است، در حالی که ولایت ظاهری، انقطاع‌پذیر است. آملی ولیّ را صاحب ولایت باطنی و ظاهری می‌داند. از نگاه او ولایت نقطهٔ پایان ندارد. وی با اینکه ولیّ را امام و دارای شئون پیامبر می‌داند، در برابر پایان‌پذیری رهبری سیاسی، سکوت اختیار کرده است.

۱۲- منابع

قرآن کریم.

آملی، سید حیدر. (۱٤۲۲). **تفسیر المحیط الاعظم**، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، ج ۳، تهران: چاپ و نشر وزارت ارشاد اسلامی.

آملی، سید حیدر. (۱۳۵۲). **المقدمات من کتاب نص النصوص**، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.

آملی، سید حیدر. (۱۳۸۷). **جامع الاسرار**، ترجمهٔ سید یوسف ابراهیمیان، تهران: رنسانس.

آملی، سید حیدر. (۱۳۹٤). **اسرار الشریعه**، تعلیق سید محسن موسوی تبریزی، قم: نور علی نور.

آملی، سید حیدر. (۱۳۹۵). **نص النصوص**، ترجمهٔ محمدرضا جوزی، تهران: روزنه.

ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳٦۷). **الکامل في التاریخ**، ج ۵، تهران: اعلمی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۷٤). **لسان العرب**، ج ۱۵. بیروت: دارالصاد.

اسلم رضا، محمد. (۲۰۰٦). **حیاة الامام احمدرضا**. بی‌جا.

افغان، موفق باشی. (۱۳۹٤). **بریلویت تاریخ و عقیده**، تقدیم مصطفی محمدی، مکتبة القلم.

المدنی العطاری. محمد ناصرالدین. (۲۰۱۸). **حیات اعلی‌حضرت**، لاهور: پروگرسیو بکس.

الهامی، فاطمه. (۱۳۹٦). بررسی سیمای انسان کامل در آثار جمالی دهلوی، **مطالعات شبه‌قاره**، ۹(۳۲): ۳۱-۵۰.

امجدی اعظمی، مولانا. (۱۹۷۹). **دیباچه مشموله فتاوی رضوی**، ج ۱، بی‌جا.

بریلوی، احمد رضا خان. (۱۹۰٤). **حدائق بخشش**، مجلس المدینة العلمیة، کراچی.

ثبوت، علی‌اکبر. (۱۳۷٤). **مدارس اسلامی در هند در طول تاریخ و جایگاه فرهنگ ایران در آن**، دهلی نو: رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱٤۰٤). **صحاح اللغه**، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.

حسنی، عبدالحی. (۱۹۸۹). **نزهه المسامع و النواظر**، ج ۸، بی‌جا.

حسینی دهشیری، افضل السادات. (۱۳۹۱). آیین زرتشت و دلالت‌های تربیتی آن (براساس متن گات‌ها)، **پژوهشنامه مبانی تعلیم‌وتربیت**، ۲(۱): ۱۲۷-۱٤٦.

حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۸۱). **انسان‌شناسی از دیدگاه سید حیدر آملی و افلوطین**. طهور.

دشتی، محمد؛ دشتی، مهدی؛ طارمی، حسن. (۱۳۸۸). **دایرةالمعارف جهان نوین اسلام**، ویراستار: جان ل اسپوزتیو، ترجمهٔ حسن طارمی و همکاران، تهران: مرجع.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱٤۰۳). **مفردات الفاظ قرآن**، دمشق: دارالقلم.

رئیس السادات، عبدالحسین. (۱۳۹۱). **عقیده شفاعت**، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۹). **الکشاف**، ج ۱، تهران: ققنوس.

سدیدی الازهری، ممتاز احمد. (۲۰۰۱). **الشیخ احمد رضا خان البریلوی الهندی شاعراً عربیاً**، لاهور: موسسه اشرف.

شرف قادری، محمد عبدالحکیم. (بی‌تا). **البریلویه کالتحقیقی و تنفیذی جائزه**، بی‌جا.

طبری، محمد بن جریر. (۱٤۱۲). **تفسیر طبری**، بیروت: دار المعرفه.

فیّوم، احمد بن محمد. (۱٤۱٤). **مصباح المنیر فی غریب شرع الکبیر**، ج ٦، قم: دار الهجره.

قادری، احمد رضا. (۲۰۱۳). **امام احمد رضا خان**، تحقیق انوار البغدادی، هند: مرکز البحوث الاسلامی.

قادری، محمد طاهر. (۲۰۰۰). **حقیقت تصوف**، لاهور: منهاج القرآن پرنترز.

قادری، محمد طاهر. (۲۰۰۵). **ذبح عظیم**، تحقیق ریاض حسین چودهر و محمد تاج‌الدین کالامی، لاهور: منهاج القرآن پرنترز.

قادری، محمد طاهر. (۲۰۰۷). **القول المعتبر فی الامام المنتظر**، لاهور: منهاج القرآن.

قادری، محمد طاهر. (۲۰۱۹). **سیف الجلی علی منکر ولایت علی**، تحقیق محمد علی القادری و محمد تاج‌الدین کالامی، لاهور: منهاج القرآن پرنترز.

قادری، محمد طاهر. (بی‌تا). **نور محمدی**، لاهور: منهاج القرآن.

کلباسی، حسین. (۱۳۸۷). **مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی**، به کوشش حسین کلباسی، بخش درآمد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

گوهرین، صادق. (۱۳۷٦). **شرح اصطلاحات تصوف**، ج ۱۰، تهران: نشر زوار.

مجلسی، محمد باقر. (۱٤۰۳). **بحار الانوار**، بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی.

مشیرالحسن، (۱۳٦۷). **جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمرهٔ هند**، مشهد: آستان قدس رضوی.

منهاجین، عبدالستار. (۲۰۱۲). **شیخ الاسلام دکتر محمد طاهر القادری**، فیصل‌آباد: CDs & Books.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). **کشف المحجوب**، تهران: سروش.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

The Pakistani Bride by Bapsi Sidhwa: A Naturalist Novel with a Feminist Flavor

Ali Jamali

Assistant Professor, Department of English Language and Literature, Ilam Branch, Islamic Azad University, Ilam, Iran. Email: Ali.Jamali@iau.ac.ir

Article history: Received 12 March 2024; Received in revised form 17 October 2024; Accepted 28 October 2024; Published 23 September 2025

Abstract

Not as fully or frequently as other works by Bapsi Sidhwa such as *Cracking India* or *An American Brat*, *The Pakistani Bride* has nonetheless been attended to by many critics who have focused, almost exclusively, either on feminist or post-colonial considerations. No study has ever tried to discover the dazzling, thick forest of naturalism and determinism that feeds and nourishes the novel's other aspects, including its feminist worries, probably because too many trees block the view. This study explores the deep naturalism and determinism- biological, social, cultural, geographical, and political that devour men as much as they do women. It comes out with the idea that feminist manifestations are only a by-product, and therefore secondary to, naturalist concerns. Naturalism and feminism jointly inform the approach that supports qualitative research.

Keywords: Bapsi Sidhwa, *The Pakistani Bride*, Naturalism, Determinism, Feminism.

1. Introduction

Bapsi Sidhwa (1938-) is not a prolific writer, but the novels she has written so far have brought her international fame, critical interest, and many internationally acclaimed honors and rewards. The critical success that accompanied, and still does, such works as *Cracking India* (1988), *The Crow Eaters* (1982) and *An American Brat* (1993) has in a way overshadowed the merits of her first-written novel, *The Pakistani Bride* (1983) including its deep human insight, dramatic intensity and vivid illustrations of character. What has contributed even further to the overshadowing is a cliché neatly packed in one sentence by Anita Desai: "Bapsi Sidhwa is a woman of strong feminist convictions" (Desai, 2007, p.i). No doubt Sidhwa is "a woman of strong feminist conviction", but is that all Sidhwa is? What follows is going to be an exploration of that question.

1.1. Research Methodology

The study is qualitative and library-based. Books, journals articles, and internet databases are the sources of information, and notes are the means of data collection. The approach adopted combines feminism with naturalist concerns. A tinge of deconstruction looms over the sight as the study tries to show that men are robbed of their free will by the forces of nature as much as women are.

True that this study focuses on Bapsi Sidhwa and makes an attempt to show that she is much more of a naturalist writer than a feminist one; however, there are limitations and delimitations. The adoption of the naturalist-feminist approach logically and naturally conceals those aspects of Sidhwa which will surrender themselves only when other approaches are applied. For instance, environmental concerns revealed to an ecocritical approach are out of the question as much as psychological implications which will reveal themselves only when a psychoanalytical approach is adopted. Moreover, this study emphasizes Sidhwa's *the Pakistani Bride* almost to the exclusion of all else that

© Jamali, A.. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

she has written so far. Therefore, the depth and scope expected of the study should be checked so that they meet the natural limitations and the imposed delimitations.

2. Discussion

Feminist concerns have colored the majority of Bapsi Sidhwa's novels. They have proved to be a persistent presence in the Pakistani writer and reward-winner, but whereas in some of her works, they have appeared only as a coloring, the feminist's enthusiasm and maybe urgent need to crewing has unfairly lifted this aspect, swelling it up with undue emphasis and attention. *The Pakistani Bride* (1983) as Sidhwa's intellectual first-born has certainly received its share, not only of Sidhwa's care about her sex, but also of the undue critical ado which has puffed the question of womanhood to the brim of explanation. Much of the work on *The Pakistani Bride* has focused on its feminist concern almost to the exclusion of all else.

This study suggests that in *The Pakistani Bride*, questions are at stake more powerful and far deeper than the feminist touch of coloring. The feminists' concern is the by-product and only secondary to a powerful undercurrent of naturalism among a few others.

The powerful undercurrent of naturalism is present in the novel, in almost all its manifestations. One is tempted to trace it back to the powerful tradition of Indian mythical stories where according to Tashakori and Vatanparast (2024) "we encounter creatures that suddenly change from… human to animal… doing things that are beyond the natural and innate limits of man" (Tashakori and Vatanparast, 2024: 25). Whatever the origins, in *The Pakistani Bride*, the human life mixes and mingles with the bestial life so fundamentally that human characters in the novel are identified with animals. Lack of free will is fundamental to the construction of the novel and manifold in its various manifestations. Geography restricts men and women alike as much as society does. Culture presses as hard on both male and female characters as biology does. And men as much fall victim to the urge of the economy as they do to that of political conditions. Men are not less subject to the overwhelming drives and forces around just because they are male. In the face of a leopard, the bitter cold that stings to the bones, and the craggy mountains they prove as helpless as they are vulnerable to the code of honor by which they live, and in this, they are no less exposed, and no more protected that women are.

The questions this study tries to answer include the following.

1. Is *The Pakistani Bride* a primarily feminist novel as some critics have suggested?
2. To what extent can naturalist tendencies push the feminist flavor back to the recesses of a secondary concern?

Indian literature (cleft only recently into Pakistani and Indian literature) has often had a deep influence on Farsi literature, sometimes even to the extent that "a new style … known as the Indian style" (Ettehadi, 2024: 9) has been in fashion for a long time, and that justifies the undertaking of a project like the present study. Secondly, studies centered on Bapsi Sidhwa illustrate her as a post-colonial, feminist writer, frequently enough to efface her other aspects including the powerful naturalist spirit that brings almost all else to life and exuberance. This study will hopefully give her a facelift, trying to introduce a new image of her to the critical world in the light of which her works will take a new shape, making it urgent to do some re-readings and revisions in what has been done so far, and some caution about what is going to be done henceforth.

Much has been done on Sidhwa and her novels including *The Pakistani Bride,* and yet much needs to be done. The work done has focused on the feminist and/or postcolonial aspects of her writing almost to the exclusion of all else. Here, only a sample is represented to give the reader a preview.

Srilakshmi Movva and others (2023) in an article entitled "Transcending Patriarchal and Cultural Construct in Bapsi Sidhwa's *The Pakistani Bride* "have attempted" to show how patriarchal civilizations physically, emotionally, and socially oppress and enslave women. "They have exclusively focused on the Pakistani gender-based system and the double pressure that women face in a patriarchal society already oppressed by colonial requirements.

Gunia Beniwal and Dr. Sunita Rana (2021) in their article, "Women's Submissiveness in Bapsi Sidhwa's *The Pakistani Bride*" fix their eyes on a mixture of colonialism and patriarchal demands as they form, reform, and deform women's personalities. They emphasize the reinforcing power of "theological and cultural" demands in driving women to be submissive especially due to their being subject to men's "unfair treatment within the house". From their viewpoint, men are even if unconsciously in league with the colonists against women.

Shamsa Malik and Nadia Anwar (2020) in "Female Corporeality and the Sublimation of Pain: A Study of *The Pakistani Bride* by Bapsi Sidhwa" argue that Sidhwa shows how the Pakistani women turn their corporeality-held so long to be a weak point and the root of all their affliction – into a strong point so that it can win them a space of their own in their struggle against men and their patriarchal system.

Dr. N. Geethanjiali and Professor S. Jayalakshmi (2021) in their article entitled "The Cultural Impact in Bapsi Sidhwa's *The Pakistani Bride*" have adopted a rather Marxist and autobiographical approach to the novel in so far as they have tried to show that Sidhwa's real-life experiences and the postcolonial, political and social conditions of the time she was writing the novel have had a constructional role in the formation of the work. They, too, similar to other critics, end up in a feminist-post colonialist study, almost repeating the same old story.

Finally. as the last example, Muhammad Iqbal, Khalida Parveen, and Riaz Hussain (2024) explore the similarity of men's attitudes towards women in the two societies of Pakistan and India through a Marxist-Feminist study of *The Pakistani Bride* and Anita Desai's *Fasting, Feasting* to show that Capitalism combined with the patriarchal system has cornered women to the walls of their houses, resulting in their stigmatization and deprivation of the most basic economic and social rights.

As the sample shows, Bapsi Sidhwa has automatically been pigeonholed as a diehard defender of the Feminist faith as if she is capable of doing nothing else, which this study is going to show to be false.

3. Conclusion

The enthusiastic dust of feminist conviction that has risen during the last decades has left its mark almost on everything, more particularly on literature and literary criticism. Furthermore, the urgent need to recruit new members to shift the power balance seems to have added fuel to the fire so vastly that little twinkles of feminist sparks have been magnified into blazing suns in the literary sphere to the recession and shrinking back of many other tendencies and practices.

The same feminist zest and zeal have swept Bapsi Sidhwa's works almost out of all other merits and claims of which they could boast. *The Pakistani Bride* for one has been stretched and cut short, as the conditions might demand, by the size of the procrustean bed of the feminist wave. Almost all the critical works centering on the novel have set it as a pseudo-religious mission to carve a fully-fledged feminist statue out of work and ignore all that is there, as bright as day.

A writer of unshakeable naturalist faith, Sidhwa has depicted her characters as play toys of powerful drives and forces that lead and direct them throughout their lives. In this regard, there is little difference between men and women. A wrathful nature and a vengeful society tear them loose of their free will with equal ease and urge. Men are not less exposed to the blind forces of nature or the destructive forces of their society. They are no better protected than women, against the crashing blows of a code of honor or a demand of custom. They are subject to, and miserable, in the face of, the same forces. However, the mainstream critical practice has turned a blind eye to their suffering in an attempt to uphold and uplift the feminist cause.

This study is a reserve attempt to bring the strayed train back to the normal rail and claim Sidhwa's right to exert her multidimensional power of exploring human nature and the nature of life freed from the restricting cobwebs of partial criticism.

4. References

Akhavan Sales, M. (2015). **Zemestan (Winter)**. Tehran: Zemestan Publishing.

Arshed Bukhari, S. M.M., Khan, D. M.A., & Riaz, A. (2024). "Female Objectification in Anglophone Literature: A Critical Feminist Analysis of the Pakistani Bride by Bapsi Sidhwa". **Al-Aijaz Research Journal of Islamic Studies and Humanities**, 8(1), 1-12.

Beniwal, G., Rana, Dr. S. (2021). "Women's Submissiveness in Bapsi Sidhwa's The Pakistani Bride". **International Journal of Modern Agriculture**, 10(2), 997-10020

Burgess, A. (2024). "**Naturalism**" in Britannica. Last Updated: Jul 11, 2024. Retrieved: Aug 24, 2024. http://www.britannica.com/art/novel/Naturalism.

Desai, A. (2007). **Introduction to The Pakistani Bride**. Minneapolis: Milkweed Editions.

Iqbal, M., Parveen, Kh., & Hussain, R. (2024). A Comparative Study of The Pakistani Bride by Bapsi Sidhwa vs. Fasting, Feasting by Anita Desai in Terms of Marxist-Feminist Perspective. **International Journal of Contemporary Issues in Social Sciences**, 3(1), 2208-2215.

Malik, Sh., & Anwar, N. (2020) Female Corporeality and the Sublimation of Pain: A Study of The Pakistani Bride by Bapsi Sidhwa. **NUML *Journal of Critical Inquiry***,18(2), 2205-2215.

Mawlawi, J. M. (1997). **Masnawi-e-Ma'nawi**. Ed. Abdol Karim Soroosh, with reference to Qounie Edition. Second Edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Movva, S. L., et al. (2023). Transcending Patriarchal and Cultural Construct in Bapsi Sidhwa's The Pakistani Bride. **Theory and Practice in Language Studies**, 13(8), 2070-2075.

Prakasam, K. (2024). **Naturalism in Literature Characteristics and Authors**. Last Updated April 11, 2024. Retrieved: Aug 24, 2024. http://booklumos.com/naturalism-in-literature

Sa'di, Sh. M. (2022). **Sa'dis' Golestan**. Ed. Gholam Hosein Yousefi: Edition 16. Tehran: Kharazmi.

Sidhwa, B. (1983). **The Pakistani Bride**. Minneapolis: Milkweed Editions.

Cite this article Jamali, A. (2025). The Pakistani Bride by Bapsi Sidhwa: A Naturalist Novel with a Feminist Flavor. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 79-94. DOI: 10.22111/jsr.2024.48201.2421

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

«عروس پاکستانی» اثر باپسی سیدوا: رمانی طبیعت‌گرا با رنگ‌وبویی فمینیستی

علی جمالی ✉

استادیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، واحد ایلام، دانشگاه آزاد اسلامی، ایلام، ایران، رایانامه: Ali.Jamali@iau.ac.ir

چکیده

هرچند رمان «عروس پاکستانی» به اندازهٔ برخی دیگر از آثار باپسی سیدوا مانند «بچه‌پُرروی آمریکایی» و «هند ترک برمی‌دارد» در کانون توجه منتقدان نبوده، آثار انتقادی فراوانی را به خود اختصاص داده که بیشتر، جنبه‌های پسااستعماری یا فمینیستی آن را کاویده‌اند و از روح طبیعت‌گرا و جبرگرایانه‌ای که در رگ رمان جاری است، غافل مانده‌اند؛ به گونه‌ای که گویی کثرت درختان، از دیدن جنگل بازشان داشته است. این پژوهش در پی آن است که طبیعت‌گرایی و جبرگرایی عمیقی را که در جای‌جای رمان «عروس پاکستانی» ریشه دوانده و شامل جبر زیستی، اجتماعی، فرهنگی، جغرافیایی و سیاسی است و مردان را نیز به همان اندازهٔ زنان، در چنبرهٔ خود گرفته است، مورد کنکاش قرار دهد و روشن سازد که دغدغه‌های فمینیستی این اثر، نتیجهٔ طبیعت‌گرایی و جبر جهان‌شمول حاکم بر آن و در نتیجه، فرع بر آن است. رویکرد اتخاذشده، ترکیبی از مطالعات طبیعت‌گرا و فمینیستی است که همراه با یک نگرش کیفی نسبت به موضوع مورد مطالعه، شالودهٔ این پژوهش را شکل می‌دهند.

واژه‌های کلیدی: باپسی سیدوا، عروس پاکستانی، طبیعت‌گرایی، جبرگرایی، فمینیسم.

۱- مقدمه

شاید تحت‌تأثیر موج نیرومندی از فمینیسم که تقریباً هر چیزی را در دنیای امروز می‌غلتاند و با خود می‌برد، و شاید به دلیل نیاز شدید فمینیست‌ها در یارگیری به منظور تغییر موازنه و معادلات قدرت در فضای جهانی، تقریباً تمام مطالعات انجام‌گرفته روی «عروس پاکستانی» را به سمت ملاحظات فمینیستی سوق داده‌اند و اگر سخنی از گرایشات پسااستعماری در این رمان نیز به میان آورده باشند، باز در ارتباط با ملاحظات فمینیستی و در جهت یاری‌رساندن به آن بوده است.

این پژوهش در مقام هشداری به اعرابیان محافل انتقادی ظاهر می‌شود تا به آن‌ها بگوید که در پایان مسیر دورودراز و رنج راهی که مشتاقانه بر خود هموار کرده‌اند، کعبهٔ حقیقتی انتظارشان را نمی‌کشد، چراکه راهی که می‌روند «به ترکستان است» (سعدی، ۱۴۰۱: ۲۱۴).

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۹، ۱۴۰۴، صص ۷۹-۹۴.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: جمالی، علی. (۱۴۰۴). «عروس پاکستانی» اثر باپسی سیدوا: رمانی طبیعت‌گرا با رنگ‌وبویی فمینیستی. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۹)، ۷۹-۹۴.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/jsr.2024.48201.2421

© جمالی، علی.

بی‌تردید لایهٔ نازکی از دغدغه‌های مربوط به دنیای زنان، رنگ‌وبوی ویژه‌ای به رمان «عروس پاکستانی» بخشیده است؛ اما این دغدغه‌ها در پرتو ملاحظات بسیار ریشه‌دارتر و موضوعات بسیار جدی‌تر، رنگ می‌بازند و در حد و اندازهٔ لعابی نازک باقی می‌مانند. زیرا ماجرا از بیخ‌وبن، چیز دیگری است.

۲- بحث و بررسی

تمام ادعایی که این پژوهش دربارهٔ رمان عروس پاکستانی، اثر باپسی سیدوا مطرح می‌کند، آن است که این رمان، اثری فمینیستی نیست، بلکه اثری طبیعت‌گرا است که لایه‌های گوناگونی از ملاحظاتی دیگر نیز در تاروپود آن تنیده‌اند و رنگ‌وبوی فمینیستی آن تنها یکی از این لایه‌ها است. برای مثال، این رمان لایه‌های مردم‌شناسانه و جامعه‌شناختی نیز دارد و لایه‌های بی‌شمار دیگری را هم داراست که هریک رویکرد خود را می‌طلبد. بنابراین مهم‌ترین پرسش‌هایی که این جستار در تلاش است تا به آن‌ها پاسخ دهد، عبارت‌اند از:

۱- آیا رمان عروس پاکستانی، اثر باپسی سیداو، اثری فمینیستی است؟ چرا؟

۲- آیا این رمان، اثری طبیعت‌گرا است؟ چرا؟

۲-۱- که می‌گوید عروس پاکستانی، اثری فمینیستی است؟

تقریباً تمام منتقدانی که تاکنون به بررسی این اثر پرداخته‌اند، جنبهٔ فمینیستی آن را برجسته کرده و نویسندهٔ آن را یک فمینیست تمام‌عیار و «دارای گرایشات نیرومند فمینیستی» (Desai, 2007) معرفی کرده‌اند.

محمد اقبال، خالده پروین و ریاض حسین (۲۰۲٤) در مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی تطبیقی بر روی *عروس پاکستانی* اثر باپسی سیدوا در مقام مقایسه با *روزه‌داری، شادخواری* اثر آنیتا دزائی از منظری مارکسیستی-فمینیستی»، دو جامعهٔ هند و پاکستان را با یکدیگر مقایسه کرده‌اند و تأکید اصلی خود را روی چگونگی برخورد مردان با زنان و نیز تصویری که مردان در این دو رمان از زن می‌سازند، گذاشته‌اند تا به این پرسش «اخوانی» پاسخ دهند که: «ببینیم آسمان هرکجا آیا همین رنگ است؟» (اخوان ثالث، ۱۳۹٤: ۱٥٤). آنان به این نتیجه رسیده‌اند که تفاوتی میان جوامع نیست؛ هرجا سخن از روابط مرد و زن و تلقی مردان از زنان به میان می‌آید، «آسمان هرکجا [باشد]، همین رنگ است».

سیریلاکشمی موا و همکاران (۲۰۲۳) در مقاله‌ای با عنوان «بر کشیدن ساختار فرهنگی و نظام پدرسالاری در رمان عروس پاکستانی اثر باپسی سیدوا» کوشیده‌اند تا نشان دهند که تمدن‌های پدرسالار چگونه زنان را در ابعاد جسمی، عاطفی و اجتماعی سرکوب کرده و به بردگی می‌کشند. تأکید این نویسندگان بر نیروی سرکوبگری است که در جامعهٔ جنسیت‌زدهٔ پاکستان، از هم‌افزایی استعمار خارجی و پدرسالاری در داخل پدید می‌آید و فشار مضاعفی را از جنبه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، خانوادگی و روان‌شناختی بر زنان تحمیل می‌کند.

گونیا بنیوال و دکتر سونیتا رانا (۲۰۲۱) در مقالهٔ «فرودستی زنان در رمان عروس پاکستانی اثر باپسی سیدوا» نیز همچون موا سیریلاکشمی و همکاران، همدستی استعمار خارجی و پدرسالاری داخلی را مبنای نقد خود قرار داده‌اند و معتقدند کلاف سردرگمی که از هر درهم‌آمیختگی این دو پدید می‌آید، زنان را به زیردستی مردان می‌کشاند. اما برخلاف موا سیریلاکشمی و همکاران، سخنی از مناسبات اقتصادی و اجتماعی به میان نمی‌آورند، بلکه جنبهٔ روان‌شناختی روابط میان زن و مرد را برجسته ساخته و مکانیزم فروپاشی زنان از درون را بررسی می‌کنند. در این میان، نقش «عوامل مذهبی و فرهنگی» را بسیار مهم ارزیابی کرده‌اند و بر آن‌اند که استعمار و پدرسالاری به مثابهٔ ارادهٔ پشت‌پرده، از مذهب و فرهنگ -همچون ابزاری کارآمد- بهره می‌جویند تا زنان را از درون، به زنجیر حقارت و خودکم‌بینی بکشند.

دکتر گیت آنجالی و پروفسور جایا لاکشمی (۲۰۲۱) نیز جنبهٔ فمینیستی رمان عروس پاکستانی را برجسته ساخته‌اند. در مقاله‌ای با عنوان «رد پای فرهنگ در عروس پاکستانی اثر باپسی سیدوا»، این دو نویسنده، رویکردی مارکسیستی در پیش گرفته و عروس پاکستانی را گونه‌ای از زندگینامهٔ خودنوشت فرهنگی دانسته‌اند که بر قلم سیدوا جاری شده و به‌روشنی فرهنگ پدرسالاری را که نویسنده در آن نشو و نما یافته بازنمایی می‌کند.

شمسه مالک و نادیا انور (۲۰۲۰) به‌عنوان آخرین مورد از نمونهٔ نویسندگانی که در اینجا بررسی می‌شوند نیز عروس پاکستانی را اثری فمینیستی معرفی کرده‌اند و در مقالهٔ خود با عنوان «جسمانیت زنان و والایش درد: جستاری در عروس پاکستانی اثر باپسی سیدوا»، جسم زن را در کانون توجه خود قرار داده‌اند و بیان می‌دارند که در طول تاریخ زنانگی، جسم زن همواره پاشنهٔ آشیل او بوده و زنجیر اسارت و فرودستی در برابر مرد از راه جسمانیت خود او و وابستگی شدید به جسم و تأثیرپذیری وسیع و عمیق از تغییرات جسمی بر دست و پایش پیچیده شده است.

آن‌گونه که از نمونه‌های بالا برمی‌آید، بیشتر منتقدان، عروس پاکستانی را اثری فمینیستی می‌دانند و «مبارزه با مردم و نظام پدرسالار» (Malik & Anwar, 2020: 38) را در نقد خود به‌عنوان یکی از مفاهیم کلیدی به کار برده‌اند، حتی اگر واژه‌هایشان، دقیقاً این واژه‌ها نبوده باشد. اما پژوهش حاضر، برخلاف رأی و نظر نویسندگانی که نامشان ذکر شد، در پی آن است که نشان دهد در رمان عروس پاکستانی، مبارزه‌ای اگر هست، میان انسان و طبیعت است و رمان عروس پاکستانی، نه اثری فمینیستی، بلکه رمانی طبیعت‌گرا است.

۲-۲- چرا عروس پاکستانی اثری فمینیستی نیست؟

جستار حاضر بر پایهٔ دو رکن بنا نهاده شده است: یکی اینکه عروس پاکستانی، اثری فمینیستی نیست و دیگر اینکه این رمان، اثری طبیعت‌گرا است. در اینجا رکن نخست، بررسی شده و به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چرا علی‌رغم ادعای قریب به اتفاق منتقدان، عروس پاکستانی، اثری فمینیستی نیست، بلکه تنها رنگ‌وبو و روکش نازکی از فمینیسم را می‌توان در آن مشاهده کرد که در میان لایه‌های گوناگون دیگری که رمان دارد، به‌راحتی گم می‌شود.

۲-۲-۱- در ازدواج، مردان نیز به اندازهٔ زنان از حق انتخاب محروم‌اند.

یکی از دلایلی که سبب شده منتقدان گوناگون، عروس پاکستانی را اثری فمینیستی بدانند، این است که زیتون، شخصیت اصلی رمان تا پیش از شب حجله، همسر خود را ندیده و تا حد زیادی به اجبار و اکراه قاسم، تن به ازدواج با سخی می‌دهد (Iqbal et al., 2024). علاوه بر اجبار شدیدی که در ازدواج زیتون وجود دارد، منتقدان دیگری داستان ازدواج افشان با قاسم را پیش کشیده و تأکید باپسی سیدوا بر اینکه افشان در ازای بدهی پدر خود به پدر قاسم، به زور و ناچار به عقد قاسم درمی‌آید را دلیلی بر شکایت نویسنده از وضعیت زنان و در نتیجه دلیلی بر فمینیستی‌بودن رمان دانسته‌اند (Movva et al., 2023; Beniwal & Rana, 2021).

سخن این نویسندگان تا آنجا که می‌گویند زنان در رمان عروس پاکستانی در ازدواج خود، اراده و اختیاری ندارند و به اجبار سنت، تن به رابطهٔ زناشویی با مردانی می‌دهند که هرگز ندیده‌اند و نمی‌شناسند، کاملاً درست و منطقی است. اما باید از آنان پرسید: مگر مردانِ داستان عروس پاکستانی، در هنگام ازدواج، اراده و اختیاری از خود دارند؟ مگر قاسم به میل خود ازدواج می‌کند؟ مگر شریک زندگی‌اش را خود برمی‌گزیند؟ مگر افشان را تا شب حجله، حتی یک بار دیده است؟ مگر سخی به میل خود، زیتون را برمی‌گزیند؟ مگر زیتون را می‌شناسد؟ پاسخ تمام این پرسش‌ها منفی است.

توصیف نویسنده از قفسِ ازدواجی که قاسم ده ساله را به زور و اجبار در آن می‌اندازند و تلاش مذبوحانه و محکوم به شکستی که او برای خارج‌شدن از آن به عمل می‌آورد، بسیار گویا است:

پسرکِ خواب‌آلود را در میانهٔ انبوهی از سوت و متلک، به درون اتاق حجله هُل دادند. قاسم از پشت در، صدای کلون را شنید که انداخته و چفت شد و ناگهان با دیدن تنهایی خود، وحشت کرد. تا مدتی پشت خود را به در تکیه داده، ایستاده و چشمانش با ترس و وحشت در کورسوی اتاق، فضای داخل آن را می‌کاوید... وحشت، پاهای قاسم را به کف اتاق، میخکوب کرده بود. به‌جای دختر هم‌بازی و هم‌سن‌وسالی که انتظارش را داشت، هیکل زن جوانی را در برابر خود می‌دید که به نشانهٔ شرم و ادب، روی زمین، آوار شده بود... زن، ناگهان شروع به خندیدن کرد و قاسم که از خندهٔ زن تا مغز استخوان، گزیده شده بود، به طرفِ در دوید؛ با تمام قدرتی که داشت، سعی کرد درِ چفت‌شده را باز کند و وقتی نتوانست، با مشت به جانِ در افتاد و فریاد می‌زد: «درو باز کنید! درو باز کنید! می‌خوام بیام بیرون، نمی‌خوام این تو بمونم.» (Sidhwa, 1983: 2-3)

در رمان عروس پاکستانی، دو ازدواج اتفاق می‌افتد: یکی قاسم و افشان، و دیگری ازدواج سخی و زیتون. همان‌گونه که در ازدواج قاسم و افشان، قاسم هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد و پدرش تعیین می‌کند که کِی، کجا و با چه کسی ازدواج کند، در مورد سخی و زیتون نیز سخی کوچک‌ترین حق انتخابی ندارد و اگر بیشتر از زیتون در تگنا قرار نگرفته باشد، کمتر از او هم مجبور به تن‌دادن به عمل انجام‌شده نبوده است.

در حقیقت، شواهد و قرائنی در رمان هست که بر پایهٔ آن‌ها می‌توان استدلال کرد که شاید نسبت به سخی، زیتون آزادی بیشتری در امر ازدواج خود داشته است. در حالی که هیچ برگه‌ای در رمان، تلقی خوشایند سخی را نسبت به این ازدواج نشان نمی‌دهد، شواهدی وجود دارد که زیتون، تصور مثبتی از ازدواج خود با سخی دارد و چندان هم ناراضی نیست.

زیتون بسیار مشتاق بود جایی را که سرزمین پدری خود می‌دانست، ببیند. تخیلش که سرشار از جوانی و نیروی عاشقی بود، با تصور سرزمینی به گُل می‌نشست که مردانش قهرمانان مغرور و مفسده‌ناپذیر بودند و بر روحشان آداب و اخلاقی حاکم بود که هرگونه شر و بی‌عدالتی را می‌تاراند. این مردان قدبلند روشن‌پوست، خداوندانی بودند که آزاد و رها، آن‌گونه که می‌خواستند، در کوهستان‌های خود به گشت‌وگذار می‌پرداختند. زنانشان که همچون حوری زیبا بودند و فرزندانشان که پوست روشن و لُپ‌های سرخ و گونه‌های گُل‌انداخته داشتند، در همسایگی جریانات روشن و نیرومندی از برف‌های آب‌شده زندگی می‌کردند. بسیار پیش می‌آمد که زیتون بپرسد: «پدر، کِی به خانهٔ خودمان سر می‌زنیم؟» و قاسم زیر لب جواب می‌داد: «به‌زودی، بی‌بی، به همین زودی‌ها.» (Sidhwa, 1983: 65)

و هنگامی که قاسم، زیتون را در جریان عهد و پیمانی که با مصری خان بسته قرار می‌دهد، هیچ نشانه‌ای از نارضایتی زیتون پدیدار نمی‌شود، بلکه آنچه می‌بینیم، پذیرش و اشتیاق است.

[قاسم گفت]: «بی‌بی، ما با هم درمورد ازدواج حرف زدیم... بشین دخترم.

...نظرت چیه؟» زیتون چادرش را روی صورتش کشیده و با صدایی که به زحمت می‌شد شنید گفت: «هر چی شما بگی، آبا»...

[قاسم گفت]: «اون مرد مصری خان بود، پسرعمویم. من قول داده‌ام تو را به ازدواج پسرش، سخی، دربیاورم.»

زیتون، بی‌حرکت نشسته بود. اشتیاقی کور در درونش موج می‌زد. (Sidhwa, 1983: 70)

بنابراین، برخلاف آنچه منتقدان گفته‌اند، در این رمان آنچه هست، تبعیض ناروایی علیه زنان نیست و مردان را در موقعیتی برتر و فراتر نمی‌نشاند، بلکه جبر نیرومند است که مرد و زن را به یکسان، پیش می‌راند؛ جبر نیرومندی که در برابر آن به تعبیر مولانا: «غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای؟» (مولوی، ۱۳۷۶: ۹۳)

۲-۲-۲- مردان نیز مانند زنان تبدیل به شیء و مورد تعدی واقع می‌شوند.

تعدادی از منتقدان، روابط قدرت میان مردان و زنان را در درمان عروس پاکستانی بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که در این رمان، مردان، زنان را به شیئی تبدیل کرده و به‌جای اینکه آنان را در موقعیت کارایی، کارآمدی، آفرینندگی و دارای قدرت تغییر بنشانند، آنان را تبدیل به موضوعاتی برای نگریستن، اعمال قدرت و قضاوت کرده‌اند (Arshed et al., 2024).

بی‌تردید، در رمان عروس پاکستانی، صحنه‌هایی از خیره‌شدن مردان به زنان، تبدیل آنان به شیء و جسم خالص زنانه‌ای برای تمتع و لذت‌بردن، و البته مواردی از آزار و استهزا و کتک‌خوردن زنان به دست مردان وجود دارد. اما آنچه این منتقدان چشمان خود را بر آن بسته‌اند، این است که مردان نیز مورد آزار و استهزا قرار می‌گیرند، به شیئی برای خیره‌شدن و اعمال قدرت تبدیل می‌شوند و از دست زنان کتک می‌خورند. در همان ابتدای داستان و در فصل نخست، سیدوا پس از آنکه نشان می‌دهد چگونه افشان سرنوشت خود را در ازدواج با قاسم با رغبت و رضایت پذیرفته و در کارهای معمول روزانه به مادرشوهرش کمک می‌کند، ابتدا مواردی از بدرفتاری مادرشوهر با افشان -یعنی آزار زنی نه توسط مرد، بلکه توسط زنی دیگر- و پشتیبانی قاسم از افشان- یعنی دفاع یک مرد از یک زن، در برابر بدرفتاری زنی دیگر- را به تصویر می‌کشد و سپس بیان می‌دارد که چگونه دو زن با یکدیگر متحد شده و مردی را کتک‌کاری می‌کردند:

وقتی قاسم بیش از اندازه نامهربان و گستاخ می‌شد، همسر و مادرش دست به یکی می‌کردند و او را حسابی کتک می‌زدند. آن وقت قاسم داد می‌زد: «من شوهرتم. چه‌طور جرئت می‌کنی؟» و از افشان تنفر پیدا می‌کرد. (Sidhwa, 1983: 3)

این منتقدان فراموش کرده‌اند که در تمام صحنه‌های متعددی که پهلوان نیکا کسی را تا حد مرگ کتک می‌زند -به‌ویژه در فصل پنجم داستان- طرف مقابل، زن نیست، بلکه مردی دیگر است و دلیل زدوخوردهای وحشیانه‌ای که پیش می‌آید، نه برای ترساندن و به سُخره‌کشیدن زنان، بلکه تنازع بقایی است که برای سیرکردن شکم خود و زن و فرزندانشان، در میانِ مردانی درمی‌گیرد که همچون حیواناتی وحشی، بر سر جیفه‌ای ناچیز حاضرند یکدیگر را قصابی کنند (Sidhwa, 1983: 29-34). و باز فراموش کرده‌اند که از فصل هفتم عروس پاکستانی، آن کسی که نیکا و قاسم، مانند دو حیوان درنده، بر سر راهش کمین کرده، مدت‌های مدید رد پاهایش را بو می‌کشند و سرانجام شکارش می‌کنند و به قتلش می‌رسانند، زن نیست، بلکه مردی از جنس خودشان است که چون اهداف سیاسی‌اش با اهداف حزب حاکم همخوانی ندارد، باید از میان برداشته شود (Sidhwa, 1983: 42-49).

در فصل سیزدهم داستان نیز در صحنهٔ عاشقانه‌ای که میان سرگُرد مشتاق و کارول شکل می‌گیرد و در آن، کارول برای اولین بار به شوهرش خیانت می‌کند، خیرگی مردان قبیله و خنده و استهزا و سنگ‌پرانی‌های آنان، تنها نصیب کارول نمی‌شود، بلکه بدون هیچ تفاوت و تمایزی، سرگُرد مشتاق و کارول را با هم نشانه می‌گیرد و در اینجا نیز نه‌تنها تبعیضی علیه زن صورت نمی‌گیرد، بلکه زن و مرد به یک اندازه به موضوعی برای اذیت و آزار و هوشدن و تمسخر تبدیل می‌شوند.

سه تن از مردان قبیله، سرگُرد و زن آمریکایی را دیده بودند که از پل گذشته و وارد قلمرو آنان شده‌اند...

سخی پچ‌پچ‌کنان گفت: «جناب سرگُرده ..... الانه که نمایش شروع بشه»...

مشتاق به پشت خوابید... کارول در کنارش دراز کشید و گفت:

«ممکنه خوابم ببره... چیزی شد خبرم کن» و سرش را روی بازوی مشتاق گذاشت...

در یک لحظه نگاه ذوق‌زده و پیروزمندانهٔ کارول و سرگرد مشتاق با هم تلاقی کرد و درست در همان لحظه، در حرکتی که انگار از پیش هماهنگ شده باشد، هر سه مرد قبیله قیامتی از خنده و سوت و هوکردن و تمسخر برپا کردند که وحشیانه و با جاروجنجال فراوان در دل کوهستان می‌پیچید و پژواک می‌شد.

سرگرد همان‌طورکه دیوارهٔ سنگی گرداگردشان را برانداز می‌کرد تا ببیند از کدام مسیر باید بروند، ناگهان خشکش زد. دو وجب آن طرف‌تر از جایی که ایستاده بودند، از شکاف سنگ‌ها، صورت رنگ‌پریده‌ای به آن‌ها زُل زده بود که پلک نمی‌زد. پاهای سرگرد به زمین میخکوب شد و از دیدن چشمان فندقی‌رنگی که نگاهش می‌کردند اما نه پلک می‌زدند و نه اثر لبخندی در آن‌ها بود، یکّه خورد. فقط خدا می‌دانست آن مرد از کِی آنجا بوده و حرکات آن‌ها را زیر نظر گرفته بود، بدون آنکه کوچک‌ترین حرکتی بکند. (Sidhwa, 1983: 88-90)

بنابراین منتقدانی همچون ارشد نجاری، اکبرخان و ریاض (۲۰۲٤) که براساس تئوری خیرگی (gaze theory) و ارتباط آن با تئوری‌های روابط قدرت از طرفی، و نظریات فمینیستی از طرف دیگر، تلاش کرده‌اند تا رمان عروس پاکستانی را یک اثر فمینیستی تمام‌عیار قلمداد کنند -که در آن همواره نگاه مرد بر زن و به‌ویژه جسم زن خیره می‌شود و خنده و استهزا و متلک و مسخره‌کردن زن، روابط قدرت را به نفع مرد و به ضرر زنان، تغییر می‌دهد- از بخش‌هایی از رمان مانند نقل‌قول بالا غافل مانده‌اند یا آن را دیده و چون با چارچوب مطالعه‌شان همخوانی نداشته، ترجیح داده‌اند که آن‌ها را مسکوت بگذارند.

۲-۲-۳- آزادی برخی از زنان، از بسیاری از مردان بیشتر است.

یکی از دلایل دیگری که سبب می‌شود عروس پاکستانی، یک اثر فمینیستی نباشد، این است که سیدوا تصویری از زنانی رسم می‌کند که نسبت به بسیاری از مردان داستان، از آزادی عمل و گزینه‌های بیشتری برای انتخاب برخوردارند؛ در حالی که بسیاری از منتقدان هیچ اشاره‌ای به این امر نکرده‌اند.

پیش از این در همین جستار نشان داده شد که چگونه دو تن از اصلی‌ترین شخصیت‌های داستان -یعنی قاسم و سخی- و تمام مردان دیگری که در کوهستان زندگی می‌کنند، در هنگام ازدواج، از هیچ ارادهٔ آزاد و حق انتخابی برخوردار نیستند و بنا بر سنت‌های آهنین قبیله‌ای، باید به تصمیم پدران خود و قول شرفی که در غیاب پسران به یکدیگر می‌دهند، پایبند باشند. این در حالی است که در همین رمان، تصویری از کارول و زنان بسیار دیگری را داریم که در انتخاب خود کاملاً آزادند، در نقطهٔ متقابل پدر و مادر خود قرار می‌گیرند، هیچ سنت و رسمی دست و پایشان را نمی‌بندد و اگر اجباری هست، تنها جبر روحیات و حالات درونی خود آن‌ها و روح بی‌قرار و بلندپروازشان است.

زمانی هم که کارول به پدر و مادرش گفته بود که تصمیم گرفته با فرّخ ازدواج کند، جروبحث شدیدی بین آن‌ها پیش آمده بود. پدر و مادرش مطمئن بودند که شوهرش او را وادار می‌کند تا به دین اسلام درآید و در پرده و مستور مانند زنان حرم زندگی کند. کارول خود را پیرو فلسفهٔ لاادری‌گری می‌دانست و فرّخ هم هیچ اصراری نداشت که کارول باید دین او را بپذیرد. در نهایت هم، خانواده‌اش به وصلت او و فرّخ رضایت دادند و زوج جوان راهی لاهور شدند. (Sidhwa, 1983: 79-80)

کارول تنها زنی نیست که در این رمان، در موقعیت بسیار بهتری نسبت به مردان قرار دارد. «دسته‌ای از زنان دیگر هم که با آن‌ها نشست و برخاست می‌کرد و هر روز بر تعدادشان افزوده می‌شد، از زنان آمریکایی و استرالیایی گرفته تا زنانی از بریتانیا و سایر کشورهای اروپایی که با مردانی از پاکستان ازدواج کرده بودند»، همین شرایط کارول را دارند: از آزادی و حق انتخاب برخوردارند؛ «غرق در خوش‌گذرانی و اوقات آزادی هستند که به ارادهٔ خود سپری می‌کنند» و هیچ اجباری به‌جز «حس ماجراجویی و کنجکاوی، آنان را به این سرزمین دور افتاده» (Sidhwa, 1983: 85) نکشانده است:

این دقیقاً همان چیزی بود که [کارول] می‌خواست؛ حس اینکه کسانی همواره در اطرافش هستند که به نیازهایش رسیدگی می‌کنند و از او در برابر خطرات محافظت می‌کنند- خَدَم و حَشَم و آسودگی و فراغ بال؛ زمان بسیار زیادی که به اختیار خود می‌توانست بی دلهره و شتاب و عجله در زیر دست آرایشگر سپری کند و عرق نشئه‌بخش جین و تونیکی که در سبزه‌زارهای کوتاه‌شده و مرتب می‌نوشید... این‌ها سدّ راهش می‌شدند و نمی‌گذاشتند به خانه برگردد؛ اوقات کِش‌دار و طولانی که

صبحگاهان برای نوشیدن قهوه و بازی بریج صرف می‌کرد، ساعاتی که پر از لذت غیبت و شایعه بود و با دسته‌ای از زنان سپری می‌نمود که با آن‌ها نشست و برخاست می‌کرد. این زنان، غرق در مخمل نرمی از آسودگی و فراغ بال، اسرار مگوی خود را برای هم بازگو می‌کردند. آنچه جای همهٔ کمبودها را برایشان پر می‌کرد، سرگُردها بودند. (Sidhwa, 1983: 85)

اگر این فراغ بال و آسودگی و رفاه را که این زنان تجربه می‌کنند، با محدودیت‌های سنگین و ریشه‌داری مقایسه کنیم که عوامل گوناگون و به‌ویژه جبر فرهنگ و آداب‌ورسوم هزاران ساله بر مردان داستان تحمیل می‌کنند، و اگر آزادیِ عمل و اختیار نسبی چنین زنانی را در کنارِ باید و نبایدهای آهنینی بگذاریم که مردان را به زنجیر می‌کشد، خواهیم دید که رمان عروس پاکستانی، به اندازه‌ای که در اندیشهٔ جبر محیط و طبیعت و تاریخ و فرهنگ و جغرافیا و جبر زیستی است، نگران مرد یا زن بودن انسان‌ها نیست و در نتیجه نمی‌توان آن را در شمار آثار فمینیستی دسته‌بندی کرد.

۲-۲-٤- در رمان عروس پاکستانی، زنان به مردان خیانت می‌کنند و به آنان می‌خندند.

در رابطه با خیانت زنان به شوهران خود، کارول بهترین نمونه است؛ اما تنها مورد موجود در داستان نیست. زنان دیگری نیز وجود دارند که همان رویهٔ کارول را در پیش گرفته‌اند؛ هرچند داستان خیانت آن‌ها با همان طول و تفصیلی روایت نشده که سیدوا به جزئیات ماجرای خیانت کارول پرداخته است.

کارول، زن بیست‌وپنج سالهٔ آمریکایی، هر بار که فرّخ در پی مأموریتی از کَمپ دور می‌شود و هر بار که سرگُرد مشتاق، برایش سفری تفریحی ترتیب می‌دهد تا بتواند در غیاب او خلوتی برای خود و کارول فراهم کند، «بر سر خوانی که گسترده شده، به تنعّم و تناول می‌پردازد» (Sidhwa, 1983: 91)؛ در حالی که در هیچ جایی از این اثر، سخنی از خیانت فرّخ به کارول در میان نیست.

دوم اینکه کارول، تنها زنی نیست که به شوهرش خیانت می‌کند، بدون اینکه خیانتی در حقش صورت گرفته باشد. زنان دیگری هم به شوهران خود خیانت می‌کنند و سرگُردهای دیگری را به حریم خلوت خود راه می‌دهند که سخنی از خیانت شوهرانشان به آنان را نمی‌توان در رمان پیدا کرد؛ هرچند که ماجرای آنان بسیار مختصر مورد اشاره قرار گرفته و احتمالاً سیدوا از خواننده انتظار داشته که در پرتو ماجرای کارول و سرگرد مشتاق، خود حدیث مفصّل را از آن مجمل بخواند.

در همان بخش از داستان که پیش‌تر نقل شد، سیدوا تابلوی گویایی از دورهمی‌ها و جمع‌های زنانه‌ای را پیش چشم خواننده مجسم می‌کند که در آن «خود»، زن است و «دیگری»، مرد. این دورهمی‌ها فضای کوچک اما یکدست و نیرومندی فراهم می‌کند که در آن، زنان شرکت‌کننده، با آسودگی خاطر، شوهران خود و هرآنچه را به گونه‌ای به آنان مربوط می‌شود، به باد خنده و تمسخر و استهزا می‌گیرند و در واقع استانداردها و هنجارهای مورد قبول جمع، به آنان امکان می‌دهد که «خودی» زنانه بسازند و آنچه را «مردانه» است، به جایگاه «دیگری» برانند؛ جایگاهی که هم‌زمان به معنای ناهنجار و ناپذیرفتنی است.

البته «خودی» که این زنان می‌سازند، در محدودهٔ زنانه محصور نمی‌ماند و زمانی که ریشخند و استهزای این زنان غربی، مادرشوهران و خواهرشوهران پاکستانی‌شان را در بر می‌گیرد، تعریفی که از «خود» و «دیگری» وجود دارد، به تناسب، دستخوش تغییر می‌شود و «خود زنانهٔ غربی» در برابر «زن شرقی که تبدیل به دیگری شده است» شکل می‌گیرد و دلیل دیگری می‌شود که رمان عروس پاکستانی را با اطمینان بیشتری از زمرهٔ آثار فمینیستی خارج کرده و از اصرار منتقدانی همچون ارشد نجاری، اکبرخان و ریاض (۲۰۲٤) و سیدوا کومار، نالامان و دکتر بومی راجا (۲۰۲۰) و بسیاری دیگر از منتقدان، انگشت به دهان بمانیم که چرا این بخش‌های داستان را نادیده گرفته و بر هویت فمینیستی آن پافشاری کرده‌اند.

۲-۲-۵- در برابر نیروهای طبیعت و تلاطمات سیاسی، تمایز میان زن و مرد مفهومی ندارد.

صحنه‌های بسیاری در رمان عروس پاکستانی وجود دارد که بودنشان، ادعاهای مربوط به فمینیستی‌بودن رمان را با چالش بسیار جدی روبه‌رو می‌سازد. در اینجا بسیار کوتاه و مختصر به یکی دو نمونه اشاره می‌شود و از خواننده انتظار می‌رود خود حدیث مفصّل را از این مجمل بخواند.

سرمای شبانهٔ کوهستان، بعید است زیتون را به‌واسطهٔ زن‌بودنش آزار داده باشد؛ و در جایی از رمان اشاره نشده که مسیرهای سخت و صعب‌العبور کوهستانی، در زیر پای مردان، شیب خود را کم کرده و از سختی خود کاسته باشند، تنها به این دلیل که مردی قدم مبارک خود را در آن‌ها نهاده است؛ و بسیار خنده‌دار است اگر تصور کنیم لاشخوری که در چند قدمی زیتون ظاهر می‌شود و او را تا سرحد مرگ می‌ترساند (Sidhwa, 1983: 158)، اگر به‌جای زیتون که زن است، با مردی مواجه می‌شد، لبخند شرمگینانه‌ای بر منقارش نقش می‌بست و با عذرخواهی چندین باره، راهش را کج می‌کرد؛ همان‌گونه که پلنگی که در دیدرس زیتون پدیدار می‌شود، صورت و بدن مردی از قبیله را «چنان پاره‌پاره کرده که شناساییش آسان نیست» (Sidhwa, 1983: 160) و به حرمت اینکه طرف حسابش مَرد است، سر خود را پایین نینداخته، چشمانش را با شرم به زمین ندوخته و به احترام ایشان که مَرد هستند، خوی پلنگی خود را به فراموشی نسپرده است. در برابر نیروهای طبیعت -که شالودهٔ داستان را در عروس پاکستانی شکل می‌دهند- هیچ تمایزی میان زن و مرد وجود ندارد و هیچ تبعیضی، مردان را در موقعیتی برتر از زنان نمی‌نشاند.

تلاطمات سیاسی که در رمان روی می‌دهند نیز در تمایز میان زن و مرد، به همان اندازهٔ نیروهای طبیعت، کور و بی‌ملاحظه‌اند. در اینجا تنها به ذکر دو مورد از صحنه‌هایی که سیدوا در عروس پاکستانی به تصویر کشیده اکتفا می‌شود. مورد اول، تصویری از مَردی سیک‌تبار است:

پیرمرد سیک‌تبار برمی‌خیزد... مردم می‌دانند از میان تمام اعضای خانوادهٔ بزرگی که در منطقهٔ مونت‌گومِری زندگی می‌کردند، تنها او جان سالم به در برده است. درونش از نفرت لبریز است... با صدای لرزانی که اشک‌ریختن پنهانش را لو می‌دهد، فریاد می‌زند «...من برادر بیست ساله‌ای داشتم که قد بلندی داشت و مثل کوه محکم و نیرومند بود. به‌تنهایی پنج نفرشان را حریف بود. می‌دانید چه‌کارش کردند؟ یک پایش را به یک جیپ و پای دیگرش را به جیپ دیگری بستند و جیپ‌ها را در جهت مخالف هم به حرکت درآوردند...» (Sidhwa, 1983: 8)

مورد دوم، تصویری است که سیدوا از جسد مَردی مسلمان رسم می‌کند:

قاسم با نوک پا گونی را امتحان کرد تا ببیند درونش چیست و هنگامی که گونی مقداری کنار رفت و بالاتنهٔ جسدی از درونش نمایان شد، وحشت کرد. جوانی چهارشانه، با شکم صاف و موهایی به رنگ عسل، بدون هیچ تناسبی با خاک زشت و مرده، در آن خفته بود... قاسم متوجه شد که این جوان یکی از هم‌کیشان خود او و مسلمان است.

کشته شدن و سلّاخیِ میلیون‌ها نفر در مدتی کوتاه، مرگ را به کالایی ارزان و بی‌اهمیت و همواره در دسترس تبدیل کرده بود. کشتن، آسان بود. برای تصفیه‌حساب‌های قدیمی، برای گرفتن ملک و مال یا کاروکاسبی یا زنِ دیگران، هندو، هندو را می‌کشت، سیک، سیک را و مسلمان، مسلمان را. (Sidhwa , 1983: 20)

این دو مورد، تنها مشتی از خروار خشونت‌هایی است که در این رمان، علیه مردان انجام شده و پای زنی در میان نیست.

۲-۳- چرا عروس پاکستانی، اثری طبیعت‌گرا است؟

این رمان ویژگی‌های بسیاری دارد که براساس تعاریف موجود از طبیعت‌گرایی، خاستگاهِ طبیعت‌گرای آن را بی‌چون‌وچرا جار می‌زنند.

۲-۳-۱- کدام ویژگی‌ها؟

در مدخل «طبیعت‌گرایی» در دایره‌المعارف بریتانیکا به قلم آنتونی برگس (۲۰۲٤) چنین آمده است:

به نظر می‌رسد آنچه طبیعت‌گرایی را متمایز می‌سازد، نه‌تنها جبرگرایی بدبینانهٔ آن است، بلکه توجه تمام‌وکمالی است که در آثار طبیعت‌گرا نسبت به ابعاد جسمانی و زیست‌شناختی تجارب بشری صورت می‌گیرد. در این آثار، آدمی بیش از آنکه دارای روحی تصور شود که به سمت خاستگاه معنوی و والای خود برکشیده می‌شود، نتیجهٔ تعامل نیروهای طبیعت و محصول تأثیر و تأثرهای ژنتیک، زیست‌محیطی و اجتماعی است و کار نویسندهٔ رمان طبیعت‌گرا، این است که جوهرهٔ جسمانی انسان را در تعامل با محیط اطرافش، در آثار خود به تصویر بکشد. (Burgess, 2024)

در مقاله‌ای با عنوان «طبیعت‌گرایی در ادبیات، ویژگی‌ها و نویسندگان» به قلم کرتانا پراکاسام (۲۰۲٤) نیز آمده است که «طبیعت‌گرایی در بیشتر موارد، جنبه‌های تاریک و چالش‌برانگیزِ وجود و هستیِ آدمی را می‌کاود و شخصیت‌ها و روابطشان را در محیطی خشن و بی‌رحم به تصویر می‌کشد» (Prakasam, 2024). در همین مقاله، ویژگی‌های آثار طبیعت‌گرا به ترتیب زیر توضیح داده شده‌اند:

جبرگرایی: مطابق با این مفهوم کلیدی، شخصیت‌های داستان، ساخته و پرداختهٔ عوامل محیطی، ژنتیکی و شرایط اجتماعی‌اند.

بدبینی: آثار طبیعت‌گرا اغلب دیدگاه بدبینانه‌ای از جهان را پیش چشم خواننده می‌گذارند.

مشاهدات عینی و جزءبه‌جزء: نویسندگان طبیعت‌گرا، توجه ویژه‌ای به جزئیات نشان می‌دهند و زمان و مکان و شخصیت‌ها و موقعیت‌ها را مفصّل و با جزئیات فراوان توصیف می‌کنند... .

جبرگرایی اجتماعی: عوامل اجتماعی که بر تمام جنبه‌های زندگی شخصیت‌ها تأثیر می‌گذارند، شامل فقر و فلاکت، طبقهٔ اجتماعی و هنجارها و رسم و سنت‌های جامعه است.

تنازع و تلاش برای بقا و اهمیت غرایز: در آثار طبیعت‌گرا، تأثیر طبیعت روی غرایز و رفتارهای بشری، مورد توجه ویژه قرار می‌گیرد و مکانیزم‌های اولیه‌ای که شخصیت‌ها برای بقا به کار می‌گیرند و نیز غرایز حیوانی آن‌ها، در کانون توجه نویسنده قرار دارد و انسان در کسوت حیواناتی با غرایز اولیهٔ خود به تصویر کشیده می‌شود (Prakasam, 2024).

جبر فرهنگی و اجتماعی که خود تا اندازه‌ای زاییدهٔ جبر طبیعت و عوامل طبیعی همچون جغرافیای محیط است، از همان ابتدای رمان عروس پاکستانی، خود را نشان می‌دهد. نخستین کلمات و جملات رمان، قاسم ده ساله را به تصویر می‌کشند که وامانده در زنجیر فرهنگ و آداب قبیله، باید با دختری که چندین و چند سال از خود وی بزرگ‌تر است و می‌توانسته به عقد پدرش درآید، ازدواج کند و علاوه بر آن، باید بار سنگین مسئولیتی را که پدرش با بخشیدن اسلحه‌ای سرپر به وی، بر دوش او می‌گذارد، بر شانه‌های نحیفش تحمل کند.

زندگی سخت و طاقت‌فرسا در کوهستان، قاسم را به چهارمیخ پختگیِ زودرس کشیده بود؛ طوری که او درکی از دوران بچگی نداشت و اصلاً نمی‌دانست خردسالی چیست. از همان دوران طفولیت، مسئولیت‌های سنگین بر دوشش گذاشته بودند و در ده سالگی، مردی شده بود که تمامی بایدها و نبایدهای نیرومند اخلاقی و رفتاری را که زندگی قبیله‌اش بر پایهٔ آن‌ها شکل گرفته بود، می‌دانست و به جا می‌آورد. (Sidhwa, 1983: 1).

بی‌گمان جبرِ زیستی نیز در اینجا مشهود است و آنچه نه‌تنها قاسم، بلکه سخی و پدران آن‌ها و پدرانِ پدرانشان، هرگز هیچ نیرو و توانی برای کنترل و ارادهٔ آن‌ها نداشته و ندارند –یعنی تعیین جنسیت و مرد یا زن به دنیا آمدنشان– تأثیر تعیین‌کنندهٔ خود را در نوع مسئولیتِ تحمیلی، برجای گذاشته و می‌گذارد؛ چراکه اگر قاسم یا هر مرد دیگری در داستان، دختر به دنیا آمده بود، زنجیری از نوع و رنگی دیگر بر دست و پای اراده‌اش می‌پیچید؛ البته گزیری و گریزی از زنجیر نبود، و کودک به‌دنیاآمده، چه دختر چه پسر، پیش و پس از تولد، در چنبرهٔ نیروهایی اسیر می‌شد که زندگی و سرنوشتش را تعیین می‌کردند و مفهوم

ارادهٔ آزاده را در زندگیش بی‌معنا می‌ساختند؛ همچنان که زیتون و افشان و مادران آن‌ها و مادرانِ مادرانشان نیز از همان کودکی زیر بار مسئولیت‌های سنگین، قامتشان دو تا می‌شد:

دختر بچگان خُردسال که برادران و خواهرانِ هنوز هم کوچک‌تر از خودشان را بر پشتشان نشانده یا روی دوششان سوار کرده بودند، در غروب روزهای تابستان به کوچه می‌ریختند و هنگامی که لی‌لی و شش خانه بازی می‌کردند، سر و گردن نوزادان سوارشده بر پشت و دوششان به‌طرز خطرناکی تکان می‌خورد و این ور و آن ور می‌شد. (Sidhwa, 1983: 40).

و به این ترتیب، علاوه بر زنجیر فقر و فلاکتی که بر پایشان تنیده شده بود، از همان خردسالی مسئولیت سنگین بزرگ‌کردن برادران و خواهران کوچک‌تر از خودشان بر آنان تحمیل می‌شد و هنگامی نیز که زنانی مانند افشان، دقیقاً مانند قاسم و سخی و پدران و پدرانِ پدرانشان، بدون هیچ اراده و اختیاری ازدواج می‌کردند، در همان مسیری که از پیش برایشان تعیین شده بود، راه می‌پیمودند و چاره‌ای جز پذیرفتن سرنوشت خود نداشتند:

افشان سرنوشتش را با رغبت و رضایت پذیرفت. به مادرشوهرش کمک می‌کرد، دانه‌های ذرت را از شاخ‌وبرگ‌های خشک‌شدهٔ آن جدا می‌کرد، به آب و غذای دو بُزی که داشتند رسیدگی و از آن‌ها مراقبت می‌کرد و شادمان و راضی، کارهای روزانه‌ای را که وظیفه‌اش بود، انجام می‌داد. (Sidhwa, 1983: 3).

بنابراین در رمان عروس پاکستانی، تنها قاسم و سخی و سردار و مصری خان و ارباب نیستند که طعم کودکی را نچشیده‌اند و از همان خُردسالی در زیر بار مسئولیت‌های تحمیلی و جبر زیستی و اجتماعی و فرهنگی، قامتشان دو تا شده است؛ بلکه زنان و دختران داستان هم مانند زیتون و زهره و افشان و مریم و دیگران، طعم خردسالی را نچشیده‌اند و همانند مردان و پسران داستان، در بند جبر زیستی و اجتماعی و فرهنگی‌اند.

در همان ابتدای داستان و در فصل اول، جبر زیستی از نوعی دیگر، زندگی قاسم و پسران و دختران و زنش، یعنی افشان را به کلی دگرگون می‌سازد، بی‌آنکه کاری از دست هیچ مَردی یا زنی برآید.

ابتلا بیماری، سرنوشت کاملاً متفاوت و پیش‌بینی‌نشده‌ای را برای قاسم و خانواده‌اش رقم می‌زند و به همان اندازه که قاسم در برابر نیروی بیماری ناتوان است و چاره و اراده‌ای از خود نمی‌تواند داشته باشد، افشان نیز دستان کاملاً بسته‌ای دارد و در برابر نیروی بزرگ‌تر از ارادهٔ فردی، سَر خَم می‌کند.

تا آن زمان که قاسم به سی‌وچهار سالگی رسیده بود، قاسم و افشان سه تا از بچه‌هایشان را از دست داده بودند: دو بچه بر اثر بیماری تیفوئید مرده بودند و یکی هم از بلندی سقوط کرده بود. البته این موضوع خیلی هم اهمیت نداشت چون هنوز دو پسر و یک دختر دیگر داشتند که از بلا و بیماری جان سالم به در برده بودند، که در کل تعداد قابل‌قبولی بود. تا اینکه مردی فراری اهل قرقیزستان شوروی، گذرش به آنجا افتاد؛ یک روز در آنجا ماند و رفت، و هنوز یک ماه نشده بود که شنیدند بر اثر آبله مرده است. (Sidhwa, 1983: 5).

تمام افراد خانوادهٔ قاسم هم به آبله مبتلا می‌شوند و می‌میرند و او، تک و تنها «در برابر دیوِ بی‌رحم و بی‌انصاف مرگ که شتابان و نابهنگام آمده بود، چاره‌ای جز سر خم‌کردن نداشت» (Sidhwa, 1983: 6).

در برابر آبله و تیفوئید و «ماتا» –الههٔ بیماری– که بی‌اعتنا به خواستِ بندگان، به درد و رنج، مبتلایشان می‌کند، تبعیض مردانه‌ای علیه زن وجود ندارد و تفاوتی میان پسر و دختر نیست. قاسم، دلشکسته و تنها، با وساطت یکی از مردان هم‌قبیله‌ای خود، به‌عنوان نگهبان در یک بانک انگلیسی در جلندور مشغول به کار می‌شود، اما چندی نمی‌گذرد که امواج سهمگین تلاطمات سیاسی، زندگی او و میلیون‌ها نفر دیگر را در هم می‌پیچد و بنیاد بودنشان را به بازی می‌گیرد. موضوع تجزیهٔ هند پیش می‌آید. «هند، جراحی دلسوز و کارکشته می‌خواست، اما انگلیسی‌ها که غرق در امورات داخلی خود، فرصتی برای سر خاراندن نداشتند، با عجله و سرسری، سلّاخیش کردند» (Sidhwa, 1983: 7). بخشی از نیروهایی که سرنوشت هندی‌ها و

پاکستانی‌ها را فراتر از ارادهٔ خود آن‌ها رقم می‌زد، انگلیسی‌ها هستند که البته آن‌ها نیز از دایرهٔ جبر و بی‌ارادگی در برابر نیروهای دیگر یا از جنس دیگر، بیرون نیستند. معادلات جهانی و شرایط سیاسی و اجتماعی درون بریتانیا و بیرون از آن، انگلیسی‌ها را به پیش می‌راند. هندی‌ها و پاکستانی‌های داستان، نه‌تنها کنترل بر پیشبرد امور و سرنوشت خود ندارند، بلکه حتی نمی‌توانند چگونگی روند آن‌ها را هم پیش‌بینی کنند.

تا آخرین لحظه هیچ‌کس نمی‌دانست که این تقسیم سرزمینی به چه صورتی خواهد بود. انتظار همگانی این بود که لاهور به هند تعلق بگیرد، چراکه تعداد بسیار زیادی هندوی ثروتمند در آن زندگی می‌کردند. اما این‌گونه نشد و لاهور، بخشی از پاکستان شد. از آن طرف جلندور که مقرّ و خاستگاه سیک‌ها بود و قاعدتاً باید بخشی از پاکستان می‌شد، به هند تعلق گرفت. (Sidhwa, 1983: 7).

اما مهم‌تر از تمامی این عوامل، بزرگ‌ترین نیرویی که در این رمان سرنوشت شخصیت‌ها را رقم می‌زند و در جدالی نابرابر، همواره بر آن‌ها و ارادهٔ ناچیزشان پیروز می‌شود، طبیعت است؛ طبیعتی که انسان‌ها را زاده است، همان‌گونه که سایر حیوانات را زاده و به آن‌ها غرایزی طبیعی برای بقا بخشیده است، اما در برابر درد و رنج‌هایشان، بی‌تفاوت است و دلسوزی و رحمی در وجودش نیست.

در این اثرِ طبیعت‌گرا، انسان‌ها بخشی مادی از طبیعت‌اند. هیچ نیروی مافوق طبیعی در وجودشان نیست. هیچ روح و فرّ و نیروی اثیری، از حیوانات متمایزشان نمی‌سازد و در برابر طبیعت و حیوانات درنده‌ای که بخش مهمی از نیروهای طبیعت‌اند، هیچ تفاوتی با حیوانات دیگر ندارند: در قالب حیوان توصیف می‌شوند، به شکاری برای حیوانات درنده تبدیل می‌شوند و در چنگال غرایز خود، اسیرند، همان‌گونه که هر حیوان دیگری اسیر است. بسیار پیش می‌آید که شخصیتی در عروس پاکستانی، حیوان خوانده شود و دقیقاً با ویژگی‌هایی توصیف شود که مختص حیوانات است. برای نمونه، کارول در جایی می‌گوید:

هیچ وقت تصویر آن مرد قبیله‌ای از جلوی چشمانم محو نمی‌شود که از کمینگاهش بیرون پرید و چیزی نمانده بود که روی ما بپرد و سر و صورتمان را چنگ بزند. حیوان تمام‌عیاری بود، کثیف و با چشمانی که خوی وحشیگری از آن می‌بارید، آنجا ایستاده بود و به ما زل زده بود، تا جایی که نتوانستم دوام بیاورم. (Sidhwa, 1983: 94).

در تمام مدتی که سخی، یونس مصری خان و سایر مردان قبیله در کوه‌های اطراف به شکار زیتون رفته‌اند، صحنه از پی صحنه خلق می‌شود که در آن حیوانیت شخصیت‌ها، با تمام وجود، خود را نشان می‌دهد: به‌طور غریزی با یکدیگر به‌صورت اسرارآمیزی ارتباط برقرار می‌کنند؛ با هوش غریزی حیوانی درنده، رد شکارشان را دنبال می‌کنند؛ در همان کُنج و شِکَن‌هایی پناه می‌گیرند که حیوانات، خود را در پناه آن‌ها از خطر، نجات می‌دهند؛ از همان جاهایی آب می‌نوشند که حیوانات، خود را سیراب می‌سازند و سرانجام با همان بی‌رحمی، بی‌تفاوتی و شهوت و خوی درندگی که در حیوانات وجود دارد، هم مورد حملهٔ حیوانات قرار می‌گیرند و هم به آن‌ها حمله می‌کنند. در مواجهه با طبیعت و حیواناتی که بخشی از طبیعت‌اند، تفاوتی میان شخصیت‌های رمان با حیوانات وجود ندارد. تفاوت میان زن و مرد که دیگر مطرح‌کردنش هم مضحک است. یک نمونه از این مواجهات، روبه‌رویی زیتون با لاشخور، و نمونهٔ دیگر، روبه‌رویی دو مرد با یک پلنگ است.

لاشخور بود... گردن لخت و بی‌پَرَش را کش آورده بود و با چشمان قرمزش به دخترک زُل زده بود. زیتون سنگی را برداشت و به طرفش پرتاب کرد. لاشخور، ناشیانه خود را روی پاهایش جابه‌جا کرد و با بال‌های بزرگ و وحشتناکش که پهنایشان به سه متر می‌رسید و بدون تقارن و تعادل تکان می‌خورد، تلوتلوخوران و وحشیانه مانند دیوی ترسناک به طرف زیتون آمد. زیتون فریاد زد: «می‌خواهی مرا بخوری؟ می‌خواهی مرا بخوری؟ من زنده‌ام... من زنده‌ام.» (Sidhwa, 1983: 158-159).

در صحنه‌هایی نیز که پلنگی مردی را می‌کُشد و سپس خودِ آن به دست مرد دیگری کشته می‌شود، مواجهه، از هردو طرف، وحشیانه و در حقیقت، روبه‌رویی دو حیوان درنده است که در میدانِ طبیعتی بی‌رحم و بی‌تفاوت، اتفاق می‌افتد. برای

طبیعتی که بی‌تفاوت، نظاره‌گر این تنازع‌های خونین است، فرقی نمی‌کند که پلنگ، مرد را بکشد یا مرد، پلنگ را، یا هردو کشته شوند:

مرد قبیله‌ای... به جسد دوستش نزدیک شد که پلنگ پاره‌پاره‌اش کرده و از ریخت اولیه انداخته بود. جسد را برگرداند و به صورتش نگاه کرد. ...مَرد میان‌سال نیرومندی با صورتی پهن و از ته تراشیده‌شده، راه خود را جدا کرد و در حالی که با خشم و غضب فراوان ناله و شیون می‌کرد، به محل نزاع مَرد و پلنگ پرید. مرد شروع به نفرین و ناسزای پلنگ مُرده کرد و پوست ضخیم آن را زیر باران مشت و لگدهای نیرومند خود گرفت.

سپس نشست و با پنجه‌های خون‌آلود، چشمان پلنگ را از حدقه درآورد. بعد از آن به صورت پلنگ، تف انداخت و با سنگ بزرگی، لاشهٔ خون‌آلود آن را تا جایی که می‌توانست، کوبید و بعد از آن هم، اندام‌های تناسلی حیوان را برید. (Sidhwa, 1983: 160-161)

به این ترتیب، وحشیگری و خوی درندگی انسان در رمان عروس پاکستانی، کمتر از درنده‌خویی پلنگ و لاشخور نیست و حس حیوانی لاشخور و پلنگ نیز قوی‌تر از غرایز حیوانی انسان‌های داستان نیست.

۳- نتیجه‌گیری

براساس آنچه گفته شد، رمان «عروس پاکستانی»، اثر باپسی سیدوا، اثری فمینیستی نیست، بلکه اثری طبیعت‌گرا است. زیرا جبرگرایی بدبینانه‌ای در رگ‌رگ رمان جاری است که مانع از تصور خاستگاهی معنوی برای شخصیت‌ها می‌شود و آن‌ها را به چارچوب سرشار از غریزهٔ جسمانیت تقلیل می‌دهد. شخصیت‌ها غرق در فلاکت و مشقت، و ساخته و پرداختهٔ عوامل محیطی، ژنتیکی و اجتماعی هستند. طبقهٔ اجتماعی، هنجارها و رسم و سنت‌های جامعه، ارادهٔ آزادی برای فرد به جا نمی‌گذارد و تنازع بقا در فضای تنگ و تیره، چنان دست‌وپاگیر و عمیق و حیاتی است که جایی برای اندیشیدن به هدفی دیگر نمی‌ماند.

٤- منابع

اخوان ثالث، مهدی. (۱۳۹٤). **زمستان**. تهران: نشر زمستان.

سعدی، شیخ مصلح‌الدین. (۱٤۰۱). **گلستان سعدی**. ویراستار، غلامحسین یوسفی. چاپ شانزدهم، تهران: خوارزمی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷٦). **مثنوی معنوی**. ویراستار، عبدالکریم سروش، براساس نسخهٔ قونیه، چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Arshed Bukhari, S. M.M., Khan, D. M.A., & Riaz, A. (2024). “Female Objectification in Anglophone Literature: A Critical Feminist Analysis of the Pakistani Bride by Bapsi Sidhwa”. **Al-Aijaz Research Journal of Islamic Studies and Humanities**, 8(1), 1-12.

Beniwal, G., Rana, Dr. S. (2021). “Women’s Submissiveness in Bapsi Sidhwa’s The Pakistani Bride”. **International Journal of Modern Agriculture**, 10(2), 997-10020

Burgess, A. (2024). “**Naturalism**” in Britannica. Last Updated: Jul 11, 2024. Retrieved: Aug 24, 2024. http://www.britannica.com/art/novel/Naturalism.

Desai, A. (2007). **Introduction to The Pakistani Bride**. Minneapolis: Milkweed Editions.

Iqbal, M., Parveen, Kh., & Hussain, R. (2024). A Comparative Study of The Pakistani Bride by Bapsi Sidhwa vs. Fasting, Feasting by Anita Desai in Terms of Marxist-Feminist Perspective. **International Journal of Contemporary Issues in Social Sciences**, 3(1), 2208-2215.

Malik, Sh., & Anwar, N. (2020) Female Corporeality and the Sublimation of Pain: A Study of The Pakistani Bride by Bapsi Sidhwa. **NUML *Journal of Critical Inquiry***,18(2), 2205-2215.

Movva, S. L., et al. (2023). Transcending Patriarchal and Cultural Construct in Bapsi Sidhwa’s The Pakistani Bride. **Theory and Practice in Language Studies**, 13(8), 2070-2075.

Prakasam, K. (2024). **Naturalism in Literature Characteristics and Authors**. Last Updated April 11, 2024. Retrieved: Aug 24, 2024. http://booklumos.com/naturalism-in-literature

Sidhwa, B. (1983). **The Pakistani Bride**. Minneapolis: Milkweed Editions.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

The importance of India in the economy of the Persian Gulf and the Sea of Oman during the Sassanid period

Mohammad Jafar Chamankar

Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Human Sciences, Urmia University, Iran. Email: mj.chamankar@urmia.ac.ir

Article history: Received 07 December 2023; Received in revised form 30 June 2024; Accepted 01 July 2024; Published 23 September 2025

Abstract

During the Sassanid period, commercial activities with the Indian subcontinent, especially its coastal areas, were developed through the Persian Gulf and the Sea of Oman. By capturing the key areas, the connection between the Persian Gulf and the Oman Sea with the islands and ports of India was facilitated. The Sassanids built camps in the coastal areas of India and gradually Zoroastrian and Nestorian Christian immigrant merchants settled there. The sailors used to travel between the ports and islands of the Persian Gulf and the Oman Sea with India, loading and unloading goods. The purpose of this research is to examine the commercial relationship between the northern and southern shores of the Persian Gulf and the Sea of Oman with the Indian subcontinent in the Sassanid period. Relying on the analytical descriptive research method and the library method and based on the study of documentary research, the author is trying to answer the question of how the process of economic links between these two important maritime areas was and what role it played in the mutual prosperity of these areas. In the end, it is concluded that a set of positive factors, including the policy of port city in the Persian Gulf, the formation of a powerful commercial and military fleet, the knowledge of sea routes and the land and sea occupation of the shores of the Indian Ocean by the Sassanids, led to the expansion of the mutual prosperity of commercial centers.

Keywords: Persian Gulf and Oman Sea, Sassanids, Indian subcontinent, maritime economy.

1. Introduction

During the Sassanid period, trade activities with the Indian subcontinent, especially its coastal areas, were developed through the Persian Gulf and the Sea of Oman. With the capture of key areas, the connection between the Persian Gulf and the Sea of Oman with the islands and ports of India was facilitated. The Sassanids built camps in the coastal areas of India and gradually Zoroastrian and Christian Nestorian immigrant merchants settled there. The sailors used to travel between the ports and islands of the Persian Gulf and the Oman Sea with India and were engaged in loading and unloading goods (Weishofer, 1377: 240). The purpose of this research is to examine the commercial relationship between the northern and southern shores of the Persian Gulf and the Sea of Oman with the Indian subcontinent in the Sassanid period. The purpose of this review is to better understand the economic developments and its impact on the cultural, artistic and intellectual growth and development in these two regions of the ancient world. This mutual interaction included trade in materials such as silk, spices, precious stones, and other precious goods, and also led to the spread of many inventions, philosophical and religious ideas, and artistic styles. In this way, businessmen played a key role in creating and maintaining these links. We also witness the formation of multicultural trade communities in ports and important stops on the trade route of these two civilizations (Yarshater, 1377: 139). This issue outlines an important part of the purpose of this article and the necessity of writing research. In this article, the author tries to answer the question that what was the importance of India in the

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 49, 2025, pp. 95-112.
DOI: 10.22111/jsr.2024.47390.2400

© Chamankar, M.J. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

economy of the Persian Gulf and the Oman Sea during the Sassanid period, and what impact and importance did these relations have on the mutual economic interactions of these regions?

1.1. Research method

Our knowledge of the Sassanid sea trade with the lands outside the Persian Gulf and the Oman Sea, especially the Indian subcontinent, is based on archaeological evidence and the limited writings of the authors of this period (Jorfi, 1994: 71). Based on this, the research method is a historical analysis based on the study of first-hand data and especially archaeological findings. As a result, the author has written this research by relying on descriptive analytical research method and library research method and by relying on the study of documentary research.

2. Discussion

From a historical point of view, India and the Indian Ocean have always had a privileged position in the political, economic and military fields of Iran. This process is ancient. With the emergence of political systems in the ancient Mesopotamia and the early civilizations of Iran and then the Aryan states, especially the Sassanids, the role of this strategic area in the economic developments of the world became more apparent. With the formation of the Sassanid Empire, the Persian Gulf and the Oman Sea became the focus of Iran's commercial attention. In order to create economic infrastructure, the establishment of new cities and ports or the renovation and improvement of former civilization centers on the coasts and behind the sea coast was accelerated. Of the nine cities attributed to the early Sassanid sultans, five were built around the Persian Gulf (Payne, 2018, p231). In general, the 10 major urban units of the Sassanid period played a prominent role in the trade of the Persian Gulf and the Oman Sea with the Indian subcontinent. The construction and renovation of cities led to the prosperity of the Persian Gulf and the Sea of Oman. In the development of their maritime trade, the Sassanids had close relations with India and the coastal lands of the Indian Ocean. The Sassanid kings maintained their relations with the Gupta Empire based in Patliputra. The name of Polaksin, the ruler of the Deccan, was known in Iran, and the embassy was exchanged between Iran and India. As a result, the economic relations between the two lands increased. Even with the growth of trade, Persian Gulf merchants were carrying out the task of delivering Indian goods to European ports as intermediaries (Jorfi, 1994: 71). Iranian merchant fleets used to go to the island of Sri Lanka and buy Chinese goods from there. Cosmas Rumi also spoke about the key role of Sri Lanka in the trade of the 6th century AD and the activity of Iranian merchants in the Indian Ocean in the book "Mapping of the Christians" (Topography of the Christians) around 550 AD (Cosmas, 1909: 354). Numerous cultural and artistic documents have been discovered from the business dealings of merchants of the Persian Gulf and the Oman Sea during the Sassanid period in India and Ceylon and throughout the subcontinent. Khuzestan was invited for medicine. (Jorfi, 1994: 70). The influence of Sassanid motifs can be seen in Gupta art. On the other hand, Indian symbols such as peacocks, dragons, roosters and spiral reptiles have adorned Sasanian artworks (Chand, 1964:10). Pottery also plays an important role in recognizing the commercial and cultural impact of the Sassanids on India. One of the most important types of pottery related to the Sassanid period on the northern shores of the Persian Gulf, which can also be seen on the coasts of the Indian subcontinent, is the polished red Indian pottery. The second type of pottery related to the Sassanid period, which has an Iranian or Mesopotamia origin, is the torpedo-shaped pottery, which was used from the northern shores of the Persian Gulf to the shores of the Indian subcontinent and was used to transport drinks and liquids in sea trade (Toufigian, 1393: 143).

3. Result

The Sassanid Empire (3rd to 7th century AD) was one of the largest empires of ancient times, which extended from Mesopotamia to India and from Central Asia to the Arabian Peninsula. The prosperity of Iran's maritime trade in the Persian Gulf and the Oman Sea reached its peak as a result of the serious and purposeful supervision of the Sassanid kings. In this process, the mainland of India, then Ceylon, Pakistan, Bangladesh, and today's Southwest Asia, were very important. Above all, the Sassanids were connected with India through the shipping of the Persian Gulf. Iran's fleet on the shores of the Indian Ocean played an active role in economic developments and controlled the majority of transactions and supply and demand markets. Iranian ships also loaded from the ports of the Persian Gulf and the Oman Sea and passed through the western coasts of India and Ceylon was

going to China. The ports of Abla, Hormuz Island and especially Siraf, which had become one of the most important commercial ports of Iran since the end of the Sassanid era, were among the most important areas in trade with the Indian subcontinent. A set of a main highway, the Maritime Silk Road and its branches, while connecting the Persian Gulf and the Sea of Oman to the world's major economic centers on the coast of the Indian Ocean, facilitated the trade process of Iran during the Sassanid era. When the civilization of Sassanid Iran developed and the aristocratic urban life flourished, the need for goods from the land of India increased. Archaeological discoveries in various regions of the Persian Gulf and the Oman Sea, especially in Bahrain, Qatar, the United Arab Emirates, Oman, Pakistan, India and Sri Lanka, have clearly proven the expansion and superiority of Iran's maritime trade in these periods. The political, economic, and cultural influence of Sassanid Iran in India strengthened and facilitated maritime trade efforts and economic prosperity in the Persian Gulf and Oman Sea regions, and reciprocally in the shores and behind the shores of Great India. A series of cultural findings such as coins, pottery, artistic designs, literature and urban planning have shown the mutual influence of Sassanid Iran and India on each other's economy and cultural and civilizational institutions. With a careful study of history and the remaining evidence, we can come to this conclusion. It was found that Sassanid-India trade relations through the Persian Gulf waterway and the Oman Sea played a vital role in the formation and durability of the mentioned civilizations and had an impact on the world map of economy and culture at that time.

4. References

Adams, R. (1981). **Heartland of Cities, Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates**, Chicago, The university of Chicago press.

Cereti, G. (2002). The Problem of the St. Thomas' Crosses and Related Questions. Epigraphical Survey and Preliminary Researches, **East and West**. N.52.

Chamankar, Mj. (2009). Transition of trade centers of the Persian Gulf and the Oman Sea in the seventh and eighth centuries of Hijri, **Tarikh Islam and Iran Quarterly**, 20(6): 53-27.

Chamankar, Mj. (2014). Maritime trade of Iran and India in the ancient period, thousands of years from AD to the Seleucid era, **Foreign Relations Quarterly**, 16 (64): 9-24.

Chamankar, Mj. (2022). **History of the Persian Gulf in ancient times**, Urmia: Urmia University Publications.

Chand, Tara. (1964). **Indo-Iranian Relations. Information Service of India**, Embassy of India.

Cosmas Indicopleustes. (1909). **The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes**, Cambridge University Press.

Daryaee, T. (2003). **Sassanid history and culture**, translated by Mehrdad Qodrat Dizaji, Tehran: Qaqnos.

Dubois, N. (1963). **Political History of Parth, Parthians**, translated by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Ibn Sina and Franklin Publications.

EbulGhasemi, M., Qaim Maghami, A., and Zahedi, F. (2021). Makran sea in historical documents and sources, **Iran and Islam Historical Research Quarterly**, 15(28):1-18.

Ghorbani, H., Kohestani, H and Khosravi, K. (2021). Economic-Political Interaction of Southeast Iranian Plateau Societies with Indian Subcontinent and Mesopotamia, **Subcontinent Studies Quarterly**, 13(40): 213-230.

Hassan, H. (1992). **The history of Iranian shipping from ancient times to the 16th century AD**, translated by Omid Eghtedari, Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.

Hekmat, AA. (1968). Relationship between Ancient India and Ancient Iran, **Tehran University Faculty of Literature and Humanities Quarterly**, 5(3): 2-7.

Hiuen Tsiang. (1884). **Si-yu-ki, Buddhist records of the Western world**, Translated from the Chinese of BY SAMUEL BEAL, London and Trübne, Kegan paul trench and Trübnera co Ltd.

Iranshahr cities. (2009). **A writing in Middle Persian about the history, epic, and ancient geography of Iran**, translated by Shahram Jalilian, Tehran: Tos Publications.

Jorfi, A. (1994). Iran and India: Age-old friendship, **India Quarterly**, Oct-Dec.

Kaviani Puya, H. (2022). Indian medicine and the role of Iranians in its transfer to the Islamic era, **Subcontinental Studies Quarterly**, 14(42): 281-308.

KianRad, H. (2016). The location of Tawzeg behind the coast of the Persian Gulf, **Iran Bastan Quarterly**, 6(1-2):53-43.

Majumdar, R. (1974). **History of ancient Bengal**, Bharadwaj, Calcutta.

Marquardt, J. (1994). **Iranshahr based on the geography of Musa Khoroni**, translated by Maryam Mirahmadi, Tehran: Etaalat Publications.

Mohammadi, H and Tahami, M. (2018). Economic Relations between Iran and India in the Sasanian Era, **Subcontinental Studies Quarterly**, 11(37): 155-170.

Mojtahedzadeh, P. (1996). Looking at the historical geography of the Persian Gulf (Iranians in the Persian Gulf), **Sepehr Quarterly**, 6(22): 37-34.

Moradian, Kh. (1976). **Country of Hiera in the Sasanian Empire from 226 to 632 AD**, Tehran: Nouriani Charitable Foundation Publications.

Munrohay, S. (1982). The foreign trade of the Aksumite Adulis, **Zania: Archaeological Research in Africa**. N. 17.

Nahidi Azar, F and Khademi Nadushan, F. (2004). Historical Developments of Eastern Iran in the Sassanid Period, **Quarterly Payam Archeology**, 1(2): 19-28.

Payne, R. (2018). The Silk Road and the Iranian political economy in late antiquity: Iran, the Silk Road, and the problem of aristocratic empire, **Bulletin of SOAS**, 81, 2, University of London.

Perera, B. (1951). The Foreign Trade and Commerce of Ancient Ceylon, **Ceylon Historical Journal**. N.1.

Pigulevskaya, N.V. (1956). Economic Relations in Iran during the IV-VI Centuries A.D, **Journal the K.R cama**, Oriental Institute, N.38.

Power, T. (2010). **The Red Sea Region during the 'Long' Late Antiquity (AD 500-1000)**, Faculty of Oriental Studies University of Oxford press.

Qamar, M. (2016). **The position of Bahrain in seafaring and maritime trade from the beginning of Islam to the fall of the Abbasid caliphate**, translated by Nematullah Maqsoudi and Gholamreza Zairi, Tehran: Giwa Publications.

Qolizadeh, M and Rafiei, K. (2013). **Sassanian Maritime Trade in the Persian Gulf**, Proceedings of the 10th Persian Gulf National Conference, Tehran: Academic Jihad Center.

Raeen, I. (1977). **Iranian seafaring from the colonial era to today**, Tehran: Javidan.

Ray, H. (2019). **Negotiating Cultural Identity: Landscapes in Early Medieval South Asian History**, London and New York, Taylor & Francis.

Reade, J., (Ed) (1996), **Indian Ocean in Antiquity**, London and New York, Routledge.

Salem, A. (2008). **Arab history before Islam**, translated by Baqer Sadriniya, Tehran: elmifarhangi Publications.

Sami, A. (1965). **Sasanian civilization**, second volume, first edition, Shiraz: no publisher.

Sami, A. (1975). Ruins of the ancient city of Astakhr, **Art and People Magazine**, 14(158):12-2.

Sarfraz, A and Avrazmani, F. (2001). **Coins of Iran**, Tehran: Samt Publications.

Schenk, H. (2007). Parthian glazed pottery from Sri Lanka and the Indian Ocean trade, **Zeitschrift für Archäologie Außereuropäischer Kulturen**: N.2.

Toufigian, H.A. (2004). **The historical ports of the Persian Gulf in the Sassanid era and the beginning of Islam based on archeology and underwater archeology studies**, Tehran: Cultural Heritage Organization

Toufigian, H.B. (2014). Research on underwater archeology of Bandar rig beaches, **Archaeological Studies Quarterly**, 4(6): 121-138.

Weishofer, J. (1998). **Ancient Iran from 550 BC to 650 AD**, translated by Morteza Saqib Far, Tehran: ghoghnoos Publications.

Williamson, A. and Whitehouse, D. (1976). **Sassanian maritime trade**, translated by Malekian, Tehran: Aria shipping publications.

Yarshater, E. (1994). **The Cambridge History of Iran, from the Seleucids to the collapse of the Sasanian Empire**, volume 3, part 1, translated by Hassan Anoushe, Tehran: Amirkabir Publications.

Yektaei, M. (1974**). Influence of Iranian and Islamic culture and civilization in India and Pakistan**, Tehran: eqhbal Publications.

Zidane, G. (1990). **History of Islamic Civilization**, translated by Ali Javaher Kalam, Tehran: Amir Kabir Publications.

Cite this article Chamankar, M.J. (2025). The importance of India in the economy of the Persian Gulf and the Sea of Oman during the Sassanid period. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 95-112. DOI: 10.22111/jsr.2024.47390.2400

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

اهمیت هند در اقتصاد حوزهٔ خلیج فارس و دریای عمان دورهٔ ساسانی

محمدجعفر چمنکار ✉

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران، ایمیل: mj.chamankar@urmia.ic.ir

چکیده

در دورهٔ ساسانی، فعالیت‌های تجاری با شبه‌قارهٔ هند به‌ویژه مناطق سواحلی آن، از طریق خلیج‌فارس و دریای عمان توسعه یافت. با تصرف نواحی کلیدی، ارتباط میان خلیج‌فارس و دریای عمان با جزایر و بنادر هندوستان تسهیل شد. ساسانیان در مناطق ساحلی هند، قرارگاه‌هایی ساختند و به‌تدریج بازرگانان مهاجر زرتشتی و مسیحی نسطوری در آن ساکن شدند. دریانوردان، بین بنادر و جزایر خلیج‌فارس و دریای عمان تا هند در رفت‌وآمد بودند و به بارگیری و باراندازی کالا می‌پرداختند. هدف از این پژوهش، بررسی ارتباط تجاری کرانه‌های شمالی و جنوبی خلیج‌فارس و دریای عمان با شبه‌قارهٔ هند در دورهٔ ساسانی است. نگارنده با تکیه بر روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و شیوهٔ کتابخانه‌ای (Library research) و براساس مطالعهٔ تحقیقات مستند، سعی دارد به این سؤال پاسخ دهد که هند در اقتصاد حوزهٔ خلیج‌فارس و دریای عمان دورهٔ ساسانی، دارای چه اهمیتی بوده است؟ در انتها نتیجه گرفته می‌شود که مجموعه‌ای از عوامل مثبت ازجمله سیاست شهرسازی بندری در خلیج‌فارس، تشکیل ناوگان تجاری و نظامی قدرتمند، شناخت راه‌های دریایی و تصرف ارضی و بحری کرانه‌های اقیانوس هند توسط ساسانیان، موجب گسترش شکوفایی متقابل کانون‌های تجاری خلیج‌فارس و دریای عمان و شبه‌قارهٔ هند بوده است.

واژه‌های کلیدی: خلیج‌فارس و دریای عمان، ساسانیان، شبه‌قارهٔ هند، اقتصاد دریایی.

۱- مقدمه

تاریخ حوزهٔ خلیج‌فارس در دورهٔ باستان، همواره با وقایع فرهنگی، سیاسی و اقتصادی غنی همراه بوده است. یکی از درخشان‌ترین ادوار تاریخ ایران، دوران حکومت ساسانیان است. این سلسله از سومین سدهٔ میلادی تا میانه‌های هفتمین سدهٔ میلادی، بر قسمت‌های وسیعی از خاورمیانه، فلات ایران و فراتر از آن حکمرانی می‌کردند. در این دوران، روابط تجاری با کشورهای همسایه و دوردست، ازجمله با شبه‌قارهٔ هند، جایگاه ویژه‌ای یافت. ساسانیان بیش از هر چیز از طریق کشتی‌رانی خلیج‌فارس با هند مرتبط بودند. تماس‌های تجاری بین دو طرف، علاوه بر دریانوردان جنوب و جنوب شرقی ایران، توسط بازرگانان پالمیرا و سپس توسط بازرگانان سوری انجام شده است. منابع مانوی، سفری که مانی به هند انجام داده است را نقل می‌کنند که آغازی برای فرستادن مبلّغان دینی بوده است (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۲۴۰). از قرن چهارم پس از میلاد، مأموریت‌های نسطوریان مسیحی به سواحل جنوب هند ادامه یافت. این تحرکات مذهبی موجب تسریع در تجارت ساسانیان با شبه‌قارهٔ هند

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۹، ۱۴۰۴، صص ۹۵-۱۱۲.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۶ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: چمنکار، محمدجعفر. (۱۴۰۴). اهمیت هند در اقتصاد حوزهٔ خلیج فارس و دریای عمان دورهٔ ساسانی. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۹)، ۹۵-۱۱۲.

DOI: 10.22111/jsr.2024.47390.2400

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© چمنکار، محمدجعفر.

شد. اهمیت روابط تجاری ساسانیان با هند نه‌تنها به دلیل مراودات تجاری و اقتصادی ارزشمند بود، بلکه به دلیل تأثیرات فرهنگی، هنری و تبادل دانش میان این دو تمدن بزرگ بوده است. دریای عمان و خلیج‌فارس در این بین به‌عنوان پیوند آبی میان این دو سرزمین عمل کرده و راه‌های بازرگانی آبی و زمینی، همچون جادهٔ ابریشم دریایی، زمینه‌ساز روابطی پویا و متقابل بوده‌اند.

۱-۱- بیان مسئله و سؤال تحقیق

هندوستان و اقیانوس هند، از دیدگاه تاریخی همواره جایگاه ممتازی در عرصهٔ سیاسی، اقتصادی و نظامی ایران‌زمین داشته‌اند. این فرایند از روزگاران کهن نمود یافته است. با پیدایش نظام‌های سیاسی در بین‌النهرین باستان و تمدن‌های اولیهٔ ایران و سپس دولت‌های آریایی به‌ویژه ساسانی، نقش این حوزهٔ استراتژیک در تحولات اقتصادی جهان، نمود بیشتری یافت. نگارنده سعی دارد به این سؤال پاسخ دهد که روابط جزایر و بنادر خلیج‌فارس و دریای عمان دورهٔ ساسانی با شبه‌قارهٔ هند، چه تأثیر و اهمیتی در فعل‌وانفعالات اقتصادی متقابل این مناطق داشته است؟ بر این اساس، روابط بین دو ناحیه به‌ویژه از طریق معابر آبی جنوب و جنوب شرقی ایران، ضمن شکوفایی اقتصادی منطقه، موجب تبادلات و تأثیرات فرهنگی و تمدنی طرفین شده است.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف از این بررسی، درک بهتر تحولات اقتصادی و تأثیر آن بر رشد و گسترش فرهنگی، هنری و فکری در این دو منطقه از جهان باستان است. این تعامل متقابل، تجارت در مواردی مانند ابریشم، ادویه، سنگ‌های قیمتی و دیگر کالاهای گران‌بها را در بر می‌گرفت و همچنین به گسترش بسیاری از اختراعات، ایده‌های فلسفی و مذهبی و سبک‌های هنری منجر شد. در این مسیر، تجار، یک نقش کلیدی در ایجاد و حفظ این پیوندها ایفا کردند. همچنین شاهد شکل‌گیری جوامع تجاری چندفرهنگی در بنادر و توقفگاه‌های مهم مسیر تجارت این دو تمدن هستیم. جلوه‌های این تأثیر متقابل، در آثار باستان‌شناسی، مدارک تاریخی، و ادبیات دو سرزمین به‌خوبی مشهود است. این تبادلات، بخش حیاتی از میراث جهانی تلقی می‌شوند و مطالعهٔ آن‌ها کمک می‌کند تا تصویری کامل‌تر و عمیق‌تر از زندگی اقتصادی کرانه‌های جنوبی ایران و سرزمین‌های مختلف شبه‌قارهٔ هند در جهان باستان ارائه دهیم. این مسئله ترسیم‌کنندهٔ بخش مهمی از هدف این نوشتار و ضرورت نگارش پژوهش نیز است.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

آگاهی‌های ما از تجارت دریایی ساسانی با سرزمین‌های خارج از خلیج‌فارس و دریای عمان به‌ویژه شبه‌قارهٔ هند، بر شواهد باستان‌شناسی و نوشته‌های محدود نویسندگان این دوره تکیه دارد. بر این اساس، روش پژوهش، تحلیلی-تاریخی براساس مطالعهٔ داده‌های دست‌اول و به‌ویژه یافته‌های باستان‌شناختی است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

آذری (۱۳۵۰) در مقالهٔ «روابط ایران و هند در عهد باستان»، و همین نویسنده (۱۳۵۲) در مقالهٔ «روابط ایران و سیلان» به جنبه‌های مختلف روابط ایران باستان با هند و سری‌لانکا پرداخته و این‌گونه پیوندها را موجب ارتقای حیات اقتصادی و فرهنگی طرفین دانسته است. غروی (۱۳۵۳) در نوشتاری با عنوان «مقدمه‌ای بر روابط ایران و هند در دورهٔ باستان» به‌صورت خلاصه جریان دادوستد کالا میان حوزهٔ دریایی جنوب ایران و اقیانوس هند را بررسی کرده و تأثیر بخشی از این پیوندها در تعمیق روابط متقابل را بیان کرده است. سید سجادی (۱۳٦۷) نیز در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به آثار بلوچستان از آغاز تا اسلام»، تجارت دریای عمان و سواحل مکران را بر بنیاد یافته‌های باستان‌شناسی تحلیل کرده است. مغول (۱۳٦۹) در پژوهشی با نام «پیوندهای فرهنگی سند و پنجاب با ایران در دوران پیش از تاریخ» نتیجه می‌گیرد که بخش مهمی از پیشرفت این مناطق ناشی از تأثیرپذیری متقابل از مواد فرهنگی بوده که توسط بازرگان منتقل می‌شدند. چمنکار (۱۳۸٤) در پژوهشی با عنوان

«جایگاه خلیج‌فارس و دریای عمان در توسعهٔ روابط اقتصادی هزاره‌های پیش از میلاد»، بر شکل‌گیری مهاجرنشین‌های ایرانی و هندی در شبه‌قارهٔ هند و بنادر خلیج‌فارس، در نتیجهٔ فعالیت‌های تجاری و رشد منطقه‌ای ناشی از آن تأکید دارد. به اعتقاد همین نویسنده (۱۳۹٤) در مقالهٔ دیگری با عنوان «تجارت دریایی ایران و هند در دورهٔ باستان»، جریان تجاری، موجب دگرگونی مثبت اقتصادی و اجتماعی در هند و حتی سرزمین‌های ماورای آن شده است. محمدی و تهامی (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «

رقابت ساسانیان با روم در تجارت با غرب و شرق از یک طرف، و رقابت‌های داخلی حکومت‌های شمال و جنوب هند از طرفی دیگر، تبادلات اقتصادی ساسانیان با شرق و به‌ویژه هند را به دوران طلایی رساند و نتایج حاصل از آن منجر به گسترش روابط اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مسلمانان با هند بعد از سقوط ساسانیان شد. قلیزاده و رفیعی (۱۳۹۳) نیز در مقاله‌ای با نام «تجارت دریایی ساسانیان در خلیج‌فارس» نتیجه گرفته‌اند که تکاپوهای دریایی ساسانیان، این امکان را فراهم آورد تا ایرانیان بتوانند از طریق آبراه خلیج‌فارس، وسعت قلمرو خود را تا مناطق دوردست گسترش دهند.

توفیقیان (۱۳۹۳) نیز در کتابی با عنوان

از میان منابع لاتین می‌توان به کتاب چاتوپادایایا (۲۰۰۳) با نام «مطالعهٔ هند اولیه: باستان‌شناسی، متون و مسائل تاریخی» اشاره کرد که با ادغام یافته‌های باستان‌شناسی و روایت‌های تاریخ اولیهٔ هند، به پیوندهای این منطقه با خلیج‌فارس اشاره دارد. ملکانداتیل (۲۰۱۰) پژوهشگر هندی‌تبار، در مقاله‌ای با عنوان «ساسانیان و تجارت دریایی هند در اوایل قرون وسطی» اثبات می‌کند که بازرگانان ایران ساسانی در اوایل قرون میانی، چندین شهرک تجاری در امتداد سواحل هند ایجاد کردند. موروونی (۲۰۱۷) در پژوهشی مستند با عنوان «تجارت و مبادله: جهان ساسانی تا اسلام»، به جنبه‌هایی از تجارت خلیج‌فارس و هند و اهمیت آن در نظام اقتصادی ساسانیان اشاره کرده است. از منابع لاتین دیگر می‌توان به تحقیق مستند بلولی و روات (۲۰۱۸) با عنوان «ظروف لعاب ساسانی از غرب هند» اشاره کرد. این مقاله به بررسی این ظروف لعاب‌دار ساسانی می‌پردازد که در غرب هند از سایت‌های حفاری‌شدهٔ وادناگر و کانمر یافت شده‌اند. اسمگور (۲۰۲۲) در مقاله‌ای با عنوان «رومی–ساسانی، تقلید از هند: یادداشت‌هایی درمورد تاریخ زندگی آن‌ها و تجارت هند و ساسانی»، تقلید و استفاده از سکه‌های ساسانی در تجارت اقیانوس هند را مورد بحث قرار داده است. کومار (۲۰۲۳) نیز در کتاب «فراتر از مرزها، تجارت هند و ساسانی و ارتباطات آن با هند مرکزی، ۳۰۰–۷۰۰ م»، تجارت دریایی هند و ساسانی را بخشی جدایی‌ناپذیر از شبکه‌های تجاری آفریقا و اوراسیا می‌داند.

بخش عمدهٔ این منابع، روابط اقتصادی ساسانیان با هند را به‌صورت کلی و در تمامی خطوط مرزی ازجمله پهنهٔ شرقی ایران به‌ویژه نواحی خراسان بزرگ، سیستان، بلوچستان و کوشان بررسی کرده‌اند. نوشتار حاضر به‌صورت جزءنگر، فقط پیوندهای تجاری کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های حوزهٔ خلیج‌فارس و دریای عمان با شبه‌قارهٔ هند را مد نظر داشته است. در نتیجه با مطالعهٔ اخص این مسئله، به سایر گذرگاه‌های زمینی که در دورهٔ ساسانی منتهی به تجارت با هندوستان می‌شد، تأکید نشده است. این مشخصه می‌تواند به نوعی، تفاوت و ارزش افزودهٔ این پژوهش تلقی شود.

۲- تجارت دریایی ایران با هندوستان در آستانهٔ قدرت‌گیری ساسانیان

در دورهٔ اشکانی، در نتیجهٔ گسترش فعالیت‌های تجاری و برپایی پایگاه‌های نظامی، مهاجرت عناصر ایرانی از نیمهٔ شمالی خلیج‌فارس به بخش‌های جنوبی این حوزه و کرانه‌های اقیانوس هند، و استقرار دائمی در این مناطق افزایش یافت (مجتهدزاده، ۱۳۷٦: ۲۹). امپراتوری پهناور اشکانی، بر سر راه‌های عمدهٔ دریایی و زمینی به‌ویژه دریای عمان، اقیانوس هند و

جادهٔ ابریشم دریایی قرار گرفته بود. راه دریایی به بنادر هند، از طریق دریای عمان، اقیانوس هند و دریای سرخ صورت می‌گرفت. بندر خاراکس، راه عمده به سوی سرزمین هند بود. در سدهٔ اول میلادی، بازرگانان با استفاده از بادهای موسمی به‌طور مستقیم از خلیج‌فارس عازم هند و سری‌لانکا می‌شدند (رائین، ۱۳۵٦: ۲۲۹). واردات عمدهٔ ایران از هند در دورهٔ اشکانی، شامل ابریشم خام چینی، سنگ‌های گران‌بها، عطریات، تریاک، بردگان خواجه، ادویه‌جات به‌ویژه انواع فلفل، پارچه و منسوجات، عاج، آهن‌آلات، چرم، روغن‌های معطر شرق و... بود. صادرات ایران نیز شامل قالی و قالیچه، ادویه‌جات مانند زعفران، پارچه‌های ابریشمی، لوحه‌های کنده‌کاری‌شده با تصاویر شاهان و بزرگان ایران و نوازندگان، انواع فلزات، قیر و روغن‌های معدنی، شراب، پرندگان و مروارید خلیج‌فارس می‌شد (یارشاطر، ۱۳۷۷: ۱۳۹). سنگ‌های ساختمانی که از آسیای میانه به خلیج‌فارس می‌رسید نیز به هند ارسال می‌شد (قربانی و همکاران، ۱٤۰۰: ۲۲٤). اشکانیان به‌واسطهٔ تجارت و حق انتقال، جابه‌جایی و توزیع کالا بین شرق (چین و هند) و غرب، صاحب ثروت فراوانی شده و در عایدات بازرگانی دریایی، هم‌طراز با امپراتوری روم شرقی شده بودند (دوبواز، ۱۳٤۲: ۱۸۱).

۲-۱- شهرسازی بندری مرتبط با هند در کرانه‌های خلیج‌فارس و دریای عمان دورهٔ ساسانی

براساس جغرافیای موسی خورنی -مورخ ارمنی قرن پنجم م- سرزمین ایران ساسانی به ٤ ناحیه یا کوست (جانب، طرف) تقسیم می‌شد که عبارت‌اند از: خوربران (ناحیهٔ غرب)، کوست خراسان (ناحیهٔ شرق)، کوست کپکوه (نواحی کوه قفقاز) و کوست نیمروج (نمروج، نمروز، نیمروز، ناحیهٔ جنوب). ناحیهٔ جنوب دارای ۱۹ استان بود: پارس، خوزستان، اسپهان، میشون (میشان)، هگر (هجر)، پنیات اردشیر (بنیاد اردشیر)، کورمان (کرمان)، توران (قصدار، کلات امروزی در بلوچستان پاکستان)، مکوران (مکران)، اسپیت (در سر راه نرماشیر و هرمز اردشیر به سمت زرنج، کرمان امروزی)، وشت (حدود خاش، بلوچستان امروزی ایران)، زاپلستان (زابل، سیستان)، در (داریان، بحرین)، میش مهیک (میش ماهیک، جزیره‌ای میان عمان و بحرین)، خوژه رستان (خوزستان)، اسپهل (اسپال، هند) و دیبهول (دیبول، دیبل، در مصب رودخانهٔ مهران در نزدیکی بندر لاهور پاکستان امروزی) (مارکوارت، ۱۳۷۳: ۳۷-۳۸).

در یک بخش‌بندی اداری دیگر، شاهنشاهی ساسانی به پنج کوره (خره، ناحیه) تقسیم می‌شده است. کورهٔ اردشیر از شیراز تا خلیج‌فارس و جزایر جنوبی (از خارک تا قشم) امتداد داشت و مشرق آن دارابگرد و مغربش کورهٔ شاپور بوده است (سامی، ۱۳٥٤: ٤، چمنکار، ۱۳۸۹: ۲۹-۳۰).

در دورهٔ ساسانی، حرکت آغازشده از زمان اشکانیان در زمینهٔ ایجاد شهرها، با سرعت بیشتری ادامه یافت و شهرهای متعدد دیگری تأسیس شد. در فهرستی که از پایتخت‌های ایالتی در زمان ساسانیان در دست است، از ۱۰٤ شهر نام برده شده است (سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۰: ۱۱). بر این اساس بنیان‌گذاری شهرها، از اهداف اصلی اقتصادی و نظامی ساسانیان بود (Adams, 1981: 14-20). با شکل‌گیری امپراتوری ساسانی، خلیج‌فارس و دریای عمان در کانون توجهات بازرگانی ایران قرار گرفت. به منظور ایجاد زیرساخت‌های اقتصادی، بنیان‌گذاری شهرها و بنادر جدید یا نوسازی و بهسازی مراکز تمدنی پیشین، در کرانه‌ها و در پس‌کرانهٔ دریایی تسریع یافت. از ۹ شهر منتسب به سلاطین اولیهٔ ساسانیان، ۵ مورد در حوالی خلیج‌فارس ساخته شدند (Payne, 2018: 231). به‌طور کلی، ۱۰ واحد شهری عمدهٔ دورهٔ ساسانی، در تجارت خلیج‌فارس و دریای عمان با شبه‌قارهٔ هند، نقش برجسته‌ای ایفا می‌کردند که عبارت‌اند از: میشان، هگر یا هجر کرسی بحرین در ساحل غربی خلیج‌فارس، دیرین جزیره‌ای از مجمع‌الجزایر بحرین، پنات اردشیر، میش ماهیک میان بحرین و عمان، مزون، خور هربستان یا لارستان کنونی، دیبول، سند، سومان (سامی، ۱۳٤٤، ج ۲: ۳۲۳).

بندر سیراف در نتیجهٔ اهمیت طبیعی و موقعیت سوق‌الجیشی، ارتباط با مراکز عمدهٔ اقتصادی جهان همچون هند، و نیز رونق بخش ماهیگیری، عصر درخشانی را در دورهٔ ساسانیان طی کرد (Reade, 1996: 342). منطقهٔ ساحلی ریشهر (بوشهر)

و ناحیهٔ پسابندر برازجان، توج یا تااوکه نیز از اماکن تأثیرگذار بر تجارت دریایی ساسانیان به شمار می‌رفت (کیان راد، ۱۳۸۵: ٤٤-٤٣؛ شهرستان‌های ایرانشهر، ۱۳۸۸: ٤١، ٨٣). درحاشیهٔ دریای عمان یا مکران نیز بنادر متعددی وجود داشت که در ایالات کرمان و بلوچستان به فعالیت‌های اقتصادی دریایی می‌پرداختند و از مرزهای شرقی تا خلیج چابهار و بندر تیز امتداد می‌یافت. استان مکران، از چابهار تا نزدیک دیبل و از اراضی هموار و بی‌حاصل کرانه‌ای تا رشته‌کوه‌های میانی مکران وسعت داشت. تسا (تیز یا تلمنای قدیم)، کوئیزه، بداره و هرمز یا هومو یا گوادار، از بنادر عمده و شکوفا در این مناطق بودند (یارشاطر، ۱۳۷۷: ۷-۱۸۱، ۱۸۰).

مالیات بر تجارت و ترانزیت کالا، از منابع اصلی درآمد دولت ساسانی بود. ساخت این‌گونه شهرها که عمدتاً بر سر راه‌های بازرگانی قرار داشت، این امر را تسهیل کرده، سبب افزایش عوارض راهداری می‌شد (Pigulevskaya, 1956: 60-81). ساخت و نوسازی شهرها موجب رونق خلیج‌فارس و دریای عمان شد؛ چنان‌که امین مارسلن -مورخ رومی- مقارن با این تحولات، سواحل خلیج‌فارس را دارای شهرها و روستاهای متعددی می‌داند که انواع کشتی‌ها و گروه وسیعی از ملاحان و دریانوردان در آن‌ها به تکاپو می‌پرداختند.

۲-۲- پیوندهای تجاری خلیج‌فارس و دریای عمان با شبه‌قارهٔ هند در عصر ساسانی

در متون دورهٔ ساسانی، نام منطقهٔ منتهی به دریای عمان در بخش ایرانی آن، مکران ذکر شده و حکومت آن به یک مأموری از سوی دولت مرکزی ایران داده شده بود که آن شخص به‌صورت عام، لقب مکران شاه داشت (ابوالقاسمی و همکاران، ١٤٠٠: ٦). این کارگزار، نقش مهمی در اجرای اوامر ساسانیان در شبه‌قارهٔ هند داشت. دورهٔ ساسانیان در ایران (٢٢٦-٦٥١ م) مصادف با دورهٔ گوپتا (٣٠٨-٦٥١ م) در هند بود. ساسانیان در توسعهٔ بازرگانی دریایی خود، با هند و سرزمین‌های کرانه‌ای اقیانوس هند، روابط تنگاتنگی داشتند. پادشاهان ساسانی روابط خود را با امپراتوری گوپتا مستقر در پاتلی پوترا حفظ کردند. نام پولاکسین، فرمانروای دکن، در ایران شناخته‌شده بود و تبادل سفارت بین ایران و هند انجام می‌گرفت. در نتیجه روابط اقتصادی میان دو سرزمین افزایش یافت. حتی با رشد تجارت، بازرگانان خلیج‌فارس به‌عنوان واسطه، وظیفهٔ تحویل کالاهای هندی به بنادر اروپا را انجام می‌دادند (Jorfi, 1994: 71).

ناوگان بازرگانی ایران به جزیرهٔ سری‌لانکا می‌رفتند و از آنجا کالاهای چینی را خریداری می‌کردند. کالاهایی چون ابریشم، عود، صندل و میخک، از تقاضای بالایی برخوردار بود. چینی‌ها معمولاً کالاها را خود به خلیج‌فارس نمی‌آوردند و از بحریهٔ ایران و مردم حیره در حمل‌ونقل مال‌التجاره استفاده می‌کردند. دریانوردان ایران و حیره در رودخانهٔ فرات و کانال‌های منشعب آن رفت‌وآمد کرده و به اروندرود (شط‌العرب) وارد می‌شدند. از آنجا گروهی به سواحل بخش‌های عربی می‌رفتند و اطراف جزیره‌العرب دور زده و از بحرین گذشته و وارد اقیانوس هند و دریای سرخ شده، در بندر عدن که لنگرگاه کشتی‌های هندی بود، لنگر می‌انداختند. گروهی دیگر از ملاحان به کرانه‌های شمالی خلیج‌فارس و ایران روی آورده، و کالاهای عراق، سوریه، روم و یونان به‌ویژه آهن، مس، سرب و قلع را به فروش می‌رساندند. پس از بارانداری و بارگیری کالاها و تهیهٔ آذوقه و تدارکات سفر و تعمیر کشتی‌ها، دریانوردان با برکشیدن بادبان‌ها به سواحل آفریقا و سپس هند رهسپار می‌شدند.

بازرگانان خلیج‌فارس در هند با فروش کالاهای خود، به خریداری انواع کالاها همچون لباس‌های حریر، گیاه استبرق (خرگ) که در داروسازی و بافت الیاف کتانی کاربرد داشت، قرنفل (میخک)، دارچین، فلفل، زعفران، هل، کتیرا، صدف، عاج، مروارید، مرجان، عطر، روغن ماهی و محصولات دریایی می‌پرداختند. گیاهان دارویی همواره یکی از صادرات هند به حوزهٔ خلیج‌فارس بود (کاویانی پویا، ١٤٠١: ٢٩٢). ناوگان پس از بازگشت به خلیج‌فارس و دریای عمان، به فروش کالاهای خود مشغول می‌شدند. بخشی از این محموله‌ها نیز به دمشق، اسکندریه و بنادر کشورهای عربی ارسال می‌شد. در این هنگام که

هنوز «دماغهٔ امید نیک» شناخته نشده بود، مردم حیره، حلقهٔ واسطه با دولت هند بودند و در دادوستد بـا آن و آسـیای شـرقی، نقش بزرگی ایفا می‌کردند (سالم، ۱۳۸۰: ۲۲۸؛ مرادیان، ۱۳۵۵: ۹۲).

بازرگانان هندی نیز کالاهای خود را از طریق دریای عمان به یمن وحضرموت حمل کرده، و تجار یمنی، آن را بـه حبشـه، مصر، فنیقیه، فلسطین و مغرب منتقل می‌کردند. عرب‌های اسماعیلی نیز بخشی از این مال‌التجاره را از طریق راه‌های زمینی بـه اقصی نقاط جهان ترانزیت می‌کردند (زیدان، ۱۳٦۹: ۸). یکی از اقلامی که تجار هندی در بازگشت حمل می‌کردند، مسکوکات طلای رومی بود (حکمت، ۱۳۳۷: ۲۱). کشتی‌هایی که از هندوستان به خلیج‌فارس وارد می‌شدند، با استفاده از کانال‌هـای آبـی ارتباطی، از رودخانهٔ دجله حرکت کرده و به سرزمین‌های داخلی بین‌النهرین دسترسی می‌یافتند (ویلیامسون، ۱۳۵۵: ۱٤٤).

آگاهی‌های ما از تجارت دریایی ساسـانیان بـا سـرزمین‌های دوردسـت بـه‌ویژه هنـد، بـیش از شـواهد باستان‌شناسـی، بـر نوشته‌های نویسندگان این زمان به‌ویژه جهانگردان و بازرگانان دریایی رومی تکیه دارد. نخستین اشارهٔ مشـخص بـه بازرگـانی ساسانیان در پهنهٔ خلیج‌فارس و اقیانوس هند، توسط یک رومی به نام پالادیوس (Palladius) در قرن چهـارم مـیلادی انجـام شده است (Reade, 1996: 344; Perera, 1951: 64-135). پس از آن، گزارش‌های سالیانهٔ (سالنامه) نسطوریان مسیحی، به تجارت ایران ساسانی با هند و سری‌لانکا در زمان یزدگرد اول (٤۲۱–۳۹۹ م) اشـاره دارد؛ در حـالی کـه براسـاس گزارشـات مورخان قرون نخستین اسلامی، جانشین او بهرام پنجم یا گور (٤۳۹–٤۲۱ م) که پیش از رسـیدن بـه سـلطنت، مـدتی در نـزد نعمان امیر حیره زندگی کرد، با یک شاهزاده خانم هندی ازدواج کرد که بخشی از بندر دیبل در دلتای ایندوس و سرزمین‌هایی از سند و مکران، جهیزیهٔ او بود (محمدی و تهامی، ۱۳۹۸: ۱۵۹؛ قلیزاده و رفیعـی، ۱۳۹۳: ۲۷٤). مردمـان جنـوب غربـی هنـد، لقب «گدیا» یا «گورخر» را برای رهبران و پادشاهان به کار می‌بردند که احتمالاً به دلیل موج جدیدی از اسـتقرار ساسـانیان در زمان بهرام گور بوده است (ناهیدی آذر و خادمی ندوشن، ۱۳۸۳: ۲٤).

سکه‌هایی که اصطلاحاً به آن‌ها سکه‌های هندی–ساسانی گفته می‌شود، توسط سلاطین محلـی نـواحی سـاحلی چـاوداس، چلوکیان، گجرات و ویگال گجرات، در منطقهٔ گجرات و راجستان (راجپوتانا) ضرب می‌شده است. این سکه‌ها، از واحد پولی شاهان ساسانی، توسط سلاطین گجرات نمونه‌برداری شد که در هند به نام گدیا (گور) مشهور بـود و در دادوسـتد از آن بهـره می‌بردند. این سکه‌ها در سواحل رودخانهٔ گنگ، میوار، ماروار و تمام راجستان یافت شده است. خاندان سورن –یکی از هفـت خاندان بزرگ ساسانی– مطابق با سکه‌های کشف‌شده، بر راجستان، گجرات، مناطق مرکزی پنجاب، استان‌های شـمال غربـی و هاریانانی کنونی حکومت می‌کردند (همان: ۲٤–۲۵). این سکه‌ها دارای شکل نیم‌تنه در رو، و یـک آتشـدان، در پشـت بـود و عمدتاً پس از امپراتوری گوپتا ضرب شده‌اند (Ray, 2019: 161-163).

کوسماس رومی نیز در کتاب «نقشه‌برداری مسیحیان» (توپـوگرافی مسـیحیان)، در حـدود ۵۵۰ مـیلادی، از نقـش کلیـدی سری‌لانکا در تجارت قرن ششم و فعالیت بازرگانان ایرانی در اقیانوس هند سخن گفته اسـت (Cosmas, 1909: 354). او در توصیف شهر تاپروبن یا تامراپرانی، از جواهرات به‌ویژه یاقوت کبود و نیز تجهیزات بندری و لنگرگـاه بـزرگ آن کـه پـذیرای ناوگان بسیاری از سرزمین‌های ایران، هند و اتیوپی (حبشه) بود، یاد می‌کند. همچنین کشـتی‌های گونـاگونی نیـز از ایـن بنـدر سیلانی به دیگر آب‌های جهان ازجمله خلیج‌فارس و دریای عمان بادبان برمی‌کشیدند. ابریشـم چـین، گیـاه الوئـه (آلوئـه‌ورا)، میخک معطر، چوب صندل، کاغذ و چوب مالابار در ساحل جنوب غربی هند، قلع، الوار گران‌بها، پارچهٔ مخمـل شـهر کال‌لینـا در نزدیکی بمبئی، مشک، روغن کرچک، روغن مرهم یا سنبل هندی منطقهٔ سند، فیل هندی، عـاج آفریقـا و اسـبان ایرانـی، از مهم‌ترین کالاهایی بود که در این بندر خریدوفروش می‌شد (Power, 2010: 94-95).

پروکوپیوس (Procopius) قیصریه‌ای، مورخ مشهور بیزانسی، از حضور تجار ایرانی در بنادر سیلان یـاد کـرده اسـت کـه همیشه در صف اول خریداران کالاهای وارداتی از هند و انتقال آن به دیگر نقاط جهان قرار داشتند. به گفتهٔ او، قـدرت خریـد

بازرگانان ایرانی، دایرهٔ فعالیت دیگر تجار را محدود کرده بود. به نوشتهٔ کتاب پریپلوس (periplus)، تجار غربی و اروپایی نیز برای خرید کالاهای چینی و آسیای جنوب غربی، در سری‌لانکا حضور داشتند. تعدادی از کشتی‌های ایرانیان با عبور از سواحل سیلان، با دیگر نقاط بازرگانی در آسیای جنوب غربی در ارتباط بودند (چمنکار، ۱۳۹٤: ۱۰-۱۱).

براساس نوشتهٔ کوسماس، کالاهای گوناگونی مخصوصاً پوشاک، از نواحی چین جنوبی، مالایا در جنوب شرقی آسیا، کومین چین و سواحل خلیج سیام، به سیلان وارد شده و از آنجا به دیگر نقاط ازجمله خلیج‌فارس صادرات مجدد می‌شد (Cosmas, 1909: 335). چینی‌ها سرزمین ثروتمند و حاصلخیز سیلان (سراندیب) و جزایر و بنادر آن در محدودهٔ جنوب غرب آب‌های خلیج بنگال را «سانگ کیا لو» می‌خواندند (Hiuen-Tsiang, 1884: 234). مجموعه‌ای از سکه‌های ایرانی در مناطق روپر و امبل، و جام‌های ساسانی در کیلوا از سند و هندوستان کشف شده است (دریایی، ۱۳۸۲: ۵۱). به احتمال قوی ایرانی‌ها علاوه بر مراکز واسطه‌ای هند و سیلان، به‌صورت مستقیم در خود چین به خرید کالا می‌پرداختند (حسن، ۱۳۷۱: ۱۵۰). در تواریخ دودمان چینی، از اواخر سدهٔ چهارم تا آغاز سدهٔ هفتم میلادی، تمام کالاهای هندوچین، سیلان، هندوستان، عربستان و ساحل شرقی آفریقا، به‌عنوان کالای پرسیا یا پوسی -یعنی ایرانی- طبقه‌بندی می‌شود. ازجملهٔ این کالاهایی که از ایران به چین معرفی یا حمل می‌شده است، می‌توان به محصولاتی مانند مرجان، عنبر، عقیق، مروارید، شیشه‌های شفاف و مات، بلورآلات، الماس، فولاد شنگرف (نوعی کانی قرمزرنگ)، جیوه، کندر، زردچوبه، گیاه درمانی اصطلک (اصطرک)، زری‌دوزی، فلفل سیاه، حریر، فلفل دراز، خرما، تاج‌ریزی (عنب‌الثعلب)، مازو و ریشهٔ جوز اشاره کرد. همچنین طلا و نقره، عاج، سرب، چوب صندل، منسوجات مختلف، شکر و نیل را نیز منابع چینی به این کالاها افزوده‌اند که عمدتاً مربوط به قرن ششم میلادی است (همان: ۱۳۲).

امپراتوران روم شرقی به‌ویژه در زمان ژوستین (Justin) (۵۱۸-۵۲۷ م) و ژوستینین (Justinian) (۵۲۷-۵۶۵)، با پشتیبانی از مسیحیان اتیوپی و پادشاهی اکسوم (Axum) در شمال شرقی آفریقا که از شرکای اصلی تجارت با هند بود، تلاش فراوانی را برای کاهش قدرت ساسانیان در تجارت دریایی با مشرق‌زمین انجام دادند که در نتیجه توانمندی ایران و نفوذ نظامی و اقتصادی آنان در آفریقای شرقی، به ناکامی انجامید (Munro-Hay, 1982: 107-125, Reade, 1996: 344-346)؛ چنان‌که پادشاه اتیوپی در جواب درخواست ژوستینین، امپراتور روم، برای گسترش راه‌های بازرگانی ابریشم و حذف عناصر ایرانی، عنوان کرد که در همهٔ بنادر که ابریشم فروخته می‌شود، بازرگانان ایرانی هستند و چون با بازرگانان هندی، آشنایی کامل و سابقهٔ مراوده دارند، آن‌ها ترجیح می‌دهند که پیش از دیگران، ابریشم را به آنان بفروشند (چمنکار، ۱٤۰۱: ۲۱۵). با استقرار ایران ساسانی، تجارت ابریشم به‌طور کامل به دست ایرانیان افتاد. آن قسمت از تجارت که از راه خشکی انجام می‌گرفت، قبلاً به انحصار اشکانیان درآمده بود که سپس به امپراتوری ساسانی منتقل شد؛ اما بخش دیگری که از طریق دریا انجام می‌گرفت یا از راه باکتریا به بنادر هند می‌رفت، صرفاً در اثر رقابت‌های تجاری و توسعهٔ قدرت دریایی ایرانیان به دست آمد (حسن، ۱۳۷۱: ۱۰۰). در متون مانوی، از مسافرت‌های پیروان این فرقهٔ دورهٔ ساسانی به هندوستان از طریق خلیج‌فارس، اشاره شده است. مانی در سدهٔ سوم میلادی از راه پاکستان یا بلوچستان به تبت و چین رفت (یکتایی، ۱۳۵۳: ۳۹). در یک متن مانوی آمده است:

«مانی گزارش می‌دهد که به بندر فرات (فرات میشان) رفته است. شخصی به نام اوگ (اوگیاس) در فرات بود، مردی که به علت نفوذ و قدرتش بر سایر مردمان که رهبرشان بود، شهرت داشت. من دیدم چگونه بازرگانان خود را آماده می‌سازند تا از ایران به هندوستان، با کشتی از آب بگذرند، چگونه کالاهای خود را مهر می‌کنند، اما تا وقتی که سوار کشتی نشدند عبور نکردند، آن گاه او از من پرسید می‌خواهم سوار یک کشتی شوم و به هندوستان بروم» (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۲٤۰).

در متن مانوی دیگر، به موضوع بازگشت مانی از سفر به هندوستان پرداخته شده است: «وقتی پدر مانی از هندوستان بازگشت و به شهر ریواردمنشیر رسید، پاتیسیوس راهب را همراه برادر مانی به هندوستان به دب (دبول، دیبل، بانبورامروزی نزدیک کراچی پاکستان) فرستاد» (همان).

مطرانِ (اسقف) شهر مرکزی ریواردمنشیر (ریواردشیر، بندر بوشهر) نیز در اواخر دورهٔ ساسانی، کلیساهای هند و فراسوی آن را اداره می‌کرد (یارشاطر، ۱۳۷۷: ۱۵٤؛ مارکوارت، ۱۳۷۳: ٦۳). آنان از طریق ناوگان مستقر در خلیج‌فارس، به بنادر هند رهسپار می‌شدند. وجود صلیب‌های یادبود با کتیبه‌های پهلوی در هند، اثبات‌کنندهٔ بخشی از روابط مسیحیان ساسانی با شبه‌قارهٔ هند است (Cereti et al., 2002: 285).

براساس سفرنامهٔ هیون تسونگ (Hiuen-Tsiang) که در ربع دوم قرن هفتم م از چین به هند آمده، در شمال هند، پادشاهی به نام هرشا (Harsha) و در جنوب، سلطانی بااقتدار به نام پلیکسن دوم (Pulakesin II) حکومت می‌کردند که معاصر خسروپرویز بوده و آن‌ها با شاهنشاه ساسانی، به تبادل نامه، هدایا و سفرا می‌پرداختند (حکمت، ۱۳۳۷: ۲۳). اگرچه تسونگ (به رومی: ژوان زنگ– Xuanzang) در جریان سفر فرهنگی خود برای شناخت بودائیسم در هند، در ابتدای سلسلهٔ تانگ، ایران را از نزدیک ندیده است، براساس سایر گزارشات هیئت‌های بودایی و منابع، پارس (po-la-sse) را سرزمینی ثروتمند با خاک حاصلخیز و محصولاتی مانند طلا، نقره، سنگ کریستال (کوارتز شفاف، دُر کوهی)، مروارید، پارچه و قالی می‌داند که دارای اسب و شتر فراوان بوده‌اند و از واحد نقره در معاملات خود بهره می‌بردند (Hiuen-Tsiang, 1884: 278).

با سقوط ساسانیان، سواحل غربی هند در کرانه‌های دریای عرب در شمال اقیانوس هند و بین شبه‌جزیرهٔ عربستان و هند که در شمال به دریای عمان متصل بود و به‌ویژه گجرات، مرکز اسکان و فعالیت مهاجران زردشتیان پارسی شد. مورخان دورهٔ کاشتراپهای هند، منطقهٔ گجرات و راجستان را به دلیل نفوذ و حضور گستردهٔ پارسیان، «ایرانی» دانسته‌اند که حکومت مستقلی را از قرن یکم تا چهارم م در آنجا تأسیس کردند (ناهیدی آذر و خادمی ندوشن، ۱۳۸۳: ۲٤). از این سواحل ازجمله مناطق بروچ و کالیان، کالاهای گوناگونی مانند فلفل، ادویه‌جات، عود و عنبر، حیوانات مانند طوطی، فیل و طاووس، پارچه‌های زربفت و ابریشمی، جواهرات و سنگ‌های گران‌بها صادر می‌شد (حکمت، ۱۳۳۷: ۳۱).

اگرچه مستنداتی از نرخ مالیات و مقیاسات آماری بر کالاهای وارداتی در دورهٔ ساسانی ثبت نشده است، در مقایسه با شواهد رومی نشان می‌دهد که درآمدهای حاصل از تجارت دریایی می‌تواند درصد قابل‌توجهی از درآمد دربار ایران را شکل دهد و حتی درآمد حاصل از آن قابل‌مقایسه با تولیدات کشاورزی بوده است.

در زمان امپراتوری روم باستان، هند نقش مهمی در تجارت جهانی بر عهده داشت. از ابتدای سدهٔ نخست میلادی، بندرهای تجاری رومی‌ها در نقاط مختلف دریای سرخ، شرق آفریقا و کرانه‌های هند دیده می‌شدند. در کرانه‌های غربی هند، حدود ٤۰ تا۵۰ بندر با رومی‌ها تجارت می‌کردند که مهم‌ترین آن‌ها موزیریس در منطقهٔ کرالا در جنوب غربی شبه‌جزیرهٔ هند بود. این امر نشان‌دهندهٔ علاقه‌مندی رومی‌ها به کالاهای مختلف ساخته‌شده در شرق دور و به‌ویژه ادویه‌جات هندوستان بود. علاوه بر رومی‌ها، یونانی‌ها و حتی چینی‌ها، با هدایا و طلاهای زیاد در بندرهای باستانی موزیریس پهلو می‌گرفتند تا اندوختهٔ خود را با ادویه‌جات معاوضه کنند.

از سال ۲۰۱۳ میلادی، در ۱۵ کیلومتری شمال شهر کوچی در ایالت کرالا، کاوشگران در عمق ٦ متری و در حاشیهٔ رودخانهٔ «پریار» با عمری بالغ بر ۲۰۰۰ سال، به دنبال یافتن آثاری از بندرگاه‌های قدیمی بوده‌اند. پروفسور چریان، باستان‌شناس و سرپرست این تیم کاوشگری، تأکید دارد که یک سیستم عالی بندری در این مکان وجود داشته و در کشتی‌هایی که در این بندر پهلو می‌گرفتند، سفال‌های زیادی وجود داشته که از آن سوی دریای مدیترانه و دریای سرخ به اینجا حمل می‌شده است.

برآورد درآمد روم از تجارت دریایی براساس مدرکی از یک پاپیروس مکشوفه در بندر موزیریس است که این سند خاص گزارشی از کالای یک کشتی در قرن دوم م است. پاپیروس مذکور، محتویات، ارزش و ارزیابی مالیات این محموله از این بندر در کرالا به دریای سرخ را نشان می‌دهد که شامل کالاهایی چون بلسان (مرهم و روغنی خوشبو دارای خواص درمانی)، عاج و پوشاک به ارزش ۷ میلیون سستریتی (سکهٔ نقرهٔ رومی به معنای دو و نیم، که ارزشی ۲/۵ برابر سکهٔ برنزی اسیس داشت) بوده که ۲۵ درصد آن به مقامات رومی به شکل مالیات تسلیم شده است. اوج تجارت روم در اقیانوس هند، در سده‌های نخستین میلادی بوده است. برآورد محافظه‌کارانه حاکی از ورود ۱۰۰ فروند کشتی از این نوع است که سالانه وارد بنادر دریای سرخ می‌شدند. ارزش محمولهٔ کشتی موزیریس، به‌طور کلی برای محموله‌های فردی معمولی در نظر گرفته می‌شد. اگر ۱۰۰ کشتی در سال از طریق دفاتر ارزیاب‌های رومی در بنادر بررسی می‌شد، حکومت تقریباً ۱۷۵ میلیون سستریتی درآمد سالانه از وضع مالیات بر تجارت را تنها از دریای سرخ، در این کشور به دست می‌آورد. بعید به نظر می‌رسد که ساسانیان، درآمد کمتری از تجارت دریایی رومی‌ها کسب کرده باشند؛ زیرا آن‌ها نه‌تنها دالان‌های تغییرمسیریافته از طریق اقیانوس هند را کنترل می‌کردند، بلکه مسیرهای زمینی از آسیای میانه و سراسر بین‌النهرین تا سرزمین‌های رومی در خاور نزدیک را نیز کنترل می‌کردند. تخمین محتمل، بین ۱۰۰ تا ۲۰۰ میلیون سستریتی در خزانهٔ ایران از طریق مالیات بر تجارت است که تقریباً معادل ۵۰ تا ۱۰۰ میلیون دراخم بوده است. ساسانیان از ثروتمندترین استان امپراتوری، بین‌النهرین جنوبی و سواحل و بنادر آن در کرانهٔ شمالی و جنوبی خلیج‌فارس و مرتبط با جزایر و بنادر شبه‌قارهٔ هند، بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ میلیون دراخم و به‌صورت کلی تقریباً ۳۰۰ تا ۳۶۰ میلیون دراخم درآمد داشتند (Payne, 2018: 237-238). اقوام هندی علاوه بر روابط اقتصادی، در تشکیلات نیروی دریایی و ناوگان تجاری منطقهٔ خلیج‌فارس نیز خدمت می‌کردند. قوم زت (جات، زُطّ، جَتّه و جَتّان) و سیابجه که موطن اصلی آنان در سند و پنجاب قرار داشت، در نتیجهٔ مراودات تجاری، در بنادر ابله، عمان، بحرین، قطیف، خط، دارین و حجر ساکن شده و در کشتی‌های ساسانیان و بازرگانان شمال و جنوب خلیج‌فارس خدمت می‌کردند، از ناوگان محافظت کرده و در پاره‌ای موارد، با دزدان دریایی مبارزه می‌کردند (قمر، ۱۳۹۶: ۲۱-۲۳).

۲-۳- شواهد فرهنگی

مستندات فرهنگی و هنری متعددی حاصل از مراودات تجاری بازرگانان خلیج‌فارس و دریای عمان دورهٔ ساسانی در هند و سیلان و سراسر شبه‌قاره کشف شده است. در زمان سلطنت شاهپور ساسانی (۳۱۰-۳۷۹ م)، پزشکان هندی در بیمارستان گندی‌شاپور در جنوب استان خوزستان برای طبابت دعوت شدند. حمل‌ونقل آنان از طریق کشتی‌های تجاری انجام می‌گرفت که بین بنادر و جزایر خلیج‌فارس و هند مشغول به کار بودند (Jorfi, 1994: 70). یکی از نقاشی‌های دیواری در غارهای آجانتا در نزدیکی بمبئی، پولکسین دوم -پادشاه سلسلهٔ گوپتای هند- را با مردانی در لباس ساسانی به تصویر می‌کشد. این نقاشی پس از بازگشت هیئت اعزامی از سوی او به دربار خسروپرویز در سال ۶۲۵ م ترسیم شده است (op. cit.: 71). تأثیر نقوش ساسانی در هنر گوپتا فراوان دیده می‌شود. کاشی‌های صومعهٔ هاروان در نزدیکی سرینگر، گواه تأثیر ساسانیان بر هنر درهٔ کشمیر است. در مقابل، نمادهای هندی از قبیل طاووس، اژدها، خروس و خزندهٔ مارپیچی، آثار هنری ساسانی را زینت داده است (Chand, 1964: 10).

سفالینه‌ها نیز نقش مهمی در بازشناسی تأثیر تجاری و فرهنگی ساسانیان بر هند دارد. از مهم‌ترین گونه‌های سفال‌های مربوط به دورهٔ ساسانی در سواحل شمالی خلیج‌فارس که در سواحل شبه‌قارهٔ هند نیز قابل‌رؤیت است، سفال گونهٔ هندی قرمز صیقلی است. دومین گونهٔ سفال مربوط به دورهٔ ساسانی که دارای منشأ ایرانی یا بین‌النهرینی است، سفال اژدری‌شکل است که از سواحل شمالی خلیج‌فارس به سواحل شبه‌قارهٔ هند و برای حمل مشروبات و مایعات در تجارت دریایی به کار می‌رفت (توفیقیان، ۱۳۹۳ الف: ۱۴۳). سفال‌های اژدری‌شکل یا کوزه‌های ذخیرهٔ آذوقه بدون دستهٔ طوق‌دار، از دورهٔ اشکانی تا اوایل

دورهٔ عباسی در سرتاسر بین‌النهرین و خلیج‌فارس و هند یافت شده است. سفال‌های اژدری‌شکل هند به سه گروه اصلی تقسیم می‌شوند: ۱- گجرا یا سواحل کونکان ۲- فلات دکن ۳- جنوب هند. کاتشوار، آلاگانکولام، سائوراشترا در ناحیهٔ دوارکا، والابیپور در جزیرهٔ الفانتا، محوطهٔ پاتانام در سواحل ملابار، دنویموری، ناگارا، نواسا و پانوبار، مهم‌ترین محوطه‌های دارای سفال اژدری هستند که اغلب مربوط به دورهٔ ساسانی است. در سیلان در محوطهٔ آنوراد هاپور، در شهر سی‌گی‌ریا و بندر قدیمی مانتایی، سفال‌های مربوط به دورهٔ ساسانی و اوایل اسلام بین قرن پنجم تا قرن نهم میلادی شناسایی شده است. خمره‌های اژدری‌شکل این محوطه دارای ۱۰۰ سانتی‌متر ارتفاع و ۳۵ سانتی‌متر پهنای بدنه، و دهانه‌ای تنگ و فاقد شانه و پایه‌ای نوک‌تیز بودند. محوطهٔ دیگری در سری‌لانکا که دارای سفال اژدری است، منطقهٔ تاریخی تیساماهارامای است. همچنین محوطه‌ای به‌عنوان یک دژ نظامی در سری‌لانکا و یک بندر تاریخی متعلق به ۲۵۰ ق.م تا ۵۰۰ م، دارای پراکندگی سفال اژدری است (توفیقیان، ۱۳۹۳ ب: ۳۲).

از سال ۱۹۹۹ م، ۳۸ قطعه سفالینهٔ لعاب‌دار مربوط به دورهٔ اشکانی، ساسانی و منطقهٔ خلیج‌فارس و بین‌النهرین، در دژ تیساماهارامای کشف شده است (Schenk, 2007: 59). در مالدیو نیز سفالینه‌های مشابهی با لعاب سبز و فیروزه‌ای و با منشأ بین‌النهرین یافت شده است. یافته‌های بیشتر در تعداد محدود و به‌طور پراکنده، در سایر مناطق جنوب و جنوب شرقی آسیا و حتی در آسیای شرقی نیز شناخته شده است. اکتشافات جدید دیگری نیز در روستای تاریخی مهستانگره در بنگلادش انجام گرفته است (Schenk, 2007: 57). روستای مهستانگره در شیبگانج آپازیلا در ناحیهٔ بوگرا و در بخش راجشاهی، بقایای یک شهر باستانی به نام «پاندراناگارا» یا «پاوندراواردانا‌پورا» را در خود جای داده است که در قلمرو حکومت محلی پوندراواردهانا قرار داشته است و فرمانبُردار امپراتوری موریا بودند. قدمت مهستانگره حداقل به قرن سوم قبل از میلاد برمی‌گردد و به‌عنوان قدیمی‌ترین مکان شهری کشف‌شده تاکنون در بنگلادش، شناخته می‌شود (Majumdar, 1971: 5, 13).

۳- نتیجه‌گیری

امپراتوری ساسانی (قرن سوم تا هفتم م)، یکی از بزرگ‌ترین امپراتوری‌های دوران باستان بود که از بین‌النهرین تا هند، و از آسیای مرکزی تا شبه‌جزیرهٔ عربستان امتداد داشت. شکوفایی تجارت دریایی ایران در حوزهٔ خلیج‌فارس و دریای عمان، در نتیجهٔ نظارت جدی و هدفمند شاهان ساسانی به اوج خود رسید. در این فرایند، سرزمین اصلی هند و سپس سیلان، پاکستان، بنگلادش و جنوب غربی آسیای امروزی، حائز اهمیت فراوان بودند. ساسانیان بیش از هر چیز، به‌واسطهٔ کشتی‌رانی خلیج‌فارس، با هند مرتبط بودند. ناوگان ایران در کرانه‌های اقیانوس هند به‌صورت فعالی در تحولات اقتصادی نقش‌آفرین بودند و بخش عمدهٔ معاملات و بازارهای عرضه و تقاضا را در اختیار داشتند. کشتی‌های ایران نیز از بنادر خلیج‌فارس و دریای عمان، بارگیری کرده و با عبور از سواحل غربی هند و سیلان، به سوی چین رهسپار می‌شدند. بنادر ابله، جزیرهٔ هرمز و به‌ویژه سیراف که از اواخر عصر ساسانی به یکی از مهم‌ترین بنادر بازرگانی ایران تبدل شده بودند، از عمده‌ترین نواحی در تجارت با شبه‌قارهٔ هند بودند. مجموعه‌ای از یک شاه‌راه اصلی جادهٔ ابریشم دریایی و انشعابات آن، ضمن اتصال خلیج‌فارس و دریای عمان به مراکز اقتصادی عمدهٔ جهان در کرانهٔ اقیانوس هند، فرایند تجارت ایران عصر ساسانی را تسهیل می‌کرد.

هنگامی که تمدن ایران ساسانی توسعه یافت و زندگی شهرنشینی اشرافی رونق گرفت، نیاز به کالاهای سرزمین هند افزایش پیدا کرد. کشفیات باستان‌شناسی در مناطق گوناگون خلیج‌فارس و دریای عمان به‌ویژه در بحرین، قطر، امارات متحدهٔ عربی، عمان، پاکستان، هند و سری‌لانکا، گسترش و تفوق تجارت دریایی ایران را در این ادوار به‌صورت کاملاً روشنی اثبات کرده است. نفوذ سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران ساسانی در هند، موجب تحکیم و تسهیل تکاپوهای بازرگانی دریایی و رونق اقتصادی در منطقهٔ خلیج‌فارس و دریای عمان و متقابلاً در کرانه‌ها و پس‌کرانه‌های هندوستان بزرگ شد.

مجموعه‌ای از یافته‌های فرهنگی همچون سکه‌ها، سفالینه، طرح‌های هنری، ادبیات و شهرسازی، نشانگر تأثیر متقابل ایران ساسانی و هند بر اقتصاد و مؤسسات فرهنگی و تمدنی یکدیگر بوده است. با مطالعهٔ دقیق تاریخ و شواهد باقی‌مانده، می‌توان به این نتیجه رسید که روابط تجاری ساسانیان و هند از طریق آبراه خلیج‌فارس و دریای عمان، نقشی حیاتی در شکل‌گیری و دوام تمدن‌های مذکور داشته و بر نقشهٔ جهانی اقتصاد و فرهنگ در آن دوران تأثیرگذار بوده است. بررسی و شناخت تکاپوهای ایرانیان باستان در این حوزه، به معنای بازشناسی بخش عمده‌ای از تحولات سیاسی، اقتصادی، نظامی و دیپلماتیک تاریخ ایران و جایگاه و توانمندی دیرینهٔ منطقه‌ای و بین‌المللی است. اهمیت هنگامی افزایش می‌یابد که بپذیریم این شناخت، می‌تواند ما را در چگونگی رفتار سیاسی و موضع‌گیری‌های بین‌المللی، پرهیز از اشتباهات گذشته و نیز درک حقیقی از فرایند تاریخی نقش‌آفرینی ایران در محدودهٔ اقیانوس هند و شبه‌قارهٔ هند یاری دهد. در حقیقت، آشنایی با این سیر تاریخی، روابط خارجی و تصمیم‌گیری‌های عاقلانه و بهینه‌تری را که ضامن تأمین منافع ملی کشور ماست، به ارمغان خواهد آورد.

٤- منابع

ابوالقاسمی، محسن؛ قائم‌مقامی، احمدرضا؛ زاهدی، فرح. (١٤٠٠). دریای مکران در اسناد و منابع تاریخی، **پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام**، ١٥(٢٨): ١- ١٨.

چمنکار، محمدجعفر. (١٣٨٩). جابه‌جایی کانون‌های تجاری خلیج‌فارس و دریای عمان در سده‌های هفت و هشت هجری، **فصلنامهٔ تاریخ اسلام و ایران**، ٢٠(٦): ٢٧-٥٣.

چمنکار، محمدجعفر. (١٣٩٤). تجارت دریایی ایران و هند در دورهٔ باستان، هزاره‌های پیش از میلاد تا عصر سلوکی، **فصلنامهٔ تاریخ روابط خارجی**، ١٦(٦٤): ٩-٢٤.

چمنکار، محمدجعفر. (١٤٠١). **تاریخ خلیج‌فارس در دورهٔ باستان**، چاپ اول، ارومیه: انتشارات دانشگاه ارومیه.

حکمت، علی‌اصغر. (١٣٣٧). روابط هند قدیم و ایران باستان، **فصلنامهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران**، ٥(٣): ٢-٧.

شهرستان‌های ایرانشهر. (۱۳۸۸). **نوشته‌ای به زبان فارسی میانه دربارهٔ تاریخ، حماسه و جغرافیای باستانی ایران**، ترجمهٔ شهرام جلیلیان، چاپ اول، تهران: انتشارات توس.

قلیزاده، محمدرضا؛ رفیعی، کوثر. (۱۳۹۳). تجارت دریایی ساسانیان در حوزهٔ خلیج‌فارس، **مجموعه مقالات دهمین همایش ملی خلیج‌فارس**، تهران: مرکز جهاد دانشگاهی.

Adams, R. (1981). **Heartland of cities, Surveys of ancient settlement and land use on the central floodplain of the Euphrates**, Chicago: The University of Chicago Press.

Cereti, G., et al. (2002). The problem of the St. Thomas' crosses and related questions. 1. Epigraphical survey and preliminary researches, **East and West**. N. 52.

Chand, T. (1964). **Indo-Iranian relations**. Information Service of India, Embassy of India.

Cosmas Indicopleustes. (1909). **The Christian topography of Cosmas Indicopleustes**, Cambridge University Press.

Hiuen-Tsiang. (1884). **Si-yu-ki, Buddhist records of the western world** (S. Beal, Trans.). London: Kegan Paul Trench and Trübner Co Ltd.

Jorfi, A.A. (1994). Iran and India: Age-old friendship. **India Quarterly**, Oct-De.

Majumdar, R. (1971). **History of ancient Bengal**. Calcutta: Bharadwaj.

Munro-Hay, S. (1982). The foreign trade of the Aksumite port of Adulis. **Azania: Archaeological Research in Africa**. N.17.

Payne, R.E. (2018). The Silk Road and the Iranian political economy in late antiquity: Iran, the Silk Road, and the problem of aristocratic empire. **Bulletin of SOAS**, 81(2).

Perera, B. J. (1951). The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. **Ceylon Historical Journal.** N.1.

Pigulevskaya, N. V. (1956). Economic relations in Iran during the IV-VI centuries A.D. **Journal of the K.R. Cama Oriental Institute**, N. 38.

Power, T. (2010). **The Red Sea region during the 'Long' late antiquity (AD 500-1000)**. University of Oxford Press.

Ray, H.P. (2019). **Negotiating cultural identity: Landscapes in early medieval South Asian history**. London and New York: Taylor & Francis.

Reade, J. (Ed.). (1996). **Indian Ocean in antiquity**. London and New York: Routledge.

Schenk, H. (2007). Parthian glazed pottery from Sri Lanka and the Indian Ocean trade. **Zeitschrift für Archäologie Außereuropäischer Kulturen**, N. 2.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Shaivism and Islamic mysticism in Kashmir valley: Focused on comparison between Lalla Ded and Sheikh Nour al-din Reshi

Somayeh Khademi[1]✉ | Salva Rokhsari Dolatabadi[2]

1. Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. E-mail: s.khademi@azaruniv.ac.ir
2. MA Student, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.

Article history: Received 10 September 2024; Received in revised form 12 October 2024; Accepted 15 October 2024; Published 23 September 2025

Abstract

The Kashmir Valley is considered one of the important cultural and religious regions in Asia, which has always been the home of various religions, including Kashmiri Shaivism and Islam. The present study, in a descriptive-analytical way, has explained the opinions and compared the thoughts of Lilladad, as one of the important personalities of Kashmiri Shaivism, with Sheikh Nooruddin Rishi. The mystical opinions of Laladed and Nur al-Din can be generally categorized in three areas: theology, practical behavior and social approach. The results of the research indicate the interaction and connection between Sheikh Nooruddin Rishi and Laladed. As Noor al-Din used the word Deva and the name Shiva, who is the main god of Shivaism, along with the word Allah. Also, some similar expressions can be seen in the poems of both characters. Of course, there are other common themes in Nooruddin and Lalladad's poems, which are not specific to Kashmiri Shaivism and Rishiya Tariqat; Rather, there are such thoughts in other mystical traditions and ways. Among these beliefs are extreme austerities, leaving the family, celibacy, refusing to eat meat, not harming animals, meditation, self-control, behavior, criticizing appearances and paying attention to the inner workings and the spirit of tolerance. Tolerance with others, pointed out.

Keywords: Kashmir valley, Shaivism, Sheikh Nooruddin Rishi, Rishi's mysticism, Laladed.

1. Introduction

Kashmir is considered one of the important cultural and religious regions in Asia, which has been a home for many centuries for people with different beliefs and religions. From the very beginning, this place was considered a place for the interaction of followers of different religions, peacefully, and a place for learning different sciences. Kashmiri Shaivism is a monotheistic religion that developed in the early 9th century AD in the Kashmir valley, located in the western part of the Himalayan mountain range and the northern part of the Indian subcontinent (Chaterjee, 1962: 3). Islamic law is another religion that went to the Indian subcontinent and the Kashmir region. Muslim mystics are among the most important Muslim missionaries who migrated to Kashmir and caused the growth and spread of Islam in this region.

In addition to the mystical tariqats and figures who went to Kashmir to propagate Islam, a mystical tariqat called Rishiyya, by Nooruddin-e Rishi or Rishi, emerged and grew in Kashmir (Majeed Dar, 2019: vol 6, 18)). Nuruddin Reishi was originally a Hindu and grew up in a Muslim family. According to the researchers, according to the researchers, Sheikh Nur al-Din interacted and communicated with Laladed (Razavi, 2010, Vol.1: 428; Rafiqi, 2003: 191). Considering the position of Shaivism and Rishiya mysticism in the Kashmir Valley and the interaction that has taken place between them, it is important to conduct a research in the field of explaining and comparing their opinions and thoughts.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 49, 2025, pp. 113-130.
DOI: 10.22111/jsr.2024.49777.2454

© Khademi, S., Rokhsari Dolatabadi, S. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

1.1. Research Methodology

This research was done by analytical-comparative method and using library resources. As the desired topics have been extracted and then explained. Due to the fact that the personalities of Leladed and Sheikh Nooruddin Rishi have been less researched, a brief introduction of them has been presented at the beginning and then the opinions and thoughts of these two thinkers have been explained. Finally, their opinions have been analyzed and compared in the direction of the relationship and interaction between the two traditions of Islamic mysticism and Kashmiri Shaivism.

2. Discussion

Kashmiri Shaivism is a monotheistic religion. Laladed mentions his god as Shiva. According to Laladed's poems, Shiva is present everywhere. Laladed sees Shiva in everything. The school of Kashmiri Shaivism considers man and his soul as emanating from Shiva and believes in the possibility of union with him (Radhakrishnan, 1952, 384). Self-knowledge, attention to the inside of man, asceticism, reliance on personal experience, and the principle of Ahimsa are important in the practical conduct of Laladed. As a Kashmiri mystic, Lalladad criticizes the worship of appearances and believes that a person should pay attention to the inner workings. He was not passive towards his society and always felt responsible for others and advised the people of the society to pay attention to the conditions of others and emphasized on tolerance and peace with others.

Baba Nuruddin Reishi is the founder of the mystic order of Reishi in the Kashmir valley. Nur al-Din believes in the only God; Of course, according to him, the one God can be called by different names. In the practical conduct of the sheikh, actions such as self-knowledge, condemning external actions and paying attention to the inner actions, giving up relationships, severe austerities, refusing to eat meat and meditation are very important. He has also paid attention to social issues such as helping others, changing traditions, and tolerance and respect for followers of other religions and schools.

3. Conclusion

Kashmir Valley, as one of the important regions of the Indian subcontinent, is considered a place for the interaction of Hindu mystical traditions with Islamic Sufism. This peaceful interaction can be seen in relation to Laladed as Arifah Kashmiri and Sheikh Nooruddin Rishi as the founder of the Rishi sect. The proof of this statement is the presence of Laladed in Nuruluddin's house; While Nur Al-Din was still an infant, he was noticed and loved by Laladed. In his youth, Nooruddin was also influenced by the thoughts of Arifa Kashmiri, and according to what is mentioned in the sources, one of the factors that caused Nooruddin to repent was Laladdin's advice to him in relation to God. Lalladad's personality was revered by Sheikh Nur al-Din; As he considered him as one of those who found the way to the valley of salvation and he also asked God for such a status for himself.

By comparing the opinions and thoughts of these two personalities, it is possible to see the result of Sheikh Nuruddin's interaction and relationship with Laladed. As Noor al-Din has mentioned the name Deva for God in his poems, which is derived from the Indian and Aryan word Deivos, which is used in Sanskrit to refer to God. Also, he has used the word God and Shiva, which is one of the great and triune gods of Hinduism and the main god of Shivaism, interchangeably and with the same meaning. Also, the existence of some similar expressions can be seen in the poems of Nur al-Din and Laladed, including that they compared the world to a burden that a person must carry; And they have advised to feed the hungry, without paying attention to the social class of the needy. Of course, there are other common themes in the poems of Sheikh Noor al-Din and Lalladad, which are not specific to Kashmiri Shaivism and Rishiya Tariqat; Rather, there are such thoughts in other mystical traditions and ways. Among these beliefs are severe austerities, leaving the family, celibacy, refusing to eat meat, not harming animals, meditation, self-control, behavior, criticizing appearances and paying attention to the inner workings, the spirit of tolerance and tolerance with others, pointed out. out.

4. References

Afhshan, Y. (2019), **An Analysis of Impact of Sufism in Kashmir**, Srinagar: Department of English Govt Of J&K, volume 6.

Afsharian, M. (2004). **Bulbul Shah, Encyclopedia of Islam**, edited by Seyyed Kazem Mousavi Bejnordi, Vol. 12, Tehran: Great Islamic Encyclopedia.

Ahrari, S, Behnamfar, M.., Rahimi, S.M. (2024). The Comparative Analysis of "non-violence" Theory in Gandhi's thought and Rumi's Masnavi. **Journal of Subcontinent Researches**, 15(45): 27-44. DOI: 10.22111/jsr.2021.25061.1775

Amin, A.R. (1630). **Seven Regions**, edited by Javad Fazel, Tehran: Ali Akbar Elmi Bookstore and Adabiyat Bookstore.

Azad, M. (1993). **Tazkira of the Saints of Kashmir**, Muzaffarabad: [Publisher not mentioned].

Bamzai, P. N. K. (1994). **Culture and Political History of Kashmir**. Delhi: M. D. Publications.

Bazaz, A.B. (2016). **The Negative Theology of Nund Rishi (1378-1440): Poetry and Politics in Medieval Kashmir,** A Dissertation Submitted to the Faculty of University of Minnesota.

Chatterjee, J.Ch. (1962). **Kashmir Shaivaism,** New Delhi: Services Press.

Dhar, A. N. (2009). **Mysticism across Cultures: Studies on Select Poets and Saints,** New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors.

Ghazali, A.M.H. (2004). **The Alchemy of Happiness**, edited by Hossein Khadiv Jam, Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.

Gholam, S. (1911). **Khazineh al-Asfiya,** Lucknow: Samrat Press.

Hoskot, R. I. (2011). **Lalla: The Poems of Lal Ded**, New Delhi: Penguin Books.

Jahangir Gorkani, M. (1980). **Jahangirnama,** edited by Mohammad Hashim, Tehran: Farhang Publications.

Kaul, P.A. (1930). **A Life of Nund Rishi**, Bombay: Indian Antiquary, Volume 59.

Kour, A. (2019). Nund Rishi and Rishism: Exploring Rishi_Sufi Shruks, **Think India (Quarterly Journal)**, 22(24).

Lal Ded. (2007). **Mystical Verses of Lalla Journey of Self Realization**, Translated with an Introduction by Jaishree Kak, Delhi: Motilal Banarsidass Publisher.

Majeed Dar, A. (2019). The Sufi and Mystic Movements in The Region of Kashmir: Influences and Impacts, **IJIRI,** 6(1).

Mohibbul H. (2002). **Kashmir under the Sultanans**, Hamid Naseem (Ed), Kashmir: Gulshan Publishers.

Nurnama. (1966). **A Collection of the Sayings of Shaikh Nuru'ud_din**, M. Amin Kamali(Ed.), Srinagar: no publisher.

Parimoo, B.N. (1984). **Unity in Diversity**. J & K Academy of art, culture and languages, Srinagar.

Radfar, A. (2006). **Kashmir**, Tehran: Cultural Research Office.

Radhakrishnan, S. (ed.) (1952). **History of Philosophy: Eastern and Western**. London, Allen & Unwin.

Rafiqi, A.Q. (2003). **Sufism in Kashmir: Fourteenth to the Sixteenth Century**. Sydney: Goodword Media.

Rahi, R. (1979). **Lal Dyed Tu Shaik al_alam, Akh Sarsari Taqobul Mutalu in Kahvat Tanqidi Mazmunan Hanz Sombran,** Srinagar: Self Published.

Razavi, S.A. (2001). **History of Sufism in India**, translated by Mansour Mo'tamedi, Tehran: University Publishing Center.

Razdan, P.N. (1999). **Gems of Kashmiri Literature & Kashmiriyat (The Trio of Saint Poets – I)**, Samkaleen Prakashan: no publisher.

Riaz, M. (1991). **The Life, Works, and Poems of Mir Syed Ali Hamadani**, Islamabad: Center for Persian Studies of Iran and Pakistan.

Roshdi, H. (1967), **Tazkira of the Poets of Kashmir**, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

Shams, M.J. (1997). Babanur al-Din Rishi and the Rishi Order in India, **Persian Letter Journal**, 5: 27-33.

Shaygan, D. (2010). **Religions and Philosophical Schools of India**, Tehran: Amir Kabir.

Tajbakhsh, Gh.R., Ebrahimzadeh Amini, H. (2024). A Sociological Look at the place of the Family in Indian and Iranian Society. **Journal of Subcontinent Researches**, 15(45): 61-74. DOI: 10.22111/jsr.2022.38995.2178.

Talib, G. S. (1984). **kashmiri, The Mughul Empire,** R.C. Majumadar (Ed.), Bombay: no publisher.

Temple, Sir Richard Carnac. (1924). **The World of Lalla the Prophetess**, Cambridg.

Vazifehdan Malashahi, F. (2014). Kashmir and the Persian Language, **Journal of Subcontinent Researches**, 18(6): 139-160.

Wali, Sheikh Noor-ud-din. (2012). **Poems, Poemhunter.com** - The World's Poetry Archive.

Cite this article Khademi, S., Rokhsari Dolatabadi, S. (2025). Shaivism and Islamic mysticism in Kashmir valley: Focused on comparison between Lalla Ded and Sheikh Nour al-din Reshi. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 113-130. DOI: 10.22111/jsr.2024.49777.2454

مطالعات شبه قاره

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

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

شیوائیسم و عرفان اسلامی در درّهٔ کشمیر: با تکیه بر مقایسهٔ اندیشه‌های لَلّادِد و شیخ نورالدّینِ رِیشی

سمیه خادمی[1] ✉ | سلوی رخساری دولت‌آبادی[2]

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. ایمیل: s.khademi@azaruniv.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

چکیده

درهٔ کشمیر، یکی از مناطق مهم فرهنگی و دینی در آسیا محسوب می‌شود که همواره سکونتگاه ادیان مختلف، ازجمله شیوائیسم کشمیری و اسلام بوده است. پژوهش حاضر، به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی، به تبیین آرای لَلّادِد به‌عنوان یکی از شخصیت‌های مهم آیین شیوائیسم کشمیری و نیز شیخ نورالدّین رِیشی، و مقایسهٔ اندیشه‌های آن دو پرداخته است. آرای عرفانی لَلّادِد و نورالدّین را می‌توان به‌صورت کلی در سهٔ حوزهٔ خداشناسی، سلوک عملی و رویکرد اجتماعی دسته‌بندی کرد. نتایج پژوهش حاکی از تعامل و ارتباط شیخ نورالدّین رِیشی با لَلّادِد است؛ چنان‌که نورالدّین از واژهٔ «دِوا» و اسم «شِیوا» که خدای اصلی آیین شیوایی است، در کنار لفظ «الله» استفاده کرده است. همچنین برخی عبارات مشابه در اشعار هردو شخصیت دیده می‌شود. البته مضامین مشترک دیگری در اشعار نورالدّین و لَلّادِد وجود دارد که مختص آیین شیوائیسم کشمیری و طریقت رِیشیّه نیست؛ بلکه در سایر سنت‌ها و طریقت‌های عرفانی نیز چنین اندیشه‌هایی وجود دارند. ازجملهٔ این اعتقادات می‌توان به ریاضت‌های شدید، ترک خانواده، تجرد، امتناع از مصرف گوشت، آزار نرساندن به حیوانات، مراقبه، سیر انفسی، سیر و سلوک، انتقاد از ظاهرپرستی و توجه به باطن اعمال، و روحیهٔ تسامح و مدارا با دیگران اشاره کرد.

واژه‌های کلیدی: درّهٔ کشمیر، شیوائیسم، شیخ نورالدّین رِیشی، طریقت عرفانی رِیشیّه، لَلّادِد.

۱- مقدمه

سرزمین کشمیر، شامل دو قسمت «کشمیر آزاد» و ایالت «جامو و کشمیر» است. قسمتی از کشمیر بزرگ، جزو ملحقات پاکستان شد که به آن «کشمیر آزاد» می‌گویند و قسمتی دیگر که در خاک هند باقی ماند، به ایالت «جامو و کشمیر» مشهور است که به سه ناحیهٔ جامو، کشمیر و لداخ تقسیم شد. به درّهٔ کشمیر، به سبب زیبایی شگفتی که دارد، بهشت روی زمین گفته می‌شود. جامو، به «محل معابد جذاب» معروف است که همه ساله، صدها هزار هندو و مسلمان، آنجا را زیارت می‌کنند. لداخ نیز به سبب کوه‌های دور از دسترس و زیبا و همچنین فرهنگ بودایی، به «تبت کوچک» مشهور است (وظیفه‌دان ملاشاهی، ۱۳۹۳: ۱٤۰). کشمیر، یکی از مناطق مهم فرهنگی و دینی در آسیا محسوب می‌شود که قرن‌های متمادی، مسکن و منزلگاهی برای مردمِ با عقاید و ادیان متفاوت بوده است. این مکان از همان ابتدا، محل تعامل پیروان ادیان مختلف به‌صورت مسالمت‌آمیز، و محلی برای یادگیری علوم مختلف محسوب می‌شد؛ چنان‌که محققان معتقدند که: «درّهٔ کشمیر از زمان‌های

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤۹، ۱٤۰٤، صص ۱۱۳-۱۳۰.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۳/۰٦/۲۰ تاریخ ویرایش: ۱٤۰۳/۰۷/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱٤۰۳/۰۷/۲٤ تاریخ انتشار: ۱٤۰٤/۰۷/۰۱

استناد: خادمی، سمیه؛ رخساری دولت‌آبادی، سلوی. (۱٤۰٤). شیوائیسم و عرفان اسلامی در درّهٔ کشمیر: با تکیه بر مقایسهٔ اندیشه‌های لَلّادِد و شیخ نورالدّینِ رِیشی. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤۹)، ۱۱۳-۱۳۰.

DOI: 10.22111/jsr.2024.49777.2454

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© خادمی، سمیه؛ رخساری دولت‌آبادی، سلوی.

باستانی، دبیرستانی برای طالبان علم به زبان سنسکریت بوده است و محققان از تمامی نواحی هند، برای فراگرفتن و یادگیری در نزد اساتید بزرگ، به این مکان سفر می‌کردند» (Bamzai, 1994: 233).

شیوائیسم کشمیری، آیینی یکتاپرست است که در اوایل قرن نهم میلادی در درّهٔ کشمیر، واقع در قسمت غربی رشته‌کوه‌های هیمالیا و شمال شبه‌قارهٔ هند رشد کرد (Chatterjee, 1962: 3). ادبیات کهن شیوایی، به زبان سانسکریت نوشته شده و به «آگاما» معروف است. مکتب شیوایی کشمیری، سعی کرد که به مبانی رساله‌های «آگاماها»، صورتی فلسفی ببخشد و آن را با مباحث آیین یکتاپرستی ودانتاها، تلفیق بدهد. گویا بنیان‌گذار این مکتب، حکیمی به نام «واسوگوپتا» در قرن نهم میلادی است (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲۲-۲۲٤). آیین شیوایی، با نام‌های دیگری نظیر شواتَنتَریه-واده، ادهاسه-واده و تریکه شناخته می‌شود. از آن جهت که همهٔ آثار مربوط به این آیین، توسط نویسندگانی که اهل کشمیر بوده‌اند به نگارش درآمده است، این آیین به شیوائیسم کشمیری نیز مشهور است (Radhakrishnan, 1952: 381).

شریعت اسلام، یکی دیگر از ادیانی است که به شبه‌قارهٔ هند و منطقهٔ کشمیر رفت. سوداگران دریانورد مسلمان که بین ساحل مالابار و سیلان بازرگانی می‌کردند، نخستین کسانی بودند که اسلام را به منطقهٔ شبه‌قارهٔ هند بردند و مردمان بومی، دین اسلام را پذیرفتند (ر.ک رضوی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۳۱-۱۳۲). با وجود اینکه دین اسلام، دیرتر از سایر نقاط شبه‌قاره به منطقهٔ کشمیر رسید، خیلی زود در آنجا گسترش قابل‌ملاحظه‌ای پیدا کرد و حکومت مسلمانان در آنجا تشکیل شد (رادفر، ۱۳۸۵: ۳٤). عارفان مسلمان، ازجملهٔ مهم‌ترین مبلّغان مسلمانی به شمار می‌آیند که به کشمیر مهاجرت کردند و باعث رشد و گسترش اسلام در این منطقه شدند. ازجملهٔ این عارفان، می‌توان به سیّد عبدالرحمن شرف‌الدّین، معروف به بلبل شاه (متوفی ۷۲۷ ق) از طریقت سهروردیه (همان: ٤٥؛ افشاریان، ۱۳۸۳، ج ۱۲: ۱۷۳؛ Afhshan, 2019: 933)، و میر سید علی همدانی (۷۸٦-۷۱٤ق) از بزرگان طریقت کبرویه که سلسلهٔ همدانیه نیز به وی منسوب است، اشاره کرد (وظیفه‌دان ملاشاهی، ۱۳۹۳: ۱٤۲-۱٤۳).

علاوه بر طریقت‌ها و شخصیت‌های عرفانی که برای تبلیغ دین اسلام به کشمیر رفتند، یک طریقت عرفانی به نام رِیشیّه، توسط نورالدّینِ رِیشی یا رِشی، در کشمیر ظهور و رشد کرد (Majeed Dar, 2019, vol. 6: 18). نورالدّین رِیشی، اصالتاً هندو بود و در خانواده‌ای مسلمان بزرگ شد. بنابر نظر پژوهشگران، شیخ نورالدّین با لَلّادِد تعامل و ارتباط داشته است؛ چنان‌که در کتاب «تاریخ تصوف در هند»، ذکر شده است: «از آنچه لَلّادِد در جای‌جای اشعارش بیان می‌کرد، درخت آرا و عقاید صوفیه گلشن یافت و طریقت رِیشی یا رِیشیّه در میان کشمیر پا گرفت» (رضوی، ۱۳۸۰، ج ۱: ٤۲۸). با توجه به اشعار و آموزه‌های طریقت نورالدّین، تردیدی در این موضوع نیست که شیخ نورالدّین در تنظیم افکار و آموزه‌های خود، از محیط پیرامون تأثیر گرفته است؛ چنان‌که با مقایسهٔ اندیشه‌ها و محتوای اشعار نورالدّین و لَلّادِد، می‌توان به شباهت محتوایی میان آن‌ها پی برد (Rafiqi, 2003: 191).

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

با توجه به اینکه آیین شیوائیسم کشمیری و طریقت رِیشیه در درّهٔ کشمیر، به‌عنوان دو سنت عرفانی مطرح هستند و پیروانی را به خود اختصاص داده‌اند، پژوهش حاضر به بررسی آرا و اعتقادات دو شخصیت لَلّادِد و نورالدّین رِیشی در این زمینه پرداخته است. مسئلهٔ اصلی این پژوهش بررسی ارتباط و تعامل دو سنت عرفانی، یعنی شیوائیسم کشمیری و طریقت رِیشیه است. نوشتار حاضر در پاسخ به دو سؤال مهم به نگارش درآمده است: ۱- مهم‌ترین آرای عرفانی لَلّادِد و نورالدّین رِیشی در چه حوزه‌هایی بوده است؟ ۲- آیا لَلّادِد و نورالدّین رِیشی با یکدیگر ارتباط و تعامل داشته‌اند؟

۱-۲- اهداف تحقیق

در این پژوهش دو هدف عمده مورد نظر بوده است: هدف نخست اینکه ضمن معرفی دو شخصیت لَلّادِد و شیخ نورالدّین رِیشی، به بیان آرا و اعتقادات آنان پرداخته شود. هدف دیگر، مقایسه و تحلیل اندیشه‌های این دو شخصیت در جهت اثبات ارتباط و تعامل این دو شخصیت با یکدیگر است.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

این پژوهش بر مبنای روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است. در ابتدا به‌صورت اجمالی شخصیت‌های لَلّادِد و شیخ نورالدّین رِیشی معرفی شده و در ادامه آرا و اندیشه‌های آنان تبیین شده است. در نهایت در بخش مقایسه و ارزیابی، آرای این دو شخصیت، در جهت ارتباط و تعامل دو سنت عرفان اسلامی و شیوائیسم کشمیری، مورد تحلیل و مقایسه قرار گرفته است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

با توجه به جست‌وجوهای انجام‌شده، در برخی از مقالات و کتاب‌های انگلیسی، به زندگی‌نامه و آرای لَلّادِد و شیخ نورالدّین اشاره شده است که در پژوهش حاضر مورد استفاده قرار گرفته‌اند. اما تاکنون مقاله‌ای فارسی دربارهٔ لَلّادِد، و مقایسهٔ اندیشه‌های ایشان با آرای نورالدّین رِیشی، صورت نگرفته است. محمدجواد شمس، در مقالهٔ «بابا نورالدّین رشی و طریقت رِیشیّه در هند» (۱۳۷٦)، به‌صورت اجمالی، بابا نورالدّین و طریقت رِیشیّه را معرفی کرده است. همچنین فاطمه وظیفه‌دان ملاشاهی در مقالهٔ «کشمیر و زبان فارسی» (۱۳۹۳)، به تبیین جایگاه زبان فارسی در کشمیر پرداخته و اسامی صوفیان این منطقه را ذکر کرده است. نوشتار حاضر، پژوهشی نو در جهت بررسی تعامل لَلّادِد با شیخ نورالدّین رِیشی و همچنین تبیین و مقایسهٔ آرا و اندیشه‌های این دو شخصیت است.

۲- بحث و بررسی

در این بخش، ضمن معرفی اجمالی لَلّادِد و نورالدّین رِیشی، مهم‌ترین آرا و اندیشه‌های آنان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱- لَلّادِد؛ عارفهٔ شیوایی در کشمیر

لَلّادِد، یکی از پرآوازه‌ترین عارفان شیوایی کشمیری، و اولین عارف زن است که در درّهٔ کشمیر سکونت داشته است. اگرچه دربارهٔ تاریخ ولادت لَلّادِد نظرات مختلفی وجود دارد، اکثر منابع، اواسط قرن چهاردهم میلادی یعنی بین سال‌های ۱۳۰۱ تا ۱۳۲۰ میلادی را تاریخ ولادت وی دانسته‌اند. همچنین دوران شکوفایی لَلّادِد را در دوران حکومت سلطان علاءالدّین، و زمان احتمالی مرگش را در دوران حکومت سلطان شهاب‌الدّین در هند ذکر کرده‌اند. لَلّادِد در خانواده‌ای از طبقهٔ برهمنان هندو، چشم به جهان گشود. او براساس رسم و عرف خانواده و طبقهٔ اجتماعی خویش، در نوجوانی به ازدواج مردی برهمن، از خانوادهٔ هم‌سطح خویش درآمد و پس از ازدواج، نام پادماواتی گرفت؛ اما وی هیچ‌گاه در اشعارش از این نام، یاد نکرد و خود را لَلّا یا لالّا می‌خواند و در میان مردم کشمیر و در منابع سنسکریت، به لالّشواری، لال دِد و لَلّادِد معروف است و در منابع فارسی، او را با نام لَلّای عارفه یاد می‌کنند (Lal Ded, 2007: 4). گزارش‌های حاکی از زندگانی وی نشان می‌دهد که ازدواج ناموفق او، ظلم و شرایط سختی که از جانب مادر همسرش متوجه او بود، سبب تشویق او به فرار از خانه، ترک زندگی دنیوی و در پیش گرفتن یک زندگی زاهدانه و یوگی‌وار شد. ارتباط او با یک گورو به نام سیدها سیدانتا، سبب آشنایی وی با یکی از طریقت‌های عرفانی شیوایی، یعنی «شیوا یوگا» شد و مسیر زندگیش به سمت یک زندگی عارفانه سوق پیدا کرد (Ibid.: 4-5).

۲-۲- آرا و اندیشه‌های لِلّادِد

با توجه به آنچه در منابع مختلف دربارهٔ اعتقادات لِلّادِد بیان شده است، به‌صورت کلی می‌توان آرای وی را در سه محور کلی دسته‌بندی کرد:

الف) خداشناسی

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، شیوائیسم کشمیری، آیینی یکتاپرست است. لِلّادِد از خدای خویش با عنوان «شیوا» نام می‌برد. با توجه به سروده‌های لِلّادِد، شیوا در همه جا حضور دارد. لِلّادِد، شیوا را در هر چیزی رؤیت می‌کند. شیوا، در زمین و آسمان و در تمام پدیده‌های اطراف لِلّادِد حاضر است. شیوا در همه چیز، حتی در چیزهایی که به او پیشکش می‌شوند، حضور دارد. به تعبیری دیگر، شیوا، همه چیز است؛ چنان‌که لِلّادِد، شیوا را این‌چنین وصف می‌کند:

«تو آسمان و زمین هستی
تو روز، نفس باد، و شب هستی
تو دانه، چوب، گل، آب هستی
مادهٔ اولیه در تمام چیزهایی که پیشکش می‌کنم
هستی تمام پیشکشی‌های من
تو کسی که همه چیز است
چه چیز باید به تو پیشکش کنم؟» (Hoskot, 2011: 62)

مکتب شیوایی کشمیری، انسان و نفس او را نیز صادره از شیوا می‌داند و به امکان اتحاد با او معتقد است (Radhakrishnan, 1952: 384). بنابر اعتقاد مکتب شیوایی کشمیری، عالم «صورت عینیت‌یافته» اندیشهٔ ایزدی است. مراتب هستی جهان و درجات آفرینش، مانند عالم بیداری، عالم رؤیا و عالم خواب عمیق، تغییرات و دگرگونی‌های یک جوهر یگانه است و آن، ضمیر لایتناهی الهی است که به یک اعتبار، جهانی را که می‌آفریند، نگه می‌دارد و سرانجام آن را باطل می‌سازد و به خود بازمی‌گرداند. شیوا، هم علت فاعلی و هم علت مادی جهان است و عالم را به یاری نیروهای سحرآمیز خویش می‌آفریند (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۲٤-۲۲۵).

ب) سلوک عملی

یکی از مباحثی که در آرا و احوال لِلّادِد نمود پُررنگی دارد، سلوک عملی است. یکی از مصادیق بارز سلوک عملی، خودشناسی است. در مکتب شیوایی کشمیری، موضوع خودشناسی بسیار حائز اهمیت است؛ چنان‌که به شیوایی کشمیری، آیین «بازشناسایی» نیز گفته می‌شود. علت این نام‌گذاری آن است که به نظر پیروان این مکتب، آزادی میسر نمی‌شود، مگر آنکه سالک، باطن خویش را چون آیینهٔ تمام‌نمای شیوا «بازشناسد» (همان: ۲۲۲-۲۲٤). لِلّادِد نیز به‌عنوان یکی از شخصیت‌های مطرح این آیین، راه رسیدن به شیوا را گذر از عالم بیرون و توجه به درون انسان می‌داند. او بارها در اشعار خود به این موضوع اشاره کرده است که آنچه را که در عالم بیرون جست‌وجو کرده، در درون خود یافته است. بنابر نظر عارفهٔ شیوایی، آنچه که تمام جویندگان حق، به دنبال آن هستند، در هیچ جا، به‌جز درون خود آن‌ها نیست. بنابراین افراد برای رسیدن به غایت نهایی -که غرق‌شدن در وجود شیوا است- باید به درون خود رجوع کنند: «با اشتیاق و شور در چشمانم، شب و روز در حال جست‌وجو در همه جا بودم، شگفت! من آن شخص راست‌گو و حکیم را پیدا کردم، اینجا در منزل خودم، تا دیدگانم را پر کند...» (Temple, 1924: 167).

یکی دیگر از مصادیق سلوک عملی در اندیشهٔ لِلّادِد، زهد و ترک تعلقات است. بنابر نظر او، جهان و زندگی مادی به مثابهٔ باری است که بر دوش انسان گذاشته شده است: «در حال حمل یک کیسهٔ شیرینی بر روی دوش خود هستم، گره کیسه بر

روی شانه‌ام شُل شده است، به مسیر اشتباهی وارد شدم و وقتم را هدر کردم، چه باید کرد؟ من گم شده‌ام، هشدارهای استادم بر روی تنم، مانند ضرب شلاق تاول می‌زند، این گلّه، بدون چوپان است، چه باید کرد؟» (Hoskot, 2011: 12).

در سلوک عملی آیین شیوائیسم کشمیری، اتکا به تجربهٔ شخصی حائز اهمیت است. در این آیین، تجربهٔ شخصی از اصالت بیشتری نسبت به خِرد و متون دینی برخوردار است. به عبارتی دیگر، نجات، تنها از طریق انجام عمل، یوگا و انضباط روحانی ممکن است (Radhakrishnan, 1952: 381). لَلّادِد نیز از ذهن به‌عنوان عاملی یاد می‌کند که باید افسار و لگام آن را در دست گرفت تا بتوان در مسیر حق، بدون انحراف و دشواری پیشروی کرد (Parimoo, 1984: 49).

همان‌طور که در میان پیروان هندوئیسم، اصل اهیمسا و آزار نرساندن به جاندارن، از اصول بنیادی آنان محسوب می‌شود، این اندیشه به‌صورت بارز در میان بزرگان و پیروان آیین شیوائیسم کشمیری، ازجمله در آرای لَلّادِد دیده می‌شود. ایشان در اشعار خود اعتراضش را نسبت به قربانی‌کردن حیوانات نشان می‌دهد و می‌گوید: «تو ای (مرد) نادان، یک قوچ زنده را به سنگی بی‌جان پیشکش می‌کنی، (در حالی که با زنده نگه‌داشتن آن) این قوچ تن شما را با پشم خود پوشش خواهد داد، و شمارا در برابر سرما محافظت خواهد کرد، چه کسی شما را دعوت کرده است، به قربانی قوچ زنده‌ای برای یک سنگ بی‌جان» (Razdan, 1999: 23).

ج) رویکرد اجتماعی

بررسی متون دینی و تاریخی هند، گواه این است که زندگی اجتماعی و خانوادگی، به‌طور عمده براساس سلطه و فرمانروایی مرد و اطاعت زن استوار است (تاج‌بخش و ابراهیم‌زاده آسمین، ۱۴۰۲: ٦٧). با توجه به گزارش‌های حاکی از زندگی لَلّادِد، وی در برابر وظایف و ویژگی‌های یک زن که در جامعهٔ هندویی تعریف شده بود، ایستاد. در اشعارش، او را به‌عنوان زنی با خُلق‌وخوی ملایم و درون‌گرا می‌توان شناخت که زندگی راهبانه و زاهدانه‌ای در پیش گرفت و در کوچه‌ها سرگردان بود. لَلّادِد برای ساختن و پیمودن راه معنوی خود به سوی نجات، به‌عنوان یک زن در جامعهٔ سنتی هندویی، قوانین جامعهٔ کشمیر را به چالش کشید. وی بعد از ترک خانواده‌اش، به زنی سرگردان تبدیل شد که از کوچه‌های شهر گذر می‌کرد. لَلّادِد علت تحول درونی خویش را این‌گونه توصیف کرده است: «گوروی من، تنها یک توصیه به من کرد، گذر از بیرون و توجه به درون، که تبدیل به آغاز لَلّادِد شد و به همین دلیل، من گشتن را آغاز کردم» (Dhar, 2009: 175). عارفهٔ کشمیری، ترک خانواده و تعلقات دنیوی را به‌عنوان عاملی برای توجه به درون تلقی کرد. البته لَلّادِد به اصول اخلاقی و سنت‌های پیشینان خود پایبند بود و در قطعه‌ای از سروده‌هایش، از اینکه هیچ چیز، سر وقت و پایبند به سنت‌های گذشته انجام نمی‌شود، گلایه می‌کند و معتقد است شرایط با گذشت زمان، رو به بدی خواهد گرایید (Temple, 1924: 219).

یکی از انتقادهایی که لَلّادِد به شرایط روزگار خویش داشته، توجه و عادت مردم به ظاهرپرستی است. لَلّادِد در یکی از سروده‌هایش، مراحل ظاهری آیین پرستش شانکار را که یکی از مظاهر شیوا است، مورد مذمت قرار داده است و می‌گوید: «آن‌ها که حلقهٔ گل را می‌آورند، چه کسانی هستند، گل‌هایی که در پیش پای او (شانکار) می‌گذارند، چه چیزی هستند (معنا و مفهوم اعمال)، یا آبی که بر روی صورت او می‌پاشند، علت اینکه شانکار، خود باید در حال حرکت باشد، چیست؟» (Ibid.: 188).

لَلّادِد نسبت به جامعهٔ خویش منفعل نبود و همواره در قبال دیگران احساس مسؤلیت داشت و به افراد جامعه توصیه می‌کرد که به شرایط دیگران توجه داشته باشند؛ چنان‌که می‌گفت: «آب را از تشنه، و غذا را از گرسنه دریغ نکن» (Razdan, 1999: 6). یکی دیگر از ویژگی‌های لَلّادِد در ارتباط با مردم، داشتن روحیهٔ تسامح با دیگران بود. ایشان نسبت به پیروان مکاتب دیگر روزگار خویش، نگاه و ارتباط مسالمت‌آمیز داشت. او منشأ پیدایش همه را یک حقیقت به نام «شیوا» می‌دانست؛ چنان‌که می‌گفت:

«شیوا در مکان‌های زیادی حضور دارد
او هندو را از مسلمان تشخیص نمی‌دهد
نفسی که در تو و در دیگران زندگی می‌کند
آن شیوا است، حد شیوا را بدان» (Hoskot, 2011: 104)

۲-۳- نورالدّینِ رِیشی

بابا نورالدّینِ رِیشی، معروف به شیخ نورالدّین ولی، فرزند شیخ سالارالدّین، شاعر و عارف اهل کشمیر، در قرن نهم هجری متولد شد (لاهوری، ۱۲۹۰، ج ۲: ۳۱۲). ایشان اصالتاً هندو و از نوادگان پادشاهان کشتوار بوده است. پس از کشته‌شدن جدّش در جنگ کشتوار، پدرش به همراه خانواده به کشمیر مهاجرت کرد و در همان جا توسط سید حسین سمنانی، به دین اسلام مشرّف شد (آزاد، ۱۹۹۳، ج ۱: ۳۱۲). دربارهٔ تاریخ ولادت شیخ نورالدّین، اطلاعات دقیقی در دست نیست؛ چنان‌که در کتاب «خزینه الاصفیا»، ولادت ایشان با استناد بر «اسرار الابرار» و «تاریخ اعظمی»، سال ۷۵۷ ه.ق بیان شده است (لاهوری، ۱۲۹۰، ج ۲: ۳۱۲)؛ اما به گزارش بیشتر منابع، به نظر می‌آید که ۹ آوریل ۱۳۷۸ میلادی، برابر با روز دهم ذی‌الحجهٔ ۷۷۹ هجری، صحیح‌تر باشد. نورالدّین در روستای کیموه در جنوب شرقی سرینگر، چشم به جهان گشود.

محققان معتقدند نام او در ابتدا «ناندا» بوده و بعدها اسم خود را به نورالدّین تغییر داده است. از آنجایی که نام‌های دیگر اعضای خانواده‌اش، نظیر برادرانش، اسامی کشمیری مانند شِش و کوندار هستند، احتمال اینکه نام شیخ نیز در ابتدا یک نام کشمیری بوده باشد، زیاد است. ناندا برگرفته از کلمهٔ ناند، در زبان سنسکریت به معنی روشنایی و شادی است (Rafiqi, 2003: 182). به همین دلیل، شیخ نورالدّین در هند و میان پیروان هندی خود، به ناندریشی نیز معروف است (Talib, 1984: 756). گزارش‌ها و گفته‌های خود شیخ از دوران کودکی و نوجوانی زندگانی او حاکی از این است که در این برهه از زندگی خویش، به‌دلیل فضایی که در خانوادهٔ او بین برادرانش وجود داشت، به دزدی و بافندگی مشغول بود؛ اما از آنجایی که در هردو مورد ناموفق بود، به خواست خانواده‌اش خانه را ترک کرده است (رضوی، ۱۳۸۰، ج ۱: ٤۲۸). بابا نورالدّین در سن سی سالگی، از گذشتهٔ خویش توبه می‌کند و زندگی دنیوی را ترک کرده و در غاری در خارج از شهر، گوشه‌نشینی اختیار می‌کند؛ او از مصرف گوشت، خودداری، و تنها از گیاهان تغذیه می‌کرد (Mohibbul Hassan, 2002: 362). ایشان در اشعارش، دوران کودکی و نوجوانی خود را این‌چنین توصیف می‌کند:

«چشمه‌ای که در جویباری (جریان آب گذرا) گم شده است
قدیسی که در میان دزدان گم شده است
مردی که عمیقاً آموزش داده شده بود، در خانهٔ افراد ابله (نادان) گم شده بود
یک قو که در میان کلاغان گم شده بود...» (Nurnama, 1966: 249)

دربارهٔ طریقت عرفانی و شیوهٔ سیر و سلوک شیخ نورالدّین، دیدگاه‌های گوناگونی در دست است. برخی بابا نورالدّین را به طریقت کبرویّه نسبت داده‌اند و او را یکی از مریدان سید علی همدانی می‌شمارند و معتقدند که شیخ نورالدّین، به فرزند سید علی همدانی، یعنی میر محمد همدانی (متوفی ۸٤٥ ق) ارادت داشته است (لاهوری، ۱۲۹۰، ج ۲: ۳۱۲-۳۱۳). همچنین عده‌ای معتقدند که شیخ نورالدّین در طریقت، از یکی از مریدان سید علی همدانی، یعنی سید حسین سمنانی نیز بهره برده است (ریاض، ۱۹۹۱: ۸٦-۸٥). هرچند برخی دیگر، به دلیل وجود اختلافات بارز در میان تعالیم شیخ و طریقت کبرویّه، این احتمالات را باطل می‌خوانند (راشدی، ۱۳٤٦: ۹۱۳-۹۱٤). حتی برخی نیز بدون توجه به فاصلهٔ زمانی که بین شیخ نورالدّین و سید علی همدانی وجود دارد، شیخ را از مریدان مستقیم سید علی همدانی معرفی کرده‌اند (رضوی، ۱۳۸۰، ج ۱: ٤۲۸). با این حال، برخی دیگر معتقدند که شیخ نورالدّین، با اینکه به‌عنوان یک مسلمان متولد شده بود، از همان ابتدا فرصت فراگیری

تعالیم اسلامی را نداشت و به همین دلیل، از تعالیم زاهدانهٔ سادهوها تأثیر پذیرفته است (Mohibbul Hassan, 2002: 362). علاوه بر این دیدگاه‌ها، در منابع رِیشیّه، نورالدّین را از عارفان اویسی برشمرده‌اند که از طریق روحانی، از هدایت پیامبر اکرم (ص) برخوردار بوده است (لاهوری، ۱۲۹۰، ج ۲: ۳۱۳). بابا نورالدّین، صاحب تألیف نبوده است، اما اشعاری پراکنده به او نسبت داده‌اند و حتی او را در زمرهٔ نخستین شاعران کشمیر دانسته‌اند و اشعار او را هم‌ردیف اشعارِ لَلّادِد آورده‌اند. شیخ نورالدّین در سن ٦٣ سالگی، در سال ٨٤٢ هجری، در دورهٔ حکومت سلطان زین‌العابدین، پادشاه معروف کشمیر، وفات یافت و در روستای چرار شریف، در ٢٦ کیلومتری جنوب شرقی سرینگر دفن شد (شمس، ١٣٧٦: ٢٩-٣٠).

شیخ نورالدّین، خود و پیروانش را بیشتر رِیشی خوانده است تا صوفی. ازجملهٔ مریدان او، بم‌الدّین، زین‌الدّین و لطیف‌الدّین، در خانواده‌های برهمن به دنیا آمدند و زیر نفوذ معنویت شیخ نورالدّین، مسلمان شدند (رضوی، ١٣٨٠، ج ١: ٤٢٩). ظاهر عرفای طریقت رِیشیّه، به دلیل عبای پشمیِ منقوشی که رنگ سیاه و سفید داشت و توسط شیخ زین‌العابدین، مخصوص این طریقه طراحی شده بود، با دیگر طریقت‌های عرفانی کشمیر متفاوت بود (رضوی، ١٣٨٠، ج ١: ٤٢٩). مطابق با گزارشاتی که در دست است، واژهٔ «رِیشی»، ریشه در زبان سنسکریت دارد و حتی قبل از ورود مسلمانان به کشمیر، این واژه به معنای «فردی که سرود مقدس برای خدای بزرگ می‌خواند»، و در اصطلاح، به معنی قدیس و راهب به کار برده شده است. با گذشت زمان، واژهٔ «رِشّی» در کشمیر به کسی اطلاق می‌شد که زندگی خود را صرف پرستش خدا، مراقبه و خدمت به خلق کرده است و سخنان و اندیشه‌های ارزشمندی برای نسل‌های بعد از خود به جا گذاشته است (Kour, 2019: 1044). بعدها با ورود مسلمانان، و به وجود آمدن گروهی از صوفی‌ها که خود را رِیشی می‌خواندند، مسلمانان کشمیر سعی کردند که این واژه را به زبان فارسی و واژهٔ «ریش» به معنی «محاسن» یا «پرها یا بال‌های یک پرنده» مرتبط کنند (Majeed Dar, 2019, vol. 6: 18).

٢-٤- ارتباط نورالدّین رِیشی و لَلّادِد

مطابق با منابع متعدد، اولین برخورد نورالدّین رِیشی با لَلّادِد، به زمان نوزادی او برمی‌گردد؛ زمانی که فقط چند روزه بود. بنابر داستان‌های روایت‌شده، والدین نورالدّین، پس از تولد او، در تغذیهٔ وی دچار مشکل شدند، زیرا نوزاد از سینهٔ مادر خود تغذیه نمی‌کرد و در این زمان، لَلّادِد به هنگام گذر، به خانهٔ آن‌ها آمده و نوزاد را در بغل گرفته و از او می‌پرسد: «حال که از به دنیا آمدن شرمگین نیستی، پس چرا از مکیدن شیر مادر خود شرمگینی؟» پس از این، طفل شروع به شیرخوردن می‌کند و لَلّادِد به رفت‌وآمد به خانهٔ نورالدّین ادامه می‌دهد (Rafiqi, 2003: 183). اگرچه در اشعار لَلّادِد، نمی‌توان اشارهٔ مستقیمی نسبت به نورالدّین مشاهده کرد، شیخ نورالدّین در یکی از سروده‌هایش، ارادت و تحسین خود را نسبت به لَلّادِد ابراز کرده است و او را از راه‌یافتگان به وادی نجات و حیات جاودان (روحانی) می‌داند:

«لَلّا از پامانپور[1]
کسی که نکتار (الهی) را نوشیده
او آواتار و یوگینی است
خدایا این (مرتبه از معنویت) را به من هم عطا کن» (Nurnama, 1966: 53)

بنابراین، مطابق با روایت‌های متعدد، تردیدی در اینکه لَلّادِد و شیخ نورالدّین، معاصر یکدیگر در کشمیر بوده‌اند، نیست. چنان‌که نویسندهٔ کتاب «تاریخ تصوف در هند»، معتقد است که «از آنچه لَلّادِد در جای‌جای اشعارش بیان می‌کرد، درخت آرا و عقاید صوفیه گلشن یافت و طریقت رِیشی یا رِیشیّه، در میان کشمیر پا گرفت» (رضوی، ١٣٨٠، ج ١: ٤٢٨). بنابر نظر ایشان،

١. منطقه‌ای که لَلّادِد در آنجا به دنیا آمده است.

شیخ نورالدّین از لِلّادِد که در نزد کشمیریان آن روزگار، آوازه‌ای داشته، تأثیر پذیرفته است. تعالیم شیخ، در اشعار کشمیری او مجال بروز دارد و برخی از آن اشعار، همان سروده‌های لِلّادِد است. البته اشعاری هم از شیخ وجود دارد که نسبت آن‌ها به شیخ نورالدّین، هیچ جای شبهه‌ای ندارد (همان: ٤٢٨-٤٢٩). براساس آنچه که در منابع ذکر شده است، دیدار شیخ نورالدّین با لِلّادِد، در تحول روحانی شیخ تأثیر داشته است. چنان‌که روزی نورالدّین و برادرانش به قصد دزدی در حال تلاش برای واردشدن به خانه‌ای بودند که لِلّادِد نیز در آن مکان حضور داشت و با دیدن شیخ در حال دزدی، گریه کرده و به او می‌گوید: «در این خانه به دنبال چه چیزی هستی؟ (حال آنکه چیزی به دست نخواهی آورد) به خانه‌ای بزرگ با صاحبی بزرگ‌وارتر (خداوند) برو که در آنجا چیزی خواهی یافت» (Rafiqi, 2003: 187).

شیخ نورالدّین در مدح مقام والای لِلّادِد معتقد است که عارفهٔ کشمیری، از شراب آمریتا نوشیده است که در سنت هندویی، با جاودانگی خدایان در ارتباط است (Bazaz, 2016: 225). شیخ در اشعار خود مکرراً به اساتید معنوی کشمیر اشاره کرده و به مدح و ستایش آن‌ها می‌پردازد و از «دِوا» (واژهٔ «دوا» در زبان سنسکریت برای اشاره به خدا به کار می‌رفته است) می‌خواهد که او را نیز مانند آن اساتید، برکت بخشد و در این راه، هدایت کند (Wali, 2012: 6-7).

۲-۵- آرا و اندیشه‌های نورالدّین رِیشی

با توجه به آنچه در منابع ذکر شده است، مهم‌ترین آرا و اندیشه‌های شیخ نورالدّین رِیشی را می‌توان در محورهای زیر دسته‌بندی کرد.

الف) خداشناسی

طریقت عرفانی رِیشیّه، فرقه‌ای یکتاپرست است که اعتقاد به خدای یگانه دارد. البته بنابر نظر نورالدّین، خدای واحد را با نام‌های مختلف می‌توان خواند، در حالی که حقیقت یکی است و هرآنچه در آسمان‌ها و زمین است، یک خدای واحد را پرستش می‌کنند: «خداوند لامکان است، در همه جا و همه چیز موجود است، خدا یکی است، با صد نام، یک دانه چمن یا برگ وجود ندارد که او را پرستش نکند» (Nurnama, 1966: 39).

در بسیاری از موارد، شیخ نورالدّین در اشعار خود از خدا، با عنوان دِوا نام برده است. این کلمه، از واژهٔ هندوآریایی دِیووس، گرفته شده است که در زبان سنسکریت برای اشاره به خدا به کار می‌رفته است. همچنین در اشعار شیخ نورالدّین، واژهٔ خدا و شیوا -یکی از خدایان بزرگ و سه‌گانهٔ هندویی و خدای اصلی آیین شیوایی است- به‌جای هم و در معنی یکسان به کار برده شده‌اند (Wali, 2012: 33).

شیخ نورالدّین، با ایمان راسخی که به وحدانیت الله دارد، مورد عنایت خداوند قرار گرفته است، چنان‌که بارقه‌های غیبی، قلب او را روشن کرده است و ایشان با فانی‌شدن از صفات نفسانی، در مسیر بقای بالله و اتصال و اتحاد الهی قرار گرفته است:

«اول ایمان آوردم که خدایی نیست، جز الله
سپس خودم را با (به‌وسیله) الهام‌های الهی آگاه کردم
ابتدا خودم را فراموش کردم و نسبت به خدا مشتاق شدم
سپس به لامکان رسیدم» (Nurnama, 1966: 154)

ب) سلوک عملی

سیر و سلوک سالکان طریقت، بخش بسیار مهمی از منابع عرفان اسلامی را به خود اختصاص داده است. بنابر نظر عارفان مسلمان، سیر و سلوک، با خودشناسی آغاز شده و منجر به خداشناسی می‌شود. چنان‌که عارفان با استناد به حدیث نبوی: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، خودشناسی را مقدمهٔ خداشناسی می‌دانند و معتقدند که کلید معرفت خداوند، معرفت نفس خویش

است (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳). شیخ نورالـدّین رِیشـی نیـز بـه‌عنوان بنیان‌گـذار طریقـت عرفـانی رِیشـیّه، توجـه خاصـی بـه خودشناسی داشته است. وی در حالی که در دوردست‌ها و در بیـرون، در جسـت‌وجوی حـق بـود، در نهایـت خداونـد را در نزدیک‌ترین مکان ممکن، یعنی در درون خویش یافته است: «هنگامی که در دوردست‌های پهناور در جست‌وجو بودم/ شـگفتا! او را در سرزمین خود یافتم...» (Nurnama, 1966: 155). شیخ نورالدّین لازمهٔ خودشناسی را ترک تعلقات دنیوی می‌دانـد. وی جهان و زندگی دنیوی را باری می‌داند که بسیار سنگین است و او توان انتقال آن را به فرد دیگری نـدارد. وی ایـن بـار را این‌گونه توصیف کرده است:

«کلاغ حرفی را آشکار می‌کند که باعث ریختن پرهایش می‌شود
تمام پرهایش که پیش پایش جمع می‌شود
اسب من غرق شده و قایقم به گِل نشسته است
این بار سنگین شده است
حتی نمی‌توانم آن را برای فرد دیگری باقی بگذارم...» (Rahi, 2003: 122)

توجه به باطن اعمال، همواره مد نظر عارفان مسلمان بوده است. این مسئله در اندیشهٔ شیخ نورالدّین نیز مورد توجـه قـرار گرفته است. ایشان در اشعار خویش، به نکوهش انجام اعمال ظاهری عبادی که باطن آن اعمال، مورد توجه قرار نگرفته باشـد، پرداخته است. شیخ به‌شدت با افرادی که ظاهرگرا بودند، مخالفت می‌کرد و آن‌ها را به دلیل انجام اعمال طوطی‌وار بدون توجه به باطن، مذمت کرده است. بابا نورالدّین، این‌گونه اعمال را در رسیدن به هدف غایی کمال، که فنا فی الله و بقـای بـالله باشـد، بی‌ثمر می‌دانست؛ چنان‌که می‌گوید:

«با تعظیم‌کردن، خم و راست شدن (سجده‌کردن)
تو به مقام ریشی‌بودن (عارف) نمی‌رسی
هاون، هیچ‌گاه سر خود را از داخل آسیاب برنج بلند نکرد (همیشه در حال تعظیم و سجده بود)
با حمام‌کردن (شستن خود) نمی‌توان ذهن را پاک کرد
ماهی و سمور (با اینکه همیشه در آب هستند)، هیچگـاه نمی‌تواننـد بـه سـمت سـاحل بـالا برونـد» (Kaul, 1930: 29).

بنابراین شیخ اعمالی را سبب نجات انسان می‌داند که همراه با معرفت باشد و عمل بدون معرفت را بیهوده و ناکافی می‌داند.

ریاضت‌های شدید، جزو سلوک عملی و طریقـت رِیشـیّه اسـت. بعـد از درگذشـت شـیخ نورالـدّین، مریـدانش افکـار و اندیشه‌های او را گسترش دادند. آنان بیشتر به زهد، و ریاضت‌های سخت تمایل داشتند؛ از خوردن گوشـت امتنـاع کـرده و از گیاهان تغذیه می‌کردند (احمد رازی، ۱۰۱۰ ق، ج ۲: ۱۰۹). چنان‌که وقتی شاگردان شـیخ نورالـدّین از وی سـؤال کردنـد کـه مصرف گوشت در سنت اسلام، ممنوع نیست و چرا شما گوشت مصرف نمی‌کنید؟ شیخ در جواب گفت: «دین ما، پیروانش را از ظلم و خشونت بازداشته است؛ بنابراین کشتن در دین ما مجاز نیست» (Rafiqi, 2003: 276). طریقت ریشـیّه، از خاکسـتر به‌عنوان غذا استفاده می‌کردند؛ چنان‌که در احوالات شیخ نورالدّین در این باره آمده است که شیخ بـرای افطـار روزهٔ خـویش، خاکستر را با آب قاتی می‌کردند (Ibid.: 262). حتی گفته شده کـه وی، از قدم‌گذاشـتن روی چمـن و گیاهـان روییـده روی زمین، خودداری کرده است؛ چنان‌که در برخـی منـابع گـزارش شـده اسـت برخـی از رِیشـی‌ها، گیـاه زنـده را دارای حیـات می‌دانستند، بنابراین از خوردن گیاهان نیز اجتناب می‌کردند (Rafiqi, 2003: 276-277).

پیروان رِیشیّه، بسیار به زهد و ساده‌زیستی اهمیت می‌دادند؛ چنان‌که در «جهانگیرنامه» دربارهٔ اعمال و رفتار آنان ایـن‌گونـه ذکر شده است که: «طایفه‌ای از فقرا می‌باشند که آن‌ها را رِیشی گویند. اگرچه علمی و معرفتی ندارنـد، لـیکن بـی سـاختگی و ظاهرآرایی می‌زیند، هیچکس را بد نمی‌گویند، زبان خواهش و پای طلب کوتاه دارند، گوشت نمی‌خورند، ازدواج نمی‌کننـد و

پیوسته درخت میوه در صحرا می‌نشانند به این نیت که مردم از آن بهره‌ور شوند، خود از آن تمتع نمی‌گیرند» (جهانگیر گورکانی، ۱۳۵۹: ۳٤۲). به این ترتیب می‌توان گفت ریشی‌ها اگرچه از فقه و کلام سخن نمی‌گفتند، زندگی صوفیانه و زاهدانه در پیش گرفته بودند و برای آسایش خلق، تلاش می‌کردند و تجرد پیشه کرده بودند؛ گرچه در برخی از منابع، گزارشاتی از ازدواج برخی از آن‌ها به چشم می‌خورد (احمد رازی، ۱۰۱۰ ق، ج ۲: ۱۰۹).

شیوهٔ عبادت ریشی‌ها، بر پایهٔ مراقبه و پرنیامه یا «پاس انفاس» استوار بود (رضوی، ۱۳۸۰، ج ۱: ٤۳۰). ریشی‌ها به مراقبه و مهار ذهن اهمیت بسیاری می‌دادند. بنابر نظر آنان، ذهنی که زیر تسلط و مراقبت قرار نگرفته باشد، مانع نجات است و موجب انحراف سالک از راه حقیقت می‌شود؛ چنان‌که شیخ نورالدّین گفته است: «از ابتدای راه، من ذهنم را توسط افسارهایی هدایت کردم/ برای اینکه که مبادا اسب از ترس رم کند و منحرف شود/ تعداد زیادی از زنجیرهای دنیوی را شکسته‌ام» (Parimoo, 1984: 49).

ج) رویکرد اجتماعی

در اشعار شیخ نورالدّین، می‌توان توجه وی را به جامعه مشاهده کرد. ایشان در یکی از سروده‌هایش، به اوضاع نابسمان حاکم در جامعه اشاره کرده و سرانجامِ جامعه را این‌چنین پیش‌بینی می‌کند:

«زمانی خواهد آمد، بسیار شرورتر
ذات بشر در نوع خود به بدی می‌گراید
گلابی و سیب که زمان رسیدن آن‌ها اواخر پاییز است
عوض شده و با زردآلوها در زمان باران‌های سنگین رسیده خواهند شد
مادر و دختر دست در دست هم از گذراندن زمان خود با غریبه‌ها لذت خواهند برد» (Temple, 1924: 169). شیخ نورالدّین، در این اشعار به ناهماهنگی طبیعت و جابه‌جاشدن سنت‌ها اشاره کرده است و از اینکه مردم به سنت پیشینیان پایبند نیستند، گله و شکایت کرده است.

بابا نورالدّین ریشی، به نیازمندان جامعه نیز توجه می‌کرد؛ چنان‌که در سروده‌هایش این‌گونه توصیه می‌کند: «اگر در توان دارید، گرسنگان را سیر کنید، بدون اینکه از طبقهٔ اجتماعی او سؤال کنید» (Razdan, 1999 :6). ایشان همچنین به رابطهٔ مسالمت‌آمیز و تساهل و تسامح پیروان مختلف ادیان در جامعه نیز توصیه کرده است؛ چنان‌که معتقد است: «ما به یک پدر و مادر واحد تعلق داریم، پس این تفاوت برای چیست؟ بگذارید هندوها و مسلمانان، با هم و تنها خدا را ستایش کنند» (Nurnama, 1966: 39). نورالدّین با اشاره به داستان آفرینش و آفریده‌شدن آدم و حوا به‌صورت زوج، بر صلح و دوستی بین پیروان ادیان مختلف –مانند هندوها و مسلمانان– تأکید کرده است: «ما به‌عنوان همسر و شریک به این دنیا آمده‌ایم/ ما باید غم‌ها و شادی‌های خود را با همدیگر شریک می‌شدیم» (Ibid.: 91). چنان‌که عارفان مسلمان دیگر ازجمله مولانا، از مُدارا، صلح، دوستی و احترام به دیگران سخن گفته و به اتحاد ارواح انسانی تأکید داشته است (احراری و همکاران، ۱٤۰۲: ۳۸).

۳- مقایسه و ارزیابی نهایی

با توجه به اندیشه‌های لَلّادِد و شیخ نورالدّین ریشی که بیان شد، آرای آنان در موارد زیر قابل‌مقایسه است:

۱- در آیین شیوائیسم کشمیری و طریقت ریشیّه، اعتقاد به یک خدای واحد وجود دارد؛ بنابراین پیروان این دو مکتب، یکتاپرست هستند؛ چنان‌که لَلّادِد، خداوند را که با اسم «شیوا» از آن نام می‌برد، نه‌تنها علت فاعلی و مادی جهان می‌داند، بلکه معتقد است شیوا در همه جا حضور دارد. به تعبیری دیگر، هر چیزی که وجود دارد، همان شیواست و نوعی وحدت وجود در اندیشهٔ لَلّادِد دیده می‌شود. در اندیشهٔ وی، شیوا به شکل‌های گوناگونی تجلی یافته است. بابا نورالدّین ریشی نیز به یک خدای واحد در جهان قائل است. شیخ نورالدّین به جهت زندگی در درّهٔ کشمیر، در اشعار خویش از خدا با عنوان «دِوا» نام

برده است. این کلمه در زبان سنسکریت برای اشاره به خدا به کار می‌رفته است. همچنین شیخ در نتیجهٔ تعاملاتی که با آیین شیوائیسم کشمیری داشته است، در اشعار خود، در کنار لفظ جلالهٔ «الله»، واژهٔ «شیوا» را نیز به کار برده است. وی در اندیشه‌های خود فراتر از این نیز پیش رفته است و چنان‌که ذکر شد، شیخ نورالدّین معتقد است که حقیقت واحد ازلی را می‌توان به صد نام دیگر خواند.

۲- آیین شیوائیسم کشمیری و طریقت رِیشیّه، به مباحث سلوک عملی توجه ویژه‌ای داشته‌اند. چنان‌که لَلّادِد و نورالدّین هردو به بحث خودشناسی که از مهم‌ترین مصادیق سلوک عملی است، توصیه کرده‌اند. هردو شخصیت، در عبارات مشابهی عنوان کرده‌اند که آدمی برای یافتن حقیقت، باید به درون خویش رجوع کند و مسیر خداشناسی، از خودشناسی آغاز می‌شود.

۳- لَلّادِد و نورالدّین، در رابطه با بی‌توجهی به تعلقات دنیوی، دنیا را به باری تشبیه کرده‌اند که آدمی آن را حمل می‌کند. با اینکه در فضای شعر شیخ نورالدّین، سکوت حاکم است، «پرهای ریختهٔ کلاغ»، بدون اینکه چیزی بگوید یا آواز سر بدهد، حاکی از حال پریشان او از شدت سنگینی باری است که بر دوش او گذاشته شده است. در هردو قطعه شعرِ نورالدّین و لَلّادِد، زندگی به بار سنگینی تشبیه شده است که باعث زحمت و عذاب فرد است و او به دنبال رهایی از این بار است. هرچند در نگرش هردو عارف دربارهٔ باربودن و سنگینی زندگی دنیوی شباهت وجود دارد، در جزئیات، تفاوت‌هایی در دیدگاه آن دو نسبت به جهان و زندگی دنیوی دیده می‌شود. لَلّادِد، بار دنیا را شیرین می‌داند؛ باری که به دلیل شیرینی آن، نمی‌تواند رهایش کند. در حقیقت کشمکش درونی لَلّادِد، به دلیل شیرینی باری است که بر دوش اوست. این بار، باری است که باید آن را رها کند تا به نجات برسد؛ اما به دلیل شیرین‌بودن آن، یک کشمکش و مبارزهٔ درونی در وجود لَلّادِد رخ داده است. در واقع لَلّادِد، خواهان رهاکردن بار است، اما از طرفی شیرین‌بودن آن مانع رهاکردنش می‌شود. این در حالی است که کشمکش درونی شیخ نورالدّین، به سبب وجود خود او است. مسئلهٔ اساسی در اینجا، توجه شیخ به وجود خویش است (Rahi, 2003: 122-123).

٤- چنان‌که از شیوهٔ زیستن و سرگذشت احوالِ لَلّادِد و نورالدّین مشخص است، هردو در ابتدای سلوک، خانوادهٔ خویش را ترک گفته‌اند. تجرد، برای یک یوگینی و رهاشدن او از بند جهان بیرون، الزامی است. لَلّادِد نیز در ابتدای راه خود، خانه و خانوادهٔ خویش را رها کرد تا به‌طور کامل خود را وقف شیوا بکند. از طرفی با وجود اینکه در دین اسلام، به خانواده بسیار اهمیت داده شده است، شیخ نورالدّین نیز پس از تحول درونی، خانه و خانوادهٔ خویش را رها می‌کند و به غاری در کیموه می‌رود تا گوشهٔ عزلت بگزیند. شیخ در آن زمان، همسر و دو فرزند پسر داشت. زمانی که مادر نورالدّین در تلاش برای منصرف‌کردن پسر خود و برگرداندن او به خانه‌اش بود، او در جواب به مادرش این‌چنین می‌گوید:

«با خانه و خانوادهٔ خود باید چه کنم مادر؟
ارادهٔ خداوند، این‌گونه مرا درگیر (زندگی خانوادگی) کرد در حالی که سزاوار آن نبودم
خواستن، خشم و آن (حواس) پنج‌گانه، برای من، بیش از حد، قدرتمند است
من خانهٔ خود را رها کرده‌ام، پس برای چه کسی باید زندگی کنم؟» (Parimoo, 1984: 52)

۵- یکی دیگر از مصادیق سلوکی که هردو اندیشمند به آن توجه ویژه داشته‌اند، گذر از ظاهر اعمال، و توجه به باطن و روح اعمال است. نورالدّین و لَلّادِد، بر گذر از ظاهرگرایی، و پرداختن به باطن دین و اعمال معنوی تأکید کرده‌اند و راه نجات را در گذر از ظاهر به باطن می‌دانند. اینکه لَلّادِد، از ظاهر اعمال عبادی، دربارهٔ ماهیت آن سؤال می‌کند، نشان از تلاش او در جلب نظر مخاطب، به سمت و سوی معنا و مفهوم اعمال دارد.

٦- در طریقت عملی آیین شیوائیسم کشمیری و طریقت رِیشیّه، تأکید بسیار زیادی بر تجربهٔ شخصی و سلوک رهروان شده است. چنان‌که در شیوائیسم، با اعمالی مانند یوگا و انضباط روحانی می‌توان به نجات رسید و با مهار ذهن، می‌توان از انحرافات فکری جلوگیری کرد. چنین اعمالی در نزد طریقت رِیشیّه نیز از اهمیت خاصی برخوردار است. چنان‌که شیوهٔ

عبادت ریشی‌ها، بر پایهٔ مراقبه و پرنیامه (پاس انفاس) استوار است. در واقع معادل یوگا و مهار ذهن آیین شیوائیسم، همان مراقبه در نزد ریشی‌ها به شمار می‌آید.

۷- امتناع از مصرف گوشت و گیاه‌خواری، یکی از روش‌های ریاضت در آیین شیوائیسم است. اصل آسیب‌نرساندن به موجودات دیگر و فقط استفاده از گیاهان وحشی برای تغذیه، از راه‌های رایج برای ریاضت در کشمیر به‌ویژه میان پیروان آیین شیوایی و طریقت ریشیّه بوده است. زمانی که نورالدّین ریشی، شهر را ترک کرد و به غاری در اطراف آن رفت تا به ریاضت بپردازد، تنها از گیاهان وحشی موجود در طبیعت برای تغذیه استفاده کرد و بعداً به نوشیدن یک لیوان شیر در روز، و در نهایت تنها به نوشیدن آب اکتفا کرده است (Rafiqi, 2003: 198). با وجود اینکه در دین اسلام مانعی برای خوردن گوشت حیواناتی که حلال هستند، وجود ندارد، طریقت ریشیّه نیز همانند هندوها و آیین شیوائیسم، از خوردن گوشت پرهیز می‌کردند. این ویژگی ریشی‌ها و تأکید فراوانی که بر آسیب‌نرساندن به هرگونه موجود زنده‌ای داشتند، مشابه قانون اهیمسا در هندوئیسم است. شیخ در شعری، دربارهٔ آسیب‌نرساندن به موجودات زنده چنین می‌گوید:

«ای عزیز، چرا باید به شکار ماهی بپردازی؟
ای عزیز، این حقیقت را بدان
کسانی که از موجودات زنده برای تغذیهٔ خود استفاده می‌کنند
از زهرِ گناه تغذیه می‌کنند» (Razdan, 1999: 23)

۸- توجه به شرایط حاکم در جامعه و تلاش برای اشاره به کمبودها یا موارد نادرست در جامعه، یکی دیگر از مسائلی است که در اشعار شیخ نورالدّین ریشی و لَلّادِد می‌توان مشاهده کرد. شکایت از شرایط غیراخلاقی و نامناسب در جامعه و هشدار از آینده‌ای که جامعه در صورت پیشروی و پایداری شرایط حاکم، به آن دچار خواهد شد، نشان از دغدغه و نگرانی شیخ نورالدّین و لَلّادِد، دربارهٔ شرایط اجتماع دارد.

۹- عارفهٔ کشمیری و شیخ نورالدّین، هردو نسبت به جامعه احساس مسئولیت می‌کردند و همواره به مردم و پیروان خویش توصیه می‌داشتند که نسبت به طبقات محروم‌تر جامعه، بی‌تفاوت نباشند و نیازمندان را یاری کنند.

۱۰- تساهل و تسامح، از اندیشه‌های بارز عارفان مسلمان است، چنان‌که اکثر عارفان روی این امر مهم، اتفاق نظر داشته‌اند که باید به دنبال صلح و زندگی مسالمت‌آمیز با دیگران بود. این مسئله در آیین شیوائیسم کشمیری نیز وجود دارد. بنابراین شیخ نورالدّین و لَلّادِد، همواره با رفتار و گفتار خویش، پیروان و سالکان را به تساهل و تسامح با دیگران دعوت کرده‌اند. این مسئله، یکی از مهم‌ترین عوامل همزیستی مسلمانان با هندوها در شبه‌قارهٔ هند محسوب می‌شود که به بسط و گسترش اسلام نیز کمک شایانی کرده است.

٤- نتیجه‌گیری

درّهٔ کشمیر به‌عنوان یکی از مناطق مهم شبه‌قارهٔ هند، از گذشته تا کنون، محلی برای تعامل سنت‌های عرفانی هندو با تصوف اسلامی به شمار می‌آید. این تعامل مسالمت‌آمیز را می‌توان در رابطه با لَلّادِد به‌عنوان عارفهٔ کشمیری و شیخ نورالدّین ریشی به‌عنوان بنیان‌گذار طریقت ریشیّه مشاهده کرد. گواه این سخن، حضور لَلّادِد در خانهٔ نورالدّین است؛ در حالی که نورالدّین هنوز طفل شیرخواره بود، مورد توجه و محبت لَلّادِد قرار گرفت. نورالدّین در جوانی نیز تحت‌تأثیر اندیشه‌های عارفهٔ کشمیری قرار می‌گیرد و مطابق با آنچه که در منابع ذکر شده است، یکی از عواملی که سبب توبهٔ نورالدّین شد، توصیهٔ لَلّادِد به وی در رابطه با خداوند بود. شخصیّت لَلّادِد مورد تکریم شیخ نورالدّین بود؛ چنان‌که وی را جزو راه‌یافتگان به وادی نجات دانسته است و از خداوند نیز طلب چنین مرتبه‌ای برای خود کرده است.

با مقایسهٔ آرا و اندیشه‌های این دو شخصیت، می‌توان نتیجهٔ تعامل و ارتباط شیخ نورالدّین با لَلّادِد را مشاهده کرد. چنان‌که نورالدّین در اشعار خویش، برای خداوند از اسم «دِوا» نام برده است که از واژهٔ هندوآریایی «دیووس» گرفته شده است که در زبان سنسکریت برای اشاره به خداوند است. همچنین وی واژهٔ «خدا» و «شیوا» (که یکی از خدایان بزرگ و سه‌گانهٔ هندویی و خدای اصلی آیین شیوایی است) را به‌جای هم و در معنی یکسان به کار برده است. همچنین وجود برخی عبارات مشابه در اشعار نورالدّین و لَلّادِد دیده می‌شود؛ ازجمله اینکه آنان دنیا را به باری تشبیه کرده‌اند که انسان باید آن را حمل کند؛ و توصیه به سیرکردن گرسنگان –بدون توجه به طبقهٔ اجتماعی آنان– داشته‌اند. البته مضامین مشترک دیگری در اشعار شیخ نورالدّین و لَلّادِد وجود دارد که مختص به آیین شیوائیسم کشمیری و طریقت رِیشیّه نیست؛ بلکه در سایر سنت‌ها و طریقت‌های عرفانی نیز چنین اندیشه‌هایی وجود دارد. ازجملهٔ این اعتقادات می‌توان به ریاضت‌های شدید، ترک خانواده، تجرد، امتناع از مصرف گوشت، آزار نرساندن به حیوانات، مراقبه، سیر انفسی، سیر و سلوک، انتقاد از ظاهرپرستی و توجه به باطن اعمال، روحیهٔ تسامح و مدارا با دیگران اشاره کرد.

۵- منابع

آزاد، محمود. (۱۹۹۳). **تذکرهٔ اولیای کشمیر**، مظفرآباد: بی‌نا.

احراری، صدیقه؛ و همکاران. (۱٤۰۲). تحلیل تطبیقی نظریهٔ «عدم خشونت» در اندیشهٔ گاندی و مولوی، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱۵(٤۵): ۲۷-٤۵.

احمد رازی. امین. (۱۰۱۰ ق). **هفت اقلیم**، به کوشش جواد فاضل، تهران: کتاب‌فروشی علی‌اکبر علمی و کتاب‌فروشی ادبیه.

افشاریان، مرجان. (۱۳۸۳). «بلبل شاه»، **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱۲، تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

تاج‌بخش، غلامرضا؛ ابراهیم‌زاده آسمین، حسین. (۱٤۰۲). نگاهی جامعه‌شناختی به نهاد خانواده در جامعهٔ هند و ایران، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱۵(٤۵): ٦۱-۷٤.

جهانگیر گورکانی، محمد. (۱۳۵۹). **جهانگیرنامه**، به کوشش محمد هاشم، تهران: انتشارات فرهنگ.

رادفر، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). **کشمیر**، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

راشدی، حسام‌الدین. (۱۳٤٦). **تذکرهٔ شعرای کشمیر**، لاهور: اقبال آکادمی پاکستان.

رضوی، سید اطهر عباس. (۱۳۸۰). **تاریخ تصوف در هند**، ترجمهٔ منصور معتمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ریاض، محمد. (۱۹۹۱). **احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی**، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). **ادیان و مکتب‌های فلسفی هند**، تهران: امیرکبیر.

شمس، محمدجواد. (۱۳۷٦). بابا نورالدین رِشّی و طریقت رِشیه در هند، **نامه پارسی**، شمارهٔ ۵: ۲۷-۳۳.

غزالی، ابومحمد حامد. (۱۳۸۳). **کیمیای سعادت**، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

لاهوری، غلام سرور. (۱۲۹۰ ق). **خزینه الاصفیا**، لکنهو: مطبع ثمرهند.

وظیفه‌دان ملاشاهی، فاطمه. (۱۳۹۳). کشمیر و زبان فارسی، **مطالعات شبه‌قاره**، ٦(۱۸): ۱۳۹-۱٦۰.

Afhshan, Y. (2019). **An analysis of impact of Sufism in Kashmir** (Vol. 6). Srinagar: Department of English, Government of J&K.

Bamzai, P. N. K. (1994). **Culture and political history of Kashmir**. Delhi: M. D. Publications.

Bazaz, A. B. (2016). **The negative theology of Nund Rishi (1378–1440): Poetry and politics in medieval Kashmir** (Doctoral dissertation, University of Minnesota).

Chatterjee, J. C. (1962). **Kashmir Shaivaism**. New Delhi: Services Press.

Dhar, A. N. (2009). **Mysticism across cultures: Studies on select poets and saints**. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors.

Hassan, M. (2002). **Kashmir under the Sultanans** (H. Naseem, Ed.). Kashmir: Gulshan Publishers.

Hoskote, R. I. (2011). **Lalla: The poems of Lal Ded**. New Delhi: Penguin Books.

Kaul, P. A. (1930). A life of Nund Rishi. **Indian Antiquary**, 59.

Kour, A. (2019). Nund Rishi and Rishism: Exploring Rishi–Sufi Shruks. **Think India (Quarterly Journal)**, 22(24).

Lal Ded. (2007). **Mystical verses of Lalla: Journey of self-realization** (J. Kak, Trans. & Intro.). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Majeed Dar, A. (2019). The Sufi and mystic movements in the region of Kashmir: Influences and impacts. **International Journal of Innovative Research and Ideas (IJIRI)**, 6(1).

Nurnama. (1966). **A collection of the sayings of Shaikh Nuru'ud-din** (M. A. Kamali, Ed.). Srinagar: [No publisher].

Parimoo, B. N. (1984). **Unity in diversity**. Srinagar: J & K Academy of Art, Culture and Languages.

Radhakrishnan, S. (Ed.). (1952). **History of philosophy: Eastern and Western**. London: Allen & Unwin.

Rafiqi, A. Q. (2003). **Sufism in Kashmir: Fourteenth to the sixteenth century**. Sydney: Goodword Media.

Rahi, Rahman. (2003). Lal Dyed tu Shaik al-alam, akh sarsari taqobul mutalu. In **Kahvat tanqidi mazmunan hanz sombran**. Srinagar: Self-published.

Razdan, P. N. (1999). **Gems of Kashmiri literature & Kashmiriyat (The trio of saint poets – I)**. Samkaleen Prakashan: [No publisher].

Talib, G. S. (1984). Kashmiri. In R. C. Majumadar (Ed.), **The Mughal Empire**. Bombay: [No publisher].

Temple, R. C. (1924). **The world of Lalla the prophetess**. Cambridge: Cambridge University Press.

Wali, S. N.-u.-d. (2012). **Poems**. Retrieved from https://www.poemhunter.com.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Imam Bakhsh Sahbai: A prominent critic of the subcontinent

Mahdi Rahimpoor

Assistant Professor of Persian Language and Literature, Language and Persian Academy, Email: Mahdi.rahimpoor@apll.ir

Article history: Received 25 December 2023; Received in revised form 04 March 2024; Accepted 06 March 2024; Published 23 September 2025

Abstract

One of the most prominent features of the Persian language and literature in the Indian subcontinent is the existence of literary criticism in that language, where many writers and critics have left various works in this field. These works have either remained independently, or at the same time, works with other topics have criticized other people's poems, and significant results can be obtained by examining them. One of these critics of the subcontinent, whose significant works remain, is Imam Bakhsh Sahbai. In his works, he has repeatedly addressed the issues of criticism and rhetoric. He, who lived in the 13th century, authored more than twenty treatises in various fields, including literary criticism, description of some Persian texts, rhetoric, vocabulary, etc., and was an influential figure in these fields. In addition, he has trained many students by teaching Persian language, all of whom have played a major role in the development of Persian language. In this article, the introduction of Imam Bakhsh Sahbai and a brief review of his life events have been discussed, and at the same time, by introducing his works, his different views, especially in the field of literary criticism, have been examined and analyzed.

Keywords: Imam bakhsh Sahbai, literary criticism, Subcontinent, Sabai's Kolliyat, Qol-e Feysal

1. Introduction

Persian language and literature in the subcontinent has a long history, and the existence of many Persian-speaking poets and writers shows that, especially in a period, the subcontinent is one of the important centers of the Persian language, and various researchers and professors from different angles have considered the position of language and literature. Farsi has been studied in the subcontinent. The existence of numerous works with the title of history of Persian literature in the subcontinent shows the importance and also the extent of this issue. In addition to the breadth and depth of the Persian language and literature in the subcontinent, what is significant is the emergence of literary criticism in the subcontinent, which has more depth and seriousness than other lands. The existence of numerous works in the field of literary criticism, such as the works of Sirajuddin Ali Khan Arzoo (especially Tanbiyeh al-Ghaflin, Dad Sokhn, Siraj Munir), Munir's work by Munir Lahori, Jawab Shafi by Sialkoti Mal Warasteh, as well as the existence of critical elements in many tazkires of that era. Such as Khazara Amera and Saro Azad by Azad Belgrami, Majmaal-ul-Nafais by Sirajuddin Ali Khan Arezoo, Safina Khoshgoo by Khoshgoo and... are proof of this claim. Among other serious and scientific critics of the sub-continent in the 13th century is Imam Bakhsh Sahbai, who has many works in Persian language and has also criticized some of these works in Matawi and presented significant critical views. Below we will discuss in detail about his works and their content.

1.1. Research Methodology

This article has used library and documentary sources with a descriptive-analytical approach. With this explanation, the author collected various information about Sahbai by referring to various sources,

© Rahimpoor, M. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

both printed and written, and further, by searching in libraries, he collected Sahbai's works and introduced and reviewed them.

2. Discussion

According to evidence, the date of birth of Sahbai has been guessed in 1217 A.H. at the end of the Mughal Empire period and during the time of Muhammad Akbar II. His lineage goes back to the second caliph on his father's side and to Abdul Qadir Gilani on his mother's side. His father, Mohammad Bakhsh, migrated from the city of Tahanisir and settled in the city of Shahjahanabad (Delhi) in an area known as Chilon/Chilan alley.

To make a living, he chose to earn money by teaching Persian language and literature to the children of nobles and nobles. Some of the books taught by Sahbai were: Chaharmagala, Tarikh Wassaf, Akhlaq Naseri, Ganjavi's Khamsa Nizami, Maulavi's Masnavi, Amir Khosrow Dehlavi's and Hafez Shirazi's Ghazalyats, etc. Sahbai trained many students who contributed significantly to the spread of the Persian language in the subcontinent. The president of the college was a person named Taylor, an English Christian, and more than teaching, he preached and promoted Christianity among Hindu students. This issue caused concern among Hindus in Delhi. On the other hand, the British had an insulting attitude towards the Muslim clerics of Delhi, which caused the Muslims and clerics of India to fight against the British on May 10, 1857. Sahbai also participated in the war. The Indians were defeated and Delhi was captured by British soldiers on September 20, 1857, and Sahbai, like other freedom fighters, was arrested by the British in a mosque near his home and killed along with his family members by the Jamna River.

2.1. Persian works

The vast majority of Sahbai's works, both poetry and prose, were published in three volumes in Kanpur in 1295-1296 AD under the title of Kaliat Sahbai with the efforts of his student, Manshi Din Dayal Bhopali. His works in order of publication in general are:

small gem with culture; Bayad Shogh message; treatise in Farsi syntax; Diwan of poems; A sufficient treatise on rhyme science;

the treasure of secrets; treatise on the verse jewel; Repository of secrets; A rare message; the results of thoughts; speech confusion; exaltation; Description of three emerging prose; Description of Minabazar; The description of the five sections; The description of Zaheera Tafarshi's fresh dew; Nemat Khan Ali's description of Hasan and Love, description of Nasira's Riddle [by Hamdani], description of Jami's Riddle and solution of the authorities of Abdul Wase Hansavi are among the other commentaries written by Sahbai and he has explained their lexical problems and grammatical and rhetorical points. A brief description of Jawaharlal Haruf. Controversies are another word of his message. Faisal's words; The most famous book is Sahbai, which was written in 1267 AH in response to the punishment of Sirajuddin Ali Khan Arzoo. Sahbai wrote Qol Faisal in defense of Hazin Lahiji. Although Sahbai has clearly emphasized in writing this review that he has a special interest in defending Hazin and even justifying some of his shortcomings, however, he has tried to be fair in his answer to Khan Arzo and clarified that wherever the critic was right. Masnavi Damgh Al-Batil;

2.2. Urdu works

Apart from Persian works, Sahbai also has several works in Urdu language, which include: translation of Shams Faqir Dehlavi's Hadaiq al-Balaghat into Urdu and selection of poems by famous Urdu poets, simple grammar and Urdu syntax. Also, the books of Golestan Sokhon Saber Dehlavi and Al-Sanadid works of Seyyed Ahmad Khan are also attributed to Sahbai.

3. Conclusion

Imam Bakhsh Sahbai is one of the most prominent critics and commentators of Persian language and literature in the subcontinent. By writing about twenty Persian treatises on the description of literary texts as well as critical treatises, he made a significant impact on the flow of literary criticism in the history of Persian language and literature in the subcontinent. In addition, Sahbai was very effective in spreading the Persian language and literature in the subcontinent by training a large number of students.

Most of his views in the field of criticism are related to linguistic and lexical issues, and in this respect, they are comparable to the views of Russian formalists, which can be analyzed from this point of view.

He wrote the treatise Qol Faisal, which is one of the most important treatises in the field of literary criticism in the history of Persian language and literature.

4. References

Abdul Ali Madrasi, M. (1879). **Khatma al-Tab', Koliat Sahbai**, Kanpur, Matba' Nizami.

Abdul Haq Sahib. (1945). **Late Delhi College**, Delhi: Urdu Development Association.

Abdul Razzaq Surti. (1869). **Zohori's Essays**, Lucknow: Nolkeshwar Press.

Altaf Hossein Hali. (1903). **Hayat Javaid**, Agra: Mofid General.

Azad, M.H. (1992). **Nagaristan Fars**, Delhi: Azad Back Depot.

Detasi, Gh. (1935). **Khutbat**, Deccan: Urdu Development Association.

Farhatullah Bey. (1949). **Delhi ki shaari ki lasti shama**, Delhi: Delhi Paztang Works.

Ghalib Dehlavi. (2008). **Koliat**, by Seyyed Taqi Abedi, Delhi: Ghalib Institute.

Hashemi Sandilavi, Sheikh Ahmad Ali Khan. (1955). **Tadzkirah Makhzan al-Gharaib**, by Mohammad Baqir, Islamabad: Iran and Pakistan Persian Research Center.

Heyrat, Hafez Abdul Rahman. (1884). **Safina Rahmani**, Lucknow: Nolakshor Press.

Hosseini, Syeda Balqis Fatemeh. (2011). **Imam Bakhsh Sahbai: the first Persian professor of Delhi College**, Delhi in the mirror of Persian literature: under the supervision of Reyhane Kalim, Khatun, New Delhi: University of Delhi, pp. 123-134.

Karimuddin. (1983). **Classes of Poets of India**, Lucknow: Muttabaul Uloom.

Khaliq Anjam. (1992). **by Al-Sanadid Syed Ahmad Khan**, Delhi: Delhi Urdu Academy.

Malik Ram. (1950). **Zikr Ghalib**, Delhi: Lamitid Community School.

Mirza Ali Naghi. (1875). **Jonge Robaiyat**, manuscript copy of the library of the Islamic Council, No. 14099.

Muhammad Ansarullah. (1986). **Sahbai, a short introduction**, Azamgareh, Shibli Akademi.

Muhammad Hamed. (1982). **Imambakhsh Sahbai, person, poet, commentator**, Nagpur: Bazm Ghalib.

Munshi dindiyal. (1879). **"Author's Report", Koliat Sahbai**, Kanpur, Military Press.

Munshi dindiyal. (1879). **"Preface" by Ghwamez Sokhan**, Koliat Sahbai, Kanpur, Nizami Publishing House.

Najmul Ghani Khan Rampuri. (1919). **Nahj-ul-Adab**, Lucknow: Nowelkeshor.

Nassakh, Abdul Ghafoor. (1982). **Sokhan Shoa'ra**, Lucknow: Uttar Pradesh Urdu Academy.

Nazir Ahmad. (1953). **Zuhuri, life and works**, Allahabad: Block Works.

Noshahi, A. (2011). **Bibliography of Persian works published in the subcontinent**, Tehran: Ayeneye Miras.

Rahimpour, M. (2011). **Bar Khwan Arzu**, Qom: Islamic Heritage Revival Center.

Rashid al-Khairi (1987). **Deli Ki Akhari Behar**, by Seyyed Zamir Hasan Dehlavi, Delhi: Mehboobul Matabah.

Saber Dehlavi, M. (1966). **Golestan Sokhna Tazkira**, Lahore: Majlis Targhee Adab.

Sahbai, Imambakhsh. (1862). **Qol-e Faisal**, Kanpur: Nizami Press.

Sahbai, Imambakhsh. (1879). **Koliat**, by the efforts of Manshi Dindayal, Kanpur: Military Press.

Sahbai, Imambakhsh. (1880). **Controversies of Speech**, by the Munshi Deen Diyal, Kanpur: Nulakshwar.

Sahbai, Imambakhsh. (1880). **Description of Shabnam Shadab**, Lakhnu: Nolkeshwar.

Sahbai, Imambakhsh. (1896). **Description of Panj-roqqa**, Lucknow: Nolkeshwar.

Sahbai, Imambakhsh. (1907). **The description of Zohoori's se nasr**, Lucknow: Nolkhoshor. Sahbai, Imambakhsh. (1878). **Description of Minabazar**, Kanpur: Nulakshwar.

Salim, Seyyed Ali Hasan Khan. (1968). **Bazam Sokhan, in addition to Toor Kalim**, by the efforts of Ata al-Rahman Ata Kakui, Patna: Back Depot.

Sediq Hasan Khan Bahadur, S.M. (2007). **Tazkira Sham' Anjuman**, by the efforts of Mohammad Kazem Kahdoi, Yazd: Yazd University.

Seyed Ahmad Khan (1992). **Athar al-Sanadid**, by Khaliq Anjam, Delhi: Delhi Urdu Academy.

Shafie Kodkani, M.R. (1996). **A poet in the attack of critics**, Tehran: Aghah.

Shamisa, S., Farghdani, Sh. (2010). Analysis of Khan Arzo's critical views in Majmaal Al-Nafais's Tadzkira, **Subcontinental Studies**, Volume 2, Number 5, February 2019, pp. 28-7.

Vahid Qureyshi (1966). **Golestan Sokhan Ka Parseh**, Golestan Sokhan, Lahore, Majlis Targhee Adab.

Zahra Shah. (2017). **Bringing Spring to Sahbai's Rose-Garden': Persian Printing in North India after 1857**, The Global Histories of Books: Methods and Practices, Switzerland: Palgrave Mcmillan.

Zakir Hossein, M. (2002). Imam Bakhsh Sahbai Ki Adabi Services, Patna: Mohammad Zakir Hossein.

Cite this article Rahimpoor, M. (2025). Imam Bakhsh Sahbai: A prominent critic of the subcontinent. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 131-146. DOI: 10.22111/jsr.2024.47558.2404

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

امام‌بخش صهبایی: منتقدی برجسته از شبه‌قاره

مهدی رحیم‌پور[۱]✉

استادیار زبان و ادبیات فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ایمیل: Mahdi.rahimpoor@apll.ir

چکیده

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های زبان و ادبیات فارسی در شبه‌قارهٔ هند، حضور نقد ادبی در آن است. در این زمینه نویسندگان و منتقدان زیادی آثار مختلفی از خود به یادگار گذاشته‌اند. این آثار یا به‌صورت مستقل نگاشته شده‌اند، یا در ضمنِ آثاری با موضوعاتی دیگر، به نقد اشعار دیگران پرداخته‌اند. در مواجهه با این آثار، ممکن است ما با برخی دیدگاه‌های انتقادی آن منتقدان موافق نباشیم، اما معرفی و ارزیابی این آثار، از لحاظ تاریخ نقد ادبی در زبان فارسی بسیار حائز اهمیت است. یکی از این منتقدان شبه‌قاره که آثار قابل‌توجهی از او باقی مانده، امام‌بخش صهبایی است. وی در آثار خود مکرر به مسائل نقد و بلاغت پرداخته است. او که در سدهٔ سیزدهم می‌زیست، با تألیف بیش از بیست رساله در زمینه‌های مختلف اعم از نقد ادبی، شرح برخی متون فارسی، بلاغت، لغت و... شخصیت تأثیرگذاری در این زمینه‌ها بوده است. علاوه بر این وی با تدریس زبان فارسی، شاگردان زیادی تربیت کرد که همگی آنان در گسترش زبان فارسی نقش عمده‌ای ایفا کرده‌اند. در این مقاله به معرفی امام‌بخش صهبایی و بررسی اجمالی سوانح زندگی او پرداخته شده و در ضمن با معرفی آثارش، دیدگاه‌های مختلف وی به‌ویژه در حوزهٔ نقد ادبی بررسی و تحلیل شده است.

واژه‌های کلیدی: امام‌بخش صهبایی، نقد ادبی، شبه‌قاره، کلیات صهبایی، قول فیصل

۱- مقدمه

زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره تاریخی بس طولانی دارد و وجود شعرا و نویسندگان متعدد فارسی‌گو، نشان‌دهندهٔ این موضوع است که به‌ویژه در دوره‌ای، شبه‌قاره یکی از مراکز مهم زبان فارسی بوده است. پژوهشگران و استادان مختلفی از زوایای مختلف به جایگاه زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره پرداخته‌اند. وجود آثار متعدد با عنوان تاریخ ادبیات فارسی در شبه‌قاره نشان‌دهندهٔ اهمیت و نیز گستردگی این موضوع است. علاوه بر گستردگی و عمق زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره آنچه اهمیت قابل‌توجهی دارد، ظهور نقد ادبی در شبه‌قاره است که نسبت به سرزمین‌های دیگر، از عمق و جدیت بیشتری برخوردار است. وجود آثار متعدد در زمینهٔ نقد ادبی نظیر آثار سراج‌الدین علی‌خان آرزو (به‌ویژه تنبیه الغافلین، داد سخن، سراج منیر)، *کارنامهٔ منیر* از منیر لاهوری، و *جواب شافی* از سیالکوتی مل وارسته و همچنین وجود عناصر نقد در بسیاری از تذکره‌های آن دوران ازجمله *خزانهٔ عامره* و *سرو آزاد* از آزاد بلگرامی، *مجمع النفایس* از سراج‌الدین علی‌خان آرزو (برای تفصیل در این باره، ن.ک: شمیسا و فرقدانی، ۱۳۸۹: ۷-۲۸)، *سفینهٔ خوشگو* از خوشگو و... گواه این مدعاست. از دیگر منتقدان جدی و علمی شبه‌قاره

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۹، ۱۴۰۴، صص ۱۳۱-۱۴۶.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۴ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: رحیم‌پور، مهدی. (۱۴۰۴). امام‌بخش صهبایی: منتقدی برجسته از شبه‌قاره. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۹)، ۱۳۱-۱۴۶.

DOI: 10.22111/jsr.2024.47558.2404

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© رحیم‌پور، مهدی.

در سدهٔ سیزدهم، امام‌بخش صهبایی است که آثار زیادی به زبان فارسی دارد و در مطاوی برخی از این آثار به نقد نیز پرداخته است و دیدگاه‌های انتقادی قابل‌توجهی ارائه داده که در این نوشتار به آن‌ها پرداخته شده است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

یقیناً برای داشتن شناختی جامع از زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره به‌طور اعم، و نقد ادبی در شبه‌قاره به‌طور اخص، نیازمند شناسایی و معرفی افراد تأثیرگذار و مهم در این حوزه‌ها هستیم. با شناخت آثار پدیدآمده به فارسی در شبه‌قاره، می‌توان یک تصویر جامعی از تاریخ ادب فارسی و به‌ویژه تاریخ نقد ادبی در زبان فارسی ترسیم کرد. از همین رهگذر، نگارنده سعی کرده است ضمن معرفی صهبایی، آثار او را از لحاظ موضوع نقد ادبی در شبه‌قاره، معرفی کند. در مقاله به این سؤالات پاسخ داده شده است: امام‌بخش صهبایی کیست و چه آثاری دارد؟ او در زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره چه جایگاهی دارد؟ صهبایی در سیر نقد ادبی در شبه‌قاره چه نقشی دارد؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

علی‌رغم اینکه صهبایی در برخی تذکره‌ها معرفی شده است، چنین معرفی‌هایی اولاً جامع نبوده‌اند، ثانیاً آثار او به‌درستی نیز معرفی و بررسی نشده‌اند. از این رو، ضرورت دارد یک بار براساس منابع مختلف، به معرفی امام‌بخش صهبایی و نیز بررسی آثار او پرداخته شود.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

این مقاله با رهیافتی توصیفی-تحلیلی، از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی بهره برده است؛ با این توضیح که نگارنده با مراجعه به منابع مختلف اعم از چاپی و خطی، به گردآوری اطلاعات مختلف در زمینهٔ صهبایی پرداخته و در ادامه، با جست‌وجو در کتابخانه‌ها، آثار صهبایی را گردآوری کرده و به معرفی و بررسی آن‌ها پرداخته است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ صهبایی، به زبان فارسی تحقیقات اندکی صورت گرفته و جز کتاب ارجمند *شاعری در هجوم منتقدان* از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی که بخش‌هایی از رسالهٔ *قول فیصل* را عیناً نقل کرده‌اند، پژوهش چشمگیری وجود ندارد. در زبان‌های اردو و انگلیسی نیز تحقیقاتی صورت گرفته که قابل‌توجه است. کتاب *امام‌بخش صهبایی* تألیف خواجه محمد حامد، یکی از این کتاب‌هاست، اما به زبان اردوست. عناوین دیگر، کتاب *صهبائی: ایک مختصر تعارف* از محمد انصاراللّه و همچنین کتاب *امام‌بخش صهبائی کی ادبی خدمات* از محمد ذاکر حسین هستند که این کتاب‌ها نیز به اردو نوشته شده‌اند. زهراشاه در مقالهٔ *Methods and Practices, 'Bringing Spring to Sahbai's Rose-Garden': Persian Printing in North India after 1857* به زندگی امام‌بخش صهبایی، آثار او، معرفی برخی شاگردان او و تأثیر آن‌ها در گسترش زبان فارسی پرداخته است. سیده بلقیس فاطمه‌حسینی، مقاله‌ای به فارسی دارد با عنوان *امام‌بخش صهبایی: اولین استاد فارسی دلّی کالج* که خلاصه‌ای از زندگی صهبایی و آثار او است. مقالهٔ دیگری نیز از رخسانه صبا -نویسندهٔ پاکستانی- با عنوان *امام‌بخش صهبائی: حیات، آثار اور ممات* در مجلهٔ *انجمن ترقی اردو* چاپ شده که مطالب آن عمدتاً برگرفته از سه کتاب مذکور به زبان اردو است.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- زندگی‌نامهٔ امام‌بخش صهبایی

تاریخ تولد وی را بنابر قراینی، ۱۲۱۷ ق در اواخر دورهٔ امپراتوری مغول و در زمان محمد اکبر ثانی (حک: ۱۲۲۱–۱۲۵۳ ق) حدس زده‌اند (محمد حامد، ۱۹۸۲: ٥٤). سلسلهٔ نسب وی از طرف پدر به خلیفهٔ دوم، و از جانب مادر به عبدالقادر گیلانی (٤٧١–٥٦١ ق) می‌رسد (صابر دهلوی، ١٩٦٦، ج ١: ١٣٧؛ سید احمدخان، ١٩٩٢، ج ٢: ١٧٦؛ صدیق حسن‌خان، ١٣٨٦: ٤١٢؛ عبدالعلی مدراسی، ١٨٧٩: ٨١١). پدرش، محمدبخش، از شهر تهانیسر مهاجرت کرده و در شهر شاه‌جهان‌آباد (دهلی) در ناحیه‌ای معروف به کوچهٔ چیلون/چیلان اقامت گزیدند (کریم‌الدین، ١٩٨٣: ٤١٣؛ دتاسی، ١٩٣٥: ١٨٨؛ محمد حامد، ١٩٨٢: ٥٢). صهبایی معتقد به مذهب اهل سنّت بود. خودش صراحتاً در جایی به مذهب خود و اختلافش با مذهب شیعه اشاره کرده است (صهبایی، ١٨٧٩: ٥٦٠).

صهبایی زبان‌های فارسی و عربی را از فردی به نام عبداللّه خان علوی فرا گرفت (کریم‌الدین، ١٩٨٣: ٤١٣). وی سپس برای گذران زندگی، آموزش زبان و ادبیات فارسی به فرزندان اعیان و اشراف را به‌عنوان کسب درآمد انتخاب کرد. تا اینکه در ١٢٥٨ ق، کالج دهلی تأسیس شد و برای مجهزکردن هند به روش جدید تعلیم‌وتربیت، برنامهٔ درسی انگلستان را در این کالج ترویج کردند. بنابراین زبان فارسی، از رسمیت افتاد و مانند زبان‌های لاتینی و یونانی، به‌عنوان زبان کلاسیک محسوب شد و دانشجویان کالج به‌صورت اختیاری و نه اجباری می‌توانستند زبان فارسی را به‌عنوان یکی از واحدهای درسی انتخاب کنند. امام‌بخش صهبایی چون درآمد منظم و مستقلی نداشت، تدریس در آنجا را در ازای دریافت حق‌الزحمه پذیرفت و پس از مدتی سِمت ریاست بخش فارسی به او محول شد (عبدالحق، ١٩٤٥: ١٥٣؛ مالک رام، ١٩٥٠: ١٠٥).

برخی از کتاب‌هایی که صهبایی تدریس می‌کرد عبارت بودند از: *چهار مقاله*، *تاریخ وصّاف*، *اخلاق ناصری*، *خمسهٔ* نظامی گنجوی، مثنوی مولوی، غزلیات امیرخسرو دهلوی و حافظ شیرازی و... . صهبایی شاگردان زیادی را تربیت کرد که در گسترش زبان فارسی در شبه‌قاره سهم بسزایی داشتند. سر سید احمدخان و صابر دهلوی، از مهم‌ترین شاگردان صهبایی به شمار می‌روند. اسامی بسیاری از شاگردان وی در تذکرهٔ *گلستان سخن* ذکر شده است (صابر دهلوی، ١٩٦٦، ج ١: ١١٧، ٢٤٣، ٢٤٥ و...، ج ٢: ٩، ٢٢، ٤٩ و...؛ نیز ن.ک: نساخ، ١٩٨٢: ١٨٠).

رئیس کالج، فردی به نام تیلر (Taylor)، یک مسیحی انگلیسی بود و بیش از تدریس، به تبلیغ و ترویج آیین مسیحیت بین دانشجویان هندو می‌پرداخت. این موضوع باعث ایجاد نگرانی میان هندوان در دهلی شد. از طرفی انگلیسی‌ها رفتار توهین‌آمیزی با روحانیون مسلمان دهلی داشتند که این مسائل باعث شد مسلمانان و روحانیون هند در دهم مه ١٨٥٧، به مبارزه علیه انگلیسی‌ها اقدام کنند. صهبایی نیز مطابق با فتوای فضل‌حق خیرآبادی (١٢١١–١٢٧٨ ق) در جنگ شرکت کرد. هندیان شکست خوردند و دهلی در ٢٠ سپتامبر ١٨٥٧ به دست سربازان انگلیسی تصرف شد و صهبایی مثل سایر مبارزان جنگ آزادی، توسط انگلیسی‌ها در مسجدی در نزدیکی منزلش بازداشت شد و همراه با اعضای خانواده‌اش در کنار رودخانهٔ جمنا کشته شدند (صدیق حسن‌خان، ١٣٨٦: ٤١٢؛ عبدالعلی مدراسی، ١٨٧٩: ٨١٢؛ حیرت، ١٨٨٤: ٨٧–٨٨؛ محمد حامد، ١٩٨٢: ٧٤–٧١). الطاف‌حسین حالی (١٩٠٣: ٤٥٠) از قول نوهٔ صهبایی نوشته است که سید احمدخان پس از کشته‌شدن صهبایی، با اثبات بی‌گناهی وی، دولت را متقاعد به پرداخت مبلغی به‌عنوان موظفی به خانوادهٔ صهبایی جهت جبران این خسارت کرد.

۲-۲- خانوادهٔ صهبایی

صهبایی (۱۸۷۸: ۲) از دو پسرش به نام‌های عبدالعزیز و عبدالکریم نام برده است. عبدالکریم، شاعر و تخلصش «سوز» بوده است (ن.ک: سلیم، ۱۹٦۸: ۷۲؛ کلیم، ۱۹٦۸: ۷۲). ظاهراً دختری هم داشته و از این دختر نوه‌ای به نام محمد حمیدالدین داشته است (الطاف‌حسین حالی، ۱۹۰۳: ٤٥۰؛ محمد حامد، ۱۹۸۲: ٥٥). راشدالخیری (۱۹۸۷: ۹۳-۹٤) که لحظات پایانی زندگی صهبایی را گزارش کرده، از خواهرزادهٔ او به نام قادرعلی نام می‌برد که او نیز در کنار صهبایی به دست انگلیسی‌ها کشته شده است.

۲-۳- آثار فارسی

اکثر قریب به اتفاق آثار صهبایی اعم از نظم و نثر، ذیل عنوان *کلیات صهبایی*، به کوشش شاگردش، منشی دین‌دیال بهوپالی، در سه جلد در ۱۲۹٥-۱۲۹٦ ق در کانپور چاپ شده است. آثار او به ترتیب چاپ در *کلیات* عبارت‌اند از:

۲-۳-۱- ریزه جواهر مع فرهنگ

صهبایی این اثر را در ۱۲٥۲ ق، به تقلید از سه *نثر* ظهوری نوشته است. این رساله که به نظم و نثر است، به سلطان محمد سراج‌الدین بهادر شاه (حک: ۱۲٥۳-۱۲۷٤ ق) تقدیم شده است (صهبایی، ۱۸۷۹: ۱۸). صهبایی در این رساله به تقلید از *گلزار ابراهیم* ظهوری که در وصف ممدوحش، ابراهیم عادلشاه ثانی، هفت ویژگی او را برشمرده، او نیز هفت ویژگی ممدوح خود، بهادر شاه، را در قالب زبانی ادبی توصیف کرده است. سید احمدخان (۱۹۹۲، ج ۲: ۱۷٦) نثر صهبایی را به نثر بیدل شبیه می‌داند. در حالی که با مقایسهٔ این رساله با آثار منثور بیدل به نظر می‌رسد نثر صهبایی در *ریزهٔ جواهر* گرچه مصنوع و متکلف بوده و نیز به نوعی چینش کلمات مهجور عربی و فارسی در کنار هم است و لفاظی در آن بر محتوا می‌چربد، نسبت به نثر بیدل ساده‌تر است. در حاشیهٔ این رساله لغات و اصطلاحات مشکل توسط خود صهبایی شرح شده است.

۲-۳-۲- بیاض شوق پیام

این اثر در واقع مجموعه‌ای است از نوشته‌های پراکندهٔ صهبایی که او در ۱۲٤٦ ق نوشته است (صهبایی، ۱۸۷۹: ٦۸). در ۱۲۷۲ ق، قسمت‌هایی ظاهراً توسط منشی دین‌دیال، بدان اضافه شده است (محمد حامد، ۱۹۹۲: ۱۲۱-۱۲۰). *بیاض شوق*، دربرگیرندهٔ دیباچه‌ها، تقریظ‌ها و خاتمه‌هایی است که صهبایی بر رسالات خود یا دیگران نوشته است. قسمت‌های مختلف این بیاض گرچه در سال‌های مختلف نوشته شده، نثر این نوشته‌ها یکنواخت است و همگی به سبک مصنوع و متکلف است و اغلب، معنی و محتوا در میان لفظبازی‌ها رنگ باخته است. برخی قسمت‌ها به‌ویژه دیباچهٔ *صفیر بلبل* (صهبایی، ۱۸۷۹: ۱۱۰-۱۱۳) انباشته از ترکیبات لفظی است. با این حال نثر وی در دیباچهٔ *قول فیصل* تا حدی متفاوت است و لحنی علمی‌تر و انتقادی‌تر دارد که با زبانی ساده‌تر مباحث انتقادی خود را مطرح کرده است. در نامه‌ها و رقعات، اغلب زبان مصنوع و متکلف دارد. بسیاری از قسمت‌های بیاض، آمیخته به شعر فارسی است که اغلب از اشعار خود صهبایی است.

۲-۳-۳- رساله در نحو فارسی

رساله‌ای است مختصر در دستور زبان فارسی و به مباحث بدیهی دستور اعم از کلمه، اسم، فعل، حرف، توابع، اضافه و انواع هرکدام از این‌ها می‌پردازد و برای تبیین بحث‌های خود، از اشعار شعرای فارسی به‌ویژه شعرای سبک هندی شواهدی را ذکر می‌کند. صهبایی هدف از نگارش این رسالهٔ مختصر را عدم توجه معاصرانش به تألیف رسالاتی در زمینهٔ نحو زبان فارسی و به‌جای آن توجه بیش از حد به نحو زبان عربی ذکر کرده است (صهبایی، ۱۸۷۹: ۲۲۰). گرچه این رساله مورد استناد منتقدان و

محققان بعد از صهبایی بود (ن.ک: نجم‌الغنی‌خان رامپوری، ۱۹۱۹: ٥٦٨ و ٦٩٤)، برخی دیدگاه‌های وی در این رسالهٔ مختصر، مورد انتقاد نیز واقع شده است (ن.ک: همان، ج ۱: ۵۱۰).

۲-۳-٤- دیوان اشعار

این اشعار که در *کلیات* (۱۸۷۹: ۲۳۷-۲۹۸) آمده، شامل حدود ٦٠ غزل، ۵ قصیده، ۱۲ رباعی، یک مخمس و چند بیت فرد است. در مجموع، کل اشعارش در دیوان حدود هزار بیت است؛ اما اگر اشعاری را که در لابه‌لای سایر آثارش آورده، بدان اضافه کنیم، بیش از این مقدار خواهد بود. تخلص وی در اشعارش «صهبایی» است. وی در اشعارش که به سبک هندی است، از صائب، بیدل، ناصرعلی سرهندی و به‌ویژه ظهوری تأثیر پذیرفته است. در بعضی غزل‌هایش، ردیف‌های مشترکی با غزلیات حافظ، خاقانی و چند شاعر بزرگ دیگر دارد، که به احتمال زیاد صهبایی عمدتاً تحت‌تأثیر یا به‌واسطهٔ شاعران سبک هندی به‌ویژه ظهوری، به اشعار قدیمی توجه داشته است. از لحاظ سبکی، شعر صهبایی همان ویژگی‌های سبک هندی را البته در سطحی نازل‌تر دارد. به عبارت دیگر، پارادوکس (آشنایی‌زدایی)، استفاده از استعاره‌های فعلی، تکرار قافیه، استفادهٔ زیاد از صنعت تشخیص، حس‌آمیزی، مضمون‌آفرینی و... که از ویژگی‌های بارز سبک هندی است، در اشعار صهبایی نیز وجود دارد، اما چون اغلب تقلیدی است، نمی‌توان صهبایی را از شعرای درجه اول سبک هندی به شمار آورد. اشعار صهبایی به‌طور کلی متوسط است و قابل‌مقایسه با اشعار شعرای معروف سبک هندی نیست و اغلب نظیره‌سازی برای شعرای دیگر مثل غالب دهلوی است (برای نمونه ن.ک: صهبایی، ۱۸۷۹: ۲۷۲).

صهبایی چون به‌عنوان شاعر چندان مطرح نیست، کمتر در تذکره‌ها نام و اشعارش ثبت شده است. با این حال در برخی منابع به‌ویژه منابعی که به دست شاگردانش نوشته شده، اشعاری از او آمده است (ن.ک: صابر دهلوی، ١٩٦٦، ج ۲: ١٤٢-١٦٣؛ کریم‌الدین، ۱۹۸۳: ٤١٥-٤١٦؛ صدیق حسن‌خان، ١٣٨٦: ٤١٣-٤١٤). در جنگ *رباعیات* شمارهٔ ١٤٠٩٩ کتابخانهٔ مجلس که توسط میرزا علی‌نقی (زنده در ۱۲۹۲ ق) مرتب شده، چند رباعی ذیل نام صهبایی یا صهبا آمده که به‌درستی معلوم نیست از امام‌بخش صهبایی است یا نه (ن.ک: میرزا علی‌نقی، ۱۲۹۲: ۵، ۱۵، ۱۸).

۲-۳-۵- رسالهٔ کافی در علم قوافی

رساله‌ای است دربارهٔ مباحث قافیه، انواع آن و نیز عیوب قافیه. صهبایی (همان: ۳۰۱) بی‌اطلاعی شعرای معاصرش از مباحث و جزئیات عروض و قافیه را انگیزهٔ اصلی تألیف این رساله ذکر کرده است. براساس آنچه از فحوای رساله برمی‌آید، صهبایی از آثار نویسندگانی چون ابوالحسن اخفش، خلیل بن احمد عروضی، سکاکی، خواجه نصیرالدین طوسی، شمس قیس رازی، عطاءالله حسینی، زمخشری، جامی، رشید وطواط، شمس فخری اصفهانی، شمس فقیر دهلوی، وحید تبریزی، سیبویه، امیرخسرو و ... استفاده کرده است. در این رساله نکتهٔ تازه‌ای نسبت به کتب مشابه قبل از خود دیده نمی‌شود، جز اینکه در مواردی دیدگاه‌های استادان متقدم و متأخر را با هم مقایسه کرده (برای نمونه ن.ک: همان: ۳۱۹، ۳۳۳) و در موارد اندکی نیز به برخی منابع مربوط به عروض و قافیه نقدهایی وارد کرده است (ن.ک: همان: ۳۲۹، ٣٦٦). با توجه به اینکه شواهد شعری این رساله اغلب از شعرای متقدم انتخاب شده، بعید نیست وی برای تکمیل این رساله از آثار قدیمی استفاده کرده باشد. همچنین فرهنگ‌های لغت *برهان قاطع*، *فرهنگ جهانگیری* و *منتخب اللغات* نیز از منابع مورد مراجعهٔ صهبایی بوده است. پس از اتمام این رساله، صهبایی خلاصه‌ای از آن را با عنوان *وافی [فی] شرح کافی* در توضیح مختصری از اصطلاحات قافیه در دو صفحه (۳۹۵-۳۹٤) آورده که مستقلاً در *کلیات* چاپ شده است.

۲-۳-٦- گنجینهٔ رموز

کتابی است در فنّ معما و دقایق و حقایق آن. از این رساله که در ۱۲٦۰ ق نوشته شده، مهارت صهبایی در فنّ معما آشکار می‌شود. صهبایی در آن ضمن اشاره به فنّ و شیوهٔ معمانویسی، از بیتی بیش از ۳۵۰ معنا درآورده است. به نظر می‌رسد وی در نوشتن این رساله به رسالهٔ *حلل مطرز* شرف‌الدین علی یزدی نظر داشته است (ن.ک: صهبایی، ۱۸۷۹: ۳۹۷). همچنین در جایی (همان: ٤۱۰) از میرحسین معمایی –از استادان فنّ معما– نام برده است. نثر رساله به‌جز قسمت آغازین آن به دلیل آموزشی‌بودن آن ساده و بی‌تکلف است.

۲-۳-۷- رساله در جواهر منظوم

حاوی بیش از ۱۲۰ رباعی معمایی بوده که ۹۹ اسم خداوند و چند اسم متفرقه را از آن‌ها استخراج کرده است (همان: ۵۲۷–۵۵۷). این رساله در سال ۱۲۵۱ ق نوشته شده است (ن.ک: همان: ۵۵۷). در انتهای *جواهر منظوم*، قطعه معمایی دیگر در قالب چهل بیت مشتمل بر استخراج نام الله از علی و برعکس سروده است (صهبایی، ۱۸۷۹: ۵۵۷–٥٦۰). این رساله و قطعهٔ معمایی اخیر، به‌جز *کلیات*، به‌صورت جداگانه نیز در لکهنو (چاپخانهٔ نولکشور) در ۱۸۸٦ م چاپ شده است.

۲-۳-۸- مخزن اسرار

این نیز رساله‌ای است در فنّ معما که در ۱۲٦۱ ق نوشته شده است (صهبایی، ۱۸۷۹: ٦۱٤). او در این رساله نیز با ارائهٔ نمونه‌هایی، سعی در نشان‌دادن هنر و مهارت خود در فنّ معماگویی کرده است؛ به گونه‌ای که از یک بیت کوکبی قزوینی (وفات: ۱۰۳۳ ق)، قریب به دویست اسم استخراج کرده است.

۲-۳-۹- رسالهٔ نادره

رساله‌ای است مختصر در فنّ معما و اصطلاحات آن که در این اثر نیز از یک مطلع ملاکوکبی، حدود بیست اسم استخراج کرده است. در انتها نیز قصیده‌ای در مدح میرزا فتح‌الملک بهادر ولیعهد حاکم دهلی سروده است.

۲-۳-۱۰- نتایج الافکار

رساله‌ای است بیاض‌وار در دو «فصل» که مطابق با گفتهٔ خودش (همان: ٦۳۰)، یادداشت‌های پراکنده‌ای است که آن‌ها را به مرور زمان گردآوری کرده است. ابتدا به قواعد معما و مباحث فنّی آن پرداخته است و فصل دوم آن، به انتقاد وی از بی‌توجهی فارسی‌گویان هند نسبت به استادان سخن مربوط می‌شود. در این فصل عموماً به مباحث لغوی و شرح ابیات مشکل برخی شاعران ازجمله انوری، خاقانی، نظامی، سعدی، حافظ و... پرداخته است. ابیاتی را نیز از جنگ‌ها، فرهنگ‌ها و سایر منابع که اطلاعی از نام شاعرش نداشته اما به نظرش نیاز به شرح داشته، آورده و به شرح آن‌ها پرداخته است. در خلال شرحش بر اشعار شعرا، گاه انتقاداتی را به تناسب موضوع، بر منتقدانی مثل علی‌خان آرزو وارد کرده است (ن.ک: همان: ٦٤۵).

۲-۳-۱۱- غوامض سخن

این اثر در واقع گردآوری یادداشت‌های صهبایی توسط منشی دین‌دیال است که به‌واسطهٔ یکی از شاگردان صهبایی، به دست وی رسیده و او آن‌ها را مرتب کرده و به شکل رساله‌ای مستقل درآورده است (منشی دین‌دیال، ۱۸۷۹ الف: ٦۷۵). این رساله که از مجالس درس صهبایی گردآوری شده، فرهنگ الفبایی لغات و اصطلاحات و تعابیر و کنایاتی است که در متون ادبی نظم و نثر فارسی وجود دارند و صهبایی در مجالس درس خود با ارائهٔ شواهدی، دربارهٔ این لغات و عبارات توضیح می‌داده است. در این فرهنگ‌نامه که حاوی بیش از ششصد لغت و ترکیب و عبارت است، حدود هزار بیت از اشعار فارسی متقدمان و متأخران زبان فارسی مثل فردوسی، فرخی، عنصری، ابوالفرج رونی، انوری، سنایی، نظامی، خاقانی، سعدی، حافظ، مولوی،

امیرخسرو، ظهیر فاریابی و... به‌عنوان شاهد مثال استفاده شده است. از نکات جالب توجه در این رساله، نقدهایی است که صهبایی بر برخی دیدگاه‌های خان آرزو دربارهٔ برخی واژه‌ها وارد کرده است (صهبایی، ۱۸۷۹: ۷۰۲، ۷۲٤–۷۲۳).

۲-۳-۱۲- اعلاء الحق

مطابق با عنوانی که در چاپ این رساله آمده، آن رساله‌ای است در جواب نقد خان آرزو بر حزین لاهیجی با عنوان *احقاق الحق* (همان: ۷۵۷). اما در هیچ جای متن، قرینه‌ای که نشان دهد در جواب نقد آرزوست وجود ندارد. در جایی نیز (همان: ۷٦۰) به‌جای ذکر اسم نویسنده، عبارت «صاحب احقاق الحق» را به کار می‌برد. احتمالاً منشی دین‌دیال –ناشر کتاب– چنین اشتباهی را مرتکب شده باشد. تنها جایی که اسمی از آرزو آمده (همان: ۷٦۳) مربوط به *تنبیه الغافلین* اوست که کتابی است جداگانه در نقد حزین لاهیجی (ن.ک: ادامهٔ مقاله). به‌ویژه اینکه صهبایی در برخی رسالاتش اگرچه انتقاداتی را نسبت به آرزو وارد می‌کند، آن‌ها اغلب با احترام همراه بوده است، اما درمورد نویسندهٔ *احقاق الحق*، چنین نیست (ن.ک: صهبایی، ۱۸۷۹: ۷٦۱–۷٦۰). این رساله در جواب انتقادات نویسندهٔ *احقاق الحق*، بر ۱۱ بیت حزین است که عموماً مربوط به مباحث لغوی و مترادفات و نیز نکته‌های بلاغی و دستوری است. ساختار رساله بدین ترتیب است که پس از دیباچه، ابتدا شعر حزین را ذیل عنوان «قوله» می‌آورد، سپس «اعتراض» منتقد را عیناً نقل می‌کند و در ادامه «جواب» خود را به منتقد مفصّلاً بیان می‌کند. از آنجایی که یکی از معیارهای اصلی منتقدان شبه‌قاره در استفاده از صور خیال و نیز در کاربرد معنایی برخی واژگان، داشتن نمونه‌های مشابه در اشعار گذشتگان به‌ویژه مشاهیر شعراست، صهبایی در این رساله به کرّات به اشعار قدما و شعرای عم‌عصرش استناد جسته است.

۲-۳-۱۳- شرح سه نثر ظهوری

شرحی است بر سه اثر مهم ظهوری ترشیزی، یعنی دیباچهٔ *نورس خیال* (صهبایی، ۱۳۲٤: ۱–۱۱۹)، *گلزار ابراهیم* (همان: ۱۲۰–۲۰۷) و *خوان خلیل* (همان: ۲۰۸–۳۲۷) که در ۱۲٦۰ ق نوشته شده است. در این شرح عمدتاً به مباحث لغوی می‌پردازد و آن حاوی نکات بسیار ارزشمند دستوری، بلاغی، سبک‌شناسی و نقد ادبی است. چنان‌که در ضمن شرح عبارات و واژه‌ها، انتقاداتی به دیدگاه‌های ادبی و زبانی برخی منتقدان (برای نمونه ن.ک: همان: ۸، ۱۰۵، ۱۷٦، ۲۱۳ و ۲۵۱) آورده است. همچنین از دیگر ویژگی‌های مهم این اثر، اشاره به نسخه‌های مختلف نثرهای ظهوری و مقابلهٔ آن‌ها با همدیگر و ترجیح و برتری دادن یکی از نسخ از جهت ضبط، بر سایر نسخ است (برای نمونه ن.ک: همان: ۱۷–۱۸، ٦۷، ۷٦، ۹۳ و...). البته این بدان معنا نیست که صهبایی این آثار را تصحیح کرده، بلکه هدفش نشان‌دادن ضبط‌های برتر در دایرهٔ واژگان بوده است. از دیگر مسائل مهم در این شرح، اشاره به تفاوت استعمال برخی لغات در زبان فارسی‌گویان ایرانی و «عرف هندی» است (ن.ک: همان: ۲٤، ۳۸، ۲٤۰، ۲۷۵). این نکته نیز از جهت بررسی تقابل هندیان فارسی‌گو و ایرانیان، حائز اهمیت است. همچنین توجه به سبک یا «طرز» ظهوری و مقایسهٔ آن با سایر ادبا و نویسندگان، از دیگر ویژگی‌های ممتاز این شرح است (برای نمونه دربارهٔ سبک واسوخت و اشاره به آغازگر این سبک ن.ک: همان: ۲۵۵).

با توجه به اینکه این شرح عمدتاً به معانی لغات و ترکیبات می‌پردازد، فرهنگ‌های لغت به‌ویژه *فرهنگ جهانگیری*، *برهان قاطع* و *فرهنگ رشیدی*، از منابع اصلی وی بوده است. البته خود صهبایی در ارائهٔ معنی لغات و عبارات، نظر خود را نیز وارد کرده است (برای نمونه ن.ک: همان: ٤۳، ٤۸، ۲۰۲ و...). همچنین در ضمن شرح، نمونه‌های زیادی از اشعار و نوشته‌های متقدمان و متأخران را به‌عنوان شاهد مثال نقل کرده است. شرح و توضیح اصطلاحات موسیقی، نجوم، اشاره به تلمیحات قرآن و حدیث، اساطیر هندوایرانی، رموز عروض و قافیه و... از دیگر ویژگی‌های این اثر است. این شرح چند بار ازجمله در لکهنو در ۱۳۲٤ ق به چاپ رسیده است.

۲-۳-۱٤- شرح مینا بازار

شرحی است بر همان سبک و سیاق *سه نثر* که در ۱۲٦۵ ق تألیف شده است. وی *مینا بازار* را از ظهوری دانسته است (ن.ک: صهبایی، ۱۸۷۸: ۲؛ همو، ۱۲۹۷: ۱۲٦)؛ اما کسانی چون آزاد (۱۹۹۲: ۱٤۳) و هاشمی سندیلوی (۱۳۷۲، ج ۵: ٦٦٤) در این انتساب تردید کرده‌اند. مطابق با بررسی‌های نذیر احمد، این اثر از ارادت‌خان واضح ساوجی است (ن.ک: ادامهٔ مقاله). موضوع کتاب، توصیف بازار زنان و دکان‌های آن‌ها و همین طور وصف اجناس بازار با زبانی ادبی است. برخی منابع (عبدالرزاق سورتی، ۱۸٦۹: ۲)، عنوان آن را «زنانه بازار» هم گفته‌اند. براساس گفتهٔ خودش در دیباچهٔ شرح (صهبایی، ۱۸۷۸: ۳)، هدف از تألیف این شرح، آموزش فرزندانش بوده است. عمدتاً به معنی لغات و عبارات و کنایات می‌پردازد و از اشعار قدما و معاصرانش به‌عنوان شاهد استفاده کرده است. از فرهنگ‌هایی چون *برهان قاطع*، *فرهنگ جهانگیری* و *بهار عجم* نیز در اغلب صفحات متن استفاده کرده است. این رساله علاوه بر چاپ در ضمن *کلیات*، به‌صورت جداگانه نیز در کانپور در ۱۸۷۸ م به چاپ رسیده است.

۲-۳-۱۵- شرح پنج رقعه

شرحی است بر رقعات ارادت‌خان که چون شامل پنج نامه است، به «پنج رقعه» معروف است. دربارهٔ مؤلف *پنج رقعه*، تردیدهایی وجود دارد. خود صهبایی (۱۸۹٦: ۳؛ ۱۲۹۷: ۲۷، ٦۷، ۱٤۸) و عبدالرزاق سورتی (۱۸٦۹: ۲)، آن را از ظهوری می‌دانند. اما نذیر احمد (344-343 :1953) بنابر دلایل و قراینی ازجمله نبود *پنج رقعه* و *مینا بازار* در نسخه‌های معتبر و کهن *کلیات* ظهوری، تفاوت سبک نثرهای ظهوری با این دو اثر و نیز مغایرت‌داشتن محل تألیف این دو رساله با سایر رساله‌های ظهوری، انتساب *پنج رقعه* و *مینا بازار* به ظهوری را رد کرده است و انتساب آن‌ها به ارادت‌خان واضح را محتمل‌تر می‌داند. موضوع *پنج رقعه* در واقع پنج نامه است با عناوین شهید تبسم، در فراق و آرزو، هنگامهٔ ازدواج حسن و عشق، در تهنیت عید قربان، در شکایت هجران، که ارادت‌خان به نثری ادبی و به انگیزهٔ آموزش انشانویسی آن‌ها را نوشته است. این شرح بنابر درخواست سر سید احمدخان تألیف شده است (صهبایی، ۱۸۵٦: ۳). این شرح نیز به مانند سایر شروح صهبایی، حاوی نکات مفیدی در زمینهٔ سبک‌شناسی و نقد ادبی است و در آن به مباحث لغوی و دستوری پرداخته است. در مواردی حتی به مباحث زبان‌شناختی (نظیر توافق لسانین) نیز پرداخته است (همان: ٤٤). این شرح در ۱۲٦۹ ق نوشته شده و علاوه بر *کلیات*، به‌صورت مستقل در ۱۸۹٦ م در لکهنو چاپ شده است.

۲-۳-۱٦- شرح شبنم شاداب ظهیرای تفرشی

شرحی است بر *شبنم شاداب* ظهیرای تفرشی که موضوع آن توصیف باغ عباس‌آباد اصفهان و نیز توصیف قلم به زبانی ادبی است. صهبایی در ۱۲٤۹ ق این شرح را نوشته است. در این شرح نیز به مانند شروح دیگرش، به مباحث لغوی، دستوری و بلاغی پرداخته است. صهبایی برای این شرح، از منابعی چون فرهنگ‌های *مؤید الفضلا*، *برهان قاطع*، *فرهنگ رشیدی*، *سراج اللغه*، *چراغ هدایت*، *بهار عجم*، *مصطلحات الشعرا* و نیز کتاب‌هایی نظیر *شرح گلستان* –موسوم به «خیابان»– از آرزو، *شرح اسکندرنامه* از همو، استفاده کرده است. در لابه‌لای این شرح، نسبت به نظریات منتقدان و شارحان پیش از خود انتقاداتی را وارد کرده است (برای نمونه ن.ک: صهبایی، ۱۲۹۷: ۳۰–۳۱، ٤۰، ۵۲، ۹۵، ۱۰٦، ۱٤۷، ۱٦٤ و...). از دیگر نکات جالب توجه در این شرح، اشاره به تفاوت استعمال لغات بین ایرانیان و هندیان پارسی‌گوست (ن.ک: همان: ۲٤، ۹۷، ۱۱۰، ۱۸۱ و...). صهبایی در نوشتن شرح، به نسخه‌های مختلف *شبنم شاداب* توجه داشته و گاه به تصحیح متن نیز پرداخته است (برای نمونه ن.ک: همان: ۵۳، ۱۳۲، ۱۷۲، ۱۹۹ و...). این شرح علاوه بر *کلیات*، در ۱۲۹۷ ق در لکهنو چاپ شده است.

۲-۳-۱۷- شروح دیگر صهبایی

شرح حسن و عشق نعمت‌خان عالی (تألیف در ۱۲۵۱ ق)، *شرح معمای نصیرا[ی همدانی]* (چاپ‌شده در دهلی در ۱۲۶۹ ق)، *شرح معمای جامی* (چاپ‌شده در لکهنو در ۱۲۹۷ ق) و *حلّ مقامات* عبدالواسع هانسوی (چاپ‌شده در مطبعه نول‌کشور در ۱۲۹۷ ق) از دیگر شروحی است که صهبایی نوشته و مشکلات لغوی و نکته‌های دستوری و بلاغی آن‌ها را شرح کرده است. *شرح مختصر جواهر الحروف*، اثر دیگری است که دیباچه و مؤخرهٔ آن در *کلیات* صهبایی (۱۸۷۹: ۱۰۱–۱۰٤) چاپ شده، اما خود اثر در *کلیات* نیست. منشی دین‌دیال (۱۸۷۹ ب: ۸۰۷) نیز در «گزارش مؤلف» به این اثر صهبایی اشاره کرده، اما تا زمان گردآوری *کلیات*، آن را نیافته بود. محمد حامد (۱۹۸۲: ۱۷٤) معتقد است صهبایی دو اثر دربارهٔ *جواهر الحروف* با عناوین *حل مقامات نسخهٔ جواهر الحروف*، و *شرح مختصر جواهر الحروف* دارد. با توجه به دیباچهٔ صهبایی بر *شرح مختصر جواهر الحروف*، که در جایی از همان دیباچه (۱۸۷۹: ۱۰۲) عنوان *حل مقامات جواهر الحروف* را نیز به این اثرش داده، معلوم است صهبایی در شرح *جواهر الحروف*، یک اثر بیشتر نداشته است.

۲-۳-۱۸- مناقشات سخن

نقدی است بر قطعه نثری از امام علی مقتول که اطلاعی از وی در دست نیست. ظاهراً امام علی مقتول، رساله‌ای ادبی نگاشته و در ضمن آن، ادعای استادی در نثر کرده بود (صهبایی، ۱۸۸۰: ۳). از این رو صهبایی در قالب یک رساله‌ای، به نثر وی نقدهایی وارد کرد. از فحوای این رساله چنین برمی‌آید که موضوع کتاب نقدشده، مربوط به تعبیر خواب است. صهبایی نیز به‌جز نقد محتوایی (برای نمونه ن.ک: همان: ۵–۹)، نقدهایی را نیز از لحاظ زبانی و ادبی وارد کرده است (ن.ک: همان: ۱۷). در مواردی نیز چند ایراد نحوی برای اثر گرفته است (برای نمونه ن.ک: همان: ۱۵ و ۲۲). این رساله، جداگانه در کانپور در ۱۸۸۰ م چاپ شده است.

۲-۳-۱۹- قول فیصل

معروف‌ترین کتاب صهبایی است که در ۱۲٦۷ ق در جواب *تنبیه الغافلین* از سراج‌الدین علی‌خان آرزو نوشته شده است. صهبایی *قول فیصل* را در دفاع از حزین لاهیجی نوشته است. صهبایی اگرچه صراحتاً تأکید کرده در نوشتن این نقد اهتمام ویژه برای دفاع از حزین و حتی توجیه برخی کاستی‌های او دارد (ن.ک: صهبایی، ۱۸٦۲: ۱۰۸)، در جواب خان آرزو انصاف پیشه کرده و هرجا که حق با منتقد بوده، بدان تصریح کرده است (برای نمونه ن.ک: همان: ۱۷، ٤۸، ۵۸، ٦۲، ٦۳ و...). صهبایی ابتدا بیت حزین را ذیل «قوله» آورده، سپس نقد خان آرزو را ذیل «قال»، و در ادامه جواب نقد را با عنوان «اقول» بیان کرده است. از ویژگی‌های این اثر، وجود حجم قابل‌توجهی از اشعار شعرای پیشین به‌عنوان شاهد یا سندی برای دفاع از گفتهٔ حزین است که نشان‌دهندهٔ تسلط و شناخت کامل منتقدان شبه‌قاره نسبت به تاریخ شعر فارسی است. استفاده از نسخه‌های مختلف دیوان حزین برای اطلاع از اینکه آیا اغلاط یا ضعف‌های اشعار حزین مربوط به اشتباه کاتب است یا ضعف شاعر، از دیگر ویژگی‌های مهم *قول فیصل* است (برای نمونه ن.ک: همان: ۳۲، ٤۷–٤۸، ٦۲، ۷٤، ۸۸، ۱۵۱).

یکی از مهم‌ترین نقدهای صهبایی به آرزو، اعتقاد بیش از حد آرزو به مقولهٔ «تناسب»، در شعر است. تناسب عبارت است از زنجیره‌های به‌هم‌پیوستهٔ لفظ و معنا در ساختار یک بیت (در این باره ن.ک: رحیم‌پور، ۱۳۹۱: ۱٦٦–۱٦۸). آرزو به رعایت تناسب‌ها اعتقاد زیادی دارد. از این رو عمدهٔ نقدهای وی بر حزین، علاوه بر مسائل مربوط به صور خیال و مباحث دستوری و زبانی، به رعایت «تناسب» مربوط می‌شود که بیشترین بسامد را در نقدهای وی دارد. اما صهبایی این دیدگاه آرزو را مانعی برای رشد خلاقیت‌ها، اندیشه‌ها و تجربه‌های شخصی شاعر می‌داند (ن.ک: صهبایی، ۱۸٦۲: ۳۳، ۹٦). همچنین در این رساله تعدادی اصطلاح مربوط به حوزهٔ نقد ادبی در شبه‌قاره وجود دارد که از بین آن‌ها می‌توان به شعر دولخت (شعری که هریک از

مصراع‌های ابیات آن دارای معنی مجازی باشد) (ن.ک: همان، ۸۱)، استخوان‌بندی (ساختار) (صهبایی، ۱۸٦۲: ۳۰)، تلاش و مناسبت اشاره کرد. دقت صهبایی در مباحث دستوری و زبانی در *قول فیصل* به قدری است که برخی ادبای معروف شبه‌قاره در آثارشان مکرر از این رساله استفاده کرده، بدان ارجاع داده‌اند (برای نمونه ن.ک: نجم‌الغنی‌خان، ۱۹۱۹: ۲٦، ۳۹۵، ٤٤٤، ۵۲۰). این رساله چند بار ازجمله در ۱۸٦۲ م در کانپور چاپ شده است. شفیعی کدکنی (۱۳۷۵: ۱۲۵–۳٦۰) بخش‌های عمدهٔ آن را همراه با *تنبیه الغافلین* چاپ کرده است.

۲-۳-۲۰- مثنوی دمغ الباطل

یک مثنوی است در دفاع از عقاید اهل سنّت و در پاسخ به مثنوی شیعیان علی در ردّ مثنوی جعلی دهلی سرودهٔ فردی به نام میردوست علی خلیل که در آن مدعی شده بود بهادر شاه ظفر –پادشاه هندوستان– به مذهب شیعه گرایش دارد (محمد انصارالله، ۱۹۸٦: ۱۷۰). ماجرا از این قرار است که در ۱۲۷۰ ق بهادر شاه بیمار شد. یکی از خویشاوندانش برای بهبودی وی به درگاه عباس (ع) نذر کرد. پس از بهبودی پادشاه، خویشاوندانش اقدام به ادای نذر کردند و پادشاه نیز به آن‌ها کمک مالی کرد. همین مسئله شایعهٔ گرایش وی به شیعه را ایجاد کرد و حتی از طرف برخی علما و روحانیون، تهدید به حذف نام شاه از خطبه‌های نماز شد. پادشاه برای تکذیب این شایعه، غالب دهلوی را مأمور سرودن مثنوی از قول او کرد تا در قالب این مثنوی، ضمن دفاع از عقاید اهل سنت، شایعهٔ مذکور را تکذیب کند. غالب نیز مثنوی‌ای با عنوان کلمات طیبات سرود و در آن مثنوی این ادعا را «تهمتی» از سوی «مرد نادان» خواند (غالب، ۲۰۰۸، ج ۲: ۱۳٦۷–۱۳۷۲). بعد از غالب، میردوست علی‌خان در قالب مثنوی شیعیان علی در ردّ مثنوی جعلی دهلی، پاسخ غالب را داد و بر شیعه‌شدن پادشاه تأکید کرد. پس از وی صهبایی در ۱۲۷۱ ق با سرودن مثنوی دمغ الباطل، جواب خلیل را داد و مدعی شد این شایعات توسط میرمحمد عباس شوشتری کشمیری مطرح شده است. از این رو، عباس شوشتری در قالب یک مثنوی دیگر با عنوان خطاب فاصل، پاسخ صهبایی را داد و منکر نقش خود در طرح و گسترش این شایعات شد (ن.ک: نوشاهی، ۱۳۹۱، ج ۱: ٤۷۸؛ محمد حامد، ۱۹۸۲: ۲۵۵–۲۵٤). ظاهراً به جز این‌ها، چند مثنوی دیگر نیز در این باره سروده شده است (ن.ک: همان). صهبایی با سرودن این مثنوی، ظاهراً ضمن دفاع از پادشاه و تکذیب شیعه‌شدن وی، نشان داد که گرایش تندی به مذهب اهل سنت داشت. این مثنوی در ۱۲۷۱ ق در مطبعهٔ فخر المطابع در دهلی چاپ شده است.

۲-٤- آثار اردو

به‌جز آثار فارسی، صهبایی چند اثر هم به زبان اردو دارد که عبارت‌اند از: ترجمهٔ *حدایق البلاغت* شمس فقیر دهلوی به اردو (کانپور، ۱۳۰۵ ق) و انتخاب دواوین شعرای مشهور اردو زبان، قواعد صرف و نحو اردو (ن.ک: دتاسی، ۱۹۳۵: ۱۸۸؛ عبدالحق، ۱۹٤۵: ۱۵۲؛ محمد حامد، ۱۹۸۲: ۱۸۹–۱۹٦؛ قس: فرحت‌الله بیگ، ۱۹٤۹: ۸۹، که به‌صورت اغراق‌آمیزی معتقد است صهبایی در شعر اردو هزاران شاگرد داشت و اشعار آن‌ها را اصلاح می‌کرد اما اصلی‌ترین هنر شاعری او شعر فارسی است). همچنین کتاب‌های *گلستان سخن* صابر دهلوی و *آثار الصنادید* سید احمدخان هم به صهبایی منسوب است. اما برخی معتقدند این دو اثر زیر نظر و با راهنمایی صهبایی تألیف شده‌اند، نه توسط خود او (دربارهٔ *گلستان سخن* ن.ک: وحید قریشی، ۱۹٦٦: ۱۰۷–۳۹؛ محمد حامد، ۱۹۸۲: ۱۹۷–۱۹۸؛ دربارهٔ *آثار الصنادید* ن.ک: خلیق انجم، ۱۹۹۲: ۱٦٤–۱٦٦؛ الطاف‌حسین حالی، ۱۹۰۳، ج ۲: ۳۵۷؛ محمد حامد، ۱۹۸۲: ۱۹٦–۱۹۷).

در انتهای جلد اول کلیات صهبایی (۱۸۷۹: ۷۷۱–۸۱٤)، تقریظاتی که بیست نفر از ادیبان و بزرگان و نویسندگان آن عصر ازجمله محمدصدیق حسن‌خان بهادر، سید نورالحسن‌خان، سید علی حسن‌خان سلیم، شیخ محمدعباس رفعت، و خود منشی دین‌دیال، بر کلیات صهبایی نوشتند، چاپ شده است. این تقریظ‌ها نشان‌دهندهٔ وجاهت و اعتبار علمی صهبایی در بین علمای

شبه‌قاره است. این تقریظ‌ها عموماً با عباراتی مصنوع و متکلف به توصیف صهبایی پرداخته‌اند و جز در موارد معدودی، هیچ نکتهٔ خاص دربارهٔ زندگی و آثار صهبایی در آن‌ها دیده نمی‌شود.

۳- نتیجه‌گیری

امام‌بخش صهبایی یکی از برجسته‌ترین منتقدان و شارحان زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره است. وی با نگارش حدود بیست رسالهٔ فارسی در زمینهٔ شرح متون ادبی و نیز رساله‌های انتقادی، تأثیر چشمگیری در جریان نقد ادبی در تاریخ زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره گذاشت. علاوه بر این، صهبایی با تربیت تعداد زیادی شاگرد، در گسترش زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره بسیار مؤثر بود.

عمدهٔ دیدگاه‌های وی در زمینهٔ نقد، به مباحث زبانی و لغوی مربوط می‌شود و از این حیث قابل‌مقایسه با دیدگاه‌های فرمالیست‌های روس است که می‌توان در فرصت و مجالی دیگر، آرای صهبایی را از این نظر بررسی و تحلیل کرد.

وی با نوشتن رسالهٔ *قول فیصل* که یکی از مهم‌ترین رساله‌ها در زمینهٔ نقد ادبی در تاریخ زبان و ادب فارسی است، نقش عمده‌ای در سیر تطور نقد ادبی در زبان فارسی ایفا کرده است.

همچنین شرح‌هایی که او بر برخی از متون نوشته است، متفاوت از شیوه‌های معمول شرح‌نویسی است. وی علاوه بر توضیح و تبیین مفاهیم متن، به نقد محتوایی، لغوی و زبانی متون مربوطه نیز پرداخته است و علاوه بر این، در صورت نیاز از لحاظ تصحیح متن نیز نظرهایی ارائه داده و نیز به برخی از شروح قبلی خود انتقاداتی وارد کرده است. بنابراین ضرورت دارد شروح صهبایی و نیز برخی از رسائل او به‌صورت منقح در ایران تصحیح و منتشر شوند.

در کنار این موارد، باید گفت صهبایی شاعر برجسته‌ای نیست و در میان شعرای شبه‌قاره، شاعر درجه چندم به حساب می‌آید. علی‌رغم اینکه براساس رسالهٔ *قول فیصل* می‌توان او را شعرشناس و حتی سبک‌شناس برجسته‌ای به حساب آورد، او از لحاظ شاعری نتوانسته خود را در ردیف شعرای برجستهٔ فارسی در شبه‌قاره قرار دهد. اگرچه در اشعار او تأثیر دیوان‌های حافظ و خاقانی دیده می‌شود، وی عمدتاً از ظهوری تقلید کرده است. در یک جمله می‌توان گفت وی در زمینهٔ نقد ادبی، جزو پنج منتقد مهم به شمار می‌رود، اما از لحاظ شاعری، اشعار قابل‌توجهی ندارد و شاعر متوسطی به حساب می‌آید.

٤- منابع

آزاد، محمدحسین. (۱۹۹۲). **نگارستان فارس**، دهلی: آزاد بک دپو.

الطاف‌حسین حالی. (۱۹۰۳). **حیات جاوید**، آگره: مطبع مفید عام.

حسینی، سیده بلقیس فاطمه. (۲۰۱۱). «امام‌بخش صهبایی: اولین استاد فارسی دلّی کالج»، **دهلی در آئینهٔ ادبیات فارسی**: به سرپرستی ریحانه خاتون، دهلی‌نو: دانشگاه دهلی، ص ۱۲۳-۱۳٤.

حیرت، حافظ عبدالرحمن. (۱۸۸٤). **سفینهٔ رحمانی**، لکهنو: مطبع نولکشور.

خلیق انجم. (۱۹۹۲). «مقدمه»، **آثارالصنادید** سید احمدخان، دهلی: اردو آکادمی دلی.

دتاسی، گارسان. (۱۹۳۵). **خطبات**، دکن: انجمن ترقی اردو.

ذاکر حسین، محمد. (۲۰۰۲). **امام‌بخش صهبائی کی ادبی خدمات**، پتنه: محمد ذاکر حسین.

راشدالخیری. (۱۹۸۷). **دلّی کی آخری بهار**، به کوشش سید ضمیر حسن دهلوی، دهلی: محبوب المطابع.

رحیم‌پور، مهدی. (۱۳۹۱). **بر خوان آرزو**، قم: مرکز احیاء میراث اسلامی.

سلیم، سید علی حسن‌خان. (۱۹٦۸). **بزم سخن**، به انضمام **طور کلیم**، به کوشش عطاءالرحمن عطا کاکوی، پتنه: بک دپو.

سید احمدخان. (۱۹۹۲). **آثار الصنادید**، به کوشش خلیق انجم، دهلی: اردو آکادمی دلی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۵). **شاعری در هجوم منتقدان**، تهران: آگاه.

شمیسا، سیروس؛ فرقدانی، شهلا. (۱۳۸۹). تحلیل دیدگاه‌های انتقادی خان آرزو در تذکرهٔ مجمع النفایس، **مطالعات شبه‌قاره**، ۲(۵): ۲۸-۷.

صابر دهلوی، میرزا قادربخش. (۱۹٦٦). **تذکرهٔ گلستان سخن**، لاهور: مجلس ترقی ادب.

صدیق حسن‌خان بهادر، سید محمد. (۱۳۸٦). **تذکرهٔ شمع انجمن**، به کوشش محمدکاظم کهدویی، یزد: دانشگاه یزد.

صهبایی، امام‌بخش. (۱۲۹۷). **شرح شبنم شاداب**، لکهنو: نولکشور.

صهبایی، امام‌بخش. (۱۳۲٤). **شرح سه نثر ظهوری**، لکهنو: نولکشور.

صهبایی، امام‌بخش. (۱۸٦۲). **قول فیصل**، کانپور: مطبع نظامی.

صهبایی، امام‌بخش. (۱۸۷۸). **شرح مینا بازار**، کانپور: نولکشور.

صهبایی، امام‌بخش. (۱۸۷۹). **کلیات**، به کوشش منشی دین‌دیال، کانپور: مطبع نظامی.

صهبایی، امام‌بخش. (۱۸۸۰). **مناقشات سخن**، به کوشش منشی دین‌دیال، کانپور: نولکشور.

صهبایی، امام‌بخش.(۱۸۹٦). **شرح پنج رقعه**، لکهنو: نولکشور.

عبدالحق، صاحب. (۱۹٤٥). **مرحوم دهلی کالج**، دهلی: انجمن ترقی اردو.

عبدالرزاق سورتی. (۱۸٦۹). **مقدمات ظهوری**، لکهنو: مطبع نولکشور.

عبدالعلی مدراسی، محمد. (۱۸۷۹). «خاتمة الطبع»، **کلیات صهبایی**، کانپور، مطبع نظامی.

غالب دهلوی. (۲۰۰۸). **کلیات**، به کوشش سید تقی عابدی، دهلی: انستیتو غالب.

فرحت‌الله بیگ. (۱۹٤۹). **دهلی کی شاعری کی آخری شمع**، دهلی: دلی پزتنگ ورکس.

کریم‌الدین. (۱۹۸۳). **طبقات شعرای هند**، لکهنو: مطبع‌العلوم.

کلیم، نورالحسن‌خان. (۱۹٦۸). **طور کلیم**، به انضمام **بزم سخن**، به کوشش عطاءالرحمن عطا کاکوی، پتنه: بک دپو.

مالک رام. (۱۹۵۰). **ذکر غالب**، دهلی: مکتبه جامعه لمیتید.

محمد انصارالله. (۱۹۸٦). **صهبایی ایک مختصر تعارف**، اعظم‌گره: شبلی آکادمی.

محمد حامد. (۱۹۸۲). **امام‌بخش صهبایی، شخص، شاعر، شارح**، ناگپور: بزم غالب.

منشی دین‌دیال. (۱۸۷۹الف). **غوامض سخن**، کلیات صهبایی، کانپور، مطبع نظامی.

منشی دین‌دیال. (۱۸۷۹ب). **کلیات صهبایی**، کانپور، مطبع نظامی.

میرزا علی‌نقی. (۱۲۹۲). **جنگ رباعیات**، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ ۱٤۰۹۹.

نجم‌الغنی‌خان رامپوری. (۱۹۱۹). **نهج‌الادب**، لکهنو: نولکشور.

نساخ، عبدالغفور. (۱۹۸۲). **سخن شعرا**، لکهنو: اترپردیش اردو آکادمی.

نوشاهی، عارف. (۱۳۹۱). **کتاب‌شناسی آثار فارسی چاپ‌شده در شبه‌قاره**، تهران: میراث مکتوب.

وحید قریشی. (۱۹٦٦). «گلستان سخن کا تجزیه»، **گلستان سخن**، لاهور: مجلس ترقی ادب.

هاشمی سندیلوی، شیخ احمدعلی‌خان. (۱۳۷۲). **تذکرهٔ مخزن الغرائب**، به کوشش محمد باقر، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

Nazir Ahmad. (1953). **Zuhuri, life and works**, Allahabad: Block Works

Zahra Shah. (2017). **Bringing Spring to Sahbai's Rose-Garden': Persian Printing in North India after 1857**, The Global Histories of Books: Methods and Practices, Switzerland: Palgrave Macmillan.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Stylistics of Abolfazl Allami Sultanate

Farzane Rezaei[1] | **Mohammadreza Movahedi**[2]✉ | **Yahya Kardgar**[3]

1. Ph.D. student, Department of Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran
2. Corresponding Author: Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran. Email: Mr.movahedi@qom.ac.ir
3. Professor of the Department of Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran

Article history: Received 15 April 2023; Received in revised form 02 March 2024; Accepted 05 March 2024; Published 23 September 2025

Abstract

One of the noteworthy works in the field of sending is the collection of correspondence of Abulfazl Allami, the minister of Akbar Shah Gorkani. With the stylistic examination of Sultaniat, as the book or the first part of this collection, it can be seen that Abul Fazl, as a pioneer of recitation and rewriting and a reformer of Timurid's sick prose, also used his selected prose in the writing of Monashat; Therefore, a clear distinction can be seen between his correspondences and other works of this period, which are placed in the category of artificial prose. Looking at this section, it can be said: What distinguishes the prose of Abul Fazl's constructions from the prose of other constructions of this era is his tendency to write Persian and synthesize Persian and avoid clerical difficulties and rhetorical combinations far from the mind and twisting of phrases and as a result the simplicity and fluency of the prose. He is both eloquent and eloquent. At the content level, Sultaniat, as the ambassador of the ideas of Abul Fazl and his servant, has implicitly and openly included the greatest ideology of this age, that is, the philosophy of total peace.

Keywords: Tersel, Allami Correspondence, Sultaniyat, Stylistology, Abolfazl Allami

1. Introduction

In the realm of historical correspondence, one of the remarkable compilations is the collection of letters by Abulfazl bin Mubārak Nāgouri (958-1011 A.H.), also known as Abulfazl Allāmi. He was a historian, writer, Persian-speaking thinker, and a trusted prime minister of Akbar Shah Gourkāni, the great king of India. After his passing, his niece, Abd al-Samad bin Afzal Muhammad, organized and completed the compilation in 1015 AH. Allāmi's correspondence contains a substantial volume of decrees and letters, along with numerous references to historical events during Akbari's era and his contemporaries. This collection sheds light on the lesser-known aspects of the history of the Gourkanians of India and is considered a valuable supplement to the "Akbarnāmeh," the most significant compiled work on the history of the Gourkanians of India.

Numerous manuscripts of this work, copied in various regions and centuries, are still in existence and the stone prints produced in India based on these copies underscore the undeniable value of this work. It is surprising that despite the extensive background and the presence of numerous manuscripts in many libraries across the country, this magnificent work has not yet been published. Scholars of literature, history, and researchers in this field have been unable to benefit from the richness of this source due to the absence of a revised text. It is important to note that stone prints being mere reproductions of a single manuscript without correction or comparison with other manuscripts are erroneous and should not be relied upon due to the limited availability and lack of thorough scrutiny.

Hence, it is imperative to undertake a scholarly revision of this significant work to provide Iranian researchers with a refined and reliable text. This article delved into the investigation of the writing

© Rezaei, F., Movahedi, M.R., Kardgar, Y. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

style of Sultāniāt (royal correspondences) by drawing upon several manuscripts and utilizing the foundational version (No. 1320 of the Parliament Library). The primary aim of this research was to address the following question: What constitutes the principal stylistic feature of Allāmi's correspondence?

1.1. Research Methodology

In our stylistic analysis of the royal correspondences found in the first book of Allāmi's collection, we conducted a thorough revision of the texts and then examined them using a layered stylistic model, encompassing five phonetic, lexical, syntactic, rhetorical, and ideological layers. This approach allowed us to discern the individual contribution and role of each layer in shaping Abolfazl's prose style and identifying the unique elements of his new style. Within this article, we placed particular emphasis on the rhetorical layer, as well as conducting stylistic and aesthetic analyses of his correspondence.

2. Discussion

Abolfazl employed his new style in composing Mansha'āt (letters) as well. Consequently, a clear distinction could be observed between his correspondences and other letters from this era, which typically fell into the category of composed prose often laden with verbosity and complexities, lacking grace, significance, and substance. Upon scrutinizing the style of his letters, it became evident that Abolfazl did not confine himself to a specific style when writing letters. Instead, his style in this format was a fusion of simplicity and technicality, resulting in a prose that was as diverse as a bouquet of flowers rather than being uniform. In his royal correspondences and letters where eloquence was essential, particularly in praising elders and princes, his composition style was exemplary. He adeptly employed literary nuances, crafting beautiful examples of Persian rhymed prose. However, his language tended to be straightforward when his aim was solely to recount an event. Regarding sentence structure, it could be observed that in the syntactic layer, his royal correspondences adhered to the common syntactic patterns of the Persian language in terms of juxtaposition, as well as the quality and placement of primary and secondary elements. However, the lengths of the sentences were not uniform. At times, the sentences followed the style prevalent in earlier periods, being short and devoid of extraneous elements, standing independently in meaning and syntax. In other instances, positioning of sub-elements in the sentences and the use of consecutive synonyms and inflections led to significant gaps between the subject and predicate, resulting in relatively lengthy sentences.

Furthermore, in terms of the quality of the use of verses and hadiths in the royal correspondences, it could be observed that prose writers of this period employed these elements to embellish their words in a diverse, intricate, and at times exaggerated manner. However, these elements in the royal correspondences were presented in a restrained manner, focusing on the expression of meaning rather than the arrangement of words. Abolfazl seamlessly integrated verses and hadiths into the prose without using language that would distinguish the Arabic phrases as separate from the Persian prose. It seemed as though the Arabic phrase was an extension of the Persian phrase and removing it from the sequence disrupted the coherence and integrity of the meanings. He quoted and incorporated parts of verses or hadiths without altering their compositions, ensuring that the meaning and cause of the revelation of the entire verse or hadith did not contradict the meaning of the phrase within it as specified and emphasized by the masters of rhetoric and expression. These elements were primarily added as supplementary composition to describe or explain the meaning and at times, in the form of a parenthetical sentence to complete a word or to assimilate, while emphasizing and confirming the intended meaning.

3. Conclusion

The art of letter writing is a significant aspect of the science of composition and a highly productive technique within Persian literature. Letters as compositions have a history that dates back to the origins of calligraphy. Upon examining the works in this field, it became evident that the foundational principles and essential elements of letter writing have remained largely consistent over time. However, as with the evolution and stylistic changes observed in other literary works, correspondences have also been embellished and the language has been extended to reflect the period's style and the individual style of the writers and composers. One notable work in this field is the collection of correspondences by Abulfazl Allāmi, who served as the minister of Akbar Shah

Gourkāni. This collection is known as "Allāmi's correspondence" or "Abulfazl's composition" and comprises two parts: Sultāniāt (royal correspondences) and Ekhvāniāt (friendly correspondences).

Through a stylistic analysis of the royal correspondences, it became apparent that Abulfazl as a pioneer of pure recitation and writing and a reformer of Timurid prose incorporated his selected prose into his compositions. This resulted in a clear distinction between his correspondences and other compositions of his time, which fell into the category of composed prose.

In his letters in Sultāniāt, Abolfazl initially adhered to a composed and rhymed prose as per the tradition of correspondence. However, when conveying the main purpose of the letter and recounting events, he adopted a new style, creating a simple and fluent prose that avoided excessive complexity and compositional complications. This prose was both suitable for correspondence and robust, drawing on his skill and extensive knowledge. A prominent feature of the style in Sultāniāt was his commitment to the Persian language, eschewing artificiality and embellishment. At the rhetorical level, he employed combined similes and metaphors, adding depth of meaning through concise language, while eschewing other rhetorical structures that merely showcased compositional skills. Abolfazl's preference for clarity and fluency of expression was evident in the syntactic structure of Sultāniāt. His speech was free from dogmatism with no departure from grammatical expressions in terms of juxtaposition. It could be argued that the only characteristic that had seeped into Abulfazl's prose from the prevailing style of the era was the use of descriptive verbs, which were nearly as abundant in his prose as in the works of other writers of the time. From an intellectual standpoint, Sultāniāt implicitly and explicitly reflected Abulfazl's ideas, encompassing the prevailing ideology of the era: the philosophy of total peace and the spiritual position of the king under the auspices of God.

4. References

Afshar, I. (1955). **Seyr-e Ketab dar Iran**, Tehran: Amir kabir.

Ahmad Razi, A. (1999). **Tazkere-ye Haft Eqlim**, Edited by Mohamad Reza Taheri. Tehran: Soroush.

Allami, A. (1879). **Akbarnamah**, Edited by Maulawi Abd-ur-Rahim, vol2, Calcatta: Asiatic Society of Bengal.

Allami, A. (2005). **Ain-i-akbari**, Edited by Sir Syed Ahmad, Aligarh: Sir Syed Academy.

Allami, A. (century 11). **Mokatebat-e-Allami**, Tehran: majles.

Asghar, A. (1985). **Persian Historiography in Indo- Pakistan**, Lahore: Cultural Centre Islamic Republic of Iran.

Bahar, M.T. (1970). **Sabkshenasi**, Tehran: Amir Kabir.

Daneshgar, M. (2008). **Tarasol dar shebhe ghare**, dar Danesh-name-ye Zaban va Adab-e Farsi dar shebhe ghare, vol2, Tehran: Frhangestan Zaban va Adab-e Farsi, pp1122- 1126.

Gawan, M. (2002). **Manazer-al-Ensha**, Edited by Masoome Madankan, Tehran: Farhangestan-i-Zaban va Adab-i-Farsi.

Ghiyasi, V. (2015). **Mokatebat-e Mansoor va Manzoom-e Shoara va Fozaha-ye Iran; Ekhvaniyat va Soltaniyat,** Tehran: Serat.

Haj seyed javadi, Kamal, nabi hadi. (2011). **"Abulfazl Allami-ebn-e sheykh Mobarak Nagori"**, dar Farhangname-ye Zaban va Adab-e Farsi dar Shebhe ghare bar asas-e Farhang Adabi-e Hend va Farsi, vol1, Tehran: khan-e ketab.

Hasan Khan Bahador, M.S. (2006). **Tazkere-ye Sham-e Anjoman**, Edited by Mohamad Kazem Kahduei, Yazd: Yazd of University.

Jahadi, A. (2014). **Tarasol dar asr-e teymuri**, Kohan-name-ye Adab-e Parsi, no2, pp75-95.

Khatibi, H. (2010). **Fan-ne-Nasr dar adab-e parsi**, Tehran: zavar.

Mardani, F. (1998). **Tarasol va Namenegari dar Adab-e Farsi**, keyhan-e Farhangi, no 147, pp 37-43.

Navaei, A. (1988). **Shah Abbas; Majmoe-ye Asnad va Mokatebat-e Tarikhi Hamrah ba Yaddashthai Tafzili,** vol3, Tehran: Zarin.

Nawshahi, A., Allahshah, R. (2017). **Persian Manuscripts Catalogs of Pakistan,** vol3, Tehran: Miras Maktoob.

Nemati, N., Shikh al-Eslami, M. (2018). Studying the Historical and Literary thoughts of Sheikh Abulfazl Allami in Akbarnameh, **Namaeh Farhangistan**, 2, pp9-26.

Poornamdarian, T. (1995). **Safar dar meh**, Tehran: Zemestan.

Rezaei, Hamid. (2013). Analysis of the Prose Style of Tarasol and Ensha in the Safavid era with an emphasis on the Name Nami, **Bahar-e-adab**, No 20, pp241-255.

Safa, Z. (1991). **History of Iranian Literature**, Tehran: Ferdowsi.

Safarzaei, A., Sarafrazi, A. (2015). The influence of Iranian historiography on Indian Timurid types of historiography, **Journal of Subcontinent Researches**, no22, pp25-48.

Shamisa, S. (1994). **Koliyat-e Sabkshenasi**, Tehran: Ferdos.

Vahed, A. (1999). Tarasol va Ensha-e Farsi az Aghaz ta gharn-e Sheshom, **Nashri-ye Daneshkade-ye Adabiyat va olume ensani-e Daneshgah-e Tabriz**, no172, pp121- 167.

Cite this article Rezaei, F., Movahedi, M.R., Kardgar, Y. (2025). Stylistics of Abolfazl Allami Sultanate. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 147-164. DOI: 10.22111/jsr.2024.45356.2338

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

سبک‌شناسی سلطانیات ابوالفضل علّامی

فرزانه رضایی[۱] | محمدرضا موحدی[۲]✉ | یحیی کاردگر[۳]

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم، قم، ایران. ایمیل: Mr.movahedi@qom.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم، قم، ایران.

چکیده

ترسّل، یکی از گونه‌های پرکاربرد نثر فارسی است و منشآت، یکی از محصولات آن. از آثار شایان توجه در این حوزه، مجموعه مکاتبات ابوالفضل علّامی است. با بررسی سبک‌شناسانهٔ «سلطانیات» به‌عنوان دفتر اول این مجموعه، در لایه‌های آوایی، واژگانی، نحوی، بلاغی و فکری می‌توان دریافت که ابوالفضل به‌عنوان پیشاهنگ سره‌نویسی، و مصلح نثر بیمار تیموری، شیوهٔ منتخبش را در نگارش منشآت نیز به کار بسته است؛ از این رو تمایزی آشکار میان مکاتبات او با دیگر منشآت این دوره که اغلب در ردیف نثر مصنوع قرار می‌گیرند، دیده می‌شود. او در سلطانیات و در مدخل نامه، به اقتضای کلام و الزام رسم ترسّل، تمام ظرایف ادبی را به کار گرفته و نثری منشیانه و مسجّع را پدید آورده است؛ اما در رکن اصلی مکتوب، فارغ از این الزامات، او سبک خود را در نگارش به کار می‌بندد. با نظر به این بخش می‌توان گفت آنچه سبب تشخص نثر منشآت ابوالفضل در برابر نثر سایر منشآت این عصر شده، تمایل او به فارسی‌نویسی و ترکیب‌سازی فارسی و احتراز از تکلفات منشیانه در سطوح آوایی و بلاغی است که موجب سادگی و روانی نثر او در عین فصاحت و سلاست شده است. سطح محتوایی سلطانیات به‌عنوان سفیر عقاید ابوالفضل و مخدوم او، به‌صورت ضمنی و آشکار دربرگیرندهٔ بزرگ‌ترین ایدئولوژی این عصر، یعنی فلسفهٔ صلح کل بوده است.

واژه‌های کلیدی: ترسّل، مکاتبات علّامی، سلطانیات، سبک‌شناسی، ابوالفضل علّامی.

۱- مقدمه

فنّ ترسّل یا هنر نامه‌نگاری، از فروع علم انشا و نویسندگی و از گونه‌های پربار نثر فارسی است. «منشآت یا نامه‌ها محصول این فنّ است» (افشار، ۱۳۳٤: ٦٤١). نامه یکی از قالب‌های مورد توجه نویسندگان ایرانی بوده است و اصول و قواعد آن، به‌عنوان نمونهٔ کامل انشا و نثر هر عصر، مستقیم یا غیرمستقیم در دیگر آثار به کار گرفته شده و مورد تقلید و سرمشق نویسندگان و دبیران بوده است. اوج هنر ترسّل، در قرون دهم و یازدهم قمری و در عهد مغول رقم خورده است. بخش عمدهٔ ترسّلات این عصر متمایل به نثر مصنوع و متکلف است.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤۹، ۱٤۰٤، صص ۱٤۷-۱٦٤.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۲/۰۱/۲٦ تاریخ ویرایش: ۱٤۰۲/۱۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱٤۰۲/۱۲/۱۵ تاریخ انتشار: ۱٤۰٤/۰۷/۰۱

استناد: رضایی، فرزانه؛ موحدی، محمدرضا؛ کاردگر، یحیی. (۱٤۰٤). سبک‌شناسی سلطانیات ابوالفضل علّامی. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤۹)، ۱٤۷-۱٦٤.

DOI: 10.22111/jsr.2024.45356.2338

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© رضایی، فرزانه؛ موحدی، محمدرضا؛ کاردگر، یحیی.

۱-۱- اهمیت موضوع و شیوهٔ پژوهش

آثار حوزهٔ ترسل، منبعی ارزشمند در مطالعات سبک‌شناسی است و با مطالعه و بررسی دقیق آن‌ها می‌توان به قواعد و مختصات حاکم بر اسلوب بیان و شیوهٔ نگارش در هر دوره و نویسندگان مبتکر و پیشرو که خارج از قاعده و هنجار کلی، مبدع سبک و اسلوب خاص خود بوده‌اند، پی برد.

از آثار شایان توجه در این حوزه، مجموعه ترسلات مورخ، ادیب، اندیشمند فارسی‌زبان، صدراعظم و معتمد اکبر شاه گورکانی، ابوالفضل علّامی است که به «مکاتبات علّامی» یا «انشاء ابوالفضل» معروف است. او را اولین مصلح نثر بیمار تیموری و آغازگر سبکی نو در نثر این دوره دانسته‌اند (اصغر، ١٣٦٤: ۱۸۰). در بررسی سبک‌شناسانهٔ نثر علامی، به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی، براساس نسخهٔ خطی «مکاتبات علّامی» به شمارهٔ ۱۳۲۰ کتابخانهٔ مجلس، به بررسی شاخصه‌های ممتاز و پرتکرار در پنج سطح آوایی، لغوی، نحوی، بلاغی و فکری پرداخته‌ایم.

۱-۲- پیشینهٔ پژوهش

از آنجا که این اثر تاکنون تصحیح نشده، پژوهشی مستقل در باب آن انجام نگرفته است. در اکثر کتب تراجم قدیم و کتبی مانند سبک‌شناسی بهار و تاریخ ادبیات ذبیح‌الله صفا، به شکلی کلی به سبک نثر علّامی اشاره شده است. نورالدین نعمتی و محمد شیخ‌الاسلامی در مقالهٔ «بررسی اندیشه‌های تاریخی و ادبی شیخ ابوالفضل علّامی در اکبرنامه» و آذر موسوی قوام‌آباد در مقاله‌ای دیگر با عنوان «معرفی تحفهٔ فتحیه اثر ابوالفضل علّامی و نگاهی به ویژگی‌های سبکی آن»، تا حدودی به سبک‌شناسی نثر علّامی پرداخته‌اند. در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها سبک‌شناسی نثر ترسلات علّامی بررسی نشده است.

۱-۳- پرسش‌های پژوهش

با بررسی سبک‌شناسانهٔ «سلطانیات» به‌عنوان دفتر اول مکاتبات علّامی، می‌توان به این سؤالات پاسخ داد که آنچه موجب تمایز و تشخص نثر او با دیگر آثار این دوره شده چیست؟ اثرگذاری او در انشای دیگر نویسندگان هم‌عصر یا پس از او چگونه است؟

۲- سیر تحول سبکی منشآت

پیشینهٔ نامه و نامه‌نگاری در ایران، به پیش از اسلام بازمی‌گردد و «با توجه به آثار باقیمانده از قبل از اسلام ازجمله نامهٔ تنسر و مراسلات بهرام چوبین و خسروپرویز و کتاب «التاج» که منبع بسیاری از اطلاعات در باب مکاتیب زبان پهلوی است» (خطیبی، ١٣٨٦: ۲۸۵- ۲۸۸؛ مردانی، ۱۳۷۷: ۳۸)، می‌توان دریافت که «نثر مکاتیب در عهد پهلوی ساسانی، از نظر جمال اسلوب، مراحلی از کمال فنّی را می‌پیموده است» (خطیبی، ١٣٨٦: ۲۹۷) و نویسندگان در نگارش مکاتیب خود، از انواع صنایع لفظی و معنوی بهره برده‌اند.

بررسی تحول و تطور سبکی ترسّل و منشآت فارسی در دورهٔ اسلامی را می‌بایست از قرن پنجم هجری و با رسمیت‌یافتن زبان فارسی در مکاتیب، آغاز کرد. «نثر منشیانهٔ این دوره در شمار رساترین و روان‌ترین آثار منثور در تطور نثر فارسی و در مرحلهٔ پختگی و سختگی و کمال نثر است و می‌توان آن را نثر مرسل عالی خواند» (مردانی، ۱۳۷۷: ٤٠؛ واحد، ۱۳۷۸: ۱۵۱). این شیوه به‌تدریج تحت‌تأثیر مکاتیب متکلف و مصنوع عربی که وام‌دار سبک ترسّل عصر ساسانی بودند، به تصنع گرایید و در قرون ششم و هفتم به اوج خود رسید؛ سبکی مطنب و سرشار از صنایع لفظی و تکلفات صوری مانند: سجع‌های پی‌درپی، جناس، ترصیع و موازنه و آوردن مترادفات، تلمیحات، لفاظی، استعمال کنایات و استعارات گوناگون و آرایه‌هایی از زبان عربی همچون آیات و احادیث و امثال و اشعار عربی که چهره‌ای غیرفارسی به مکتوبات این عصر می‌داد. اما از قرن هشتم و «از زمان ظهور و خروج چنگیز خان، الی هذا الان (قرن نهم هجری)، اسلوب مذکور متروک است» (گاوان، ۱۳۸۱: ۳۱) و نثر به

سادگی می‌گراید. «پس از سپری‌شدن دوران حکومت چنگیز خان و جانشینان او و استقرار دولت ایلخانان، بار دیگر نثر مصنوع در محاورات و مکاتبات به کار رفت» (قیاسی، ۱۳۹٤: ۳۱).

برخلاف «ساده‌نویسی که از ویژگی‌های نثر این دوره است» (بهار، ۲۵۳۵: ج ۳، ۲۵۸)، «گرایش کلی ترسّل و انشا در دورهٔ تیموری، به نثر فنّی و مصنوع است و اغلب مترسّلان این دوره، چه در سلطانیات و چه در اخوانیات و سایر اقسام مکاتبه، به شیوهٔ تکلف و تصنع نظر دارند» (جهادی، ۱۳۹۳: ۷۷). با این حال نثر مصنوع این دوره زیبایی نثر متکلف دوره‌های پیشین را ندارد و صرفاً جنبهٔ فضل‌فروشانه دارد. این سیر ناقص، در هند مشهودتر است؛ به گونه‌ای که «در نامه‌هایی که بین ایران و دهلی ردوبدل می‌گردید، غالباً مطلب مهمی نبود؛ لذا دیده می‌شود که تمام نامه عبارت است از تشبیب بدون مطلب، یعنی عبارت‌پردازی صرف و تعارفات و مدح و اغراء و اطراد و الفاظ لاطایل و اطناب‌های ممل» (بهار، ۲۵۳۵، ج ۳: ۲٦٦). بنابراین «در هندوستان، اهل فضل به این نقص و خرابی پی برده، به اصلاح کار برخاستند، اما در ایران کسی به فکر اصلاح نثر نیفتاد. قدیمی‌ترین کسی که در قرن دهم، در شبه‌قارهٔ هند متوجه نقص و فساد نثر فارسی شد و برای اصلاح آن کوشش کرد و تغییر سبک نثر فارسی را آغاز کرد، مردی بود فوق‌العاده، موسوم به ابوالفضل از اهل دکن» (همان، ۲۸۹) که «در سدهٔ دهم و یازدهم قمری در عهد مغول که اوج انشا و نامه‌نگاری به زبان فارسی است، مکاتبات ابوالفضل علّامی از بارزترین آثار این حوزه است» (دانشگر، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۱۲۳). او تغییری را در نثر فارسی آغاز کرد که در ایران در اواخر عهد محمد شاه قاجار توسط فضلای ایران در طی رستاخیز ادبی با عنوان نهضت ساده‌نویسی و سره‌نویسی آغاز شد و توسط قائم‌مقام فراهانی به بار نشست.

۳-۱- معرفی ابوالفضل علّامی

ابوالفضل بن مبارک بن خضر ناگوری، ادیب، اندیشمند فارسی‌زبان، صدراعظم و معتمد اکبر شاه گورکانی و «نخستین مورخ رسمی دربار او» (صفرزایی و سرافرازی، ۱۳۹٤: ۲۹) و یکی از نُه وزیر بزرگ اکبر، معروف به «نه جواهر» یا «ناواراتان» بود. نیاکان او از مردم یمن بودند که از یمن به سند کوچ کرده بودند.

ابوالفضل «در شب یکشنبه، ششم محرم ۹۵۸ هلالی، موافق شب بیست‌وهفتم دی‌ماه سال ٤۷۳ جلالی، از مشیمهٔ بشری به نزهتگاه دنیا خرامش» کرد (علّامی، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲٦۲). او نزد پدرش، شیخ مبارک، به تحصیل دانش پرداخت و «در پانزده سالگی خزاین دانش پدر بزرگوار را گنجور آمد» (علّامی، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲٦۳). «او در دستگاه اکبر شاه، فرصت مناسب یافت که لیاقت و استعداد بی‌مانند خود را نشان دهد و قدرت و نفوذ فراوان به هم رساند و دیری نگذشت که کوکب اقبالش درخشید و از طرف اکبر به صدارت عظمی برگزیده شد و تا هنگام مرگ، این منصب را حفظ کرد» (اصغر، ۱۳٦٤: ۱۷۷). از آن پس «در مزاج اکبر پادشاه چون آب در گل سرایت کرد» (حسن خان بهادر، ۱۳۸۵: ٦۱). «ابوالفضل دومین شخصیت بعد از اکبر شاه» (صفرزایی و سرافرازی، ۱۳۹٤: ۳٤) و «گویا مغز متفکر این پادشاه کم‌سواد و در عین حال معارف‌پرور بود و در انجام اغلب امور اجتماعی، سیاسی، نظامی، اقتصادی، فرهنگی و مذهبی، مشوق و مشاور وی بوده است» (اصغر، ۱۳٦٤: ۱۷٦). بارزترین نمود نفوذ تفکر ابوالفضل در اکبر شاه، ایدئولوژی دین الهی یا صلح کل است که در این دوره، برای براندازی نفاق و فتنه‌ای که از اختلاف ادیان و مذاهب در هندوستان برپا بود، مطرح می‌شود که به دنبال آن، معاندان، شیخ را به آزاداندیشی و تساهل و الحاد متهم کردند.

باری، ابوالفضل «نزد اکبر شاه به اعتباری چنان عظیم رسید که حتی شاهزادگان را آن مقام و مرتبت میسر نبود» (احمدرازی، ۱۳۷۸: ٤۰۳)؛ ازاین‌رو نه‌تنها محسود بزرگان و درباریان، که محسود شاهزادگان نیز بود. این حسادت و بدبینی به شیخ، سرانجام موجبات قتل او را به دستور یکی از همین شاهزادگان فراهم کرد و سرانجام «به اشارهٔ شاهزاده سلیم در سنهٔ ۱۰۱۱ کشته شد» (حسن خان بهادر، ۱۳۸۵: ٦۱).

۳-۲- آثار علّامی

آثار او شامل آیین اکبری، اکبرنامه، ترجمهٔ انجیل، تفسیر آیه‌الکرسی، تلخیص طوطی‌نامهٔ ضیاءالدین نخشبی، جامع‌اللغات یا معجم‌اللغه، رقعات ابوالفضل، عیار دانش، کشکول، مناجات منظوم و مکاتبات علّامی می‌شود.

مکاتبات علّامی: مجموعه‌ای مدون از ترسّلات شیخ ابوالفضل علّامی است و به نام‌های «مکاتبات ابوالفضل» و «انشاء ابوالفضل» نیز معروف است. این مجموعه «در سه قسم و در سه دفتر است: دفتر اول، سلطانیات: نامه‌ها و فرمان‌هایی که از زبان اکبر پادشاه به پادشاهان و امیران و بزرگان معاصر نوشته و ارسال شده است؛ دفتر دوم، اخوانیات: نامه‌هایی که خود علّامی به پادشاهان و بزرگان نوشته است؛ دفتر سوم: منشآت متفرق علّامی از قبیل دیباچه‌ها و خاتمه‌های کتب و بیاض‌ها و...» (نوشاهی، ۱۳۹٦: ۱۳۰۲). «عبدالصمد بن افضل محمد، خواهرزادهٔ ابوالفضل، اندکی بعد از کشته‌شدن او شروع به جمع‌آوری آن کرد» (صفا، ۱۳۷۰: ج ۵/۳، ۱٦۹۷). براساس ماده‌تاریخی که گردآورنده در دیباچهٔ این مجموعه آورده است:

«این نسخه کزو علم و ادب نامی شد — یک موج ز بحر طبع فهامی شد
در ساعت نیک چون سرانجام گرفت — تاریخ مکاتبات علّامی شد»

(علّامی، ق ۱۱: ب ۵)

تاریخ انجام آن باید ۱۰۱۵ ق باشد و براساس همین ماده‌تاریخ نام این اثر به «مکاتبات علّامی» شهرت یافته است. این اثر «از کتاب‌های درسی و رایج شبه‌قاره و سرمشق منشیان متأخر و جزء نصاب امتحان «منشی فاضل» دانشگاه پنجاب لاهور بوده است» (نوشاهی، ۱۳۹٦: ۱۳۰۲ و ۱۳۰٤). نسخ خطی فراوان این اثر که در قرون و نواحی مختلف استنساخ شده و اکنون باقی است، و چاپ‌های سنگی که براساس این نسخ در هند به طبع رسیده، بیان‌کنندهٔ ارزش انکارناپذیر این اثر است.

همچنین اثر دیگری با عنوان «تفسیر اکبری» یا «تحفهٔ فتحیه» در فهرست‌های نسخ خطی، اثری مستقل از علّامی در نظر گرفته شده و بر همین اساس توسط آذر موسوی قوام‌آباد به‌عنوان رسالهٔ دکتری او تصحیح شده است. نظر به مقابله‌ای که نگارندهٔ این سطور میان نسخ موجود از تحفهٔ فتحیه یا تفسیر اکبری، نسخه به شمارهٔ ۳۸۱۱ متعلق به کتابخانهٔ ملی ملک و نسخه به شمارهٔ ۱۰۹۵ از کتابخانهٔ ملی که مبنای رسالهٔ مذکور نیز بوده‌اند، صورت داده است، این اثر نه‌تنها اثری مستقل محسوب نمی‌شود، بلکه بخش سوم مکاتبات علّامی با عنوان کشکول است که در نسخ مکاتبات علّامی یا انشاء ابوالفضل آمده است و مجموعه‌ای از خطب، انتخاب کتب، بیاض‌ها و نثرهای دیگر است.

۳-۳- سبک علّامی

در دوره‌ای که علما و فضلا در حوزهٔ زبان فارسی، یعنی ایران و هند و عثمانی، به دنبال فضل‌فروشی و آرایش کلام بودند و نه بیان مطلب، ابوالفضل به‌عنوان نخستین کسی است که به فساد نثر پی‌برد؛ به پشتوانهٔ آگاهی بی‌نظیر و احاطهٔ کاملی که بر زبان فارسی داشت و همچنین طبعی که پروردهٔ مطالعه و تتبع در آثار بزرگان ادب فارسی بود، اصلاح و تغییر نثر را آغاز می‌کند و به گفتهٔ خودش در برابر طرز «زمانیان خامه‌پرداز که همگی بسیج بر آرایش الفاظ باشد و معنی را پیرو لفظ دانسته و سجع‌گویی و فاصله‌آرایی را سرمایهٔ فصاحت اندیشند و همان یادگار شعر را پیرایهٔ نثر شمارند و بر تناسب الفاظ و صنعت اشتقاق و آیین ترصیع و روش تجنیس مدار باشد، محسنات بدیعی را دست‌مایهٔ بلندپایگی سخن انگارند و بر مزایای بلاغت و جلایل معانی نظر نیفتد، در جولانگاه معنی چالش نمایند و تدقیقات خیالی و تخیلات واهی نخچیر آن عرصه پندارند و پیچش عبارت و دوری استعارات را پیرایهٔ کلام اندیشند. سخن‌سرایی را کاخ دیگر برافراخت و گزارش را خرامش تازه پیش گرفت» (علّامی، ۱۸۷۹: ج۲، ۳۸۱) و سبکی تازه اختراع کرد که تا آن زمان سابقه نداشت. سبکی که دارای مختصات و مشخصات مخصوص خود است و می‌توان آن را «سبک ابوالفضل» نامید.

این «خرامش تازه» و «کاخی دیگر کـه در سخن‌سـرایی برافراختـه»، نثـری زیبـا و منتخـب و اسـتوار اسـت و «از آن‌همـه بی‌مزگی‌ها و تازه‌گویی‌ها و غلط‌پردازی‌ها که در نثر عهد تیموری و صفوی مـی‌بینیم، در آن اثـری نیسـت؛ پارسـیی همـوار و یکدست و دور از افراط‌وتفریط و همراه با همهٔ فرنهادهای واژگانی و دستوری و نویسندگی. البته نباید فراموش کرد که تمایـل او به فارسی‌نویسی و آوردن واژگان پارسی، بر دیگر تمایلاتش در نثر می‌چربد» (صـفا، ۱۳۷۰: ج ۵/۳، ۱۷۰۱) و بـیش از هـر خصیصهٔ دیگری در اسلوب نگارش او نمود دارد؛ چنان‌که «لغات عربی که صدی‌هشتاد سراپای کتب را فرا گرفته بـود، در نثـر او به صدی‌دوازده تنزل می‌کند» (بهار، ۲۵۳۵: ج ۳، ۲۸۹). او «گاه در اخراج لغات دخیل عربی و استعمال کلمات فارسی چنان اهتمام می‌ورزد که نثرش به نثر سره‌نویسان قرن اخیر شبیه می‌شود» (اصغر، ١٣٦٤: ۱۸۳)؛ از این رو «او را بایـد از پیشـاهنگان نهضت سره‌نویسی فارسی محسوب کرد» (همان، ۱۸۲).

این شیوهٔ نگارش علّامی بسیار مورد توجه و ستایش مورخان و تذکره‌نویسان و سبک‌شناسان قـرار گرفتـه اسـت؛ چنان‌کـه مؤلف «تذکرهٔ شمع انجمن» می‌نویسد: «به اتفاق فصحا، روشی که او اختیار کرده، عدیم‌المثال است و با آنکه تکلفات منشـیانه هیچ ندارد، لیکن متانت کلام و سلاست سخن و استخوان‌بندی الفاظ و تراکیب عجیبه به‌وضعی افتاده کـه دیگـری را تتبـع آن دشوار است» (حسن خان بهادر، ۱۳۸۵: ٦١).

سبک نگارش ابوالفضل نزد اقران و معاصران او بسیار مستحسن افتاد و نویسندگان بسیاری از قبیـل عبدالحمیـد لاهـوری، مؤلف «شاه‌جهان‌نامه» و محمدکاظم مؤلف «عالمگیرنامه» کوشیدند شیوهٔ او را در کتاب‌های خود پیروی کنند، اما انشـای آن‌هـا گویا سایه‌ای است از سبک نثر ابوالفضل؛ به گونه‌ای که بهار در باب «لطایف الاخبار» می‌گوید: «بویی از شیوهٔ ابوالفضـل در آن دیده می‌شود»، یا در مکتوبی از «منشآت حیدراوغلی» با عنوان «کتابت نواب گیتی‌ستانی بـه سـلطان عثمـان، خداونـدگار روم»، نویسنده با انتحال و اغارهٔ قسمت‌هایی از مکتوب علّامی، با عنوان «خطاب کیهان‌خدیو حـق‌پژوه، عـدالت‌گرای کوه‌شـکوه، نیـر سپهر ظل‌اللهی، گوهر معدن شاهنشاهی، جلال‌الدین اکبر پادشاه که به عبدالله‌خان ازبک، اسپهبد ملک توران» سعی در تقلیـد از سبک ابوالفضل را دارد. اما چون تقلید از سبک او مستلزم معلومات و مهارت کافی بود، آن طوری که بایدوشاید موفق نشـدند و کم‌کم اغلب نویسندگان دورهٔ تیموریان شبه‌قاره باز به همان شیوهٔ قدیم بازگشتند (اصـغر، ١٣٦٤: ١٨٤–١٨٥؛ بهـار، ۲۵۳۵: ج ۳، ۲۹۰–۲۹۷؛ صفا، ۱۳۷۰: ج ۵/۳، ۱۷۰۱؛ نوایی، ١٣٦٧: ٢١٧–٢٢٢).

ابوالفضل سبک نوین خود را در نگارش منشآت نیز به کار بسته است؛ از این رو تمایزی آشکار میان مکاتبات او بـا دیگـر منشآت این دوره که اغلب در ردیف نثر مصنوع قرار می‌گیرند و غرق الفاظ و تکلفـات و عـاری از لطـف و خـالی از معنـا و مطلب هستند، دیده می‌شود. در تحلیل سبک منشآت او باید گفت که ابوالفضل در نگارش منشآت، مقید به سـبک مشـخص و معیّنی نیست و سبک او در این قالب، ممزوجی است از سبک ساده و فنّی، در سلطانیات و در مـدخل نامـه و آنجـا کـه کـلام اقتضا کرده –نظیر مدح بزرگان و شاهزادگان– تمام ظرایف ادبی را به کار گرفته و نثری منشیانه و مسجّع را پدید آورده اسـت؛ اگرچه در ذکر وقایع، کلامش به سادگی گرایش دارد.

٤- سبک‌شناسی سلطانیات

در بررسی سبک‌شناسانهٔ سلطانیات که دفتر اول مکاتبات علّامی است، این اثر را در پنج لایهٔ آوایی، واژگانی، نحوی، بلاغـی و فکری تحلیل می‌کنیم. با این رویکرد می‌توان سهم و نقش هر بخش را در شـکل‌گیری سـبک نثـر ابوالفضـل و آنچـه موجـب تشخص سبک یا خرامش تازهٔ او شده، دریافت.

٤-١- سطح آوایی

«سطح آوایی را می‌توان سطح موسیقایی متن نیز گفت؛ زیرا در این مرحله متن را به لحاظ ابزار موسیقی‌آفرین بررسی می‌کنیم» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۵۳). آنچه بیش از هر مؤلفهٔ دیگری در سلطانیات موجب موسیقایی‌شدن نثر شده، کاربرد سجع و جناس، خصوصاً در صدر مکتوب، یعنی در تحمیدیه و ادعیه و ذکر عناوین و نعوت و القاب و همچنین در مواقع وصف است. کاربرد سجع در این مواضع گاه به‌صورت التزام در تمامی قراین است که منجر به نثری مرصع و موزون شده است.

٤-١-١- سجع

سجع در تحمیدیه: «سپاس بی‌قیاس، نثار بارگاه پادشاه حقیقی که مملکتش مصون از صدمهٔ زوال است و سلطنتش مأمون از لطمهٔ انتقال؛ فضای بدیع تمامی زمین و آسمان گوشه‌ای است از اقطاع ابداع او و بیدای ناپیدای لامکان، قطعه‌ای است از جهان اختراع او...» (ب ۲۱).

سجع در وصف: «در این هنگام خجسته‌آغاز فرخنده‌انجام که اواخر حوت و اوایل بهار است و زمان اعتدال لیل و نهار، خاطر فیض‌مآثر را مورد صنوف مسرات تازه و مُصَدَّر انواع لطایف بی‌اندازه می‌یابد. طراوت و نزاهت آب‌وهوا به اعتدال رسیده و ابتسام و اهتزاز بهارستان نشو و نما به کمال پیوسته...» (ب ١٦).

در رکن اصلی مکتوب، جانب اعتدال را گرفته و بدون تکلف و التزام، به‌اقتضای مورد، نه به شکل پیوسته و مکرر، کلام را به زیور سجع آراسته است:

«افسوس و هزار افسوس که بادهٔ این خمخانه، دُردآلود است و نبات این شکرستان، هلاهل‌اندود و عالم سرابی است تشنه‌فریب و منزلی است پرفرازونشیب» (ب ١٤).

در رکن اصلی مکتوب که دربردارندهٔ مقصود اصلی کلام است، نویسنده معنی را فدای لفاظی و سجع‌پردازی‌های بی‌مورد و مکرر نمی‌کند. بار موسیقایی در این بخش بیشتر بر دوش قرینه‌های موزون و ازدواج و جناس‌های پراکنده است:

«همواره به ارسال شرایف صحایف محبت و جلایل رسایل مودت تحریک سلاسل اخلاص و تأسیس مبانی اختصاص نماید» (ب ٤٠).

شقایقِ حدایق (ب ۵)، وفورِ نشاط و شمولِ انبساط (ب ۵)، برکاتِ حسنات (ب ٦)، تباینِ اوضاع و تخالفِ اطوار (ب ۸)، تنصیص و ترصیص (ب ۱۱)، مساحانِ ربعِ مسکون و سیاحانِ کوه و هامون (ب ٣٦)، قطراتِ مطرات (ب ۳۷)، مجمع‌البحرینِ عز و علا و مطلع‌السعدینِ مجد و بها (ب ۳۸)، شرایفِ صحایف (ب ٤٠).

٤-١-٢- جناس

کاربرد جناس اندک و بیشتر محدود به جناس اشتقاق و شبه‌اشتقاق است:

«طریق ارسال رسل و اتحاف تحف مسلوک باشد.» (ب ٤٠)

«محض انتساب بنوت به خاندان نبوت...» (ب ۳۸)

عفو – محو (ب ۷)، عشر – عشیر (ب ۸)، یغما – تمغا (ب ۹)، تلقی – متلقی (ب ١٦)، بساط – انبساط (ب ۱۹)، صلح – صلاح (ب ٢٦)، تشریف – شریف (ب ۳۸)، استشمام – شمایم (ب ٤٠)، اساطین – سلاطین (ب ٤٠)، خاک – پاک (ب ٤٢).

٤-٢- سطح لغوی یا واژگانی

«چون کلمه، رکن کلام است و حسن و قبح آن در رد و قبول کلام دخل تمام دارد» (گاوان، ۱۳۸۱: ۱۳۲) نوع گزینش واژه‌ها، گزاره‌ای بنیادین در تشخص سبک است. «استفاده از عبارات و الفاظ ترکی و مغولی و عربی به‌حدِّ وفور، از ویژگی‌های ترسّلات عصر تیموری است» (رضایی، ۱۳۹۲: ۲۳۳). چنان‌که در «مناظر الانشاء» که در این عصر از کتب مرجع در فنّ ترسّل،

خصوصاً در شبه‌قارهٔ هند است، «بسیاریِ کلمات عربی را در نظم و نثر فارسی سبب حصول متانت کلام دانسته و دلیل آن را بیشتر بودن الفاظ جزیل در کلام عربی در مقایسه با زبان فارسی عنوان کرده است» (گاوان، ۱۳۸۱: ۱٤۰).

نثر ابوالفضل در سلطانیات و در صدر مکتوب که دربرگیرندهٔ عناوین و القاب است و به کلام مسجّع و موزون روی آورده، آمیخته به لغات عربی است، اما در رکن اصلی مکتوب، او شیوهٔ خاص خود را در نگارش به کار می‌بندد و نثری روان را که از لحاظ گزینش واژگانی تا حدود زیادی به نثر مرسل نزدیک می‌شود، خلق می‌کند. لغات عربی به‌کاررفته در این بخش، قریب به اتفاق، واژگان مستعمل و رایج در زبان است که نیاز به توضیح و بسطی ندارد:

«خوشامددوست نباشد که بسا کار از خوشامدگویان ناساخته می‌ماند و به‌یکبارگی به خوشامدگویان بد نباشد» (ب ۱۷٤).

از دیگر تلاش‌های او در نمایش ظرفیت‌های زبان فارسی، در دو نامه، با مضمون و مخاطب مشترک است. نامهٔ اول، ممزوجی است از فارسی و عربی با درصد بالای لغات عربی و در برابر این مکتوب، در نامه‌ای دیگر، کاربست متقابل و جزءبه‌جزء فارسی‌ای پالوده از آلایش‌های زبانی را در مقایسه با نامهٔ اول شاهد هستیم.

نامهٔ آمیخته به لغات عربی: «بر مرآت ضمیر انور و خاطر ضیاگستر که از اشراقات عالم قدس و الهامات معالم انس انطباع می‌پذیرد، مختفی و محتجب نماند که از ابتدای جلوس بر اورنگ جهانبانی تا حال که مبادی قرن ثانی است، به‌مساعدت توفیق ازلی و معاضدت تأیید سماوی در خاطر حق‌پرست چنان جلوهٔ نمایش داد که مقصود از سلطنت و فرمانروایی و ابهت و کشورگشایی تقدیم مراسم شبانی و اقدام بر لوازم پاسبانی است؛ نه جمع مال و منال کردن و در حظوظ فانی و مستلذات جسمانی فرورفتن...» (ب ۳٦).

نامهٔ فارسی: «بر دل دانش‌پسند و دیدهٔ آسمان‌پیوند که گنجینهٔ راز خداوندی و آیینهٔ چهرهٔ هوشمندی است، پوشیده نخواهد بود که این نیازمند درگاه بی‌نیازی در این سی‌سال که از نیروی آسمانی به تخت کامرانی رسیده و همیشه پیش‌دید دانش و بینش آن داشته که این همه جهانگیری و فرمانروایی و تیغ‌گذاری و کشورگشایی برای به‌جاآوردن گیرودار شبانی و سرکردن کاروبار پاسبانی است، نه گردآوردن گنج‌های زر و سیم و آراستن تخت و دیهیم و پابه‌گل‌ماندن در خواهش‌های ناپایدار و سرفروبردن در گریبان آرزوهای نااستوار...» (ب ۲۹).

دیگر گزینش‌های واژگانی فارسی:

بزرگ‌کرده‌ها (ب ٦)، کیهان‌خدیو (ب ۷)، اسپهبد (ب ۷)، درآب‌فرورفتن= غرق‌شدن (ب ۷)، ژاژخایان (ب ۷)، دادار (ب ۸)، شادی‌آمود (ب ۸)، اورنگ (ب ۸)، بیداد (ب ۸)، گلگشت (ب ۸)، گریوه (ب ۹)، مغاک (ب ۹)، دادگر (ب ۹)، شکست‌برشکست افتادن (ب ۹)، کارپرداز (ب ۱۰)، واژونی (ب ۱۰)، بسندنمودن (ب ۱۰)، نبردآزما (ب ۱۰)، شگرف (ب ۱۱)، ایزد بیچون (ب ۱۲)، سگالیدن (ب ۲۰)، بی‌همال (ب ۲۰)، آویزش‌داشتن (ب ۲۱)، تفسیده (ب ۲۳)، دیرکشیدن (ب ۲٤)، سرگرانی (ب ۳٤)، هامون (ب ۳٦)، بی‌بها (ب ۳۱)، سیه‌کار (ب ۳۱)، همگنان (ب ۳۷)، بی‌اندام (ب ۳۸)، بدکیش (ب ۳۳)، یکران (ب ٤۱)، خاراشکافان (ب ٤۱)، سپارش (ب ٤۲)، نکوهیده (ب ٤۳)، گربزت (ب ٤٦)، روزبه (ب ٤۷)، ماندوبود (ب ٤۹)، ازجای‌رفتن (ب ۱۷۳)، دلیری‌کردن (ب ۱۷٤)، گرانی‌به‌هم‌رساندن (ب ۱۷٦)، پاینده (ب ۱۷٦)، برتافتن (ب ۱۷٦)، فراترک (ب ۱۷٦).

از دیگر مواضع کاربرد واژگان فارسی در کنار واژگان عربی در بیان زمان و تاریخ وقایع است. ابوالفضل در کنار اسامی ماه‌های عربی، از نام روزها و ماه‌های فارسی در گاه‌شماری ایرانی استفاده کرده است:

«به پانزده روز، روز دین، بیست‌وچهارم امرداد ماه الهی، مطابق سه‌شنبه سیوم شوال.» (ب ٤۲)

«عید دیگر پانزدهم اسفندارمذ است.» (ب ۱۷۹)

٤-۲-۱- کاربرد کلمات مرکّب

رعایت مراتب کاتب و مکتوب‌الیه که در سلطانیات از سردمداران و صاحبان قدرت هستند، اثری مشهود در پیکرهٔ زبانی مکتوبات و گزینش واژگان دارد؛ از این رو از کلمات و عبارات عامیانه خبری نیست و با واژه‌های رسمی و فاخر روبه‌رو هستیم. در بزرگداشت و تعظیم کاتب و مکتوب‌الیه و بنابر الزام رسم ترسّل عصر و بافت موقعیت حاکم بر فضای نامه در ذکر عناوین و نعوت و القاب، گزینش واژگان به شکل رسمی و درباری و در قالب ترکیبات اضافی به هردو زبان عربی و فارسی است.

جدا از گزینش واژگان رسمی و فاخر، آنچه در گزینش واژگان از سوی ابوالفضل جلبِ‌نظر می‌کند، کاربرد ترکیب‌های مرکّب با فراوانی چشمگیر حالت وصفی و بعد از آن در حالت اضافی است. گویا از دیدگاه او صفات و اضافات مفرد از القای شکوه و اعتباری که مد نظر اوست، قاصر است؛ از این رو با کاربست ترکیبات وصفی و اضافی، خصوصاً بسامد بالای صفت فاعلی مرکّب مرخم، تلاش می‌کند ضرب‌آهنگ و وزنی پویا و فعال را در جریان نثر خود ایجاد کند. این ترکیب‌ها در عین ایجاز و القای تصاویر و معانی گسترده به مخاطب، وجه ادبی و هنری اثر را نیز ارتقا می‌بخشند:

«نخستین، نصایح هوش‌افزا فرموده به شاهراه فرمانبُرداری رهنمون گردد و اگر از نامساعدی بخت، گوش حقیقت‌نیوش نداشته باشد، آن ولایت را که ملکی است وسیع و ولایتی است آبادان به یکی از دادگران فرمان‌پذیر سپرده آید. چون عقل صلاح‌اندیش و دیدهٔ دوربین و گوش شنوا نداشت...» (ب ۹).

«از دانایان حکمت‌اندوز تجربه‌کار و جنگجویان به فن ذوفنون که امروز بزم افاضت گرم دارند، چه کسانند و بر چه کیش‌اند و از نادره‌کاران هنرپرداز و صنعت‌های غرایب‌بخش کدام غازهٔ شهرت بر روی دارند» (ب ٤٦).

٤-۲-۲- کاربرد کلمات بیگانه

اگرچه استفاده از عبارات و الفاظ ترکی و مغولی و عربی به‌حدٍّ وفور، از ویژگی‌های ترسّلات عصر تیموری است و علّامی در مرکز این دستگاه، یعنی در هند و دربار اکبر گورکانی است، استفادهٔ او از لغات ترکی و مغولی و هندی، بسیار محدود و منحصر به برخی کاربردهای خاص حکومتی و لشکری است.

ترکی و مغولی: قلاوزی (ب ۸)، تمغا (ب ۹)، ایلغار (ب ۱۰)، توزک (ب ۱۳)، ایلچی (ب ٢٦)، قابو (ب ۲۷)، تنسوقات (ب ۲۸)، تابینان (ب ٤٧)، جار و بلجار (ب ٤٨)، خرخشه (ب ١٧٦).

لغات هندی: سجنجل (ب ۹)، برسات (ب ۱۱)، کوتوال (ب ۱۷۷)، چوکی (ب ۱۷۸)، پهر (ب ۱۷۹).

٤-۲-۳- کاربرد متفاوت واژه

علّامی مطابق با الگوهای صرفی و ترکیبی زبان فارسی و با استفاده از عناصر رایج زبانی، ترکیبات و کارکردهای جدیدی ارائه می‌دهد که در زبان رایج، معمول نیست. نمونهٔ بارز آن، کاربرد ضمیر مشترک «خود»، با یک شیوهٔ متفاوت نسبت به شیوهٔ رایج در زبان فارسی است:

«از بدایع سوانح آنکه در هنگام آوردن او به عتبهٔ خلافت خود را خود کشت» (ب ۱۰).

«به‌موجب قبح سریرت و سوء سیرت خودتر شده و طریق گشته، بعضی مقدمات نالایق را شهرت داده» (ب ۳۲).

«آنکه در باب فرزندان امین‌خان و جام و کنکها خیال نموده است، اگر خودها می‌آمدند اولی و انسب بود» (ب ١٦).

٤-۲-٤- ترکیب‌سازی و ساخت واژگان و ترکیبات خاص

بزرگ‌کرده‌ها (ب ٦)، مگس‌طینت (ب ٦)، نازگونه (ب ۷)، شادی‌آمود (ب ۸)، به‌فروخت‌رفتن (ب ۹)، سخن‌کردن (ب ۱۱)، جهنم‌آباد (ب ۱۲)، ابدپیوند (ب ۱۵)، عشق‌التیام (ب ۱۸)، حوادث‌زده (ب ۲۰)، طرزدان (ب ٢٤)، در باطن می‌ریخت= به

ذهن خطور کردن (ب ۲۵)، هیچ‌مدان (ب ۳۰)، طریق‌کشتن (ب ۳۲)، سرافرازکرده‌ها (ب ۳٦)، حقیقت‌آمیز (ب ۳۸)، نصایح‌تبیان (ب ٤٦)، گربزت‌شعار (ب ٤٦)، پیش‌آمده= فرد مقدم (ب ۱۷٤)، معامله‌دان (ب ۱۷٦).

٤-۳- سطح نحوی

«بررسی جمله از نظر محور هم‌نشینی و دقت در ساخت‌های غیرمتعارف، کوتاه یا بلند بودن جملات، کاربردهای کهن دستوری و... در سطح نحوی متن مد نظر است» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۵۵).

٤-۳-۱- ساختار جملات

در لایهٔ نحوی سلطانیات از لحاظ محور هم‌نشینی، کیفیت و محل استقرار ارکان اصلی و فرعی، مطابق با الگوهای نحوی رایج زبان فارسی است؛ اما از لحاظ طول جمله‌ها، با ساختاری یکدست روبه‌رو نیستیم. گاه جملات به‌سبک دوره‌های پیشین، کوتاه و خالی از هرگونه حشو و زوائد و به شکل مستقل در معنا و نحو هستند و در برخی مواضع قرارگرفتن ارکان فرعی در جملات و به کار بردن مترادفات و عطف‌های متوالی به یکدیگر سبب ایجاد فواصل زیاد میان مبتدا و خبر و تبدیل جملات به قطعات نسبتاً طولانی شده است. برای مثال، او میان مبتدای «رقیمه الوداد» و خبر «املا نماید» شش سطر ارکان فرعی آورده است (ب ۱٤۳).

٤-۳-۲- کیفیت کاربرد آیات و احادیث در سلطانیات از لحاظ محور هم‌نشینی

در این دوره نثرنویسان، آیات و احادیث را برای آرایش و زینت کلام به شیوه‌ای متنوع و متکلف و به‌صورتی مبالغه‌آمیز به کار می‌بردند؛ اما این عناصر در رکن اصلی سلطانیات به‌صورت محدود و در راستای بیان معنی است، نه آرایش لفظی. ابوالفضل آیات و احادیث را بی‌هیچ‌گونه فاصله و استعمال کلمه‌ای که عبارت عربی را از نثر فارسی متمایز و مجزا نشان دهد به رشتهٔ نثر کشیده است؛ چنان‌که گویی ترکیب عبارت عربی، دنبالهٔ عبارت فارسی است و حذف آن از سلک عبارت به نظم معانی و پیوستگی و تمامی آن خلل وارد می‌کند. او به‌صورت نقل و اقتباس، قسمتی از آیه یا حدیث را بدون آنکه در کیفیت ترکیب آن تغییری دهد، و با رعایت این نکته که معنی و شأن نزول تمام آیه یا حدیث مذکور چنان‌که مغایر با معنی عبارتی که در آن قرار دارد نباشد، بیشتر به‌صورت ترکیب اضافی و برای توصیف یا تشریح معنی و گاه به شکل جملات معترضه، به طریق تتمیم و تکمیل کلام یا برای تنظیر و تأکید و تأیید معنی، آورده است:

«عمده در موجبات شرف و رتبت منزلت نوع گرامی انسان که مثال اقبالش به توقیع وقیع و فَضَّلناهُم عَلی کَثیرٍ مِمَّن خَلَقنا مزین است» (ب ۳۱).

«زمرهٔ منتسبان خاصهٔ آن موقف مقدس... که مقصود صدرنشینان مُتَّکِئینَ فیهَا عَلَی الأرَائِک است، مشمول عواطف ما باشند» (ب ۲۸).

«به‌مقتضای غرای تَهَادَوا تَحَابُّوا عملی فرموده» (ب ٤۰).

«حق جل و علا شاهد است و کَفَی بِالله شَهیداً که تسخیر و تفتیح...» (ب ۳٦).

«همواره ابواب مراسلات را مفتوح دارند وَ السَّلَامُ عَلَی مَنِ اتَّبَعَ الهُدَی» (ب ۲۳).

٤-۳-۳- فعل

شاید بتوان گفت آنچه از لحاظ نحوی در سلطانیات بارز است، کارکرد فعل در ساختار نحوی جملات است. تقریباً در سراسر متن و مانند اکثر متون منثور این عصر، افعال گوناگون با پیشوندهای متعدد و صیغه‌های مختلف در وجه‌وصفی به کار رفته است. همچنین از لحاظ ساختار فعلی، در برخی از مواضع با ساخت‌های فعلیِ تا حدودی خودساخته مواجه می‌شویم که در

معنای دیگر صیغه‌های فعل به کار بسته شده‌اند. در کنار این ساختارها، کاربرد برخی افعال به شیوهٔ متون قدیم را نیز می‌توان دید.

ماضی استمرای التزامی در جایگاه ماضی التزامی:

«و جاسوس محله قرار دهد و آن جاسوس هر روز و شب وقایع آن محله را آمده، می‌نویسانده باشد» (ب ۱۷۸).

فعل آینده در جایگاه ماضی التزامی:

«همین که طلوع سهیل یمانی خواهد شد» (ب ۱۲).

کاربرد «ی» شرطی، تمنایی، مطیعی و استمراری در افعال، به قاعدهٔ قدیم:

«فی‌الواقع، اگر شوق آن مکان مقدس دامنگیر همت شده بود، بایستی رخصت طلبیدی تا مشقت او و اختیار چندین اخطار این راه دراز، منتج گشتی و مثوبات اخروی را آماده شدی» (ب ٤٣).

آوردن «ب» تأکید بر سر فعل ماضی، از ویژگی‌های نثر دورهٔ اول است:

«اگر صاحب‌جای برفته باشد» (ب ۱۷۸).

فعل «آمد» به‌جای «شد»: «در بیهقی و هم‌شیوگان او بیشتر عوض صیغه‌های فعل «شدن» که بعدها در افعال مجهول معروف‌ترین فعل‌های معین قرار گرفت، صیغه‌های فعل «آمدن» معمول بوده است» (بهار، ۲۵۳۵: ج ۱، ۳۱۹). در متن سلطانیات در مواردی این خصیصه دیده می‌شود:

«به سعی مجاهدان نصرتمند گرفتار آمد» (ب ۹).

همچنین عوض صیغه‌های فعل «شدن» در مواردی، از فعل «رفتن» استفاده کرده است:

تحریر رفته بود (ب ۷)، به‌فروخت رفت (ب ۹).

«فعل «نمودن» که از قرن هشتم به بعد، دایرهٔ استعمالش وسیع گردید و به‌جای فعل «کردن»، «ساختن»، «گردانیدن» به کار می‌رود» (بهار، ۲۵۳۵: ج ۱، ۳۲۱) و نتیجهٔ مسامحات دستوری است، در نثر ابوالفضل بسامد بالایی دارد.

ویژگی دیگری که در ساختار افعال متن دیده می‌شود، حذف فعل یا همکرد فعل با یا بدون قرینه است. اگرچه این حذف‌ها در سراسر متن بسامد بالایی ندارد، آمیختگی هردو شکل حذف با قرینهٔ اول که جزو مختصات نثر دوره‌های اول است و حذف فعل به قرینهٔ دوم که از ویژگی‌های نثر متأخر است، نمودی از آمیختگی سبکی نثر ابوالفضل است.

به قرینهٔ اول: «در این هنگام حاکم سیوستان و تته و نواحی سند که سر راه ایران است با لشکر نصرت‌قرین از بخت‌برگشتگی در پیکار بود و راه عراق مسدود» (ب ۲۷).

به قرینهٔ دوم: «شرحش آنکه موکب عالی در حوالی دمتور، وبا به احسن ابدال رسیده بود» (ب ٤١).

٤-۳-٤- مطابقت صفت و موصوف به تقلید از زبان عربی

شرایف مواثیق (ب ۷)، جلایل عهود (ب ۷)، قلاع حصینه (ب ۸)، عواطف جلیله (ب ۱۰)، امور عجیبه (ب ۱۲)، شعاب صعاب (ب ۱۳)، ممالک وسیعهٔ فسیحه (ب ۳۷)، والدهٔ شریفه (ب ٤٣).

٤-۳-٥- کاربرد ساختارهای مقلوب

خواهش چند (ب ۷)، سعادتمند فرزندی (ب ۷)، شامخات جبال (ب ۱۳)، پیشین زمان (ب ۲۰)، روزی چند (ب ۲۹)، مثل او عاقلی (ب ٤٣).

٤-٤- سطح بلاغی

از آنجا که ابوالفضل به دنبال لفظ‌پردازی نیست، از ساختارهای بلاغی تصنعی که حاصل ذوق ادبی نیست و تنها برای نشان‌دادن مهارت‌های منشیانه است، دوری می‌کند و به تشبیه که یکی از عناصر اصلی صور خیال و هستهٔ اصلی و مرکزی اغلب خیال‌های شاعرانه است، و استعاره و کنایه که بنابر نظر اهل ادب، مایه‌گرفته از آن هستند (پورنامداریان، ١٣٧٤: ١٨١)، اکتفا می‌کند. در این میان، آنچه بیش از هر خصیصهٔ دیگری تکرار و بسامد چشمگیری دارد، ترکیبات اضافی، در درجهٔ اول تشبیهی و در مرتبهٔ دیگر، استعاری است:

«مبادا غباری بر دامن محبت نشیند» (ب ۷).

«از بادهٔ خودکامی مست شده، سررشتهٔ هوشمندی گسیخت» (ب ۹).

«همگی توجه به تمهید قواعد رأفت و تأسیس مبانی نصفت و اشاعت انوار الهی عاطفت مبذول داشته، حدایق امانی و آمال ایشان را از رشحات سحاب مکرمت و احسان و قطرات مطرات فضل و امتنان تازه و سرسبز می‌داریم» (ب ۳۷).

بیابان اختلاف (ب ۵)، خراب‌آباد صورت (ب ۵)، غبار اکفا (ب ۷)، زلال عفو (ب ۷)، بخار شقاوت و انحرف (ب ۹)، حبال سطوت و قهر الهی (ب ۹)، طوفان بی‌تمیزی (ب ۱۰)، وسعت‌آباد دل (ب ۱۱)، جنود مدرکات (ب ۲۳)، بیدای ناپیدای حمد حقیقی (ب ۲۳)، دیباچهٔ اظهار (ب ۲۳)، صبح شعور (ب ۲۵)، قسطاس اعظم عقل بیضا (ب ٢٦)، گلشن همیشه‌بهار صلح کل (ب ۲۷)، غازهٔ شهرت (ب ۳۱)، نیرین کتاب و سنت (ب ۳۱)، گوهر شب‌چراغ عقل (ب ۳۱)، موج حیز عنا (ب ۳۲)، عروهٔ وثقای حسن عقیدت (ب ۳۸)، گلزار خواهش (ب ٤٠).

در قیاس با اضافهٔ تشبیهی، دیگر ساختارهای تشبیهی در سلطانیات انگشت‌شمار و محدود به چند مورد است:

«سلاطین که اساطین بارگاه جبروت‌اند.» (ب ٦)، «دل دانش‌پسند که آینهٔ چهره هوشمندی و گنجینهٔ راز خداوندی است.» (ب ۲۹)، «آن گلستان همیشه‌بهار که کارنامهٔ قدرت پروردگار است.» (ب ٤٠)، «دولت ملازمت که اکسیر سعادت است.» (ب ٤٢)، «نیک‌اندیشان حکم کبریت احمر را دارند» (ب ١٧٤).

٤-٤-١- استعارهٔ مصرحه

«بادهٔ این خمخانه دردآلود است و نبات این شکرستان هلاهل‌اندود» (ب ١٤).

نوباوه‌های آب و گل= گیاهان (ب ١٦)، طاووس نگارین زبان= قلم (ب ١٦)، نخل دولت= نامه (ب ٤٤)

٤-٤-٢- کنایه

کنایات در متن سلطانیات شامل: کنایه از اسم که در صدر مکتوب و در ترکیبات وصفی و اضافی می‌شود که در کنایه از موصوف است و کنایات فعلی که در خلال متن آمده که از لحاظ ساختاری کنایاتی است که به دلیل کثرت استعمال، زودیاب است و در راستای وضوح کلام آورده شده است.

«چون کوتاه‌حوصله بود تاب دنیی دنی نیاورد، دم استقلال زد» (ب ۱۰).

گوش بر چیزی داشتن (ب ١٦)، ید طولی نمودن (ب ٢٤)، در چیزی زدن (ب ٢٦)، پا به گل ماندن (ب ۲۹)، مغز چیزی شکافتن (ب ۳۰)، در لباس چیزی درآمدن (ب ۳۲).

٤-٥- سطح فکری

اگرچه مکتوبات، موضوع و مخاطب واحدی ندارد، هر مکتوبی به نوعی، سفیر عقاید کاتب خود است. در این مکتوبات مبحث صلح کل یا توحید الهی که «متأثر از تفکر صوفیان همهٔ ادیان را چراغی روشن‌کنندهٔ راه بشر به سوی حقیقت غایی می‌دانست» (سیدجوادی و هادی، ۱۳۹۰: ۱۸) با دیگر اصول منبعث از آن، نظیر فلسفهٔ تسامح دینی و آزادی اندیشه و برابری

همهٔ مذاهب در یک ملیت واحد و جای‌دادن جمیع عباد در کنف حمایت پادشاه به اقتضای معنی ظل‌اللهی، به‌عنوان بزرگ‌ترین ایدئولوژی این عصر و بارزترین نمود نفوذ تفکر ابوالفضل در اکبر شاه، گاه صراحتاً و گاه به شکل تلویحی، بیان شده و نظام فکری غالب متن است. «علی‌الخصوص نیت حق‌طویت ما که از مبادی انکشاف صبح شعور تا این زمان همواره اختلاف مذاهب و افتراق مشارب منظور نداشته و طبقات انام را عبادالله دانسته، در انتظام احوال عموم خلایق کوشش نموده‌ایم» (ب ٤٠).

۵- نتیجه‌گیری

فنّ ترسّل یا هنر نامه‌نگاری، یکی از فروع علم انشا و از فنون پربار ادب فارسی است. منشآت یا نامه‌ها، محصول این فنّ و با سابقه‌ای به دیرینگی پیدایش خط است. از آثار شایان توجه در این حوزه، مجموعه مکاتبات ابوالفضل علّامی –وزیر اکبر شاه گورکانی– است که به «مکاتبات علّامی» یا «انشاء ابوالفضل» معروف است. این مجموعه دربرگیرندهٔ دو بخش سلطانیات و اخوانیات است.

با بررسی سبک‌شناسانهٔ سلطانیات می‌توان دریافت که ابوالفضل به‌عنوان پیشاهنگ سره‌گویی و سره‌نویسی و مصلح نثر بیمار تیموری، نثر منتخب خود را در نگارش منشآت نیز به کار بسته است؛ از این رو تمایزی آشکار میان مکاتبات او با دیگر منشآت این دوره که در ردیف نثر مصنوع قرار می‌گیرند، وجود دارد. نشانه‌های تقلید از نثر علّامی را در شاه‌جهان‌نامه، جهانگیرنامه، لطایف‌الاخبار و منشآت حیدراوغلی می‌توان دید.

ابوالفضل در سلطانیات و در صدر مکتوب، بنابر الزام رسم ترسّل، نثری منشیانه و مسجّع را پدید آورده است؛ اما در بیان مقصود اصلی نامه و ذکر وقایع و رویدادهاست که سبک نوین خود را به کار بسته و نثری ساده و روان را به دور از افراط‌وتفریط و فارغ از تکلفات منشیانه و تصنعات مترسّلانه و در عین حال محکم و استوار، با تکیه بر مهارت و معلومات فراوان خود خلق کرده است. بارزترین خصیصهٔ سبکی که در سلطانیات نمود دارد، تمایلش به فارسی‌گویی و فارسی‌گزینی و ترکیب‌سازی و کاربرد تراکیب مرکّب، خصوصاً ترکیبات وصفی و اضافی با بسامد بالای صفت فاعلی مرکّب مرخم و بعد از آن احتراز از لفظ‌پردازی و تصنع و تزیین کلام است؛ از این رو در سطح بلاغی از اضافهٔ تشبیهی و استعاری و در مرتبهٔ بعد، از کنایه که در واقع القاکنندهٔ معنایی گسترده در لفظی موجز هستند، بهره برده و از دیگر ساختارهای بلاغی که تنها برای نشان‌دادن مهارت‌های منشیانه است، اجتناب کرده است. تمایل ابوالفضل به وضوح و روانی کلام در ساختار نحوی سلطانیات نیز خود را نشان داده است. در محور هم‌نشینی، خروجی از فرنهادهای دستوری دیده نمی‌شود و درنتیجه کلام او فارغ از هرگونه تعقیدی است. شاید بتوان گفت تنها خصیصه‌ای که از سبک بیمار این عصر توانسته به نثر ابوالفضل رسوخ کند، کاربست فعل وصفی است که تقریباً در نثر او مانند دیگر نویسندگان این عصر نمود فراوانی دارد. از لحاظ فکری سلطانیات به‌عنوان سفیر عقاید ابوالفضل و مخدوم او، به‌صورت ضمنی و آشکار دربرگیرندهٔ بزرگ‌ترین ایدئولوژی این عصر، یعنی فلسفهٔ صلح کل و منبعث از آن ظل‌اللهی و مقام روحانی پادشاه است.

٦- منابع

احمدرازی، امین. (۱۳۷۸). **تذکرهٔ هفت اقلیم**، تصحیح محمدرضا طاهری، چاپ اول، تهران: سروش.

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

افشار، ایرج. (۱۳۳٤). **سیر کتاب در ایران**، تهران: امیرکبیر.

بهار، محمدتقی. (۲۵۳۵). **سبک‌شناسی؛ تاریخ تطور نثر فارسی**، دورهٔ سه‌جلدی، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۷٤). **سفر در مه**، چاپ اول، تهران: زمستان.

جهادی، امیر. (۱۳۹۳). «ترسّل در عصر تیموری»، **کهن‌نامهٔ ادب پارسی**، ۵(۲): ۷۵-۹۵.

حسن خان بهادر، محمدصدیق. (۱۳۸۵). **تذکرهٔ شمع انجمن**، تصحیح و تعلیقات محمدکاظم کهدویی، چاپ اول، یزد: دانشگاه یزد.

خطیبی، حسین. (۱۳۸٦). **فنّ نثر در ادب فارسی**، چاپ سوم، تهران: زوار.

دانشگر، مریم. (۱۳۸۷). «ترسّل در شبه‌قاره»، در **دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره**، ج ۲، ص ۱۱۲۲-۱۱۲٦، چاپ اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

رضایی، حمید. (۱۳۹۲). «بررسی سبکی نثر ترسّل و انشا در عصر صفوی با تأکید بر نامهٔ نامی»، **بهار ادب**، ٦(۲)، پ ۲۰: ۲۲۵-۲٤۱.

سیدجوادی، کمال؛ هادی، نبی. (۱۳۹۰). «ابوالفضل علّامی بن شیخ مبارک ناگوری»، در **فرهنگ‌نامهٔ زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره:** براساس فرهنگ ادبی هند و فارسی، ص ۱۸، چاپ اول، تهران: خان کتاب.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۳). **کلیات سبک‌شناسی**، چاپ دوم، تهران: فردوس.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۰). **تاریخ ادبیات در ایران**، ج۵/۳، چاپ اول، تهران: فردوس.

صفرزایی، عبدالله؛ سرافرازی، عباس. (۱۳۹٤). «تأثیر تاریخ‌نگاری ایرانی بر گونه‌های تاریخ‌نویسی تیموریان هند»، **مطالعات شبه‌قاره**، ۷(۲۲): ۲۵-٤۸.

علّامی، ابوالفضل. (۱۸۷۹). **اکبرنامه**، به تصحیح مولوی عبدالرحیم، ج ۲، بنگال: ایسیاتیک سوسایتی بنگال.

علّامی، ابوالفضل. (۲۰۰۵). **آیین اکبری**، تصحیح سر سید احمد، علیگر: سر سید اکیدمی.

علّامی، ابوالفضل. (ق ۱۱). **مکاتبات علّامی**، نسخهٔ خطی ش۱۳۲۰، تهران: مجلس.

قیاسی، وهاب. (۱۳۹٤). **مکاتبات منثور و منظوم شعرا و فضلای ایران**؛ اخوانیات و سلطانیات، چاپ اول، تهران: صراط.

گاوان، عمادالدین محمود. (۱۳۸۱). **مناظرالانشاء**، به تصحیح معصومه معدن‌کن، چاپ اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

مردانی، فیروز. (۱۳۷۷). «ترسّل و نامه‌نگاری در ادب فارسی»، **کیهان فرهنگی**، ش ۱٤۷: ۳۷-٤۳.

نعمتی، نورالدین؛ شیخ‌الاسلامی، محمد، (۱۳۹٦)، بررسی اندیشه‌های تاریخی و ادبی شیخ ابوالفضل علّامی در اکبرنامه (تاریخ گورکانیان هند)، نامهٔ فرهنگستان، ش۷، ص۹-۲٦.

نوایی، عبدالحسین. (۱۳٦۷). **شاه عباس**؛ مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفضیلی، ج ۳، چاپ سوم، تهران: زرین.

نوشاهی، عارف الله‌شاه رضا. (۱۳۹٦). **فهرست نسخه‌های خطی پاکستان**، ج ۳، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

واحد، اسدالله. (۱۳۷۸). «ترسّل و انشای فارسی از آغاز تا قرن ششم»، **نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز**، ٤۲(۱۷۲): ۱۲۱-۱٦۷.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

"Role of Farang" in Allameh Iqbal Lahori's Poem

Doostali Sanchooli✉

Assistant Professor of History Dept, University of Zabol, Zabol, Iran. Email: d.sanchooli@uoz.ac.ir

Article history: Received 17 May 2023; Received in revised form 16 January 2024; Accepted 17 January 2024; Published 23 September 2025

Abstract

The reflection of the word "farang" and its other synonyms in the works of Iqbal Lahori, especially in the poetry collection "Naqsh Farang", has made it one of his main intellectual and mental concerns, in such a way that this issue affects all other emotions and feelings. He dedicated a part of the book "The Message of the East" to the "Role of the Farang" and in it he expressed his views on the West by mentioning the names of some philosophers and sages of the West as well as poets and writers of that country. Iqbal sees sages and philosophers of the West as a manifestation of sedition and deception, who only think about themselves and have a materialistic and worldly vision and are not benefited from love and affection and spiritual worlds. While poets consider the solution to human intellectual and philosophical problems in turning to the heart, love and affection. In Iqbal's poetry, this issue has caused the opposition of reason and love, as well as the opposition of East and West, based on this point of view, the East is the embodiment of love and affection, and the West is the embodiment of self-centered intellect and a thousand tricks; Meanwhile, Iqbal praises the intellect that has the power of love and affection.

Keywords: Iqbal Lahori, Farang (West), East, Islamic world.

1. Introduction

Allama Iqbal Lahori, a Persian-speaking Pakistani poet, is considered one of the three genius children of the Indian subcontinent. Mahatma Gandhi (1869-1948), Mohammad Iqbal (1877-1938) and Mohammad Ali Jinnah (1876-1948), in fact, did not belong to India, Hinduism and Islam, but were children of humanity. Iqbal was born in a very religious family and his father Noor Mohammad took him to one of the mosques to learn the Quran (Ref: Iqbal, 1372, Vol. 1: 82). Therefore, the study of Quran and religious sciences was rooted in the depths of his soul. However, his view and approach to the Holy Qur'an is like a new Muslim who turns to study and become aware of its content with great interest and enthusiasm, not like a Muslim who inherits the Qur'an with other inherited properties from the past." (Hasani Nadavi, 1377: 35).

Since Iqbal had a gifted mind, a strong mind, and full of taste, he mastered all the techniques and by achieving maximum success, he became the leader of his peers. At the same time that he was studying in elementary school, he also wrote poetry. In the city of Sialkot, Iqbal came to the attention of Moulavi Mir Hasan, known as Shams-ul-Ulama, one of his father's close friends, who was a great scientist and researcher and worked as a teacher. He encouraged Iqbal to write poetry. After that, Iqbal went to Lahore to get higher education, and there he was influenced by Sir Thomas Arnold, and this influence in Iqbal's soul was exactly like the influence of Moulavi Mir Hassan in Sialkot. Regarding the source of Iqbal's intellectual and emotional background, it should be said that fortunately, he had various influences, the most important and effective of which was the moral influence of his parents. His father was a chaste, pious and scholar-loving man, and his mother was a calm and very religious and holy woman. In addition to this, the influence and leadership of Moulavi Mir Hasan gave Iqbal a deep insight and connected his soul with the principles of altruism and Islamic culture, and his

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 49, 2025, pp. 165-182.
DOI: 10.22111/jsr.2024.45598.2354

© Sanchooli, D. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

meeting with Sir Thomas Arnold guided his mind to the best and noblest aspects of Western thought. At the same time, he taught him new ways of careful and sensitive discussion and studies (Ref: Soroush, 1368: twenty-nine to thirty-five).

Also, Iqbal went to Europe in 1905 to get a higher education on the advice of Sir Thomas Arnold. Staying in Europe exposes him to wider horizons and changes his perspective towards the West and makes him more familiar with the true nature of the West. Self-health, seeking justice and love for freedom are considered to be the most important qualities and moral qualities of Iqbal, and these are the qualities that encourage him to strive for the awakening of the Islamic world and to know the truth of the nature of the West. His knowledge of the West is based on his life experiences in that country. Iqbal believes that the solution to the problems of the Islamic world is to turn to the Quran and Islam and to rely on one's own power and the power of love and affection. Something that the West is not blessed with. Iqbal believes that Farang's democracy will never ensure human freedom and that what he calls democracy and freedom is nothing but slavery. Farang's goal in raising issues such as democracy, human rights, the United Nations and the like is to exploit and dominate others.

1.1. Research methodology

The method of conducting this research is descriptive-analytical. First, the generalities of Iqbal Lahori's Persian poems were studied, and then the verses in which the word farang and its other examples were used were identified and extracted, and then the data and information obtained were categorized and analyzed.

2. Discussion

The word "farang" and its other examples and meanings have been used more than 150 times in the Persian poems of Iqbal Lahori, which is the most used in the poetry collection "Naqsh Farang". In this section, which is the final section of the book "The Message of the East", Iqbal has discussed the difference between his view and Western philosophers and theorists, such as Schopenhauer, Nietzsche, Karl Marx, Hegel, etc. First of all, in his poems, which are similar to composition in terms of form, he announces his message to the sages and philosophers of the West, and while praising reason, he sees it as incapable of solving the intellectual and mental problems of man. He believes that despite the fact that reason has solved many human problems and despite the fact that it has the miracle of the Messiah, it is still more troubled and its patient is sicker. According to Iqbal's belief, although the West has accumulated knowledge, it has lost the precious criticism of the heart, that is, the center of knowledge, feeling, affection and love.

Although they have split the "Liver of the Sea", they have not reached the "Sinai of Salvation". The contrast between reason and love in his poetry has led to the contrast between the two cultural fronts of the East and the West. The West relies on instrumental, self-centered, and a thousand tricks, and the East relies on love, affection, and kindness. This point, which is reflected in the poetry collection "The Role of Farang", has become the central issue of Iqbal's poetry and has influenced his other works as well.

3. Conclusion

Iqbal Lahori's understanding of the West is based on the teachings of Sir Thomas Arnold in Lahore and his life experiences in that country. Having seen the lower layers of this culture closely, he is familiar with Farang's tricks and charms and knows that the West never seeks their good when dealing with other nations, especially the people of the Middle East and Muslims. The West is killing nations without war. He is like a wolf in sheep's clothing and always seeks to create new problems for people. Therefore, the most important feature that is emphasized in Iqbal's poetry is the intrigue and charm of Farang. The technological and material progress of the West is more to ruin and destroy nations than to save them. For this reason, Iqbal warns Muslims against blind imitation of the West and repeatedly asks them to know the true and real nature of the West and to look to themselves, the Qur'an, and the religion of Islam to solve their intellectual and philosophical problems. Based on this point of view, Iqbal, especially in the poetry collection "Naqsh Farang" by mentioning the names of some sages and philosophers as well as poets and writers of Farang, expresses the contrast between reason and love and believes that the sages and philosophers of the West, look at each other They are materialistic and only think about themselves and their own interests, and they do not benefit from love and affection towards others. While poets and writers rely on love and affection, and this is the conflict between reason and love, which is not unprecedented in the tradition of Persian poetry, in Iqbal's poetry, it

leads to the conflict between East and West. To solve human problems, the East has an emotional view based on love and affection, and the West has a rationalistic and deceptive view. Of course, Iqbal does not see these two forces in opposition and conflict with each other and believes that an intellect that has the power of love and affection opens the way to solving human intellectual and philosophical problems.

4. References

Alizadeh Birjandi, Z., Malekzadeh, E. (2009). **Elements of universal negation of Western civilization in the discourse of Iqbal Lahori**, The Wave is Self-Contained (Collection of articles of the international conference of Allamah Iqbal Lahori), Volume II, By Mohammad Ali Zahrazadeh, Zahedan: University of Sistan and Baluchistan, Subcontinent Studies Center, pp. 1152-1165.

Behnamfar, M., and Et al. (2013). Criticism of rationality in the Masnavi of Moulana and the generalities of Iqbal Lahori, **Subcontinental Studies Quarterly**, 6(21), pp. 7-34.

Fazeli, Q. (2015). Politics and religion in Iqbal's court, **Political Science**, 9(36), pp. 269-293.

Hasani Nadvai, S.A. (1998). **the wonders of Iqbal Lahori's thought**, translated by Abdul Qader Dehqan, Torbat Jam: Sheikh-ul-Islam Ahmad Jam.

Iqbal Lahori, M. (1989). **Reconstruction of Religious Thought in Islam**, translated by Mohammad Baqaei (Makan), Bija: Heydari.

Iqbal Lahori, M. (1989). **the generalities of the Persian poems of Moulana Iqbal Lahori**, with an introduction by Ahmad Soroush, Tehran: Sanai.

Iqbal Lahori, M. (Bita). **Revival of Religious Thought in Islam**, translated by Ahmad Aram, Tehran: Islamic Research Publishing Center.

Iqbal, J. (1994). **Life and Thoughts of Allamah Iqbal Lahori**, translated by Shahindokht Kamran Moghadam, Mashhad: Astan Quds Razavi.

Majduddin, A. (2004). Major issues of eastern countries in the Persian poems of Iqbal Lahori (sociological approach), **Journal of Humanities**, 45-46, pp. 211-230.

Razi Khademi, S. (2009). **The Struggle with Colonialism**, The Wave is Self-Contained (Collection of Proceedings of the Allamah Iqbal Lahori International Conference), Volume I, by Maryam Shabanzadeh, Zahedan: University of Sistan and Baluchistan, subcontinent studies Center, pp. 622-633.

Saidipour, A. (2010). Western Studies of Iqbal Lahori, **Pik Noor**, 3(1), pp. 103-93.

Salehi, K. (2009). **The West and the East in the eyes of Iqbal Lahori**, The Wave is Self-Contained (Collection of articles of the international conference of Allamah Iqbal Lahori), Volume 1, by Maryam Shabanzadeh, Zahedan: University of Sistan and Baluchistan, Subcontinent Studies Center, pp.909-928.

Salmanian, H.A. (2019). Critical analysis of modern Western political thought in the epistemological system of Iqbal Lahori, **Political Knowledge**, 12(1), pp. 103-120.

Shahidi, S.J. (1985). **Iqbal, a fighter against the West**, in the recognition of Iqbal (a collection of articles of the World Congress of Commemoration of Allamah Iqbal Lahori), by the efforts of Dr. Gholamreza Sotoudeh, Tehran: Tehran University Press and Irshad Islami.

Shirzad, A. (2008). Review of the political thought of Iqbal Lahori and the unification of the Islamic world, **Andisheh Taghrib**, 5(17), pp. 33-54.

Soroush, A. (1989). **introduction to the generalities of the Persian poems of Moulana Iqbal Lahori**, Tehran: Sanai.

Vaziri, M., Mohammadi Gorgani, M. (2016). Political power in social transformation in the theory of Allameh Iqbal Lahori, **Iranian and International Comparative Law Research Quarterly**, Tehran Azad University, 10(35), pp. 211- 235.

Zaker Esfahani, A. (1998). Siri in the political thought of Allamah Iqbal Lahori, **Farhang**, 27-28, pp. 305-326.

Zand Vakili, M.T., Zarinpour, D. (2015). The Influence of Iqbal's Thought on the Personality of the Prophet of Islam and Hazrat Ibrahim, **Subcontinental Studies**, 7(29), pp. 83- 108.

Cite this article Sanchuli, D. (2025). "Role of Farang" in Allameh Iqbal Lahori's Poem. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 165-182. DOI: 10.22111/jsr.2024.45598.2354

مطالعات شبه قاره

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

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

«نقش فرنگ» در شعر علامه اقبال لاهوری

دوست‌علی سنچولی ✉

نویسنده مسئول، استادیار گروه تاریخ دانشگاه زابل، زابل، ایران، ایمیل: d.sanchooli@uoz.ac.ir

چکیده

بازتاب واژۀ «فرنگ» و دیگر مترادفات آن در آثار اقبال لاهوری به‌ویژه در مجموعۀ شعری «نقش فرنگ»، بیانگر آن است که مقولۀ فرنگ، یکی از دغدغه‌های اصلی فکری و ذهنی وی بوده، به گونه‌ای که این مسئله تمام عواطف و احساسات دیگرِ شاعر را نیز تحت‌الشعاع خود قرار داده است. او بخشی از کتاب «پیام مشرق» را به «نقش فرنگ» اختصاص داده و در آن با ذکر نام برخی از فیلسوفان و حکیمان غرب و نیز شاعران و نویسندگان آن دیار، دیدگاه خویش را نسبت به غرب ابراز داشته است. اقبال، حکیمان و فیلسوفان غرب را مظهر فتنه و فریب می‌بیند که فقط به خود می‌اندیشند و بینشی مادی و دنیوی دارند و از عشق و محبت و عوالم روحانی و معنوی بی‌بهره‌اند، در حالی که شاعران راه‌حل مسائل و مشکلات فکری و فلسفی بشر را در روی‌آوردن به دل و عشق و محبت می‌دانند. این مسئله در شعر اقبال، تقابل عقل و عشق و نیز تقابل شرق و غرب را موجب شده که بر پایۀ این دیدگاه، شرق مظهر عشق و محبت است و غرب مظهر عقل خودبین و هزارحیله؛ و اقبال در این میان، عقلی را می‌ستاید که از نیروی عشق و محبت نیز برخوردار باشد.

واژه‌های کلیدی: اقبال لاهوری، فرنگ (غرب)، شرق، جهان اسلام.

۱- مقدمه

علامه اقبال لاهوری شاعر پارسی‌گوی پاکستانی، یکی از سه فرزند نابغۀ شبه‌قارۀ هند به شمار می‌آید. مهاتما گاندی (۱۸۶۹-۱۹٤۸)، محمد اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸) و محمدعلی جناح (۱۸۷٦-۱۹٤۸)، در حقیقت تنها به هند و هندوئیزم و اسلام تعلق نداشتند، بلکه فرزند بشریت بودند. اقبال در خانوادۀ بسیار متدینی به دنیا آمده بود؛ پدرش نورمحمد، او را برای آموختن قرآن به یکی از مساجد برد (رک: اقبال، ۱۳۷۲، ج ۱: ۸۲)؛ از این رو تحصیل قرآن و علوم دینی، ریشه در اعماق جان و روان او داشت. با این همه «نگاه و رویکرد او به قرآن کریم، بسان فردی تازه‌مسلمان است که با علاقه و اشتیاق زیاد به مطالعه و آگاهی از محتوای آن روی می‌آورد، نه مانند مسلمانی که قرآن را با سایر اموال موروثی از گذشتگان به ارث می‌برد» (حسنی ندوی، ۱۳۷۷: ۳۵).

از آنجا که اقبال دارای فکر مستعد، ذهن وقاد و ذوق و قریحه‌ای سرشار بود، به همۀ فنون دست می‌زد و با احراز حداکثر موفقیت، سرآمد اقران و امثال خود می‌شد. در همان اوقات که سرگرم تحصیلات دبستانی بود، شعر نیز می‌سرود. اقبال در شهر سیالکوت مورد توجه مولوی میرحسن، معروف به شمس‌العلما، یکی از دوستان نزدیک پدرش قرار گرفت که دانشمندی

مطالعات شبه‌قاره، دورۀ ۱۷، شمارۀ ٤۹، ۱٤۰٤، صص ۱٦۵-۱۸۲.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۲/۰۲/۲۷ تاریخ ویرایش: ۱٤۰۲/۱۰/۲٦ تاریخ پذیرش: ۱٤۰۲/۱۰/۲۷ تاریخ انتشار: ۱٤۰٤/۰۷/۰۱

استناد: سنچولی، دوست‌علی. (۱٤۰٤). «نقش فرنگ» در شعر علامه اقبال لاهوری. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤۹)، ۱٦۵-۱۸۲.

DOI: 10.22111/jsr.2024.45598.2354

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© سنچولی، دوست‌علی.

بزرگ و محقق بود و به شغل معلمی اشتغال داشت. او اقبال را به سرودن شعر تشویق می‌کرد. پس از آن، اقبال برای کسب تحصیلات بالاتر رهسپار لاهور می‌شود و در آنجا تحت‌تأثیر سر توماس آرنولد قرار می‌گیرد و این تأثیر و نفوذ، در روح اقبال عیناً مانند همان تأثیر و نفوذ مولوی میرحسن در شهر سیالکوت بود. دربارهٔ سرچشمهٔ زمینه‌های فکری و عاطفی اقبال باید گفت که خوشبختانه وی از تأثیر و نفوذهای متنوعی برخوردار بوده که از همه مهم‌تر و مؤثرتر تأثیرات اخلاقی پدر و مادر وی بوده است. پدرش مردی عفیف، باتقوا و دانش‌دوست بود و مادرش نیز زنی بود آرام و بسیار مذهبی و مقدس. علاوه بر این، نفوذ و رهبریِ مولوی میرحسن، به اقبال بصیرتی عمیق داده بود و روحش را با مبانی نوع‌دوستی و فرهنگ اسلام مربوط ساخته و مصاحبت سر توماس آرنولد، ذهن او را به بهترین و شریف‌ترین جنبه‌های فکر غربی هدایت کرده و در عین حال، طرق جدید بحث و مطالعات دقیق و حساس را به او آموخت (رک: سروش، ۱۳٦۸: بیست‌ونه تا سی‌وپنج).

همچنین اقبال به توصیهٔ سر توماس آرنولد به سال ۱۹۰۵ برای کسب تحصیلات عالی‌تری عازم اروپا می‌شود. اقامت در اروپا، او را با افق‌های وسیع‌تری مواجه می‌کند و دیدگاه وی را نسبت به غرب تغییر داده و او را بیشتر با ماهیت حقیقی غرب آشنا می‌سازد. سلامت نفس، عدالت‌خواهی و عشق به آزادی، از مهم‌ترین صفات و خصوصیات اخلاقی اقبال به حساب می‌آید و همین خصوصیات است که وی را وا می‌دارد تا برای بیداری جهان اسلام و شناخت حقیقت ماهیت غرب بکوشد. شناخت او از غرب مبتنی بر تجربه‌های زیستهٔ او در آن دیار است. اقبال قرآن را «تنها کلید قفل‌های ناگشوده می‌داند که ضامن سعادت دنیوی و اخروی بشر است» (زند وکیلی و زرین‌پور، ۱۳۹۵: ۸۸)؛ و راه‌حل مشکلات جهان اسلام را در روی‌آوردن به قرآن و اسلام و اتکا به نیروی خودی و نیروی عشق و محبت می‌داند؛ چیزی که غرب از آن بی‌نصیب است. اقبال بر این باور است که دموکراسی فرنگ، هرگز آزادی انسان را تأمین نمی‌کند و آنچه به نام دموکراسی و آزادی می‌خواند، چیزی جز اسارت و بردگی نیست. هدف فرنگ از طرح مسائلی همچون دموکراسی، حقوق بشر، سازمان ملل و امثال آن، استثمار و تسلط بیشتر آن‌ها بر دیگران است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

اقبال لاهوری، شاعر دردآشنای شبه‌قارهٔ هند است که در طول حیات فکری و شاعری خویش، تجارب بسیاری اندوخته و راز و رمز زندگی و جوهر والای انسانی را با بهره‌گیری از قرآن کریم و پیشوایان راستین دین و نیز بزرگان و متفکران گذشته و معاصر خود، چه در شرق و چه در غرب، آموخته و آن‌ها را در کورهٔ ذهن و ضمیر خویش رنگ و جلا داده است. او با توجه به شناخت عمیقی که از ماهیت غرب، اندیشهٔ تاریک و خوی استعماری و استثمارگری آنان دارد، در شعر خویش به‌ویژه مجموعهٔ شعری «نقش فرنگ» به تبیین ماهیت «فرنگ» پرداخته است. تکرار این واژه در شعر اقبال به گونه‌ای است که آن را به‌عنوان یکی از بن‌مایه‌های اصلی و محوری شعر وی قرار داده و تقریباً دیگر عواطف و احساسات شاعر را تحت‌الشعاع خود درآورده است. از همین رو در این پژوهش تلاش می‌شود تا ضمن بررسی بازتاب این مقوله در شعر اقبال، به این سؤالات اساسی پاسخ داده شود که: اولاً بازتاب این واژه و دیگر مصداق‌های آن در شعر اقبال چگونه است؟ و ثانیاً مهم‌ترین دلیل این بازتاب چیست؟ و ثالثاً اقبال کدام صفات و خصوصیات فرنگ را نکوهش می‌کند؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف از انجام این تحقیق، بررسی و تحلیل ماهیت «فرنگ» و شناخت چهرهٔ واقعی غرب در شعر اقبال لاهوری است. از آنجا که امروزه نیز جذابیت‌های غرب فزونی یافته و درعوض آشفتگی و نابسامانی‌های فکری جوامع اسلامی نسبت به غرب و جلوه‌های آن شدت بیشتری پیدا کرده، ضروری است تا دیدگاه‌های سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و تربیتی اقبال مورد مطالعه قرار گیرد و نیز تعلق خاطر شدید او نسبت به دین مبین اسلام و بیزاری و تنفرش از غرب و جلوه‌های فریب‌گونه و ویرانساز آن،

بیشتر نمایان شود. در حقیقت، پیامی که اقبال برای مردم مشرق‌زمین و به‌ویژه مسلمانان جهان، مبنی بر تجدید حیات آنان دارد، عظمت و اهمیت دیدگاه‌های وی را به‌عنوان یک متفکر و مصلح اجتماعی روشن می‌سازد.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش انجام این تحقیق، روش توصیفی-تحلیلی است. نخست، کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری مورد مطالعه قرار گرفته و سپس ابیاتی که در آن واژهٔ «فرنگ» و دیگر مصداق‌های آن به کار رفته، مشخص و استخراج شده و پس از آن، داده‌ها و اطلاعات به‌دست‌آمده، دسته‌بندی و تحلیل شده است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

به دلیل غلبهٔ وجه اندیشگی و فکری شعر اقبال نسبت به دیگر جنبه‌های آن، تاکنون پژوهش‌های بسیاری پیرامون منظومهٔ فکری این اندیشمند بزرگ صورت گرفته که در اینجا فقط به مواردی اشاره می‌شود که تا حدودی با موضوع این پژوهش نیز مرتبط است:

ذاکر اصفهانی، در مقالهٔ «سیری در اندیشهٔ سیاسی علامه اقبال لاهوری» (۱۳۷۷)، بیش از آنکه به اندیشه‌های سیاسی غرب در آثار اقبال توجه کند، به نقد تمدن غرب پرداخته است. مجدالدین، در مقاله‌ای با عنوان «مسائل عمدهٔ کشورهای شرق در اشعار فارسی اقبال لاهوری» (۱۳۸٤)، نخست شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خود کشورهای اسلامی را عامل عقب‌ماندگی آنان دانسته و در وهلهٔ دوم، کشورهای غربی را عامل این مسئله می‌داند. فاضلی، در مقالهٔ «سیاست و دیانت در دیوان اقبال» (۱۳۸۵)، رابطهٔ دین و سیاست در اسلام را از نگاه اقبال بررسی کرده است. شیرزاد، در مقالهٔ «مروری بر اندیشهٔ اقبال لاهوری و اتحاد جهان اسلام» (۱۳۸۷)، به این نتیجه رسیده که اقبال شدیداً به بازگشت به اسلام و احیای اندیشهٔ اسلامی باور داشته است.

صالحی، در مقالهٔ «غرب و شرق در نگاه اقبال لاهوری» (۱۳۸۸)، بر این باور است که اقبال بدون خودباختگی، به نقد تمدن غربی و حالات استیلایی آن پرداخته است و دوری مسلمانان از اتحاد را عامل بزرگی برای رسوخ اندیشه‌های تمدن غرب در میان آن‌ها می‌داند. علی‌زاده بیرجندی و ملک‌زاده، در مقالهٔ «عناصر نفی جهان‌شمولی تمدن غرب در گفتمان اقبال لاهوری» (۱۳۸۸)، عناصر شاخص تفکر اقبال در نفی جهان‌شمولی غرب و پیامدهای حاصل از آن را مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند. رضی خادمی، در مقالهٔ «مبارزه با استعمار» (۱۳۸۸)، به بررسی راه‌ها و روش‌هایی پرداخته که اقبال در جهت مبارزه با استعمار پیشنهاد کرده است. سعیدی‌پور، در مقالهٔ «غرب‌شناسی اقبال لاهوری» (۱۳۸۹)، یکی از تأثیرات اندیشه‌های اقبال را گشودن باب نقد معرفت‌شناختی فلسفهٔ غرب می‌داند.

بارانی و حکیمی‌فر، در مقالهٔ «تحلیل استعاری مقولهٔ فرنگ در کلیات اقبال» (۱۳۹٦)، بر پایهٔ نظریهٔ استعارهٔ مفهومی، استعاره‌های مفهومی غرب/فرنگ را در کلیات اشعار اقبال به شیوهٔ تحلیل و توصیف زبان‌شناسی مورد بررسی قرار داده‌اند. وزیری و محمدی گرگانی، در مقالهٔ «جایگاه قدرت سیاسی در تحول اجتماعی در نظریهٔ علامه اقبال لاهوری» (۱۳۹٦)، به نقد دولت استبدادی و جریان ساخت حکومت مطلوب از نگاه اقبال پرداخته‌اند. سلمانیان، در مقالهٔ «تحلیل انتقادی اندیشهٔ سیاسی غرب مدرن در منظومهٔ معرفتی اقبال لاهوری» (۱۳۹۹)، به بررسی و تحلیل اندیشه‌هایی از قبیل سکولاریسم، دموکراسی، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، فاشیسم و لیبرالیسم از دیدگاه اقبال لاهوری پرداخته است و بر این باور است که اقبال اگرچه به برخی از این باورهای سیاسی روی خوش نشان داده است و بعضی از محاسن آن را پسندیده و از آن سود برده و حتی در پاره‌ای از زمان‌ها نسبت به برخی از آن‌ها متعصب بوده است، او با کلیت آن‌ها مخالف است و آن‌ها را مانع و دشمن سعادت و حیات سیاسی بشر می‌داند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، پژوهش‌های صورت‌گرفته با وجود اشتراک و شباهت موضوع، هرکدام از زاویه‌ای خاص این مسئله را واکاوی و بررسی کرده‌اند. در این تحقیق نیز موضوع از زاویه‌ای دیگر مورد مطالعه قرار گرفته که با هیچ‌کدام از پژوهش‌های مذکور هم‌پوشانی ندارد. در این تحقیق، تمرکز روی مقولهٔ «فرنگ» و دیگر مصداق‌های آن در شعر اقبال بوده و به تمام ویژگی‌ها و صفات آن پرداخته شده است.

۲- بحث و بررسی

واژهٔ «فرنگ» و دیگر مصداق‌ها و مدلول‌های آن بیش از ۱۵۰ بار در کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری به کار رفته است که بیشترین کاربرد را در مجموعهٔ شعری «نقش فرنگ» دارد. اقبال در این بخش که بخش پایانی کتاب «پیام مشرق» است، به تفاوت دیدگاه خود با فیلسوفان و نظریه‌پردازان غرب، یعنی کسانی همچون شوپنهاور، نیچه، کارل مارکس، هگل و... پرداخته است. او نخست در اشعاری که از حیث قالب به ترکیب‌بند شباهت دارد، پیام خویش را به دانایان و فیلسوفان غرب اعلام می‌دارد و ضمن ستایش عقل، آن را در حل مشکلات فکری و ذهنی آدمی عاجز و ناتوان می‌بیند. او معتقد است که عقل با اینکه بسیاری از مشکلات بشر را حل کرده و با اینکه اعجاز مسیحا دارد، همچنان گرفتارتر است و بیمار او بیمارتر:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ　　عقل تا بال گشوده است، گرفتارتر است...
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری　　عجب این است که بیمار تو بیمارتر است
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ب: ۲۵۸)

به عقیدهٔ اقبال، غرب اگرچه دانش اندوخته، اما نقد گران‌مایهٔ دل، یعنی کانون معرفت، احساس، محبت و عشق را از دست داده است:

دانش اندوخته‌ای دل ز کف انداخته‌ای　　آه از آن نقد گرانمایه که درباخته‌ای
(همان: ۲۵۸)

آن‌ها اگرچه «جگر بحر» را شکافته‌اند، به «سینای نجات» نرسیده‌اند. تقابل عقل و عشق در شعر او منجر به تقابل دو جبههٔ فرهنگی شرق و غرب شده است. غرب، بر عقل ابزاری، خودبین و هزارحیله تکیه کرده و شرق، بر عشق و محبت و مهرورزی. این نکته که در مجموعهٔ شعری «نقش فرنگ» بازتاب یافته، به مسئلهٔ کانونی و محوری شعر اقبال تبدیل شده و دیگر آثار او را نیز تحت‌تأثیر خود قرار داده است.

۲-۱- تقابل عقل و عشق و شرق و غرب

تقابل عقل و عشق و مناظرهٔ آن دو، یکی از بن‌مایه‌های اصلی شعر عرفانی فارسی بوده که در اشعار عارفانهٔ سنایی با برتری‌دادن عشق عرفانی بر عقل مادی به اوج خود رسیده است. اگرچه در شعر اقبال اشاراتی مبنی بر توجه وی به سنایی و دیگر شاعران عارف دربارهٔ این مسئله می‌توان یافت، این تقابل در شعر اقبال مهم‌ترین مختصهٔ متمایزکنندهٔ شرق از غرب به حساب می‌آید که حاصل تجربهٔ زیستهٔ شاعر در آن دیار است. اقبال با اینکه خود فلسفه خوانده و به‌عنوان فیلسوف شناخته می‌شود، از مخالفان سرسخت فلسفهٔ غرب است: «مرا درس حکیمان دردسر داد» (اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ ب: ۲۰۷). جهان را تیره‌تر سازد چه مشایی چه اشراقی (همان: ۱۲٤).

از نظر اقبال، بهره‌جویی فلسفه از عقل استدلالی و ارتباط با مفاهیم ذهنی، سبب شده تا فلسفه به ابزاری خشک و سرد تبدیل شود؛ به گونه‌ای که هرچند همچون فیزیک و ریاضیات و منطق دارای قواعد و اصولی است، هیجان و سوزی در انسان‌ها ایجاد نمی‌کند. حال آنکه انسان‌ها نیازمند هیجان و حرارت درونی‌اند. او تصریح کرده که دین شدیداً نیازمند حرارت و جوشش است و این از عقل برنمی‌آید. «تجربه نشان داده است که حقیقت برآمده از خرد محض، در شعله‌ور ساختن ایمان و

اعتقاد، دارای قدرت و توانایی الهام شخصی نیست. این خود دلیلی است بر اینکه اندیشهٔ محض تأثیری اندک در زندگی انسان داشته است» (اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ الف: ۱۸۸). فلسفه از عقل استدلالی بهره می‌جوید؛ عقلی که با اندیشه و مفاهیم صرف ذهنی سروکار دارد. این در صورتی است که به عقیدهٔ اقبال «خدا یک حقیقت ریاضی یا یک دستگاه ساخته‌شده از مفاهیم به‌هم‌پیوسته نیست» (اقبال لاهوری، بی‌تا: ۲۳).

مخالفت اقبال با فلسفه به این معنا نیست که او بلاهت و نادانی را بر عقل ترجیح داده باشد. بلکه او «توقف در ایستگاه فلسفه» و «عقل بسندگی» را نادرست و ناکافی می‌داند و به کرّات اندیشه‌ورزان را دعوت می‌کند که از فلسفه گذر کنند و به سطحی بالاتر، یعنی عرفان درآیند: «عشق است امام من و عقل است غلام من» (اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ ب: ۱۵۸). به عقیدهٔ او حکمت و فلسفه از سیلی عشق و محبت بی‌بهره است. حکمت و فلسفه به‌جای اینکه راه‌گشای مردم در مشکلات و معضلات فکری و فلسفی آن‌ها باشد، آنان را بیشتر گمراه می‌کند. اقبال بر این باور است که اگر فرنگ و حکمت و فلسفهٔ آن، ناز و نوازشی هم دارد، سرد و بی‌مزه است و به دل نمی‌نشیند: «دل ز ناز خنک او به تپیدن نرسد» و «لذتی در خلش غمزهٔ پنهانش نیست» (همان: ۲۵۸). اگرچه «کیمیاسازی غرب ریگ روان را به زر تبدیل کرده» و «شعله بر آب دوانیده» و تحولی عظیم در جهان ایجاد کرده، چون‌که فاقد اکسیر محبت است، از او کاری برنمی‌آید:

کیمیاسازی او ریگ روان را زر کرد — بر دل سوخته اکسیر محبت کم زد
وای بر سادگی ما که فسونش خوردیم — رهزنی بود، کمین کرد و ره آدم زد
هنرش خاک برآورد ز تهذیب فرنگ — باز آن خاک به چشم پسر مریم زد

(همان: ۲۵۹)

اقبال فلسفهٔ اسلامی را برآمده و متأثر از فلسفه و اندیشهٔ یونانی و ادامهٔ آن می‌داند. در حالی که به نظر او عقل قرآنی، غیر از عقل یونانی است. اقبال در این زمینه مشخصاً مشاهیر فلاسفهٔ یونان را به چالش کشیده است و حتی افلاطون را «راهبی از گروه گوسفندان قدیم» (همان:۲۳) دانسته که فلسفه‌اش به کار دنیا نمی‌آید و تنها شایستهٔ دماغ متصوفه است: «حکم او بر جان صوفی محکم است» (همان: ۲٤). برخی از محققان ضمن اشاره به غرب‌ستیزی اقبال، منظور او را از غرب، نه غرب فعلی، بلکه غرب دوهزار و سیصد سال پیش می‌دانند؛ به‌ویژه اندیشه‌های فلسفی افلاطون و ارسطو که از نظر او موجب گمراهی شده است (رک: شهیدی، ۱۳٦٤: ۱۲۲). البته که اقبال با فلسفهٔ یونان مخالفت می‌کند، اما مخالفت او با غرب دلایل دیگری نیز دارد که از آن جمله، سلطه و ستم آنان بر سرزمین‌های اسلامی است که موجب رنجش قلب او شده است. در این دوره، «افغانستان، درگیر با سربازان مهاجم انگلیس است و الجزایر در اشغال فرانسه؛ و اندونزی، در اشغال هلند. قسمت شمال ایران منطقهٔ نفوذ روس است و قسمت جنوبی آن، منطقهٔ نفوذ انگلیس. تونس تحت حمایت فرانسه است و سوریه در تصرف آن. عراق اگرچه اسماً تحت حکومت عثمانی است، اما رسماً در اشغال نیروهای انگلیس است. لبنان، در اشغال فرانسه است و مالی، تحت حمایت آن؛ و شبه‌قارهٔ هند، جزیی از امپراتوری بزرگ بریتانیا به حساب می‌آمد. از این گذشته، رفتار خشن اشغالگران با ملت‌های مسلمان، رفتاری خشن‌تر از آنچه با جانوران می‌کردند: کشتارهای دسته‌جمعی، ویران‌کردن خانه‌ها، محروم‌ساختن مردم از حقوق اجتماعی، جلوگیری از آموختن و دانا گردانیدن و بی‌حرمتی نسبت بدانچه در دیدهٔ مسلمانان شایستهٔ حرمت است. مسجدی را که نهصد سال بر آن می‌گذشت، به بیمارستان تبدیل کردن و بسیاری از مسجدها را جایگاه ستوران یا انبار آذوقه نمودن» (شهیدی، ۱۳٦٤: ۱۲۷–۱۲٦).

اقبال در محاوره و گفت‌وگویی که میان علم و عشق برقرار کرده، به‌خوبی به بیان دیدگاه خود در این خصوص پرداخته است. چشم جهان‌بین علم فقط به این سو (جهان مادی) باز است و به آن سوی گردون کاری ندارد. در حالی که عشق با قبول این نکته که علم اگرچه «از خلوت‌خانهٔ لاهوت زاده» و «از روز آفرینش با عشق همدم و همزاد بوده»، اما «در نخ شیطان افتاده»

و جهان را «آتش‌گذار و زهردار» (اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ ب: ۲۲۱) ساخته است. اقبال، حکمت و هنر فرنگ را کشتن و تباه‌کردن می‌داند که حتی در این راه از عزرائیل هم پیشی گرفته و عزرائیل باید فوت‌وفنّ گرفتنِ جان مردم را از او بیاموزد:

تفنگش به کشتن چنان تیز دست که افرشتهٔ مرگ را دم گسست

(همان: ۲۳٤)

اقبال، کسانی را که امید غم‌گساری از فرنگ دارند، نادان می‌داند و در تمثیلی زیبا و گویا، غرب را همچون شاهینی می‌داند که هرگز دلش به حال صیدی که در چنگ دارد، نمی‌سوزد. او پیوسته مسلمانان را از حیلهٔ افسون فرنگ، بر حذر می‌دارد:

ترا نادان امید غم‌گساری‌ها ز افرنگ است دل شاهینی نسوزد بهر آن مرغی که در چنگ است

(همان: ۱۵۵)

همان گونه که ذکر شد، دیدگاه منفی اقبال نسبت به غرب، مبتنی بر تجربه‌های زیستهٔ او در آن دیار و ناشی از آشنایی او با ماهیت واقعی غرب است. او که «مدتی محو تک و دو» و «رازدان دانش نو» در اروپا بوده، به‌خوبی با ماهیت غرب آشنایی داشته و به همین سبب، «دانش حاضر»، یعنی علوم و فنون غرب را حجاب اکبر می‌داند؛ دانشی که فقط به حوزهٔ محسوسات می‌پردازد و از عشق و سوز تهی است:

دانش حاضر حجاب اکبر است بت‌پرست و بت‌فروش و بتگر است

در صراط زندگی از پا فتاد بر گلوی خویشتن خنجر نهاد

(همان: ٤۷)

دیدگاه اقبال را می‌توان در سخنانی که از قول شاعران و نویسندگان و نیز حکیمان و فیلسوفان غرب یاد می‌کند، به‌صراحت دریافت. از نظر اقبال شاعران و نویسندگانی که بر عشق و آیین محبت تأکید می‌کنند، قابل‌ستایش‌اند؛ اما فیلسوفان و حکیمان غرب که بر «عقلِ هزارحیله» تأکید می‌ورزند و بدین وسیله در پی سود و منفعت شخصی خویش‌اند، از هر طریقی که باشد –حتی کشتن و دریدن و تباه‌ساختن انسان‌ها– سزاوار سرزنش‌اند و ملامت. اقبال، مردم مشرق‌زمین به‌ویژه مسلمانان را هشدار می‌دهد که مبادا فریب سخنانِ به ظاهر دل‌سوزانهٔ آن‌ها را بخورند. به همین سبب است که اقبال در اغلب موارد، هرجا نامی از فرنگ به میان آمده، بر افسون، حیله‌گری، فتنه‌جویی و خوی استعماری و استثمارگری آن‌ها تأکید ورزیده است؛ به گونه‌ای که این مضمون در این رابطه، یکی از پربسامدترین موضوعات شعر او به حساب می‌آید. اقبال این اندیشه را در سخنانی که از زبان هریک از شاعران و حکیمان غرب بیان می‌کند، اعلام داشته و دیدگاه آن‌ها را ارزیابی و تحلیل می‌کند. دیدگاه کارل مارکس، عالم مشهور اقتصادی آلمان را این گونه در یک بیت تحلیل می‌کند:

رازدان جزو و کل از خویش نامحرم شده‌ست آدم از سرمایه‌داری قاتل آدم شده است

(همان: ۲٦۱)

او نیچه، فیلسوف مشهور آلمانی را که به اخلاق و مذهب حمله کرده، همچون دیوانه‌ای می‌داند که به کارگاه شیشه‌گری برود؛ و پیداست که فرد دیوانه با پرتاب یک سنگ به این کارگاه، چه زیان‌ها و خساراتی به بار می‌آورد:

افکند در فرنگ صد آشوب تازه‌ای دیوانه‌ای به کارگاه شیشه‌گر رسید

(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ب: ۲٦۲)

در مناظره و گفت‌وگویی که بین اگوست کنت، فیلسوف فرانسوی، با مرد مزدور ترتیب داده، این گونه از زبان مرد مزدور، دیدگاه اگوست کنت را که خوی تسلیم و سرسپردگی در میان مردم را تبلیغ می‌کند، به داوری می‌نشیند:

فریبی به حکمت مرا ای حکیم — که نتوان شکست این طلسم قدیم
مس خام را از زر اندودهای — مرا خوی تسلیم فرمودهای
(همان: ۲٦۵)

اقبال به برگسون، حکیم مشهور فرانسوی چنین پیغام می‌دهد:

نقشی که بستهای همه اوهام باطل است — عقلی به هم رسان که ادب‌خوردهٔ دل است
(همان: ۲٦٦)

دربارهٔ لاک، فیلسوف انگلیسی می‌گوید:

ساغرش را سحر از بادهٔ خورشید افروخت — ور نه در محفل گل لاله تهی جام آمد

و دربارهٔ کانت می‌گوید:

فطرتش ذوق می آیینه‌فامی آورد — از شبستان ازل کوکب جامی آورد
(همان: ۲٦۸)

اقبال، حکیمان فرنگ را غالباً به دلیل نگاه تک‌بُعدی مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ اینکه آن‌ها عقل را وسیله‌ای می‌دانند برای کسب منافع شخصی خویش، و وجود آن‌ها از عشق و محبت که به زندگی شور و حرارت می‌دهد، بی‌بهره است. در مقابل، او دربارهٔ شاعران اعم از شرقی و غربی، به دلیل توجه آن‌ها به دل و روی‌آوردن به عشق و آیین محبت، دیدگاه مثبتی دارد. اقبال دربارهٔ برونینگ، شاعر انگلیسی می‌گوید:

بی‌پشت بود بادهٔ سرخوش زندگی — آب از خضر بگیرم و در ساغر افکنم

یا دربارهٔ بایرون، شاعر مشهور انگلیسی می‌گوید:

از منت خضر نتوان کرد سینه داغ — آب از جگر بگیرم و در ساغر افکنم

اقبال همین مضمون را با رعایت همین قافیه و ردیف دربارهٔ غالب دهلوی و مولوی نیز آورده است. از زبان غالب دهلوی:

تا باده تلخ‌تر شود و سینه ریش‌تر — بگدازم آبگینه و در ساغر افکنم

و از زبان مولوی:

آمیزشی کجا گهر پاک او کجا — از تاک باده گیرم و در ساغر افکنم
(همان: ۲٦۸)

اقبال طبع و سرشت بایرون، شاعر مشهور انگلیسی را درخور «هوای سرد فرنگ» نمی‌داند. زیرا پیک محبت و عشق از سوز پیامش می‌تپد و به هیجان درمی‌آید:

نبود درخور طبعش هوای سرد فرنگ — تپید پیک محبت از سوز پیامش
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ب: ۲٦۳)

اقبال همین دیدگاه را دربارهٔ پتوفی، شاعر توانای هنگری (مجارستانی) دارد که در راه وطن کشته شد و نعش او را هم نیافتند تا یادگار خاکی از او باقی بماند و اقبال با اشاره به همین نکته شعر زیر را در ستایش او سروده است:

تو به خون خویش بستی کف لاله را نگاری — تو به آه صبحگاهی دل غنچه را گشودی
به نوای خود گم استی سخن تو مرقد تو — به زمین نه باز رفتی که تو از زمین نبودی
(همان: ۲٦٤)

همچنین اقبال از تولستوی، حکیم و مصلح و نویسندهٔ مشهور روس که اول بار در روسیه بر ضد زمین‌داری و سرمایه‌داری عَلَم برافراشت، به نیکی یاد می‌کند. تولستوی نیز از دیدگاه اقبال در ردیف کسانی قرار دارد که نگاه محبت‌آمیزی نسبت به دیگران دارند:

داروی بی‌هوشی است تاج، کلیسا، وطن　　جان خداداد را خواجه به جامی خرید
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ب: ۲٦۱)

اقبال از میان حکیمان و دانشمندان غرب، انشتاین، عالم ریاضی‌دان آلمانی را می‌ستاید و دربارهٔ او می‌گوید:

من چه گویم از مقام آن حکیم نکته‌سنج　　کرده زردشتی زنسل موسی و هارون ظهور
(همان: ۲٦۳)

او گوته، حکیم و شاعر آلمانی را حکیمی قابل‌احترام و همگام با مولانا جلال‌الدین رومی می‌داند که برخلاف متفکران غرب، عشق را بر عقل ترجیح می‌نهد. او در پیام مشرق از گوته، شاعر آلمانی، به‌عنوان پیر مغرب و قتیل شیوه‌های پهلوی (عاشق و کُشتهٔ شعرهای فارسی) یاد می‌کند که از فرنگ به مردم مشرق‌زمین سلام می‌فرستد و اقبال منظومهٔ «پیام مشرق» را در جواب او سروده است. در شعر اقبال، شاعران که اهل ذوق و کشف و شهودند، در مقابل حکیمان و فلاسفه قرار دارند که فقط بر عقل و خرد تکیه می‌کنند:

پیر مغرب شاعر آلمانوی　　آن قتیل شیوه‌های پهلوی
بست نقش شاهدان شوخ و شنگ　　داد مشرق را سلامی از فرنگ
در جوابش گفته‌ام پیغام مشرق　　ماه‌تابی ریختم بر شام شرق
(همان: ۱۸۹)

اقبال، مولویِ شاعر را در تقابل با هگل، فیلسوف مشهور آلمانی قرار می‌دهد و در منظومهٔ «جلال و هگل»، فلسفهٔ هگل را «سفینه بر سراب راندن» دانسته و گره‌گشایی معضلات فکری و فلسفی خود را از مولوی می‌جوید:

گفت با من چه خفته‌ای برخیز　　به سرابی سفینه می‌رانی
به خرد راه عشق می‌پویی؟　　به چراغ آفتاب می‌جویی؟
(همان: ۲٦٤)

همچنین اقبال در مجموعهٔ شعری «نقش فرنگ»، از مزدک، فرهاد کوهکن، لنین و قیصر نیز یاد می‌کند. مزدک و کوهکن در شعر او مظهر عاشقی و فداکاری‌اند و خسروپرویز و لنین، رمز و نشان خودپرستان و ستمگرانی هستند که از عشق و محبت بویی نبرده‌اند و فقط به فکر منافع شخصی خویش‌اند و در این راه از هیچ کوششی حتی کشتن و تباه‌ساختن مردم دریغ نمی‌ورزند؛ همان خصوصیتی که عیناً در فرنگ دیده می‌شود:

دور پرویزی گذشت ای کشتهٔ پرویز برخیز　　نعمت گم‌گشتهٔ خود را ز خسرو باز گیر
(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ب: ۲٦۳)

اگرچه تیشهٔ من کوه را ز پا آورد　　هنوز گردش گردون به کام پرویز است
(همان: ۲٦۲)

اقبال در این مجموعهٔ شعری، دو شعر با عنوان «میخانهٔ فرنگ» و «خرابات فرنگ» دارد که بیانگر تجربهٔ زیستهٔ او در آن دیار است. او هرچند با حسرت از آن ایام یاد می‌کند و میخانهٔ فرنگ را روشن‌تر از آیینهٔ اسکندر می‌داند که چشم مست

می‌فروش و نگاه ساقی‌اش برای باده‌خواران در اوج زیبایی و جمال است، باور دارد که «جلوهٔ او بی‌کلیم» و «شعلهٔ او بی‌خلیل» است و عقل ناپروا غارتگر متاع عشق است. در چنین فضایی، شور و گرمی یک آه بی‌تابانه به چشم نمی‌خورد و «رند این میخانه را یک لغزش مستانه نیست»:

یاد ایامی که بودم در خمستان فرنگ — جام او روشن‌تر از آیینهٔ اسکندر است
چشم مست می‌فروش باده را پرودگار — باده‌خواران را نگاه ساقی‌اش پیغمبر است
جلوهٔ او بی‌کلیم و شعلهٔ او بی‌خلیل — عقل ناپروا متاع عشق را غارتگر است
در هوایش گرمی یک آه بی‌تابانه نیست — رند این میخانه را یک لغزش مستانه نیست

(همان: ۲٦۷)

همچنین شعری با عنوان «خطاب به انگلستان» دارد که در آن به تمایز و تقابل فرهنگ شرق و غرب اشاره می‌کند:

مشرقی باده چشیده است ز مینای فرنگ — عجب نیست اگر توبهٔ دیرینه شکست
فکر نوزادهٔ او شیوهٔ تدبیر آموخت — جوش زد خون به رگ بندهٔ تقدیرپرست
ساقیا تنگ‌دل از شورش مستان نشوی — خود تو انصاف بده این‌همه هنگامه که بست
بوی گل خود به چمن راه‌نما شد ز نخست — ور نه بلبل چه خبر داشت که گلزاری هست

(همان: ۲۹۹)

اقبال بین عقلِ خودبین و عقلِ جهان‌بین تفاوت قائل است. از عقل خودبین با تعبیرهایی همچون: «عقل ندرت‌کوش»، «عقل غلام»، «عقل فلسفی»، «عقل عریان»، «عقل سفاک»، «عقل هوس‌پرور»، «عقل غلط‌سیر»، «عقل فسون‌پیشه»، «عقل هزارحیله»، «عقل فلک‌پیما» و «عقل زناری» یاد می‌کند و از عقل جهان‌بین، با تعبیراتی مانند: «عقل روشن‌بین»، «عقل یگانه‌پرست» و «عقل بلند دست» (رک: بهنام‌فر و همکاران، ۱۳۹۳: ۷-۳٤). او عقلی را می‌ستاید که «پهنای دو عالم با اوست» و هم «نور فرشته دارد» و هم «سوز دل آدم» (همان: ۲۵۹). به عقیدهٔ اقبال، عقلِ فرنگ «هزارحیله» است و نمی‌تواند راه را به آدمی نشان دهد. این عقل، فقط در پی سود و منفعت شخصی و این جهانی است. در صورتی که عقل اگر با عشق همراه شود، می‌تواند جهانی سرشار از خوبی و زیبایی بیافریند:

بیا این خاک‌دان را گلستان ساز — جهان پیر را دیگر جوان ساز
بیا یک ذره از درد دلم گیر — ته گردون بهشت جاودان ساز

(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ ب: ۲۲۱)

لطیفه‌ای که غرب از آن بی‌نصیب است و از جراحت‌های پنهان دانش و فنّ خویش در عذاب است:

اگر در دل جهان تازه‌ای داری برون آور — که افرنگ از جراحت‌های پنهان بسمل افتاده‌ست

(همان: ۱٤۸)

اقبال، دانشی را که دل تصدیق نکند، مردود می‌شمارد و یقین ساده‌دلان را بهتر از نکته‌های دقیق چنین علم و دانشی می‌داند. یقینی که اگر حکیم فرنگ از آن آگاهی می‌یافت، بسیار بر سر ذوق می‌آمد:

کند تلافی ذوق آن‌چنان حکیم فرنگ — فروغ باده فزون‌تر کند به جام عقیق
هزار بار نکوتر متاع بی‌بصری — ز دانشی که که دل او را نمی‌کند تصدیق

(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ب: ۱۵۰)

اقبال بر این باور است که:

عقل خودبین غافل از بهبود غیر — سود خود بیند، نبیند سود غیر
وحی حق بینندهٔ سود همه — در نگاهش سود و بهبود همه

(همان: ۳۱۰)

از دیدگاه اقبال، عقل و دل یا عقل و عشق، دو بال توانمند و پرنیروی آدمی هستند که این دو با هم آدمی را به اوج تعالی و کمال به پرواز درمی‌آورند. در حقیقت، عقل و شهود مکمل همدیگرند؛ با این تفاوت که یکی حقیقت را به‌تدریج درک می‌کند و دیگری یک‌باره. یکی چشم بر جاودانگی حقیقت می‌دوزد و دیگری نظر بر چهرهٔ این جهانی و ناپایدار آن دارد. یکی لذت حضور همهٔ حقیقت را درمی‌یابد و دیگری خردک‌خردک در پی درک آن است... هردو به هم نیاز دارند، البته شهود از عقل بالاتر است (اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ الف: ۱۰). اقبال حتی بر غزالی این خرده را گرفته است که وی میان عقل و شهود خط حائلی کشیده است، در حالی که «عقل و کشف و شهود اساساً به هم پیوسته‌اند» (همان: ۱۳). اقبال در سایهٔ رهنمودهای مولوی، علم را بر دو نوع می‌داند: علمی که اکتسابی است و به درد جسم می‌خورد؛ و علمی که حاصل اشراق است و از طریق دل حاصل می‌شود. چنین علمی آدمی را به کمال می‌رساند و یاریگر او در حل معضلات فکری و فلسفی است:

ای که باشی در پی کسب علوم — با تو می‌گویم پیام پیر روم
«علم را بر تن زنی ماری بود — علم را بر دل زنی یاری بود»

(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ب: ٤٥)

اقبال در شعری با عنوان «شرق و غرب» به‌صراحت تمایز این دو جبههٔ فرهنگی را مشخص کرده است. او این نکته را در جای‌جای آثار خویش بیان کرده است:

غربیان را زیرکی ساز حیات — شرقیان را عشق راز کائنات
زیرکی از عشق گردد حق‌شناس — کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبَر شود — نقش‌بند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنه — عشق را با زیرکی آمیز ده
شعلهٔ افرنگیان نم‌خورده‌ای است — چشم‌شان صاحب‌نظر دل مرده‌ای است
زخم‌ها خوردند از شمشیر خویش — بسمل افتادند چون نخچیر خویش

(همان: ۳۰٦)

اقبال، مردم مشرق‌زمین اعم از ترک و ایرانی و عرب را شیفته و مست فرنگ می‌بیند:

ترک و ایران و عرب مست فرنگ — هرکسی را در گلو شست فرنگ
مشرق از سلطانی مغرب خراب — اشتراک از دین و ملت برده تاب

(همان: ۳۰٤)

به همین سبب توصیه می‌کند که:

چون مسلمانان اگر داری جگر — در ضمیر خویش و در قرآن نگر
صد جهان تازه در آیات اوست — عصرها پیچیده در آنات اوست...
چون کهن گردد جهانی در برش — می‌دهد قرآن جهانی دیگرش

(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ب: ۳۰۷)

۲-۲- نگاه تک‌بُعدی غرب و راهکارهای اقبال

اقبال بینش غرب را تک‌بُعدی می‌داند. این مضمون اگرچه در نمونه‌ها و شواهدی که برای بیان تقابل عقل و عشق ذکر شد، گاه به‌صورت ضمنی و گاه به‌وضوح دیده می‌شود؛ در پاره‌ای موارد دیگر نیز با صراحت بیشتری از نگاه تک‌بُعدی غرب در شعر اقبال یاد شده است. او بر این باور است که حکیمان فرنگ فقط به ظاهر امور می‌نگرند و از «دید موسی» و «دم عیسی» بی‌بهره‌اند:

حکیمان مرده را صورت نگارند ید موسی و دم عیسی ندارند
در این حکمت دلم چیزی ندیده است برای حکمت دیگر تپیده است...
(همان: ١٦٦)

اقبال در اشاره به فلسفهٔ مغرب‌زمین می‌گوید که غرب، چشمه‌های علم و عرفان را تیره و کدر ساخته است؛ به گونه‌ای که دلِ گیتی، فریاد «انا المسموم انا المسموم» سر داده و خرد هم نالان است که «ما عندی بترياقی و لا راقی». او نیز از مینایی که در فرنگ خورده، اندیشه‌اش تاریک شده است. پس از ساقی می‌خواهد از آبی به او بنوشاند که در وجودش لاله‌های عشق و محبت را برویاند و به او نگاه راه‌بینی ببخشد و او را از شک و یقین رهایی دهد:

ز مینایی که خوردم در فرنگ اندیشه تاریک است سفر ورزیدهٔ خود را نگاه راه‌بینی ده
چو خس از موج هر بادی که می‌آید ز جا رفتم دل من از گمان‌ها در خروش آمد یقینی ده
(همان: ١٢٤)

اقبال در اغلب شعرهایش نگاه تک‌بُعدی غرب را نکوهش می‌کند و بر پایهٔ همین مسئله، غرب را فتنه‌گر و حیله‌گر می‌داند و «از فرنگ و دلاویزی» آن و «از شیرینی و پرویزی» و «چنگیزی» او فریاد برمی‌آورد و مسلمانان را بر حذر می‌دارد. به عقیدهٔ اقبال، قدح خردافروزی که فرنگ به ما داده، هرچند مثل آفتاب روشن است، تأثیر سَحَر را بر دل و جان ما ندارد:

قدح خردافروزی که فرنگ داد ما را همه آفتاب، لیکن اثر سحر ندارد
(همان: ١٣٣)

غرب در پی منافع خویش، می‌خواهد در میان مسلمانان، تخم نفاق بیفکند و پایه‌های دین و حب وطن را در میان آن‌ها سست کرده تا از این طریق به منافع خود برسد:

لرد مغرب آن سراپا مکر و فن اهل دین را داد تعلیم وطن
او به فکر مرکز و تو در نفاق بگذر از شام و فلسطین و عراق...
(همان: ٣٠٤)

اقبال ملیت‌گرایی و وطن‌گرایی را آن گونه که در جهان امروز مصطلح است، جزو اندیشه‌های استعماری می‌داند. البته اقبال بین وطن‌دوستی و وطن‌گرایی تفاوت قائل است. به نظر او ملی‌گرایی و وطن‌گرایی باعث تفرقهٔ مسلمانان شده است و حال آنکه غربیان و استعمارگران همواره در پی اتحاد و همبستگی در بین ملیت‌های خودشان هستند و پیوسته اختلاف و چند دستگی را در بین ملل دیگر ترویج می‌کنند تا بتوانند استعمار خویش را تداوم بخشند.

اقبال فرنگ را نکوهش می‌کند که با آیین جمهوری که بنا نهاده، گویی رسن از گردن دیوی باز کرده و او را آزاد گذاشته تا هر کاری دلش می‌خواهد، انجام دهد. نوای او زخمه و سازی ندارد. پرواز او فقط در عالم جسم است و نمی‌تواند در عالم معنا پروازی داشته باشد. تمام چیزهای به‌ظاهر خوبش، به زیان و ضرر آدمی تمام می‌شود. فرنگ کاروان غارتگر و راهزنی

است که فقط به فکر جسم و شکم خویش است. علم و «فن فرنگ جز مردم‌دری نیست» و آنچه به نام جمهور و مردم و دموکراسی از آن دم می‌زند، شمشیر آخته‌ای است که جان مردم را می‌ستاند و جهانی را به تباهی و نابودی می‌کشاند:

فرنگ آیین جمهوری نهاده است — رسن از گردن دیوی گشاده است
نوای زخمه و سازی ندارد — ابی طیاره پروازی ندارد
ز باغش کشت ویرانی نکوتر — ز شهر او بیابانی نکوتر
چو رهزن کاروانی در تک و تاز — شکم‌ها بهر نانی در تک و تاز

(اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ب: ۱۷۳)

او سازمان ملل را کفن‌دزدانی می‌داند که برای تقسیم قبور است که انجمنی تشکیل داده‌اند، نه برای حفظ حقوق انسانی مردم:

برفتد تا روش رزم در این بزم کهن — دردمندان جهان طرح نو انداخته‌اند
من از این بیش ندانم که کفن‌دزدی چند — بهر تقسیم قبور انجمنی ساخته‌اند

(همان: ۲٦۰)

فرنگ به واسطهٔ نگاه تک‌بُعدی، جان و جسم را از هم جدا می‌بیند و به همین سبب، مُلک و دین (سیاست و دیانت) را هم دو چیز جداگانه و مجزا می‌داند و معتقد است که عالِم دین، نباید کاری به حاکم داشته باشد:

بدن را تا فرنگ از جان جدا دید — نگاهش ملک و دین را هم دو تا دید...
خرد را با دل خود هم‌سفر کن — یکی بر ملت ترکان نظر کن
به تقلید فرنگ از خود رمیدند — میان ملک و دین ربطی ندیدند

(همان: ۱٦۵-۱٦٦)

او مسلمانان را از تقلید و پیروی نابجای غرب بر حذر می‌دارد. دین و آیین فرنگ را قدیمی می‌داند و از ملت‌ها می‌خواهد که به اسلام و آیین شرق روی آورند و فریب جلوه‌های فرنگ را نخورند:

درگذر از جلوه‌های رنگ رنگ — خویش را دریاب از ترک فرنگ
گر ز مکر غربیان باشی خبیر — روبهی بگذار و شیری پیشه گیر

(همان: ۳۱٦)

زیرا جلوه‌های رنگ‌رنگ فرنگ، خانمان‌ها و شاخ‌وبرگ و آشیانه‌های بسیاری را سوخته است. ظاهر آن تابنده و گیرنده است و چشم آدمی وقتی آن‌ها را می‌بیند، دلش می‌لغزد؛ و از آنجا که طبیعت و سرشت آدمی بر تن‌آسانی است، به جلوه‌های رنگ‌رنگ و رقص و ترانه‌های به‌ظاهر طرب‌انگیز آن دل خوش می‌کند. در صورتی که این، سرآغاز نابودی و هلاک آن‌هاست:

بندهٔ افرنگ از ذوق نمود — می‌برد از غربیان رقص و سرود
نقد جان خویش دربازد به لهو — علم دشوار است، می‌سازد به لهو
از تن‌آسانی بگیرد سهل را — فطرت او درپذیرد سهل را
سهل را جستن در این دیر کهن — این دلیل آنکه جان رفت از بدن

(همان: ۳۷۰)

اقبال بر این باور است که قوت مغرب، از چنگ و رباب و رقص دختران بی‌حجاب نیست، بلکه «قوت او از علم و فن است» و «علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ/ مغز می‌باید نه ملبوس فرنگ» (اقبال لاهوری، ۱۳٦۸ ب: ۳٦۹). در حقیقت،

اقبال با نگاهی واقع‌بینانه، ملت‌های شرق و ازجمله مسلمانان را از تقلید نابجای فرنگ بازمی‌دارد. متأسفانه سیر تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی از یکی دو قرن گذشته به بعد، به گونه‌ای بوده که ریشه‌های اعتماد و ایمان به خویشتن را در وجود مسلمانان خشکانده است. به عقیدهٔ اقبال بسیاری از مسلمانان، ظاهراً از یاد برده‌اند در آن زمان که غرب عرصهٔ توحش و جهل بود، مشرق‌زمین مهد تمدن و فرهنگ و اندیشه را تشکیل می‌داد و این ساختار عظیم علمی و فرهنگی در مغرب‌زمین که امروزه چشم‌ها را خیره ساخته، از خاک گهرخیز مشرق و اندیشهٔ والای اندیشه‌ورزان آن، طی اعصار گذشته سرچشمه گرفته است. اقبال بر این باور است که مهم‌ترین رکن پیشرفت و حفظ استقلال ملت‌ها آن است که به توانایی‌های خویش ایمان داشته باشند و باور کنند که به شکوفاساختن و به بار نشاندن این استعدادها قادرند. البته برای حصول چنین باوری، باید هویت فرهنگی و فکری خود را بشناسند و ارزش‌های آن را پاس دارند و از استقلال و تمامیت آن با غیرتی عاشقانه، اما به دور از تعصب جاهلانه دفاع کنند. او خطاب به مسلمانانی که مرعوب فرنگ شده‌اند، هشدار می‌دهد که:

قیمت شمشاد خود را نشناخت — سرو دیگر را بلند انداخت
مثل نی خود را ز خود کردی تهی — بر نوای دیگران دل می‌نهی
ای گدای ریزه‌ای از خوان غیر — جنس خود می‌جویی از دکان غیر
بزم مسلم از چراغ غیر سوخت — مسجد او از شرار غیر سوخت...

(همان: ٤٨)

او از مسلمانان می‌خواهد که خرافات و موهومات کهنه و قدیمی را رها کنند، به قرآن متوسل شوند تا زندگی آزادی داشته باشند، نه اینکه اسیر فرنگ باشند:

گرچه دارد شیوه‌های رنگ رنگ — من بجز عبرت نگیرم از فرنگ
ای به تقلیدش اسیر، آزاد شو — دامن قرآن بگیر، آزاد شو

(همان: ۳۱۱)

اقبال در آخرین شعر مجموعهٔ نقش فرنگ نیز تقلید نابجا از فرنگ را مذموم می‌شمارد:

چه خوش بودی اگر مرد نکویی — ز بند پا ستان آزاد رفتی
اگر تقلید بودی شیوهٔ خوب — پیمبر هم ره اجداد رفتی

(همان: ۲۷۲)

۳- نتیجه‌گیری

شناختی که اقبال لاهوری از غرب دارد، هم مبتنی بر آموزه‌های سر توماس آرنولد در لاهور است و هم مبتنی بر تجربه‌های زیستهٔ وی در آن دیار. او که لایه‌های زیرین این فرهنگ را از نزدیک دیده، با مکر و افسون فرنگ آشنایی دارد و می‌داند که غرب هیچ‌گاه در برخورد با دیگر ملت‌ها به‌ویژه مردم مشرق‌زمین و مسلمان، به دنبال خیر آن‌ها نیست. غرب بدون جنگ و ضرب ملت‌ها را می‌کشد. همچون گرگی است در پوستین برّه و همواره در پی آن است که مشکلات جدیدی برای مردم بیافریند. از این رو مهم‌ترین مختصه‌ای که در شعر اقبال بر آن تأکید شده، مکر و افسون فرنگ است. پیشرفت تکنولوژی و مادی غرب، بیش از آنکه برای نجات ملت‌ها باشد، برای تباه‌ساختن و ویران‌کردن آن‌هاست. به همین سبب اقبال، مسلمانان را از تقلید کورکورانهٔ غرب بر حذر می‌دارد و از آن‌ها بارها می‌خواهد که ماهیت حقیقی و واقعی غرب را دقیقاً بشناسند و برای حل مشکلات فکری و فلسفی خویش به خود و قرآن و دین مبین اسلام روی آورند. بر پایهٔ این دیدگاه، اقبال به‌ویژه در مجموعهٔ شعری «نقش فرنگ» با ذکر نام برخی از حکیمان و فیلسوفان و نیز شاعران و نویسندگان فرنگ، به بیان تقابل عقل و عشق می‌پردازد و بر این باور است که حکیمان و فیلسوفان غرب، نگاه تک‌بُعدی و مادی‌گرا دارند که فقط به خود و منافع

خویش می‌اندیشند و از عشق و محبت نسبت به دیگران بی‌بهره‌اند. در حالی که شاعران و نویسندگان، تکیه‌شان بر عشق و محبت است و این مسئله، یعنی تقابل عقل و عشق که در سنت شعر فارسی بی‌سابقه نیست، در شعر اقبال منجر به تقابل شرق و غرب می‌شود. شرق برای حل معضلات و مشکلات بشر، نگاه عاطفی مبتنی بر عشق و محبت دارد و غرب، نگاه خردگرا و فریب‌کارانه. البته اقبال این دو نیرو را در تقابل و تعارض با هم نمی‌بیند و معتقد است عقلی که از نیروی عشق و محبت برخوردار باشد، در حل مشکلات فکری و فلسفی بشر راه‌گشاست.

٤- منابع

اقبال لاهوری، محمد. (۱۳٦۸الف). **بازسازی اندیشهٔ دینی در اسلام**، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، بی‌جا: حیدری.

اقبال لاهوری، محمد. (۱۳٦۸ب). **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، با مقدمهٔ احمد سروش، تهران: سنایی.

اقبال لاهوری، محمد. (بی‌تا). **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی.

اقبال، جاوید. (۱۳۷۲). **زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری**، ترجمهٔ شهیندخت کامران‌مقدم، مشهد: آستان قدس رضوی.

بهنام‌فر، محمد؛ و همکاران. (۱۳۹۳). «نقد عقلانیت در مثنوی مولانا و کلیات اقبال لاهوری»، **مطالعات شبه‌قاره**، ٦(۲۱): ۳٤-۷.

حسنی ندوی، سید ابوالحسن علی. (۱۳۷۷). **شگفتی‌های اندیشهٔ اقبال لاهوری**، ترجمهٔ عبدالقادر دهقان، تربت جام: شیخ‌الاسلام احمد جام.

ذاکر اصفهانی، علیرضا. (۱۳۷۷). «سیری در اندیشهٔ سیاسی علامه اقبال لاهوری»، **فرهنگ**، شمارهٔ ۲۷-۲۸: ۳۰۵-۳۲٦.

رضی خادمی، سعیده. (۱۳۸۸). «مبارزه با استعمار»، در **موج ز خود رسته** (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی علامه اقبال لاهوری)، جلد اول، به کوشش مریم شعبانزاده، زاهدان: دانشگاه سیستان و بلوچستان، مرکز مطالعات شبه‌قاره، صص ٦۲۲-٦۳۳.

زند وکیلی، محمدتقی؛ زرین‌پور، داوود. (۱۳۹۵). «تأثیرپذیری اندیشهٔ اقبال از شخصیت پیامبر اسلام (ص) و حضرت ابراهیم (ع)»، **مطالعات شبه‌قاره**، ۷(۲۹): ۸۳-۱۰۸.

سروش، احمد. (۱۳٦۸). **مقدمهٔ کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، تهران: سنایی.

سعیدی‌پور، عباس. (۱۳۸۹). «غرب‌شناسی اقبال لاهوری»، **پیک نور**، ۳(۱): ۹۳-۱۰۳.

سلمانیان، حسین‌علی. (۱۳۹۹). «تحلیل انتقادی اندیشهٔ سیاسی غرب مدرن در منظومهٔ معرفتی اقبال لاهوری»، **معرفت سیاسی**، ۱۲(۱)، پیاپی ۲۳: ۱۰۳-۱۲۰.

شهیدی، سید جعفر. (۱۳٦٤). «اقبال ستیزه‌گر با غرب»، در **شناخت اقبال** (مجموعه مقالات کنگرهٔ جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری)، به کوشش دکتر غلامرضا ستوده، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و ارشاد اسلامی.

شیرزاد، امیر. (۱۳۸۷). «مروری بر اندیشهٔ سیاسی اقبال لاهوری و اتحاد جهان اسلام»، **اندیشه تقریب**، ۵(۱۷): ۳۳-٥٤.

صالحی، کورش. (۱۳۸۸). «غرب و شرق در نگاه اقبال لاهوری»، در **موج ز خود رسته** (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی علامه اقبال لاهوری)، جلد اول، به کوشش مریم شعبانزاده، زاهدان: دانشگاه سیستان و بلوچستان، مرکز مطالعات شبه‌قاره، صص ۹۲۸-۹۰۹.

علی‌زاده بیرجندی، زهرا؛ ملک‌زاده، الهام. (۱۳۸۸). «عناصر نفی جهان‌شمولی تمدن غرب در گفتمان اقبال لاهوری»، در **موج ز خود رسته** (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی علامه اقبال لاهوری)، جلد دوم، به کوشش محمدعلی زهرازاده، زاهدان: دانشگاه سیستان و بلوچستان، مرکز مطالعات شبه‌قاره، صص ۱۱٥۲-۱۱٦٥.

فاضلی، قادر. (۱۳۸۵). «سیاست و دیانت در دیوان اقبال»، **علوم سیاسی**، ۹(۳٦): ۲٦۹-۲۹۳.

مجدالدین، اکبر. (۱۳۸٤). «مسائل عمدهٔ کشورهای شرقی در اشعار فارسی اقبال لاهوری (رویکرد جامعه‌شناختی)»، **پژوهشنامهٔ علوم انسانی**، شمارهٔ ٤٥-٤٦: ۲۱۱-۲۳۰.

وزیری، محمود؛ محمدی گرگانی، محمد. (۱۳۹٦). «جایگاه قدرت سیاسی در تحول اجتماعی در نظریهٔ علامه اقبال لاهوری»، **فصلنامهٔ تحقیقات حقوق تطبیقی ایران و بین‌الملل**، ۱۰(۳۵): ۲۱۱-۲۳۵.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

A Survey of Colonial vision in An Area of Darkness by V. S. Naipaul

Ahmad Shirkhani

Assistant professor of English Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran, Email: Ahmadshirkhani@lihu.usb.ac.ir

Article history: Received 29 December 2024; Received in revised form 08 March 2025; Accepted 09 April 2025; Published 23 September 2025

Abstract

V. S. Naipaul's travelogues, the British Trinidadian-Indian novelist and Noble prise winner, are useful tools for appreciating his paradoxical and complex identity. Naipaul's identity is a terrain for various forces such as colonialist discourse, Indian culture, and the experience of migration. Considering Naipaul's colonial experience and its consequences for his identity, the present research investigates colonial vision in *An Area of Darkness* (1964). This study is done by choosing postcolonial theory and through a colonialist approach. It is claimed that the outstanding features of colonialist approach are reflected in *An Area of Darkness*, the portrayal of India repeats and supports colonial stereotypes. The findings of this study shows that the blaming of Indian culture in *An Area of Darkness* indicates the profound impact of colonial vision on Naipaul's identity. Despite Naipaul's Indian ancestors, he takes on an impartial stance to India to assert his not belonging to her culture. Binary oppositions are central in his narration of India. Colonial vision makes his identity shaky through encountering him with issues of not-belonging, the sense of alienation, and paradox.

Keywords: Colonial Vision, Identity, India, An Area of Darkness, Naipaul.

1. Introduction

The high position of V. S. Naipaul in the tradition of travel writing is due to his experience of immigration and in innovations in this literary genre. It is perhaps not easy to find a travel writer, in the second half of twentieth century, whose identity is so closely intertwined with immigration and travel becomes a metaphor by which to discover the inner world of the writer. "He will often lament having undertaken a journey and become lastingly angry with the countries he visits" (Nixon, 1992: p. 55). As a post-colonial writer, Naipaul attempts to offer a realistic picture in his travelogues and this realism rises out of his complex identity. In other words, Naipaul's identity becomes disconcerted through his travels. This study investigates his first travelogue on India, *An Area of Darkness* (1964). Taking into account the writer's experience of colonialism his identity constructed by different, and sometimes, contradictory elements, this research analyses Naipaul's colonial vision in *An Area of Darkness*. This approach makes it possible to obtain a deeper appreciation of his identity and the reason for his disappointment with India. The main problem of this study is to reveal the interconnection between colonial vision and travel writing in *An Area of Darkness*. Followings are the research questions: 1. What are the prominent features of colonial vision reflected in *An Area of Darkness*? 2. As a post-colonial subject, how does Naipaul's imagery of India in *An Area of Darkness* challenge or endorse colonial stereotypes about Indian society and culture?

1.1. Research Methodology

The methodology of research is based on library sources. The frame work of study is postcolonial theory and it uses the approach of colonial discourse to study the text. The strategy of reading includes close reading of the text and searching for thoughts and actions that reflect the mind-set and identity of the narrator in *An Area of Darkness*.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 49, 2025, pp. 183-196.
DOI: 10.22111/jsr.2025.50646.2470

© Shirkhani, A. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

2. Discussion

Naipaul's identity is profoundly linked the colonial experience and it overshadows Naipaul's life and works. He has been grown up in a colonial culture and is its inheritor as well. His ancestors were Indian immigrant indentured workers who had escaped from colonial India and its poverty to Trinidad. He grew up in an Indian family who would do their best to preserve the memory and culture of India. He was directly introduced to Indian culture and traditions through his family surrounding. " More than in people, India lay about us in things" (Naipaul, 1964: p. 29). In multi-ethnic and colonial Trinidad with which he could not cope, Naipaul grew up and went to school where colonial education import was done "like flour and butter are imported from Canada" (Lamming, 1992: p. 27). English literature possessed a high rank in colonial schools of Trinidad, and hence Naipaul's attention to England. "Most of the West Indian authors who fetched up in England have written in one form or another about a double sense of displacement" a sense of their removal from Trinidad and sense of removal from their forbears in India (Nixon, 1992: p. 20).

As a colonial immigrant, Naipaul's identity is overshadowed by the experience of immigration. His travels refer to his own wanderings in the unknown lands where he encounters with the dark angles of his identity. His travelogues indicate kind of colonial vision reflecting colonial policies and travel writing's accomplice with it. *An Area of Darkness* provides us with a colonial perspective by which India is depicted. Travel writing gives Naipaul the opportunity to deal with his own subjectivity. "With the writer's subjectivity centrestage, India usually serves as a backdrop– be it charming, exotic, infuriating, or comic– to the narrator's travels" (Teltcher, 2002: p. 194). India, for Naipaul, is equal to the blurring of all differences that make his identity. Therefore, he faces the challenge of not belonging to the Indian community and culture. In order to find himself he is forced to define a difference between himself and India. Naipaul writes as an outsider to indicate his not-belonging and cruelly describes India and focuses on negatives aspects to keep his distance from India. In the concluding pages of *An Area of Darkness*, the narrator confesses that "In a year I had not learned acceptance. I had learned my separateness from India, and was content to be a colonial, without a past, without ancestors" (Naipaul, 1962: p. 269). No longer is India for Naipaul an exotic country to enchant him or add an exotic aspect to his work, as it did in colonial travelogues. This failure drives the narrator to expand the concept of exotic through dealing with disgusting topics to offer a picture of India that cannot be found in the works of other writers. At the same moment that Naipaul speaks of colonial suppression, he indirectly supports it. Colonial cultural heritage has so deeply influenced his identity that he finds himself as a stranger in the land of his ancestors.

3. Conclusion

The formulation of Naipaul's complex identity in the colonial space is central to his view of India. Colonial society and culture of Trinidad, the immigrant Indian ancestors, his education in colonial training system, his immigration to England to realize his dream of becoming a writer, and finally, his sense of alienation with Trinidadian, Indian, and British cultures, caused him to regard himself as a perpetual immigrant. This is a situation, Naipaul claims, that prevents him from partiality and belonging. This claim is not necessarily realized. He is not able to get rid of the limitations of colonial vision, a vision that is central to his identity.

In *An Area of Darkness*, Naipaul takes the opportunity of exposing his postcolonial identity by traveling to India. The more the narrator visits further places in India, the more his understanding of India becomes intricate and contradictory. India makes invisible all the differences that have constructed his identity. So, he is faced with the painful sense of not-belonging to Indian culture and is compelled to define a distinction between himself and India. To display his not-belonging to India, he approaches India as an outsider and cruelly describes her in his writings and brings India's poverty into light to keep his distance with her.

4. References

Ashcroft, B. Griffiths, G and Tiffin, H. (2007). **Postcolonial Studies: The Key Concepts**. 2nd ed. London and New York: Routledge.

Cudjoe, S. R. (1988). **V. S. Naipaul A Materialist Reading**. Massachusetts: The University of Massachusetts Press.

Holland, P, Huggan, G. (2000). **Tourists With Typewriters: Critical reflections on contemporary Travel Writing**. Michigan: Michigan University Press.

Lamming, G. (1992). **The Pleasures of Exile**. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Mahabir, K. (2008). "V. S. Naipaul: Childhood and Memory." **Journal of Caribbean Literatures**. 5, 2: pp. 1-18.

Naipaul, V. S. (1964). **An Area of Darkness**. New York: Vintage Books.

Nixon, R. (1992). **London Calling: V. S. Naipaul, Postcolonial Mandarin**. New York: Oxford University Press.

Pennycook, a. (2002). **English and The Discourse of Colonialism**. London and New York: Routledge.

Pratt, M. L (2003). **Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation**. London and New York: Routledge.

Rapport, N. and Overing. J (2002). **Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts**. London: Routledge.

Said, E. (1994). **Culture and Imperialism**. New York: Vintage Books.

Shirkhani, A (2022). "A Comparative Study of Magical Exoticism in One Thousand and One Night and Robert Southey's Thalaba the Destroyer Based on Said's Orientalism". **JLLR**. 19,36: pp. 115-134.

Teltcher, k. (2002). "India / Calcutta: city of palaces and dreadful night." **The Cambridge Companion to Travel Writing**. Eds: Peter Hulme and Tim Youngs. Cambridge, Cambridge University Press.

Thompson, C. (2011). **Travel Writing**. London and New York: Routledge.

Zare'ie, M. S. and Ahmadzadeh Heravi, Sh (2019). "The Role of Ideology and Trace in V. S. Naipaul's narratives of A House for Mr. Biswas and In a Free State". **CLLS**. 16, 22 (59- 75).

Cite this article Shirkhani, A. (2025). A Survey of Colonial vision in An Area of Darkness by V. S. Naipaul. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 183-196. DOI: 10.22111/jsr.2025.50646.2470

مطالعات شبه قاره

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

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

بررسی نگرش استعماری در سفرنامهٔ منطقهٔ تاریکی اثر وی. اس. نایپل

احمد شیرخانی ✉

استادیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران، ایمیل: Ahmadshirkhani@lihu.usb.ac.ir

چکیده

سفرنامه‌های وی. اس. نایپل (V. S. Naipaul: 1932-2018)، رمان‌نویس هندی‌تبارِ ترینیدادی-بریتانیایی و برندهٔ جایزهٔ نوبل ادبیات در سال ۲۰۰۱ میلادی، ابزاری سودمند برای شناخت هویت متناقض و پیچیدهٔ پسااستعماری او هستند. هویت نایپل برساختی از اعمال قدرت نیروهای گوناگونی همچون گفتمان استعماری، فرهنگ هند و تجربهٔ مهاجرت است. تحقیق حاضر با در نظر گرفتن تجربهٔ استعماری نایپل و پیامدهای آن بر هویت او، نگرش استعماری نایپل را در *منطقهٔ تاریکی* (An Area of Darkness, 1964) بررسی می‌کند. این تحقیق با روش تحلیل منابع کتابخانه‌ای و مبتنی بر نظریهٔ پسااستعمار و با تمرکز بر رویکرد گفتمان استعماری انجام شده است. پژوهش حاضر مدعی است که مؤلفه‌های شاخص نگرش استعماری در *منطقهٔ تاریکی* بازتاب یافته‌اند و تصویرپردازی هند در این اثر، کلیشه‌های استعماری دربارهٔ جامعه و فرهنگ هند را تکرار و تقویت می‌کند. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد سرزنش فرهنگ هند در *منطقهٔ تاریکی* نشان از تأثیر نگرش استعماری در هویت نایپل دارد. علی‌رغم تبار هندی نویسنده، نایپل به‌عنوان ناظری بی‌طرف به هند می‌نگرد تا عدم تعلق خود را به آن بیان کند. تضادهای دوگانهٔ استعماری در روایت او از هند، نقشی محوری دارند. نگرش استعماری، هویت نایپل را با چالش‌های عدم تعلق، احساس بیگانگی و تناقض مواجه ساخته است.

واژه‌های کلیدی: نگرش استعماری، هویت، هند، منطقهٔ تاریکی، نایپل

۱- مقدمه

وی. اس. نایپل، نویسنده‌ای چیره‌دست در حوزهٔ رمان و سفرنامه‌نویسی بود که در سال ۲۰۰۱ میلادی موفق به کسب جایزهٔ نوبل ادبی شد. نایپل در ترینیداد -مستعمرهٔ انگلیس در آمریکای مرکزی- به دنیا آمد؛ جایی که تجربه‌های گوناگون بر هویت او تأثیر ژرفی گذاشت. او از تبار هندی‌هایی بود که برای یافتن کار و زندگی بهتر به این سرزمین مهاجرت کرده بودند. تبار هندی نایپل و جامعهٔ چندقومیتی ترینیداد، او را از همان دوران کودکی با مفهوم تفاوت فرهنگی آشنا ساخت.

اهمیت جایگاه نایپل در سنت سفرنامه‌نویسی به دلیل تجربهٔ مهاجرت و نوآوری‌های او در سفرنامه‌نویسی است. شاید نتوان سفرنامه‌نویس مطرحی در نیمهٔ دوم قرن بیستم یافت که هویت او با تجربهٔ مهاجرت چنین عجین شده باشد و سفر برای او در واقع، استعارهٔ پرمعنایی از تلاش برای شناخت دنیای درونی‌اش باشد. «او اغلب از اینکه به جایی سفر کرده است، از خودش گلایه می‌کند و مداوماً از کشورهایی که بازدید کرده است، به خشم می‌آید» (Nixon, 1992: 55). چنین واکنش‌هایی

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٩، ١٤٠٤، صص ۱۸۳-۱۹۶.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰٤/۰۱/۲۰ تاریخ انتشار: ۱٤۰٤/۰۷/۰۱

استناد: شیرخانی، احمد. (١٤٠٤). بررسی نگرش استعماری در سفرنامهٔ منطقهٔ تاریکی اثر وی. اس. نایپل. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤٩)، ۱۸۳-۱۹۶.

DOI: 10.22111/jsr.2025.50646.2470

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© شیرخانی، احمد.

نسبت به سفر و تجربهٔ شناخت فرهنگی متفاوت، در سنت سفرنامه‌نویسی کم‌سابقه است. نایپل به‌عنوان یک نویسندهٔ پسااستعمار، سعی دارد تصویری واقعی در سفرنامه‌هایش ارائه دهد و این واقع‌گرایی، تصویری از ماهیت پیچیدهٔ هویت او به دست می‌دهد. به عبارتی، هویت پیچیدهٔ نایپل با سفرهایی که تجربه می‌کند، دستخوش تشویش و تلاطم می‌شود. این نویسنده در سه سفرنامه‌اش به موضوع هند به‌طور مفصّل پرداخته است: *منطقهٔ تاریکی* (An Area of Darkness, 1964)، *هند: تمدن مجروح* (India: A Wounded Civilization, 1977) و *هند: اکنون یک میلیون شورشی* (India: A Million Mutinies Now, 1990).

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

پژوهش حاضر به بررسی اولین سفرنامهٔ نایپل به هند، منطقهٔ تاریکی (1964)، می‌پردازد. این تحقیق با در نظر گرفتن گذشتهٔ استعماری نویسندهٔ سفرنامه و هویت او که متشکل از عناصر متفاوت و گاه متناقض است، نگرش استعماری نایپل در منطقهٔ تاریکی را تحلیل می‌کند. مطالعهٔ منطقهٔ تاریکی از منظر نگرش استعماری (colonial vision) این امکان را فراهم می‌سازد تا درک عمیق‌تری از هویت این نویسندهٔ پرآوازه و نگاه مأیوسانهٔ او به هند کسب کنیم. مسئلهٔ محوری این تحقیق روشن‌ساختن رابطهٔ نگرش استعماری و سفرنامه‌نویسی در منطقهٔ تاریکی نوشتهٔ نایپل، و پاسخ به پرسش‌های زیر است: ۱. مؤلفه‌های شاخص نگرش استعماری که در منطقهٔ تاریکی بازتاب یافته‌اند، کدام‌اند؟ ۲. چگونه نایپل، به‌عنوان یک سوژهٔ پسااستعماری، با تصویرپردازی هند در منطقهٔ تاریکی کلیشه‌های استعماری دربارهٔ جامعه و فرهنگ هند را تقویت یا با چالش روبه‌رو می‌کند؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف از این پژوهش بررسی نقش نگرش استعماری در اولین سفرنامهٔ پسااستعماری نایپل به هند است. این تحقیق نشان خواهد داد در منطقهٔ تاریکی آشنایی مستقیم نایپل با واقعیت هند، نگرش استعماری را در او هم تقویت می‌کند و هم با چالش مواجه می‌سازد. دلیل چنین تناقضی را باید در صورت‌بندی هویت او به‌عنوان یک سوژهٔ پسااستعماری جست‌وجو کرد. در منابع لاتین نقش نگرش استعماری در سفرنامه‌های نایپل در سایهٔ رابطهٔ تاریخی استعمار و سفرنامه‌نویسی قرار گرفته و به تداوم این نگرش در سفرنامه‌های پسااستعمار توجه شایانی نشده است. علاوه بر این، به زبان فارسی منبعی با این موضوع یافت نشد.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش مبتنی بر تحلیل منابع کتابخانه‌ای است. چارچوب نظری به‌کاررفته نقد و نظریهٔ پسااستعمار است. این تحقیق با تمرکز بر رویکرد گفتمان استعماری (colonialist discourse)، از منظر نظریهٔ پسااستعمار به منطقهٔ تاریکی می‌پردازد.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

تحقیقات چشمگیری دربارهٔ آثار نایپل به‌ویژه به زبان انگلیسی انجام داده‌اند. راب نیکسون (1992) در *بانگ لندن: وی. اس. نایپل عالی‌مقام پسااستعمار* به بررسی نگرش منتقدان آمریکایی-بریتانیایی و منتقدان جهان سوم و کارائیب نسبت به نایپل می‌پردازد. نیکسون در این مطالعه نایپل را وارث سنت استعمار انگیس می‌داند (Nixon, 1992: 8-37). صادقی و احمدزاده در مقاله‌ای به بررسی نقش ایدئولوژی و نشان در دو رمان نایپل می‌پردازند و ادعا می کنند که نایپل با همهٔ تلاشی که در آثارش می‌کند تا خود را مصون از قدرت سرکوبگر ایدئولوژی نشان دهد، همانند شخصیت‌های رمان‌هایش «او خود مبتلا به ایدئولوژی [استعماری] است» (زارعی و احمدزاده، ۱۳۹۸: ۵۹). از نگاه کارل تامپسون (Carl Thompson, 2011) سفرنامه‌های نایپل بر موضوع بی‌درکجایی و مهاجرت تمرکز دارند. «نایپل همچنین نشان داده است که تمایل آشکاری به

سرزنش فرهنگ‌های جهان‌سومی دارد که به سرزمین‌های آن‌ها سفر کرده است. این سرزنش به شکلی صورت گرفته که از کلیشه‌های رایج غربی حمایت می‌کند» (Thompson, 2011: 166). سلوین کادجو (Selwyn Cudjoe, 1988) بر این باور است که نایپل به دلیل ناتوانی در درک جایگاه اجتماعی خود در غرب، در *منطقهٔ تاریکی* به کنکاش درون خود می‌پردازد. در واقع، سفر نایپل به هند تلاشی برای کشف و شناخت تاریخ، ریشه و هویت خود اوست (Cudjoe, 1988: 82).

۲- چارچوب نظری تحقیق

۲-۱- پیوند سفرنامه‌نویسی و گفتمان استعماری

پیوند سفرنامه‌نویسی و امپراتوری و همدستی آن‌ها درتداوم قدرت امپراتوری غربی و برپایی مستعمرات در کشورهای استعمارزده، آن‌چنان ژرف و نیرومند بود که مطالعه و بررسی سفرنامه‌های دورهٔ استعمار به یافتن ویژگی‌های گفتمان استعماری منتهی می‌شود (Pennycook, 2002: 172). در این بخش از تحقیق به نقش برجستهٔ سفرنامه‌نویسی در شکل‌گیری آگاهی استعماری و تداوم‌بخشیدن به ایدئولوژی استعماری در طول دورهٔ استعمار اروپایی پرداخته می‌شود و محورهای اساسی رابطهٔ بین سفرنامه‌نویسی و نگرش استعماری معرفی می‌شود.

۲-۱-۱- نگاه خیرهٔ استعماری

بررسی سفرنامه‌های اروپایی حکایت از نوعی نگرش غیرواقعی نسبت به سرزمین، مردم و فرهنگ غیراروپایی مورد بازدید دارد که با طرح مفهوم نگاه خیرهٔ استعماری در مطالعات پسااستعماری معرفی می‌شود. در عمدهٔ سفرنامه‌هایی که پیش از اوج گیری قدرت امپراتوری و در طول سلطهٔ آن نگاشته شده‌اند، راوی اروپایی از مرزهای شناخته‌شده پا فراتر می‌گذارد و به سرزمین‌های ناشناخته‌ای می‌رسد که تصویرپردازی او از این سرزمین‌ها نه‌تنها برساخت‌هایی جعلی از بومیان هستند، بلکه نوشته‌های این سفرنامه‌نویسان به نوع نگاه ملت‌های استعمارگر به دنیای فراسوی اروپا نیز شکل می‌دهد. این نگاه خیرهٔ راوی اروپایی به ملت‌ها و فرهنگ‌های غیراروپایی از منظری صورت می‌گیرد که از اشراف و تسلط بر آنچه دیده می‌شود، حکایت دارد. به باور مری لوئیس پرات (Mary Louise Pratt) این نگاه خیرهٔ راوی در سفرنامه‌های اروپایی، نگاهی از بالا به پایین است که وسعت آن نه‌تنها چشم‌انداز پیش‌رو را شامل می‌شود، بلکه دلالت بر سلطهٔ فرهنگی نیز دارد. پرات از این ویژگی برتری‌جویی در روایت سفرنامه‌نویسان با عنوان «فرمانروای آنچه می‌بینم» (monarch of all I survey) یاد می‌کند (Pratt, 2003: 201-208).

نگاه خیرهٔ استعماری در سفرنامه‌ها به بازنمایی بومیان، فرهنگ، رسوم و سرزمین آنان به نحوی می‌پردازد که مؤید ادعای برتری استعمارگر و توجیه‌کنندهٔ گسترش سلطهٔ استعماری است. «نگاه خیرهٔ استعماری هویت استعمارزده را تعریف می‌کند، به او در نظام هویت‌بخش مناسبات قدرت عینیت می‌بخشد و فرودستی و بی‌قدرتی او را تأیید می‌کند» (Ashcroft et. al., 2007: 207). فرهنگ‌های غیراروپایی در سفرنامه‌های اروپایی، رمزآمیز (exotic)، ابتدایی و به دور از تمدن به تصویر کشیده می‌شوند. از آنجا که سفرنامه‌نویسان، اولین کسانی بودند که با یک ملت غریبه مواجه می‌شدند، تصویری که از آن ملت ترسیم می‌کردند، سرمنشأ بسیاری از اندیشه‌ها و باورهایی بود که مردم اروپا یا نسل‌های بعدی سفرنامه‌نویسان دنبال می‌کردند. اغلب راوی‌ها در این دست از متون، بازنمایی بومیان را براساس تفاوت بین بومیان و اروپایی‌ها انجام می‌دهند. ساختار کلی تفاوت بین انسان بومی و اروپایی به شکلی است که منتهی به یک دوگانهٔ متضاد می‌شود که در یک سوی آن بومی فرودست با ویژگی‌هایی منفی قرار دارد و در سوی دیگر آن، انسان اروپایی قرار دارد که از هر جهت صاحب امتیاز و برتری است. همین امر سبب می‌شود که سرزمین‌های ناشناخته در آن سوی مرزهای اروپا با تمدنی بدوی و عقب‌افتاده تعریف شوند؛ سرزمین‌هایی بکر و سرشار از منابع دست‌نخورده که قدرت امپراتوری را به آغوش خود فرا می‌خوانند.

۲-۱-۲- مشروعیت‌بخشیدن به سلطهٔ استعماری

سفرنامه‌ها در مشروعیت‌بخشیدن به سلطهٔ استعماری نقش مؤثری داشتند. نگاه خیرهٔ استعماری در سفرنامه‌ها از بومیان «دیگرانی» می‌ساخت که نیازمند و سزاوار دریافت کمک از سوی یک قدرت خارجی بودند. این امر سبب می‌شد به حضور قدرت‌های استعماری، با عنوان برنامهٔ تمدن‌سازی مشروعیت ببخشد (Thompson, 2011: 144). آثار سفرنامه‌نویسان در دورهٔ استعمار، مستعمرات را سرزمین‌هایی عقب‌مانده، و ملت‌های استعمارزده را مردمی جاهل و بدوی معرفی می‌کرد و انسان غربی بر خود فرض می‌دانست تا با معرفی تمدن اروپایی و پیشرفت‌های تکنولوژیک آن، به نجات آنان بشتابد. شعر معروف شاعر استعمار، رودیارد کیپلینگ (Rudyard Kipling)، با عنوان «وظیفهٔ انسان سفید»، توجیه‌کنندهٔ وظیفهٔ سنگین اخلاقی‌ای است که استعمارگر برای رهایی بومیان بر عهده دارد. در همین راستا، سفرنامه‌ها بر لزوم حضور یک حکومت استعماریِ مجهز به تکنولوژی‌های پیشرفته تأکید می‌کردند و فواید چنین حکومتی را برای بومیان برمی‌شمردند. به همین شکل، راویان چنین سفرنامه‌هایی خشونت قدرت استعماری را در انجام مأموریت متمدن‌سازی، امری اجتناب‌ناپذیر جلوه می‌دادند و استثمار منابع سرزمینی آنان را هزینه‌ای توجیه می‌کردند که استعمازده ملزم به پرداخت آن بود.

۲-۱-۳- شکل‌دادن به پنداشت اروپایی‌ها

سفرنامه‌ها در شکل‌گیری تصورات مردم اروپا از مستعمرات دوردست و ملت‌های آن‌ها نقش برجسته‌ای را ایفا می‌کردند. سفرنامه‌نویسان برساخت‌های فرهنگی خود را به خوانندگان اروپایی عرضه می‌داشتند و با ادعای دست‌اول بودن این اطلاعات و گواهی‌دادن بر درستی آن‌ها به‌عنوان شاهدی عینی، اعتماد خوانندگان اروپایی را کسب می‌کردند. نتیجهٔ چنین اتفاقی شکل‌گیری پنداشتی غیرواقعی در مردم اروپا نسبت به ملت‌ها و فرهنگ‌های مردم دنیا در آن سوی مرزهای اروپا بود. سفرنامه‌ها در طول دورهٔ استعمار کلیشه‌های متعددی از مردم و فرهنگ‌های غیراروپایی به خوانندگان اروپایی خود ارائه دادند که براساس این کلیشه‌ها برخی ویژگی‌های نامطلوب و منفی به بومیان نسبت داده می‌شد. پنی‌کوک با بررسی برخی سفرنامه‌هایی که به بازنمایی چین برای خوانندگان اروپایی پرداخته‌اند، کلیشه‌های رایج در خصوص سرزمین، مردم و فرهنگ چین را این چنین برمی‌شمارد: «پادشاهی‌های اگزوتیک و دائمی؛ انسان‌های بدوی و عقب‌مانده؛ زندگی‌های پرجمعیت، کثیف و فقرزده؛ ظاهری متبسم یا غیر قابل‌نفوذ که نیتی پلید یا فلاکتی را پنهان می‌کند؛ شرقیِ منفعل و رهبر مستبد؛ زندگی ملال‌آور در نظام سوسیالیسم؛ بی‌اعتنایی ذاتی حکومت کمونیستی به مردم» (Pennycook, 2002: 172).

روش دیگری که سفرنامه‌نویسان در برساخت آگاهی اروپایی‌ها از سرزمین‌هایی که به آن‌ها سفر کرده بودند، به کار می‌گرفتند، مبتنی بر فریبنده و اگزوتیک جلوه‌دادن شرق بود. سفرنامه‌نویسی به‌روشنی «به حمایت از این پنداشت امپریالیستی پرداخته است؛ پنداشتی که توسط آن» از خصلت‌های اگزوتیک و هیجان‌آور «سرزمین‌ها و مردم بیگانه برای طراوت‌بخشیدن به فرهنگ ملال‌آور خودی بهره گرفته می‌شد» (Holland & Huggan, 2000: 48). کلیشه‌های اگزوتیک در سفرنامه‌ها به شکل‌گرفتن پنداشتی دیگر در اروپا منجر می‌شد که بر برتری فرهنگی و نژادی آنان صحه می‌گذاشت. *دل تاریکی* (Heart of Darkness, 1899) نوشتهٔ جوزف کنراد (Josef Conrad) در قالب یک سفر دریایی به قلب آفریقا به کنکاش دربارهٔ نقش استعمار در این قاره می‌پردازد. در این اثر تخیلی، آفریقا سرزمینی تاریک، مرموز و اگزوتیک که وحشی‌ها در آن ساکن هستند، به تصویر کشیده می‌شود. این تصویرپردازی، کلیشه‌های رایج (بدوی و غیرمتمدن بودن) دربارهٔ مردم و فرهنگ آفریقا را تقویت می‌کند. از طرفی، این امر مأموریت متمدن‌سازی آفریقایی‌ها را توجیه می‌کند. رویکرد کنراد به سرزمین و ساکنان آفریقا بازتاب‌دهندهٔ این جهان‌بینی اروپایی است که اروپا را همچون فانوسی دریایی در دل تاریکی آفریقا توصیف می‌کند.

۲-۱-٤- انگیزه‌های تجاری و علمی

همدستی سفرنامه‌نویسان با قدرت استعماری ضرورتاً آگاهانه نبوده است. بسیاری از سفرنامه‌ها در دورهٔ استعمار، اهدافی تجاری یا علمی را دنبال می‌کردند که با منافع استعماری هم‌راستا بودند. یکی از علائق سفرنویسان قرن هجدهم میلادی در سفرهای خود به مناطق دورافتادهٔ دنیا، تهیهٔ سیاهه‌ای مفصّل از منابع طبیعی موجود در این مناطق بود. متونی از این دست، زمینه را برای استثمار این سرزمین‌ها در قرن نوزدهم و بیستم فراهم آورد. نقشه‌هایی که توسط سفرنامه‌های این دوره از مناطق مورد بازدید، تهیه شده بود، بعدها ادارهٔ سرزمین‌های استعماری را آسان‌تر ساخت. هنری مورتون استانلی (Henry Morton Stanley) در سفرنامه‌ای با عنوان *از میان قارهٔ تاریک* (Through The Dark Continent, 1878) به شرح سفر سه ساله‌اش در مرکز آفریقا می‌پردازد. استانلی علاوه بر تصویرپردازی رمانتیک و پراحساسی که از آفریقا ارائه می‌دهد، به توصیف کالاهای تجاری منطقه می‌پردازد و در ادامه به‌طور شگفت‌آوری طرح تخیلی شهری تجاری با بندری مجهز، تجارت‌خانه‌های بین‌المللی و زمین‌های کشاورزی حاصل‌خیز را معرفی می‌کند.

علوم زمین‌شناسی، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، با سفرنامه‌نویسی پیوند دیرینه و نزدیکی دارند. هر سه رشتهٔ یادشده تا حدی از سفرنامه‌نویسی منشعب شدند و این علوم به تحقیقاتی می‌پرداختند که زمانی در نوعی از نوشتار به نام «سیاحت و سفر» (Voyages and Travels) یافت و بیان می‌شد. در قرن نوزدهم با تأسیس رشته‌های دانشگاهی، هریک از این علوم با اتخاذ رویکردی عینی و روش تحقیق علمی، راه خود را از قالب روایی و شخصی سفرنامه‌نویسی جدا کردند (Thompson, 2011: 4). در نیمهٔ دوم قرن بیستم با اوج‌گیری رویکرد فرهنگی و ادبی، بار دیگر توجه به نقش سفرنامه‌نویسی به‌عنوان ابزاری برای کسب دانش زمین‌شناسی، قوم‌نگاری و علوم اجتماعی معطوف شد (Rapport & Overing, 2002: 236-245). این تلاش‌های علمی که در قالب سفرنامه انجام می‌شدند، باعث شدند تا سفرنامه‌نویسی «تبدیل به عاملی کلیدی در پیشرفت قدرت‌های اورپایی شود و به ظهور امپراتوری‌های اسپانیایی، پرتقالی، فرانسوی و بریتانیایی کمک شایانی کند» (Thompson, 2011: p. 86). در سفرنامه‌های قرن هجدهم و نوزدهم میلادی، حتی زمانی که نیت حمایت از امپراتوری وجود ندارد، طنین گفتمان استعماری کاملاً به گوش می‌رسد.

۳- بحث و تحلیل

در این بخش از تحقیق، نگرش استعماری در هویت و فرهنگ هیبریدی (پیوندخورده) نایپل بررسی خواهد شد؛ نویسنده‌ای هندی‌تبار که در فضای استعماری ترینیداد رشد کرد و در انگلستان به موفقیت‌های چشمگیر جهانی در حوزهٔ رمان و سفرنامه‌نویسی دست یافت. سپس به بررسی *منطقهٔ تاریکی*، اولین سفرنامهٔ نایپل به هند، و تحلیل بازتاب نگرش استعماری در آن پرداخته خواهد شد.

۳-۱- نگرش استعماری در نایپل

وی. اس. نایپل (1932-2018) نویسنده‌ای برجسته در حوزهٔ ادبیات است که در سال ۲۰۰۱ میلادی موفق به کسب جایزهٔ نوبل ادبیات شد. این نویسنده رمان‌ها و سفرنامه‌های متعددی را تألیف کرده است که در آن‌ها اغلب بازتابی از بحران هویت و تجربهٔ شخصی او دیده می‌شود. همین جنبهٔ اتوبیوگرافیک آثار نایپل است که امکان بررسی نگرش استعماری در هویت پیچیدهٔ او را فراهم می‌آورد. برای یافتن منشأ نگرش استعماری در نایپل، بهتر آن است که نگاهی به زندگی او بیندازیم.

هویت نایپل با تجربهٔ استعمار پیوند عمیقی دارد و سایهٔ این تجربه در دوره‌های مختلف زندگی او و همچنین در آثارش، به‌ویژه سفرنامه‌ها، قابل‌مشاهده است. نایپل در سال ۱۹۳۲ میلادی در ترینیداد به دنیا آمد. پدر و مادر او نسل دوم کارگران مهاجری بودند که برای کار در مزارع نیشکر استعماری و نیز زندگی بهتر، از هند به ترینیداد مهاجرت کرده بودند. نایپل دو

دههٔ اول زندگی‌اش را در ترینیداد در حالی گذراند که در محیط منزوی خانواده با فرهنگ و سنت‌های هند مواجه بود و شناختی باواسطه و تخیلی از هند داشت. جامعهٔ ترینیداد با اکثریت سیاه‌پوستان، محیطی استعماری، بدون تاریخ، فقیر و کوچک بود، در نتیجه، نایپل در ابتدای دورهٔ نوجوانی با خود عهد بست آنجا را تا قبل از هجده سالگی ترک کند. در نهایت، نایپل با یک سال تأخیر به عهد خود وفا کرد و ترینیداد را برای ادامهٔ تحصیل به مقصد انگلستان و با رؤیای نویسندگی ترک کرد. او هیچ‌گاه برای ادامهٔ زندگی و سکونت به ترینیداد بازنگشت، گرچه ترینیداد موضوع اصلی چهار رمانی است که در ابتدای دورهٔ نویسندگی خود نوشت. نایپل در *خیابان میگل* (The Miguel Street, 1959) به بازتاب همین فضای بسته و منزوی ترینیداد در دورهٔ استعمار می‌پردازد. «شخصیت‌ها در رمان سوم نایپل [*خیابان میگل*] از کیفیت زندگی خود ناامید هستند. آن‌ها در نظامی استعماری زندگی می‌کنند که بسته و فاقد تاریخ است و در آیندهٔ آنان هیچ بارقه‌ای از امید وجود ندارد. آن‌ها مدام در پی فرار از این شرایط با خیال‌پردازی دربارهٔ خودشان هستند» (Mahabir, 2008: 15).

نایپل، میراث‌دار مهاجرت استعماری و تربیت‌شدهٔ مکتب آن است. اجداد او کارگران قراردادیِ مهاجری بودند که از هند استعماری و فقر به ترینیداد پناه آورده بودند. نایپل نیز در خانواده‌ای هندی‌تبار رشد کرد که برای زنده نگه‌داشتن خاطره و فرهنگ هند در غربت ترینیداد، تمام تلاش خود را می‌کردند. آشنایی نایپل با فرهنگ و سنت‌های هند، از طریق محیط خانهٔ پدری و به‌ویژه خانهٔ مادربزرگش حاصل می‌شود. «هند بیش از آنکه در افراد باشد، بیشتر در اشیای دوروبر ما وجود داشت» (Naipaul, 1964: 29). میراث مادی و فرهنگی خانوادهٔ نایپل، تنها عامل سازندهٔ هویت او نیست. نایپل در جامعهٔ چندقومیتی و استعماری ترینیداد، جامعه‌ای که با آن دَمخور نبود و در آن حس تنهایی می‌کرد، رشد کرد و به مدرسه رفت؛ جایی که واردات آموزش استعماری «همانند واردات آرد و کره از کانادا، انجام می‌شد» (Lamming, 1992: 27). ادبیات انگلیس جایگاه برجسته‌ای در آموزش استعماری مدارس ترینیداد داشت و همین امر نگاه نایپل را معطوف به انگلستان کرد و انگیزه‌ای نیرومند را در او پدید آورد تا به انگلستان مهاجرت کند. «بیشتر نویسندگان هند غربی که از انگلستان سر درآوردند، به نحوی از یک حس مضاعف آوارگی نوشته‌اند»؛ حس مهاجرت از ترینیداد و حس مهاجرت اجداد خود به ترینیداد (Nixon, 1992: 20).

مهاجرت نایپل به انگلستان که زمانی نویدبخش رهایی او از محدودیت‌های ترینیداد بود، نه‌تنها نتوانست حس تنهایی و عدم تعلق او به جامعهٔ ترینیداد را التیام ببخشد، بلکه بر رنج او افزود. «به لندن آمدم. جایی که مرکز دنیای من شده بود و من سخت کوشیده بودم تا به اینجا بیایم. و گم شدم. لندن مرکز دنیای من نبود، راهم را گم کرده بودم اما جای دیگری برای رفتن هم نبود» (Naipaul, 1964: 43). در این مرحله از زندگی و تجربهٔ نویسندگی، نایپل به هند رو می‌آورد تا شاید با پیوندخوردن با هویت تبار هندی خود که خاطرهٔ دورهٔ کودکی او را در بر می‌گرفت، به نوعی آرامش و تعادل دست یابد. این تلاش نایپل با ناکامی روبه‌رو شد. «نباید به این سفر می‌رفتم. این سفر زندگی من را دو شقه کرده است» (Naipaul, 1964: 283). در مصاحبه‌ای در سال ۲۰۰۲ میلادی از نایپل سؤال شد که آیا اکنون احساس می‌کند هندی‌تر شده است، نایپل در پاسخ این چنین گفت: «منظورتان از بیشتر هندی‌شدن چیست؟ ... من این دست واژه‌ها را نمی‌پسندم. هنگام دریافت جایزهٔ نوبل توضیح دادم که در ترینیداد به دنیا آمدم، بیشتر عمرم را در انگلستان گذراندم، و هند، سرزمین آباواجدادی من است. من نه بریتانیایی، نه ترینیدادی و نه هندی هستم. من خودم هستم. تنهایی، بی‌وطنی، عدم تعلق و بحران هویت، عواملی هستند که نایپل را وا داشتند تا خود را مهاجری دائمی معرفی کند؛ موقعیتی که نایپل مدعی است او را از هرگونه تعلق خاطر و جانب‌داری بر حذر داشته است و به او امکان پرداختن به موضوعات را از منظری در حاشیه فراهم آورده است. یکی از نکات مهمی که این مقاله در پی بررسی آن است، پرداختن به این ادعای نایپل در خصوص بی‌طرفی و دوری‌جستن از هرگونه تعصب‌ورزی است. در واقع، نایپل تلاش می‌کند تا از موضعی «نه بریتانیایی، نه ترینیدادی و نه هندی» به ترینیداد، هند و

انگلستان نگاه کند، اما این امر به معنای محقق‌شدن تصمیم او نیست. آنچه که -برای نمونه در *منطقهٔ تاریکی*- می‌بینیم، هویتی آشفته است که در محیط پسااستعماری پدید آمده است. هویتی که شاخص‌ترین مؤلفه‌های آن دوگانگی، بحران و تضاد هستند.

تفاوت بارز نایپل با سایر سفرنامه‌نویسان سرشناس دورهٔ خودش در این است که برخلاف آنان، نایپل یک مهاجر استعماری است که تجربهٔ تبعید خودخواسته بر تمام جنبه‌های هویت و زندگی‌اش سایه انداخته است. سفرهای او بیشتر نوعی سرگردانی در سرزمین‌های ناشناخته و مواجهه با زوایای پنهان هویت خودش است. در بررسی هویت نایپل که در سفرنامه‌هایش جلوه می‌کند، نباید پیچیدگی و چندلایه بودن هویت او را نادیده گرفت. برای درک عمیق‌تر هویت نایپل لازم است که از دوگانگی‌ها و تضادهای هویتی نایپل آگاهی داشته باشیم. هولاند و هوگان اظهار می‌کنند که «نباید این نگاه ساده‌لوحانه را به آثار نایپل داشته باشیم که او در حسرت امپراتوری گذشته است و تلاش می‌کند تا آن را بازسازی کند. چراکه این نگرش تلاش نایپل برای واژگون‌سازی هویت‌های تحمیلی و تعهدات دوگانهٔ فرهنگی او را نادیده می‌گیرد. علاوه بر این، چنین نگرشی جایی برای اظهارات منتقدانهٔ نایپل در خصوص امپریالیسم در نظر نمی‌گیرد. نایپل، هم نسبت به سنت مسافر نجیب‌زادهٔ انگلیسی حسرت نشان می‌دهد و هم می‌خواهد از آن نقش دوری کند. نایپل از کنایه‌هایی که به خودش می‌زند، برای نقد مؤسساتی به کار می‌برد که در رشد و بلوغ او تأثیر داشته‌اند. مؤسساتی که او عضو استعماری و مهاجر آن است» (Holland & Huggan, 2000: 40-41). نوعی نگرش استعماری در سفرنامه‌های نایپل به چشم می‌خورد که بازتابی از سیاست‌های استعماری گذشته و همدستی سفرنامه با قدرت امپراتوری است. در توضیح باید تأکید کرد که منظور، بازتولید ساده‌انگارانهٔ گفتمان استعماری نیست، بلکه موضوع پیچیده‌تر از آن چیزی است که به نظر می رسد. ردپای نگرش استعماری را می‌توان در تفاوت دیگری که نایپل با سایر سفرنامه‌نویسان پسااستعماری دارد، جست‌وجو کرد. نایپل در سفرنامه‌هایش همان مسیر سفرنامه‌نویسان استعماری از غرب به شرق را طی می‌کند و در این آثار به سرزنش فرهنگ‌های جهان‌سومی می‌پردازد؛ به نحوی که کلیشه‌های متداول غربی را به ذهن متبادر می‌سازد و از آن‌ها پشتیبانی می‌کند. دلایل چنین رویکردی در سفرنامه‌های او به هند متفاوت هستند. در ادامه به بررسی و تحلیل دلایل نگرش استعماری نایپل در اولین سفرنامه‌اش به هند پرداخته می‌شود.

۳-۲- نگرش استعماری در *منطقهٔ تاریکی*

سفرنامهٔ *منطقهٔ تاریکی* که به روایت اولین سفر نایپل به هند در سال ۱۹۶۳ میلادی می‌پردازد، بازتاب‌دهندهٔ چشم‌اندازی استعماری است که از منظر آن هند به تصویر کشیده می‌شود. نایپل از سفرنامه‌نویسی به‌عنوان فرصتی برای پرداختن به سوبژکتیویتهٔ خودش بهره می‌برد. او «با قراردادن سوبژکتیویتهٔ نویسنده در کانون بحث، اغلب هند را به‌عنوان یک پس‌زمینه - خواه فریبنده، اگزوتیک، خشم‌آور یا طنزآمیز- برای راوی سفرها به کار می‌برد» (Teltscher, 2002: 194). در همان بخش اول *منطقهٔ تاریکی*، گذشتهٔ نویسنده در معرض توجه خواننده قرار می‌گیرد. راوی با پرداختن به دلایل سفر خود به هند، به دوران کودکی خود می‌اندیشد؛ دورانی که تداعی‌کنندهٔ آغاز آشنایی او با هند است. «هند برای من به‌عنوان یک کودک که بسیاری از افراد و اشیای دوروبرم را پدید آورده بود، مفهومی گنگ داشت. این دورهٔ مهاجرت [از هند به ترینیداد] برایم مثل یک منطقهٔ تاریک جلوه می‌کرد؛ تاریکی‌ای که حتی تا سرزمین هند ادامه یافته بود؛ درست مثل تاریکی‌ای که شب‌ها یک کلبه را در بر می‌گیرد، گرچه هنوز نور کمی در اطراف آن وجود دارد. این نور کم، تجربهٔ من از زمان و مکان در هند بود» (Naipaul, 1964: 30). آشنایی نایپل با هند در این مرحله از زندگی‌اش بنیانی تخیلی و سطحی دارد، زیرا ترکیبی از علاقه و تخیل دورهٔ کودکی و نوستالژی خانواده‌اش نسبت به هند در ترینیداد است. نایپل همواره هند را در گوشه‌ای از خاطر خود نگه داشته است و به آن به‌عنوان وطنی می‌نگرد که در آن ریشه دارد. از این رو *منطقهٔ تاریکی*، سفرنامه‌ای به اعماق درون نایپل است که برایش ناشناخته است.

نگرش استعماری، تنها وسیله‌ای است که نایپل برای شناخت دنیای پیرامون خود بـه آن دسترسـی دارد و ایـن نگـرش در همان صفحات آغازین *منطقهٔ تاریکی* به چشم می‌خورد. راوی که روایت سفر خود به هند را از دروازهٔ شـرق، یعنـی یونـان و مصر آغاز می‌کند، از منظری بیرونی به شرق می‌نگرد و همانند راویان سفرنامه‌های دورهٔ استعمار بـه مطالعـه و بررسـی شـرق براساس دوگانه‌های استعماری می‌پردازد. «شرقی که انتظار می‌رفت در خیابان‌ها به چشم می‌خورد: بچه‌ها، گردوخاک، بیماری، سوءتغذیه، فریاد درخواست گداها، فروشنده‌های دوره‌گرد، جارزدن‌های بلند و نمایی از مناره‌هـا» (Naipaul, 1964: 11). در این توصیف جالب است که کم‌ترین نشانه‌ای از جنبه‌های مثبت شرق به چشم نمی‌خورد. نکتهٔ دیگری که باید مـد نظـر قـرار داد، این است که او خود را تنها ناظری بی‌طرف و خارجی معرفی می‌کند و از این طریق تـلاش دارد عـدم تعلـق خـود را بـه شرق گوشزد کند. این رویکرد دوگانهٔ نایپل به شرق وقتی که به هند می‌رسد بیشتر نمایان می‌شود.

نایپل که کودکیِ خود را با تخیل هند گذرانده بود و در پی فرصتی برای آشنایی با واقعیت هند بود، وقتـی بـه دروازهٔ هنـد می‌رسد، «بیش از حد معمول از رسیدن هراس» دارد (Naipaul, 1964: 43). هراس او زمانی به اوج می‌رسد که خود را میان انبوه جمعیت گم می‌کند. «برای اولین بار در زندگی‌ام یکی از انبوه جمعیت بودم. چیزی در ظاهر یا لباس من نبـود تـا مـرا از این جمعیت انبوه که شتابان به ایستگاه چرچ‌گیت وارد می‌شدند، متمایز کند. در ترینیـداد هنـدی‌بودن یعنـی فرق‌داشـتن ... در انگلستان هم هندی‌بودن یعنی فرق‌داشتن. حالا در بمبی وارد هر مغازه یا رستورانی که می‌شدم، انتظار واکنش ویژه‌ای داشتم. و هیچ واکنش خاصی در انتظارم نبود. مثل این بود که بخشی از واقعیت وجودم نادیده گرفته می‌شد... انگار که چهره‌ای نداشـتم. ممکن بود بی‌هیچ نشانه‌ای در انبوه جمعیت هندی‌ها غرق شوم» (Naipaul, 1964: 44). هند برای نایپل یعنی محوشدن همهٔ تفاوت‌هایی که به او هویت می‌بخشیدند. از این رو با چالش احساس عدم تعلق به جامعه و فرهنگ هند مواجه می‌شود و برای یافتن خودش ناچار است که بین خود و هند تفاوتی تعریف کند. نایپل از منظر یک بیگانه به هند نگاه می‌کند تا عـدم تعلقـش را بیان کند و در توصیف هند بی‌رحمانه می‌نویسد و بر جنبه‌های منفی تأکید می‌کند تا فاصلهٔ خود با هند را حفـظ کنـد. ایـن رویکرد او با پیشینهٔ استعماری‌ای که دارد، همساز می‌شود و نتیجهٔ آن شکل‌گیری منظـری اسـتعماری اسـت کـه بـه نایپـل در مواجهه با هندی‌ها برتری می‌بخشد. این «فرودستی بنیادین هندی‌ها» که در *منطقهٔ تاریکی* مشاهده می‌شود، بخشی از یک موج «بی‌رغبتی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی به جهان سوم است که بسیاری از افـراد را بـه خـود مبـتلا کـرده بـود» (Said, 1994: 265).

نایپل در سفر به هند برای نوشتن سفرنامه‌اش، متفاوت از اسلاف سفرنامه‌نویس خود عمل می‌کند. راوی در *منطقهٔ تاریکی*، تبعه‌ای استعماری است که از کشمکشی درونی رنج می‌برد؛ زیرا از طرفی در پی شناخت هند به‌عنوان وطن آباواجدادی خـود است و از سوی دیگر، وضعیت نامطلوب اقتصادی، اجتماعی و سیاسی هند مانع از آن می‌شود تا با هند پیوند برقرار کنـد و در نتیجه خود را آواره‌ای مهاجر معرفی می‌کند که به جایی تعلق ندارد و در این موقعیت جدید از هرگونه تعصـب و جانـب‌داری در نوشته‌هایش دوری می‌کند. به همین دلیل است که در دفاع از تصویرپردازی منفی هند در *منطقهٔ تاریکی*، خود را تنها متعهد به حقیقت می‌بیند. چنین ادعایی بیشتر فریبنده به نظر می‌رسد تا واقعی. راوی در *منطقهٔ تـاریکی* بـه هویـت اسـتعماری خـود اذعان دارد و همین مزیت است که به او امکان می‌دهد تا هند را جـوری ببینـد کـه هنـدی‌ها نـاتوان از آن هسـتند. مشـکلات گوناگونی همچون فقر، نظام کاست، بی‌مسئولیتی، تنبلی و... مواردی هستند که برای هندی‌ها عادی شده‌اند و به همین دلیل در نگاه آنان محو شده‌اند. «این همان چیزی است که گاندی دید و هیچ هندی اصیلی نمی‌توانست آن را ببینـد. چنـین تـوانی بـه نگرش ساده و صریح غربی محتاج است» (Naipaul, 1964: 78). در پایان سفرنامه وقتی که راوی به یک سال اقامـت خـود در هند فکر می‌کند، این چنین می‌گوید: «در طول این یک سال من سازگاری را نیاموخته بودم. دریافته بودم که بـه هنـد تعلـق ندارم و خوشحال بودم که یک تبعهٔ استعماری هستم، بدون هیچ گذشته و آباواجدادی» (Naipaul, 1964: 269).

۳-۳- ناامیدی از اِگزوتیسم استعماری

واژهٔ انگلیسی exotic به معنای رمزآمیز، «بیگانه، خارجی و غیربومی» است (Ashcroft et. al., 2007: 87). اگزوتیسم دلالت بر میل درونی بشر برای تجربهٔ ناشناخته‌ها دارد. «سفرنامه‌ها اولین آثاری هستند که اگزوتیسم در آنان موج می‌زند و گسترش ژانر سفرنامه‌نویسی در قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی عرصه را برای رشد اگزوتیسم در پهنهٔ ادبیات فراهم آورد» (شیرخانی، ۱٤۰۰: ۱۲۰). اگزوتیسم ادبی قرن نوزدهم میلادی با جریان اقتصادی-سیاسی حاکم (استعمارگری) پیوندی درهم‌تنیده دارد. در واقع اگزوتیسم ادبی در این دوره حاصل تحقیقات شرق‌شناسانه‌ای است که زمینهٔ سلطهٔ استعماری بر شرق را فراهم آورده بود. بازنمایی‌های اگزوتیک، همانند شرق‌شناسی، کمتر به بیان «حقیقت» و «واقعیت» فرهنگ شرق می‌انجامید (شیرخانی، ۱٤۰۰: ۱۲۱).

در ابتدای سفرنامه، نایپل با نوعی حس کنجکاوی و علاقهٔ حاصل از شناخت تخیلی دورهٔ کودکی، به هند می‌نگرد. در ادامه، نایپل با شناخت تازه‌ای که از هند به دست آورده است، دستخوش نوعی تغییر موضع نسبت به آن می‌شود. راوی به رواج موضوعاتی همچون کوته‌فکری، نقدناپذیری، سطحی‌نگری، گفتار دوگانه و افکار دوگانه (Naipaul, 1964: 36) در مردم هند، اعتراض کرده و اذعان می‌کند که بین تصوری که از هند داشته است و واقعیتی که از نزدیک تجربه کرده است، شکافی عظیم وجود دارد. همین امر سبب بروز سرخوردگی و ناامیدی در او می‌شود. علاوه بر این، سفرنامه‌هایی که به توصیف هند پرداخته بودند و نایپل به آن‌ها دسترسی داشت، اغلب تصویری رومانتیک از هند ارائه داده بودند، اما سفر راوی تضاد چشمگیری با چنین توصیفاتی دارد. از این رو هند برای نایپل، دیگر سرزمینی اگزوتیک نیست که او را شیفتهٔ خود سازد، یا به سفرنامه‌اش، همانند سفرنامه‌های استعماری، جنبه‌ای اگزوتیک ببخشد. این ناکامی، راوی سفرنامه را وا می‌دارد تا گسترهٔ مفهوم اگزوتیک را وسعت دهد و با پرداختن به موضوعات چندش‌آور و مشمئزکننده تصویری تازه از هند ارائه دهد که در نوشته‌های سایرین نادیده گرفته شده است.

نایپل در فصل سوم *منطقهٔ تاریکی*، با عنوان «تبعهٔ استعماری»، با جزئیات شوکه‌کننده‌ای به توصیف عادت قضای حاجت هندی‌ها در مکان‌های باز و عمومی می‌پردازد: «هندی‌ها هر جایی مدفوع می‌کنند. بیشتر اوقات کنار خط آهن مدفوع می‌کنند. اما آن‌ها در ساحل دریا هم مدفوع می‌کنند؛ روی تپه‌ها مدفوع می‌کنند؛ در کنار رودخانه‌ها مدفوع می‌کنند؛ در خیابان‌ها مدفوع می‌کنند؛ هرگز هم به فکر پوشاندن آن نیستند» (Naipaul, 1964: 74). اولین هدفی که او در این تصویرپردازی قضای حاجت دنبال می‌کند، تأکید بر عادی‌بودن این فعل برای هندی‌ها است و برای انجام این کار نظر دانشجوی مسلمان خوش‌تیپی که در پوشش همانند آقای نهرو است را با نوعی طنز نقل می‌کند: «می‌گفت هندی‌ها انسان‌های شاعرپیشه‌ای بوده‌اند. او هم دنبال فضای بازی برای مدفوع‌کردن می‌گردد؛ چون‌که خودش هم شاعر است و عاشق طبیعت، که مضمون شعرهایش به زبان اردو است. هیچ‌چیز شاعرانه‌تر از چمباتمه‌زدن در کنار یک رودخانه در سپیده‌دم نیست» (Naipaul, 1964: 74).

نکتهٔ دیگری که نایپل اشارهٔ مؤکدی بر آن دارد، این است که چنین صحنه‌های مشمئزکننده‌ای در واقع دیده نمی‌شوند. نایپل همین نظر را دربارهٔ فقر در هند بیان می‌کند. یعنی فقر آن‌چنان فراگیر شده است که «دیده» نمی‌شود و امری عادی و طبیعی جلوه کرده است. در این نگاه نایپل، او به‌عنوان راوی، فردی است که از این کوری اجتماعی هندی‌ها رنج نمی‌برد و همه چیز در نگاه او دیده می‌شود. راوی، دوگانهٔ بینایی و کوری را می‌سازد که براساس آن، همانند دوگانه‌های استعماری، او در جایگاه برتری قرار دارد و برعکس، هندی‌ها در جایگاه فرودست قرار می‌گیرند. ناراحتی او از قضای حاجت هندی‌ها در ملأ عام، بیگانگی و فاصلهٔ او را با فرهنگ هند نشان می‌دهد که اغلب آن را نه از منظر فهم، بلکه از منظر طنز به تصویر می‌کشد. اگر زبان سفرنامهٔ نایپل -انگلیسی- گواه روشنی است که خوانندهٔ مد نظر او غربی‌ها هستند، تصویرپردازی قضای حاجت نیز می‌تواند گواهی بر این امر باشد که نویسنده سعی دارد از درون فرهنگ هندی‌ها جنبهٔ اگزوتیک جدیدی را در

مقابل چشمان خوانندگانش قرار دهد. عملکرد این نگرش استعماری به گونه‌ای است که منجر بـه برپـایی دوگانـهٔ اسـتعماریِ اروپای پاکیزه و بهداشتی و هند کثیف و متعفن می‌شود.

۳-٤- نایپل، غریبه‌ای در وطن

میراث فرهنگی استعمار برای نایپل پیامدهای شومی داشته است. یکی از این پیامدهای ویرانگر، حس بیگانگی و عدم تعلـق و بحران هویت است. نایپل در مواجهه با فرهنگ‌هایی که در شکل‌گیری هویت او نقش کلیدی داشته‌اند، رویکردی دوگانـه دارد. در برخی مواقع پیوندی طولانی و انکارنشدنی بین خود و فرهنگ ترینیداد و هند می‌یابد، اما در مـواقعی دیگـر ایـن پیونـد را سست و گسستنی جلوه می‌کند. این رویکرد دوگانه در اولین سفرنامه‌اش، *راه میانه* (Middle Passage, 1961)، کاملاً آشکار است و در سفرنامهٔ بعدی‌اش، *منطقهٔ تاریکی*، نیز تداوم می‌یابد. نایپـل *راه میانـه* را بـه پیشـنهاد و دعـوت نخسـت‌وزیر وقـت ترینیداد و توباگو، دکتر اریک ویلیامز، نوشت. طی یک سفرِ نُه ماهه به این کشـور بـا حمایـت مـالی دولـت، از نایپـل انتظـار می‌رفت تا در اولین سفرنامه‌اش تصویری از سرزمینش ارائه دهد که با اعتبارِ جایگاه ادبی او، درخشان و فراموش‌نشدنی جلـوه کند. برخلاف تصور، تصویری که نایپل در *راه میانه* از ترینیداد ارائه داد، منفی بود. در این اثر، نایپل ترینیداد را تهی از هر فکر تازه می‌یابد (Naipaul, 1961: 24). از نگاه او ترینیداد جامعه‌ای نیمه‌بند دارد که فاقد تاریخ است و در مقابل هرگونـه تغییـر سرسختی می‌کند. «می‌دانستم که ترینیداد کشوری ناچیز، غیـرخلاق و مردمـی بـدبین دارد» (Naipaul, 1961: 39). نیکسـون دلیل رویکرد منفی نایپل به ترینیداد را در تعلق خاطر او به سفرنامه‌های دورهٔ ویکتوریای انگلسـتان می‌دانـد (Nixon, 1992: 47)؛ دوره‌ای که نگرش استعماری ویژگی بارز سفرنامه‌های آن است.

در *منطقهٔ تاریکی*، حس دوگانهٔ تعلق و عدم تعلق به هند، به نحو بارزتر و پیچیده‌تری به تصویر کشیده شده اسـت. نایپـل در بخش اول سفرنامه به گذشتهٔ خود در ترینیداد می‌پردازد و نشان می‌دهد که درک او از هنـد در آن ایـام براسـاس تخیـل و همراه با چاشنی نوستالژی است. شگفت آنکه علی‌رغم نقش مهمی که میراث فرهنگی هند در شکل‌گرفتن هویت نایپل در این دوران دارد، او خود را یک برهمن معتقد نمی‌داند و به مراسم و آیین برهمن‌ها هم علاقهٔ خاصی نشـان نمی‌دهـد (Naipaul, 1964: 33). با وجود چنین حس دوگانه‌ای که او نسبت به آیین برهمن‌ها و باورهای هنـدوها دارد، نایپـل نمی‌دانـد «چگونـه احساس خشم خود را بیان کند، وقتی که می‌شنود در جشنوارهٔ دیوالی در بمبی از شمع و لامپ استفاده می‌کنند و نه چراغ‌های گلی روستایی با طرح‌های فراموش‌نشدنی که ما در ترینیداد هنوز استفاده می‌کـردیم» (Naipaul, 1964: 36). ایـن تعلق‌هـای دوگانه نسبت به هند زمانی به اوج خود می‌رسد که نایپل در اواخر سفر خود قصـد دارد از روسـتای پـدری‌اش بازدیـد کنـد. اشتیاق راوی در این بازدید، همانند سایر بازدیدهایش از نقاط مختلف هند، به یأس و ناامیدی خـتم می‌شـود. راوی درمی‌یابـد که شکاف بزرگی بین تصور او از روستای پدری و مردم فقرزدهٔ آن وجود دارد. در بخـش پایـانی سـفرنامه، راوی بـا تحلیـل تجربه‌اش از هند، به این نتیجه می رسد که «این سفری بود که نباید می‌آمدم، این سـفر زنـدگی مـن را دو شـقه کـرده اسـت» (Naipaul, 1964: 283).

در واقع نایپل از تضادی که بین درک و فهم او از هند در دوران کودکی و شناخت بی‌واسطه‌ای که در این سفر از هنـد بـه دست آورده است، برای نقد جامعهٔ پسااستعماری هند استفاده می‌کند و از این طریق بر کمبودهـا و کاسـتی‌های جامعـه تأکیـد می‌ورزد. اعتراض و خشم نایپل از فقر و عقب‌ماندگی جامعهٔ هند، تنها دلالت بـر موضـع خصـمانهٔ او علیـه پیامـدهای منفـی استعمار یا دنباله‌روی از سیاست‌های استعماری توسط دولت‌های پسااستعماری هنـد نیسـت. نایپـل در همـان لحظـه‌ای کـه از سرکوب استعماری سخن می‌گوید، به حمایت تلویحی از آن نیز می‌پردازد. میراث فرهنگی استعمار بر هویت او چنان تـأثیری گذاشته است که دیگر در سرزمین آباواجدادی خود احساس تعلق ندارد و خود را غریبه‌ای در وطن می‌یابد.

٤- نتیجه‌گیری

شکل‌گیری هویت پیچیدهٔ نایپل در فضای استعماری، نقش برجسته‌ای در نگاه او بـه هنـد دارد. جامعـه و فرهنـگ اسـتعماری ترینیداد، آباواجداد هندی نایپل که به ترینیداد مهاجرت کرده‌اند، تحصیلات نایپـل در نظـام آموزشـی اسـتعمار، مهـاجرت بـه

انگلستان برای رهایی از جامعهٔ بسته و استعماری ترینیداد و رسیدن به آرزوی نویسندگی، و در نهایت، حس بیگانگی و عدم تعلق به جامعه و فرهنگ ترینیداد، هند و انگلستان، عواملی هستند که نایپل را وا داشتند تا خود را مهاجری دائمی معرفی کند؛ موقعیتی که نایپل مدعی است او را از هرگونه تعلق خاطر و جانب‌داری بر حذر داشته است. این امر به معنای محقق‌شدن ادعای او نیست. نایپل توان رهایی از نگرش استعماری را ندارد، نگرشی که در هویت او نهادینه شده است.

در *منطقهٔ تاریکی*، نایپل از سفر به هند به‌عنوان فرصتی برای پرداختن به سوبژکتویتهٔ پسااستعماری خودش بهره می‌برد. هرچه راوی مکان‌های بیشتری را بازدید می‌کند، درک خواننده از هویت متناقض و پیچیدهٔ او بیشتر می‌شود. هند برای نایپل یعنی محوشدن همهٔ تفاوت‌هایی که به او هویت می‌بخشیدند. از این رو، با چالش احساس عدم تعلق به جامعه و فرهنگ هند مواجه می‌شود و برای یافتن خودش ناچار است که بین خود و هند تفاوتی تعریف کند. نایپل از منظر یک بیگانه به هند نگاه می‌کند تا عدم تعلقش را بیان کند، و در توصیف هند بی‌رحمانه می‌نویسد و بر جنبه‌های منفی تأکید می‌ورزد تا فاصلهٔ خود با هند را حفظ کند.

بررسی سفرنامهٔ نایپل به هند نشان می‌دهد که تضادهای دوگانهٔ استعماری در روایت او از هند، نقشی محوری دارند. عملکرد این تضادهای دوگانه دقیقاً از همان سیاق سنتی دوگانه‌های استعماری پیروی می‌کند. به‌کارگیری تضادهای دوگانه در *منطقهٔ تاریکی*، فرصتی را برای راوی فراهم می‌آورد تا به‌عنوان یک ناظر، خود را نه یک هندی، بلکه یک اروپایی معرفی کند. نایپل در *منطقهٔ تاریکی*، رویکردی نوآورانه در پرداختن به جنبه‌های اگزوتیک هند اتخاذ می‌کند. نایپل از تصویرپردازی قضای حاجت، جنبه‌ای اگزوتیک می‌سازد تا از این طریق همسویی خود با خوانندهٔ غربی را خاطرنشان کند. چنین رویکردی در نایپل سبب می شود تا هویت او، براساس تضاد تعریف شود.

۵- منابع

زارعی، محمدصادق؛ احمدزاده، شیده. (۱۳۹۸). «نقش ایدئولوژی و نشان در روایت‌های وی اس نایپل در رمان خانه‌ای برای آقای بیسواس و در کشوری آزاد»، **نقد زبان و ادبیات خارجی**، ۱۶(۲۲): ۵۹-۷۵.

شیرخانی، احمد. (۱۴۰۰). «بررسی تطبیقی اگزوتیسم جادویی در «هزار و یک شب» و «صلابه ویرانگر» اثر رابرت سوظی از منظر شرق‌شناسی ادوارد سعید»، **پژوهش‌نامهٔ ادب غنایی**، ۱۹(۳۶): ۱۱۵-۱۳۴.

Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2007). **Postcolonial studies: The key concepts**. 2nd ed. London and New York: Routledge.

Cudjoe, S. R. (1988). **V. S. Naipaul a materialist reading**. Massachusetts: The University of Massachusetts Press.

Holland, P. & Huggan, G. (2000). **Tourists with typewriters: Critical reflections on contemporary travel writing**. Michigan: Michigan University Press.

Lamming, G. (1992). **The pleasures of exile**. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Mahabir, K. (2008). "V. S. Naipaul: Childhood and memory." **Journal of Caribbean Literatures**. 5, 2: pp. 1-18.

Naipaul, V. S. (1964). **An area of darkness**. New York: Vintage Books.

Nixon, R. (1992). **London calling: V. S. Naipaul, Postcolonial mandarin**. New York: Oxford University Press.

Pennycook, A. (2002). **English and the discourse of colonialism**. London and New York: Routledge.

Pratt, M. L. (2003). **Imperial eyes: Travel writing and transculturation**. London and New York: Routledge.

Rapport, N. & Overing. J. (2002). **Social and cultural anthropology: The key concepts**. London: Routledge.

Said, E. (1994). **Culture and imperialism**. New York: Vintage Books.

Teltscher, K. (2002). India/Calcutta: City of palaces and dreadful night. In P. Hulme & T. Youngs (Eds.), **The Cambridge companion to travel writing**. Cambridge University Press.

Thompson, C. (2011). **Travel writing**. London and New York: Routledge.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Cultural Interferences and Political Participation of Afghan People during the Republic Era: A Narrative of Complexities of Ethnicity, Religion, and Partisanship

Shakib Zarbighalehhammami[1] | Abdolrasool Hasanifar[2]✉ | Khadijeh Asadi Sarvestani[3]

1. Master of Sociology, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran
2. Corresponding Author: Associate Professor of political Science, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran, Email: hasanifar@lihu.usb.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Social Sciences, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.

Article history: Received 01 January 2024; Received in revised form 28 April 2024; Accepted 20 May 2024; Published 23 September 2025

Abstract

This research aims to investigate the role of cultural factors in the political participation of the Afghan people. According to the holding of four elections in the republic period in Afghanistan between 2001 and 2021, various factors have played a role in people's participation. In Afghanistan's diverse cultural background, ethnic and religious factors have determined the quality of people's political participation above all. The data for this study were collected through semi-structured interviews and then analyzed using the Grounded Theory method, including coding and thematic extraction. According to the findings of this research, a foundation shaped by a national political culture that has developed at all levels of Afghan society, alongside factors such as the weak and corrupt performance of the government and the interference of elements resulting from the negative performance of political institutions, led to the Afghan nation's strategy in response to these conditions. This strategy includes a lack of a sense of duty towards the country's political future and a sense of despair and hopelessness regarding the government's performance. The consequence of this process is the perpetuation of undemocratic and people-averse conditions, strengthening the roots of despotism in the country. This, coupled with the absence of the necessary social groundwork and structural weaknesses for achieving democracy, facilitated the conditions for the resurgence of Taliban rule.

Keywords: Political Participation, cultural Interferences, Ethnicity, Religion, Taliban

1. Introduction

Political participation is a crucial requirement in the contemporary world, serving as a key indicator of democracy within political systems. Elections, as a fundamental criterion, provide individuals with a practical means to engage in societal governance and express their views (Arabi et al., 2023: 204). Even totalitarian regimes, whether closed or multi-system, acknowledge the symbolic importance of public involvement, particularly in political events and occasions, across various domains.

Among the different forms of societal participation, political engagement holds significant relevance as it directly relates to the legitimacy of political systems. By studying the political participation of a given society, we can gain insights into the political behaviors of its citizens and identify the factors influencing changes in their level of political involvement within different social contexts (Ravandi et al., 2022: 44).

Afghanistan's turbulent history, characterized by perpetual warfare and unrest, eventually witnessed the withdrawal of the Taliban in 2001 and establishment of the Republic era's governments. This marked a turning point, allowing for greater political involvement of the Afghan people across various arenas, ultimately shaping the country's political future. Throughout four rounds of presidential

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 49, 2025, pp. 197-214.
DOI: 10.22111/jsr.2024.47617.2407

© Zarbighalehhammami, Sh., Hasanifar, A., Asadi Sarvestani, Kh. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

elections and multiple rounds of parliamentary and provincial council elections, the people's political participation has consistently manifested in the electoral landscape. However, the extent to which this participation directly influences election outcomes remains a subject of debate. In addition to political factors that have played significant roles in short-term and long-term political engagement, the distinct aspect of cultural diversity in Afghanistan—rooted in ethnic and religious differences—combined with the complexities arising from religious and political partisanship, has directly impacted the manner and quality of the people's political participation.

The mention of cultural interferences in Afghanistan is directly connected to the numerous political and social challenges that arise from ethnic and religious issues within the country. Furthermore, the political participation of the Afghan people, often driven by their adherence to ethnic and religious values, highlights the intricate relationship between cultural interferences and political engagement.

To address this, the present research aimed to examine the role and correlation of cultural interferences with the political participation of individuals during the Republic era elections. Specifically, this study placed significant emphasis on the impact of ethnicity, religion, and partisanship. The researchers and participants involved in this study made evident efforts to explore the influential factors associated with these three components.

1.1. Research Methodology

This research held significant importance as it focused on a fundamental issue in Afghanistan and its connection to both national and international contexts. Given the heightened challenges and complexities compared to domestic studies, this research necessitated heightened sensitivity.

To conduct this research, semi-structured interviews were employed, consisting of 17 questions, with Afghan citizens. The selection of interviewees considered various factors, such as gender, religion, ethnicity, literacy level, and residency within Afghanistan. After establishing the necessary groundwork for the interviews and identifying suitable participants, the data were collected through semi-structured interviews conducted between August and November 2022. Each interview typically lasted between 1.5 to 3 hours.

During the analysis process, the interview transcripts were thoroughly reviewed multiple times, leading to the extraction of over 120 concepts from meaningful sentences through open coding. These concepts were then organized into 22 subcategories and further condensed into 13 abstract and main categories through axial coding. Finally, a core category titled "Cultural Interferences and Political Participation in Afghanistan" was derived, providing a comprehensive and concise summary of all the main categories and facilitating a narrative analysis of the data.

2. Discussion

In this research, the central and overarching category that consistently emerged from the data, encompassing all other main categories, was identified as "Cultural Interferences and Political Participation in Afghanistan." This central phenomenon aimed to explore the factors influencing the political engagement of the Afghan people. It was observed that this phenomenon stemmed from key categories, including the "fundamental weaknesses in national and local political institutions", "lack of commitment to the country's political future (non-participation in elections, lack of resistance to Taliban rule)", "marginalization and exclusion of women and political elites by a corrupt and rent-seeking government", "ineffective governance hindering the implementation of democracy in Afghanistan", and "continuation of authoritarian roots due to people's political passivity".

It became evident that even when opportunities for popular participation were present in the country, the people, disillusioned by their loss of trust in the government and the failure to witness positive outcomes from their engagement, chose political passivity. This decision had ultimately led to one of the most significant shifts in the past two decades—the swift rise to power and re-domination of the Taliban. The government's involvement in profiteering and the undemocratic political climate, which restricted the constructive functioning of non-governmental political institutions, contributed to the realization of the Taliban's resurgence.

Throughout the analysis, the influence of ethnocentrism and extreme ethnic divisions at various levels of Afghan society, particularly in government policy-making, as well as pervasive corruption among the government and its affiliates, were noted as factors that discouraged people from trusting

the government. This disillusionment and despair formed the basis for the lack of resistance and compliance among the population in the face of the Taliban.

Furthermore, Afghanistan's dependence on foreign countries and unwarranted external interference not only hindered effective governance, but also contributed to people's disillusionment with the government. Foreign involvement extended beyond political affairs, exerting a significant influence in other areas. Although Afghanistan lacked the necessary ideological and mental infrastructure for implementing democracy, these conditions exacerbated a larger obstacle to democratization—the dominance of ethnic interests and weak governance in the country. This aspect, encompassing improper management by democracy executors, absence of a conducive democratic environment, and prioritization of individual and ethnic interests over societal interests by the government, elucidated this factor.

3. Conclusion

This research provided a comprehensive analysis of the role of cultural factors in shaping the political participation of the Afghan people. By delving into the root causes and consequences of ethnic and religious challenges, it shed light on their direct impact on political engagement. The data collected from semi-structured interviews, which underwent coding and analysis based on grounded theory, clearly demonstrated the intertwined influence of cultural and political factors on Afghan society's political participation.

A significant finding of this research was identification of a platform that had emerged through the interactions of ethnic political culture at various levels of Afghan society. This platform, due to the government's weak and ineffective performance, coupled with ineffective interventions from political entities, had led to a diminished sense of responsibility among the people towards the country's political future, ultimately resulting in disillusionment with the government's efficacy. Therefore, this research underscored the insufficiency of cultural factors alone and highlighted the need for reforms in government performance and political institutions, particularly in terms of transparency and effectiveness.

Promoting a participatory culture as a civic duty, fostering hope, and encouraging public engagement are among the recommendations put forth, which can yield positive outcomes and pave the way for the establishment of a democratic and sustainable society in Afghanistan.

4. References

Abramsen, P. (2004). **Political Participation**, translated by Nasrin Tabatabai in the book Democracy Encyclopedia under the supervision of Seymour Martin Lipset, translated by Kamran Fani and Noorollah Moradi, Tehran, Specialized Library of the Ministry of Foreign Affairs.

Alavi Tabar, A. (2003). **Citizen Participation in Urban Affairs, An Overview of Citizen Participation Patterns in Urban Affairs**, Volume One, Second Edition, Tehran, Publications of the Country's Municipalities Organization.

Almond, G., Bingham, P., and Mont, R. (2002). **A Theoretical Framework for Comparative Politics**, translated by Alireza Tayeb, Third Edition, Tehran, Center for Public Management Training.

Arabi, A., Haddadi, A., & Karmi, F. (1402). Political participation, ethnicity and media space: a look at online and offline participation in Fars province. **Social Development**, 17(3), 203-226.

Ardestani, H. (2000). **The Role of Media in the Political Participation Process**, Collection of Articles on Media and Political Participation, Cultural and Social Research Group, (2004).

Bakhshayeshi Ardestani, A. (2000). **An Introduction to Comparative Political Systems**, Second Edition, Tehran, Avaye Noor Publications.

Basirinia, A., Ghanizadeh, S. (2022). Examining Political, Social, Economic, and Cultural Obstacles Affecting Women's Political Presence in Afghanistan Using Structural Equation Modeling. **Journal of Subcontinent Studies**, 14(42), 93-120.

Bourne, P. A. (2010). Unconventional political participation in a middle-income developing country. **Journal of Social Sciences**, 3, 196-203.

Corbin, J.M., Strauss, A.L. (2011). **Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques**, translated by Bayouk Mohammadi, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Dahl, R. (1986). **New Approaches to Politics**, translated by Hossein Zafarian, Tehran, Zafarian Publications.

Fournier, P., et al. (2010). **The determinants of youth political participation: Conventional and nonconventional participation**. University of Montreal and McGill University.

Huntington, S. (1991). **Political Order in Changing Societies**, translated by Mohsen Salasi, Tehran: Elm Publications.

Karbalaei, M.R. (2002). **The Political Future of Afghanistan**, The Perspective of Iran, 12, 62-70.

Kazemi, A. (1997). **Revolutionary Crisis and Political Culture**, Tehran, Ghoms Publications.

Makarovich, M. (2005). **The European patterns of political participation: Towards the issue of convergence**. EU Network of Excellence Project.

Maqsoudi, M., Ghalehdar, S. (2012). Political Participation of Women in Afghanistan in the New Power Structure after September 11. **Journal of International Relations Studies**, 4(17), 179-210.

Meera, M., & Yekta, K. (2021). The challenges to political participation of women in Afghanistan: Historical and cultural perspectives. **Asian Studies.** 9(1), 65–91. https://doi.org/10.4312/as.2021.9.1.65-91.

Mohammadzadeh Ravandi, M., Mahkouii, H., Niazi, M., Saberi, H. (2022). A Comparative Study of the Spatial Pattern of Political Participation Citizens of Kashan, Aran and Bidgol, **Journal of Geography and Environmental Studies**, 11 (43), 42-57.

Nasiri, B. (2012). **Investigating the Participatory Role of the Media in Elections**. Collection of Articles on Media and Political Participation, Cultural and Social Research Group, (2004).

Orfan S. N., & Feng G. C. (2021). Political participation of Afghan youths on Facebook: A case study of Northeastern Afghanistan. **Cogent Social Sciences**. 7(1), DOI: 10.1080/23311886.2020.1857916.

Rosh, M. (1998). **Society and Politics**, translated by Manouchehr Sabouri Kashani, Tehran: Samt.

Ruess, C., Hoffmann, C. P., Boulianne, S., & Heger, K. (2023). Online political participation: the evolution of a concept. **Information, Communication & Society**, 26(8), 1495-1512.

Wiener, M. (2002). **Political Participation, Crisis, Political Process, in Crises and Sequences in Development, Lucy Pay and others**, translated by Gholamreza Khajeh Sarvi, Tehran, Strategic Studies Research Institute Publications.

Cite this article Zarbighalehhammami, Sh., Hasanifar, A., Asadi Sarvestani, Kh. (2025). Cultural Interferences and Political Participation of Afghan People during the Republic Era: A Narrative of Complexities of Ethnicity, Religion, and Partisanship. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 197-214. DOI: 10.22111/jsr.2024.47617.2407

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

بررسی تداخلات فرهنگی در مشارکت سیاسی مردم افغانستان در دورهٔ جمهوریت؛ روایتی از پیچیدگی‌های نقش قومیت، مذهب و تحزب

شکیب ضربی قلعه حمامی[۱] | عبدالرسول حسنی‌فر[۲]✉ | خدیجه اسدی سروستانی[۳]

۱. دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

۲. نویسنده مسئول، دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. ایمیل hasanifar@lihu.usb.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

چکیده

این پژوهش با هدف مطالعهٔ نقش عوامل فرهنگی در مشارکت سیاسی مردم افغانستان انجام شده است. با توجه به برگزاری چهار دوره انتخابات در دورهٔ جمهوریت در افغانستان بین سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۲۱، عوامل مختلفی در مشارکت مردم در انتخابات ریاست جمهوری این کشور نقش داشته‌اند که در این میان در بستر فرهنگی متنوع افغانستان، مؤلفه‌های قومی و مذهبی بیش از همه کیفیت مشارکت سیاسی مردم را تعیین کرده‌اند. داده‌های این پژوهش از طریق مصاحبهٔ نیمه‌ساختاریافته گردآوری شده و سپس به روش گرندد تئوری، کدگذاری، و مضامین آن‌ها استخراج و تحلیل شده است. مطابق با یافته‌های این پژوهش، بستری که در فراخور یک فرهنگ سیاسی قومی که در تمامی سطوح جامعهٔ افغانستان شکل گرفته، در کنار عللی چون عملکرد ضعیف دولت و مداخلهٔ عواملی ناشی از عملکرد منفی نهادهای سیاسی، باعث شد تا راهبرد ملت افغانستان در واکنش به این شرایط، عدم احساس تکلیف در قبال آیندهٔ سیاسی کشور، قطع امید، و یأس نسبت به عملکرد دولت باشد. پیامد این فرایند نیز این بوده است که تداوم این شرایط غیردموکراتیک و مردم‌گریز باعث استحکام روزافزون ریشه‌های استبداد در این کشور شد که ضمن نبود بستر اجتماعی لازم و ضعف ساختاری برای رسیدن به دموکراسی، شرایط حاکمیت مجدد طالبان را فراهم کرد.

واژه‌های کلیدی: مشارکت سیاسی، تداخلات فرهنگی، قوم‌گرایی، مذهب، طالبان.

۱- مقدمه

در دنیای مدرن، مشارکت سیاسی، یک ضرورت لازم و اجتناب‌ناپذیر است. یکی از معیارهای تشخیص وجود دموکراسی در نظام‌های سیاسی، برگزاری انتخابات است. شرکت در انتخابات و رأی‌دادن، به‌عنوان عملی‌ترین ابزار برای مشارکت افراد در ادارهٔ جامعه و ابراز عقیدهٔ آنان است (عربی و همکاران، ۱٤۰۲: ۲۰٤). حتی نظام‌های حاکمیتیِ بسته و چند نظام توتالیتر که هنوز هم وجود دارند، خود را از مشارکت مردم خود –حتی به‌صورت نمادین– در زمینه‌های مختلف و به‌ویژه در رخدادها و مناسبت‌های سیاسی، بی‌نیاز نمی‌دانند. از مهم‌ترین انواع مشارکت در جامعه، مشارکت سیاسی است که رابطهٔ تنگاتنگی با

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤۹، ۱٤۰٤، صص ۱۹۷-۲۱٤.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۲/۱۰/۱۱ تاریخ ویرایش: ۱٤۰۳/۰۲/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱٤۰۳/۰۲/۳۱ تاریخ انتشار: ۱٤۰٤/۰۷/۰۱

استناد: ضربی قلعه حمامی، شکیب؛ حسنی‌فر، عبدالرسول؛ اسدی سروستانی، خدیجه. (۱٤۰٤). بررسی تداخلات فرهنگی در مشارکت سیاسی مردم افغانستان در دورهٔ جمهوریت؛ روایتی از پیچیدگی‌های نقش قومیت، مذهب و تحزب. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤۹)، ۱۹۷-۲۱٤.

DOI: 10.22111/jsr.2024.47617.2407

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© ضربی قلعه حمامی، شکیب؛ حسنی‌فر، عبدالرسول؛ اسدی سروستانی، خدیجه.

مشروعیت نظام‌های سیاسی دارد. مطالعهٔ مشارکت سیاسی هر جامعه‌ای، شناخت رفتار سیاسی مردم آن را میسر می‌سازد و مشخص می‌کند که در بسترهای اجتماعی گوناگون، میزان مشارکت سیاسی شهروندان چگونه و تحت‌تأثیر چه عواملی تغییر می‌پذیرد (محمدزاده راوندی و همکاران، ۱٤۰۱: ٤٤).

محمدعلی علوی‌تبار، مشارکت را به‌عنوان درگیری ذهنی و عاطفی افراد در موقعیت‌های گروهی تعریف کرده و آن را به‌عنوان مشارکت در دستیابی به اهداف گروهی و همکاری در مسئولیت‌ها توصیف می‌کند. او معتقد است که مشارکت، شامل سه جنبهٔ: درگیری، همکاری و پذیرش مسئولیت است (علوی‌تبار، ۱۳۸۲: ١٦). مشارکت سیاسی، یک مفهوم همیشه در حال تغییر است که توجه زیادی را، هم در تحقیق و هم در عمل به خود جلب می‌کند. از اواسط قرن بیستم، تعاریف مشارکت سیاسی، از مشارکت در انتخابات (یعنی رأی‌دادن و فعالیت‌های مبارزاتی) فراتر رفته و درعوض به اَعمال نامتعارف سیاسی (مانند اعتراض) و حتی فعالیت‌های غیرسیاسی تعمیم داده شده است (Ruess et al., 2023: 1496).

همچنین، کارلوس مک‌کلوسکی مشارکت سیاسی را به‌عنوان فعالیت داوطلبانهٔ اعضای جامعه در انتخاب حاکمان و شرکت مستقیم یا غیرمستقیم در سیاست‌گذاری تعریف می‌کند (نصیری، ۱۳۸۳: ۹۹). مشارکت سیاسی را می‌توان به‌عنوان رفتاری دید که تأثیرگذار بر نتایج تصمیم‌گیری حکومت‌ها است یا به تأثیرگذاری بر آن‌ها اشاره دارد (اردستانی، ۱۳۸۳: ٥٦). تعریف واینر از مشارکت سیاسی شامل هر نوع فعالیت ارادی یا غیرارادی، سازمان‌یافته یا غیرسازمان‌یافته، موقت یا دائمی است که برای تأثیرگذاری بر انتخاب‌های سیاست‌های عمومی یا انتخاب رهبران سیاسی در سطوح مختلف حکومتی، از جمله محلی یا ملی، از روش‌های قانونی یا غیرقانونی استفاده می‌کند (واینر، ۱۳۸۱: ۲٤۷). به عبارت دیگر، مشارکت سیاسی، یک ترکیب وصفی است که درگیری مردم در امور سیاسی، یعنی حکومت‌داری را معنا می‌کند و در پی فرایند اجتماعی‌شدن انسان‌ها و دخالت در امور مدیریت سیاسی کشورها، وارد ادبیات نظریه‌پردازان جهان سیاست شده است (راش، ۱۳۷۷: ۱۲۳). تنها از طریق مشارکت، قدرت سیاسی به نحو صلح‌آمیزی منتقل می‌شود و میزان توسعهٔ سیاسی یک کشور به‌طور مستقیم به این عامل وابسته است (کاظمی، ۱۳۷٦: ۱۰۱). در نهایت، مشارکت سیاسی می‌تواند به‌عنوان فرصت پرداختن به امور سیاسی تعبیر شود که شامل حضور شمار زیادی از شهروندان در رویدادهای سیاسی می‌شود (آبرامسون، ۱۳۸۳: ۱۲٤۱).

افغانستان، هرچند دارای یک گذشتهٔ باستانی است، در مسیر استقلال سیاسی، مدت‌های طولانی از تاریخ‌نگاری خود بهره‌مند نبوده و برای مدت زیادی جزئی از اراضی و امپراتوری ایران بوده است. حدود دویست و پنجاه سال پیش، یعنی در سال ۱۱۲٦ ه.ش (۱۷٤۷ م)، در پی اغتشاشات پس از قتل نادرشاه و درگیری‌های بر سر قدرت در امپراتوری ایران، فرمانده سواره‌نظام نادرشاه به نام احمدخان ابدالی –با ریشهٔ افغانی– به قندهار بازگشت و پادشاهی افغانستان را بر عهده گرفت (بصیری‌نیا و غنی‌زاده، ۱٤۰۱: ۱۰۰). با حملهٔ او به هند و گسترش نفوذ، افغانستان به‌تدریج هویت و قدرت سیاسی مستقلی پیدا کرد. با امضای پیمان پاریس در سال ۱۸۵۷ م و جداشدن هرات از ایران، افغانستان و مرزهای آن توسط کشورهای همسایه به رسمیت شناخته شد (کربلایی، ۱۳۸۰: ٦).

در تاریخ پرفرازونشیب افغانستان که دائماً سایهٔ جنگ و ناآرامی بر آن سنگینی می‌کرده است، نهایتاً پس از خروج طالبان در سال ۲۰۰۱ و سر کار آمدن دولت‌های دورهٔ جمهوریت، بستر حضور سیاسی مردم در صحنه‌های مختلف برای تعیین آیندهٔ سیاسی کشور فراهم شد. در طول چهار دوره برگزاری انتخابات ریاست جمهوری و چندین دوره انتخابات پارلمان و شوراهای ولایتی، دائماً مشارکت سیاسی مردم در صحنهٔ انتخابات واضح بوده است؛ اگرچه وضوح تأثیرگذاری این مشارکت در نتایج انتخابات، دائماً محل بحث قرار گرفته است. سوا از برخی از فاکتورهای سیاسی که در کوتاه‌مدت و بلندمدت در مشارکت سیاسی مردم نقش بسزایی ایفا کرده‌اند، مشخصاً آن وجه افتراق‌گرای تنوعات فرهنگی در جامعه‌ای مانند افغانستان

که مبتنی بر تفاوت‌های قومی و مذهبی است، در کنار اختلافات برخاسته از تحزب‌گرایی‌های متعدد دینی و سیاسی در این کشور، منجر به تأثیرگذاری مستقیم بر نحوه و کیفیت مشارکت سیاسی مردم شده است.

مشخصاً اشاره به تداخلات فرهنگی در افغانستان، ناشی از چالش‌های سیاسی و اجتماعی متعدد در این کشور است که همواره بنابر مسائل قومی و مذهبی شکل می‌گیرد. از طرفی مسئلهٔ مشارکت سیاسی مردم از آنجایی که حضور و رأی آن‌ها غالباً در راستای ادای دِین به ارزش‌های قومی و مذهبی بوده است، مسئلهٔ ارتباط تداخلات فرهنگی و مشارکت سیاسی را واضح‌تر می‌کند.

در همین راستا، این پژوهش در پی مطالعهٔ نقش و رابطهٔ تداخلات فرهنگی با مشارکت سیاسی مردم در انتخابات‌های دورهٔ جمهوریت افغانستان است. مشخصاً نقش قومیت، مذهب و تحزب در این پژوهش از اهمیت خاصی برخوردار است و تلاش پژوهشگران و تأکید مشارکت‌کنندگان بر فاکتورهای تأثیرگذار مرتبط با این سه عامل مشهود است.

۱-۱- اهداف و سؤالات تحقیق

مقالهٔ حاضر با تأکید بر پیچیدگی‌های نقش قومیت، مذهب و تحزب، به‌عنوان عواملی که منجر به افتراق و تداخل فرهنگ‌های متعدد در جامعهٔ افغانستان می‌شوند، به مطالعهٔ نقش عوامل مذکور در مشارکت سیاسی مردم افغانستان می‌پردازد. سؤالات این پژوهش به منظور بررسی و تجزیه‌وتحلیل ابعاد مختلف موضوع به شرح زیر است: چه پیچیدگی‌هایی در تداخلات فرهنگی بین قومیت، مذهب و تحزب در مشارکت سیاسی مشاهده می‌شود؟ چه ابعادی از تداخلات فرهنگی می‌تواند بر میزان مشارکت سیاسی در مناطق مختلف افغانستان تأثیرگذار باشد؟ چه چشم‌اندازهایی برای افزایش مشارکت سیاسی با در نظر گرفتن تداخلات فرهنگی در افغانستان می‌توان ارائه داد؟

این پژوهش به بررسی تداخلات فرهنگی در فرایند مشارکت سیاسی مردم افغانستان می‌پردازد و به روایتی از پیچیدگی‌های نقش قومیت، مذهب و تحزب در این زمینه می‌پردازد. اهداف اصلی این پژوهش عبارت‌اند از:

- تحلیل تأثیرات تداخلات فرهنگی با تأکید قومیت، مذهب و تحزب.
- شناخت پیچیدگی‌های نقش قومیت و اثرات مثبت و منفی آن بر فرایند سیاسی.
- تحلیل تأثیر مذهب در مشارکت سیاسی و تداخل آن با سایر ابعاد فرهنگی.
- بررسی ارتباطات تحزب و مشارکت سیاسی

ضرورت انجام این پژوهش در اینجا بدیهی به نظر می‌آید؛ زیرا درک عمیق از تأثیرات تداخلات فرهنگی بر مشارکت سیاسی، نه‌تنها به تعمیق در مطالعه و شناخت وضعیت سیاسی افغانستان، بلکه به شکل‌دهی بهتر سیاست‌ها و راهکارهای اجتماعی و سیاسی در این کشور نیز کمک می‌کند. این پژوهش می‌تواند در تدوین استراتژی‌های مناسب و ترویج فرایندهای مشارکت سازنده در افغانستان و نیز در ارتقای آگاهی عمومی و تسهیل اجرای سیاست‌های پویا در زمینهٔ مشارکت سیاسی، کمک‌کننده باشد.

۱-۲- ادبیات نظری

در حین بحث دربارهٔ مشارکت سیاسی، حائز اهمیت است که مفهوم این مشارکت و ابعاد مختلف آن را به‌دقت درک و تفکیک کنیم. در کتاب «درآمدی بر نظام‌های سیاسی»، بخشایشی اردستانی، مشارکت سیاسی را به دو دستهٔ اصلی تقسیم می‌کند: مشارکت سیاسی خودجوش و مشارکت سیاسی بسیج‌شده. وی هریک از این دو نوع مشارکت را به تبع اصول و ساختار نظام سیاسی حاکم بر جامعه، تعیین‌کننده می‌داند. او اعتقاد دارد که نظام‌های سیاسی توسعه‌یافته، ترجیح می‌دهند تا مشارکت مردم

به‌صورت فعال و خودجوش رخ دهد، در حالی که مشارکت سیاسی انفعالی یا بسیج‌شده تحت تحریک دولت در شرایط خاص و زمان‌های مشخص اتفاق می‌افتد (بخشایشی اردستانی، ۱۳۷۹: ٦٤-٦٥).

آلموند و پاول نیز آن را به دو دستهٔ کلی مشارکت فعالانه و مشارکت پیرومنشانه تقسیم می‌کنند. این دو دسته، نشان‌دهندهٔ جوانب فعال و پیرومنشانهٔ مشارکت شهروندان در امور سیاسی است (آلموند و همکاران، ۱۳۸۱: ۹۳). ساموئل هانتینگتون نیز مشارکت سیاسی را در پنج گونهٔ مختلف تبیین می‌کند؛ شامل مشارکت خودبه‌خودی، مشارکت برانگیختهٔ خارجی، مشارکت تحصیلی درون‌زا، مشارکت سنّتی ریشه‌دار معیشتی، و مشارکت ارادی و آگاهانه که در شکل‌های مختلف نظیر انجمن‌ها، جماعت‌ها، اتحادیه‌ها، شوراها، احزاب و سازمان‌ها به وجود می‌آید. هانتینگتون باور دارد که بدون تثبیت و نهادینه‌شدن، مشارکت و به‌ویژه مشارکت سیاسی به‌سختی ممکن است (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۹۲).

در بحث دربارهٔ مشارکت سیاسی، تمرکز بر تفکیک و دسته‌بندی سطوح مشارکت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اندیشمندان مختلف، این موضوع را در قالب تقسیم‌بندی‌های متعدد مورد بررسی قرار داده‌اند. فورنیر و همکارانش به تفکیک‌های لازم اشاره کرده‌اند، زیرا برخی افراد تنها در شکل‌های خاصی از کنش‌های سیاسی مشارکت می‌کنند (Fournier et al., 2010: 3).

هنگام بحث دربارهٔ مشارکت سیاسی، باید به یاد داشت که این مفهوم، پیچیده‌تر از آن است که در ابتدا ظاهر می‌شود. این پیچیدگی ناشی از وجود یک طیف گسترده از کنش‌های مشارکت‌جویانه در زمینه‌های سیاسی است (کاظمی، ۱۳۷٦: ۲٤٦).

پژوهش‌های انجام‌شده در زمینهٔ مشارکت سیاسی نشان می‌دهد که شیوه‌های مختلفی از فعالیت سیاسی وجود دارد. ماکارویچ، دو دستهٔ کلی از مشارکت سیاسی تعیین کرده است: مشارکت سیاسی متعارف و مشارکت سیاسی غیرمتعارف. این تقسیم‌بندی ممکن است به دلیل ابهامات موجود در خطوط مرزی این دو دسته مورد انتقاد قرار گیرد (Makarovich, 2005: 3). در نگاه مونروئه، مشارکت سیاسی متعارف شامل کنش‌های مشارکت‌جویانه است که در سنّت‌ها و هنجارهای هر کشور پذیرفته شده‌اند، در حالی که مشارکت سیاسی غیرمتعارف شامل کنش‌های خارج از معمول و مورد قبول عموم است (مونروئه به نقل از Bourne, 2010: 199).

رابرت دال نیز در کتاب خود، «تجزیه‌وتحلیل جدید سیاست»، سطوح مختلفی از مشارکت سیاسی را مطرح کرده است. این سطوح شامل شرکت در انتخابات ریاست جمهوری، شرکت در انتخابات محلی، فعالیت در سازمان‌های مشغول حل مشکلات اجتماعی، تلاش برای اقناع دیگران، فعالیت در زمان انتخابات به‌عنوان نامزد یا حزب، تماس با دستگاه‌های حکومتی، شرکت در جلسات سیاسی، تشکیل گروه‌ها و سازمان‌ها برای حل مسائل جامعه، عضویت در سازمان‌های سیاسی، و پرداخت پول به حزب یا نامزد انتخاباتی می‌شود (دال، ۱۳٦٤: ٤٤).

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

این پژوهش به دلیل تمرکز بر یکی از مسائل اساسی کشور افغانستان و ارتباط آن با مسائل ملی و بین‌المللی، حائز اهمیت بالایی است. در جریان این تحقیق، عوامل مورد توجه در مرحلهٔ مصاحبهٔ انجام‌شده، مؤلفه‌هایی چون جنسیت، مذهب، قومیت، سطح تحصیلات و محل اقامت در افغانستان بوده‌اند. در این پژوهش، به شناسایی افراد مقیم در افغانستان یا مهاجرانی که به‌تازگی از افغانستان به ایران آمده بودند، پرداخته شد. پس از انتخاب افراد مد نظر، سفرهای مکرر به مشهد و تهران برای انجام مصاحبه صورت گرفت و مصاحبه‌هایی به‌صورت مجازی با افرادی که در ایران حضور نداشتند نیز انجام شد. همچنین در این فرایند پژوهشی، با کسب مجوز ورود به مهمانشهر (اردوگاه) شهرستان تربت جام و با همکاری برخی از افراد مقیم افغانستان، تعدادی از افراد متعلق به گروه تحصیل‌کرده که به‌تازگی به ایران آمده بودند، شناسایی شدند و سپس مورد مصاحبه قرار گرفتند.

پس از فراهم‌شدن زیرساخت‌های لازم برای انجام مصاحبه و شناسایی افراد مورد نظر، داده‌های این تحقیق از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته به مدت ۱ تا ۳ ساعت در طول بازهٔ زمانی مرداد تا آبان ۱۴۰۱ جمع‌آوری شدند. در این تحقیق، اشباع نظری به‌عنوان نقطهٔ پایانی جهت حجم نمونه و جمع‌آوری داده‌ها در نظر گرفته شده است. پس از مصاحبه با ۳۵ نفر، نمونه به اشباع رسید. در طول فرایند مصاحبه و تجزیه‌وتحلیل آن‌ها، پژوهشگر متوجه تجمیع و تکمیل اطلاعات از سوی شرکت‌کنندگان مختلف شد و به این نتیجه رسید که از مصاحبه با فرد بیست‌وپنجم به بعد، افزودن اطلاعات جدید به یافته‌های پیشین، کمتر اتفاق افتاده و اطلاعات تکرار می‌شوند. در این تحقیق به دلیل حساسیت موقعیت جامعهٔ مورد مطالعه و کسب اطلاعات عمیق و واقعی از تحقیق کیفی و برای کشف مدل مفهومی از این فرایند بر پایهٔ دیدگاه مشارکت‌کنندگان، از روش‌شناسی نظریهٔ زمینه‌ای استفاده شد تا تبیین کاملی از این موضوع به دست آید. در واقع، محقق نظریهٔ زمینه‌ای به دنبال خلق نظریه‌ای در بررسی و مطالعهٔ کسانی است که در فرایند کنش یا تعامل مشابهی درگیرند (استراوس و کوربین، ۱۳۹۰). برای انتخاب مشارکت‌کنندگان از روش نمونه‌گیری نظری و حداکثر تنوع (جنسیت، سن، منطقه سکونت، تحصیلات) استفاده شده است. برای تحلیل داده‌ها براساس روش تحلیل استراوس و کوربین، سه مرحلهٔ کدگذاری انجام شد: کدگذاری باز، کدگذاری محوری وکدگذاری گزینشی.

در این مطالعه، متن‌های مصاحبه به وسیلهٔ کدگذاری باز چندین بار مورد بازخوانی قرار گرفت و بیش از ۱۲۰ مفهوم مهم از جملات استخراج شد. این مفاهیم در ۲۲ مفهوم فرعی و ۱۳ مفهوم اصلی و انتزاعی‌تر ترکیب شده‌اند. در نهایت، یک مفهوم هسته‌ای نهایی با عنوان «تداخلات فرهنگی و مشارکت سیاسی در افغانستان» به‌عنوان چکیده‌ای از تمامی مفاهیم اصلی و تحلیل داستانی از فرایند داده‌ها استخراج شده است. پس از تحلیل داده‌ها، تماس مجدد با برخی از شرکت‌کنندگان برقرار شد و متن مصاحبه و تحلیل آن برای تطابق با نظرات آن‌ها مورد بررسی قرار گرفت تا اطمینان از صحت و قابل‌اعتماد بودن یافته‌ها حاصل شود. ۳۵ نفر مورد مصاحبه در این تحقیق، همگی افراد اهل افغانستان بوده و در این کشور متولد و بزرگ شده‌اند. این افراد با دقت و حساسیت زیادی انتخاب شده‌اند و به تبع شرایط مکانی و زمانی، مصاحبه با آن‌ها به‌صورت حضوری یا مجازی انجام شده است. برای اطمینان از قابل‌اعتماد بودن و افزایش قدرت اعتبار، راهبردهای مثلث‌بندی، اعتبار پاسخ‌گو و مقایسه‌های تحلیلی به کار گرفته شده‌اند. اعتبارسنجی یافته‌ها با مثلث‌بندی کدگذاران، محققان، و اختصاص داده‌های اجتماعی انجام شده و توافق بین آن‌ها در نتایج تحقیق مشاهده شده است. نظرات ارائه‌شده توسط متخصصان نیز به‌عنوان پشتیبانی از یافته‌ها در نظر گرفته شده‌اند. در روش سوم، یعنی مقایسه‌های تحلیلی، محقق با توجه به فرضیات روش‌شناسی، سؤالات اصلی تحقیق و داده‌ها، مدل پارادایمی را با داده‌های اولیه مقایسه کرده و صحت یافته‌ها را تأیید کرده است.

جدول ۱- اطلاعات فردی مشارکت‌کنندگان

کد	سن	جنسیت	مذهب	قومیت	مدرک تحصیلی	شغل	ولایت	مدت زمان سکونت در افغانستان
۱	٤٥	مرد	شیعه	هزاره	ف.لیسانس	بیکار	هرات	٤٥ سال
۲	۳۷	زن	شیعه	هزاره	لیسانس	خیاط	هرات	۳۷ سال
۳	۳٦	مرد	شیعه	هزاره	لیسانس	نظامی	هرات	۳٦ سال
٤	۲٤	زن	شیعه	هزاره	لیسانس	بیکار	هرات	۲٤ سال
٥	۱۹	مرد	سنی	تاجیک	دیپلم	کارگر	هرات	۱۹ سال
٦	۱۹	زن	سنی	تاجیک	دیپلم	دانشجو	هرات	۱۹ سال

۷	۲۵	مرد	سنی	پشتون	ف.لیسانس	کارمند	هرات	۲۵سال
۸	۳۹	زن	سنی	پشتون	لیسانس	خانه‌دار	هرات	۳۹ سال
۹	۲۹	زن	شیعه	قزلباش	لیسانس	بیکار	کابل	۲۹ سال
۱۰	٤۳	زن	شیعه	قزلباش	ف.لیسانس	معلم	کابل	٤۳ سال
۱۱	۲٦	زن	سنی	تاجیک	لیسانس	بیکار	کابل	۲٦ سال
۱۲	۲۱	مرد	شیعه	قزلباش	لیسانس	دانشجو	کابل	۲۱ سال
۱۳	۲۷	مرد	شیعه	قزلباش	لیسانس	آزاد	کابل	۲۷ سال
۱٤	۲۵	زن	شیعه	قزلباش	ف.لیسانس	دانشجو	کابل	۲۵ سال
۱۵	۲٦	زن	شیعه	قزلباش	لیسانس	خانه‌دار	کابل	۲٦ سال
۱٦	۳۳	زن	شیعه	هزاره	ف.لیسانس	خانه‌دار	غور	۱۵ سال
۱۷	۲۹	زن	شیعه	هزاره	لیسانس	خانه‌دار	غور	۲۵ سال
۱۸	۲۹	مرد	شیعه	هزاره	دیپلم	نظامی	کابل	۲۹ سال
۱۹	۳۸	مرد	سنی	پشتون	دیپلم	آزاد	هرات	۳۸ سال
۲۰	۲٦	مرد	سنی	پشتون	لیسانس	آزاد	هرات	۲٦ سال
۲۱	۲۰	زن	سنی	تاجیک	لیسانس	دانشجو	هرات	۲۰ سال
۲۲	۳۷	زن	شیعه	هزاره	لیسانس	معلم	هرات	۲۰ سال
۲۳	۲۲	مرد	سنی	پشتون	لیسانس	دانشجو	هرات	۲۲ سال
۲٤	۲۲	زن	شیعه	هزاره	ف.لیسانس	آزاد	غور	۲۲ سال
۲۵	۲۷	مرد	شیعه	هزاره	لیسانس	معلم	غور	۲۷ سال
۲٦	۳۷	زن	شیعه	هزاره	لیسانس	معلم	هرات	۲۵ سال
۲۷	۳۱	زن	سنی	تاجیک	لیسانس	خانه‌دار	هرات	۳۱ سال
۲۸	۲۸	مرد	شیعه	هزاره	ف.دیپلم	نظامی	هرات	۲۸ سال
۲۹	۳۰	مرد	شیعه	هزاره	لیسانس	نظامی	هرات	۳۰ سال
۳۰	۳۲	مرد	شیعه	هزاره	لیسانس	نظامی	بلخ	۳۲ سال
۳۱	۳۳	زن	شیعه	هزاره	لیسانس	خانه‌دار	بلخ	۳۳ سال
۳۲	۲۸	زن	سنی	تاجیک	لیسانس	خانه‌دار	هرات	۲۸ سال
۳۳	۲٦	زن	سنی	تاجیک	لیسانس	آزاد	کابل	۲٦ سال
۳٤	۲۳	مرد	شیعه	هزاره	دیپلم	آزاد	کابل	۲۳ سال
۳۵	٤٤	مرد	سنی	تاجیک	دیپلم	آزاد	هرات	٤٤ سال

۱-٤- پیشینۀ تحقیق

عرفان (۲۰۲۱) در پژوهشی با عنوان «مشارکت سیاسی جوانان افغان در فیس‌بوک: مطالعۀ موردی شمال شرق افغانستان» بیان کرده است که جوانان افغان به‌طور فعال در فعالیت‌های سیاسی در فیس‌بوک شرکت نمی‌کنند، به همین ترتیب، مشارکت آن‌ها در انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۱۹ سطحی بود. آن‌ها در فیس‌بوک مشغول فعالیت‌های انتخاباتی بودند که به تلاش و تعهد

کم نیاز داشت. علاوه بر این، جنسیت، سن و وضعیت شغلی شرکت‌کنندگان تأثیر قابل‌توجهی بر فراوانی استفاده از فیس‌بوک، مشارکت سیاسی و مشارکت آن‌ها در انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۱۹ در فیس‌بوک نداشت.

میرا و یکتا (۲۰۲۱) در مقالهٔ خود با عنوان «چالش‌های مشارکت سیاسی زنان در افغانستان» تأکید دارند که چالش‌هایی در زمینهٔ مشارکت سیاسی زنان وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها مشکلات فرهنگی، تاریخی و ایدئولوژیک است. شرایط محیطی اقتصادی-اجتماعی کنونی افغانستان، به فرهنگ قبیله‌ای و الگوهای زندگی قبیله‌محور کمک می‌کند، که مشخصهٔ آن مردسالاری و محوریت مردان است.

خنادی (۲۰۱۳) در پژوهشی با عنوان «اکثریت ناتوان: جوانان افغان برای قدرت و مشارکت سیاسی از سال ۲۰۰۱ مبارزه می‌کنند»، ابراز می‌کند که جامعهٔ افغانستان با سلسله‌مراتب پدرسالارانه مشخص می‌شود؛ به این معنی که در درجهٔ اول، این مردان مسن هستند که اختیار تصمیم‌گیری را بر عهده دارند. جوانان و زنان، یا به حاشیه رانده می‌شوند یا از تمام سطوح فرایندهای تصمیم‌گیری حذف می‌شوند. او با مطالعهٔ برداشت جوانان از مسائل سیاسی کنونی و زمینه و روش مشارکت آن‌ها، استدلال می‌کند که دو مانع اصلی وجود دارد که جوانان را عقب نگه داشته است. اولین مورد این است که جوانان آن‌طور که تصور می‌کردند، از موقعیت اجتماعی و سیاسی خود آگاه نیستند. بنابراین، آن‌ها فاقد انگیزهٔ لازم برای شناسایی خود به‌عنوان یک گروه هستند. مانع دوم این است که جنبش‌های جوانان امروز با وجود تفاوت‌های اساسی، همان ساختار سازمانی و پایگاه ایدئولوژیک جنبش‌های جوانان در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۷۰ را اعمال می‌کنند.

مقصودی و غله‌دار (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «مشارکت سیاسی زنان افغانستان در ساختار جدید قدرت پس از حادثهٔ ۱۱ سپتامبر» دریافتند که روی کار آمدن نظام سیاسی جدید در افغانستان پس از حادثهٔ ۱۱ سپتامبر در سال ۲۰۰۱، موجب شد تا مسئلهٔ مشارکت سیاسی زنان در این کشور مورد بازنگری قرار گیرد. تلاش برای برقراری نظام دمکراتیک و توجه این نظام به فراهم‌آوردن زمینه‌های لازم برای افزایش فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی زنان، موجب حضور بیشتر زنان در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی شده است.

۲- یافته‌ها

در این پژوهش، مقولهٔ محوری و هسته‌ای که همواره از داده‌ها به دست می‌آید و تمامی مقوله‌های اصلی دیگر به آن مرتبط می‌شوند، «تداخلات فرهنگی و مشارکت سیاسی در افغانستان» است. پدیدهٔ محوری این تحقیق بیان می‌کند که چه عواملی در مشارکت سیاسی مردم افغانستان نقش داشته‌اند. همچنین از آنجا که پدیدهٔ محوری، از مقولات اصلی «ضعف ریشه‌ای و ساختاری نهادهای سیاسی ملی و محلی»، «عدم احساس تکلیف در قبال آیندهٔ سیاسی کشور (عدم مشارکت در انتخابات، عدم مقاومت در مقابل سیطرهٔ طالبان)»، «به حاشیه راندن و حذف زنان و نخبگان سیاسی توسط دولت رانتی و فاسد»، «عدم قابلیت اجرای دموکراسی در افغانستان به دلیل ضعف مدیریتی» و «تداوم استحکام ریشه‌های استبداد به دلیل انفعال سیاسی مردم» تشکیل شده است، «تداخلات فرهنگی و مشارکت سیاسی در افغانستان» نام گرفت.

۲-۱- شرایط زمینه‌ای: ضعف ساختاری نهادهای سیاسی ملی و محلی

بدیهی است که دموکراسی که بسترآفرین حضور فعال مردم در صحنهٔ سیاسی است، جز بر پایهٔ ارکان خود شکل نمی‌گیرد. یکی از تعیین‌کننده‌ترین رکن‌های دموکراسی، وجود نهادهای سیاسی ازجمله دولت، احزاب و پارلمان‌ها هستند. آنچه که در افغانستان اتفاق افتاد، فساد فراگیر در بدنهٔ دولت و به حاشیه راندن و حذف تدریجی نهادهای سیاسی در اقصی نقاط این کشور بود؛ به گونه‌ای که جز احزاب وابسته به دولت، سایر احزاب کمترین فعالیتی نداشته یا تحت نظارت شدید دولت، مجبور به تقلیل فعالیت‌های خود شدند. یکی از روش‌های تضعیف دموکراسی در یک کشور و بسترزدایی در راستای رشد

فرهنگ سیاسی دموکرات، تضعیف احزاب مردمی و خودگردان و به فساد کشاندن فعالیت آن‌ها از طریق نظارت شدید و تحمیل ایدئولوژی حاکمیت است. این مضمون که از مفاهیمی چون محدودکردن فعالیت جنبش‌های آزادی‌خواه توسط دولت، عدم ادارهٔ احزاب سیاسی توسط افراد لایق و درست، و ضرورت فعالیت احزاب در راستای تعدیل دولت شکل گرفته است، به‌خوبی بیان می‌کند که عملکرد منفی احزاب و انجمن‌های سیاسی در افغانستان چگونه مانعی برای رشد فرهنگ دموکرات و مشارکتی در این کشور شده است.

مشارکت‌کنندهٔ مرد ۱۹ سالهٔ تاجیک در رابطه با فعالیت احزاب می‌گوید: «به نظر من اگر احزاب و جنبش‌ها به نفع ملت کار کنند، خوب است. احزاب، کمکی هستند برای بهترساختن نظام یک کشور، اما متأسفانه احزاب کنونی در افغانستان کلاً به فکر منفعت شخصی هستند. من خودم در چندین حزب بودم و حتی در رأس حزب عیاران بودم و استعفا دادم».

مشارکت‌کنندهٔ مرد ۲۵ سالهٔ پشتون، پیرو ضرورت فعالیت احزاب و انجمن‌ها می‌گوید: «مسلّم است که نظام سیاسی برای رشد خود و برای اینکه بتواند در جامعه حاکمیت مثبتی داشته باشد، ناگزیر باید از احزاب سیاسی کار بگیرد. یعنی می‌توان گفت احزاب سیاسی پایه‌های مهم و وسیلهٔ رشد نظام سیاسی است».

۲-۲- شرایط علّی: به حاشیه راندن زنان و نخبگان سیاسی توسط دولت

تحت حاکمیت یک دولت ناکارآمد و عاجزی که دائماً درگیر فساد و همواره وابسته و مطیع اوامر بیگانه است، طبیعتاً نمی‌توان انتظار فضاسازی برای حضور فعال اقشار مختلف جامعه را داشت. چنین دولتی با محروم‌کردن جامعه از نصف توانمندی‌ها و استعدادهایش که در قالب حذف زنان یا حضور سمبلیک آن‌ها اتفاق می‌افتد، هیچ چشم‌اندازی جز تباهی و فلاکت به دست نمی‌دهد. همچنین ازخود راندن نخبگان سیاسی و اجتماعی که همواره دلسوزان نظام سیاسی و البته از نیازهای اساسی هر نظام سیاسی هستند، ماحصلی جز ضعف ساختاری و تدریجی این نظام سیاسی نخواهد داشت.

سلطهٔ استبداد و استثمار، فساد اداری و ساختاری، تبعیض و نابرابری، انحصارگرایی و رانت، قوم‌مداری و تعصب، هرکدام از این ویژگی‌ها، اگر در دولتی مشاهده شود، برای سلب مشروعیت از آن دولت و ناکارآمد خطاب‌کردن آن کافی است، حال آنکه حاکمیتی که طی حدود بیست سال گذشته در افغانستان مشغول کار بود، عملاً تمام این ویژگی‌ها را داشت و دیری نپایید که اعتبار سیاسی خود را نزد مردم از دست داد. این مفهوم که از مؤلفه‌هایی مانند عملکرد ناعادلانه و تبعیض‌آمیز و به ابتذال کشیدن مفهوم انتخابات در دولت‌های سابق، وابستگی نظام سیاسی افغانستان در بیست سال گذشته به غرب، افزایش انحصارگری، قوم‌گرایی و فساد اخلاقی و اداری در دولت‌های سابق و آمیختگی نظام سیاسی سابق با سیاست‌های غربی و مظهر فساد تشکیل شده است، بر نقش والای دولت رانتی و درگیر فساد در عدم گذار جامعه به سمت مشارکت سیاسی دموکراتیک تأکید می‌کند.

مشارکت‌کنندهٔ مرد ٤٥ سالهٔ هزاره در ارتباط با دولت قومی می‌گوید: «ساختار نظام سیاسی افغانستان در ابتدای حکومت حامد کرزای نسبتاً فراگیر و همه‌شمول بود، ولی هر چه‌قدر زمان سپری شد، انحصارگری و برتری‌خواهی نژادی پررنگ‌تر شد و سیاست نفی و حذف به سوی نهادینه‌شدن در حرکت بود و فساد (اخلاقی-اداری) به‌صورت وحشتناک رواج پیدا کرد».

مشارکت‌کنندهٔ زن ۲۹ سالهٔ قزلباش نیز می‌گوید: «یکی از ویژگی‌های هردو دولت قبلی این بود که اسلامی و افغانی بودند، اما تحت سیطرهٔ جامعهٔ جهانی و کشورهای خارجی در امور داخلی و خارجی نمی‌توانستند به‌تنهایی تصمیم بگیرند. دیگر اینکه در هردو دولت، فساد مالی، رشوه، واسطه‌بازی و قوم‌گرایی وجود داشت».

مضمون «حضور سمبلیک زنان در نظام سابق»، خلاصه‌ای از مضامین متعددی با محوریت حضور سمبولیک زنان در نظام سابق و تأکید حضور فعال آن‌ها در اجتماع است.

مشارکت‌کنندهٔ مرد ۲٤ سالهٔ هزاره می‌گوید: «حضور فیزیکی زنان در نظام سیاسی سابق تا اندازه‌ای رضایت‌بخش بوده، ولی در مورد سپردن کار به اهل آن مشکل وجود داشت. به این معنی که زنان توانمند و تحصیل‌کرده که پول و یا پارتی نداشتند، نمی‌توانستند مشغول به کار شوند و اکثرشان خانه‌نشین بودند».

مشارکت‌کنندهٔ زن ۲۵ سالهٔ قزلباش در رابطه با ضرورت حضور فعال زنان در تمامی عرصه‌های اجتماعی و سیاسی می‌گوید: «حضور زنان در دولت‌های قبلی پررنگ از نظام طالبان بود. زنان در سطوح مختلف، وظیفه اجرا می‌کردند. این حضور پررنگ، هم فواید داشت و هم ضررهای غیر قابل‌جبران. صددرصد موافق حضور فعال زنان هستند، چراکه خانم‌ها نیمی از پیکر جامعه هستند و زمانی که در فعالیت‌های جامعه سهم نداشته باشند، جامعه با رکود مواجه می‌شود».

مضمون «حذف نخبگان سیاسی از فرایند سیاست‌گذاری توسط حاکمیت» متشکل از مفاهیمی مانند عدم تأثیرگذاری نخبگان سیاسی در تصمیمات و سیاست‌گذاری دولت‌ها و عدم حضور نخبگان سیاسی در سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری عناصر بیگانه در مسائل سیاسی افغانستان است که نقش نخبگان سیاسی را توضیح می‌دهد.

مشارکت‌کنندهٔ زن ۳۳ سالهٔ هزاره می‌گوید: «اکثر تصمیمات مهم دولتی از طرف کشورهای خارجی و بزرگان قومی گرفته می‌شد و اکثر دولتمردان و نخبه‌های سیاسی فقط نقش سمبلیک داشتند».

زن ۲۸ سالهٔ تاجیک می‌گوید: «افرادی که در دولت نقش داشتند و حاکمیت دولت را در دست داشتند، نقش عمده را در ادارهٔ کشور بازی می‌کردند و به نخبگان سیاسی و نظرات آن‌ها توجهی نداشتند. یکی از نکات ضعف سقوط حکومت غنی هم این بود».

۲-۳- شرایط مداخله‌گر: حاکمیت فرهنگ و سیاست‌های قومی

در جوامع چندقومیتی که تنوع مذهبی موجود در آن جامعه نیز بر حساسیت نگاه فراشمول به تمامی ابعاد آن جامعه می‌افزاید، طبیعتاً یک دولت قومی و انحصارگرا نمی‌تواند حمایت و پشتیبانی اعضای آن جامعه را کسب کند. افغانستان که از آخرین سال‌های قرن بیستم دستخوش تغییر و تحولات شگرف و بزرگ تاریخی شد، مدام درگیر فضای دوقطبی دولت و ملت بوده است؛ دولتی که نمایندگی اکثریت اقوام را در خودش نمی‌بیند و مردمی که توقع حضور نخبگان قومی خود را در بالاترین سطح سیاسی کشور دارند.

ماهیت و ویژگی بنیادین فرهنگ سیاسی در افغانستان، قبیله‌ای‌بودن آن است. خصوصیات دیگری که برشمرده خواهد شد، همگی در واقع ویژگی‌های متفرع بر همین ماهیت قومی و قبیله‌ای فرهنگ است. در بسیاری از جوامع، ممکن است جلوه‌هایی از روحیهٔ قبیله‌ای در روستاها یا شهرهای دوردست باقی مانده باشد، اگرچه در کلان‌شهرها لااقل فرهنگ مدرن تا حدودی حاکم است و فرهنگ قبیله‌ای کم‌رنگ شده است؛ اما در افغانستان هنوز هم فرهنگ قبیله و قومیت در سطح کلان نیز حاکم است. رقابت‌های سیاسی، احزاب، انتخابات، عزل و نصب‌ها و هر نوع رفتار سیاسی در کشور متأثر از همین فرهنگ قبیله‌ای است.

مشارکت‌کنندهٔ مرد ۲٦ سالهٔ پشتون می‌گوید: «فرهنگ سیاسی کشور افغانستان بیشتر ریشهٔ قومی داشته و باعث تشکیل جریان‌های سیاسی مختلف و گوناگون گردیده است».

بخش قابل‌توجهی از قوم‌مداری و انحصارگرایی دولت‌های سابق در افغانستان در قالب سیاست‌گذاری‌هایی که متأثر از ارزش‌های یک قوم خاص بودند، نمود پیدا می‌کرد. این مفهوم که از مؤلفه‌هایی چون جایگاه والای ارزش‌های اسلامی و اختلاط آن‌ها با ارزش‌های قومی، سیاست‌گذاری دولتمردان براساس منافع قومی، جایگاه قابل‌توجه ارزش‌های قومی و زبانی در سیاست‌گذاری دولت‌های سابق، و تسلط فرهنگ قومی و دینی مناطق مختلف افغانستان بر سیاست‌گذاری‌های بیست سال

اخیر تشکیل شده است، به‌خوبی توضیح می‌دهد که چگونه فرهنگ سیاسی قومی–مذهبی در افغانستان مانع شکل‌گیری فرهنگ سیاسی دموکراتیک شده است.

مشارکت‌کنندهٔ زن ۲۶ سالهٔ تاجیک در رابطه با فرهنگ سیاسی قومی در افغانستان می‌گوید: «تنها ارزش‌های مشترک مردم افغانستان، ارزش‌های اسلامی هستند که اکثر این ارزش‌ها هم با رسم و رواج قبیله‌ای چنان به هم آمیخته که در مواردی به‌سختی می‌توان آن‌ها را از هم تفکیک کرد؛ مانند ممانعت از آموزش و کار زنان که در افغانستان، برخی آن را ارزش اسلامی می‌دانند و برخی دیگر به این باورند که ارزش قومی است و در اسلام جایی ندارد. ما ارزش و باور ملی مشترکی به‌جز ارزش‌های اسلامی نداریم. این را می‌شود از آنجایی دانست که قهرمان یک قوم برای قوم دیگر جنایت‌کار است. سیاست‌گذاری‌های دولت‌های افغانستان براساس منافع قبیله‌ای قوم حاکم صورت گرفته و می‌گیرد».

مشارکت‌کنندهٔ مرد ۳۶ سالهٔ هزاره می‌گوید: «در طول بیست سال گذشته، ارزش‌ها و باورهایی که در سیاست‌گذاری دولت جایگاه نسبی داشت، افغانیت و اسلامیت بود و جنبهٔ دیگری که عمومیت داشته باشد، وجود نداشت».

۲-٤- راهبردها: قطع امید مردم از دولت و عدم احساس تکلیف در قبال آیندهٔ سیاسی کشور

به موازات تکرار اشتباهات و خطاهای عمدی و سهوی دولت‌ها در هر کشوری، و افشای فساد ساختاری و اداری جاری در بدنهٔ دولت، امید مردم به اصلاح ساختار چنین دولتی به‌تدریج کاسته می‌شود و نهایتاً قطع امید مردم از دولت، حاصلی جز بنیان‌افکنی دولت‌ها نخواهد داشت. آنچه که در بستر ضعف نهادهای سیاسی و دولت ناکارآمد و وابسته، در افغانستان اتفاق افتاد، نهایتاً منجر به این شد که امید مردم این کشور از نهاد دولت، به کلی قطع شده است. دولت ناکارآمد و رانتی باعث شده بود تا مردم علی‌رغم افتخار به تاریخ، و توأمان با حس غرور به وطن، نسبت به نهاد دولت، عوامل و مجریان، و عملکرد آن‌ها، احساس انزجار و تنفر داشته باشند.

واضح است که عملکرد دولت افغانستان طی بیست سال گذشته به دلیل رواج فساد و رانت، وابستگی کامل به کمک‌های کشورهای دیگر و دخالت عوامل بیگانه در امور مختلف، سیاه و خفت‌بار بوده است و نه‌تنها موجب رشد و توسعه در افغانستان نشده، بلکه این کشور را با چالش‌های بسیارِ دیگری مواجه کرده است.

فقر، ناامنی، فساد اداری و اخلاقی، بیکاری، گرانی، نابرابری آموزشی و... محصول سیاست‌های غلط و البته خودکامگی دولت طی بیست سال گذشته بوده است. افزون بر این موارد، قوم‌گرایی افراطی نیز به خودی خود یکی از مهم‌ترین دلایل نارضایتی جامعهٔ افغانستان با تنوع فرهنگی غنی بوده است.

بدیهی است عملکرد ضعیف دولت طی این سال‌ها، نه‌تنها سبب بی‌اعتمادی مردم نسبت به ارکان دولت شد، بلکه باعث سلب پشتوانهٔ حمایتی ملت از دولت، ناامیدی و یأس مردم نسبت به سیاست‌های دولت و نهایتاً احساس تنفر و انزجار نسبت به دولت، سیاست‌ها و مجریان آن شد.

مشارکت‌کنندهٔ زن ۲۵ سالهٔ قزلباش می‌گوید: «از دولت به خاطر اینکه اکثراً عملکرد آن نادرست بود، احساس انزجار می‌کنم. از رئیس‌جمهور قبلی به خاطر عملکرد ضعیفش متنفرم و نسبت به اکثریت وزرا و کابینه احساس تنفر دارم».

مشارکت کنندهٔ ۲۶ سالهٔ زن تاجیک می‌گوید: «از رئیس‌جمهور بیشتر از هر کسی متنفرم. با توجه به اختیارات گستردهٔ وی، وزرا و والیان، قدرت چندانی نداشتند».

مشارکت‌کنندهٔ مرد ٤۵ سالهٔ هزاره نیز می‌گفت: «از اینکه رؤسای جمهور نالایق و متعصب داشتیم که دولت‌ها را روز به روز به طرف فروپاشی سوق می‌دادند و در نهایت باعث شدند که با دزدی، میلیون‌ها نفر از افغانستان فرار کنند و کشور را کاملاً تسلیم گروه تروریستی نمایند و افغانستان را پنجاه سال به عقب برگرداند، احساس سرشکستگی می‌کنم».

عملکرد دولت آن‌گاه که از نظر مردم قابل‌اصلاح نباشد، به دلیل یأس و ناامیدی مردم از دولت و دولتمردان تبدیل می‌شود. مضمون بالا که از مفاهیمی چون تغییر تدریجی اذهان مردم نسبت به دموکراسی و ناباوری آن‌ها به عملکرد دولت، عدم استفادهٔ درست از منابع، و فساد اداری و اخلاقی در ادارات شکل گرفته است، به‌خوبی توضیح می‌دهد تحت‌تأثیر چه مواردی، امید مردم افغانستان به دولت به‌تدریج کاهش یافته است.

مشارکت‌کنندهٔ مرد ۲۶ سالهٔ پشتون می‌گوید: «ما تا مدت زیادی نسبت به دولت‌های سابق خوش‌بین بودیم و امیدوار بودیم که بتوانند تحولاتی را در سطوح مختلف ایجاد کنند، اما به مرور زمان با افشای فسادهای گستردهٔ اداری و انحصارگرایی دولت در اعطای تسهیلات و امتیازات، ما امید خود را از دست دادیم و این باعث شد تا مردم افغانستان در مقابل تغییر نظام، کمترین مقاومتی از خود نشان ندهند».

۲-۵- پیامدها: عدم نیل به سمت جامعهٔ مشارکتی و دموکرات

نظر به فرایندی که با محوریت شرایط بالا ذکر شد، بدیهی است که می‌توان به‌راحتی پیش‌بینی کرد که در صورت فراهم‌بودن بستر مشارکت مردمی نیز، به دلیل اعتماد ازدست‌رفتهٔ مردم نسبت به دولت و همچنین عدم بازیابی تأثیر مثبت مشارکتشان در آیندهٔ سیاسی کشور، مردم تصمیم به انفعال سیاسی می‌گیرند؛ اتفاقی که منجر به یکی از بزرگ‌ترین تحولات بیست سال اخیر در این کشور، یعنی قدرت‌یافتن و سیطرهٔ مجدد طالبان بر این کشور شد که در کمترین زمان ممکن قدرت در این کشور به آن‌ها تسلیم شد. همان طور که اشاره شد، ضعف نهادهای سیاسی‌ای مانند احزاب، پارلمان و شوراهای ولایتی که به نوبهٔ خود از ارکان اصلی برقراری دموکراسی هستند، در کنار دولت دستورگرا و آمری که میانه‌ای با مردم‌سالاری ندارد، نه‌تنها به رشد شاخص مشارکت سیاسی کمکی نکرد، بلکه بسترزدایی لازم را در آشتی مردم با انتخابات انجام داد.

تداوم این مسیر به نوبهٔ خود پیامد نگران‌کننده‌ای به دنبال داشت. آگاهی تدریجی مردم از مشارکت سیاسی ناکارآمد، سبب شد مردم ضمن درک بازی‌های سیاسی‌ای که با امتساک به چالش‌ها و تفاوت‌های قومی و مذهبی صورت می‌گرفت، دست به انفعال سیاسی زده و مسیر درونی‌سازی فرهنگ سیاسی منفعل را در پیش بگیرند.

ناتوانی یک دولتی که غرق در منفعت‌اندوزی بود و همچنین فضای سیاسی غیردموکراتیک افغانستان که مجال فعالیت سازنده به هیچ‌یک از نهادهای سیاسی غیردولتی را نداد، منجر شد تا طالبان بعد از بیست سال دوباره قدرت را به دست بگیرند. تأثیر قومیت‌گرایی افراطی در سطوح مختلف جامعهٔ افغانستان به‌ویژه در امر سیاست‌گذاری دولت‌ها و همچنین فساد فراگیری که دولت و زیرمجموعه‌های آن درگیرش بودند، باعث دلسردی ملت از دولت شد؛ دلسردی و یأسی که خود زمینه‌ساز عدم مقاومت و تمکین ملت در مقابل طالبان بود. علاوه بر این موارد، قطعاً و یقیناً وابستگی افغانستان به کشورهای بیگانه و دخالت‌های بیجای عوامل بیگانه نه‌تنها باعث ناتوانی دولت شد، بلکه یکی از عوامل قطع امید مردم از دولت بوده است. یأس و ناامیدی مردم از دولت، به‌وضوح خود را در درصد مشارکت سیاسی مردم در صحنه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی نشان می‌دهد.

مشارکت‌کنندهٔ مرد ۲۹ سالهٔ هزاره می‌گوید: «چون دموکراسی در افغانستان ناقص بود و از سویی هم فساد اداری، دامنهٔ گسترده‌تری در افغانستان داشت، اعتماد مردم به دولت به صفر رسیده بود، مگر افرادی که عضوی از دولت بودند. از طرفی عملکرد دولت باعث می‌شد تا دموکراسی در افغانستان جنبهٔ عملی نداشته باشد».

مشارکت‌کنندهٔ زن ۱۹ سالهٔ تاجیک می‌گوید: «عِرق قومی هردو رئیس‌جمهور سابق (کرزی و اشرف غنی) که حس برتری و انحصارگرایی مفرط داشتند و وجود فساد اداری و فساد اخلاقی در سطح وسیع، باعث شد که افغانستان نه‌تنها دموکراسی را تجربه نکند، بلکه به سرنوشت شومی دچار شود و طالبان مجدداً حاکم این سرزمین گردند».

۲-٦- رهیافت پارادایمی پژوهش



نمودار ۱- مدل پارادایمی با مقولهٔ محوری «تداخلات فرهنگی و مشارکت سیاسی در افغانستان»

جدول ۲- خلاصه‌ای از نقش عوامل سه‌گانهٔ: قومیت، تحزب و مذهب در مشارکت سیاسی مردم

مؤلفه	نقش در مشارکت سیاسی	دلیل
قومیت	منفی	نهادینه‌شدن فرهنگ سیاسی قومی
تحزب	منفی	عدم استقلال و شفافیت احزاب سیاسی
مذهب	منفی	سیاست‌گذاری‌های برخاسته از ارزش‌های دینی

۳- نتیجه‌گیری

این پژوهش با تأکید بر مطالعهٔ نقش عوامل فرهنگی در مشارکت سیاسی مردم افغانستان، تحلیلی عمیق از ریشه‌ها و پیامدهای چالش‌های قومی و مذهبی را ارائه می‌دهد که می‌تواند مستقیماً بر مشارکت سیاسی مردم تأثیرگذار باشد. داده‌های جمع‌آوری‌شده از مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته‌ای که به روش گرندد تئوری، کدگذاری و تحلیل شده‌اند، به‌وضوح نشان می‌دهند که چگونه عوامل فرهنگی و سیاسی در کنار یکدیگر در مشارکت سیاسی جامعهٔ افغانستان نقش ایفا می‌کنند. یکی از نتایج مهم این تحقیق، شناسایی بستری است که در اثر تعاملات یک فرهنگ سیاسی قومی در سطوح مختلف جامعهٔ افغانستان شکل گرفته است. این بستر، به واسطهٔ عملکرد ضعیف و ناکارآمد حکومت و مداخلات ناموثر عناصر سیاسی، باعث عدم احساس تکلیف مردم در قبال آیندهٔ سیاسی کشور و نهایتاً قطع امید، و یأس نسبت به عملکرد دولت شده است. از این رو، پژوهش حاضر تأکید بر ناکافی‌بودن عوامل فرهنگی داشته و نیاز به اصلاحات عملکرد دولت و نهادهای سیاسی، به‌ویژه در زمینهٔ شفافیت و اثربخشی را مؤثر می‌داند. نهادینه‌سازی فرهنگ مشارکتی به‌عنوان یک تکلیف شهروندی، ترویج امید و تشویق به مشارکت مردمی، ازجمله پیشنهاداتی است که می‌تواند نتایج مثبتی داشته باشد و زمینه‌ساز ایجاد یک جامعهٔ دموکراتیک و پایدار در افغانستان شود.

اگرچه با گذر از دورهٔ جمهوریت در افغانستان و سیطرهٔ مجدد طالبان در این کشور، طبیعتاً مسئلهٔ مشارکت سیاسی مردم در بستری به نام انتخابات عملاً تا زمانی نامعلوم منتفی است، نفس مؤثردانستن حضور مردم در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی برای پی‌ریزی آینده‌ای روشن، به‌طور قطع می‌تواند به بهبود وضعیت کلی این کشور کمک کند. بالطبع موانعی مانند حاکمیت دینی تمامیت‌خواه و اختلافات فرهنگی ریشه‌دار، امکان صف‌آرایی وحدت‌محور جوامع قومی را تا حدودی مختل می‌کند، اما بدیهی است که پیش‌شرط اولیهٔ تغییرات سازنده در هر جامعه‌ای با اغماض از شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن، دست‌یازیدن به وجوه همگرای منابع فرهنگی است که از منافع جمعی تک‌تک اعضای آن جامعه حمایت و پشتیبانی می‌کند.

٤- منابع

آبرامسون، پل. (۱۳۸۳). مشارکت سیاسی، ترجمهٔ نسرین طباطبایی. در **دایره‌المعارف دموکراسی**، زیر نظر سیمور مارتین لیپست، ترجمه به سرپرستی کامران فانی و نورالله مرادی، تهران: کتابخانهٔ تخصصی وزارت امور خارجه.

آلموند، گابریل؛ پاول، بینگهام؛ مونت، رابرت جی. (۱۳۸۱). **چهارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی**، ترجمهٔ علیرضا طیب، چاپ سوم، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.

اردستانی، حسن. (۱۳۸۳). **نقش رسانه‌ها در فرایند جلب مشارکت سیاسی**، مجموعه مقالات پژوهشنامهٔ رسانه‌ها و مشارکت سیاسی، گروه پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی.

استراوس، آنسلم؛ کوربین، جولیت ام. (۱۳۹۰). **اصول روش تحقیق کیفی: نظریه مبنایی، رویه‌ها و شیوه‌ها**، ترجمهٔ بیوک محمدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

بخشایشی اردستانی، احمد. (۱۳۷۹). **درآمدی بر نظام‌های سیاسی مقایسه‌ای**، چاپ دوم، تهران: انتشارات آوای نور.

بصیری‌نیا، علی؛ غنی‌زاده، صابره. (۱٤۰۱). بررسی موانع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مؤثر بر حضور سیاسی زنان در افغانستان با استفاده از مدلسازی معادلات ساختاری. **مطالعات شبه قاره**، ۱٤(٤۲): ۹۳-۱۲۰، doi: 10.22111/jsr.2022.40781.2227

دال، رابرت. (۱۳٦٤). **تجزیه‌وتحلیل جدید سیاست**، ترجمهٔ حسین ظفریان، تهران: انتشارات ظفریان.

راش، مایکل. (۱۳۷۷). **جامعه و سیاست**، ترجمهٔ منوچهر صبوری کاشانی، تهران: سمت.

عربی، علی؛ حدادی، علیرضا؛ کرمی، فرشاد. (۱٤۰۲). مشارکت سیاسی، قومیت و فضای رسانه‌ای: نگاهی به مشارکت آنلاین و آفلاین در استان فارس. **توسعه اجتماعی**، ۱۷(۳): ۲۰۳-۲۲٦. doi: 10.22055/qjsd.2023.18276.

علوی‌تبار، علیرضا. (۱۳۸۲). **مشارکت در ادارهٔ امور شهرها: بررسی الگوی مشارکت شهروندان در ادارهٔ امور شهرها**، جلد اول، چاپ دوم، تهران: انتشارات سازمان شهرداری‌های کشور.

کاظمی، علی‌اصغر. (۱۳۷٦). بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی، تهران: نشر قومس.

کربلایی، محمدرضا. (۱۳۸۰). آیندهٔ سیاسی افغانستان، **چشم‌انداز ایران**، ۱۲: ٦۲-۷۰.

محمدزاده راوندی، مهدی؛ مهکویی، حجت؛ نیازی، محسن؛ صابری، حمید. (۱٤۰۱). بررسی تطبیقی الگوی فضایی مشارکت سیاسی شهروندان کاشان، آران و بیدگل. **جغرافیا و مطالعات محیطی**، ۱۱(٤۳): ٤۲-۵۷.

مقصودی، مجتبی؛ غله‌دار، ساحره. (۱۳۹۱). مشارکت سیاسی زنان افغانستان در ساختار جدید قدرت پس از حادثهٔ ۱۱ سپتامبر. **مطالعات روابط بین‌الملل**، ٤(۱۷): ۱۷۹-۲۱۰.

نصیری، بهاره. (۱۳۸۳). **بررسی نقش مشارکتی رسانه‌ها در انتخابات**. مجموعه مقالات پژوهشنامهٔ رسانه‌ها و مشارکت سیاسی، گروه پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی.

واینر، مایرون. (۱۳۸۱). مشارکت سیاسی، بحران، فرایند سیاسی. در **بحران و توالی‌ها در توسعه**، لوسین پای و همکاران (ترجمهٔ غلامرضا خواجه سروی)، تهران: انتشارات پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.

هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۰). **سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی**، ترجمهٔ محسن ثلاثی، نشر علم.

Bourne, P. A. (2010). Unconventional political participation in a middle-income developing country. **Journal of Social Sciences**, 3, 196-203.

Fournier, P., et al. (2010). **The determinants of youth political participation: Conventional and nonconventional participation**. University of Montreal and McGill University.

Makarovich, M. (2005). **The European patterns of political participation: Towards the issue of convergence**. EU Network of Excellence Project.

Meera, M., & Yekta, K. (2021). The challenges to political participation of women in Afghanistan: Historical and cultural perspectives. **Asian Studies.** 9(1), 65–91. https://doi.org/10.4312/as.2021.9.1.65-91.

Orfan S. N., & Feng G. C. (2021). Political participation of Afghan youths on Facebook: A case study of Northeastern Afghanistan. **Cogent Social Sciences**. 7(1), DOI: 10.1080/23311886.2020.1857916.

Ruess, C., Hoffmann, C. P., Boulianne, S., & Heger, K. (2023). Online political participation: the evolution of a concept. **Information, Communication & Society**, 26(8), 1495-1512, DOI: 10.1080/1369118X.2021.2013919.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Iconographic Analysis of Jahangir Shah and Malik Ambar Portraits

Sahel Erfanmanesh

Assistant Professor, Department of Art, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran. Email: s.erfanmanesh@hmu.ac.ir

Article history: Received 01 January 2023; Received in revised form 15 October 2023; Accepted 17 October 2023; Published 23 September 2025

Abstract

Jahangir Shah, the fourth Mughal emperor is among the Gorkani kings, whose portrait was drawn by prominent Indian painters such as *Manohar Das*, and *Abu'l-Hasan* as a great ruler. Among them the portraits of Jahangir Shah and Malik Ambar are considerable. In this portrait, Jahangir is depicted on the globe, which is placed on a cow-fish; Considering that *Abu'l-Hasan* has addressed mythological and symbolic icons, this research seeks to address mythological narratives and symbolic signs in the portrait of King Ambar and the signs they are implying. This research aims to interpret and comprehend the meaning behind the portrait; so, a descriptive-analytical method based on the idea of *Emile Male* has been adopted. The research data have been collected based on the library method. The research findings show that *Jahangir Shah* as a ruler who tried to establish peace, justice, and balance on the earth. In contrast, Malik Ambar is a person whose destruction brought peace on earth and justice. Jahangir Shah on the right side and Ambar on the left side, together with birds and symbolic motifs adjacent to the figures have increased the expression of this meaning.

Keywords: Jahangir Shah, Malik Ambar, Gurkani, Emile Male, Iconography.

1. Introduction

Among the significant eras in Islamic miniature the time of the Indian Mughals, known as Gorkani painting is a prominent era. The style of Jahangiri is one of the significant miniature styles of this era.

This style is an eclectic mixture of European, Hindu, and Iranian styles that became popular during the time of Jahangir Shah (Haghayegh *et al*., 2019: 48). Among the remaining painting works of this time, there are many *Muraqqa* and separate painting works that depict the happenings of that time together with the portrait of Jahangir shah; it is because Jahangir shah was very interested in portrait-painting style and the painters in his court had tendency to draw allegorical portraits of him. In his portraits drawn by Manohar, despite the real figure of Jahangir, there is a sense of spirituality as well (Sayari, Madani, 2017: 101).

Abu al-Hasan has also shown a sense of superiority and spirituality in the portraits of Shah Abbas and Jahangir. In the portrait of Jahangir and Malik Ambar, the painter by depicting Jahangir on the earth, which is placed on the mythological figure of a cow-fish, angels among the clouds, and birds on both sides of the painting, he has implied an event or happening. Considering the use of mythological and symbolic signs in this portrait by Abul Hasan and indicating the research aim to comprehend the hidden meaning in this work, this study tries to comprehend these symbolic signs in the portrait of the death of King Amber to elucidate what they are implying.

1.1. Research Methodology

The research is based on a descriptive-analytical method, which is a qualitative and fundamental type of study in terms of purpose. The data have been collected based on documentary and library methods. In this study, the portrait is initially described in detail, and the reliable documents related to each part

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 49, 2025, pp. 215-230.
DOI: 10.22111/jsr.2023.44090.2312

© Erfanmanesh, S. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

have been extracted following it. finally, the implication meaning in this portrait is obtained by putting each separate meaning together.

2. Discussion

The research body pointing to the content of the portrait represents the destruction of Malik Ambar by Jahangir Shah. However, there is no reliable document related to the killing of Malik Ambar by Jahangir in any written historical text. According to the existing documents related to the icons, it seems that the portrait is representing a kind of Jahangir's dreams or wishes.

Jahangir by asking to draw this portrait was trying to show Malik Ambar as a humble person, whose removal would bring balance and peace to the earth. In the mentioned painting, Jahangir is placed on the earth, in which the domestic and wild animals together refer to the peace and security of the earth. In mythology, the placement of the earth on the cow-fish refers to the balance and sequence of day and night, so the presence of Jahangir on this globe while pointing to Malik Ambar, and when there is peace in the world indicates that the removal of the Ambar represents the balance on the earth.

Jahangir, by giving himself this name, which means capturing the world, considered himself as one of the world rulers and the founder who conquered the world, therefore, in most of his portraits he is either holding the earth or is placed on it. The presence of the eight-feather seal coupled with his family title indicates that he had the royal crown like his ancestors, which is a confirmation of his kingdom. The presence of two birds on top of the portrait near him can also refer to the soul of his ancestors, especially by pointing to the other two birds that are linked to Malik Ambar.

The birds that point to the soul of Malik Ambar are species of Owls, which indicates that he had no relation with luminosity and humanity, and represent the blackness and darkness of his soul.

Moreover, the angels on the top of the portrait in the clouds who are giving Jahangir Shah a sword and a bow, point to his pure essence and behavior. Angels have also assisted him in destroying Malik Ambar by giving him tools to fight evil and enemies. At the bottom of the gallows, a gun has been shown, which points to the bloody mood of Malik Ambar, in comparison with the bow and sword of Jahangir. Moreover, the scales at the bottom of the picture, where the verbal icons refer to both the humbleness of Malik Ambar and the balance of the earth on the cow-fish, all indicate that the killing of Malik Ambar can establish justice in the world.

Furthermore, cold weapons such as arrows, bows, and swords given by angels to Jahangir in comparison with the hot weapons (guns) of Malik Ambar can indicate the bloody mood of Malik Ambar. Therefore, all the icons in the portrait imply a concept that is useful for achieving the final meaning.

3. Conclusion

The remaining icons from each time can express the ruling thought of it. To understand this thought, Emile Male extracted the icons in pictures, and then by finding the meanings and merging the concepts, he could comprehend the whole idea behind it. In the target portrait, with figures of Jahangir Shah and Malik Ambar, the interpretation of icons for getting the whole meaning based on the previous research shows that such an event has never happened. However, according to the text of *Jahangirnama*, it can be said that Jahangir hated Malik Ambar.

Therefore, it seems that the artist, according to the ideas of Jahangir and based on the common ruling thought of that time, has created a miniature painting to show Ambar as a sinister and pessimistic person. For this purpose, the miniature painter used the Owl bird as a symbol for representing the soul of Ambar, and on the other hand, he depicted fortunate and good symbols for Jahangir. Moreover, he has shown Ambar with a hot weapon that can destroy the world, while Jahangir has a cold weapon for destroying Malik Ambar.

By using symbols such as cow-fish and the earth under the feet of Jahangir, Abul Hasan was trying to depict him as a necessity for this balance, and it is supposed that it happened when Malik Ambar was removed from the earth. Finally, according to the interpretations, it can be said that the removal of Malik Ambar and overcoming him was among the wishes of Jahangir Shah.

Since this incident did not happen during his time, drawing this picture can imply his struggles against Ambar, or a painting just for portraying the wishes and desires of the king.

4. References

Aalam, J. (1996). **Encyclopaedia of Islamic World**, Volume 1, under the word Boom, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.

Ali. O. H. Malik Ambar. (2011). **The legacy of an Ethioptan Ruler in India**, https://libres.uncg.edu/ir/uncg/f/O_Ali_MalikAmbar_2011.pdf

Amin, P. (2001). **Encyclopaedia of Islamic World**, under the Supervision of Gholam Ali Hadad Adel, volume 10, under the Aurangabad Entry, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.

Amin, P. (2008). **Encyclopaedia Islamica**, Under the supervision of Mohammad Kazem Mousavi Bojnordi, Volume 5, under the entry "Aurangabad", Tehran: Encyclopaedia Islamica.

Anonymous (1978), **Islamic painting**, published by Metropolitan Museum of Art Bulletin collaborating with JSTOR to digitize, autumn.

Avaz-Pour, B. (2016). **An Introduction to Iconology**, Tehran: Ketab Aria Publications.

Azizi, Hasan Dahdahjāni; Z. (2019). The Manifestation of "Cow-fish" Myth in Iranian Art on the basis of Ancient Sources, with an Emphasis on Pictorial Rugs, **Journal of Handicraft Studies**, 3(1), 163-174.

Barry, M., & Anvar, L. (2013), **The Canticle of the Birds: illustrated through Persian and eastern Islamic art**, Translated from the Persian by Afkham Darbandi and Dick Davis, The British Museum, London.

Chevalier, J., Gheerbrant, A. (1999). **Dictionnaire des symboles: myths, reves, customs**, translated by Sudabah Fazali, Tehran, Jihoon Publications.

Colombier, Pierre du. (1964). **La Methode iconologique**, *Journal de savants.* N3. Pp235-240.

Craven, Roy C. (2009). **Indian art: a concise history**, translated by Farzan Sajjodi and Kaveh Sajjodi, Tehran: Art Academy of the Islamic Republic of Iran.

Dayyeri, N., Egbali, P. (2017). Decoding the Symbolic Elements of the Image of Jahangir Embracing Shah Abbas: An Iconological Approach, **Journal of History Culture and Art Research**, 6(1), 627-65, February. DOI:10.7596/tasked. v6i1.766

Dokras, U. (2021). **The Siddhis of India- The Chronicle of an African Diasporsa**- Two Part Paper, Siddhis-Slaves or Soldiers or Both. Stockholm Sweden, https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/9233/files/2021/02/SIDDHIS-slaves-or-soldiers-II.pdf

Ghazali, I.M. (1989). **The Alchemy of Happiness**, edited by Hossein Khadiv Jam, Vol2, Tehran: Elmi Farhangi Publication.

Haghayegh, A., Shayesteh Far, M., Sojoodi, F. (2020). A Semiotic Reading of a Royal Dream, **Journal of Fine Arts-Visual Arts**, 25, 47-56.

Jahangir, Nur-ud-Din Muhammad Salim. (1980). **Tuzuk-e-Jahangiri (Jahangir-nama)**, edited by Mohammad Hashem, Tehran: Farhang Iran Foundation.

Karim-Zadeh Tabrizi, M.A. (1984). **The Status and Works of old Iranian Painters and some Famous Indian and Ottoman Painters**, London.)

Khafi Khan, M.H. (1869). **Muntakhab al-Lubab**, vol.1, published by Kabiruddin Ahmad and Ghulam Qadir, Calcutta.

Khorramshahi, B. (1995). **Translation of the Holy Qur'an**, Tehran: Nilufar and Jami Publications.

Male, E. (1932). **LL' art religieux du XIII siècle en france**, Paris.

Moammer, Z. (2015). Workshop of court of Akbar, **journal of Subcontinental Studies**, Vol70, No 22, pp. 93-106.

Mohabi, H., Ashuri, M.T. (2004), **symbols and signs in the carving of zillos of mihrabi design (row)**, Goljam publication, No 1, pp. 42-60.)

NamVar Motlagh, B. (2016). Analytical history of Iconography from Cesare Ripa to Emile Male, art criticism. **Art Academy**, 1(1), 65-81.

Norouzi, J. (2009). Historiography of an Iranian Immigrant in the Indian Subcontinent; An essay on Historiography of Asad Bayg Qazvini, Historcal Perceptive & Historiography, Al-Zahra University 19(1), 157-182.

Pakbaz, Ruyin, E. (2006), **Encyclopedia of Art, Publications in Contemporary Culture**, Tehran.

Pashazanos, M.A., Fadavi, M. (2008). The mutual influence of Iranian and Indian imagery in the Safavid era, Book Mah Honar, Iran Book House, No. 126, pp. 46-52.

Pourdavoud, E. (1998). Yasht, Volume I, Tehran: Asatir.

Ramasway, S. (2007). Conceit of the Globe in Mughal Visual Practice, Comparative Studies in society and History, 49(4), 751-782.

Rostami, M., Banaie, N., Siradeghi, M.K. (2023). The Influence of Immigrant Painters of Tabriz II School on the Painting of the Gurkhanid Court of India (Emphasizing the era of Shah Tahmasb Safavid and Homayoun Shah and Akbar Shah Gurkani), **Journal of Subcontinental Researches**, 15(44), 181-194.

Rostami, M., Yousefi, Y. (1974). Comparative Analysis of Both Rajisthani and Gurkany Paintings of India: Raga Shri and Jahangir Shah on Hourglass Throne from Aesthetic and Symbolical Perspectives, **Fine Arts Journal**, 20(4), 49-58.

Sarfi, M.R. (2008). Bird Symbols in Rumi's Masnavi, **Literary research**, 5(18), 53-86.

Sayari, N., Madani, A. (2017). the influence of Islamic painting on Hindu painting by studying the painting of Goddess Lakshmi (Hindu painting) and the painting of Jahangir Shah (Islamic painting of India), **New History**, 4, 107-125.

Skandarbeig Qazvini. (timless). **Asad Beig's history (conditions)**, manuscript of Aligarh-muslim-university.

Suhrawardi, Sh. (1993). **Collection of works of Shaikh al-ʿIshraq**, revised by Seyyed Hossein Nasr, third volume, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.

Turkmani, A. (2009). **Moragae Golshan- A look at the influence of Iranian painting on Indian painting**, Book of the Month of Art, Book House of Iran No. 29, pp. 66-71.

Yahaghi, M.J. (2007). **The Culture of Mythology and Storytelling in Persian Literature**, Tehran: Contemporary.

Zarrinkoob, A. (1972). **Sere Nei**, volume 2, third edition, Tehran: Elmi Farhangi Publication.

URL

https://www.metmuseum.org/art/collection/search/454788. Access date 1/1/2023

https://indianexpress.com/article/research/malik-ambar-aurangabad-mughals-jahangir-akbar-shivaji-6397143. Access date 1/1/2023

Cite this article Erfanmanesh, S. (2025). Iconographic Analysis of Jahangir Shah and Malik Ambar Portraits. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 215-230. DOI: 10.22111/jsr.2023.44090.2312

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

تحلیل آیکونوگرافیک نگارۀ «جهانگیر و ملک عنبر»

ساحل عرفان‌منش ✉

استادیار، گروه هنر، دانشگاه حضرت معصومه، قم، ایران. ایمیل: s.erfanmanesh@hmu.ac.ir

چکیده

جهانگیر ازجمله پادشاهان گورکانی است که نگاره‌های بسیاری از وی توسط نقاشانی چون مانوهر و ابوالحسن کشیده شده، و در نقاشی‌های موجود، وی به‌عنوان یک فرمانروای بزرگ معرفی شده است. ازجملۀ این تصاویر، نگارۀ جهانگیر و ملک عنبر است. جهانگیر در این نگاره روی کرۀ زمین که روی گاوماهی قرار دارد، ترسیم شده است. از آنجا که در این نگاره، ابوالحسن از نمادهای اسطوره‌ای و نمادین استفاده کرده است، این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال است که استفاده از روایات اسطوره‌ای و نشانه‌های نمادین در نگارۀ مرگ ملک عنبر، چگونه قابل‌تبیین است و چه معنایی را در بر دارد؟ هدف این پژوهش خوانش و دریافت معنای نهفته در نگاره است؛ از این رو نگارۀ یادشده به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از دیدگاه امیل مال، تحلیل می‌شود. شیوۀ جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد جهانگیر در این نگاره به‌عنوان فرمانروایی نشان داده شده است که به دنبال حفظ آرامش، عدالت و تعادل زمین است. ملک عنبر نیز شخصی است که نابودی وی به آرامش زمین و عدالت منجر شده است. قرارگیری جهانگیر در سمت راست، و عنبر در سمت چپ و استفاده از پرندگان و نقوش نمادین در کنار پیکره‌ها، به بیان این معنا کمک کرده است.

واژه‌های کلیدی: جهانگیر شاه، ملک عنبر، گورکانیان، امیل مال، آیکونوگرافی

۱- مقدمه

از دوره‌های شاخص در نگارگری اسلامی، دورۀ مغولان هند است که به نگارگری گورکانی شناخته می‌شود. ازجمله سبک‌های نگارگری این دوره، سبک جهانگیری است. این سبک، التقاطی از شیوه‌های اروپایی، هندو و ایرانی است که در دورۀ جهانگیر شاه رایج شد (حقایق و همکاران، ۱۳۹۹: ٤٨). در میان نگاره‌های باقی‌مانده از دورۀ جهانگیر، مرقع و نگاره‌های تک زیادی وجود دارد که وقایع آن دوره و پرترۀ جهانگیر را به تصویر کشیده است. جهانگیر علاقۀ بسیاری به پرتره‌نگاری داشت و نقاشان دربار سعی در ترسیم چهره‌نگاری‌های تمثیلی از وی داشتند. در نگاره‌هایی که مانوهر وی را ترسیم کرده، جهانگیر با آنکه واقع‌گرایانه به تصویر کشیده شده است، او یک حالت قدسی دارد (سیاری و مدنی، ۱۳۹۷: ۱۰۱). ابوالحسن نیز در نگاره‌هایی چون شاه عباس و جهانگیر و ساعت شنی، با استفاده از نشانه‌های نمادین، برتری و حالت معنوی وی را نشان داده است. در نگارۀ جهانگیر و ملک عنبر نیز با ترسیم جهانگیر روی کرۀ زمینی که بر نقش اسطوره‌ای گاوماهی قرار دارد و با

مطالعات شبه‌قاره، دورۀ ۱۷، شمارۀ ٤٩، ١٤٠٤، صص ۲۱۵-۲۳۰.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: عرفان‌منش، ساحل. (١٤٠٤). تحلیل آیکونوگرافیک نگارۀ «جهانگیر و ملک عنبر». *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤٩)، ۲۱۵-۲۳۰.

DOI: 10.22111/jsr.2023.44090.2312

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© عرفان‌منش، ساحل.

ترسیم فرشتگانی در میان ابرها و پرندگانی در دو سمت تابلو، ابوالحسن سعی در بیان یک واقعه یا رخداد به بیان ضمنی داشته است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

با توجه به آنکه در این نگاره ابوالحسن از نشانه‌های اسطوره‌ای و نمادین استفاده کرده است، این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال است که استفاده از روایات اسطوره‌ای و نشانه‌های نمادین در نگارهٔ مرگ ملک عنبر، چگونه قابل‌تبیین است و چه معنایی را در بر دارد؟

۱-۲- روش تفصیلی تحقیق

این پژوهش از نوع کیفی بوده و با روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته است. همچنین پژوهش از نظر هدف، بنیادی است، زیرا براساس آیکونوگرافی امیل مال، به تحلیل نگاره‌ای از دورهٔ جهانگیر شاه می‌پردازد. شیوهٔ گردآوری اطلاعات، اسنادی و کتابخانه‌ای است. در این پژوهش ابتدا نگاره به‌صورت جزءبه‌جزء توصیف شده، سپس روایات مربوط به هر جزء استخراج شده و در نهایت از هم‌نشینی معانی مختلف با یکدیگر، معنای ضمنی تصویر آشکار می‌شود.

۱-۳- پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ نگارگری در دورهٔ جهانگیر، تحقیقاتی چند انجام شده است. حقایق، شایسته‌فر و سجودی در سال ۱۳۹۹ در مقالهٔ «خوانشی نشانه‌شناختی از یک رؤیای شاهانه»، به نگارهٔ شاه عباس و جهانگیر با تحلیل نشانه‌شناختی پرداخته‌اند و نتیجه گرفته‌اند که این نگاره یک رخداد یا رویدادی حقیقی نیست؛ بلکه تنها به دلیل حفظ رابطهٔ دوستی با دولت صفویه این نگاره به تصویر کشیده شده است. سیاری و مدنی، در سال ۱۳۹۷ در مقالهٔ «تأثیر هنر نگارگری اسلامی بر هنر نگارگری هندویی با مطالعهٔ نگارهٔ الهه لکشمی (نقاشی هندو) و نگارهٔ جهانگیر شاه (نقاشی اسلامی هند)»، به بررسی حکمت هنر هند و اسلام در نگاره‌ها پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که المان‌های اسلامی که از ایران وارد هند شد، نقاشی هند را تحت‌تأثیر قرار داده است. رستمی و یوسفی در سال ۱۳۹٤، در مقالهٔ «مقایسهٔ تطبیقی دو نگارهٔ راجستانی و گورکانی هند، شری راگا و جهانگیر شاه بر سریر ساعت شنی، از نگاه زیبایی‌شناختی و نمادشناختی» پس از تطبیق دو نگاره از مکاتب گورکانی و راجستانی، این نتیجه را به دست آورده‌اند که در نگارهٔ شری راگا، تأثیرات اسلام، و در نگارهٔ جهانگیر نیز می‌توان تأثیرات ادیان میترائیسم و هندوئیسم را مشاهده کرد. راماسوامی (Ramaswamy) در سال ۲۰۰۷ نیز در مقالهٔ «تصویری از جهان در هنرهای بصری مغولان هند»، به این نقاشی اشاره می‌کند و آنچه در این تصویر از نگاه راماسوامی بیش از عدالت و مبارزه با فقر، بررسی و نتیجه گرفته شده، معلق‌بودن زمین است. دیاری و اقبالی (Dayyeri & Egbali) در سال ۲۰۱۷، در مقالهٔ «رمزگشایی عناصر نمادین تصویر جهانگیر در آغوش شاه عباس، با رویکرد آیکونولوژی» اشارهٔ بسیار مختصری به این نگاره به‌عنوان یکی از آثار ابوالحسن کرده‌اند. در بیشتر تحقیقات انجام‌شده، به نگارهٔ شاه عباس و جهانگیر پرداخته شده است؛ *اما با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت در کمتر تحقیقی به شکل جامع و نظام‌مند، نگارهٔ ملک عنبر و جهانگیر تحلیل شده است. از آنجا که در روش آیکونوگرافی، می‌توان روایت و معنای ضمنی نگاره را استخراج کرد و با توجه به آنکه شناخت این نگاره به شناخت هنر گورکانیان کمک می‌کند، خوانش این تصویر برای شناخت هنر دورهٔ گورکانیان، با تأکید بر دورهٔ جهانگیر ضروری است.*

۲- نگارگری دورهٔ گورکانی با تأکید بر دورهٔ جهانگیر شاه

نقاشی گورکانی با وجود هنرمندان ایرانی ازجمله عبدالصمد و میر سید علی، تحت‌تأثیر نقاشی ایرانی قرار گرفت (رستمی و همکاران، ۱٤۰۲: ۱۸۷). در این دوره پیکره‌نگاری و نحوهٔ ترکیب‌بندی، مانند الگوهای ایرانی صورت می‌پذیرفت (ترکمانی، ۱۳۸۸: ٦۸). در زمان اکبر همین شیوه در سال‌های نخست رعایت می‌شد، اما در سال‌های بعد به مرور جنبه‌های بومی و هندی

بر نقاشی حاکم می‌شود (پاشازانوس و فدوی، ۱۳۸۷: ۵). همچنین در دورهٔ اکبر در سال ۹۸٦ ه.ق/ ۱۵۷۸ م، از گوآ درخواست شد تا تعدادی از روحانیون مسیحی را برای فاتح‌پور سیکری بفرستند. آن‌ها به دلیل آنکه امید آن داشتند پادشاه به آیین مسیحیت گرایش پیدا کند، به‌عنوان پیشکش کتاب‌های انجیل مصور را نزد وی فرستادند. این تصاویر در نگاره‌های آن دوران تأثیر بسیار گذاشت و مضامین مسیحی وارد برخی نگاره‌ها شد (کریون، ۱۳۸۸: ۲۲٤-۲۲۵). نقاشخانه در زمان پادشاهی اکبر، در نقاشی دورهٔ مغول نقطهٔ عطفی شد (معمر، ۱۳۹٤: ۱۰۳).

تحولات و دگرگونی‌هایی که در نگارگری در زمان اکبر پدید آمد، تا پایان این دوره تقریباً ثابت ماند. ازجملهٔ این موارد، استفاده از هالهٔ طلایی، سایه‌اندازی پرتره، فرشته‌های مقرب بالای سر امپراتور و نیز استفاده از فضایی دورنما است (همان: ۲۲۸). پاکباز در این خصوص اذعان دارد هنرمندان دربار گورکانی، صحنه‌های درباری و وقایع روز را به شیوهٔ عینی، نمایشی و التقاطی به تصویر می‌کشیدند (پاکباز، ۱۳۸۵: ۹۵۳). در نگاره‌های باقی‌مانده از زمان اکبر، سبک و تکنیک نقاشی هندو، سبک نقاشی ایرانی و به‌علاوه تکنیک و سبک نقاشی اروپایی را نشان می‌دهد. ثمرهٔ این التقاط‌ها، هنری حیرت‌آور و تلفیقی بود که در قرن دهم ه.ق/ شانزدهم م، در دورهٔ جهانگیر ظهور یافت (Barry & Anvar, 2013: 40). ازجمله هنرمندان شاخص در دربار جهانگیر، ابوالحسن و منصور هستند که وی از آن‌ها بارها در توزک جهانگیری در کنار دیگر استادان نام برده است (جهانگیر گورکانی، ۱۳۵۹: ۲٦٦). جهانگیر تمایل زیادی به نگارش کتاب نداشت و ترجیح وی بیشتر بر طراحی و نقاشی پرتره و پیکره‌نگاری افراد و رویدادهای خاص زمانه بود. کریون (۱۳۸۸: ۲۲۹-۲۳۰) اذعان دارد تصاویری که موضوع نگاره‌های سلطنتی قرار می‌گرفتند، عبارت‌اند از جنگ‌ها، زنان، فیل‌ها، بردگان. وی تمایل به نگهداری و مشاهدهٔ این آلبوم‌ها داشت و در این مشاهده تلاش می‌کرد شباهت و کیفیت نگاره‌ها، پرتره‌ها و پیکره‌ها را ارزیابی کند. در اکثر موارد نیز خودِ جهانگیر شرحی بر نگاره اضافه می‌کرد (Anonymous, 1978: 40).

جهانگیر علاوه بر آنکه علاقهٔ بسیاری به پرتره‌نگاری داشت، به نظر می‌رسد تمایل او به پرتره‌نگاری تمثیلی بوده باشد. مانوهر نگاره‌های تمثیلی بسیاری از وی کشیده است. از نمونهٔ نگاره‌های وی، تصویرسازی رؤیاهای جهانگیر برای فتح جهان و برتری بر جامعهٔ صوفیان است. وی در این تصویرپردازی از حجم‌نمایی نیز استفاده کرده است. با اینکه او شاه را واقع‌گرایانه تصویرسازی کرده است، اشرافیت و تجمل در پرتره وی مشاهده نمی‌شود، بلکه برعکس، حالت قدسی وی مشاهده می‌شود (سیاری، مدنی، ۱۳۹۷: ۱۰۱).

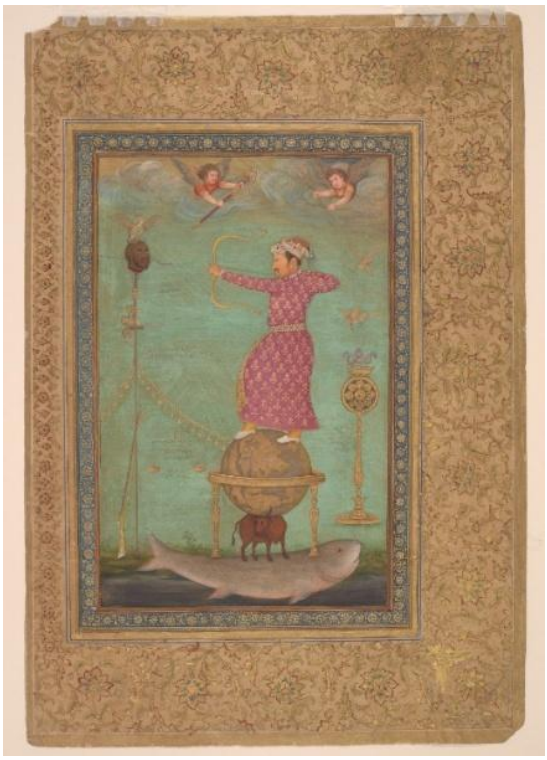
۳- چارچوب نظری

در قرن نوزدهم، مطالعات آیکونوگرافی در فرانسه پیگیری شد و با مطالعات امیل مال در هنر مسیحی قرون میانه، آیکونوگرافی ماهیت تازه‌ای می‌یابد. مال، در خوانش آیکونوگرافیک تنها به توصیف نمادها اکتفا نکرد، بلکه به تبیین این دانش پرداخت و آثار هنری قرون وسطی را توصیف و تفسیر کرد. در نظر او «آیکونولوژی، دانش تصاویر مبهم است و هدفش روشنگری آن‌هاست» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۷۵ به نقل از du Colombier, 1964: 235). همچنین او دربارهٔ تاریخ‌شناسان این گونه می‌گوید: «من تعجب می‌کنم که تاریخ‌شناسان قرن نوزدهم، چنین به‌ندرت از خود در مورد آن چیزی که نقاشی‌های مطالعه‌شده توسط آن‌ها بازنمایی می‌کنند، پرسش به عمل می‌آورند». امیل مال، تحلیل تاریخ‌شناسان را در تصاویر براساس گرامر یا سبک آثار دانسته است، اما اذعان دارد برخلاف تحلیل تاریخ‌شناسان، در روش آیکونولوژی، به دنبال تفکر و اندیشهٔ پنهان در آثار است (Mâle, 1932: VIII). مال برای تحلیل آیکون‌ها ابتدا هر اثر را به آیکون‌های تشکیل‌دهندهٔ اثر تفکیک می‌کند، سپس هرکدام از این آیکون‌ها را در دیگر کارهای همسان پیگیری کرده و سعی می‌کند مضامین مکنون در آن‌ها را معیّن کند. وی ابتدا مضامین هر آیکون را به‌صورت مجزا مشخص کرده و سپس با تلفیق مضامین، سعی می‌کند مضمون نهایی

یا معنای نمادین و تمثیلی اثر را دریافت کند (عوض‌پور، ۱۳۹۶: ٤٠). از این رو با کمک این روش می‌توان به مضمون و معنای نمادین در اثر پی برد.

جدول ۱- مراحل تحلیل آیکونوگرافی امیل مال، منبع: نگارنده

تحلیل آیکونوگرافی		
مرحلهٔ اول	مرحلهٔ دوم	مرحلهٔ سوم
تفکیک آیکون‌های تشکیل‌دهندهٔ اثر	تلفیق مضامین	استخراج معنای نهایی



تصویر ۱- جهانگیر به سر ملک عنبر تیراندازی می‌کند، قرن نوزدهم م، نقاش: ابوالحسن. منبع: URL1

۳-۱- توصیف پیکرهٔ مطالعاتی و تفکیک آیکون‌های تشکیل‌دهنده

پیکرهٔ مورد مطالعه (تصویر ۱)، اثری از ابوالحسن نادرالزمان، در مرقع جهانگیر است. نگاره از دو نظام نشانه‌ای کلامی و دیداری تشکیل شده است. در سمت راست تصویر، یک پایهٔ فولادی قرار دارد که در بالای آن، مُهری نقاشی شده است (تصویر ۲). نقاش در وسط این مهر دایره‌ای‌شکل، نام جهانگیر، و در حواشی آن در ۸ دایرهٔ کوچک‌تر، اسامی اجداد وی را ثبت کرده است. نوشته‌های متن مهر چنین است: در بالا به خط ریز نوشته است: «نه پشت تو تاجور یزدان». سپس در مرکز مهر نوشته است: «نورالدین محمد پادشاه غازی». بعد به ترتیب در دوایر کوچک‌تر اطراف نوشته است: «ابن اکبر شاه، ابن همایون پادشاه، ابن بابر پادشاه، ابن شیخ عمرمیرزا، ابن سلطان ابوسعید، ابن سلطان میرزا محمد، ابن میران شاه، ابن امیر تیمور صاحب قرآن» (کریم‌زاده تبریزی، ۱۳٦۳: ٤۳). روی مهر هشت‌پر، یک تاج و سه پر بته‌جقه‌ای‌شکل قرار دارد. در بالای آن، دو پرنده در حال پرواز مشاهده می‌شود و در کنار میله نوشته شده است: «رقم کمترین... بالاخلاص ابوالحسن» (تصویر ۳).



تصویر ۲- مهر فولادی



تصویر ۳- پرندگان در نزدیک جهانگیر



تصویر ٤- فرشتگان در بالای سر جهانگیر

در قسمت فضا نیز دو فرشته از ابرها بیرون آمده‌اند و نیزه و شمشیر خود را به طرف جهانگیر گرفته‌اند (تصویر ٤). در این نگاره، پیکرهٔ مرکزی روی کرهٔ زمین ایستاده و مطابق با قدما، کرهٔ زمین روی شاخ گاوی قرار گرفته و آن نیز روی نهنگ (ماهی) دریا ایستاده است (تصویر ٥). روی کرهٔ زمین که شخص مرکزی ایستاده است، حیوانات اهلی و وحشی ازجمله، شیر، بره، آهو و... در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند (تصویر ٦).



تصویر ٥- گاوماهی و کرهٔ زمین



تصویر ٦- حیوانات روی کرهٔ زمین



تصویر ۷- تیراندازی جهانگیر به سمت ملک عنبر

در این اثر، شخصی که روی کرهٔ زمین ایستاده، زردپوست است و سری که بر چوبهٔ دار قرار دارد، به رنگ سیاه است. شخص ایستاده روی کرهٔ زمین، سر سیاه‌پوست را نشانه گرفته و تیر دوم را به طرف او رها می‌سازد (تصویر ۷). روی نقاشی، این کلمات نوشته شده است: «خانه بوم شده کله شبرنگ نما، باطن که عدوت را چو خوک است، از خونش سپرسنان تو سیر، الله اکبر، تفنگ شاه نورالدین جهانگیر، خطا نبود در او چون حکم تقدیر، کنند ار سهم جان سپورش بمردم، زمین بوسی پلنگ و شیر بچتر». روبه‌روی کمان نوشته شده است: «هرگاه که در کمال درآئی، رنگ از رخ دشمنان ربائی». در پایین بین پادشاه و چوبهٔ دار، بالای ترازو نوشته شده است: «عنبر بوم که از نور شاه گریزان شده بود.... و بی‌حیا....، بریده آورده بر نیزه نهاده تیراندازی فرمودند».

بالای سر پرترهٔ سیاه‌رنگ، جغد یا بوم قرار گرفته است. دو بوم را با توجه به ظاهر و متن کلامی در سمت چپ تصویر می‌توان مشاهده کرد (تصویر ۸). یکی از آن‌ها روی سر پرترهٔ سیاه‌رنگ نشسته و دیگری، روی میله‌ای قرار دارد. در پایین چوبهٔ دار، تفنگی نیز قرار دارد. ترازویی در زیر زنجیری طلایی‌رنگ قرار دارد. از زنجیر، زنگوله‌هایی آویزان است (تصویر ۹) و در زیر ترازوی عدل به خط ریز نوشته شده است: «ز عدل شاه نورالدین جهانگیر، مکیده شیر از پستان بر شیر، زمین مقدم ظل‌الهی، زمین گشته سبک بر گاوماهی» (تصویر ۱۰).



تصویر ۸- دو بوم بر سر ملک عنبر



تصویر ۹- زنجیر عدل



تصویر ۱۰- ترازو

۳-۲- استخراج روایت و شرح هر آیکون

با توجه به اسامی نوشته‌شده، می‌توان گفت پیکرهٔ اصلی، پیکرهٔ جهانگیر شاه است و سری که بر چوبهٔ دار است، شخصی است به نام ملک عنبر. بنابراین برای دریافت معانی نشانه و نمادهای موجود در قالی، آیکون‌های موجود ازجمله جهانگیر، ملک عنبر، پرنده‌ها و... توصیف می‌شود.

جهانگیر: جهانگیر ازجمله پادشاهان گورکانی است که در هفدهم ماه ربیع‌الاول سنهٔ نهصد و هفتادوهفت هجری تولد یافت و نام اصلی او را سلیم نهادند (جهانگیر گورکانی، ۱۳۵۹، مقدمه: ١٦)؛ چون به پادشاهی رسید، نام خود را به جهانگیر تغییر داد. وی اذعان داشته است که نام خود را به خاطر قیصر روم که پادشاه جهانگیریست، جهانگیر نهاده و لقب خود را چون جلوسش، در وقت طلوع و نورانی‌شدن عالم واقع شده، نورالدین نام نهاده است. پس نورالدین محمد جهانگیر، اسم و لقب وی شد (همان: ۲).

اسکندربیگ قزوینی، جهانگیر را انسانی خاص و برگزیده می‌داند. وی علاوه بر آنکه جهانگیر را برگزیدهٔ الهی برای فرمانروایی و سلطنت می‌داند، مخالفان و دشمنان سلطنت وی را مزدور و بدخواه معرفی می‌کند. در حمایت خداوند بر حکمرانی وی می‌آورد: «خدا کشتی آنجا که خواهد برد و گر ناخدا جامه بر تن درد» (اسکندربیگ قزوینی، بی‌تا: ۱۳۱ و نورورزی، ۱۳۸۸: ۱۷۵-۱۷٦). همچنین در جهانگیرنامه، بهترین صفات جهانگیر، عشق او به طبیعت و قدرتش در مشاهدهٔ آن و آرزویش عدالت و مساوات شناخته شده است. در مقدمهٔ کتاب آمده است که جهانگیر قلمرو حکومت خود را وسعت نبخشید، بلکه برعکس، با از دست دادن قندهار و واگذاری آن به ایرانیان، تا حدودی از مساحت دور حکومت خود کاست. اما محتملاً این مزاج صلح‌جویانه و شاید تنبلی، برایش حسنی محسوب می‌شد (جهانگیر، ۱۳۵۹، مقدمه:٦٠).

ملک عنبر: عنبر با نام «پاپو» در جنوب اتیوپی در سال ١٥٤٨ م به دنیا آمد. وی در جوانی به‌عنوان بَرده از طریق دریای سرخ به بندر موکا و از آنجا به یمن در جنوب عربستان برده شد. در موکا، مالک عرب او، کازی حسین، متوجه توانایی‌های فکری پاپو می‌شود و او را در امور مالی و اداری آموزش داده و نام او را نیز به عنبر تغییر می‌دهد. وی در سال ۱۵۷۵ در هند، ملک عنبر را به چنگیز خان، پیشوای احمدنگر می‌فروشد. چنگیز خان که یک حبشی بود، به عنبر در امور نظامی، سیاسی و اداری، آموزش می‌دهد. پس از مرگ وی، دربارهٔ عنبر روایات متفاوتی وجود دارد. ازجملهٔ روایت‌ها آن است که وی به پادشاه بیجاپور فروخته می‌شود. پادشاه آنجا به دلیل مهارت و هوش وی، لقب عنبرمالک یا ملک را برای وی برمی‌گزیند (Ali, 2011: 1). ملک عنبر (تصویر ۱۱) پس از آن، به فرماندهی نظامی ارتش پادشاه منصوب شد و پس از مدتی که پادشاه از تأمین مالی سربازان کارآموز خودداری کرد، عنبر سربازانش را با خود برد و به یک ارتش تبدیل کرد و به دکن رفت. این،

شروع مهارت نظامی وی در دکن است. در روایات آمده است وی پادشاه احمدنگر را زندانی کرد و عنوان وزیر نائب‌السلطنه را به دست آورد (Dokras, 2021: 10-17).



تصویر ۱۱- ملک عنبر، قرن نوزدهم، نقاش: هاشم، منبع: URL2

گل یا مُهر هشت‌پر: هشت‌پر را به دلیل شباهت شکلی با اجرام آسمانی، ستارهٔ هشت‌پر می‌خوانند و نزد بسیاری از اقوام، نشانهٔ خورشید بوده و در نقوش اسلامی نیز آن را شمسه (برگرفته از نام خورشید) گویند (محبی و آشوری، ۱۳۸٤: ۵۳-۵۲). این نقش، ارتباط نزدیکی با نور دارد. همچنین کتزیاس (Ketesias)، علامت خورشید را به‌عنوان علامت سلطنت و اقتدار نیز می‌شناسد که در بالای چادر شاهان مشاهده می‌شود (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۰۹).

گاوماهی: از نخستین اندیشه‌هایی که به چگونگی آفرینش جهان می‌پردازد، اسطورهٔ گاوماهی است. مطابق با این اسطوره، به فرمان خداوند، «زمین بر پشت گاو و گاو نیز بر پشت ماهی و ماهی بر آب قرار گرفته است. توالی روز و شب و فصول و حتی تحویل سال، ناشی از تحرک این دو موجود است» (یاحقی، ۱۳۸٦: ۷٤۸). همچنین در افسانه‌ها آمده است که این زمین در دستان فرشته‌ای قرار گرفته بوده است و فرشته، روی این گاو (عزیزی، ده ده جانی، ۱۳۹۹: ۱٦٦).

بوم: بوم با توجه به آنکه نور را در روز نمی‌تواند ببیند، نمادی از اندوه است. جغد، نماد و نشانه‌ای است از تعلقات حسی و عالم ماده (زرین‌کوب، ۱۳۵۱: ۱۹۱). در مثنوی و در داستان‌های شیخ اشراق، این پرنده از مخالفان انسان کامل و منکران نبوت است که در نادانی و ظلمت گرفتار شده است (صرفی، ۱۳۸٦: ۵۷). بوم ازجمله پرندگانی است که در فرهنگ عوام ایرانی و ادب فارسی، نمادی ار نحوست و بدیُمنی است (اعلم، ۱۳۷۵: ۲۱۱۳).

پرنده: پرندگان را در اسلام، نمادی از فرشتگان دانسته‌اند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۸: ۱۹۷). پرندگان گاهی به‌عنوان روح انسان‌های مقرب نیز شناخته می‌شوند (همان: ۲۰۰). در عرفان نیز پرنده نمادی از جان انسان است. شیخ اشراق، احمد غزالی و دیگران، هریک به زبانی روح یا جان را به مرغی تشبیه کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲٦٦؛ غزالی، ۱۳٦۸: ۳۹۳).

فرشتگان: در قرآن فرشتگان به‌صورت موجوداتی شناخته شده‌اند که دارای بال هستند. در سورهٔ فاطر، آیهٔ ۱، پس از آنکه فرشتگان را پیام‌رسان معرفی می‌کند، آن‌ها را دارای بال -که می‌تواند دو، سه یا چهارگانه باشد- می‌خواند. در تمامی ادیان

توحیدی، فرشتگان موجوداتی دارای بال هستند (خرمشاهی، ۱۳۷٤: ٤۳٤). صاحب بال شدن، در عرفان، از بالاترین مراتب تزکیه است و شوالیه نیز به همین دلیل فرشتگان را ازجمله حقایق مراحل معنوی تکامل انسان می‌داند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۸، ۵۷؛ صرفی، ۱۳۸٦: ٥٦).

زنجیر: بعد از جلوس، اولین حکمی که جهانگیر صادر کرد، بستن زنجیر عدل بود. در جهانگیرنامه آمده است: «اگر متصدیان مهمات دارالعدالت در دادخواهی و غوررسی ستمدیدگان و مظلومان اهمال و مداهنه رزمند، آه مظلومان خود را بدین زنجیر رسانیده سلسله‌جنبان گردند تا صدای آن باعث آگاهی گردد و وضع آن برین نهنج است که از طلای ناب فرمودم زنجیری ساختند. طولش سی گز مشتمل بر شصت زنگ. وزن آن چهارده من هندوستان که سی دو من عراق باشد و یک سرش بر کنگره شاه برج قلعه آگره استوار ساخته و سر دیگر را تا دریا برده بر میلی از سنگ که نصب شده بود، محکم ساختند» (جهانگیر گورکانی، ۱۳۵۹: ۵).

۳-۳- تلفیق مضامین و استخراج معنا

نگارهٔ مورد بحث، بیانگر نابودی ملک عنبر به دست جهانگیر است. در توزک جهانگیری آمده که «خبر دیگر شکست‌خوردن عنبر بداختر و برهمزدگی لشکر نکبت اثر اوست... جمعی از سرداران و جماعه برگیان که قومی‌اند در نهایت سخت‌جانی و مدار فطره و تردد در آن ملک به آن‌هاست، از عنبر رنجیده اراده دولتخواهی نمودند... به همراهی این مردم بر سر عنبر مقهور روانه شدند». در ادامه آورده است: «عنبر تیره‌بخت تاب مقاومت نیاورده رو بگریز نهاد. اگر رسیدن تاریکی و ظلمت به فریاد آن سیاه‌بختان نرسیدی یکی از آن‌ها به وادی سلامت نبردی...» (جهانگیر گورکانی، ۱۳۵۹: ۱۷۸–۱۷۷). همچنین در دانشنامهٔ بزرگ اسلامی آمده است که ملک عنبر که وزیر دولت نظام‌شاهی بود، توانست دو بار در سال‌های ۱٦۰۱ و ۱٦۰۳ میلادی مغولان را شکست دهد. او توانست ۲۵ سال در برابر مغولان ایستادگی کند و در سال ۱۰۲٤ از آنان شکست خورد (امین، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ٤۱۱۳). وی شاخص‌ترین فرد در بین حبشی‌های احمدنگر در سدهٔ هفدهم معرفی شده است. در دانشنامهٔ جهان اسلام آمده است که وی در سال‌های ۱۰۱۰ و ۱۰۱۲ هجری قمری نیروهای مغول را شکست داد. همچنین دربارهٔ این نبردها آمده است که جهانگیر در سال‌های چهارم و پنجم سلطنتش با حاکمان دکن درگیر بود و وی میرزا عبدالرحیم خان را که ازجملهٔ سپهسالاران بود، برای سرکوبی ملک عنبر فرستاد، اما شکست خورد (خافی‌خان نظام‌الملکی، ۱۸٦۹: ۲٦۱–۲٦۲). در تاریخ آمده است ملک عنبر در نهایت از سپاهیان مغول شکست خورده و سرزمین نظام‌شاهی پس از مرگ وی، به تصرف شاهان مغولی هند درآمد (امین، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۰٤۷).

اما در هیچ‌یک از منابع، به کشتن ملک عنبر به دست جهانگیر اشاره نشده است. با توجه به روایات و بررسی آیکون‌های موجود، به نظر می‌رسد نگارهٔ ترسیم‌شده، یکی از رؤیاها یا خواسته‌های جهانگیر باشد. جهانگیر با سفارش این تابلو در صدد بوده است تا ملک عنبر را انسانی پَست نشان دهد که حذف وی، باعث تعادل و آرامش کرهٔ زمین می‌شود. در نگارهٔ مورد بحث، جهانگیر روی کرهٔ زمین قرار دارد که قرارگیری حیوانات اهلی و وحشی در کنار یکدیگر، به آرامش و امنیت کرهٔ زمین اشاره دارد. در اساطیر، قرارگیری کرهٔ زمین روی گاوماهی، به تعادل و توالی روز و شب اشاره دارد؛ بنابراین حضور جهانگیر روی این کره در حالی که به سمت ملک عنبر نشانه‌گیری می‌کند و تعادل زمین نیز حفظ شده، می‌تواند بیانگر این نکته باشد که حذف ملک عنبر، خود به تعادل زمین منجر می‌شود. جهانگیر همان طور که از نامش مشخص است و در مطالب پیشین نیز بیان شد، با قراردادن این نام برای خود، خود را جزو حاکمان جهان و کشورگشا نیز دانسته است. از همین رو در اکثر تصاویر، یا کره‌ای در دست دارد، یا روی کرهٔ زمین قرار گرفته است.

حضور مهر هشت‌پر با القاب خانوادگی وی، نشان‌دهندهٔ آن است که او نیز چون گذشتگان، برخوردار از فره شاهنشاهی است و این تأییدی است بر شاهنشاهی وی. حضور دو پرنده در بالای لوح و نزدیک جهانگیر، می‌تواند ارجاع به روح و روان

وی و اجداد وی بدهد، به‌ویژه با تطابق آن با دو پرنده‌ای که در تماس با ملک عنبر هستند. پرندگانی که نشانگر روح ملک عنبر هستند، بوم یا جغد هستند که بیانگر این مهم‌اند که وی بویی از نور و انسانیت نبرده است، و ظلمت و تیرگیِ روح وی را می‌رسانند. در تقابل با بوم، پرندگانی را که در تماس با همایون هستند، می‌توان همان یا پرندهٔ خوشبختی دانست. همچنین فرشتگانی که بالای سر پیکره در بین ابرها هستند و شمشیر و کمان به وی اعطا می‌کنند، با توجه به جایگاه فرشته در دین اسلام و دیگر ادیان، به پاک‌سرشتی جهانگیر و عملی که انجام می‌دهد اشاره دارند. فرشتگان برای از بین بردن ملک عنبر، به کمک جهانگیر آمده‌اند و به او ابزار نبرد با پلیدی و دشمن را هدیه می‌دهند.

در پایین چوبهٔ دار، تفنگی قرار دارد که در قیاس با کمان و شمشیر جهانگیر، خون‌ریز بودن ملک عنبر را نشان می‌دهد. همچنین ترازو در پایین تصویر در جایی که نشانگان کلامی، به پَستی ملک عنبر و تعادل زمین روی گاوماهی اشاره دارد، بیانگر این مهم است که کشتن ملک عنبر، به برقراری عدالت در جامعه نیز کمک می‌کند. حضور زنجیر در تصویر بیانگر همان زنجیر عدالت جهانگیر است که در این تصویر، به برقراری عدالت و گرفتن حق مظلومان با کشتن ملک عنبر اشاره دارد. در باب عدالت جهانگیر، تمام مورخین اتفاق نظر دارند و معتقدند که در نظر او غنی و فقیر مساوی بودند و در زمان پیری و ضعف او که نور جهان به امور می‌رسید هرچه می‌کرد جهانگیر روا می‌دانست، اما کار دادرسی به حقوق مردم را پیوسته حق خود نگه داشته و کسی را در آن دخالت نمی‌داد (جهانگیر گورکانی، ۱۳۵۹، مقدمه: ۵۲). همچنین استفاده از سلاح سردی چون تیروکمان و شمشیر اهداشده توسط فرشتگان برای جهانگیر، در قیاس با سلاح گرم (تفنگ) برای ملک عنبر، بیانگر خون‌ریز بودن ملک عنبر می‌تواند باشد. بنابراین تمامی آیکون‌های به‌کاررفته در تصویر، بیانگر معنایی ضمنی است که در رسیدن به معنای نهایی کارگشا است.

جدول ۲- انواع آیکون و معنا و مفهوم آن‌ها، منبع: نگارنده، ۱۴۰۲

انواع آیکون (تمثال)	آیکون (تمثال)	مفهوم و معنای آیکون
تمثال حیوانی	بوم	اندوه، ظلمت، مخالف انسان کامل
	پرنده	روح انسان مقرب، جان انسان
تمثال برگرفته از اشیا	زنجیر	عدل و عدالت
	ترازو	عدل و عدالت
	تیروکمان	مبارزه با ظلم
	تفنگ	سلاحی آتشین، ناامنی و نابودی زمین
تمثال انسانی	جهانگیر	اجراکنندهٔ عدالت در جهان، پادشاه عادل
	ملک عنبر	ازبین‌برندهٔ نظم و تعادل زمین، ظالم
تمثال فراطبیعی	فرشته	بالاترین مرتبهٔ تزکیه، ازجمله مراحل معنوی انسان کامل
	گاوماهی	تعادل و گردش زمین
تمثال هندسی و گیاهی	گل یا مهر هشت‌پر	خورشید و نور

با توجه به معنای آیکون‌های موجود در نگاره می‌توان گفت تمامی معناهای نیک، در ارتباط با جهانگیر است و معانی بد، در رابطه با ملک عنبر. بنابراین جهانگیر با سفارش چنین تصاویری، به نبردهای خود علیه افرادی چون ملک عنبر مشروعیت بخشیده است.

٤- نتیجه‌گیری

تمثال‌های باقی‌مانده از هر دوره، می‌توانند بیانگر اندیشه و تفکر آن دوره باشند. امیل مال برای دریافت این تفکر و اندیشه، آیکون‌های درون تصویر را استخراج کرد و با استخراج معانی و تلفیق مضامین، پی به اندیشه و روایت درون تصویر برد. در نگارهٔ مورد نظر که در آن، جهانگیر و ملک عنبر به تصویر کشیده شده‌اند، با مشخص‌کردن آیکون‌ها و استخراج و تلفیق معانی هر آیکون و با لحاظ تحقیقات صورت‌گرفته، می‌توان گفت رخدادی که به تصویر کشیده شده، هرگز اتفاق نیفتاده است؛ اما با توجه به متن جهانگیرنامه، می‌توان تنفر جهانگیر از ملک عنبر را متوجه شد. از این رو به نظر می‌رسد نگارگر با توجه به اندیشه و تفکرات جهانگیر، یا اندیشهٔ رایج در آن دوره، نگاره‌ای ترسیم کرده است که عنبر به‌عنوان انسانی شوم و نحس نشان داده شود. او برای این منظور، از پرنده‌ای چون بوم به‌عنوان نماد و روح عنبر استفاده می‌کند و در مقابل، نمادهای خوش‌یُمنی و نیک را برای جهانگیر به کار می‌گیرد. همچنین سلاح عنبر را سلاحی گرم و آتشین در نظر گرفته است که می‌تواند باعث نابودی کرهٔ زمین شود، در حالی که سلاح جهانگیر که با آن ملک عنبر را کشته است، سلاحی سرد است. ابوالحسن با استفاده از نمادهایی چون گاوماهی و زمین در زیر پای جهانگیر، وی را برای حفظ تعادل کرهٔ زمین ضروری دانسته و گمان بر آن است این تعادل زمانی رخ داده که ملک عنبر از زمین حذف شود. در نهایت با توجه به تحلیل صورت‌گرفته می‌توان گفت حذف ملک عنبر و شکست وی، ازجمله خواسته‌های جهانگیر بوده است. از آنجا که این اتفاق در دوران وی رخ نداده، ترسیم این نگاره می‌تواند مشروعیت‌بخشی به مبارزات وی علیه عنبر باشد، یا آنکه ترسیم نگاره‌ای برای پادشاه، در جهت خواسته و آرزوی وی بوده باشد.

٥- منابع

اسکندربیگ قزوینی. (بی‌تا). **تاریخ (حالات) اسد بیگ**، نسخهٔ خطی دانشگاه اسلامی علیگر.

اعلم، هوشنگ. (۱۳۷۵). واژهٔ «بوم» در **دانشنامهٔ جهان اسلام**، ج ۱، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

امین، پرویز (۱۳۸۰). «اورنگ‌آباد» در **دانشنامهٔ جهان اسلام**، به سرپرستی غلامعلی حداد عادل، ج ۱۰، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

امین، پرویز. (۱۳۸۷). «اورنگ آباد» در **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، به سرپرستی محمد کاظم موسوی بجنوردی، ج ۵، تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

پاشازانوس، محرمعلی؛ فدوی، محمد. (۱۳۸۷). تأثیر متقابل تصویرسازی ایران و هند در عصر صفویه، **کتاب ماه هنر**، شمارهٔ ۱۲٦: ٥۲-٤٦.

پاکباز، رویین. (۱۳۸٥). **دایرةالمعارف هنر**، تهران: نشر فرهنگ معاصر.

پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۷). **یشت‌ها**، ج ۱، تهران: اساطیر.

ترکمانی، احمد. (۱۳۸۸). مرقع گلشن- نگاهی بر تأثیر نقاشی ایران بر نقاشی هند، **کتاب ماه هنر**، ۲۹: ٦٦-۷۱.

جهانگیر گورکانی، نورالدین محمد. (۱۳٥۹). **جهانگیرنامه: توزک جهانگیری**، تصحیح محمد هاشم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

حقایق، آذین؛ شایسته‌فر، مهناز؛ سجودی، فرزان. (۱۳۹۹). خوانش نشانه‌شناختی از یک رؤیای شاهانه، **هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی**، ۲٥(٤): ٤۷-٥٦.

خافی‌خان نظام‌الملکی، محمد هاشم. (۱۸٦۹). **منتخب اللباب**، ج ۱، کلکته: چاپ کبیرالدین احمد و غلام قادر.

خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷٤). **ترجمهٔ قرآن کریم**، تهران: انتشارات نیلوفر و جامی.

رستمی، مصطفی؛ بنایی، نگار؛ سیرادقی کیساری، مطهره. (۱٤۰۲). تأثیر نگارگران مهاجر مکتب تبریز دوم بر نگارگری دربار گورکانیان هند (با تأکید بر دوران شاه تهماسب صفوی و همایون شاه و اکبر شاه گورکانی)، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱۵(٤٤): ۱۸۱-۱۹٤.

رستمی، مصطفی؛ یوسفی، یاسمن. (۱۳۹٤). مقایسهٔ تطبیقی دو نگارهٔ راجستانی و گورکانی هند، شری راگا و جهانگیر شاه بر سریر ساعت شنی، از نگاه زیبایی‌شناختی و نمادشناختی، **هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی**، ۲۰(٤): ٤۹-۵۸.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۱). **سر نی**، ۲ جلد، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). **مجموعه آثار شیخ اشراق**، تصحیح سید حسین نصر، جلد سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سیاری، نادیا؛ مدنی، آزاده. (۱۳۹۷). تأثیر نگارگری اسلامی بر نگارگری هندویی با مطالعهٔ نگارهٔ الهه لکشمی (نقاشی هندو) و نگارهٔ جهانگیر شاه (نقاشی اسلامی هند)، **تاریخ نو**، ٤: ۱۰۷-۱۲۵.

شوالیه، ژان؛ گربران، آلن. (۱۳۷۸). **فرهنگ نمادها**، ترجمهٔ سودابه فضایلی، تهران: انتشارات جیحون.

صرفی، محمدرضا. (۱۳۸٦). نماد پرندگان در مثنوی، **پژوهش‌های ادبی**، ۵(۱۸): ۵۳-۸٦.

عزیزی، حسن؛ ده ده جانی، زهرا، (۱۳۹۹)، بازتاب اسطورهٔ «گاوماهی» در هنر ایرانی براساس منابع کهن، با محوریت قالیچهٔ تصویری، **هنرهای صناعی**، ۳(۱): ۱٦۳-۱۷٤.

عوض‌پور، بهروز. (۱۳۹٦). **درآمدی بر آیکونولوژی**، تهران: انتشارات کتاب آرایی.

غزالی، امام محمد. (۱۳٦۸). **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیو جم، ۲ جلد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کریم‌زاده تبریزی، محمدعلی. (۱۳٦۳). **احوال و آثار نقاشان قدیم ایران و برخی از مشاهیر نگارگر هند و عثمانی**، لندن.

کریون، روی سی. (۱۳۸۸). **تاریخ مختصر هند**، ترجمهٔ فرزان سجودی و کاوه سجودی، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.

محبی، حمیدرضا؛ آشوری، محمدتقی. (۱۳۸٤). نماد و نشانه در نقش‌پردازی زیلوهای طرح محرابی (صف) میبد، **گلجام**، ۱: ٤۲-٦۰.

معمر، زهرا. (۱۳۹٤). نقاشخانه دربار اکبر شاه، **مطالعات شبه‌قاره**، ۷(۲۲): ۹۳-۱۰٦.

نامور مطلق، بهمن (۱۳۹٦)، **پیشینه تحلیلی آیکونوگرافی از سزار ریپا تا امیل مال**، نقدنامه هنر. فرهنگستان هنر، ۱(۱): ٦۵-۸۱.

نوروزی، جمشید. (۱۳۸۸). تاریخ‌نگاری یک مهاجر ایرانی در سرزمین هند؛ بررسی تاریخ‌نگاری اسد بیگ قزوینی، **تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری**، ۱۹(۱)، ۱۵۷-۱۸۲.

یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸٦). **فرهنگ اساطیر و داستان‌واره در ادبیات فارسی**، تهران: فرهنگ معاصر.

Ali. O. H. (2011). **Malik Ambar: The legacy of an Ethiopian ruler in India**. https://libres.uncg.edu/ir/uncg/f/O_Ali_MalikAmbar_2011.pdf

Anonymous. (1978). **Islamic painting.** Metropolitan Museum of Art Bulletin collaborating with JSTOR to digitize, autumn.

Barry, M., & Anvar, L. (2013). **The canticle of the Birds: Illustrated through Persian and Eastern Islamic art (**Darbandi A., & Davis D. Trans.). London: The British Museum.

Dayyeri, N. & Egbali, P. (2017). Decoding the symbolic elements of the image of Jahangir embracing Shah Abbas: An iconological approach. **Journal of History Culture and Art Research.** Vol. 6, No 1, pp 627-65, February. DOI:10.7596/taksad.v6i1.766

Dokras, U. (2021). **The Siddhis of India: The chronicle of an African Diaspora** - Two part paper, Siddhis: Slaves or soldiers or both. Stockholm, Sweden. https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/9233/files/2021/02/SIDDHIS-slaves-or-soldiers-II.pdf

du Colombier, P. (1964). La méthode iconologique. **Journal des savants**. N3, Pp 235-240.

Mâle, E. (1932). **L' art religieux du XIIIe siècle en France**. Paris.

Ramaswamy, S. (2007). Conceit of the globe in Mughal visual practice. **Comparative Studies in Society and History**. Vol. 49, No. 4, pp 751-782.

URL1: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/454788. Access date: 1/1/2023

URL2: https://indianexpress.com/article/research/malik-ambar-aurangabad-mughals-jahangir-akbar-shivaji-6397143. Access date: 1/1/2023

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 novel Darvish Panjom by Rahnavard Zaryab Based on the Central Archetype of Return and Its Implicit Archetype System

Tamana Kohistani[1] | Mahin Panahi[2]✉ | Majid Houshangi[3]

1. Ph.D. of Persian language and literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. tamana.kohistani2015@yahoo.com
2. Corresponding Author: Professor of the Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature.Alzahra University, Tehran, Iran . Email: mpanahi@alzahra.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. m.houshangi@alzahra.ac.ir

Article history: Received 15 April 2024; Received in revised form 23 May 2024; Accepted 27 May 2024; Published 23 September 2025

Abstract

Jung, as the founder of archetypal criticism, has been able to maintain his theoretical foundations as the dominant and central approach in archetypal criticism. On the other hand, among the contemporary novelists, Mohammad Azam Rahnavard Zaryab is one of the great writers of Afghan literature, who has been active in various types of literary works such as short stories, novels and screenplays. Darvish Panjom's novel can be considered as one of his most prominent works, and this research tries to investigate the central archetype and the system around it with a descriptive-analytical method and emphasizing Jung's theoretical foundations. One of the results of this research is that the basic and central archetype in the novel can be called the return archetype, around which the structural system of the narrative will be formed. Therefore, the archetypes of the exemplary mother, the wise old man, and the hero are depicted under this axis and in the characters of Maral's mother and father and Darvish Panjom. The anima aspect in the behavior of Darvish Panjom and the negative influence of the feminine on his soul is a deep break between the shadow and the shadow.

Keywords: Criticism of archetypes, Darvish panjom, Mohammad Azam Rahnavard Zaryab, Jung

1. Introduction

One of the main movements of criticism in the new era is archetype criticism, whose mission is to discover the unconscious text in the hidden layers of historical and collective memory. Here the discussion is about the author's unconscious heritage, which is connected with the cultural past of mankind. This movement, which first announced its existence among psychoanalytic criticisms, established its position as an independent approach among researchers with the passage of time. In this approach, texts have the ability to find independent analytical subjectivity in their structure, and by using the unconsciousness of language, semantic relationships and expression of patterns in the chain of links and associations will be discovered. The basis of this type of view is that based on Freudian assumptions, art and its creation are based on management and inspiration carried out by the artist's unconscious, and this unconscious, whether at the Freudian individual level or at the Jungian collective level, is the basis of purposefulness. And coherence will be the effect.

Since Jung considers the centrality of the influence of the unconscious in all areas of the psyche and in a common way among people and generations, from the point of view of his later generations, it was developed as a dynamic and generative thing. In this view, archetypes do not have a static life and are mobile, and they have appeared in dreams, customs and literary writings. On the other hand, in the field of archetypal criticism, contemporary novels can be considered as one of the attractive subjects in

© Kohistani, T., Panahi, M., Houshangi, M. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

this field of criticism, and this type of literature will be able to provide exemplary and mythological predictions and its answer in To reveal the encounter with modern narratives. Among the studies in this field, the works of Rahnavard Zaryab - one of the great writers of contemporary Afghan literature - can be considered as a suitable choice, and the novel Darvish V (1395) which was published in Kabul due to its textual capacities and the centrality of its themes. It should be analyzed and investigated as a suitable subject in this field, in line with the foundations of the collective unconscious and dealing with common human concerns, desires and sufferings. Mohammad Azam Rahnavard Zaryab is one of the great writers of Afghan literature who has been active in various types of literary creation such as short stories, novels and screenplays. Darvish V's novel can be considered as one of his most prominent works, and this research tries to investigate the central archetype and the system around it with a descriptive-analytical method and emphasizing Jung's theoretical foundations. Now, according to the mentioned premises, the problem of this research is that with Jung's theoretical approach and from the point of view of archetype analysis, what is the central and basic archetype of this novel and what is the place of other implicit archetypes in this structure. Therefore, this research tries to respond to these relationships and archetypal system.

2. Discussion

The archetype of return is one of the prominent concepts in psychology and the realm of the unconscious. In the structure of personal and individual myth, Freud and Jung believe in the theme of returning to the past or "returning to the origin" in many myths; And its purpose is to go back and resume life, with all its potential states and qualities and its untouched possibilities. Also, the archetype of return is a subset of the archetype of the hero's journey, which Joseph Campbell proposed in the theory of the single myth. According to Campbell, the hero returns to the heart of society after going through a terrible journey. Campbell considers these two opposite worlds, that is, the world that the hero is imprisoned in and the real world that he returns to, as the divine and human worlds. According to him, the divine world and the human world can only be depicted in one way; in the form of life and death and day and night. The hero travels from the realm we know to the darkness, where he leaves behind and ends Khani, or is exposed to danger and captured. Originally, his return has been described as a return from the world beyond, and with all these interpretations, the two realms are in fact one and the same.

The fifth Darvish novel is a narrative of moving away from the original and wishing to return to it. Meral, the main character of the book, was taken away from his family after being stolen as a child, and with the goal of returning to his tribe, he spends many years away from them. It should be mentioned that the author of the novel also returned to Afghanistan after many trips to different countries of the world and stayed there until the end of his life. This is why returning to the origin is one of the most used concepts in his works (especially his novels). He is always looking for signs that will bring the hero of his writings back to their origin, such as the sense of belonging and Meral's ideal to return to the land of his ancestors. With this characteristic, this hero has found a special identity in the novel; Thieves take him away from his homeland, and in fact, the subsequent narratives of the novel are the setting for this return. Zaryab seeks to create a strong connection between the characters of the novel with natural elements, and this causes the characters, especially Meral, to seek liberation and truth, thus saving himself from captivity. Also, Turkmen desert people, Swarkar, cold nights, starry sky, legendary stories of Oghuz Khan and De De De Ghor are the strength of his mother's sweet memories that he will keep in his mind and memory until he returns. In this novel, the desert appears as a piece of heaven that comforts Meral and calls her to her maternal embrace. The archetype of return, in the axis of the main theme of the novel, connects with other sub-archetypes such as Farzaneh Mother (in real and virtual manifestations), Wise Elder, Anima, Animus, and Shadow in the behavior of the main and secondary characters, and in fact, the author, by using other archetypes, facilitates the realization of the archetype, which is indeed the archetype of return. Meral's return happens after spending a long journey, accepting multiple roles and responsibilities. One of these roles, which is reflected in her behavior, is the archetype of Farzaneh's mother. These archetypes in both real and virtual forms shape the narratives in such a way that this journey ends.

3. Result

Archetypes have a special place in Rahnard Zaryab's novels. In Darvish V's novel, the archetype components, especially the character archetype, are combined with normal and natural incidents and events in the daily life of the characters in the story. Basically, the narratives of the novel are formed by the influence of the return archetype and other archetypes in the behavior of the characters. Anima and mother is an example in the second step of the archetypes on which the foundation of the novel is based. The great influence of Anima is evident in the behavior of Dervish V. Also, the negative influence of Madina on his psyche has created a deep disconnection between his shadow and his self, his soul is not balanced and until the end of the narrations, he is in absolute despair. The fifth dervish is the symbol of the contemporary man in the contemporary novel, who has been robbed of peace by sadness and fear. It is his sick character's disturbed thinking and distraction that highlights the unconscious language in the novel; In fact, this issue is associated with his mental and linguistic jumps, which we come across many examples of in the first parts of the novel; Therefore, neglecting the other half of a person, which is his soul, causes a disturbance in the psychological balance of a person. In such a way that he does not find the way to know himself and remains in the torment of this unattainable individuality for the rest of his life. This process is not like this in Meral, the other hero of the novel; In fact, after spending a period away from home and tribe, which led to his unconscious journey, Meral becomes complete after returning to his individuality and achieves self-discovery.

4. References

Akbarzadeh, S. (2014). **Mythological criticism of the novel Fairy in the Wind**. Supervisor, Dr. Mahbobe Mobasheri. Al-Zahra University. Faculty of Literature, Languages and History. Masters.

Campbell, J. (2010). **The hero of a thousand faces**. Translation of Shadi Khosropanah. Mashhad: Gol Aftab.

Eliade, M. (2008). **A treatise on the history of religions**. Translated by Jalal Sattari. Ch 4. Tehran: Soroush.

Fadai, F. (2002). **Jung and his analytical psychology**. Tehran: Danje

Feist, J., Gregor J. Feist. (2012). **Theories of personality**. Yahya Seyed Mohammadi. Tehran: Rovan.

Fordham, F. (1972). **An introduction to Jungian psychology**. Translated by Sattari, J. Jalal, Tehran: Ashrafi.

Fry, N. (2008). **Literature of Vasilura**. In: Myth and mystery (collection of articles). Translated by Jalal Sattari. Tehran: Soroush.

Ghaemi, F. (2008). **Analysis of Siral Abad Sanai Ghaznavi based on the method of criticizing myths (archetypal)**. Two scientific-research quarterly magazines of mystical literature of Al-Zahra University (S). Q1. Sh1.

Gordon, W.K. (1991). **An introduction to the critique of archetypes**. Translated by Jalal Sokhnor. Adebistan magazine. Sh. 6

Guerin, W., Waliber L., Earl J., Lee, M., Willingham, J.R. (2013). **Guide to literary criticism approaches**. Translated by Zahra Mihankhah. Tehran: Information.

Jones, E., et al. (1987). **Mystery in psychoanalysis**. Translated by Jalal Sattari, Tehran: TOS.

Jung, C.G. (1980). **Familiarity with the unconscious**. Translated by Abu Talib Sarmi. Tehran: Paya.

Jung, C.G. (1989). **Four examples. Parvin transborder**. Mashhad: Astan Quds Razavi.

Jung, C.G. (2003). **A new myth (signs in asthma)**. Translated by Jalal Sattari, Tehran: Nashmarkaz.

Jung, C.G. (2004). **Ayon**. translated by Parvin Faramarizi and Fereydoun Faramarizi. Tehran: To publish.

Jung, C.G. (2005). **Dreams**. translated by Ismail Pour. Tehran: Karon.

Jung, C.G. (2006). **Psychology of unconscious mind**. Mohammad Ali Amiri. Tehran: Scientific and Cultural.

Jung, C.G. (2013). **Man and his symbols**. Translated by Mahmoud Soltanieh, Tehran: Jami

Jung, C.G. (2015). **Collective unconscious and archetype**. Translated by Farnaz Ganji and Mohammad Bagher Ismailpour. Tehran: Jami.

Jung, C.G. (2015). **Memories, dreams, thoughts**. translated by Parvin Faramarizi. Tehran: To publish.

Loeffler-Delasho, M. (2007). **The secret language of legends**. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Tos.

Mokhbar, A. (2019). **Foundations of mythology**. Centeral Tehran.
Moreno, A. (2013). **Jung, Gods and Modern Man**. Translated by Dariush Mehrjooi, Ch 8, Tehran: Center.
Payandeh, H. (2018). **Theory and literary criticism**. Tehran: Samit, vol.1.
Sadeghi, M., Delbari, H. (2024). Investigation of the origin of zaums in Shams's sonnets based on the opinions of Gustav Jung, **research journal of lyrical literature**, 22(42).
Schultz, D.P., et al. (2002). **History of modern psychology**. Translated by Ali Akbar Saif. Tehran: Duran.
Serlo, J.E. (2010). **The culture of symbols**. Translated by Mehrangiz Ohadi, Tehran: Dostan.
Serlo, J.E. (2010). **The culture of symbols**. Translated by Mehrangiz Ohadi, Tehran: Dostan.
Vogler, C. (2007). **Mythical structure in screenplay and story**. Translated by Abbas Akbari. Tehran: Nilofar.
Von Franz, M.L. (2005). **Individuation process** in: Man, and his symbols. Mahmoud Soltanieh. Tehran: Jami.
Yavari, H. (1994). **Psychoanalysis and literature**. Domtan, Doansan, Dojahan. Tehran: History of Iran.
Yavari, H. (2003). **Psychoanalysis and myth, the scope of myth**. Conversations of Mohammad Reza Ershad. Tehran: Hermes.
Zaryab, R. (2015). **The fifth dervish**. Kabul: Zaryab Publishing.

Cite this article Kohistani, T., Panahi, M., Houshangi, M. (2025). Analysis of novel Darvish Panjom by Rahnavard Zaryab Based on the Central Archetype of Return and Its Implicit Archetype System. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 231-250. DOI: 10.22111/jsr.2024.48468.2428

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

بررسی رمان *درویش پنجم* رهنورد زریاب براساس کهن‌الگوی محوری بازگشت و نظام کهن‌الگویی ضمنی آن

تمنا کوهستانی[۱] | مهین پناهی[۲]✉ | مجید هوشنگی[۳]

۱. دکترای رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران. tamana.kohistani2015@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران. ایمیل: mpanahi@alzahra.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران. m.houshangi@alzahra.ac.ir

چکیده

در میان رویکردهای معاصر در تحلیل آثار ادبی، نقد کهن‌الگویی تلاشی است در جهت فهم بن‌مایه‌ها و داده‌های مبنایی در ناخودآگاه نویسنده که به‌صورت فعال در تمامی روایت‌ها جاری است. در خصوص نظریات محوری در این باره، مبانی نظری یونگ به‌عنوان بنیان‌گذار این مکتب تحلیلی، توانسته است همچنان به‌عنوان رویکرد غالب و محوری در نقد کهن‌الگویی حفظ شود. در سویی دیگر، در میان رمان‌نویسان معاصر، محمد اعظم رهنورد زریاب، یکی از نویسندگان بزرگ ادبیات افغانستان است که در انواع متنوعی از خلق ادبی چون داستان کوتاه، رمان و فیلم‌نامه فعالیت داشته است. رمان *درویش پنجم* او را می‌توان در ردهٔ برجسته‌ترین آثار او به شمار آورد که این پژوهش سعی دارد با روشی توصیفی-تحلیلی و با تأکید بر مبانی نظری یونگ، به بررسی کهن‌الگوی محوری و نظام پیرامون آن بپردازد. از نتایج این پژوهش آن است که کهن‌الگوی مبنایی و محوری در رمان را می‌توان کهن‌الگوی بازگشت عنوان کرد که نظام ساختاری روایت، حول محور آن شکل گرفته است. از این رو آرکی‌تایپ‌های مادر مثالی، پیر فرزانه و قهرمان در ذیل این محور و در شخصیت‌های مادر و پدر مارال و درویش پنجم تصویر شده است. از سوی دیگر وجه آنیمایی در رفتار درویش پنجم و تأثیر منفی مادینهٔ روان او، گسست عمیقی میان سایه و خویشتن را ایجاد کرده، و درویش پنجم به‌عنوان نمودی از انسان گم‌گشتهٔ معاصر، در تمامی روایت در راه شناخت خود و رسیدن به فردیت از مسیر غلبه بر سایه در حرکت خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: نقد کهن‌الگویی، درویش پنجم، محمد اعظم رهنورد زریاب، یونگ.

۱- مقدمه

یکی از نهضت‌های اصلی نقد در دورهٔ جدید، نقد کهن‌الگویی (Archetypes) است که رسالت آن کشف ناخودآگاه متن در لایه‌های پنهان حافظهٔ تاریخی و جمعی است. «در این نوع نگاه، بیان ادبی محصول ناخودآگاه میراثی نویسنده است که با گذشتهٔ فرهنگی نوع بشر پیوند می‌یابد و برای تفسیر ذهن خلاق انسان، به زمینه‌های غیرادبی، تاریخی و ماقبل تاریخ بشر تکیه دارد» (گوردن، ۱۳۷۰: ۲۷). این نهضت که ابتدا در میان نقدهای روان‌کاوانه اعلام موجودیت کرده بود، با گذر زمان، موقعیت خود را به‌عنوان رویکردی مستقل در میان پژوهشگران تثبیت کرد. در این رویکرد، متن‌ها قابلیت آن را دارند که در ساختار

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٩، ١٤٠٤، صص ۲۳۱-۲۵۰.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: کوهستانی، تمنا؛ پناهی، مهین؛ هوشنگی، مجید. (١٤٠٤). بررسی رمان درویش پنجم رهنورد زریاب براساس کهن‌الگوی محوری بازگشت و نظام کهن‌الگویی ضمنی آن. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(٤٩)، ۲۳۱-۲۵۰.

DOI: 10.22111/jsr.2024.48468.2428

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© کوهستانی، تمنا؛ پناهی، مهین؛ هوشنگی، مجید.

خود موضوعیت تحلیلی مستقل بیابند، و «با تمرکز بر ناخودآگاه زبانی، می‌توان به تشخیص روابط معنایی و بیان الگوهایی در زنجیرهٔ پیوندها و تداعی‌های زبانی پرداخت که این تحلیل‌ها را در مسیر تحلیلی کلی‌تر و گاه به سوی تأویل متن‌محور هم‌گرایی می‌بخشد» (قائمی، ۱۳۸۸: ۸۸). مبنای این نوع نگاه در آن است که با تکیه بر مفروضات فرویدی، هنر و خلق آن مبتنی بر مدیریت و الهامی است که از سوی ناخودآگاه هنرمند انجام پذیرفته و این امر ناخودآگاه، چه در سطح فردی فرویدی و چه در سطح جمعی یونگی، مبنای هدفمندی و انسجام اثر خواهد بود.

از آنجا که یونگ، محوریت تأثیر امر ناخودآگاه را در تمامی ساحت‌های روان و به‌صورت مشترک در میان انسان‌ها و نسل‌ها برمی‌شمارد، از منظر متأخرین او، آن به‌عنوان یک امر پویا و در حال زایش گسترش پیدا می‌کند. نورتروپ فرای (۱۹۹۱–۱۹۱۲ م) در این خصوص معتقد بود که کهن‌الگوها حیات ایستا ندارند و متحرک بوده و در خواب‌ها، آداب‌ورسوم و در نوشته‌های ادبی و ادبیات، ظهور محوری می‌یابند. او معتقد است: «در داستان‌ها و شعر و مجموع ادبیات، کهن‌الگوها همچون مفاصل و عناصر تشکیل‌دهندهٔ اثر کار می‌کنند و بخش‌های عمدهٔ آثار ادبی را همین کهن‌الگوها تشکیل می‌دهند» (فرای، ۱۳۸۷: ۱۱۸). در حوزهٔ نقد کهن‌الگویی، رمان‌های معاصر می‌تواند به‌عنوان یکی از سوژه‌های جذاب در این حوزه از نقد تلقی شود و این نوعِ ادبی خواهد توانست پیش‌آگاهی‌های مثالی و اسطوره‌ای و پاسخ آن در مواجهه با روایت‌های مدرن را آشکار سازد. در میان موارد مطالعاتی در این زمینه، می‌توان آثار رهنورد زریاب –یکی از نویسندگان بزرگ ادبیات معاصر افغانستان– را گزینهٔ مناسبی دانست و رمان *درویش پنجم* (۱۳۹۵) را که در کابل منتشر شده، به‌واسطهٔ ظرفیت‌های متنی و محوریت بن‌مایه‌های همسو و هم‌راستا با مبانی ناخودآگاه جمعی و پرداختن به دغدغه‌ها، آرزوها و رنج‌های مشترک انسانی، به‌عنوان سوژه‌ای مناسب در این زمینه مورد تحلیل و بررسی قرار داد. حال با توجه به مقدمات مذکور، مسئلهٔ این پژوهش آن است که با رویکرد نظری یونگ و از منظر تحلیل کهن‌الگویی، آرکی‌تایپ محوری و مبنایی این رمان چیست، و دیگر کهن‌الگوهای ضمنی، چه جایگاهی در این ساختار دارند. این پژوهش سعی دارد که به این روابط و نظام آرکی‌تایپی پاسخ دهد.

۱-۱- پیشینهٔ پژوهش

در خصوص نقد کهن‌الگویی آثار ادبی، پژوهش‌های بسیاری صورت پذیرفته است که نشان از جامعیت و وجه اقناعی این رویکرد است. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، این است که تمرکز این پژوهش‌ها بر خوانش آثار کلاسیک است که در بررسی آماری، بیشترین سهم را به خود اختصاص داده است؛ اما در مقابل، تمرکز کمتری بر روایت‌های معاصر شده است. بنابراین با توجه به معاصربودن سوژهٔ این پژوهش، پیشینهٔ پژوهشی زیر نیز براساس پژوهش‌های روایت‌های معاصر است:

ازجمله پژوهش‌ها در نقد کهن‌الگویی رمان‌های معاصر، بررسی کهن‌الگوهای رمان *سمفونی مردگان* عباس معروفی است که محبوبه اظهری و سهیلا صلاحی‌مقدم در فصلنامهٔ علمی–پژوهشی بهارستان سخن سال ۱۳۹۱ منتشر کرده‌اند. این مقاله به تحلیل کهن‌الگوهایی چون برادرکشی، آنیما، خویشتن، سایه، ماندالا، آب و رنگ‌ها به‌صورت کاربردی با تکیه بر نظریات یونگ پرداخته است. این پژوهش، کهن‌الگوی برادرکشی را کهن‌نمونهٔ محوری رمان *سمفونی مردگان* معرفی می‌کند و باقی آن‌ها را به‌صورت جداگانه در محوریت درون‌مایهٔ اصلی رمان، تأویل و تحلیل می‌کند. همچنین از مقالهٔ دیگری با عنوان «نقد کهن‌الگویی رمان *گاوخونی*» از محبوبه مباشری و فاطمه درویشی (۱۳۹۵) می‌توان نام برد که در یازدهمین گردهمایی بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی دانشگاه گیلان به نشر رسیده است. سایه، نقاب، خود/خویشتن، آنیما، آنیموس، پیر فرزانه، زن و تصویر آب ازجمله کهن‌الگوهایی هستند که به‌صورت روایتی در درون‌مایهٔ رمان به بررسی آن‌ها پرداخته شده است. همچنین «خوانش کهن‌الگویی در داستان‌های ژان–ماری گوستاو لوکلزیو: بیابان، جویندهٔ طلا و کتاب گریز» عنوان پژوهشی است از وحید نژادمحمد و مرضیه بلیغی که در فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی در ۱۳۹۷ به چاپ رسیده

است. این مقاله با تأکید بر چهار کهن‌الگوی بازگشت به اصل، پیر دانا، تولد دوباره و گریز به تحلیل سه اثر به‌صورت جداگانه، از نظر کاربرد آن‌ها پرداخته است.

تاکنون دربارهٔ آثار رهنورد زریاب پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مقاله: مقالهٔ «نشانه‌شناختی کنش استعلایی: مطالعهٔ موردی رمان *سکه‌ای که سلیمان یافت* اثر رهنورد زریاب» از نصیر آرین، حمیدرضا شعیری و نعمت‌الله ایران‌زاده (۱۴۰۰) که در مجلهٔ نقد زبان و ادبیات خارجی منتشر شده است، فرایند حرکت استعلایی سوژهٔ اصلی رمان *سکه‌ای که سلیمان یافت* را با رویکرد معناشناختی بررسی کرده است. نتیجهٔ پژوهش نشان می‌دهد که در این رمان با معناهای امن و تضمین‌شده، دنیای عاری از هر نوع رابطهٔ حسی و ادراکی و سوژهٔ منجمد مواجه نیستیم، بلکه تولید معنا و فرایند نشانگی متن، وابسته به حضور و حرکت استعلایی سوژه است؛ سوژه‌ای که دست به کنش استعلایی می‌زند و باعث تکوین سه نوع نشانهٔ: پیشادازاین، دازاین و پسادازاین، در متن می‌شود.

پژوهش دیگر در این زمینه، ویژه‌نامهٔ رهنورد زریاب در مجلهٔ بخارا، شمارهٔ ۱۱۸، در سال ۱۳۹۶ است که در آن مقاله‌ای از منوچهر فرادیس با عنوان «نگاهی به رمان *چار گرد قلا گشتم*» و مقاله‌ای از آرین آرون با نام «نگاهی به رمان *شورشی که آدمی‌زاده‌گکان و جانورکان برپا کرده‌اند*» به چاپ رسیده است. در خلال آن، یادداشت‌های متعددی از نویسندگان مثل منیژه باختری، سیامک هروی، نجیب بارور و دیگران دربارهٔ رهنورد زریاب آمده است.

پایان‌نامه: پایان‌نامهٔ زهرا جعفری (۱۳۹۹) با عنوان «سبک‌شناسی لایه‌ای سه رمان رهنورد زریاب: *گلنار و آیینه*، *شورشی که آدمی‌زاده‌گکان و جانورکان برپا کرده‌اند* و *درویش پنجم*»، با راهنمایی مهبود فاضلی، در دانشگاه الزهرا نوشته شده است. در این پایان‌نامه مؤلفه‌های سبکی این آثار شامل برخی واژگان خاص گویش کابل، واژگان نشان‌دار، واژگان عامیانه و کاربرد کلمات کهن بازشناسی شده است. در لایهٔ بلاغی رمان‌ها کاربرد مؤلفهٔ تکرار چشمگیر و موجب برجستگی در پاره‌هایی از متن و تأکید بر موضوعات مورد نظر نویسنده است. بهره‌گیری از تشبیه، کنایه و مجاز نیز در این سه رمان بررسی شده و در لایهٔ نحوی، به‌کارگیری جملات کوتاه و مقطع یا معطوف، به سبک نوشتاری نویسنده، شتاب و حرکت و پویایی بخشیده است.

پایان‌نامهٔ پروین ولی‌زاده (۱۳۸۸) با عنوان «نقد و تحلیل داستان‌های کوتاه رهنورد زریاب براساس مکتب رئالیسم» در دانشگاه فردوسی مشهد، نشان داده است که شیوهٔ برخورد رهنورد زریاب با واقعیت به چند صورت در داستان‌ها انعکاس یافته است؛ نویسنده در تعدادی از داستان‌های خود دیدگاه واقعی و عینی به واقعیت‌های زندگی روزمره و معاصر دارد و دیگر داستان‌ها نگرش انتقادی نسبت به واقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعهٔ معاصر داشته‌اند. گاهی نیز سرخوردگی نویسنده در برابر واقعیت‌های تلخ و اسفناک جامعه باعث تحریف واقعیت و نادیده‌گرفتن واقعیت تاریخی و اجتماعی شده است.

پایان‌نامهٔ ذکیه شهاب (۱۳۹۹) با عنوان «بررسی مفهوم امید در رمان *گلنار و آیینه* رهنورد زریاب» در دانشگاه کابل، پژوهشی است که سعی کرده نشان دهد چگونه سازه‌های اسمی‌شده در رمان *گلنار و آیینه* مفهوم امید را بازنمایی می‌کند.

اما درخصوص وجه نوآورانهٔ پژوهش حاضر و با توجه به آثار زریاب، باید گفت که تاکنون هیچ پژوهش مستقلی در زمینهٔ تحلیل مبانی اسطوره‌ای و آرکی‌تایپی آثار او صورت نپذیرفته است و به‌ویژه می‌توان به رمان *درویش پنجم* به‌عنوان سوژه‌ای بکر در این رابطه توجه کرد. بنابراین این پژوهش سعی دارد که با این رویکرد و روش تحلیل، برای نخستین بار به بررسی این مبانی و نگاه در رمان *درویش پنجم* بپردازد.

۲- طرح روایت

شخصیت اصلی رمان مورد بررسی، درویش پنجم است و راوی داستان، نزدیک‌ترین دوست اوست؛ کسی که در سرتاسر کتاب نامی از او برده نشده است. راوی از روزهای گذشته و خاطراتی که با درویش پنجم داشته است روایت‌هایش را آغاز می‌کند. داستان با بحث‌ها و گفت‌وگوها، درددل‌هایشان و طرح‌هایی که درویش پنجم برای فرار از خودش در نظر دارد، پیش می‌رود. ادامهٔ رمان محتوای پنج نامه‌ای است که درویش پنجم پس از مسافرت برای راوی از کشورهای مختلف ارسال می‌کند. شرح روزگار چهار درویش دیگر از عمده‌ترین موضوعات نامه‌هاست و در انتها از سرنوشت همسر و فرزند درویش پنجم سخن به میان می‌آید، اما سرانجام زندگی خود او برای مخاطب مبهم باقی می‌ماند.

درویش پنجم و دوستش، مرال، عموی درویش پنجم، یلدوز و باغبان پیر، شخصیت‌های اصلی رمان هستند. مرال و درویش پنجم هردو در آرزوی بازگشت به مقصد آرمانی خود هستند. مرال دختری ترکمن است که در کودکی توسط عده‌ای دزدیده شده و سپس به پدرکلانِ درویش پنجم فروخته شده و در طول داستان، آرزوی بازگشت به قبیلهٔ خود را دارد که در انتها پس از سیروسفر بسیار، دوباره به زادگاهش بازمی‌گردد. درویش پنجم نیز که نماد قهرمان معاصر در این اثر است، پس از سفرهای فراوان در گرد جهان، پریشان و پشیمان، بدون رسیدن به مقصد آرمانی خویش، عمر می‌گذراند و این گونه رمان به پایان می‌رسد.

۳- مبانی نظری و بررسی داده‌ها

یونگ در زمینهٔ تحلیل‌های روان‌کاوانهٔ خود و در جهت شناخت روان نوع انسانی، به مطالعهٔ فرهنگ‌ها و اساطیر و تمدن بشری پرداخت و مهم‌ترین نظریهٔ خود را دربارهٔ ناخودآگاه جمعی انسان ارائه کرد. به باور او ناخودآگاه جمعی متشکل از کهن‌الگوها است و همین کهن‌الگوها، تصاویر و پدیده‌هایی هستند که در افکار و باورهای اجداد بدوی و باستانی ما شکل گرفته‌اند و در ضمیر ناخودآگاه انسان امروزی به ارث مانده است و از آنجا که این صورت‌های مثالی، ریشه‌ای شاید چند میلیون ساله دارند، در میان اقوام و کشورهای مختلف، مشترک و یکسان هستند. به اعتقاد یونگ، «ما این نقش‌ها را در خیال‌پردازی‌ها، رؤیا، هذیان‌ها و اوهام افراد می‌بینیم که امروز زندگی می‌کنند... این صور، ما را تحت‌تأثیر قرار می‌دهند، بر ما نفوذ می‌کنند و مفتونمان می‌سازند» (یونگ، ۱۳۸۲: ۸۷). او «روان جمعی را شامل صورت‌هایی مقدم و ذاتی از انتقال شهودی مفاهیم و مجموعه‌ای از تجارب بسیار کهن پیش‌تاریخی می‌دانست که اگرچه به‌طور مستقیم قابل‌تشخیص نیستند، اما تأثراتی از خود بروز می‌دهند که شناخت آن‌ها را برای ما امکان‌پذیر می‌سازد و در کهن‌الگوها متبلور می‌شوند» (قائمی، ۱۳۸۸: ۱۲۳). از نظر یونگ، ذهن انسان به هنگام تولد، لوحی سپید نیست، بلکه حاوی کهن‌الگوهایی است که به شکل تصاویر کلی ذهنی نمود می‌یابند و نمایانگر یک تجربهٔ ویژه و مشترک بشر در طول اعصار و قرن‌ها هستند (صادقی منش و دلبری، ۱۴۰۳: ۱۵۵)؛ بنابراین کهن‌الگوها تیپ‌های شخصیتی یا رویدادهای نمادینی هستند که در اسطوره‌های مربوط به فرهنگ‌های مختلف جهانی، به دفعات ظاهر می‌شوند و رفتار مشابهی دارند (مخبر، ۱۳۹۹: ۷۹).

دیدگاه دیگر یونگ، مسئلهٔ غریزی‌بودن کهن‌الگوهاست. به باور او اندیشه‌های بشری مانند غرایز طبیعی، فطری و میراثی‌اند. او در *انسان و سمبول‌هایش* می‌گوید غریزه در افراد، یک عملکرد جسمانی است که به حواس دریافت می‌شود. یونگ می‌گوید غریزه به‌وسیلهٔ خیال‌پردازی هم ممکن است بروز کند و اغلب فقط به‌وسیلهٔ نمایه‌های نمادین، خود را آشکار می‌سازد و او همین بروز غریزه را کهن‌الگو نامیده است. منشأ کهن‌الگوها شناخته‌شده نیست، اما در همهٔ ادوار زندگی بشر دیده شده است (رک. یونگ، ۱۳۹۲: ۹۶). درواقع می‌توان نتیجه گرفت که کهن‌الگوها حیات ایستا ندارند، متحرک‌اند و در خواب‌ها، آداب‌ورسوم، در نوشته‌های ادبی و ادبیات ظاهر می‌شوند. نورتروپ فرای در *ادبیات و اسطوره* می‌گوید: «در داستان‌ها و شعر و مجموع ادبیات، کهن‌الگوها همچون مفاصل و عناصر تشکیل‌دهندهٔ اثر کار می‌کنند و بخش‌های عمدهٔ آثار

ادبی را همین کهن‌الگوها تشکیل می‌دهند» (فرای، ۱۳۸۷: ۱۱۸). کهن‌الگوها تأثیرات مختلفی بر ذهن نویسندگان دارند؛ به گونه‌ای که می‌توان یکی از عوامل ماندگاری آثار ادبی را وجود همین کهن‌الگوها دانست. صورت‌های ازلی رفتاری در روان همهٔ انسان‌ها موجود هستند. یونگ معتقد است هر فردی، از کودکی تعداد زیادی از این الگوهای رفتاری بالقوه را در ناخودآگاه خود دارد. تصاویری همچون آب، خورشید، رنگ‌های سرخ، سبز و آبی و شخصیت‌هایی مانند مادر نیکو، پیر فرزانه و... که در خیال‌پردازی‌ها، رؤیاها، هذیان‌ها و اوهام افراد آشکار می‌شود (یونگ، ۱۳۹۵: ٤١١).

۳-۱- کهن‌الگوی بازگشت

کهن‌الگوی بازگشت، یکی از مفاهیم برجسته در روان‌شناسی و قلمرو ناخودآگاه است. فروید و یونگ در ساختار اسطورهٔ شخصی و فردی بسیاری از اسطوره‌ها معتقد به درون‌مایهٔ بازگشت به گذشته یا «رجوع به اصل» در خود هستند؛ زیرا «غرض از باطل‌کردن زمان سپری‌گشته، بازگشت به عقب و از سرگرفتن حیات، با مجموع حالات و کیفیات بالقوه و امکانات دست‌نخوردهٔ آن است» (لوفلر-دلاشو، ١٣٨٦: ۹۱). همچنین کهن‌الگوی بازگشت، زیرمجموعهٔ کهن‌الگوی سفر قهرمان نیز است که جوزف کمپبل در نظریهٔ تک‌اسطورهٔ یگانه آن را مطرح کرد. به باور کمپبل، قهرمان بعد از اینکه سفر هولناک را پشت سر گذاشت، به بطن جامعه بازمی‌گردد. کمپبل این دو جهان متضاد، یعنی جهانی که قهرمان در بند آن است و جهانی حقیقی که او به آن برمی‌گردد را همچون جهان الهی و بشری قلمداد می‌کند (هوشنگی و حسینی، ١٤٠١: ۱۷). به باور او، جهان الهی و جهان بشری را فقط به یک شکل می‌توان به تصویر کشید؛ به شکل مرگ و زندگی و روز و شب. قهرمان از قلمرویی که ما می‌شناسیم به ظلمات سفر می‌کند و آنجا خانی را پشت سر می‌گذارد و به پایان می‌رساند، یا در معرض خطر می‌افتد و اسیر و گرفتار می‌شود. در اصل، بازگشت او را بازگشت از جهان فراسو توصیف کرده‌اند و با تمام این تفاسیر، این دو قلمرو در حقیقت یکی هستند (کمپبل، ۱۳۸۹: ٢٢٤).

علاوه بر این، نمونه‌های دیگر این کهن‌الگو را می‌توان در فرهنگ‌های دیگر، مثل بازگشت به خانه یا وطن مدنظر داشت. این نمونه فقط در ساحت زندگی قهرمان نمی‌گنجد، بلکه در ارتباط با زندگی همهٔ انسان‌هاست. این اعتقاد که انسان از زمین زاده شده و دوباره به‌موقع به زمین بازمی‌گردد، در بسیاری از فرهنگ‌های کهن وجود دارد؛ چنان‌که «نوستالژی بازگشت به زمین»، یعنی مادر گاه پدیدهٔ جمعی می‌شود (الیاده، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

رمان *درویش پنجم*، روایت دورشدن از اصل و آرزوی بازگشت به آن است. مرال، شخصیت اصلی کتاب است که در کودکی پس از دزدیده‌شدن، به جایی دور از خانواده‌اش منتقل می‌شود و با آرمان بازگشت به قبیله‌اش، سالیان متمادی را در دوری از آن‌ها سپری می‌کند. نکته اینکه خود نویسندهٔ رمان نیز پس از سفرهای بسیار به کشورهای مختلف دنیا، به افغانستان برمی‌گردد و تا پایان عمر آنجا می‌ماند. به همین دلیل است که بازگشت به اصل، یکی از مفاهیم پرکاربرد در آثار او به‌ویژه رمان‌هایش است. او همواره در جست‌وجوی نشانه‌هایی است که قهرمان نوشته‌هایش را به اصل خودشان بازگرداند؛ مانند احساس تعلق خاطر و آرمان مرال برای بازگشت به سرزمین آباواجدادی‌اش. این قهرمان با این شاخصه، هویت ویژه‌ای در رمان یافته است؛ دزدها او را از وطنش دور می‌کنند و در اصل، روایات بعدی رمان زمینه‌سازی برای همین بازگشت است.

زریاب در جست‌وجوی ایجاد ارتباط قوی میان شخصیت‌های رمان با عناصر طبیعی است و همین باعث می‌شود که شخصیت‌ها به‌ویژه مرال دنبال رهایی و راستی باشند و مرال به این ترتیب خودش را از بند اسارت نجات می‌دهد. همچنین مردمان صحرانشین ترکمن، سوارکار، شب‌های سرد، آسمان پرستاره، داستان‌های افسانه‌ای اوغوزخان و ده ده قور قوت مادر خاطرات شیرین اوست که تا زمان برگشت در ذهن و خاطر دارد. صحرا در این رمان در نقش تکه‌ای از بهشت نمود می‌یابد که به مرال آرامش می‌بخشد و او را به آغوش مادرانهٔ خود فرا می‌خواند. «عمویت گفت که در خوابم می‌آید و به من می‌گوید که قبیله‌ام را پیدا کرده است و من باید بروم، گفت که قبیله‌ام را در ترکمن‌صحرا، در آن سوی مرز جست‌وجو می‌کند»

(زریاب، ۱۳۹۵: ۱٦۱). به این ترتیب، مرال سوار بر قره‌داغ به سوی قبیله‌اش می‌رود. «نگریست و با لحن محزونی گفت: –مادر رفت مرال رفت!» (همان: ۱٦۳).

کهن‌الگوی بازگشت، در محور درون‌مایهٔ اصلی رمان، با خرده کهن‌الگوهای دیگر مانند مادر فرزانه (در مظاهر حقیقی و مجازی)، پیر خردمند، آنیما، آنیموس و سایه در رفتار شخصیت‌های اصلی و فرعی ارتباط می‌گیرد و درواقع نویسنده با بهره‌گیری از کهن‌نمونه‌های دیگر، زمینه را برای تحقق کلان کهن‌الگو که همانا کهن‌الگوی بازگشت است، مساعد می‌کند. در بازگشت مرال پس از سپری‌کردن سفر طولانی، پذیرش نقش‌ها و مسئولیت‌های متعدد اتفاق می‌افتد. یکی از این نقش‌ها که در رفتار او منعکس است، کهن‌نمونهٔ مادر فرزانه است. این کهن‌الگو در دو مظهر حقیقی و مجازی، روایات را به گونه‌ای رقم می‌زند که این سفر به پایان برسد.

۳-۱-۱- کهن‌الگوی مادر فرزانه

یکی از مهم‌ترین عناصری که در نقد کهن‌الگویی مطرح است، بحث پیوند ساختاری کهن‌الگوها با ساختار اصلی است که این مسئله و توجه بدان، بدنهٔ پژوهش را منسجم‌تر و ساختارمند خواهد کرد. در میان کهن‌الگوهای ضمنی که می‌توان در کنار کهن‌الگوی بازگشت از آن یاد کرد، کهن‌الگوی مادر مثالی است که در شمار تجلیات روان جمعی بشر به حساب می‌آید. این امر که به مسئلهٔ نمادین بازگشت به رحم مادر و میل فرویدی آن بازمی‌گردد، در محوریت امر بازگشت طرح خواهد شد. به باور یونگ، «فرزند پسر هیچ‌گاه کمند صورت مثالی مادر را رها نمی‌کند» (یاوری، ۱۳۸۲: ۳۷۱) و اینجاست که صورت مثالی را از آنجا که نخستین تجربهٔ مرد از زن و در ارتباط او با مادرش است، با آنیما ارتباط می‌دهد. مادر مثالی در مواردی متجلی می‌شود که مبین غایت انسان برای نجات و خوشبختی است. در آثار ادبی، این کهن‌الگو به شکل‌های متفاوت، گاه در چهرهٔ مادر، پرستار، مادربزرگ، دایه، خواهر و... نمایان می‌شود. مادر مثالی در مظاهر فراوانی و باروری نیز مانند زمین، درخت، خاک، آب، چشمه و... نمایان می‌شود (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۳).

در این روایت، مرال (مادر درویش پنجم) به سبب ویژگی‌هایی چون پرورش‌دهندگی و مراقبت، کهن‌الگوی مادر اعظم را به ذهن متبادر می‌کند و نویسنده در نمونه‌های متعددی در رمان، این کهن‌الگو را آشکار می‌سازد. «لباس می‌شست؛ نان می‌پخت به پرندگان باغ، ریزه‌های نان می‌ریخت به مادر کلان که بسیار سالخورده شده بود رسیدگی می‌کرد» (زریاب، ۱۳۹۵: ۱۲۰). مادرِ کلانِ درویش پنجم، دختر ندارد و مرال پس از آمدن به خانهٔ آن‌ها به او که در جایگاه مادر عُظمی است، خدمت و در کارهای منزل به وی کمک می‌کند. مادرِ کلان پس از مدتی کوتاه دل‌بستهٔ این دخترک می‌شود. «مادرِ کلانم، آهسته‌آهسته، سخت به او دل‌بسته شده بود. یک دم نمی‌خواست از او دور باشد» (همان، ۹۳). این زن، با مهربانی و رفتار مادرانه، روزهای دشوار دوری از خانواده را برای او سهل می‌سازد. «مادرِ کلانم او را در آغوش گرفته بود. بوسیده بود و گفته بود –دخترکم... آه دخترکم» (همان). تأثیر رفتار مهرآمیز مادرِ کلان بر شخصیت مرال در بزرگ‌سالی او به‌وضوح نمایان است. درواقع راهنمایی‌ها و تربیت این پیرزن، دنیای زنانهٔ مرال را شکل می‌دهد و به این ترتیب او مسئولیت مادرانهٔ خود را در قبال سه فرزند به‌خوبی انجام می‌دهد.

یونگ، مادر را نخستین عامل ذهنی آنیمای یک مرد می‌داند که بازتاب این تصویر در کنش‌های او در طول حیاتش قابل‌مشاهده است. وجه اهمیت این مسئله در آن است که این تصویر یا مادینه می‌تواند روان یک مرد را در جایگاهی نویدبخش و مثبت قرار دهد. اگر مادر بر مرد تأثیر منفی گذاشته باشد، عنصر زنانهٔ وجود او به صورت‌های خشم، ناتوانی و تردید بروز می‌کند. مرد را به هیچی و هیچ‌انگاری سوق می‌دهد که سبب ناهنجاری، ترس از بیماری، ناتوانی و تصادف می‌شود و زندگی او را سراسر غم‌انگیز و خسته‌کننده می‌سازد (یونگ، ۱۳۹۲: ۲۷۳).

در کتاب مورد بررسی، کهن‌الگوی مادر تراژیک نیز وجود دارد. تصویری که درویش پنجم از مادرش مرال در ذهن دارد، متکی بر گذشتهٔ یأس‌بار او و موقوف بر آرمان بازگشت به قبیله‌اش شکل گرفته است. انعکاسی غم‌انگیز و تراژیک؛ تصویری از زنی که توسط دزدان ربوده شده است و تمام عمر با حسرت زندگی می‌کند. راوی در روایات متعددی خواننده را با حسرت و آرزوی بازگشت شخصیت اصلی رمان آشنا می‌سازد. «و باز هم، غمگنانه و با حسرت، از صحرا سخن می‌گفت. از یورتها و آسمان پرستاره... از آتش افروخته و مردمان قبیله‌اش سخن می‌گفت و از قتلغ و اشتران تندور» (زریاب، ۱۳۹۵: ۹۶). در جای‌جای روایت، لبخند تلخ و محزون درویش پنجم قرین با تصویری است که از وجه سوزناک مادرش در ذهن دارد و «مرال این لبخند تلخ و غمگنانه را تا آخر نگه داشت» (همان).

کهن‌الگوی مادر مثالی، در دو جنبهٔ مثبت و منفی و تأثیر آن بر دیگر شخصیت‌های رمان نمود پیدا می‌کند. مرال در پرورش و تربیت یلدوز (یگانه دخترش) نیز تعلق به زادگاه و فرهنگ بومی خودش را حفظ می‌کند که این خود نشانگر آرمان بازگشت اوست. «یلدوز که هفت‌ساله‌اش شد، مادرم به او لباس‌های ترکمنی پوشانید. کلاه ترکمنی بر سرش گذاشت و زیورهای ترکمنی بر سر و گردنش آویخت» (همان، ۱۲۰). مرال نام تمامی فرزندانش را ترکمنی برمی‌گزیند: تگین، یلدوز و مرال که اسم خود درویش پنجم و هم‌اسم مادرش است. «شما هر چی می‌خواهید، نامش بگذارید؛ اما من، پسرم را تگین می‌نامم... پس نام برادرم شد تگین که در زبان ترکمنی، خوش‌اندام و دل‌آور معنی می‌دهد» (همان، ۱۱۹). درویش پنجم، زمانی که از مهربانی‌های مادر (مرال) یاد می‌کند نیز این تعلق خاطر نشان داده می‌شود. «سرم بر زانوی مادرم می‌گذاشتم به چهره بیضه‌یی شکل و مهتابی رنگ او خیره می‌شدم... می‌شنیدم که با لحن بسیار محزون و آهسته، ترانه‌های ترکمنی را زمزمه می‌کرد و موهایم را نوازش می‌داد» (همان).

۳-۱-۲- مظاهر مجازی کهن‌الگوی مادر مثالی

از لایه‌های دیگر و زنجیره‌ای و به‌واسطهٔ این کهن‌الگو، تبیین کهن‌الگوی بازگشت در مظاهر مجازی مادر فرزانه است. در نظام کهن‌الگوهای یونگی، ظهور آرکی‌تایپ‌ها در شاکله‌ها و عناصر ضمنی و به‌واسطه، اهمیت بسیاری دارد. درواقع می‌توان از عناصر نمادین دیگر به‌عنوان مظاهر مجازی کهن‌الگوی مادر مثالی در راستای مسئلهٔ بازگشت بهره جست. این مظاهر مجازی مواردی است که احساس فداکاری و خدمتگزاری را برمی‌انگیزاند و می‌توان از آنان به‌عنوان مظاهر مجازی کهن‌نمونهٔ مادر یاد کرد. این سرنمونه در ساحت فعلیتی و عملکردی خود، در مسائلی حضور می‌یابد که نشان‌دهندهٔ کوششی برای دستیابی به رستگاری است. بهشت، قلمرو الهی و مواردی که تعلق خاطر به وجود می‌آورند، از این دسته هستند. همچنین کلیسا، دانشگاه، آسمان، کشور، جنگل، دریا، که نشان‌دهندهٔ باروری هستند نیز در این دسته قرار می‌گیرند. «این نماد می‌تواند به صخره، غار، درخت، چشمه، چاه عمیق یا مجراهای گوناگون مانند غسل تعمید یا گل‌ها مانند گل سرخ یا نیلوفر آبی ارتباط پیدا کند. اشیای توخالی مانند اجاق و ظروف آشپزی و البته رحم، مکان‌ها مثل باغ، حیوانات مثل اسب و هر چیزی شبیه به آن به کهن‌الگوی مادر ارتباط دارند» (یونگ، ۱۳۹۵: ۱۰۰).

حال با توجه به این مبانی، می‌توان اسب و باغ را از حیث عملکرد و ساختار به نقش‌های فداکاری و مکان امن در ردهٔ کهن‌نمونهٔ مادر مثالی برشمرد که در ساختار خود وجه بازگشت و رجعت را تقویت می‌کند. با توجه به این نظام، اسب ارتباط نزدیکی با کهن‌الگوی مادر دارد و تقریباً برابر با این نهاد است. یونگ اسب را بیان‌کنندهٔ جنبهٔ اسرارآمیز انسان، «مادر دورن ما» و همان درک غریزی فرد می‌داند. «اسب قدرت پویایی دارد و بارکش است؛ شخص را همچون موج غریزه در بر می‌گیرد و با خود می‌برد» (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۳۶-۱۳۷). اسب در رمان *درویش پنجم* از دفتر دوم، یعنی از آغاز روایت‌های اصلی تا انتها در کنار شخصیت اصلی نقش برجسته دارد. «قتلغ و قره‌داغ» دو اسب مرال در دو دورهٔ زندگی او هستند. با مرگ قتلغ، سفر اول مرال شروع، و او از اصل خویش دور می‌شود و با قره‌داغ، پس از سیروسفر به زادگاهش بازمی‌گردد. در نمادشناسی رنگ‌ها،

حیوانات بر حسب رنگ و جنسشان بیان‌کنندهٔ گرایش‌های خوب و بد صاحبانشان هستند و رنگ اسب با نیات درونی قهرمان همخوانی دارد. از این رو، اسب سیاه با جادو و طلسم در ارتباط است. در این کتاب، رنگ هردو اسب مرال سیاه است. سیاهی، رنگی تسخیرکننده، مؤثر، عمیق و سمبلی از اندوه، ترس، رازداری و ابهام است (اکبرزاده، ۱۳۹٤: ۷۹). در کنار نقش‌های برجسته‌شدهٔ اسب در این رمان، بُعد باربری و عاطفی این حیوان نیز درخور توجه است و ارتباط نزدیکی به کهن‌الگوی مادر دارد. مرال و یلدوز در همهٔ حالات، مخصوصاً غم و تأثر به قره‌داغ پناه می‌برند و اسب نیز با رفتارهایی متناسب و بخصوص، همراه و یاریگر آنان است؛ برای نمونه: «آنجا، روی زمین، نشستند اسپ سیاه، سرهایشان را بویید؛ شانه‌هایشان را بویید به نظر می‌آمد که قره‌داغ، هر لحظه غمگین و غمگین می‌شد» (زریاب، ۱۳۹۵: ۱۳۵)؛ یا «سرانجام، قره‌داغ شیهه‌یی کشید. شیههٔ شگفتی‌انگیزی بود... شاید با آن شیههٔ شگفتی‌انگیزش، از مرال و یلدوز خواست که گریه و نوحه را دیگر بس کنند؛ زیرا با شنیدن آن شیههٔ قره‌داغ، هر دو خاموش شدند» (همان: ۱۳۷). زمانی که تگین کشته می‌شود، اسب از غصه و همدردی با مرال و یلدوز بیمار می‌شود. «اسپ سیاه بیمار شد. روزبه‌روز لاغرتر و تکیده‌تر می‌شد. چیزی نمی‌خورد... مرال و یلذور کنارش می‌نشستند. می‌گریستند و با او گپ می‌زدند» (همان: ۱۳۹).

از سوی دیگر، باغ مظهر رام‌شدگی و باروری طبیعت است و در جمع نمادهای چارگوش که حدومرز دارد، ازجمله نشانه‌های تأنیث به شمار می‌رود (سرلو، ۱۳۸۹: ۱۸۵). این وجه مکانی در روایت مورد نظر نقش برجسته‌ای دارد. قهرمان روایت در مزارشریف صاحب باغی است که توسط باغبان نگهداری می‌شود. راوی هنگامی‌که سطرهای نخستین روایات اصلی رمان را می‌نویسد از همین باغ آغاز می‌کند. درویش پنجم، مرال را در خواب و در باغ می‌بیند: «در باغ بودیم. هر دویمان، در باغمان بودیم در مزارشریف» (زریاب، ۱۳۹۵: ۹۱). قره‌داغ، در همین باغ نگهداری می‌شود، یلدوز نیز در باغ با توره همان قهرمان افسانه‌ای دیدار می‌کند. «یلدوز از اتاقش برآمد... او را دیدم که به باغ رفت تا به کنار جوی آب رسید. آنجا نشست و با کسی به گپ‌زدن شروع کرد» (همان، ۱۲۹). این مکان، همانند آغوش مادر، یگانه جایی است که به این خانواده آرامش می‌دهد و در همهٔ مصائب همچون کشته‌شدن تگین به آن پناه می‌برند و در آنجا آرام می‌گیرند. «آواز گریه‌های تلخ و دردناکشان، در باغ بزرگ می‌پیچید و در تاریکی و در میان شاخه‌ها و برگ‌های درخت‌ها گم می‌شد» (همان، ۱۳۵). یلدوز نیز در همین باغ خودش را به مرگ تسلیم می‌کند. «در کنج و کناره‌های باغ به جست‌وجو پرداختم... جسد یلدوز، در یکی از شاخه‌های پنجه چنار سال‌خورده آویزان بود» (همان، ۱۷۷).

۳-۱-۳- کهن‌الگوی پیر فرزانه

از دیگر کهن‌الگوهای مقوم کهن‌الگوی بازگشت، پیر فرزانه است که نمادی از خصوصیات روحانی ناخودآگاه انسان را با خود به همراه دارد. این کهن‌الگو که به نام کهن‌الگوی خرد و مظهر دانش و اسرار زندگی نیز از آن یاد می‌شود، از پیش در روان انسان موجود است و نمی‌توان به‌طور مستقیم به آن دست یافت (فیست و فیست، ۱۳۹۲: ۱۳۲). این کهن‌الگو بیشتر در رؤیاها، اسطوره‌ها و داستان‌ها دیده می‌شود و شخصیتی مثبت دارد و راهنما و استاد قهرمان است. وگلر، آن را در *ساختار اسطوره‌ای در فیلمنامه و داستان* در قالب شخصیتی شرح می‌دهد که به قهرمان آموزش و هدیه می‌دهد و از وی محافظت می‌کند (وگلر، ۱۳۸٦: ۵۹). یونگ از پیر خردمند به نام «روح» نیز یاد می‌کند و به نظر او چهرهٔ پیر دانا نه‌تنها در خواب‌وبیداری، بلکه در حالت خلسه نیز حاضر می‌شود. این «صور مثالی» زمانی ظاهر می‌شود که قهرمان به‌تنهایی توانایی اتخاذ تصمیمی را نداشته باشد و با بصیرت و درایت پیر دانا از اشتباه فاصله گرفته باشد و از خطر عبور کند. در اصل، ظهور این شخصیت، در موقعیت سخت و چاره‌ناپذیر قهرمان بوده تا او را از تنگنا نجات دهد (یونگ، ۱۳٦۸: ۱۱۲). یونگ در این خصوص معتقد است که «چون به دلایل درونی و برونی، قهرمان خود توان انجام آن را ندارد، برای جبران این کمبود، معرفت مورد نیاز به‌صورت فکری مجسم یعنی در قالب پیر دانا و یاری‌دهنده جلوه‌گر می‌شود» (همان: ۱۱٤).

پیر خردمند، تجسم معنویات در قالب سیمای انسان است. چنان‌که از نامش پیداست، دارای خصایص اخلاقی بینش، علم، خرد، ذکاوت و اشراق است. همچنین آمادگی برای کمک‌کردن به دیگران و ارادهٔ مستحکم از دیگر ویژگی‌های آن است (گورین و همکاران، ۱۳۷۰: ۱۷۸). جوزف کمپبل در *قهرمان هزارچهره* پیر را مددرسان غیبی و ماورایی قلمداد می‌کند که قهرمان در طول سفر طولانی، ناچار به یاری‌جستن از پیر است (کمپبل، ۱۳۸۹: ۸۱). وجه مقوم بازگشت این کهن‌الگو در همین بخش هدایتگری و ممانعت از گم‌گشتگی است. پیر خردمند، همواره قهرمان را از بیراهه‌رفتن و ورود به حوزهٔ تاریکی نجات داده و او را بر مدار حرکت فاتحانه بازمی‌گرداند. اساساً ساختار شکل‌گیری این آرکی‌تایپ بر محور تعالی و تکامل و بازگشت به اصل و مدار درست موقوف است.

حال با توجه به ساختار روایت *درویش پنجم* و محوریت آرکی‌تایپی بازگشت، این وجه کهن‌الگویی نیز تقویت می‌شود. در این رمان می‌توان گفت که در دو مرحلهٔ زندگی مرال، دو نفر نقش مرشد را داشته‌اند. همان گونه که در نگاه پژوهشگرانی چون وگلر، چند شخصیت می‌توانند نقش کهن‌الگوی مرشد را در زندگی قهرمان ایفا کنند (وگلر، ۱۳۸٦: ۲٤)، نخستین ساحت ارشاد را می‌توان در پدر مرال، یعنی در مرحلهٔ اول زندگی مرال مشاهده کرد. مرال با پدرش رابطهٔ نزدیک دارد، پدر به او در هفت سالگی اسب‌سواری آموخته است و این تأثیرپذیری تا جایی است که علت به دام افتادنش توسط دزدان را نیز بی‌توجهی و فراموشی نصایح پدرش دانسته و همواره نادم و پشیمان از این فراموشی است. «گفته بود که آن روز، نصیحت پدرش را از یاد برده بود. پدرش گفته بود که تیروکمانش را نباید از خودش دور سازد» (زریاب، ۱۳۹۵: ۹۵).

شخص دیگری که در این رمان نقش مرشد یا پیر را ایفا می‌کند، مادرِ کلانِ درویش پنجم است. او زن مدبری است که در ارشادات و رهنمودهای او در ایجاد سیرِ درست زندگی و زیستِ بهتر به مرال کمک می‌کند. یکی از همین موارد، آموزش زبان فارسی به مرال است. «سرانجام کوشش‌های پیگیرانهٔ مادرِ کلانم، نتیجه داده بود و دخترک فارسی یاد گرفته بود» (همان، ۹۳). همچنین برای اینکه مرال آمادهٔ ادامهٔ راه باشد، فضای زندگی ترکمنی را برایش مهیا می‌کند. برایش زیورهای نقره، دستگاه قالی‌بافی و یک اسب می‌گیرد. او از عشق پنهان مرال با عموی درویش پنجم نیز باخبر است. «مادرِ کلان از پدرِ کلان خواسته بود که برای مرال زیورهای نقره بخرد... از پدرِ کلان خواسته که یک دستگاه قالین‌باقی هم بیاورد که آورده بود. پشت دستگاه می‌نشست و قالین‌چه‌های بسیار زیبای ترکمنی می‌بافت» (همان، ۹٦–۹۸).

۳-۱-٤- کهن‌الگوی قهرمان

یونگ اسطورهٔ قهرمان را یکی از رایج‌ترین و شناخته‌شده‌ترین اسطوره‌ها می‌داند. به باور او، کهن‌الگوی قهرمان، هم برای فردی که می‌کوشد شخصیت خود را کشف و تأیید کند مفهوم دارد و هم برای جامعه‌ای که نیاز به تثبیت و هویت جمعی دارد (یونگ، ۱۳۸۲: ۱۸۱). گورین در *راهنمای رویکردهای نقد ادبی* کهن‌الگوی قهرمان را به کاوش، نوآموزی و فدایی و ایثارگری بخش‌بندی می‌کند. در کاوش، قهرمان سفری طولانی را آغاز می‌کند که طی آن وظایف و تکالیف سنگینی را باید انجام بدهد و سختی‌های بسیاری را متحمل شود. در مرحلهٔ نوآموزی قهرمان برای رسیدن به بلوغ فکری و بدل‌شدن به یک عضو بالنده و سازنده در اجتماع، سلسله وظایف و مقرراتی را انجام می‌دهد. در بخش فدایی نیز قهرمان به منظور دست‌یافتن مردم و سرزمین به باروری و شکوفایی، باید جان خود را فدا کند و به کفارهٔ گناهان مردم تا هنگامهٔ مرگ رنج‌کش آنان باشد (گورین و همکاران، ۱۳۷۰: ۱۷۹). به باور کمپبل، می‌بایست قهرمان بر محدودیت‌های شخصی‌اش فائق آمده و قدرت عبورکردن از این سختی‌ها را داشته باشد تا به این ترتیب بتواند فردیت خود را به اشکال مفید و انسانی برساند (کمپبل، ۱۳۸۹: ۳۰).

براساس تعاریف یادشده در بالا، مرال، قهرمان رمان *درویش پنجم* است. او برای رسیدن به تکامل شخصیتی، مراحلی از سفر اسطوره‌ای را که باعث تغییر و تحول او می‌شود تجربه می‌کند. مرال در بخش کاوش، سفری طولانی را آغاز می‌کند و بار تکالیف سنگینی را به دوش می‌کشد. دزدان، او را از زندگی عادی، دور و وارد دنیایی بیگانه می‌کنند. مرال پس از دزدیده‌شدن،

با ناشناخته‌ها روبه‌رو می‌شود و آمادگی این سفر دورودراز را ندارد. «گفته بود که مردان قبیله‌اش، کلاه‌های پوستی به سر می‌داشتند؛ موزه‌های سیاه به پا می‌کردند و کمرهایشان همیشه بسته می‌بود؛ اما دزدان، کلاه‌های دگرگونی به سر داشتند و او دریافته بود که از قبیله‌اش نیستند...» (زریاب، ۱۳۹۵: ۹۵). در مرحلهٔ نوآموز، مرال برای تبدیل‌شدن به یک عضو بالنده باید با دنیای جدید سازگار شود؛ برای همین عهده‌دار وظایف و تکالیفی می‌شود. «از سحرگاه که از خواب برمی‌خواست تا شب که می‌خوابید، هی کار می‌کرد... تنور داغ می‌کرد و نان می‌پخت. لباس‌ها را می‌شست. غذا آماده می‌کرد... حتا به باغ می‌رفت و به باغبان پیر کمک می‌کرد» (همان: ۹۸). سرانجام در مرحلهٔ فدایی، مرال برای سازندگی وارد مرحلهٔ بعدی سفر می‌شود. تصمیم پدرِ کلان مبنی بر ازدواج مرال با پسر بزرگ خانواده، زمینه را برای ورود قهرمان به مرحلهٔ بعدی فراهم می‌سازد. مرال که عاشق پسر دوم خانواده است، برخلاف میلش به عقد پسر اول درمی‌آید و این بحرانی است که او در جریان آن، سفرهای بسیاری را از سر می‌گذراند. «پدرِ کلان تصمیم گرفت که مرال با پدر عروسی کند. هنگامی‌که مرال از این تصمیم پدرِ کلان آگاه شد، هیچ‌چیزی نگفت. خاموش و آرام گرفت. کره‌هایی را که عمویم برایش از سمنگان آورده بود، پیش رویش گذاشت... هرچند همه می‌دانستند که مرال عمویم را دوست دارد...» (همان، ۱۱۱). مرال پس از سختی‌ها و تحمل رنج‌های فراوان، به وطنش بازمی‌گردد و این سفر که با دوری آغاز شده بود، با بازگشت، کامل و تمام می‌شود؛ اما قهرمان، دیگر آن شخصِ پیش از سفر نیست، فرد بالنده و تکامل‌یافته‌ای است. کسی است که می‌تواند مردم خود را به شکوفایی برساند. اگرچه این مورد در رمان ذکر نشده است، از رشد قهرمان می‌توان چنین استنباط کرد.

۳-۲- صورت‌های کهن‌الگوی شخصیت

در میان کهن‌الگوهایی که یونگ طرح می‌کند، شخصیت‌های کهن‌الگویی از اهمیت بالایی برخوردارند. «کهن‌الگوها به رویدادهایی مربوط‌اند که در زندگی هر فرد از اهمیتی بنیانی برخوردارند (مانند ازدواج، فرزندارشدن، مرگ و از این قبیل موارد) و در حیات روانی فرد به‌صورت تصاویری از قبیل «همزاد مؤنث» (آنیما)، «همزاد مذکر» (آنیموس)، «سایه»، «قهرمان»، «خود» و دیگر تبلور می‌یابد» (پاینده، ۱۳۹۷: ۱۸۸). روان زنانه همان خواسته‌ها، عواطف، احساسات، دوستی با طبیعت و موارد این‌چنینی است که در درون مرد پنهان است؛ اما روان مردانه برعکس آن، در درون زنان گفته شده و واقع‌گرایی، سرسختی، جدیت و تقدس از موارد مهم آن است. یونگ، آنیما و آنیموس را سنگ بنای ساختار روانی بشر تلقی می‌کرد. «آنیما و آنیموس به آن محتویات ناخودآگاه جمعی که وقتی از فرافکنی پس کشیدیدند می‌توانند با خودآگاهی یکپارچه شوند، شخصیت می‌بخشند. سنگ زیربنای ساختار روانی‌اند که کلیت خود فراتر از محدودهٔ خودآگاهی است» (یونگ، ۱۳۸۳: ۲۹). انسان زمانی به مرحلهٔ «خود» می‌رسد که آنیما و آنیموس با وجودش یکی شوند. خود، از خودآگاهی و ناخودآگاهیِ واحدی شکل می‌گیرد؛ از تناقض‌ها و ضدونقیض‌های سرشت انسان، و در کل، از همهٔ آنچه خوب یا بد احساس شود (فوردهام، ۱۳۵۱: ۱۱۶). درواقع سایه معمولاً به‌مثابهٔ نقطهٔ مقابلِ فضایل به حساب می‌آید و همواره به ضدیت نمی‌پردازد؛ آدمی گاه باید با او بسازد و تسلیم شود، گاه نیز مقاومت کند و گاهی عشق بورزد. در اصل بر حسب اقتضای حال، سایه وقتی به خصومت می‌گراید که مورد بی‌اعتنایی یا سوءتفاهم قرار می‌گیرد (یونگ، ۱۳۵۹: ۲۷۳).

۳-۲-۱- آنیما و آنیموس

کهن‌نمونه‌های آنیما و آنیموس در رفتار درویش پنجم، عموی او، مرال و یلدوز پدیدار است و در روایات بین جدایی و وصلت شخصیت اصلی رمان برای خواننده آشکار می‌شود. نویسنده با بهره‌گیری از این صورت‌های مثالی، از نقش‌ها و مسئولیت‌های مرال می‌کاهد و با تشخص سایه در رفتار شخصیت‌ها، مرال دیگر به‌عنوان مادر، نقش راهنما را از دست می‌دهد و آماده برای بازگشت می‌شود. از میان همهٔ افراد گره‌خورده به زندگی بعد از دزدیده‌شدن مرال، فقط درویش پنجم باقی

می‌ماند و همان گونه که ذکر شد، باغ به‌عنوان مادر دومِ اعضای خانواده، مسئولیت‌ها را از مرال می‌گیرد تا او بـه قبیلـه و اصـل خود بازگردد.

۳-۲-۲- وجه آنیمایی

«آنیما» (Anima) یا مادینه جان از نظر یونگ، مظهر طبیعت زنانه در روان مردان است. این روح مؤنث در وجود مـرد، اغلـب در رؤیا، خلسه‌ها و آفرینش‌های هنری تجلی می‌کند. یونگ می‌گوید: «هر مردی تصویری جاویدان از زن درون خویش حمـل می‌کند، نه تصویر این یا زن بخصوص را، بلکه تصویری غایی را... از آنجا که این تصویر ناخودآگاه است، همیشـه ناخودآگـاه به محبوب منعکس می‌شود و یکی از علل عمدهٔ کشش شهوانی یا بیزاری است» (یونگ، ۱۳۹۵: ٤٠٥). او معتقد بود کـه هـیچ مردی به‌طور کامل دارای ویژگی‌های نرینه نیست، بلکه همیشه خواص زنانـه را در وجـودش دارد و ایـن ویژگی‌هـا حتـی در مردانِ بسیار مرد نیز با احساسات عاطفی لطیف قابل‌رؤیت و در آن‌ها محفوظ و پنهان است. خصـلت عمـدهٔ زنانـه در مـردان، ابتدا از مادر و همسرشان سرچشمه می‌گیرد و از همان دوران کودکی اثری عاطفی بر آنـان می‌نهـد (مورنـو، ۱۳۹۳: ۵۰). ایـن ویژگی به سبب عقاید مسلط در جوامع و در مردان ناپیداست، اما بسیار واقعی و محسوس است. اگر مادر بر مـرد تـأثیر منفـی گذاشته باشد، عنصر زنانهٔ وجود مرد به صورت‌های خشم، ناتوانی و تردید بروز می‌کند و مرد را به هیچی و هیچ‌انگاری سوق می‌دهد که این خود سبب ناهنجاری، ترس از بیماری، ناتوانی و تصادف می‌شود و زندگی برای او سراسـر غـم و خسـته‌کننده می‌شود. این مسئله و این احساسات ناخوشایند و رقّت‌بار تا ایجاد انگیزهٔ خودکشی در مـردان پـیش مـی‌رود و عنصـر مادینـه مبدل به عفریت می‌شود. گفتنی است در اذهان فرانسویان به ایـن گونـه تجسـم شخصـیت عنصـر زنانـه «زن شـوم» (Fame fatale) نیز گفته می‌شود (یونگ، ۱۳۹۲: ۲۷۳).

رد پای آنیما در شخصیت درویش پنجم را می‌توان در زن پنهان روانش دانست؛ تا آنجا که از شدت تـأثیر توانسـته تعـادل روحی‌اش را بر هم بزند. این عنصر مادینهٔ روان به اشکال مختلفی چون تردید، هیچ‌انگـاری، خشـم، نـاتوانی و ناهنجـاری در شخصیت درویش پنجم نمایان شده است. درویش پنجم دنیا را هیچ می‌پندارد و این هیچ‌انگاری زندگی، روزگار او را سراسـر غم‌انگیز، خسته‌کننده و مضحک ساخته است. به‌عنوان شواهد متنی می‌توان به این موارد اشاره کرد: «در ایـن جهـان، همـه‌چیز مضحک و بی‌معنی شده است»؛ یا «می‌گویی همه‌چیز در این جهان مضحک و بی‌معنـی اسـت... مضـحک و بی‌معنـی اسـت!» (زریاب، ۱۳۹۵: ۸) که از تکرارهای درویش پنجم است و در کل نسبت به پیرامون خود یک فرد منفی‌نگر و خشـمگین اسـت. چنان‌که در جایی دیگر: «آرام و آهسته، جواب دادی: آدمیان نیز زشتی‌ها و عیب‌هایشان را می‌پوشانند... با دروغ و بـا تظـاهر... روپوش‌های‌اند که زشتی و عیب‌ها را می‌پوشانند...» (همان: ١٤) درویش پنجم شخص مـرددی اسـت و در بسـیاری از مواقـع سخن خود را رد می‌کند. در جایی می‌گوید: «کسی چی می‌داند؟ شاید هم نپوشاند!» (همان، ۱۵) و در اینجا بازهم دید منفی و با تأکید دربارهٔ آدمیان: «ببین! آدمی، آدمی است... چه در چین باشد، چه در مصر... چه در یونـان... بـازهم آدمـی اسـت... یـک جانور بی‌شاخ‌ودم است» و این بیزاری از آدمی را این گونه به تصویر می‌کشد: «شیوه‌های زندگی، پرده‌های رنگارنگی استند که چیزی را می‌پوشانند... من می‌خواهم این پرده را پاره کنم و این جوهر ناب این جانور بی‌شاخ‌ودم را برهنه... به همه‌گان نشـان بدهم» (همان: ۳۰).

درویش پنجم، هیچ کس و هیچ چیزی را جدی نمی‌گیرد. به نظر او همـه‌چیز و همـه‌کس، اجـزای یـک بـازی بی‌معنـی و مضحک‌اند، شیشه و جامی دارد، به کباب محراب می‌رود و نماد انسـانی اسـت کـه بـه هـیچ بخـش زنـدگی تکیـه نداشـته و خلق‌وخویِ مبهمی دارد. تمامی این عناصر برخاسته از همان عنصر مادینهٔ روانش اسـت کـه خـودش را نگون‌بخـت می‌پنـدارد. سرشار از احساساتی است که برای خودش نیز مبهم است و چرایی‌اش را نمی‌داند. در جایی چنین می‌گوید: «ببین... ببین، یک روز که من مردم... درویش پنجم که مرد، گورش مکنید... جسدش را... ببرید بیرون شهر... بسیار دور از شهر... و در یک گوال

بیندازید!... دعایی هم مخوانید... بر جسدش، تنها تفی بیندازید و بگویید: تو سزاوار همین استی... ای موجود شوم و نگون‌بخت» (همان: ٦١). در نهایت، عنصر مادینه در درویش پنجم تبدیل به شخصیتی عفریت می‌شود و خودکشی می‌کند که خود مقوم اصل بازگشت به رحم مادر یا مادر خاک خواهد بود. او پس از سفر بر گِرد جهان، پشیمان و افسرده به دوستش می‌نویسد: «بروم به آن زمانه‌های دور، به آن زمانی برسم که حرص و آز نیست، سنگدلی و ستم نیستند، آن بلندبالا دیگر از تو خبری نشد» (همان: ۲۰۲-۲۰۳).

در بررسی عنصر مادینهٔ روان عموی درویش پنجم در دورنمای بیرونی و درونی، آنیمای بیرونی عموی درویش تصویری است که بر مرال تابیده است. عموی درویش پنجم که عاشق اوست، برای این زن شادی‌های زیادی به ارمغان آورده است؛ اما آرامش و منش نیک او تا زمانی است که مرال به عقد دیگری (پدر درویش پنجم) درمی‌آید و این جدایی از آنیمای بیرونی به آنیمای درونی او ماهیتی منفی می‌دهد و دیگر در زندگی‌اش مؤثر واقع نمی‌شود. این تأثیرگذاری منفی تا حدی است که پس از ازدواجِ مرال، برای همیشه خانه را ترک می‌کند و او را به شخصی مبدل می‌سازد که تعادل روحی خود را از دست داده و افعال او را به‌صورت خشم و کنش‌هایی مانند قتل نمایان می‌سازد. این امر در راستای تقویت کهن‌الگوی محوری روایت، باعث می‌شود که پس از سال‌ها به خانه بازگردد و در جست‌وجوی قبیلهٔ مرال باشد. مرال این مسئله را این گونه بیان می‌دارد که «رفت که قبیلهٔ مرا پیدا کند گفت وقتی قبیلهٔ مرا پیدا کند، به من خبر می‌دهد و من هم باید بروم» (زریاب، ۱۳۹۵: ١٦٠). او در خواب، مرال را هدایت و راهنمایی می‌کند تا سوار بر قره‌داغ شود و به قبیله‌اش بازگردد. «عمویت گفت که در خوابم می‌آید و به من می‌گوید که قبیله‌ام را پیدا کرده است.» (همان: ١٦١)

۳-۲-۳- وجه آنیموسی

یونگ در *خاطرات، رؤیا، اندیشه‌ها* بر این باور است که «آنیموس (Animus) در شکل ابتدایی ناخودآگاهانهٔ خود ترکیبی است از عقاید خودجوش و غیرعمدی که بر زندگی عاطفی زن، نفوذ شدیدی را اعمال می‌کند» (یونگ، ۱۳۷۵: ٤٠٥). آنیموس عبارت از «ته‌نشین همهٔ تجارب مرد در میراث روانی یک زن است» (فدایی، ۱۳۸۱: ٤٠). انسان اساساً حیوان دوجنسی است؛ هر جنس در سطح زیست‌شناسی، علاوه بر هورمون‌های جنسی خود، هورمون‌های جنسی مخالف را نیز ترشح می‌کند. هر جنس در سطح روان‌شناختی، ویژگی‌ها، خلق‌وخوها و نگرش‌های جنس دیگر را به‌واسطهٔ روان‌شناختی زیستی در کنار یکدیگر آشکار می‌کند (شولتز و شولتز، ۱۳۸۱: ۱۱۵). عنصر نرینه با جنبه‌های مثبت و منفی زمانی علنی می‌شود که زن به‌طور آشکار دست به ترویج باورها و اعتقادات مردانه بزند و با رفتار خشونت‌آمیز، اعتقادات خود را بیان کند و این گونه است که روان مردانه در زن آشکار می‌شود (فون فرانتس، ١٣٨٤: ٢٨٥).

عنصر مردانهٔ مرال از پدرش متأثر است و این پدرش بوده که به آنیموس دخترش وجه حقیقی بخشیده است. مرال نصیحت پدرش را فراموش می‌کند و در نهایت، اسیر دزدان می‌شود. «گفته بود که آن روز، نصیحت پدرش را از یاد برده بود. پدرش گفته بود که تیروکمان را نباید از خودش دور سازد» (زریاب، ۱۳۹۵: ۹۵). نفوذ شدید این عنصر در روان مرال تا جایی است که او دلیل دزدیده‌شدنش را بستن تیروکمانش بر زین قتلغ می‌داند که اگر این کار را نمی‌کرد توانایی تیراندازی به سوی دزدان را داشت. «مرال گفته بود که دزدان او را از رودخانه ربودند. گفته بود که اسپش را به بوته‌ای بسته بود... گفته بود که تیروکمانش بر زین قتلغ بود؛ وگرنه دزدان نمی‌توانستند کاری بکنند» (همان: ۹۵). سرسختی‌ها و اشتیاق به سلحشوری در مرال بعد از گذشت چندین سال نیز باقی مانده بود. هنگامی‌که مادر چند فرزند است و اسبی را به خانه می‌آورند، به‌خوبی رامش می‌کند و لگام می‌زند. «پای چپش را در رکاب گذاشت و با یک حرکت تند، بر زین نشست. دیدیم که اسب، مانند تیری که از کمان رها شود، در درازای باغ به تاخت درآمد» (همان: ١٠٤). این اعتقاد حقیقی به سلحشوری در مرال هنگامی‌که زمینه برای بازگشتش مساعد می‌شود نیز به صحنهٔ اجرا و ظهور درمی‌آید و سوار بر قره‌داغ به سوی قبیله‌اش می‌تازد. «گفت که قبیله‌ام را

در ترکمن‌صحرا، آن سوی مرز جست‌وجو می‌کند... و من باید بروم. به او گفتم که راه را بلد نیستم... جواب داد که قره‌داغ را سوار شوم. گفت قره‌داغ راه را می‌شناسد؛ می‌داند که به کجا برود» (همان: ۱۶۱).

عنصر نرینهٔ روان یلدوز (دختر مرال) همانند عنصر مادینهٔ روان عموی درویش پنجم، مظاهر بیرونی دارد و این تصویر به قهرمان افسانه‌ای به نام «توره» تابیده است. روان مردانه در یلدوز بنابر اشتیاقش به سلحشوری همانند مادرش، باعث می‌شود در دنیای خیالی خود، توره را ملاقات کند. این اتفاق پس از آشنایی او با کارنامه‌های توره توسط باغبان رخ می‌دهد. «در تنهایی‌هایش برای خودش جهانی آفریده است در آن جهان، توره شاهنشاه بود و خودش شهبانو» (همان: ۱۲۸). از سوی دیگر، عنصر مردانهٔ یلدوز به عفریت مرگ در او مبدل می‌شود. او برای ملاقات با توره تصمیم می‌گیرد که به جهان دیگر برود و به همین جهت خودش را دار می‌زند. «جسد یلدوز، در یکی از شاخه‌های پنجه چنار سال‌خورده آویزان بود» (همان: ۱۷۷). مرگ یلدوز پس از بازگشت مرال اتفاق می‌افتد، گویا او نیز همانند مادر، به دنبالِ رفتن از جایی به جایی دیگر است. نویسنده در کنار بازگرداندن مرال، جهانِ پس از او را تهی می‌خواهد و فقط درویش پنجم، یکی از فرزندان مرال که روایتگر زندگی اوست زنده می‌ماند.

۳-۳- سایه

«سایه» (Shadow) چهرهٔ منفی و تاریک درون آدمی است که از جنبه‌های جنسی تا جنبه‌های کینه‌توزی، ددمنشانه و شیطانی را در بر می‌گیرد. ما می‌پنداریم که دیگران گناهکارند، اما اگر بخش تاریک درون ما یعنی کهن‌الگوی سایه را شناسایی کنیم، از هرگونه آثار بدِ اخلاقی پرهیز و آن‌ها را در پستوهای درون خود سرکوب و زندانی خواهیم کرد. سایه همواره به ضدیت نمی‌پردازد؛ آدمی گاه باید با او بسازد و گاهی نیز تسلیم شود، گاه مقاومت کند و گاه عشق بورزد. چنان‌که پیش از این نیز اشاره شد، چنانچه مورد سوءتفاهم قرار گیرد، در مقام خصومت ظاهر خواهد شد. سایه را معمولاً به‌مثابهٔ نقطه مقابل با فضایل و آن بخش از اذهان که ما منکر وجود آن هستیم می‌شمارند (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۸۳). به نظر یونگ، سایه انسان را به کارهایی ترغیب می‌کند که معمولاً اجازهٔ انجام آن‌ها را به خودمان نمی‌دهیم و پس از واقعه اصرار ما بر این است که چیزی ما را در انجام این عمل واداشت. یونگ «این چیز» را قسمت ابتدایی ما می‌داند (شولتز و شولتز، ۱۳۸۱: ٤۹٦). سایه نزدیک‌ترین چهرهٔ پنهان در پس خودآگاهی انسان است که در سفر به قلمرو درون پدیدار می‌شود و با چهره‌ای ترسناک و سرزنشگر در سر راه خویشتن‌یابی و تفرد می‌ایستد (یاوری، ۱۳۷۳: ۱۷۳).

پرداختن به کهن‌الگوی سایه در شخصیت درویش پنجم در بُعد دائم‌الخمر بودنش، مخصوصاً در روایت‌های نخستینِ رمان درخور توجه است. «جامت را بلند می‌کردی و می‌گفتی بنوشید به سلامتی درویش پنجم» (زریاب، ۱۳۹۵: ۹). از آنجا که یونگ معتقد است «اینکه سایه دوست بشود یا دشمن ما، بستگی تام به خودمان دارد. درواقع سایه درست مانند هر بشری است که ما با وی زندگی می‌کنیم و باید دوستش بداریم، منتها بسته به شرایط، گاهی با او کنار می‌آییم و گاه در برابرش می‌ایستیم» (یونگ، ۱۳۸٤: ۲٦۵). درویش پنجم، نظر به شرایط زندگی، دوران کودکی و عوامل دیگر، با سایه‌اش کنار نمی‌آید و به همین دلیل مدام عاقبت و سرنوشت شومی را برای خودش متصور می‌شود و این گونه سایه در هر بخش زندگی او جلوه‌ای منفی و خصمانه دارد.

کهن‌الگوی سایهٔ شناسایی‌نشدهٔ تگین، برادر درویش پنجم، باعث می‌شود قمارباز شود و به سوی نقطهٔ مقابل با فضایل حرکت کند و همین مسئله سرانجام باعث مرگش نیز می‌شود. «آن مرد، با یکی از همین کاردهای «تاش قرغانی» به سینهٔ برادرم زد و تگین جابه‌جا کشته شد» (زریاب، ۱۳۹۵: ۱۳٤). یونگ سایه را مشکل «اخلاقی‌ای» می‌نامد که تمامی خود را به چالش می‌کشاند و جنبه‌های خبیثانهٔ هر فرد را در بر می‌گیرد. نزاع سایه و خود در رفتار خصمانه و کینه‌توزانهٔ عموی درویش پنجم دیده می‌شود. او قصد دارد از پدر و برادرش انتقام بگیرد و سه بار این کار را انجام می‌دهد. او که عاشق و دل‌باختهٔ مرال

است، پس از ناکامی در این عشق راهی سفر هندوستان می‌شود و سال‌ها بعد «اسورا» (دیو) را می‌فرستد تا پدر و برادرش را بکشد. «ها یک اسورا را فرستادم که آنان را خفک کند، در خواب خفک کند!» (همان: ۱۵۵). یونگ می‌گوید: «سایه تنها هنگامی دشمن می‌شود که نادیده شود و یا هم به‌درستی درک نشود» (یونگ، ۱۳۸٤: ۲٦۵). عموی درویش پنجم نیز زمانی که عشقش به مرال را (پدر و برادرش) نادیده می‌گیرند، تبدیل به دشمن سرسختشان می‌شود و آن‌ها را گناهکار می‌پندارد و این باعث می‌شود که سایه در وجود او به خصومت بگراید و از آنجا که سایه بُعد ناپیداییِ روان انسان است و فقط در رفتار و گفتار شخص مشخص می‌شود، این کنش عموی درویش پنجم را می‌توان آیینه‌ای دانست که خصلت خبیثانهٔ او را نمایان می‌سازد.

۳-٤- خود

«خود» (Self) مهم‌ترین کهن‌الگوی یونگ است که برای شناخت آن باید به درون ناخودآگاه راه جست. این خود، خود باستانی و گذشته‌ای است که آدم‌ها باید دوباره با آن آشنا شوند تا از بیماری ناشی از بیگانگی با ناخودآگاه رهایی یابند. خود که در آثار باستانی دایره‌وار نشان داده می‌شود، نشانهٔ تمامیت است. ماندالا، راهبان بودایی، تصویر کرهٔ زمین و دایرهٔ خورشید برخی از نمادهای آن هستند. هر آدمی برای شناخت خود بایستی از تقلید طوطی‌وار پرهیز کند. گفتنی است راه هرکس برای رسیدن به تمامیت متفاوت است. جریان خودشناسی «فرایند فردیت» (Individuation) نام دارد و کهن‌الگوی خود در کانون فرایند فردیت جای می‌گیرد (یونگ، ۱۳۵۹: ۳۳۷).

ماندالا مرکزی دارد که لازمهٔ رسیدن به آن نقطه، حاصل جمع اضداد است. یونگ این مرکز را «نقطهٔ تفرید» نامیده است. «من» و «خود» در این نقطه یکی می‌شوند و ناخودآگاهی و خودآگاهی به وحدت دست می‌یابند. انسان زمانی به مرحلهٔ خود می‌رسد که آنیما و آنیموس با وجودش یکی شوند. خود از خودآگاهی و ناخودآگاهی واحدی فراهم می‌کند؛ از نقض‌ها و ضدونقیض‌های سرشت انسان و در کل از همهٔ آنچه خوب یا بد احساس شود (فوردهام، ۱۳۵۱: ۱۱٦). ارنست جونز در کتاب *رمز و مثل در روان‌کاوی*، «خود» را الگوی جامعیت انسان دانسته و نماد آن را همان گونه که در بالا گفته شد، ماندالا می‌داند. «خود یا ذات صورت، نوعی مرکزیت و نظام، سامان و الگوی جامعیت انسان است و به‌صورت نمادین، دایرهٔ مربع چهارگانگی کودک ماندالا و... ظاهر می‌شود» (جونز، ۱۳٦٦: ٤٦۷).

در میان شخصیت‌های رمان، درویش پنجم کسی است که از بیگانگی با ناخودآگاهش رهایی نیافته است. شخصیت اصلی او مردی است آرام، بافهم و دوست‌داشتنی و صاحب همسر و فرزند. اهداف و طرح‌های بزرگی دارد و در رشتهٔ سینما درس خوانده است. «تو، همواره، می‌خواستی کار بزرگی انجام دهی! چه طرح‌هایی داشتی... چه برنامه‌هایی می‌ریختی!...شادمان بودی و افتخار می‌کردی که در شوروی درس سینما خوانده‌ای» (زریاب، ۱۳۹۵: ۱۷)؛ اما «منِ» درویش پنجم، با شخصیت اصلی او تفاوت‌های بسیاری دارد. درویش پنجم خواهان آزادی است. او بیزار از این زندگی است و برای همین می‌خواهد سفر کند و گِرد جهان بگردد. «درویش پنجم می‌رود که گرد جهان بگردد. آخر کار درویش پنجم همین است» (همان: ٦٤). این گرد جهان، ماندالایی است که برای به فردیت رسیدن درویش پنجم سیر آن ضروری است. با آنکه او برای رسیدن به «خود»، راهیِ سفری طولانی می‌شود، در نهایت شخصی است نادم و سرگشته از زندگی که رنج نرسیدن به تمامیت تا انتهای رمان در رفتار او قابل‌مشاهده است؛ آن‌چنان که به دوستش می‌نویسد: «گاهی با خودم می‌گویم... که چرا به‌جای آمدن به این جاها، نرفتم به ترکمن‌صحرا... نرفتم به دنبال مرال... نرفتم به جست‌وجوی قبیلهٔ مرال؟... باید می‌رفتم به ترکمن‌صحرا و قبیله به قبیله می‌گشتم و فریاد می‌زدم: –من پسر مرال استم... آخر من پسر مرال استم!» (همان: ۲۰۱). ضدونقیض‌های سرشت درویش پنجم و یکی‌نشدن آنیما و آنیموس روان او در نهایت حسرتی بر روح او برجای می‌گذارد و راه دومی که همان رفتن به سوی قبیلهٔ مرال است، به رُخش می‌گشاید و این یعنی هنوز درویش پنجم برای رسیدن به نقطهٔ تفرید و آرامش، در

جست‌وجو و تلاطم است. نور و سایه‌بودگی در کلیت روان درویش پنجم و اضدادی که در کنش‌های او قابل‌رؤیت است، در نهایت به تمامیت‌رسیدنش را مخاطره‌آمیز می‌کند.

٤- نتیجه‌گیری

کهن‌الگوها جایگاه ویژه‌ای در رمان‌های رهنورد زریاب دارند. در رمان *درویش پنجم*، مؤلفه‌های کهن‌الگویی به‌ویژه کهن‌الگوی شخصیت با حوادث و اتفاقات عادی و طبیعی زندگی روزمرهٔ شخصیت‌های داستان تلفیق داده شده است. به‌طور اساسی روایات رمان با تأثیر از کهن‌الگوی بازگشت و کهن‌الگوهای دیگر در رفتار شخصیت‌ها شکل می‌گیرد. آنیما و مادر مثالی در گام دوم از کهن‌الگوهایی هستند که پایه و اساس رمان بر آن قرار دارد. تأثیر شگرف آنیما، در رفتار درویش پنجم مشهود است. همچنین تأثیر منفی مادینهٔ روان او، گسست عمیقی میان سایه و خویشتنش ایجاد کرده، روح او توازن ندارد و تا انتهای روایات به ناامیدی مطلق گرفتار است. درویش پنجم، نماد انسان معاصر در رمان معاصر است که اندوه و ترس، آرامش را از او گرفته است. آشفته‌اندیشی و پریشان‌گویی شخصیت بیمار اوست که زبان ناخودآگاه را در رمان برجسته می‌سازد؛ درواقع این مسئله با پرش‌های ذهنی و زبانی او همراه است که ما در بخش‌های نخستینِ رمان به نمونه‌های فراوانی از این دست برمی‌خوریم؛ بنابراین بی‌توجهی به نیمهٔ دیگر انسان که روح اوست، باعث برهم‌خوردگی تعادل روانی انسان می‌شود؛ آن گونه که راه شناخت خویشتن خویش را نیابد و تا آخر عمر در عذاب این فردیتِ به‌تفردنرسیده بماند. این فرایند در مرال، قهرمان دیگر رمان این گونه نیست؛ درواقع مرال بعد از سپری‌کردن یک دوره دوریِ از خانه و قبیله که منجر به سفر ناخودآگاه او شده بود، پس از بازگشت، فردیت او کامل می‌شود و به خودیابی دست می‌یابد.

٥- منابع

اکبرزاده، سمیه. (١٣٩٤). «**نقد اسطوره‌ای رمان پری در باد**». استاد راهنما: دکتر محبوبه مباشری. دانشگاه الزهرا. دانشکدهٔ ادبیات، زبان‌ها و تاریخ. کارشناسی ارشد.

الیاده، میرچا. (١٣٨٩). **رساله در تاریخ ادیان**. ترجمهٔ جلال ستاری، چاپ چهارم. تهران: سروش.

پاینده، حسین. (١٣٩٧). **نظریه و نقد ادبی**، ج ١، تهران: سمت.

جونز، ارنست؛ و همکاران. (١٣٦٦). **رمز و مثل در روان‌کاوی**. ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: توس.

زریاب، رهنورد. (١٣٩٥). **درویش پنجم**. کابل: نشر زریاب.

سرلو، خوان ادواردو. (١٣٨٩). **فرهنگ نمادها**. ترجمهٔ مهرانگیز اوحدی، تهران: دستان.

شولتز، دوان پی؛ و شولتز، سیدنی آلن. (١٣٨١). **تاریخ روان‌شناسی نوین**. ترجمهٔ علی‌اکبر سیف. تهران: دوران.

صادقی منش، علی؛ دلبری، حسن. (١٤٠٣). «بررسی منشأ زائوم‌ها در غزلیات شمس با تکیه بر آرای گوستاو یونگ»، **ادب غنایی**، ٢٢(٤٢).

فدایی، فربد. (١٣٨١). **یونگ و روان‌شناسی تحلیلی او**. تهران: دانژه.

فرای، نورتروپ. (١٣٨٧). «ادبیات و اسطوره» در: **اسطوره و رمز** (مجموعه مقالات)، ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: سروش.

فوردهام، ف. (١٣٥١). **مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ**، ترجمهٔ ستاری، ج جلال، تهران: اشرفی.

فون فرانتس، ماری لوییز. (١٣٨٤). «فرایند فردیت» در: **انسان و سمبول‌هایش**، ترجمهٔ محمود سلطانیه، تهران: جامی.

فیست، جس؛ فیست، گریگور جی. (١٣٩٢). **نظریه‌های شخصیت**، ترجمهٔ یحیی سید محمدی. تهران: روان.

قائمی، فرزاد. (١٣٨٨). «تحلیل سیرالعباد سنایی غزنوی براساس روش نقد اسطوره‌ای (کهن‌الگویی)»، **ادبیات عرفانی**، ١(١).

کمپبل، جوزف. (۱۳۸۹). **قهرمان هزارچهره**، ترجمهٔ شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب.

گوردن، والتر کی. (۱۳۷۰). «درآمدی بر نقد کهن‌الگویی»، ترجمهٔ جلال سخنور. **مجلهٔ ادبستان**، ش ٦.

گورین، ویلفرد ال؛ لیبر، ارل جی؛ مورگان، لی؛ ویلنگهام، جان ار. (۱۳۷۰). **راهنمایی رویکردهای نقد ادبی**، ترجمهٔ زهرا میهن‌خواه، تهران: اطلاعات.

لوفلر–دلاشو، مارگریت. (۱۳۸٦). **زبان رمزی افسانه‌ها**، ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: توس.

مخبر، عباس. (۱۳۹۹). **مبانی اسطوره‌شناسی**، تهران: مرکز.

مورنو، آنتونیو. (۱۳۹۳). **یونگ، خدایان و انسان مدرن**، ترجمهٔ داریوش مهرجویی، چاپ هشتم، تهران: مرکز.

هوشنگی، مجید؛ حسینی، توفیق. (۱٤۰۱). «تحلیل عرفانی اسطورهٔ مانوی سفر هرمزدبغ به سرزمین تاریکی براساس نظریهٔ جوزف کمپبل»، **کهن‌نامه**، شمارهٔ ۲.

وگلر، کریستوفر. (۱۳۸٦). **ساختار اسطوره‌ای در فیلمنامه و داستان**، ترجمهٔ عباس اکبری، تهران: نیلوفر.

یاوری، حورا. (۱۳۷۳). **روان‌کاوی و ادبیات، دومتن، دوانسان، دوجهان**، تهران: تاریخ ایران.

یاوری، حورا. (۱۳۸۲). **روان‌کاوی و اسطوره، گستره اسطوره. گفت‌وگوهای محمدرضا ارشاد**، تهران: هرمس.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۹). **آشنایی با ناخودآگاه**، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، تهران: پایا.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳٦۸). **چهار صورت مثالی**، ترجمهٔ پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۵). **خاطرات، رؤیا، اندیشه**، ترجمهٔ پروین فرامرزی. تهران: به نشر.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۲). **اسطوره‌ای نو (نشانه‌هایی در آسمان)**، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۳). **آیون**، ترجمهٔ پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی. تهران: به نشر.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸٤). **رؤیاها**، ترجمهٔ اسماعیل‌پور. تهران: کارون.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۵). **روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه**، ترجمهٔ محمدعلی امیری، تهران: علمی و فرهنگی.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۲). **انسان و سمبولهایش**، ترجمهٔ محمود سلطانیه، تهران: جامی.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۵). **ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو**، ترجمهٔ فرناز گنجی و محمدباقر اسماعیل‌پور، تهران: جامی.

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 Works and Literature of Shiva Siddante in the Indian Subcontinent

Saeed Geravand[1]✉ | Nasim Farhang[2]

1. Corresponding Author: Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: ac.geravand@azaruniv.ac.ir
2. Ph.D. Candidat, Department of Religions and Mysticis, Semnan University, Semnan, Iran.

Article history: Received 04 March 2023; Received in revised form 04 February 2024; Accepted 14 February 2024; Published 23 September 2025

Abstract

Waterfront pavilions are one of the innovations of nighttime gardening. In the late Middle Ages and late Islamic period, the tradition of gardening along with watering with a special style was popularized by artists and architects in the subcontinent. It seems that the first examples of this architectural pattern were formed on the continental night during the reign of the Mamluk kings, imitating the landscape architecture of some Hindu temples. The pattern of water pavilions became widespread during the reign of Gurkhani and due to their extensive connection with the Safavid court, this gardening tradition led to the development and continuation of the architectural pattern of the subcontinent culture of Iran. The present research has tried to use this "historical approach" in this architectural pattern in two blanks that have a symmetrical pattern; One to study, introduce and compare the "Jal Mahal Palace in Narnatul" and the other "Destructive Bayrat Palace in the State of Rajasthan" in the Indian subcontinent.

Keywords: Landscape architecture, water pavilion, Jal Mahal pavilion, Bayrat/ Viratangar Palace, Hashtabhesht

1. Introduction

Landscape design in Iranian architecture began a long time ago with the construction of gardens and green spaces and had gone through a degree of excellence. Aquaculture as the dominant landscape is a new experience that has not received much attention in architectural history research.

This seems to be the reason why there is a difference of opinion in explaining their origin and name; Some researchers have called this model of landscape architecture "pavilion located in the water" (Koch, 1373: 60-47).

Others have called them "the source of construction" (Shekari Nairi, 1398: 190). This is despite the fact that two examples of them in the subcontinent have been named "Jal Mahal" meaning hunting place (Joshi et all, 1999: 65; Sharma et all, 2008: 1531).

Despite examining examples of this pattern in both the subcontinent and Iran, two examples of them in the subcontinent, which have significant similarities in terms of appearance and structural features, have not been introduced much and there is no complete knowledge of them.

One is a mansion called Jalmahl in Narnaul in northwestern India and the other is a mansion called Bayrat / Viratinger 65 km southeast. The present study tries to answer two basic questions, one regarding the structural features of the two buildings and the other, the functional aspect and the origin of their design, and through this, tries to explain their names.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 49, 2025, pp. 251-264.
DOI: 10.22111/jsr.2024.45034.2329

© Geravand, S., Farhang, N. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

1.1. Research methodology

Data collection has been done through documentary studies; therefore, while fully describing the studied samples, an attempt has been made to obtain a qualitative analysis of the structural features, origin, and functional aspects of such works by using the historical approach.

2. Discussion

The architecture of the Islamic era in recent centuries has benefited from a considerable variety of designs. The development of architectural patterns that had begun in the historical period reached its final stages during this time. The geometry that in the second half of the Middle Ages in the "Azeri style" was more and more dependent on the design of architectural works and according to Pirnia, led to the variety of designs (Pirnia, 2007: 21).

It blended with other elements and gave a sublime form to architecture. One of these elements was manifested in landscape architecture. This element was "water"; What had previously been offered in this field of architecture in the form of a garden or a four-garden, and which was actually displayed in gardening, experienced a new and, of course, not pervasive idea. The new experience is "watering".

In other words, the pavilions, instead of gardens and orchards that were accompanied by water tables, geysers and "ponds", appeared in an area of water. Due to its natural and climatic talents, this model was built and developed in lands where the main infrastructure was provided.

Geographical reports, historical and architectural evidences indicate that the pattern of the waterfront pavilion is derived from Hindu landscape architecture. The first subcontinent Muslim sultans from a land with a cold climate ordered to build these dams / reservoirs to moderate the climate in the subcontinent and provide a large source of water to meet the needs of city dwellers. Historical evidence shows that in addition to the functions we went through, sluices were used for other purposes during the reign of the Gurkha kings of India, especially Akbarshah and Jahangirshah: hunting waterfowl, fishing and hunting cattle that used these lakes as watering place.

For this reason, some of them have been called Jal meaning hunting. The Muslim sultans of India’s interest in nature was sometimes revealed in the form of pavilions and mansions on the water which had not previously been possible in Central Asia and Afghanistan due to natural limitations

The dazzling display of the pavilions and the water level of the halls in the court ceremonies at night with the help of lights and lanterns was another motive that was effective in the subcontinent as a court tradition and in Iran as a case in having such a landscape architecture. Ambitious thoughts can be added to these motives; Landscape architecture, which had previously matured in the form of gardens and orchards, did not soothe the ambitious spirit of both employers and landscape architects.

Akbarshah Gurkhani’s (d. 1014-963 AH) interest in hunting and fishing was the reason two mansions was built in Bayrat in this type of architecture to be used during his visit in the present state of Rajasthan.

Despite being inspired by the ancient tradition in the subcontinent for the view of both mansions, in the construction of the middle mansion due to its extroverted capabilities and better utilization of the view, the Iranian model of Hashtbehesht was used. The influence of Iranian architecture does not end with this pattern because the inscriptions of Persian poetry in the example of Jalemhal and the Iranian arrays used in the interior facades of the Bayrat pavilion along with the external arches have Iranian identity.

This is exactly the repetition of the same methods that were common with the arrival of Iranian architects to the court of the Gurkhani kings. Indian parachutes on the exterior of both mansions functionally accelerate the airflow in the mansion and in a way, apart from the aesthetic aspects, by creating natural suckers; they are very effective in modulating the air. These elements are clearly derived from indigenous architecture.

3. Conclusion

The water pavilion was first erected on the subcontinent during the Islamic era due to its natural talent. Due to extensive relations established between Iran and the subcontinent in the late Middle Ages and later centuries, the mansion located in the water also entered the architecture of Iran, but unlike the original geography, natural constraints prevented its spread throughout Iran and in a number comparable to the subcontinent. Temperature adjustment during the hot season, drinking water supply and agriculture, creation of hunting grounds, nature love, and providing a beautiful landscape

especially during the festivities that were held at night are the reasons for establishing this landscape architecture pattern.

The two examples of Narnaul and the Viratinger / Bayrat pavilion were also built based on the same needs by the local rulers to please the Gurkhani emperor, Akbarshah (d. 1014-963 AH). In their design and construction, a beautiful combination of native subcontinent / Hindu architecture and Iranian architecture can be clearly seen. Hasht Beheshti Carcass of both mansions, Persian poetry inscriptions, architectural elements and many arrays are in Iranian color. The view around and the five roof trusses are taken from the native architecture.

The climatic and natural talent seen around these two works is a representation of what has been recorded in the Jahangirnameh in connection with the places / halls / campuses. From this point of view, the buildings of Narnaul and Bayrat and the landscape around them, as can be seen in some of their arrays, can be considered as places that were first used as hunting grounds by Akbar Shah and later his son, Jahangir.

4. References

Aghili Alavi Shirazi, Mohammad Hossein Ibn Mohammad Hadi. (2001). **Alviyeh Repository: Encyclopedia of Traditional Iranian Foods and Medicines (Old Press)**, Tehran: Bavardaran.

Fereshteh, Mohammad Qasem Ibn Gholam Ali. (2008). **History of Fereshteh from the beginning to Babar, Researcher: Mohammad Reza Nasiri**, vols. 1 and 2, Tehran: Association of Cultural Works and Honors.

Gholi Shamloo. (1992). **Vali Gholi Ibn Daud**, Qasqa al-Khaqani, vol.

Gill, C. (2008). **A Comparative Analysis of the Temples of Khajuraho and the Ruling Chandellas of India**, Unpublished senior thesis, University of Wisconsin- la Crosse, USA.

Heidrantaj, V. (2014). The role of water and landscape in the garden of Abbasabad, **Journal of Indigenous Art Studies**, No. 2, pp. 124-113.

Honarfar, L. (1971). **The Treasure of Isfahan Historical Monuments**, Isfahan: Saghafi Bookstore.

Honarfar, L. (1997). Zayandehrood in the passage of history, **Isfahan Culture Magazine**, No. 5 and 6, 49-36.

Ibn Battuta, Mohammad Ibn Abdullah. (1997). **Travelogue of Ibn Battuta, vol. 2, translation: Mohammad Ali Abdullah Movahed Abtahi**, Tehran: Agha Publications.

Jahangir Gurkani, Noureddin Mohammad. (1980). **Jahangirnameh or Tuzak Jahangiri, by Mohammad Hashem,** Tehran: Iranian Culture Foundation.

Jilani Arez, Gh. (2011). **Geography of 10th grade, Kabul:** Ministry of Education.

Joshi, J.P., deva, K., Agrawal, R.C., Trivedi, P.K., Mishra, P.K. (1999). **Inventory of monuments and sites of national importance** (vol. I, Part2) chandigrah Circle, New Delhi: The director general archaeological survey of India.

Khalaf Tabrizi, M.H. (1963). **Decisive Argument,** by Dr. Mohammad Moin, Vol. 2, Tehran: Ibn Sina Bookstore.

Kokh, E. (1994). **Indian architecture in the Gurkhanid period**, translated by Hossein Soltanzadeh, Tehran: Cultural Research Office.

Lane Poole, S. (1984). **History of the Classes of the Sultans of Islam**, translated by Abbas Iqbal, Tehran: Book World.

Michell, G., & Zebrowski, M. (1999). **Architecture and art of the Deccan Sultanates** (Vol. 7). Cambridge University Press.

Panjshiri. (1981). **Associate Professor Aziz Ahmad, Historical Geography of Ghor, Kabul: Pomenton Publications**.

Parihar, S. (1985). **Mughal monuments in the Punjab and Haryana**. New Delhi: M.C. Mittal.

Parshad, J. (2011). **Medieval Monuments India a Historical and Architectural Study in Haryana** (1206 A.D. - 1707 A.D.). Delhi: AgamkalaPrakashan.

Pirnia, M.K. (2007). **Stylistics of Iranian Architecture, Editor: Gholam Hossein Memarian,** Tehran: Soroush Danesh Publishing.

Sharma, K. P., Subhasini Sharma, Shweta Sharma, P.K. Sharma, R. C. Swami, P. K. Singh and G. S. Rathore. (2008). **Mansagar Lake: Past, Present & Future**, Proceedings of Taal 2007: The 12th World Lake Conference, 28 October – 2 November, 2007, M. Sengupta and R. Dalwani (Editors), Jaipur, Rajasthan, India, pp. 1530- 1541.

Shekari Nayeri, J. (2018). **(The source of construction, the evolutionary process of architecture of Iranian campuses (a case study of the Ilgoli of Tabriz by comparison),** Proceedings of the Fifth National Conference on Architecture and Urbanism over Time, Imam Khomeini International University.

Shekari Nayeri, J. (2019). **A study of the position of Cheshmeh Emarat in Iranian gardening and its scope, two quarterly journals of Andisheh Memari**, No. 5, pp. 213-190, spring-summer.

Shimal, A. (2007). **in the territory of the Mongol dynasty**, translated by Faramarz Najd Samiei, Tehran: Amirkabir.

Vilber, D.N. (1969). **Gardens of Iran and its pavilions, translated by Mahin Dokht Saba**, Tehran: Publications of Book Translation and Publishing Company.

Yazdani, G. (1908). Narnaul and its Buildings, **Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal**, N.S. III, Calcutta, 551-56 and 639-644.

Website 1: https://www.mouthshut.com/product-reviews/Narnaul-reviews-925739485

Website 2: https://hiddenheritage.in/index.php/2020/12/01/a-chance-encounter-with-medieval-art/

Cite this article Geravand, S., Farhang, N. (2025). Introducing the Works and Literature of Shiva Siddante in the Indian Subcontinent. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 251-264. DOI: 10.22111/jsr.2024.45034.2329

مطالعات شبه قاره

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

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

معرفی آثار و ادبیات شیوا سیدانته در شبه‌قارهٔ هند

سعید گراوند[1] ✉ | نسیم فرهنگ[2]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران، ایمیل: ac.geravand@azaruniv.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری رشتهٔ تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

چکیده

در سنّت هندویی یکی از کهن‌ترین آیین‌های هندویی، آیین شیوایی است. در بین طریقت‌های شیوایی، طریقت شیوا سیدانته اهمیت و جایگاه عمده‌ای دارد. هدف ما در این پژوهش، بررسی آثار و ادبیات شیوا سیدانته است که در فهم ادبیات بومی شبه‌قارهٔ هند و آثار تعلیمی سنن مشرق‌زمین، تأثیرات بسزایی دارد. آیین شیوا سیدانته به‌عنوان یکی از کهن‌ترین جریان‌های فکری و طریقت‌های هندویی در شبه‌قارهٔ هند، مجموع ادبیات سامهیتاهای ودایی و اوپانیشادها را به‌عنوان مجموعه آثار و ادبیات شیوایی قبول دارد؛ با این تفاوت که یکی از مهم‌ترین بخش‌های ادبیات آیین شیوا سیدانته، شیواآگمه‌ها است که این طریقت، مبانی و اصول نظام فکری خود را بر مبنای آن پایه‌گذاری کرده است. در واقع می‌توان گفت که آیین شیوا سیدانته یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری و شاخه‌های طریقت شیوایی است که آثار و ادبیات آن را می‌توان در پنج دسته معرفی کرد: نانمارای‌ها، شیواآگمه‌ها، وداها، می‌کاندا شاسترم و دوازده تیرومورای. در این میان، سه دستهٔ نخست (نانمارای‌ها، شیواآگمه‌ها و وداها) در واقع متون و کتب مقدس این آیین را تشکیل می‌دهند، دستهٔ چهارم، نوشتارهای تعلیمی و متون حکمی-عرفانی است و دستهٔ آخر نیز آثار عبادی و نیایشی این مکتب فکری را در شبه‌قارهٔ هند شامل می‌شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که معرفی این آثار، نقش مهمی در فهم کیهان‌شناسی و تأملات معرفت‌شناسی، آداب مراقبه و دستورات سلوکی، چگونگی پرستش خدایان و راه‌های نیل به نجات در زندگی انسان دارد. این پژوهش با استناد به متون کلاسیک هندویی با استفاده از روش کتابخانه‌ای و توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است.

واژه‌های کلیدی: هندوئیسم، شبه‌قارهٔ هند، ادبیات بومی، طریقت شیوائی، شیوا سیدانته

۱- مقدمه

هندوئیسم در واقع اصطلاح جدیدی است که غالباً غربیان برای اشاره به دین غالب در هندوستان به کار می‌برند. لفظ «هندو»، نامی است که مسلمانان در سده‌های میانه برای اشاره به اهالی اطراف رود سند به کار می‌بردند و بعدها نام مشترکی شد برای همه مردمانی که در شبه‌قارهٔ هند زندگی می‌کردند؛ ازاین‌رو، هندوئیسم به‌عنوان مذهب بومی هندیان، دربرگیرندهٔ غالب سنّت‌های دینی پدیدآمده در هندوستان است (شاتوک، ۱۳۸۸: ۱۵) که سابقه و قدمت بسیار در بین آیین‌های شرق دارد.

از سویی دیگر، شیواپرستی، قدیمی‌ترین جریان دینی و مکتب فکری هندو و یکی از مهم‌ترین آیین‌های مردم هند است و رشته‌ای طولانی از فرزانگان و قدیسان را در شبه‌قارهٔ هند به خود دیده است. شیواپرستی، با پارسایی و ازخودگذشتگی مذهبی

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۹، ۱۴۰۴، صص ۲۵۱-۲۶۴.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: گراوند، سعید؛ فرهنگ، نسیم. (۱۴۰۴). معرفی آثار و ادبیات شیوا سیدانته در شبه‌قارهٔ هند. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۹)، ۲۵۱-۲۶۴.

DOI: 10.22111/jsr.2024.45034.2329

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© گراوند، سعید؛ فرهنگ، نسیم.

زیادی همراه است و جنبه‌های رازآمیز و صوفیانهٔ مهمی دارد. اکنون پس از طرح این مقدمهٔ کوتاه، در ادامهٔ این نوشتار به معرفی و شناسایی ادبیات و آثار آیین شیوا سیدانته و تقسیم‌بندی‌های گوناگون آن که بحث اصلی ما در این نوشتار است، می‌پردازیم.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

پیش از هر چیز و در وهلهٔ اول، مهم‌ترین مسئلهٔ این نوشتار معرفی ادبیات و آثار آیین شیوا سیدانته است. برای فهم بیشتر به‌ویژه آثار و ادبیات این آیین، سؤالاتی مطرح می‌شود: مهم‌ترین بخش این آثار و ادبیات کدام است؟ نوشتارهای تعلیمی و متون دینی-فلسفی و آثار عبادی، چه جایگاهی در فهم تفکر هندویی در شبه‌قاره دارند. ادبیات شیوا سیدانته بر چه مبنایی و به چه بخش‌هایی، قابل‌تقسیم است؟ زبان و ادبیات تامیلی در معرفی و شناسایی زبان و ادبیات آیین شیوا سیدانته تا چه اندازه اصالت دارد؟ دربارهٔ زبانی که آگَمَه‌ها و ادبیات شیوا سیدانته به آن زبان نوشته شده، چه دیدگاه‌هایی وجود دارد؟ آگَمَه‌ها چه نقشی در مجموعه آثار و ادبیات شیوا سیدانته در شبه‌قارهٔ هند دارد؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

با توجه به اهمیت ادبیات برای شناخت و فهم متون و کتب مقدس در شبه‌قارهٔ هند و حضور آثار و ادبیات تعلیمی در این طریقت، ضروری است تا ضمن بررسی مختصر طریقت شیوا سیدانته، به بررسی ادبیات این آیین به‌صورت مستقل بپردازیم تا بتواند در شناخت بهتر سیر مطالعات هندویی و معرفی آثار و ادبیات آیین شیوا سیدانته در شبه‌قارهٔ هند مفید باشد. از سویی دیگر، اهمیت و ضرورت این آثار و ادبیات را می توان در فهم کیهان‌شناسی و معرفت‌شناسی، احکام مربوط به مراقبه و شیوه‌های نجات، طریق یُگا، آداب ذکر، چگونگی پرستش خدایان و راه‌های دستیابی به نجات تبیین کرد.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش به‌صورت توصیفی-تحلیلی است که با ابزار کتابخانه‌ای و متون دست‌اول صورت گرفته است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

تا آنجا که امکان جست‌وجو هست، تاکنون در جامعهٔ علمی ایران و مراکز پژوهشی در خصوص طریقت شیوا سیدانته و ادبیات آن به‌طور خاص در آیین هندو نوشته‌ای تألیف نشده است. از این جهت این جستار در معرفی آثار و ادبیات شیوا سیدانته در شبه‌قارهٔ هند، پژوهشی نو به شمار می‌آید.

۲- آیین شیوا سیدانته

سنّت شیوا سیدانته، یکی از طریقت‌های مهم ادیان شیوایی و یکی از مهم‌ترین نظام‌های فلسفی هندوئیسم است (Namasivayam, 2002: 7). این اصطلاح، در اصل به معنی نتیجهٔ متقن یا تکامل نهایی طریقت شیواپرستی است (راداکریشنان، ۱۳٦۷، ۸۵/۱). این مکتب فکری به پیروان و معتقدان خود، تعالیم نهایی شیوائیسم و به نوبهٔ خود، هندوئیسم را ارائه می‌دهد. آیین شیوا سیدانته، در میان پیروان و معتقدان هم‌عقیدهٔ خود بیشتر به معنای «دین» یا «فلسفه» (به‌ندرت «الهیات») تامیل به کار رفته است (Flood, 1996: 50). مکتب فکری شیوا سیدانته در واقع نظامی را تشکیل می‌دهد که زمینه را برای تکامل آیین و دین در طریقت‌های شیوایی فراهم می‌سازد. این سنّت، در یک تحلیل حداقلی ممکن است از کشمیر سرچشمه گرفته باشد (Flood, 2003: 210).

مبانی این مکتب، در قرن سیزدهم میلادی توسط حکیمی معروف به نـام «می‌کانـدا» نظـام یافـت. ایـن آیـین را در سـنّت هندویی، آیین تکامل‌یافته می‌گویند؛ زیرا برخلاف سنّت کشمیری که به یک جوهر اعتقاد داشت، به سه جوهر و مقولـهٔ اصـلی باور دارد که عبارت‌اند از: خداوند، روح و ماده (شایگان، ۱۳۵۷، ۲۳۰/۱).

اصطلاح «شیوا سیدانته» که از دو کلمهٔ «شیوا» و «سیدانته» گرفته شده است، از یک سو ارتباط این مکتب فکـری بـا سـایر مکاتب شیوایی را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، به نوعی آن را از سایر مکاتب شیوایی و غیر آن متمایز می‌کنـد. ایـن مکتـب فکری که از زیرمجموعه‌های آیین شیوایی است، در برخی موارد کلی با سایر فرقه‌های شیوایی مطابقت دارد. نقطهٔ تمـایز ایـن مکتب در اصطلاح، «سیدانته» به معنای «حقیقت غایی» است. سایر مکاتب فکری معمولاً به دنبال توصیف مواضع موجود و در مسیر نیل به حقیقت نهایی هستند، اما به حقیقت نهایی نائل نشده‌اند. آیینی که به غایتِ تفکر و اندیشهٔ شیوایی راه یافته، همـان طریقت سیدانته است که در بالاترین سطح ایمان، یعنی «شیوا سیدانته» به دست می‌آید که نمایانگر نهایی‌ترین مرحلـه از تفکـر و تعالیم شیوایی است (Paranjoti, 1954: 15).

۲-۱- آثار و ادبیات شیوا سیدانته

می‌توان گفت که در سنّت هندویی، ادبیات تامیلی حاوی آثار کاملاً اصیل و فراوانی اسـت کـه همگـی از ۳۵۰۰ سـال پـیش از میلاد مسیح به نگارش درآمده‌اند و هیچ‌گونه تأثیری از زبان سانسکریت نپذیرفته است. همچنین حماسه‌ها و اشعار مقدسی کـه در ادبیات تامیل هستند، از چنان جایگاه بـالاتری برخوردارنـد کـه از حیـث موضـوع و سـبک، هـیچ‌کـدام از آثـار کلاسـیک سانسکریت با آن‌ها برابری نمی‌کند. این واقعیت که آثار تامیلی از ۳۵۰۰ سال پیش از میلاد تا قرن دوازدهم میلادی بدون وقفه نوشته شده‌اند، برای اثبات ویژگی‌هایی چون نشاط و شادی، شکوفایی، صلح و خِرَد تامیل‌ها از گذشـته‌های بسـیار دور کـافی است. زبان تامیلی با وجود تغییرات در گفتار و آداب‌ورسوم تامیلی‌ها، با توجه به فواصل مکانی، تنوع آب‌وهـوایی و ارتبـاطی، توانسته است هویت پنج هزار سالهٔ خود را حفظ کند؛ که مسلماً در طول سالیان متمادی به دست طبقات مختلف مـردم تامیـل در سراسر هندوستان رشد و نمو یافته است (Vedachalam, 1966: 15).

طریقت و مکتب فکری شـیوا سـیدانته، مجمـوع کتـب سـامهیتاهای ودایـی و اوپانیشـادها و همچنـین مجموعـهٔ ۲۸ آثـار سانسکریت و رودرا آگَمَه‌ها را که تاریخِ این آثار به قرن هفتم میلادی باز می‌گردد، به‌عنوان مجموعه ادبیات شیوایی قبول دارد. این آیین، اگرچه خود را از دیگر نظام‌های شیوایی متمایز می‌کند، در کنار این ادبیـات، دوازده تیرومـورای و چهـارده می‌کانـدا شاسترا را به‌عنوان مرجع کتاب مقدس می‌پذیرد (Lorenzen, 1987: 13/11).

بنابراین، در یک تحلیل حداکثری با استناد به منابع موجود، ادبیات شیوا سیدانته را می‌توان به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

۱- نانمارای‌ها (چهار کتاب مقدس)

۲- شیواآگَمَه‌ها (مجموعه آگَمَه‌های شیوا)

۳- وداها (قدیمی‌ترین کتب دینی در هند)

٤- می‌کاندا شاسترام (ادبیات تعلیمی شیوایی)

۵- دوازده تیرومورای (ادبیات و مجموعه سروده‌های آیینی و نیایشی)

از میان این طبقه‌بندی، سه دستهٔ اول، کتب مقدس را تشکیل می‌دهنـد، دسـتهٔ چهـارم، مشـتمل بـر نوشـتارهای تعلیمـی و فلسفی است، و دستهٔ آخر نیز آثار عبادی و نیایشی این مکتب فکری را شامل می‌شود. در اینجا به مندرجات و شرح و تفسـیر این مجموعه از آثار و ادبیات شیوا سیدانته می‌پردازیم.

۲-۱-۱- نانمارای

دستهٔ اول از آثار و ادبیات شیوا سیدانته مشتمل است بر نانمارای. اصطلاح «نانمارای» به معنای چهار کتاب مقدس است که مضامین و مندرجات آن به شرح زیر است:

۱. تایتیریام ۲. پودیهام ۳. سامام ٤. تالاواکارام

این آثار و ادبیات در طریقت شیوا سیدانته در شبه‌قارهٔ هند به موضوعاتی در رابطه با تقوا و پارسایی، لذات جاودانه، ثروت و امکان نیل به نجات و سعادت می‌پردازند و شامل ستایش‌های ایزدان شیوایی هستند. خدایان در ادیان متفاوت‌اند و این اختلاف، امری ظاهری است؛ زیرا در ادیان هیچ تفاوتی وجود ندارد و همهٔ ادیان راهی به سوی پروردگار هستند (رک. آبسالان، ۱۳۹٦). دربارهٔ تفاوت میان نانمارای و وداها در باب ستایش ایزدان، گفته می‌شود که وداها بر کثرت خدایان متمرکز هستند و شامل دعاهایی برای زندگی هستند؛ در صورتی که نانمارای تنها به پرستش یک خدا پرداخته و روش‌هایی برای زندگی اقشار مختلف جامعه ارائه می‌دهد. برخی از دعاها و نیایش‌های نانمارای در زمان عبادت تلاوت می‌شوند. از آنجا که این آیات، خاستگاهی وحیانی دارند، در آیین شیوا سیدانته از اهمیت زیادی برخوردار هستند؛ بنابراین، این نیایش‌ها باید به‌صورت شفاهی از طریق گورو و مرشد معنوی به مردم منتقل شوند تا تأثیرشان را روی اغلب مردم بگذارند (Lorenzen, 1987: 13/11).

۲-۱-۲- شیوا آگَمَه‌ها

بخش دیگری از آثار و ادبیات شیوا سیدانته، شیوا آگَمَه‌ها است که آیین شیوا سیدانته نظام فکری‌اش را بر مبنای آن که شامل ۲۸ اثر است، پایه‌گذاری کرده است. این شیوا آگَمَه‌ها، به دو بخش آگَمَهٔ خدایی و آگَمَهٔ انسانی تقسیم‌بندی می‌شوند. ۱۰ مورد اول این مجموعه از آثار، به‌عنوان ریشه‌های آگَمَه‌ها در نظر گرفته می‌شوند و فرض بر این است که مستقیماً توسط خدایان تعلیم داده می‌شود؛ در حالی که باقی آثار هرچند منشأ و خاستگاهی الهی دارند، توسط انسان تعلیم و آموزش داده می‌شود (Vedachalam, 1966: 16).

آگَمَه‌ها، مجموعه‌ای از ادبیات اولیهٔ شیوایی، و به معنی خاستگاه و منبع تعلیم است. کلمه «آگَمَه» به کتاب مقدس معتبر اشاره دارد. این اصطلاح به معنای واقعی کلمه سنّت یا «آنچه از بین رفته است» است (Grimes, 1996: 73). متون آگَمَه به شرح و تبیین کیهان‌شناسی، معرفت‌شناسی، آموزه‌های فلسفی، احکام مربوط به مراقبه و شیوه‌های نجات، چهار نوع یُگا، آداب ذکر، ساخت معبد، چگونگی پرستش و عبادت خدایان و راه‌های دستیابی به نجات و آرزوهای شش‌گانه می‌پردازند (Dhavamony, 1999: 54-56). این متون شیوایی، به زبان‌های سانسکریت و تامیلی بوده که به خط گرانتا و زبان تامیل نگاشته شده‌اند (Peterson, 1992: 11).

محتوای شیوا آگَمَه‌ها، در رابطه با اصول و عقاید اساسی شیوا سیدانته است. در معنای «آگَمَه» دو تفسیر آورده شده است: یکی اینکه «آ» به معنای «پاشا»، «گَ» به معنی «پاشو»، و «مَه» به معنی «پاتی» است؛ و همچنین آگَمَه با خدا و روح و ماده مرتبط است که کلِ واقعیت سیدانته را ثابت می‌کند. دوم اینکه «آ» به معنای «شیوا جنانه»، «گَ» به معنای «مُکشه»، و «مَه» به معنای «شکل‌گیری آلودگی و ناخالصی» است (Vroost, 2000: 76). در معنای دوم، فرایند نجات مد نظر است که در آن از طریق شیوا جنانه، ناخالصی و آلودگی کنار گذاشته می‌شود و فرد به مقام مُکشه نائل می‌شود. هرکدام از این تفاسیر بر مبنای مکتب فکری شیوا سیدانته ممکن است پذیرفته شوند. بنابراین، با توجه به معانی‌ای که برای کلمهٔ «آگَمَه» گفته شد، روشن می‌شود که این ابیات شیوایی، به زبان تامیلی هستند (Vedachalam, 1966: 17).

متون آگَمَه دارای سه شاخهٔ اصلی هستند که عبارت‌اند از: شیوا آگَمَه، ویشناوا آگَمَه و شَکته آگَمَه (Zalewski, 2012: 128; Dhavamony, 1999: 31). ادبیات آگَمَه بسیار گسترده است و شامل ۲۸ شیوا آگَمَه، ۷۷ شَکته آگَمَه (به آن تَنتَره‌ها نیز

گفته می‌شود) و ۱۰۸ ویشناوا آگَمَه (همچنین به آن‌ها پانچاراترا سامهیتا می‌گویند) است که تعداد زیادی اوپه–آگَمَه نیز در آن دیده می‌شود (Klostermaier, 2007: 49).

منشأ و تاریخ آگَمَه‌ها مشخص نیست. برخی از آن‌ها ودایی و برخی دیگر غیرودایی هستند (Raju, 2009: 45). محققان معتقدند که نخستین آگَمَه‌ها در دورهٔ بعد از وداها تصنیف شده‌اند؛ یعنی هنگامی که آیین‌های ودایی در حال افول بود و شیوائیسم، ویشنوئیسم و سایر آیین‌های مذهبی در حال گسترش بودند. برخی معتقدند کهن‌ترین آگَمَه‌ها، بسیار قدیمی‌تر از وداها هستند (Beck, 1993: 151). محققان خاطرنشان می‌کنند که برخی از ادبیات و متون آگَمَهٔ هندو به نظر می‌رسد که اقتدار وداها را انکار می‌کنند؛ در حالی که بخش‌های دیگری از متون آگَمَه حاکی از آن است که احکام آن‌ها، روح واقعی وداها را نشان می‌دهد (Lipner, 2004: 27).

آگَمَه‌ها توسط پانینی به‌عنوان یک اصطلاح زبانی، برای توصیف و شکل‌گیری اصطلاحات و تعابیری خاص استفاده شده است. سنّت تَنتریک، آگَمَه‌ها را به‌عنوان معتبرترین و مقدس‌ترین متون دربارهٔ روش‌های پرستش سَگونه ایشوَره یا برهمن می‌شناسد. در یک مفهوم جزئی، آگَمَه‌ها حاوی متون تَنتَره‌ای هستند که شامل اصول و عملکرد شیوائیسم، در قالب تعلیماتی از طرف شیوا به همسر خود پرَوَتی ارائه شده‌اند. در مقابل، نیگامه‌ها به‌عنوان شاخهٔ دیگری از آثار مقدس، پرَوَتی را به‌عنوان معلم، و شیوا را به‌عنوان دریافت‌کنندهٔ آن حقایق نشان می‌دهند. مطابق با سنّت تَنتریک، وداها جزو نیگامه‌ها هستند (cf. Müller, 2001: 14/171).

هر آگَمَه متشکل از چهار قسمت یا کاندا است: بخش جنانه کاندا، به‌عنوان بخشی در نظر گرفته می‌شود که به معرفت خدا منجر می‌شود. بخش یُگا کاندا، مفهومی برای تمرکز روح است، همان گونه که منتره از دل و جان سالک محافظت می‌کند (رک. گراوند، ۱۳۹۹). بخش کریا کاندا، در باب تمامی نیایش‌ها و اعمال، ازجمله قربانی‌کردن در راه بت‌ها و سنگ‌های معابد بحث می‌کند و بخش چاریا کاندا، اغلب آداب سلوک و روش‌های عبادی را آموزش می‌دهد. مطالب مربوط به دو بخش آخر در واقع در رابطه با جزئیات مراسم و مناسک مختلف هستند. بخش جنانه، در مسائل فلسفی استفاده می‌شود و بخش یُگا، در چگونگی فهم روان‌شناسی هند، از اهمیت فراوانی برخوردار است. این نظریه وجود دارد که اگرچه وداها و اوپانیشادها به‌عنوان اصول کلی کتاب مقدس هندوان مورد تأیید قرار گرفته‌اند، مبنای اولیهٔ آن‌ها از اصول و اندیشه‌های آگَمَه‌ها گرفته شده است (Filliozet, 1991: 68-69).

داوامونی –از محققان برجستهٔ فرهنگ و ادبیات هندویی– اعتقاد دارد که وداها و اوپانیشادها، متون متداول هندوئیسم هستند (Hume, 1951: 17)؛ در حالی که آگَمَه‌ها، متون مقدسی هستند که در آیین‌های خاص هندویی مورد استفاده قرار می‌گیرند. آثار ادبیات ودایی، به هزارهٔ نخست قبل از میلاد مسیح و پیش از آن تعلق دارد؛ در صورتی که تاریخ آثار آگَمَه‌ای را می‌توان در هزارهٔ اول عصر متداول جست‌وجو کرد. ادبیات ودایی در طریقت شیوائیسم، مقدماتی و عمومی در نظر گرفته می‌شوند، در حالی که آگَمَه‌ها، آثار فنّی و پیشرفته محسوب می‌شوند (Dhavamony, 1999: 33) و نقش مهمی در زندگی فرادستان و فرزانگان دارند.

همچنین، این استدلال وجود دارد که برخی از اوپانیشادها و حتی برخی از بخش‌های بَهاگوَدگیتا، تفسیر آگَمَه‌های موجود هستند. به همین دلیل، پیروان شیوا این متون را برتر از وداها می‌دانند. برخلاف وداها، آگَمَه‌ها برای تمامی طبقات اجتماعی ازجمله زنان منظور شده است. بسیاری از آگَمَه‌ها متعلق به طریقت شیوائیسم هستند و شیوا را به‌عنوان خدای متعال می‌شناسند؛ در صورتی که آگَمَه‌های ویشناوا و شَکتی نیز وجود دارند که به ترتیب، ویشنو و شَکتی را به‌عنوان عالی‌ترین ایشوَره می‌شناسند. دربارهٔ تعداد واقعی آگَمَه‌ها هیچ اتفاق‌نظری در بین اهل تحقیق وجود ندارد. تقسیم‌بندی دیگری وجود دارد

مبنی بر اینکه چه کسی به‌عنوان خدای اصلی شناخته می‌شود؛ آگَمَه‌ها به شیوا، ویشنووا و شَکتی یا تَنتره تقسیم‌بندی می‌شوند. در واقع می‌توان گفت که پانچَرَتره آگَمَه‌ها و ویکاناسا آگَمَه، متعلق به سنّت ویشناوا هستند (Dhavamony, 1999: 34).

شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد آثار و ادبیات نانمارای و آگَمَه‌ها عمدتاً متعلق به دورهٔ شکوفایی مجدد هستند. بدین ترتیب، می‌توان تاریخ تقریبی نگارش آن‌ها را مشخص کرد. کیدامبارانار که وظیفهٔ دشوار مطالعهٔ کتب زبان تامیلی را بر عهده داشت، عنوان کرده که نانمارای و نه نفر از اعضای آیین شیوا سیدانته، بین سال‌های ۱٤٥۰ تا ۱٦۰۰ پیش از میلاد، معبدی را در کوهستان ماهِندرا بنا نهاده بودند. البته این تاریخ‌ها تا حد زیادی غیرمنطقی به نظر می‌آیند و از این رو، تاریخ‌های بعدی که از سوی سایر محققان عنوان شده باید مورد توجه قرار بگیرد. با توجه به تاریخ ظهور شیوائیسم و شیوا آگَمَه‌ها، گفته می‌شود که اصول کلی این آیین، در اصول مهابهاراته و در قرن ششم پیش از میلاد نگاشته شده است. همچنین این مسئله نیز مورد تأیید قرار گرفته که در خرابه‌های تپهٔ مُهِنجودارو و هاراپا، شواهدی به دست آمده که نشان می‌دهد ۵۰۰۰ سال پیش در این مناطق، آیین شیوایی، آیینی غالب بوده است. شیوائیسم که از آن زمان وجود داشته، مورد حمایت دراویدی‌ها بوده که در این دوره کل شبه‌جزیرهٔ هند را نیز اشغال کرده است. نانمارای به‌عنوان بخشی از آثار و ادبیات شیوا سیدانته، ابتدا در مقدمهٔ کتاب «تولکاپیام» –اولین دستور زبان تامیلی که هنوز هم موجود است– نمود یافت. مقدمهٔ این کتاب، توسط نویسنده‌ای در همان دوران نوشته شده بود. گفته می‌شود که تولکاپیام، ابتدا توسط پانینی نوشته شد؛ زیرا به دستور زبان سانسکریت تسلط داشت. اگر فرض را بر این بگیریم که این کتاب توسط پانینی نوشته شده، شاید بتوان نتیجه گرفت که زمان نگارش آن به اوایل قرن هفتم پیش از میلاد برمی‌گردد (Vedachalam, 1966: 17).

دربارهٔ زبانی که آگَمَه‌ها ابتدا به آن زبان نوشته شده، اختلاف‌نظر وجود دارد. مطابق با یک نظریه، این آثار در ابتدا به زبان سانسکریت نوشته شده‌اند؛ و براساس دیدگاه دیگر، شیوا آگَمَه‌ها نمایانگر قدیمی‌ترین آثار ادبیات دراویدی بوده که بخش عمده‌ای از آن‌ها در جریان یک سیل عظیم از بین رفته است. تنها شمار اندکی از آن‌ها به زبان سانسکریت ترجمه شده و به شکل کنونی نگهداری می‌شود. این دیدگاه اخیر، توسط محققان تامیلی تأیید شده است. بر همین اساس، یکی از نویسندگان معتقد است که از میان شیوا آگَمَه‌های اولیه، ۹ آگَمَه به زبان تامیلی نوشته شده‌اند. مانیکاواساگار به این مسئله اشاره می‌کند که آگَمَه‌ها در مکان مقدس تامیلی‌ها، یعنی کوه ماهِندرا شکل گرفته‌اند. از آنجا که این کوه در منطقهٔ تامیلی قرار دارد، کسانی که در ابتدا این کتاب را نوشتند، حتماً به زبان تامیلی صحبت می‌کرده‌اند. علاوه بر این، در زمان نگارش این مکتوب، زبان تامیلی زبان این منطقه بوده است. با این وجود، احتمالاً آگَمَه‌های بعدی به زبان سانسکریت نوشته شده‌اند؛ زیرا در آن زمان، این زبان در منطقهٔ دراویدی نفوذ کرده بود (Vroost, 2000: 83).

۲-۱-۳- سامهیتاهای ودایی

بخش دیگری از آثار و ادبیات شیوا سیدانته را ودا–سامهیتا یا سامهیتاهای ودایی تشکیل می‌دهند. وداها، کهن‌ترین نوشته‌های دینی در هند هستند (Dutt, 2006: 36). واژهٔ «ودا» در سانسکریت به معنی «دانش» است؛ و این متن‌ها حاوی اطلاعاتی دربارهٔ نیایش خدایان و مناسک مرتبط با آتش مقدس است. تعیین تاریخ دقیق این متن‌ها مشکل است؛ اما پژوهشگران معتقدند که آن‌ها بین ٦۰۰ پیش از میلاد تا ۱۵۰۰ به نگارش درآمده‌اند. وداها به‌طور شفاهی حفظ شدند. خانواده‌های روحانی، متن‌های مزبور را نسل به نسل به دست آیندگان می‌رسانیدند و آن‌ها را با استفاده از شیوه‌های دقیقِ فنون یادگیری به‌خوبی نگهداری می‌کردند (شاتوک، ۱۳۸۸: ۳۵).

وداها همچنین، ادبیات شروتی (آنچه شنیده می‌شود) نامیده می‌شوند. این امر، آن‌ها را از سایر متون دینی که سمریتی (آنچه به یاد می‌آید) خوانده می‌شوند، متمایز می‌کند. این متون برای هندوان ارتدوکسی، مکاشفه‌هایی هستند که پس از مراقبه و تفکر شدید توسط حکیمان باستانی به دست می‌آید و همچنین متونی هستند که از زمان‌های بسیار قدیم با دقت بیشتری

حفظ شده‌اند (Hume, 1951: 51). خودِ سرودهای ودایی مدعی‌اند که آن‌ها توسط ریشی‌ها بـه وجـود آمده‌انـد (Scharfe, 2002: 13). وداها، آیین‌های ودایی و علوم تابع آن که ودانگاه‌ها نامیده می‌شـوند، بخشـی از برنامـه‌های درسـی دانشـگاه‌های قدیمی شرق ازجمله تاکسیلا، نالاندا و ویکراماشیلا بود (Walton, 2015: 122). تعبیر متون ودایی به دو معنی متمایز به کـار می‌رود:

۱- متونی که در دورهٔ ودایی به زبان سانسکریت ودایی تصنیف شده‌اند.

۲- هر متنی که به‌عنوان «منتسب به وداها» یا «استنباط از وداها» در نظر گرفته می‌شود.

شواهد کافی وجود دارد که ویاسا، گردآورندهٔ وداها، چهار نوع مَنتَره (ذکر) را در چهار سامهیتا (مجموعه) به نظـم درآورده است (Holdrege, 2012: 249). چهار مجموعه از مطالب که مرتبط با مناسک و آداب دینی هستند، عبارت‌انـد از: ریـگ‌ودا، سامَه‌ودا، یَجورودا و اَتروَه‌ودا (Flood, 1996: 35).

ریگ‌ودا سامهیتا، قدیمی‌ترین نسخهٔ متون مقدس هندی است. این مجموعه شامل ۱۰۲۸ سرود به زبان سانسـکریت ودایـی و در کل، ۱۰۶۰۰ سرود است که در ده کتاب به نام مَندَله‌ها گردآوری شده است. سرودها، به خدایان ریگ‌ودا اختصـاص داده شده‌اند. این کتاب‌ها توسط شاعران گروه‌های مختلف کاهنی، تقریباً در اوایل دورهٔ ودایی، تهیه، و در شمال غربی شبه‌قارهٔ هند آغاز شده است (Avari, 2007: 77). روحانیان، این سرودها را در هنگام برگزاری مناسک مربوط بـه آتـش مقـدس از حفـظ می‌خواندند (شاتوک، ۱۳۸۸: ۳۵).

سامه‌ودا سامهیتا، شامل ۱۵۴۹ بند شعر است که تقریباً به‌طور کامل (به‌جز ۷۵ مَنتَره) از ریگ‌ودا اتخاذ شده است. سـامه‌ودا، مشتمل بر دو بخش عمده است: بخش اول، شامل چهار مجموعه اشعار (گانا) است و بخش دوم، سـه کتـاب شـعر (آرسـیکا) است. سرودهای موجود در کتاب‌ها با شعرهای کتاب آرسیکا مطابقت دارد. درست مانند ریگ‌ودا، بخش‌های اولیهٔ سامه‌ودا بـا سرودهای آگنی و ایندرا شروع می‌شوند؛ اما در ادامه تغییر می‌یابند (Witzel, 1997: 269). سامه‌ودا، کتاب سرودی است کـه بر مبنای ریگ‌ودا، همراه با دستورالعمل‌هایی برای طرز یادگیری ازبر خواندن آن سرودها، نوشته شـده اسـت (شـاتوک، ۱۳۸۸: ۳۵).

یَجورودا سامهیتا، دربردارندهٔ عبارت‌های کوتاه منثور و منظوم یا مَنتَره‌ها است که در هنگام برگزاری مناسک دینی از آن‌هـا استفاده می‌شود (همان، ۳۵). این مجموعه، دستورات مربوط به مناسـک و آیین‌هـای مـذهبی اسـت کـه توسـط کشـیش بیـان می‌شود. قدیمی‌ترین و باستانی‌ترین بخش یجورودا سامهیتا، حدود ۱۸۷۵ سرود است کـه بـر مبنـای اشـعار ریـگ‌ودا هسـتند (Nicholas, 2003: 273). برخلاف سامه‌ودا که کاملاً بر مَنتَره‌های ریگ‌ودا مبتنی هستند و بـه‌عنوان آهنـگ سـاخته شـده‌اند، یجورودا سامهیتا، منثور است و به لحاظ زبانی با متون اولیهٔ ودایی تفاوت دارد. یجورودا، منبع اصلی آداب مربوط به قربانی‌هـا در دورهٔ ودایی و مناسک و مراسم مرتبط با آن است (Witzel, 2003: 76-77).

اَتروَه‌ودا سامهیتا، مجموعه‌ای از سرودهای دینی و عبارت‌های سحرآمیز است که بسیاری از آن‌ها به آداب و مناسک مربوط به قربانی‌کردن وابسته نیستند، اما با مسائل زندگی روزمره در ارتباط‌اند (شاتوک، ۱۳۸۸: ۳۵). این مجموعه، حدود ۷۶۰ سـرود دارد که حدود ۱۶۰ سرود از آن با ریگ‌ودا مشترک اسـت (Michaels, 2004: 56). بیشـتر سـرودها مَنتَـره‌ای، امـا برخـی از بخش‌ها فاقد جنبهٔ سلوکی هستند. اَتروَه‌ودا در دورهٔ ودایی به‌عنوان ودا در نظر گرفته نشده بود، تا اینکـه در اواخـر هـزارهٔ اول قبل از میلاد به‌عنوان ودا پذیرفته شد. این تاریخ، آخرین تاریخ نگارش آن بود (احتمالاً حدود ۹۰۰ سال پیش از میلاد)؛ اگرچه برخی از موارد آن ممکن است مربوط به زمان ریگ‌ودا یا قبل از آن باشد (Flood, 1996: 37).

با این اوصاف، کتب وداها از آثار و ادبیات مقدس آیین شیوا سیدانته‌ای محسوب می‌شوند. تیرومولار، اگرچـه اعتقـاد دارد ارزش دو اثر وداها و آگَمَه‌ها یکسان است، ویژگی‌های مختلفی برای هریک از این دو اثر ذکر می‌کنـد. وی می‌گویـد وداهـا و

آگَمَه‌ها هردو دارای اعتبار هستند و از حقیقتی بالاتر الهام گرفته‌اند؛ اما یکی عام و دیگری خاص است که هردو به نوعی بیانگر تجلی و مکاشفهٔ خداوند هستند (cf. Hume, 1951: 1/4). زمانی‌که کسی می‌گوید میان این دو اثر اختلاف وجود دارد، باید بیان کرد که در واقع تفاوت چندانی میان این دو وجود ندارد. اینکه وداها، عام و کلی، و شیوا آگَمَه‌ها خاص هستند، دیدگاه شیوا جنانه سیدیار نیز هست. همچنین حامیان آیین سیدانته بر این باورند که روح در مراحل مختلفِ پیشرفت معنوی، برای تأمین نیازهایش به کتب متفاوتی نیاز دارد. وداها با آداب‌ورسوم مذهبی‌اش بیشتر در مراحل اولیهٔ روح کاربرد دارد؛ در حالی که شیوا آگمه‌ها با مراحل پایانی پیش از رسیدن روح به موکتی در ارتباط هستند. وداها بیشتر عمومی خوانده می‌شوند، زیرا خدایان زیادی را برای پاسخگویی به نیازهای روح در مراحل مختلف سلوک معنوی معرفی می‌کنند. اما شیوا آگَمَه‌ها ادبیات خاص‌فهم نامیده می‌شوند، زیرا اصطلاحات درون آن مبتنی بر این است که تنها، شیوای یکتا است که می‌تواند بالاترین حد حقیقت و وجود غایی را درک کند. از نظر آیین شیوا سیدانته، آگَمَه‌ها از اهمیت بیشتری برخوردارند. بر همین اساس تیرومولار، مکاتب شیوایی را نزدیک‌ترین مکاتب به اعتقادات خود می‌داند که علاوه بر پذیرش وداها، شیوا آگَمَه‌ها را نیز می‌پذیرند. وی به دیدگاه ودایی، به‌عنوان دیدگاه عام، و به دیدگاه آگَمَه‌ای به‌عنوان سیدانته دیدگاه نهایی و خاص توجه می‌کند (Vedachalam, 1966: 19).

۲-۱-٤- می‌کاندا شاسترام

می‌کاندا شاسترام، بخش دیگری از ادبیات شیوا سیدانته را شامل می‌شود. در واقع می‌کاندا شاسترام‌ها، آثار تعلیمی هستند که در قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم توسط متفکران زبان و ادبیات تامیلی به نگارش درآمده‌اند. از میان متفکران آیین شیوا، می‌کاندا دِوار، تأثیرگذارترین آن‌ها بود (Lorenzen, 1987: 13/21). تاریخ مربوط به این آثار مختلف، هم‌زمان با دورهٔ سالی‌واهانا است که می‌کاندا شاسترام آن‌ها را گردآوردی، ویرایش و تدوین کرده است. یکی از موضوعاتی که در پذیرش این تاریخ‌ها تردید ایجاد می‌کند، این است که آرول ناندی، پدر می‌کاندا، اثر خود را ۳۲ سال پس از تألیف کتاب می‌کاندا نوشته است؛ البته این امر، چندان دور از ذهن نیست. تاریخ دیگری که دربارهٔ تألیف آثار این نویسندگان، زمان تقریبی ارائه می‌دهد، این است که اوماپاتی، در مقدمهٔ سانکارپانیراکارانام، تاریخ تألیف این اثر را سال ۱۲۳۵ شیوایی بیان می‌کند که هم‌زمان با تاریخ ۱۳۱۳ میلادی است. با توجه به اینکه اوماپاتی تقریباً جزو نویسندگان مقدّم این دسته بوده است، می‌توان نتیجه گرفت که قرن سیزدهم میلادی و نیمهٔ اول قرن چهاردهم، دورهٔ نگارش و شکوفایی آثار و ادبیات شیوا سیدانته در شبه‌قارهٔ هند بوده است (Agrawala & Krishna Warrier, 1992: 19).

می‌کاندا دِوار، از دیگر نویسندگان برجستهٔ ادبیات شیوا سیدانته است. آیین شیوا که دورهٔ غلبه بر آیین بودایی و آیین جین را پشت سر گذاشته بود، به دلیل تعدد فرقه‌های مذهبی فراوان در هند، مجدداً با دوره‌ای از افول روبه‌رو شد. پیروان شیوائیسم برای احیای دوبارهٔ آیین خود، دست به دعا برداشتند. مصادف با همین دوره بود که یک زن و شوهر شیوایی در تیروپّناکادام برای خوشبختی خود به درگاه خدا دعا کردند؛ در پاسخ به دعاهایشان، صاحب پسری به نام اِسوِتاوانام شدند. این کودک، قدرت ذهنی قابل‌توجهی داشت. بنابرین، به نظر می‌رسید باید تحت تعلیم آموزه‌های قدیس پارانجوتی مونیوار قرار گیرد. اِسوِتاوانام پس از دریافت تعالیم عمیق، نام خود را به «می‌کاندا» به معنای «کسی که حقیقت را دیده است» تغییر داد (Vedachalam, 1966: 19). اثر او با نام «شیوا جنانه بودام»، تبلور تازه‌ای از آیین شیوا سیدانته است. عقایدی وجود دارد مبنی بر اینکه این اثر، در واقع ترجمهٔ تامیلی بخشی از کتاب رائوراوا آگَمَه است که به زبان سانسکریت ترجمه شده است. با توجه به اختلاف میان این دو اثر گفته می‌شود اگر مترجمی پیدا شود که بینش برتری نسبت به ترجمهٔ اثر نویسندهٔ دیگر داشته باشد، آن مترجم، می‌کاندا است؛ بنابراین از نظر محققان زبان و ادبیات تامیلی، شیوا جنانه بودام، زبان سانسکریت را عمق معنا بخشیده است.

همچنین سوبرامانیا پیلای، در کتاب اخیرش با عنوان «شیوا جنانه بوداموم می‌کانداروم»، به این مسئلهٔ پیچیده پرداخته است. وی معتقد است که اگر بودام را ترجمهٔ رائوراوا آگَمَه بدانیم که به عقیده او منشأ غیرانسانی و الهی دارد، می‌کاندا را با افتخار می‌توان مترجم بزرگ به شمار آورد. از آنجا که چنین ادعایی تا به حال مطرح نشده است، نظریهٔ ترجمهٔ آن از آگَمَه را به‌طور قاطع نمی‌توان تأیید کرد. علاوه بر این، وی ادعا می‌کرد که شواهد بسیاری وجود دارد که ثابت می‌کند آثار می‌کاندا، آثار اصلی خودش هستند (Vedachalam, 1966: 20). در واقع می‌توان گفت که شیوه‌ای که می‌کاندا دِوار تدریس می‌کرد، به شیوا سیدانته، «آموزهٔ پیروان شیوا» معروف و مشهور شد (Lorenzen, 1987: 13/11).

۲-۱-۵- تیروموری

در بحث از آثار و ادبیات در شبه‌قارهٔ هند می‌توان گفت که آیین شیوا سیدانته، اعتبار خود را از ۲۸ آگَمَه، آثار عبادی چندین قدیس شیوایی و نوشته‌های چند متفکر به دست می‌آورد. اولین گوروی معروف شیوا سیدانته، ناندیناتا بود که حدود ۲۵۰ سال قبل از میلاد در کشمیر زندگی می‌کرد. وی تلفیقی از ۲۶ فراز سانسکریت به نام ناندیکِشوارا کاسیکا را به نگارش درآورد که در آن، اصول اساسی مکتب فکری شیوا سیدانته بیان شده است. شخصیت برجستهٔ بعدی این سنّت، تیرومولار بود که فرقهٔ تیروماندیرام را در تامیل تشکیل داد و سنّت ناندیناتای این مکتب را به مردم جنوب هند معرفی کرد (Lorenzen, 1987: 13/11). او با تأکید بر جنبهٔ عبادی، نقش بسزایی در گسترش و محبوبیت طریقت شیوائیسم در جنوب هند داشت. نقش وی در آیین شیوایی، آن قدر مهم بود که سنّت ناندیناتا، حتی امروز نیز در جنوب هند رواج دارد. اثر او توسط نسل‌های بعدی ازجمله: آپار، سوندارار و سامباندار در تِوارام تا زمان حاضر باقی مانده است. این قدیسان از جایی به جای دیگر و از معبدی به معبد دیگر حرکت می‌کردند و آواز جلال شیوا را می‌خواندند و در مقابلِ مخالفت شدید جینیسم و بودیسم، شیوائیسم را به جنبشی مردمی تبدیل کردند. مانیکاواچاکار نیز یکی دیگر از این چهره‌ها است که پس از این قدیسان بزرگ، به ظهور رسید و به محبوبیت مکتب فکری شیوا سیدانته در جنوب هند کمک فراوانی کرد (Walker, 1995: 107). اثر وی در مجموعه اشعار معروف به تیرووَاساگام، ثبت و نگهداری شده است. آثار این قدیسان بزرگ شیوایی، در مجموعه‌ای از ادبیات شیوا سیدانته به نام تیروموری توسط نامپی آنتار نامپی که در قرن یازدهم میلادی زندگی می‌کرد، تدوین و گردآوری شده است. با این اوصاف، تیروموری، منبع معتبر ادبیات شیوا سیدانته است و جزو اشعار و نیایش‌های قدسی و عبادی محسوب می‌شود که در جنوب هند، توسط عارفان طریقت شیوایی سروده شده است (Lorenzen, 1987: 13/11).

۳- نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان می‌دهد که در فرهنگ و ادبیات هندویی، سنّت شیوایی یکی از طریقت‌های کهن شرق است که خود به چند شاخهٔ مهم تقسیم‌بندی می‌شود. آیین شیوا سیدانته یکی از مهم‌ترین شاخه‌های آیین شیوایی است که در این پژوهش به آثار و ادبیات این آیین پرداخته شد.

ادبیات شیوا سیدانته به پنج دسته: نانمارای‌ها، شیواآگمه‌ها، وداها، می‌کاندا شاسترم و دوازده تیروموری تقسیم‌بندی می‌شود. سه مورد اول، کتاب مقدس را تشکیل می‌دهند. دسته چهارم، نوشتارهای تعلیمی و فلسفی است، و دستهٔ آخر نیز آثار عبادی و نیایش این مکتب فکری را شامل می‌شود.

نانمارای، به معنای چهار کتاب مقدس است که به موضوعاتی در رابطه با تقوا، لذات، ثروت و سعادت می‌پردازد. شیوا آگمه‌ها خود به دو بخش آگمهٔ خدایی (مستقیماً توسط خدا تعلیم داده می‌شود) و آگمهٔ انسانی (توسط انسان آموزش داده می‌شود) تقسیم‌بندی می‌شود. محتوای شیوا آگمه در رابطه با اصول و عقاید اساسی شیوا سیدانته است. در آگمه فرایند نجات و سعادت غایی مد نظر است که در آن از طریق شیوا جنانه، ناخالصی و آلودگی کنار گذاشته می‌شود و فرد به مکشه نائل می‌شود. ودا به معنی «دانش» است؛ این متن‌ها حاوی اطلاعاتی دربارهٔ مناسک مرتبط با آتش مقدس است. می‌کانداشاسترام و تیروموری نیز جزو آثار تعلیمی هستند که توسط تامیلی به نگارش درآمده است. نتیجهٔ تحقیق نشان می‌دهد که طریقت و مکتب فکری شیوا سیدانته، مجموعه کتب سمهیتاهای ودایی و اوپانیشادها و همچنین مجموعهٔ ۲۸ اثر سانسکریت و رودرا

آگَمَه‌ها را که تاریخ این آثار به قرن هفتم میلادی بازمی‌گردد، به‌عنوان مجموعهٔ ادبیات شیوایی قبول دارد. این آیین، اگرچه خود را از دیگر نظام‌های شیوایی متمایز می‌کند، در کنار این آثار و ادبیات، دوازده تیرومورای و چهارده می‌کاندا شاسترا را به‌عنوان ادبیات شیوا سیدانته و متون کتاب مقدس می‌پذیرد.

٤- منابع

آبسالان، محب‌علی. (١٣٩٦). نهضت اصلاحی راما کریشنا و شاگردش ویوکانندا در هند، **مطالعات شبه‌قاره**، ۹(۳۳).

راداکریشنان، سروپالی. (١٣٦٧). **تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب**، جلد اول، مترجم: خسرو جهانداری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

شاتوک، سیبیل. (۱۳۸۸). **دین هندو**، مترجم: حسن افشار، تهران: نشر مرکز.

شایگان، داریوش. (۱۳۵۷). **ادیان و مکتب‌های فلسفی هند**، جلد دوم، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.

گراوند، سعید. (۱۳۹۹). اهمیت مندله و نقش معرفت‌شناسی آن در منازل سلوک در طریقت وجره‌یانه، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱۲(۳۸).

Agrawala, & Krishna Warrier, A. J. (Trans.). (1992). **The Kali Purana**. Chennai: Vasanta Press.

Avari, B. (2007). **India: The ancient past**. London: Routledge.

Beck, G. (1993). **Sonic theology: Hinduism and sacred sound**. University of South Carolina Press.

Dhavamony, M. (1999). **Hindu spirituality**. Gregorian University and Biblical Press.

Dutt, S. (2006). **India in globalized world**. Manchester University Press.

Filliozet, J. (1991). **Religion, philosophy, yoga: A selection of articles**. Motilal Banarsidass.

Flood, G. (1996). **An introduction to Hinduism**. Cambridge University Press.

Flood, G. (2003). **The Blackwell companion to Hinduism**. Blackwell Publishing Ltd.

Grimes, J. (1996). **A concise dictionary of Indian philosophy: Sanskrit terms defined in English**. State University of New York Press.

Holdrege, B. A. (2012). **Veda and Torah: Transcending the textuality of scripture**. Suny Press.

Hume, R. E. (Trans.). (1951). **The thirteen principal Upanishads**. Madras: Oxford University Press.

Klostermaier, K. (2007). **A survey of Hinduism: Third edition**. State University of New York Press.

Lipner, J. (2004). Hinduism: The way of the banyan. In S. Mittal & G. Thursby (Eds.), **The Hindu world**.

Lorenzen, D. (1987). "Saivism" in **Encyclopedia of Religion**. Mircea Eliade (Ed.), Vol. 13. New York: Macmillan.

Michaels, A. (2004). **Hinduism: Past and present**. Princeton University Press.

Müller, M. (Trans.). (2001). **The Upanisads** (2 vols.). Richmond, Surrey: Curzon Press.

Namasivayam, R. (2002). **Vedantam vs Saiva Siddhantam**. First Edition. Thiruktheewaram Temple Restoration Society.

Nicholas, A. (2003). **Meditations through the Rig Veda: Four-Dimensional man**. iUniverse.

Paranjoti, V. (1954). **SaivaSiddhanta**. Second and revised edition. Madras: Diocesan Press.

Peterson, I. (1992). **Poems to Siva: The hymns of the Tamil saints**. Princeton University Press.

Raju, T. (2009). **The philosophical tradition of India**. Motilal Banarsidass.

Scharfe, H. (2002). **Handbook of oriental studies**. Brill Academic.

Vedachalam, S. (1966). **The Saiva Siddhanta as a philosophy of practical knowledge**. The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society, Tinnevelly.

Vroost, R. E. (2000). **Anthology world scriptures**. Wadsworth Publishing Company.

Walker, B. (1995). **Hindu world** (Vol. 1). India: Harper Collins Publishing.

Walton, L. (2015). "Educational institutions". In **The Cambridge world history** (Vol. 5). Cambrige University Press.

Witzel, M. (1997). **The development of the Vedic canon and its school: The social and political milieu**. Cambrige: Harvard University Press.

Witzel, M. (2003). **Vedas and Upanisads in the Blackwell companion to Hinduism**. G. Flood (Ed.). Blakwell.

Zalewski, W. M. (2012). **The crucible of religion: Culter, civilization and affirmation of life**. Wipf and Stock Publishers.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Ramayan the Book of Ayyaran: An Approach to the Origin of Ayyars

Gazelle Mohajeryzadeh✉

Assistant Professor of Persian Literature; Department of Persian Language & Literature , Payame Noor University (PNU), Tehran, Iran. Email: mohajeryzadeh@pnu.ac.ir

Article history: Received 14 September 2024; Received in revised form 27 November 2024; Accepted 02 December 2024; Published 23 September 2025

Abstract

Ayyars were chivalrous who adhered to certain moral principles and had a special code of conduct; the Ayyar committed banditry and theft with the aim of supporting the poor against the rich, and they themselves were from the lower class of society. The initiator of the Ayyar movement in Iran was Yaqoob Laith Safari, who lived in Sistan in the third century AH. The epic Ramayana is the oldest book written by the Ayyar chivalric poet Valmiki (400 BC); in this book, chivalry is explained in a philosophical way and is the holy book of the Hindus. However, it had not been addressed from the Ayyar perspective until now. The following article examines the origins of Ayyar thought through the Ramayana. The aim of this research is to shed light on the dark corners of Ayyar history. The method of the research is analytical-comparative with a library approach and based on primary sources. One of the important findings of this article is the connection of Ayyars with the thought of Vaishnavism, who consider Matsya (Fish) or Samak to be the first manifestation of Vishnu and believe in Bhakt or giving charity. Their origin was the Bhel tribe, who were a bandit tribe. This tribe took the culture of chivalry from the Brahmins and combined it with their warfare.

Keywords: Ayyar, Valmiki, Ramayana, Chivalry, Vaishnavism

1. Introduction

Ayyarans were chivalrous who had a secret organization and adhered to certain moral principles and had a special mission; With the aim of supporting the poor against the rich, the Ayars committed banditry and theft, and they themselves belonged to the lower class of the society. The initiator of the Ayaran movement in pre-Islamic Iran was Yaqub Leith Safari, who lived in Sistan in the third century of the Hijri. The Ramayana poem, the oldest epic of the East, is a book written by a chivalrous named Valmiki. This book has explained chivalry in a philosophical way and its writing dates back to around 400 BC and is known as a sacred book among Hindus. The following article examines the origins of Ayari's thought through the book of Ramayana and describes its influence on the later periods up to the present day. The aim of this research is to clarify the dark corners of Ayari history. The cause and origin of the Ayaran movement has been one of the problematics of contemporary researchers. The book Samak Ayar, which is an old story about Ayars, was narrated by a person named Sadaqa, considering that two sects of Ayars were called Samaki and Sadaki, the question arises as to what is the meaning of naming these two names. Where did Ayaran come from and what was their ideology based on?

1.1. Research Methodology

The research method is analytical-comparative with a library approach and based on first-hand sources. In this research, by comparing two main and ancient sources related to Ayaran, i.e. the book of Samak Ayar and the book of Ramayana, the common aspects of chivalry of these two books were matched and then the roots of the important names of the book of Samak Ayar were extracted from the

© Mohajeryzadeh, Gh. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

book of Ramayana. After that, the philosophical analysis of these commonalities was done. Then the influence of this philosophy on the contemporary history of Iran and the world was mentioned.

2. Discussion

Valmiki, the composer of Ramayana, lived around 400 BC. According to traditions, Valmiki was a thief and a bandit before he became a Brahmin. (The Skanda Purana, 1985: 506)

In the Ramayana, it is narrated that when Ram was traveling through the forest he reached the hut where Valmiki lived, and Valmiki greeted him. Ram asked him to show him a place to live; Valmiki replies that everything belongs to you; You know that I was born in a Brahmin's house, but since I was a child, because I was brought up in the community of Behl, who are bandits, I got the taste and smell of them. my wife and children are from the same people. (Valmiki, 1378: 201-202) There are other evidences that show that the Behl or Bhila people used to help the Brahmins and make them into bandits' group. (Rek Vyase, 2018, Vol. 3: 166) The Behl people took the religion of chivalry from the Brahmins and combined it with their warfare. There is an interesting article about Behlan in Samak Ayar's book. Behlan valley was one of the seven or seventy Ayaran valleys that were located next to each other and each was called by a name. The head of this valley was also called Behlan and he was an Ayyar. (Al-Arjani, 1363, Vol. 5: 133-134).

In explaining the names of the two Ayaran sects, which were Sadki and Samaki, it should be said that hiding the previous beliefs behind Arabic names was the way of Iranians to deal with the ideology of the Arab invaders. The Arabic word Samak, meaning fish, is the equivalent of Matsya in Sanskrit, and the first manifestation of Vishnu was in the form of a fish. Followers of Vishnu are called Vaishnavisms, who believe in one of the manifestations of Vishnu. The first incarnation of Vishnu is fish, and the seventh incarnation of Vishnu is Rama, who is the main character of the Ramayana. (Cf. Valmiki, 1387: 611) Vishnu is one of the three Hindu deities. Vishnu takes the form of a fish to save Manu from the storm and flood; Because mankind is condemned to death because of evil. This fish brings Manu's ship to the shore. (Cf. Vyase, 2018, vol.1: 361) Sadaqi is also attributed to charity, here it has two meanings: one is to have a lot of love and the other is to give charity and give. (Maalouf, 1384, Vol. 1: 921-920) which is equivalent to Bhakti in Sanskrit. This word also has two meanings. One means sharing and participation. (Werner, 1993:168) Another means to love and interest. (Monler, 1853: 743) One of the principles that is highly recommended in the book of Ramayana is bhakt or loving Rama.

3. Result

Ayyars movement is an anti-class movement whose origin is rooted in ancient India. The names of two sects, Samaki and Sedghi, which are Ayars, are derived from Hindu beliefs. The Ayars believed in the Deva-God Vishnu and considered Samak to be the first avatar of Vishnu. All the characteristics of chivalry that we see among the chivalrous are explained in the Ramayana book along with its philosophy, and these characteristics are: 1. Fighting oppression 2. Providing shelter and helping the needy 3. Publicizing the elite, and attracting the common people 4. Being poor and disregarding worldly possessions 5. Giving bread (giving food) 5. Forgiveness and generosity 6. Trustworthiness and confidentiality 7. Immunity of the ambassador 8. Making a treaty 9. The right to salt 10. Eating fish 11. Brotherhood and comradeship 12. Sisterhood and chastity 13. chivalrous women 14. Truthfulness 15. Sacrifice 16. Respect for elders, teachers and Brahmins 17 tricking 18. changing appearance 19. multi-faceted 20. giving Anesthesia 21. Practicing medicine 22. Agility 23. Being half-naked 24. Pointing and responding 25. Burrowing 26. Nighting 27. Asking for a good name 28. Worship and meditation 29. Ring mark 30. Skill in shooting.

The philosophy of Vaishnavism led to the The revolutionary movement of the Ayaran, which has had a significant impact on the contemporary events of Iran and the world, including India, China, and the Soviet Union. The sect of Valmiki (Balmiki) and the Sikhs were involved in anti-colonial movements following Valmiki. Red Army of China and Soviet Union Communist forces were formed in imitation of Valmiki's army. Iran's Islamic Revolution was an anti-colonial and anti-class movement and is the continuation of the Ayaran movement.

4. References

Amin, A. (1975). **Zoha'il-Islam**, Cairo, Maktaba Al-Nahda Al-Masry.

Arjani, F. (1968). **Samak Ayyar**, Volume 1, Introduction and correction by Parviz Natel Khanlari, Tehran, Iran Culture Foundation Publications.
Arjani, F. (1980). **Samak Ayyar**, Volume 4, Introduction and correction by Parviz Natel Khanlari, Tehran, Agah Publishing Institute.
Arjani, F. (1984**). Samak Ayyar**, Volume 5, Introduction and correction by Parviz Natel Khanlari, Tehran, Agah Publishing Institute.
Attar Neyshaburi, Farid al-Din Mohammad. (1993). **The Complete Divan of Attar Neyshaburi**, edited by Esmaeil Shahroudi, Tehran, Fakhr Razi Publications.
Bahar, M. (1995). **A Few Essays on Iranian Culture**, Tehran, Fekr Rooz.
Bastani Parizi, E. (1975). **Yaqoob Laith**, Tehran, Ibn Sina Library.
Dehkhoda, A.A. (1998). **Dictionary**, Volume 11, Tehran, Tehran University Publications.
Gardizi, Busa'id Abd al-Hi ibn Zahak ibn Mahmud. (1984). **History of Gardizi**, correction of the commentary of Abdolhi Habibi, Tehran, Donyayeh Kitab.
Hakim Neishabouri, A.A. (1995**). History of Neishapur**, translated by Mohammad Khalaf Tabrizi, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran, Agah Publications.
Hinles, J.R. (1989). **Understanding Iranian Mythology**, translated by Jhaleh Amuzgar, Ahmad Tafazzoli, Tehran, Cheshmeh Publishing House.
History of Sistan. (1990). Edited by Mohammad Taghi Malek al-Shu'ara Bahar, Tehran, Asatir Publications.
Kananaikil, J. *(1983).* **Scheduled Castes and the Struggle Against Inequality**: Strategies to Empower the Marginalised. Indian Social Institute.
Leslie, J. (2017). **Authority and Meaning in Indian Religions**: Hinduism and the Case of Valmiki, UK, Routledge, 22 November.
Maalouf, L. (2005). **Al-Munjad Arabic to Persian**, translated by Bandar Rigi, volume 1, Tehran, Iran Publications.
Moazami, M. (2014). **Wrestling with the Demons of the Pahlavi Widiewdad**, Brill, Leiden.
Moghaddisi, M. (1985). **Creation and History**, translated by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran, Agah, 1995. Natel Khanlari, Parviz, Samak City, Tehran, Agah Publishing Institute.
Mohajerizadeh, Gh. (2008). **Studying the Role of Code in Social Developments**, No. 18, 132 October 2008.
Mohajerizadeh, Gh. (2012**). The Solitude of Attar and the Solitude of Attars**, Autumn and Winter, No. 16, 257-241.
Monler, W. (1853). **Sanskrit English Dictionary**, India, Delhi, Motilal Banarsidass.
Mostofi, H. (1985**). Selected History**, Abdolhossein Navaei, Tehran, Amir Kabir, third edition.
Nizam al-Molk, A.T. (2010). **Sir al-Muluk**, edited by Mohammad Istalami, Tehran, Farhang Moasar, 2010.
Pechilis Prentiss, K. (1999/2014). **The Embodiment of Bhakti**, UK, Oxford University Press.
Shafie Kadkani, M.R. (2009). **The Whips of Conduct: Criticism and Analysis of Some Poems by Hakim Sana'i.** Tehran: Aghah.
Soltani, P., Kohandoui, M.K., Khodadadi, M. (2017). Manifestations of Theoretical Mysticism in the Persian Epics of Ramayana, **Subcontinental Studies**, 9(33), 91-112
Tabashir, M., Shukoori, A. (1994). Political Thought of Ancient India; Case Study of Mahabharata, Bhagavad Gita, Ramayana, **Subcontinent Studies**, 16(47), 96-83.
The Skanda Purana. (1958). **V.LXV**, Motial Banar Sidass publisher.
Valmiki, T.D. (1999). **Ramayana**, translated by Amrsinkeh, Amrparkash, edited by Abdul Wadood Azhar Dehlavi, Tehran, Elset Farda.
Vendidad or the Collection of Zoroastrian Laws. (2006). James Darmstetter, translated by Musa Javan, Tehran, Donyayeh Kitab.
Viaseh. (2010). **Mahabharata**, Volume 3, translated by Mir Ghiyas al-Din Qazvini, edited by Mohammad Reza Jalali Naeini, Tehran, Shiraz Publishing House.
Viaseh. (2019). **Mahabharat**, Volume 1, translated by Mir Ghiyas-eddin Qazvini, revised by Mohammad Reza Jalali Naeini, Tehran, Shirazeh Publications.
Viraf. (2003). **Ardavirafnameh**, translated into French by Philippe Genio, translated and researched by Jhaleh Amouzgar, Tehran, Moeen Publisher - French Society of Iranian Studies in Iran, second edition
Werner, K. (1993). **Love Divine**: Studies in Bhakti and devotional mysticism, UK, Routledge.
Yasht. (1968). Volume 1, Ebrahim Pourdavoud, with the help of Bahram Fareh Vashi, Tehran,

Cite this article Mohajeryzadeh, Gh. (2025). Ramayan the Book of Ayyaran: An Approach to the Origin of Ayyars. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 265-280. DOI: 10.22111/jsr.2024.49814.2456

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

رامایان، کتاب عیاران؛ رهیافتی به منشأ پیدایش عیاران

غزال مهاجری‌زاده✉

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. ایمیل: mohajeryzadeh@pnu.ac.ir

چکیده

عیاران (ایاران) جوانمردانی بودند که پایبند به اصول اخلاقی خاصی بوده و مرام‌نامه‌ای ویژه داشتند. عیاران با هدف پشتیبانی از فقرا در مقابل ثروتمندان، راهزنی و دزدی می‌کردند و خود نیز از طبقهٔ غوغا (فرودست) جامعه بودند. آغازگر نهضت عیاران در ایران، یعقوب لیث صفاری بود که قرن سوم هجری در سیستان می‌زیست. منظومهٔ رامایانا، کهن‌ترین کتابی است که یک جوانمرد عیار به نام والمیکی، چهارصد سال پیش از میلاد سروده است. در این کتاب، جوانمردی به شیوه‌ای فلسفی تبیین شده و کتاب مقدس هندوان است؛ اگرچه تاکنون از جنبهٔ عیاری به آن پرداخته نشده بود. مقالهٔ پیش‌رو سرچشمه‌های اندیشهٔ عیاری را از رهگذر کتاب رامایانا بررسی کرده است. هدف این پژوهش روشن‌شدن زوایای تاریک تاریخِ عیاری است. شیوهٔ پژوهش، تحلیلی–تطبیقی با رویکرد کتابخانه‌ای و بر پایهٔ منابع دست‌اول است. از یافته‌های مهم این مقاله، مرتبط‌بودن عیاران با اندیشهٔ ویشنویسم است که ماتسیا یا سمک را ظهور اول ویشنو می‌دانند و به بَهَکت یا صدقه‌دادن معتقدند. منشأ آن‌ها قوم بِهِل بوده که قومی راهزن بودند. این قوم آیین جوانمردی را از برهمنان گرفته و با جنگاوری خود تلفیق کردند.

واژه‌های کلیدی: عیار، والمیکی، رامایانا، جوانمردی، ویشنو

۱– مقدمه

هزار و هفتصد پیش از میلاد، آغاز ورود سکاها به اوراسیا بوده است. این قوم آریایی، در نواحی مختلفی ازجمله فلات ایران به‌ویژه سیستان و نیز سرزمین‌های همسایه، یعنی هندوستان سکنی داشتند؛ و مراودات زیادی بین آن‌ها در نواحی مختلف وجود داشته است. اعتقاد به میترا–ورونا و مهر و پس از آن، پرستش دئو یا خدایانِ دیو، در هردو سرزمین ایران و هند رواج داشت. کهن‌ترین شکل اعتقاد به مهر و میترا، در کتاب ریگ ودا (بید) آمده است که خواندن ریگ ودا در جای‌جای کتاب رامایانا توصیه شده است و این نشانهٔ پیوند مستحکم کتاب رامایانا با آیین مهر است. برخی از پژوهشگران معاصر، قدمت عیاران را از زمان آیین مهر یا میتراییسم و عهد اشکانیان می‌دانند. در زمان اشکانیان، طبقهٔ اسواران (ارتشتاران) مانند عیاران قائل به اصل جوانمردی بودند (بهار، ۱۳۷٤: ١٦٤). در برخی از متون کهن زبان پهلوی نیز شواهدی آمده که مؤید این نظر است؛ برای مثال در کتاب تفسیر پهلوی ویدیودات یا قانون ضد دیو (فرگرد ۳ بند ٤١) گروهی از مخالفان نظام (منظور، دیوپرستان که با آیین مزدیسنا مخالف بودند) معرفی شده است: «داند که دزدی نباید کردن، پندارد هنگامی‌که از توانگران دزدم به درویشان دهم، برای من کرفه (ثواب) است» (Moazami, 2014: 93). در زمان ساسانیان نیز در بندی از ارداویراف‌نامه

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ٤٩، ١٤٠٤، صص ٢٦٥–٢٨٠.

تاریخ دریافت: ١٤٠٣/٠٦/٢٤ تاریخ ویرایش: ١٤٠٣/٠٩/٠٧ تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/٠٩/١٢ تاریخ انتشار: ١٤٠٤/٠٧/٠١

استناد: مهاجری‌زاده، غزال. (١٤٠٤). رامایان، کتاب عیاران؛ رهیافتی به منشأ پیدایش عیاران. *مطالعات شبه‌قاره*، ١٧(٤٩)، ٢٦٥–٢٨٠.

DOI: 10.22111/jsr.2024.49814.2456

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© مهاجری‌زاده، غزال.

(فصل ٤٥، بند ۳)، از کسانی انتقاد شده که به سبب «گرفتن خواسته (اموال) خوبان (تـوانگران) و دادن بـه بـدان (فرومایگـان) شکنجه می‌شوند» (ویراف، ۱۳۸۲: ٧٤).

قرن سوم هجری، سیستان شهر عیاران بود. غوغا (عوام) یارانشان بودند و جنگ می‌کردند، و اموال دیگران را غارت. رئیس هر طایفه را سرهنگ می‌نامیدند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۳۱۰، ١٦١، ۳۵۷). یعقوب لیث به عیاران پیوست تا بـه مقـام سـرهنگی رسید (گردیزی، ١٣٦٣: ۳۰٤). او غذا و لباس بین عیاران تقسیم می‌کرد (تاریخ سیسـتان، ۱۳۸۹: ۱۷۵). یعقـوب لیـث در زمـان حکومت، «اندر ولایت خویش، هرکه را کم از پانصد درم وسعت بودی، ازو خراج نستدی و او را صدقه دادی» (همـان: ٢٦٣). از جملات قصار برادرش عمرو این بود که «پیه اندر شکم گنجشک نباشد، اندر شکم گاو گرد آید» (همان: ٢٦٨).

در واژه‌نامه‌ها «عیّار» به معنی: زیرک و چالاک، حیلـه‌گر، مکـار و جـوانمرد آمـده اسـت (دهخـدا، ۱۳۷۷، ج ۱۱: ١٦٤٥٩). خانلری، نظر ملک‌الشعرا دربارهٔ تطور واژهٔ عیار از ایار را درست دانسته و آن را معـادل واژهٔ «رفیقـی»، در کتـاب سـمک عیـار می‌داند (ناتل خانلری، ١٣٦٤: ۷۰). شفیعی کدکنی نیز این نظر را تأیید کرده و شواهدی شعری از ابوسـعید ابـوالخیر و مثنـوی یافته‌اند که واژهٔ عیار را به تخفیف و با تلفظ پهلوی آورده‌اند، بی‌آنکه ضرورت شعری باشد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۰۲).

۱-۱- بیان مسئله

علت و منشأ پیدایش جنبش عیاران، یکی از پرسش‌های بحث‌برانگیز پژوهشگران ادبی ایران در پنجاه سال گذشته بوده است و افرادی چون ملک‌الشعرای بهار، مهرداد بهار، ذبیح‌الله صفا و ناتل خانلری به جست‌وجو در این وادی پرداخته‌اند. یکـی از ایـن موارد، نکتهٔ بسیار درخور تأملی در کتاب تاریخ سیستان است که آنجا نام دو فرقهٔ سمکی و صدقی ذکر شده است که هردو از عیاران بوده‌اند: «تعصب افتاد به سیستان اندرین روزگار میان فریقین و بسیار مردم کشته شد و یکی را صدقی نام کردند و یکی را سمکی» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۲۷۵). علت اختلاف این دو فرقه در کتاب تاریخ سیستان یک مسئلهٔ شرعی ذکر شده، اما از نظر خانلری، علت واقعی این اختلاف در چگونگی حال دو فرقه نیست و این علت کافی به نظر نمی‌رسد. او همچنـین معتقـد است که سبب تسمیهٔ این دو فرقه به نام‌های سمکی و صدقی، با صراحت ذکر نشده است (الارجـانی، ١٣٤٧: مقدمـه هفـت و هشت). با توجه به اینکه کتاب سمک عیار، توسط شخصی به نام **صدقه** روایت‌شده، ذبیح‌الله صفا این اتفاق را از عجایب دانسته و در واقع خیلی با احتیاط، به ارتباط این دو نام اشاره کرده است (صفا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۹۸۸). خانلری احتمال داده کـه نویسـنده خواسته جوانمردی‌های سمک را از زبان یکی از مخالفان بیاورد.

در تبیین دو نام صدقی و سمکی باید گفت که پنهان‌کردن عقاید پیشین، در پس نام‌های عربی، چیـزی مشـابه پنهـان‌کـردن آتشکده‌های ساسانی در پس نام مسجد و امامزاده بوده است. ایرانیان بدین شیوه خود را در مقابـل بیگانگـان امـوی و عباسـی پاسداری می‌کردند (رک. حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۱۷). واژهٔ عربی «سمک» به معنی ماهی، معـادل ماتسـیا मत्स्य (maya) در زبان سنسکریت است و اولین تجلی ویشنو، به‌صورت ماهی بوده است. آیین پیروان ویشنو را ویشنویسم می‌نامند، که به یکـی از تجلیات ویشنو معتقدند. اولین تجلی ویشنو، ماهی، و هفتمین تجسم ویشنو، رام است که شخصیت اصلی کتـاب رامایانـا، و از خاندان آفتاب است (رک. والمیکی، ۱۳۷۸: ٦١١). ویشنو یکی از سه دیو–خـدایِ هنـدوان اسـت. ویشـنو بـه شـکل مـاهی درمی‌آید تا مانو را از توفان و سیل نجات دهد؛ زیرا نوع بشر به واسطهٔ شرارت، به مرگ محکوم شده است. این ماهی، کِشـتی مانو را به ساحل می‌رساند (رک. ویاسه، ۱۳۹۸، ج ۱: ٣٦١). صدقی نیز منسوب به **صدقه**، در اینجا دو معنی دارد: یکـی محبـت بسیار داشتن، و دیگری، خیرات کردن و بخشیدن است (معلوف، ١٣٨٤، ج ۱: ۹۲۰–۹۲۱) که معـادل آن در زبـان سنسـکریت، بهکتی भक्ति (Bhakti) از ریشهٔ باج (Bhaj) است؛ این واژه نیز دو معنا دارد. یکی به معنای تقسیم، سهیم‌شدن، مشارکت، و

تعلق‌داشتن است (Werner, 1993: 168; Pechilis Prentiss, 1999: 204) و دیگری به معنای وابستگی، دلبستگی، علاقه، ایمان و تقوا به چیزی به‌عنوان یک اصل روحانی دینی یا وسیلهٔ نجات (Monler, 1853: 743). جنبش باکتی در هندوئیسم به ایدهٔ مشارکتی اشاره دارد و آن، جنبشی مهم در قرون وسطی بود که با عشق و ارادت به مفاهیم مذهبی که حول یک یا چند خدا و الهه باشد، بنا شده بود. جنبش باکتی یا بهکتی با استفاده از زبان‌های محلی علیه نظام کاست (طبقاتی) موعظه کرد تا پیامش را به توده‌ها برساند (Pechilis Prentiss, 2014: 3). یکی از اصولی که در کتاب رامایانا بسیار به آن توصیه شده، بهکت یا محبت و دوست‌داشتن رام است.

سمکی و صدقی را سرخ‌علمان و سیاه‌علمان نیز می‌نامیده‌اند که یادآور جنبش سیاه‌جامگان و سرخ‌جامگان مزدکی است. مزدکیان دیانت زردشت را از طریق تأویل و تفسیر دست‌کاری می‌کردند. در واقع آن‌ها ادامهٔ دیوپرستانِ پیشازردشتی بودند که با اصول اولیهٔ آن، از طریق زردشت فسایی (زردشت دوم) و دین مانی -که یک دین تلفیقی بود- آشنایی داشتند. درست‌دینان یا مزدکیان نیز یک نظام ضدطبقاتی و ضدکاست بودند، به حلول اعتقاد داشتند، مرام مردانگی داشتند، و اشتراک زن را جایز می‌دانستند (مقدسی، ۱۳۷٤: ۵۷۵-۵۷٦). مزدک معتقد بود: «خداوند ارزاق را در زمین برای آن نهاده است که بندگان آن را میان خویش به تساوی تقسیم کنند تا هیچ‌کس را بر دیگری برتری نباشد، اما مردم بر یکدیگر به ستم غلبه کرده‌اند ... باید افزونی آنچه در دست اغنیاست گرفته شود و به تهیدستان داده شود تا در درجه، مساوی شوند» (همان: ۵۱۸). پژوهندگان غربی، مزدک را نخستین کمونیست لقب داده‌اند و آیین او را شکل نارسی از کمونیسم دانسته‌اند (هینلز، ۱۳٦۸: ۱۷)؛ اما در اصل، جناب رام را باید نخستین کمونیست دانست که بَهَکتی بودن، سیستم اشتراکی آن‌هاست و اشتراک زن نیز در کتاب مهابهاراتا بدان افزوده شده است. در کتاب رامایانا، هنگامی که لکشمن -برادر کوچک‌تر رام- برای جنگ می‌رود، «پیاده‌های بی‌شمار همه بیرق‌های سرخ بر سر و لباس سرخ پوشیده» بودند و اگرچه هر جماعتی لباسی از عجایب داشتند، «بعضی سفید و برخی سرخ و سبز و بنفش و سیاه ... ولی رنگ غالب سرخ است» (رک. والمیکی، ۱۳۷۸: ۵۰۸) که یادآور «ارتش سرخ» نیز هست! تصویر والمیکی اغلب با لباس قرمز به تصویر کشیده می‌شود و به همین دلیل به «لعل بیگ» معروف است (*Leslie, 2017: 51*).

چنان‌که خواهید دید، کتاب رامایانا را می‌توان نخستین کتاب عیاران کهن دانست که در ٤۰۰ پیش از میلاد مسیح نگاشته شده است؛ همان طور که کلیله‌ودمنه (پنچه تنترا)، کهن‌ترین کتاب شعوبیان و جماعت اخوان‌الصفا و انجمن مخفی ایرانیان بوده است و بنابر نظر گلدزیهر، اصطلاح اخوان‌الصفا -که یادآور واژهٔ ایار است- از باب ***حمامة المطوقة***، که در ترجمهٔ کتاب کلیله‌ودمنه ذکر شده، گرفته شده است؛ و این اصطلاح، در آن باب، به پرندگانی که برای رهایی تلاش می‌کنند اطلاق شده است (امین، ۱۳۵۵، ج ۱: ۲۳۱؛ مهاجری‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۵-۲۵). والمیکی نیز نخستین عیاری است که فلسفهٔ جوانمردی را در کتاب خود مکتوب کرده است، یا دست‌کم رامایانا نخستین کتاب از جوانمردی عیار است که به دست ما رسیده است؛ اگرچه این کتاب دست‌نخورده و بدون تغییر باقی نمانده و شخصی به نام تلسی داس که خود را ظهور مجدد والمیکی می‌دانسته، کتاب را دستخوش تغییراتی کرده است و در متن کتاب نیز بارها به نام تلسی داس برمی‌خوریم (والمیکی، ۱۳۷۸: ۱۰۸ و ۱٦۰ و ٤۲۹؛ قس. مهاجری‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۵۷-۲٤۱)، چنان‌که در متن کتاب نیز اشاره شده که «کتاب رامایانا بسیار است» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۸۷).

۱-۲- ضرورت تحقیق

بررسی منشأ عیاران، به پژوهشگران امکان می‌دهد **تحول آن‌ها در طول زمان** را دنبال کنند. مطالعهٔ منشأ عیاران تنها ارزش تاریخی ندارد، بلکه یک جستار چندرشته‌ای است که با اخلاق، ادبیات، سیاست و جامعه‌شناسی تلاقی دارد. با آشکارکردن

اینکه عیاران از کجا و چگونه پدید آمدند، پژوهشگران می‌توانند الگوهای گسترده‌تر سازمان‌دهی و مقاومت انسانی را که در مطالعهٔ قدرت و جامعه اهمیت دارد، روشن کنند.

۱-۳- پیشینهٔ تحقیق

الف- منابع سنسکریت: نخستین و کامل‌ترین ترجمهٔ کتاب رامایانا به زبان فارسی، در قرن هفتم هجری در زمان اکبر شاه پدید آمده است. از ترجمهٔ کتاب رامایانا یک تصحیح انتقادی به چاپ رسیده که رسالهٔ دکتری عبدالودود اظهر دهلوی بوده است. اصل این کتاب به زبان سنسکریت بوده و نسخه‌های متعدد آن، داستان را به شکل‌های متفاوتی تغییر داده است. در ایران پس از چاپ این نسخه و نسخه‌های دیگر که ناقص است، تقریباً هیچ کار پژوهشی درباره‌اش انجام نشده بود. از ترجمه‌های انگلیسی رامایانا و پاورقی‌هایش می‌توان نکات جالبی دریافت. کتاب «اسکاندا پورانا» نیز مجموعه‌ای از متن‌های کهن سنسکریت است که به انگلیسی ترجمه شده است که زندگی‌نامهٔ عیار بزرگ -والمیکی- را در اختیار نگارندهٔ این مقاله گذاشت.

ب- منابع عیاری: گروهی از پژوهندگان، عیاران را با اهل فتوت در یک مجموعه قرار داده‌اند. هانری کربن در کتاب «آیین جوانمردی» و نیز اسماعیل حاکمی در کتاب «آیین فتوت و جوانمردی» از آن جمله‌اند. اگرچه اهل فتوت و عیاران مشابهت‌های بسیاری دارند، نمی‌توان هردو را یکی دانست و این تداخل سبب پراکندگی و عدم تمرکز بر موضوع عیاران شده است. اگر بخواهیم منابع مربوط به فتیان یا اهل فتوت را در نظر بگیریم، آن‌گاه منابع بسیار و گیج‌کننده خواهد شد. از این رو در این پژوهش تمرکز صرفاً بر منابع مربوط به عیاران بوده که مهم‌ترین آن‌ها تاریخ سیستان به تصحیح ملک‌الشعرای بهار است و ایشان از برجسته‌ترین پژوهندگان در زمینهٔ تاریخ عیاران بوده‌اند. پس از او ناتل خانلری با تصحیح و نوشتن مقدمهٔ بسیار مهمی بر کتاب «سمک عیار» که شاید تنها سند به‌جامانده از عیاران در ایران باشد، در این وادی گام نهادند. سپس با افزودن ضمیمه‌ای به آن با عنوان «شهر سمک»، به برشمردن ویژگی‌های عیاری بر مبنای کتاب سمک عیار پرداختند. لازم به ذکر است که این کتاب متشکل از دو مقاله است. همچنین مهرداد بهار فرزند ملک‌الشعرا نیز پژوهش‌های پدرشان را ادامه دادند و در کتاب «جستاری چند در فرهنگ ایران» به بررسی تاریخ پیدایش عیاران پرداختند. ابراهیم باستانی پاریزی هم در کتاب «یعقوب لیث» اطلاعات ویژه‌ای دربارهٔ عیاران داده است که می‌تواند یاریگر باشد.

ج- مقالات: حدود هشتادوسه مقاله دربارهٔ عیاران نوشته و چاپ شده است که هیچ‌کدام مرتبط با موضوع مورد بحث ما یعنی رامایانا نیست. هجده مقاله نیز دربارهٔ رامایانا نوشته شده است که ربطی به جنبهٔ جوانمردی و عیاری ندارد؛ مثال: (رک. تباشیر و شکوری، ۱٤۰۳: ۹٦-۸۳؛ رک. سلطانی و همکاران، ۱۳۹٦: ۹۱-۱۱۲).

دربارهٔ ارتباط عیاران با رامایانا، هیچ پژوهشی انجام نشده و در منابع انگلیسی هم مطلبی یافت نشد.

۲- والمیکی، کهن‌عیار تاریخ

فرقهٔ بالمیکی، فرقه‌ای هندو است که به والمیکی اقتدا می‌کند، او را آواتار (تجسم حلول خدا) می‌داند، و کتاب‌های مقدسشان رامایانا و یوگاواسیستا است. بالمیکی‌ها، مجسمهٔ رامایانا را در معبد در کنار گورو گرانت صاحب، نصب می‌کنند و والمیکی -نویسندهٔ رامایانا- را به‌عنوان گورو در کنار گورو گرانت (رهبر فرقهٔ سیک) گرامی می‌دارند. آن‌ها معتقدند هرکس والمیکی را عبادت کند، شاعر خواهد شد. طبقهٔ بالمیکی (Balmiki Sect)، مبارزان برجستهٔ آزادی و مردمی جنگجو بودند، اما تحت لوای انگلیس درآمدند! اکنون به سیاست تمایل دارند و از زمرهٔ سیک‌ها محسوب می‌شوند (Re. Kananaikil, 1983: 17).

والمیکی سرایندهٔ رامایانا که نام اصلی او موکارا تریتا (Mukhara Tirtha) بوده، حدود ٤۰۰ پیش از میلاد می‌زیسته است. او را آدی کاوی، یعنی نخستین شاعر لقب داده‌اند. بنابر روایات، والمیکی پیش از اینکه برهمن شود، دزد و راهزن بوده است.

در کتاب «اسکاندا پورانا»، زندگی‌نامهٔ والمیکی آمده که او در خانهٔ یک برهمن به دنیا آمد و پسری فداکار برای خانواده‌اش بود. زمانی که در زیستگاهش باران نمی‌بارید و دوازده سال قحطی شد، او به خاطر خانوادهٔ گرسنه‌اش شروع به راهزنی در جنگل کرد. در جریان این راهزنی، او با هفت حکیم مواجه شد که می‌خواست اموال آن‌ها را نیز غارت کند، اما آن‌ها از او پرسشی کردند که او را دگرگون کرد. آن‌ها از او پرسیدند اگر تو برای نان‌دادن به خانوادهٔ فقیرت دزدی می‌کنی، آیا آن‌ها نیز حاضرند گناهان تو را سهیم شوند؟ او این پرسش را از خانواده‌اش کرد، اما آن‌ها پاسخ منفی دادند. پس حکیمان به او ماندالایی نشان دادند که والمیکی را متوجه حقیقت برهمایی خود کرد (The Skanda Purana, 1985: 506).

در کاند دوم کتاب رامایانا، روایت شده زمانی که رام در جنگل سفر می‌کرد، به کلبه‌ای رسید که والمیکی در آن زندگی می‌کرد، والمیکی به استقبال او رفت. رام برای او ماجرای تبعیدش را شرح داد و از او خواست جایی را برای زندگی به او نشان دهد. والمیکی در پاسخ او می‌گوید که همه‌جا متعلق به شماست؛ شما می‌دانید که تولد من در خانهٔ برهمن است، اما از روزگار کودکی چون در هم‌نشینی بهل (Bhila) که مردمانی راهزن هستند، پرورش یافتم، خوی و بوی این‌ها گرفتم؛ زن و فرزند از همین قوم به هم رساندم (والمیکی، ۱۳۷۸: ۲۰۱–۲۰۲). این سخنان نشان می‌دهد که زندگی والمیکی با راهزنان عجین شده بوده و خود را لایق میزبانی رام و همسرش نمی‌دانسته است. مشابه این حکایت در کتاب مهابهاراتا، دربارهٔ شخصی به نام کایبیه آمده است؛ «او از پدری بهادر و مادری از مردم بهیل به دنیا آمد. در تیراندازی مهارت داشت و گوشت شکار برای پدر و مادرش می‌برد و دعای خیر از آن‌ها می‌گرفت. در اندک زمان بهیلان دزد و راهزن، دور او جمع شدند و او با آن‌ها به روستاها و کاروانیان می‌زد، اما سفارش می‌کرد: زن و طفل و فقیر و درویش را نکشید، و برهمن را خشنود کنید. او هرچه پیدا می‌کرد به مردم می‌داد؛ به برکت آن در جنگل به حکومت رسید و سردار جماعت شد...» و سپس نتیجه گرفته: «مقصود این است که اگر کسی زر از وجه ناشایسته هم به حسب ضرورت جمع کند، لطافت در آن است که ببخشد تا فی‌الجمله چیزی نقصان نشود» (ویاسه، ۱۳۹۸، ج ۳: ۱۱٦)! شواهدی دیگر نیز در دست است که نشان می‌دهد قوم بهل یا بهیلا، برهمنان را نمک‌گیر می‌کردند و آن‌ها را در جرگهٔ راهزنان درمی‌آوردند (رک. همان، ج ۳: ۱٦٦). دربارهٔ بهلان، در کتاب سمک عیار، مطلب درخور توجهی آمده است: «یکی دره بهلان خوانندی، هرکه در آن دره، پادشاه و فرمانده بود او را بهلان خوانندی، بهلان با ده هزار سوار به خدمت آمد ... بهلان مردی بود جلد، گربز، در عیاری چیزی دانست و مکر و حیلت بسیار دانستی» (الارجانی، ۱۳٦۳، ج ۵ : ۱۳۳–۱۳٤).

در نسخه‌خطی سمک عیار، یک بار به‌جای بهلان، واژهٔ «بهلوان» نیز آمده است که این گمانه را تقویت می‌کند که واژهٔ «پهلوان»، «پهلو» و «پارت» با قوم بهل و درهٔ بهل مرتبط باشد. در فروردین یشت (یشت سیزدهم)، از پارت‌ها با عنوان دئو یاد شده است (پورداوود، ۱۳٤۷، ج ۱: ٦۰–۱۱۱). قوم بهل، قومی راهزن و جنگجو بودند که فنون جنگی را می‌دانستند و در تیراندازی چیره‌دست بودند. احتمالاً ده بهلان، در دره‌ای میان دو رود گنگ و جون (Yamuna) قرار داشته است (رک. ویاسه، ۱۳۹۸، ج ۳: ۱٦٦). درهٔ بهلان یکی از هفت یا هفتاد درهٔ عیاران بود که در کنار هم قرار داشت و هرکدام به اسمی نامیده می‌شد (الارجانی، ۱۳٦۳، ج ۵: ۱۳۳–۱۳٤). البته از این نکته غافل نباید بود که در متن کتاب رامایانا، دزدی و راهزنی از گناهان شمرده شده است و جوانمردی در این کتاب، با دزدی و راهزنی آمیخته نیست؛ چنان‌که رامچندر، بر ملک قوم راهزنان که مردم‌آزار بودند، تیر انداخت (والمیکی، ۱۳۷۸: ۳۱۷).

بدیهی است نباید انتظار داشته باشیم هرگاه آیین یا مذهبی در سرزمین‌های مختلف و در سده‌های متفاوت پذیرفته می‌شود، عیناً به همان شکل اولیه باقی بماند؛ بلکه به حسب زمان و مکان، در آن دگرگونی، آمیختگی، و حتی تحریف و کژراهی اتفاق می‌افتد. با همهٔ این توجیهات، در کتاب رامایانا نوعی ضدونقیض‌های آشکار به چشم می‌خورد که قابل‌انکار نیست و می‌تواند به این دلیل باشد که نوشته‌های والمیکی، توسط تلسی داس بازنویسی شده و از منابع مختلف گردآوری شده است. برای مثال،

دیوها، خدایان هستند، اما از سویی دیوها موجوداتی پلید معرفی می‌شوند. یا مثلاً جناب رام بدون کفش به جنگل می‌رود، اما هنگامی‌که برادرش بِهرت برای بازگرداندن او به جنگل می‌رود، رام کفش‌هایش را می‌دهد که او بر تخت می‌گذارد. یا اینکه در دل او جز راستی نیست، اما از دغا کسی حریف ایشان نمی‌شود (والمیکی، ۱۳۷۸: ۲٦٥). شاید پژوهندگان متون سنسکریت توجیهی برای این تضادها داشته باشند.

ناگفته نماند که همین تضاد در صفات عیاران نیز به چشم می‌خورد؛ چنان‌که عیار، صفت راستی و درستی دارد، و آن‌گاه بسیار چاره است و حیله‌گری می‌کند. از یک سو، کار آن‌ها مبارزه با ظلم و ستم است و از سوی دیگر، اموال دیگران به زور می‌ستانند؛ و همین امر باعث نوعی سرگردانیِ پژوهندگان نامداری چون باستانی پاریزی و خانلری، در قضاوت کار عیاران شده است؛ و نوعی تمجید و تقبیح، به‌طور هم‌زمان در نوشته‌هایشان به چشم می‌خورد.[1]

بنابر روایت رامایانا، کش و لو –فرزندان رام– نخستین شاگردان والمیکی بودند. زمانی که رام، همسرش سیتا را در جنگل رها کرد، والمیکی به ناچار سیتا را به کلبهٔ خود برد و فرزندانش را تعلیم می‌داد. والمیکی به فرزندان رام، آفتاب‌پرستی را تعلیم داده بود. هنگامی که کمانِ لو شکست، ستایش آفتاب بنیاد کرد و گفت: «ای آفتاب، من تو را تعظیم می‌کنم که تو بسیار نورانی هستی ... هر چهار بید (ودا) از تو پیدا شده...» و بعد به برادرش می‌گوید: «سخنان تعظیم آفتاب را که من گفتم از والمیکی آموخته‌ام که به خواندن آن آفتاب بر من مهربان شد و کمانی بخشید» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۵۱۰). شواهد مهرپرستی و خورشیدپرستی در کتاب عیاران نیز بسیار است؛ ازجمله آنکه به نار و نور و مهر قسم یاد می‌کنند و نام شخصیت اصلی داستان خورشید شاه است.

۲-۱- جنبه‌های عیاری کتاب رامایانا

عیاران به جوانمردی منتسب‌اند، چنان‌که صفات جوانمردی، در کتاب رامایانا نیز مشهود است؛ با این تمایز که در کتاب رامایانا، در ژرفای هریک از این ویژگی‌های جوانمردی، فلسفه‌ای کهن و دیرپا که برخاسته از مکتب فکری هندوان بوده، نهفته است:

۱- مبارزه با ظلم و ستم: فلسفهٔ نوشته‌شدن کتاب رامایانا در کاند نخست این گونه آمده است که هرگاه ستم بسیار شود، خدا به‌صورت انسان تجسم پیدا می‌کند تا ظلم را از بین ببرد و کتابی نوشته می‌شود که مردم را نجات دهد. «هرگاه از تظلم ظالمان، بر روی زمین احکام نیک ناپدید می‌شود، اعمال بد پدیدار می‌گردد. برهما (آفریدگار)، برای کشتن ظالمان به صورت‌های مختلف برآمده، ظالمان را کشته، زمین را از بار گران نجات می‌دهد ... چنان‌که آواتار (حلول) بسیار شده و خواهد شد ... هرگاه آن نور پاک تجسم می‌گیرد، اعمال او به‌صورت کتاب درمی‌آید» (والمیکی، ۱۳۷۸: ٤٦). «رامچندر محض تجلی نور پاک پروردگارند؛ ... هرگاه در این عالم ظالمان مردم‌آزار پیدا می‌شوند و زمین از بار ظلم او ستوه می‌آید، ایشان برای دفع بار زمین به یکی صورت تجلی می‌گیرند» (همان: ۲۱۸–۲۱۹).

۲- پناه‌دادن و یاری درماندگان: سری رامچندر گفتند: «نام من «سرناگت بهی هاری» است؛ یعنی هرکه در پناه من آید، از همه بلاها ایمن باشد؛ در پناه هرکه، کسی بیاید، و او را در پناه خود ندارد، او را از عذاب‌ها نجات نمی‌دهم» (همان: ۳۱۲ و ۳۹۸). عیاران هم اگر کسی به ایشان پناه برد، از او حمایت می‌کنند؛ «اگر کسی را کاری افتد و به من حاجت آرد، من جان پیش او سپر کنم و منت بر جان دارم و بدو یار باشم و اگر کسی در زینهار من آید، به جان از دست ندهم تا جانم باشد» (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۱: ٦٤٨).

۳- عوام‌نمایی نخبگان، و جذب عوام: بنابر تعالیم کتاب رامایانا، مردمان نیکوکار، با مردم عوام جز نیکی نمی‌کنند، اوقات خویش صرف خدمت به مردمان می‌کنند و مردم از دور او را دیده، پناه به سایهٔ او می‌برند (والمیکی، ۱۳۷۸: ۵۷۳). در تاریخ سیستان ذکر شده که غوغا (عوام)، یار عیاران بودند (تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۱٦۱).

٤- فقیربودن و بی‌اعتنایی به مال دنیا: در کتاب رامایانا تعریف فقر چنین آمده: «ماها فقیریم، از بیخ و بار جنگلی قناعت داریم، ما را زر و جواهر در کار نیست» (والمیکی، ۱۳۷۸: ٤۹۹). «محبت رام نعمت بی‌کران است؛ و انسان را وقتی میسر می‌شود که خدمت فقرا و صلحا و فضلا و عابدان و زاهدان کند» (همان: ۲۳٤). عیاران هم به مال دنیا طمع ندارند و خود را ناداشت (فقیر) می‌نامند؛ چنان‌که سمک می‌گوید: «من مردی ناداشت عیارپیشه‌ام. اگر نانی یابم بخورم و اگرنه می‌گردم و خدمت عیاران و جوانمردان می‌کنم» (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۱: ۲۹۷).

۵- نان‌دادن (طعام‌دادن): «در روزگار حکومت راجه جسرت، پدر رام، هیچ خانه نبود که در او هر روز هوم (نوشیدنی) و قربانی و طعام‌دادن، به برهمنان و محتاجان نمی‌شد» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۸۹). هنگامی‌که خورشید شاه به خانهٔ سر عیاران پناه می‌بَرَد، از او می‌پرسد که: جوانمردی چند وجه دارد؟ سر عیاران پاسخ می‌دهد: «از حد فزون است، ولی از آن جمله دو اختیار کرده‌اند: یکی نان‌دادن و دوم راز پوشیدن» (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۱: ٤۵).

٦- بخشش و گشاده‌دستی: در بید و پوران و شاستر (کتاب‌های مقدس هندوان) نوشته‌اند که بر مردم نیکوکار، چند چیز واجب است: «اول آنکه هرچه کسی از او بطلبد، بدهد ... و طعام و میوهٔ لذیذ تنها نخورد» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۱۸۲). در بید چنین آمده: «هرکس چیزی به کسی بدهد، ثواب بسیار یابد» (همان: ٤۹۱). سمک همه‌جا بدرهٔ زر به همراه دارد: «سمک برخاست و جامهٔ راه پوشید. بدرهٔ زر برگرفت که بی‌زر کار مردم برنیاید» (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۱: ٦۱۱). یعقوب لیث هم «اندر ولایت خویش هرکه را از پانصد درم، کمتر وسعت بودی، ازو خراج نستدی؛ و او را صدقه دادی ... از باب صدقه، هر روز هزار دینار همی داد؛ و از باب جوانمردی و آزادگی، هرگز عطا کم از هزار دینار و صد دینار نداد ... و درم بسیار داد» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۹ :۳٦۳).

۷- امانت‌داری و رازداری: اسرار جناب رام اننت است، یعنی انتها ندارد (والمیکی، ۱۳۷۸: ۵۸۰). در کتاب رامایانا، جناب مها دیوجی (جناب دیو بزرگ)، برهما و جناب رام، همه دارندهٔ اسرار هستند (رک. همان: ۲۵ و ۳۹۹). سیتا نیز رازدار همسرش رام بود (همان: ٤۱۰). هیچ‌کس به اندازهٔ مهادیوجی از اسرار جناب رام آگاه نیست (والمیکی، ۱۳۷۸: ۵٤۳). این دو صفت از اصول اولیهٔ عیاران نیز است؛ چنان‌که روح‌افزا که زنی جوانمرد است، به سمک می‌گوید: «امانت‌داری به کمال دارم ... هرگز راز کسی با کسی نگویم، و سر او را آشکارا نکنم. مردی و جوانمردی این را دانم. اکنون ترا مقصود از این‌ها چیست. اگر کاری و رازی داری آشکارا کن و اگر امانتی داری به من بسپار» (الارجانی،۱۳٤۷، ج ۱: ٤۸).

۸- مصونیت سفیر: زمانی که رام سفیری به دربار راون می‌فرستند، در این وقت برادر راون می‌گوید: «پیغامبرکشتن، روا نیست و وزیر او می‌گوید: در هیچ کتابی کشتن وکیل جایز نداشته‌اند، بلکه منع کرده‌اند. وکیل برای موکل راست و دروغ بسیار می‌گوید. از او نباید رنجید؛ سزای دیگر بده!» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۲۹۹). در داستان سمک از این باب گفته شده: «او رسول است و بر رسول ستم نباشد و به رسولی، آنچه باشد بگوید و پیغام بشنود» (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۲: ۹۹).

۹- پیمان‌بستن: آغاز تبعید رام به جنگل از اینجا آغاز می‌شود که پدرش به نامادری‌اش قولی داده، که ناچار است به آن عمل کند؛ نامادری می‌گوید تابه‌حال در خانوادهٔ رام، کسی از قول خود برنگشته: «راجه‌های ایام ماضی، بر قول خود جان داده‌اند» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۱۸۸). رام هم برای اینکه سوگند را نشکسته باشد، دست از پادشاهی برمی‌دارد. عیاران، با تازه‌واردان پیمان می‌بستند و قسم یاد می‌کردند: «به نور و به نار و به مهر و به نان‌ونمک مردان و نصیحت جوانمردان ... غدر نکند و خیانت نیندیشد» (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۱ :۱٦٤) و البته اگر کسی از پیمان عدول می‌کرد، به‌طرز فجیعی کشته می‌شد.

۱۰- حق نمک: در کتاب رامایانا، تنها چند جا، از حق نمک سخن رفته است: «آنان که دعوی مردانگی دارند و نمک را به حلال خورده‌اند، بگویند که همه برآیند» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۳۸۲). نوکران را از حکم پادشاه چاره نیست، پاس نمک باید داشت (همان: ٤٠٨). با این وجود، نمک در سرزمین هند اهمیت و اعتباری ویژه داشته، که حتی تا دورهٔ معاصر نیز ادامه داشت و یکی از مبارزات گاندی، برای پس‌گرفتن امتیاز استخراج نمک از دست انگلیسی‌ها بود. عیاران هم به نمک سوگند می‌خوردند و چنان‌که معروف است، اگر نمک کسی را خورده بودند، به او تعدی نمی‌کردند (رک. مستوفی، ١٣٦٤: ٣٧٠).

۱۱- ماهی‌خوردن: شاید جای تعجب باشد، اما این غذا مورد توجه جناب رام است: «ماست و ماهی، به نظر مبارک می‌گذرانیدند» (والمیکی، ۱۳۷۸: ٤٢٩) و حتی یکی از سرگرمی‌های جناب رام، ماهیگیری است (همان: ٤٥٣). یکی از غذاهای مورد علاقهٔ عیاران، ماهی است؛ یعقوب لیث را: «نان و پیاز و چند ماهی در طبقی کنارش نهاده بودند» (نظام‌الملک، ۱۳۹۹: ۵۳). شاید چون غذای اصلی سکاها ماهی بوده است، این می‌تواند یک دلیل فلسفی نیز داشته باشد و آن تجلی اول ویشنو، یعنی: سمک یا ماهی است! اگرچه این وضعیت دربارهٔ کشف، باخه، یا لاک‌پشت -که تجلی دوم ویشنو است- معکوس می‌شود؛ و در سرزمین سیستان، کشتن و خوردن لاک‌پشت را غدغن کرده بودند، به جهت شکار مارها! بنابر اعتقاد هندوان، زمین بر پشت لاک‌پشت قرار گرفته است. شاید در این رفتار دوگانه نکته‌ای نهفته باشد.

۱۲- برادری و رفیقی: بنابر گفتهٔ والمیکی، همهٔ همت جناب رام، رسیدگی به: «داد مظلومان و قطع بنیان ظالمان و جمعیت دل برادران بود» (والمیکی، ۱۳۷۸: ٤٣٦). برادر رام، به نکهاد که دوست رام است، می‌گوید: «زهی طالع فرخنده داری، که جناب رام تو را برادر خود گفتند» (همان: ٢١٤). عیاران پس از قسم‌خوردن به اینکه با دوستان عیار، دوست، و با دشمنان او دشمن باشند، پیمان برادری می‌بندند (الارجانی، ١٣٤٧، ج ١: ١٦٤).

۱۳- خواهرخواندگی و پاک‌دامنی: پاک‌دامنی تنها متعلق به زنان نیست؛ بلکه در عالم عیاری، مردان نیز باید پاک‌دامن باشند؛ چنان‌که لکشمن -برادر رام- می‌گوید: «سیتا را مادر خود می‌دانم چشم برابر نمی‌کنم در وقت سخن گفتن هم نظر بر پای مبارک او داشته‌ام» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۳۸۱). در داستان سمک نیز خواهرخواندگی برای پاک‌دامنی است. سمک به دختر شاه می‌گوید: «ای دختر، به گواهی یزدان مرا به برادری قبول کردی؟ دختر گفت کردم. سمک عیار گفت من ترا به خواهری قبول کردم. پس دست مه پری گرفت و به بالای بام برآمد» (الارجانی، ١٣٤٧، ج ١: ٧٤).

١٤- زنان جوانمرد و عیار: کتاب رامایانا، کتابی مردسالار است؛ با این وجود نُه اصل جوانمردانه را برای زن و مرد یکسان دانسته و از زبان رام می‌گوید: «هرکس بهکت (محبت) مرا می‌خواهد، چه زن چه مرد باید این اصول را رعایت کند» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۲۵۱). در ایران که اصول جوانمردی، رنگ‌وبوی ایرانی گرفته، زنان عیاری را می‌بینیم که به اصول جوانمردی پایبندند؛ چنان‌که روح‌افزا اصول جوانمردی را برمی‌شمرد و به سمک می‌گوید: «اگرنه مراد شما حاصل کنم، از زنان مردکردار نباشم» (الارجانی، ١٣٤٧، ج ١: ٤٨).

١٥- راستی: یکی از نه قسم محبت رام (بهکت)، آن است که با کسی دغا نکند و فریب ندهد (والمیکی، ۱۳۷۸: ۲۵۱). شرط عیاری، راستی است؛ چنان‌که مکرر بر این امر تأکید شده که مردان دروغ نگویند و اینکه: «مردی آن است که سخن راست گویند و سخنی بگویند که بتوانند» (الارجانی، ١٣٤٧، ج ١: ٤٥).

١٦- ازخودگذشتگی: جناب رام خود را شریک غم دوست می‌داند و می‌گوید: «باید که در غم دوست خود را مقدم داند، و در دفع آن بکوشد؛ در وقت تنگی او را مدد کند و تا پای جان با او دریغ ندارد» (والمیکی، ۱۳۷۸: ٢٦٨). در مرام عیاران نیز چنین است: «جوانمردان از این کارها بسیار کنند و رنج‌ها کشند و جان فدای مردم دارند» (الارجانی، ١٣٤٧، ج ١: ٦٤).

۱۷- احترام به پیر و استاد و برهمن: سری مها دیو جی (دیو بزرگ) می‌فرماید: «سخن پدر و مادر و پیر و مرشد را بر جمیع اجسام لازم است که بی‌تأمل به‌جا آرند» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۲۸). از نشانه‌های محبت و دوست‌داشتن رام (بهکت) خدمت‌کردن به پیر و مرشد و پدر و مادر و برادران است (همان: ۲۳٤). در کتاب سمک عیار، برهمن بسیار مورد احترام است: «در آن حال برهمن برسید، هندس وزیر پیش وی باز رفت، گفت: ای برگزیده یزدان دریاب، که رسولی آمده است و شاه او را بخواهد کشتن، مگذار! که سخن تو قبول کند؛ برهمن را حرمتی عظیم بود» (الارجانی، ۱۳٦۳، ج ۵: ۱٦).

۱۸- نیرنگ‌کردن: دیو-خدایان، نیرنگ می‌کنند؛ چنان‌که رام وقتی به شکل بشن بوده، نارد با او مناجات می‌کند و از او می‌خواهد که دختری زیبا او را به همسری قبول کند؛ «آن خدای پاک نیرنگ‌ساز... خود به‌صورت لطیف برآمده در مجلس حاضر شد دختر حلقه‌گل به گردن او انداخت با او روان گردید». بشن خود را جوانی زیبا می‌کند و نارد را به شکل بوزینه می‌کند و دختر بشن را به همسری می‌پذیرد. این امر باعث عصبانیت نارد شد و با او سخنان بی‌محابا گفت: «در دل شما دغا بسیار است ... همه را بازی داده دلیر شده‌ای ... به هر صورتی که برآمده‌ای و مرا دغا دادی ... تو هم به همان صورت در دنیا پیدا شوی ... تا باز به فقیران ریاضت‌کش دغا نکنی و فریب ندهی!» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۵۰-۵۱). بعد معلوم می‌شود که دیو-خدا این نیرنگ را برای امتحان او کرده بود. روزی جناب رام، وقتی که لکشمن به جای دیگر رفته بود، به سیتا گفتند: «مرا نیرنگ‌ها که به عقل کسی درنگنجد کردنی است». نیرنگ رام به حدی است که فرشته‌ها و عابدان در کمند نیرنگ او سرگردان می‌شوند (همان: ۲۲۰). در جنگ نیز جناب رام نیرنگ می‌کند: «سری رام چندر به حجاب درختی تیروکمان گرفته، تماشای جنگ هردو می‌کردند. چون دیدند که بال غالب است، و در ساعتی سگریو را خواهد کشت، تیری بر او زدند، که به زخم آن مثل کوهی بر زمین افتاد». بال که کمان را دست رام دید، گفت: «شما برای ثواب تجسم گرفته‌اید، پس مرا مثل صیاد چرا زدید؟ هرکس به دزدی کسی را می‌کشد، عاقبت دوزخی است» (همان: ۲٦۹). آنچه دربارهٔ عیاران، مؤکد در کتاب سمک عیار آمده، این است که عیار باید بسیار چاره باشد: «عیار باید در حیلت استاد بود و بسیار چاره باشد» (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۱: ۵۲٦). آن‌ها برای مکرکردن، از هیچ شیوه‌ای دریغ ندارند و به همین دلیل به آن‌ها اعتراض می‌شود: «مردی شما این بود که کسی در میدان بگرفتی به مکر و حیلت، من مست و در خواب» (همان: ۲۳۵).

دو شگرد اصلی، که گاه برای نیرنگ از آن استفاده می‌کنند، از این قرارند:

الف. تغییر قیافه دادن: در کتاب رامایانا تغییر قیافه، غالباً از طریق پیکرگردانی (متامورفسیس) انجام می‌شود؛ زیرا قهرمانان از نیروهای فوق‌بشری برخوردارند. به‌طور مثال، به دستور رام می‌باید که میمونان و خرسان و لنگوران در جنگ همه از گردن به‌صورت آدم کنند، تا از گردن به بالا صورت اصلی برای شناخت داشته باشند؛ و میمون‌ها همه ناگهان به‌صورت آدم می‌شوند (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۱: ۳۰۸ و ۳۳۰). گاه تغییر لباس هم می‌دهند: «هنومان به‌صورت برهمن، چون کشتی جهاز پدیدار شد» (همان: ٤۲۳).

در داستان سمک نیز پریان به شکل‌های گوناگون درمی‌آیند. گاهی گورخر و گاه شغال و گاه کلاغ و مرغان آدمی‌روی می‌شوند. گاهی آدم‌ها طلسم می‌شوند: «آن مرغان پر بی افشاندند، هریکی آدمی پدیدار آمدند همه برهنه» (الارجانی، ۱۳٦۳، ج ۵: ٤۱) و نیز سمک برای پیش‌بردن کارهای خود تغییر قیافه می‌دهد. مثلاً وقتی که می‌خواست به دربار شاه برود و کسی او را نشناسد، از مادر سرخ ورد، دارویی گرفت و به صورت مالید و رنگ صورتش تغییر کرد (همان: ۱/۲٤۹). کانون دربارهٔ سمک می‌گوید: «سمک بود که خود را به همه لونی برمی‌آورد. این سمک استاد صنعت است و شاگردان بسیار دارد» (همان، ج ۱: ٤۲۵).

ب. دادن بیهشانه: دارویی است که برای بی‌هوش‌کردن حریف به او می‌خورانند؛ و حتی گاه زهر در جام حریف می‌ریزند. این کار اگرچه از حد و حدود جوانمردی به دور است، روشی است که هم بین عیاران و هم در میان دیوان کاربرد دارد! جایی

که نارد از دست دیو–خدای بشن –که همان رام است– عصبانی می‌شود، بـه او می‌گویـد: «بـه وقـت بـرهم‌زدن دریـای شـیر، مهادیوجی را ورغلانده زهر هلاهل خوراندید که از حرارت آن هنوز دلش می‌سوزد و حلقومش کبود گشته و دیوان را شـراب نوشانیدید» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۵۱). «برهما به ایندر گفت که سیتا از فرقت جناب رام نزدیک است که بمیـرد. بـرو او را تسـلی بده! ایندر به‌حکم برهما، شیر برنج و خواب را گرفته به لنکا آمد. اول از خواب همه دیو–زنان را بی‌هوش گردانیـد؛ بعـد از آن خود نزد سیتا آمد» (همان: ۲٤٥). این صحنه در داستان سمک بسیار تکرار می‌شـود: «سـاقی شـراب در قـدح کـرد. بایسـتاد و بیهشانه در شراب کرد» (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۱: ٤۸۲).

۱۹– تکثیر قهرمان: در کتاب رامایانا پدیده‌ای منحصربه‌فرد وجود دارد و آن اینکه قهرمان ناگهـان دارای چنـدین صـورت می‌شود: «سری رامچندر هجوم محبت آن‌ها دیده، از صورت خود هزاران پیدا کردند» (والمیکی، ۱۳۷۸: ٤۲۸). در میان عیاران، این چندصورتی، خود را به این شکل نشان می‌دهد که: «نظر می‌کنم، همه عالم سمک‌اند؛ بـر تـو زیـادتی می‌جوینـد، سـمکان پدیدار آمده‌اند و بندیان تو می‌برند؛ عالم‌افروز گفت: ای شاه! در جهان، مردان بسیارند که کارها دانند و کننـد، بهتـر از آن‌مـن» (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۱: ۲٤۰).

۲۰– طبابت‌کردن: سپاه هنومان که به یاری رام می‌رود، دواهای سودمند که در جنگ به کار آید همراه دارنـد: «از خـوردن آن گرسنگی و تشنگی حاصل نشود و ماندگی و کاهلی دور شود» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۲۷٦). سمک عیـار نیـز در انـواع طبابـت مهارت دارد و داروها را می‌شناسد؛ و نیز در جایی عالم‌افروز به نزد ملـک الطیـور مـی‌رود و از او دارویـی می‌خواهـد کـه در مرغزار است و هرکس بخورد، یا نمیرد یا بهتر شود. مرغ گیاهی را معرفی می‌کند (الارجانی، ۱۳٦۳: ۵/۲۰).

۲۱– چالاکی: جناب رام با وجود نرمی و نازک‌اندامی، در جنگ به‌غایت چست و چالاک است. در یک چشم بر هم زدن، دشمن را می‌کشد: «طره سر را محکم بربست و زره دربر انداخت و ترکش و شمشیر بر کمربسته به غایـت چسـتی و چـالاکی در میدان آمدند» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۲۳۵). در کتاب سمک عیار نیز به چالاکی عیاران بسیار اشاره شـده اسـت (رک. الارجـانی، ۱۳٤۷، ج ۱: ٤۳).

۲۲– نیمه‌عریان بودن: مهادیوجی همه‌وقت برهنه است و لبـاس او از پوسـت شـیر و فیـل اسـت (والمیکـی، ۱۳۷۸: ۲۹). جناب رام هنگام عزیمت به جنگل، لباسی که در بر داشتند درآوردند؛ و لباس سناسیان مرتاض پوشـیدند (همـان: ۱۸٤). رام و همسر و برادرش هر سه پابرهنه راه می‌روند (همان: ۱۸۷). توصیفی که از عیاران در متون کهن شده، آن‌ها را بی‌جامه و تنها بـا لنگی که پایین‌تنه را بپوشاند، نشان می‌دهد. چنان‌که ابوالعریان، لقب یکی از سـرهنگان سیسـتان بـوده اسـت (تـاریخ سیسـتان، ۱۳۸۹: ۱٦۱)؛ و در بیتی از عطار آمده: «چو عیاران بی‌جامه میان جمع درویشان/ درین وادی بی‌پایان یکی عیار بنمایید» (عطـار، ۱۳۷۲: ۲۷).

۲۳– نکته‌گویی و حاضرجوابی: راون به انگد می‌گوید: «عبارت‌آرایی بسیار آموخته‌ای ... تو در صحبت سـری رام چنـدر، سخن‌پردازی یاد گرفته‌ای» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۳۳۵). عیار، نکته‌گوی و حاضرجواب باشد؛ سخن نـرم گویـد و پاسـخ هـرکس، تواند دادن، و درنماند (الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۲: ۲۲۰؛ الارجانی، ۱۳٤۷، ج ۱: ۵۲٦).

۲٤– نقب‌زدن: نقب‌های زیرزمینی در آغاز برای مقابله با بلایای طبیعی بوده است و سپس برای مقابله با دشمن نیز به کـار گرفته شده است. کتاب رامایانا، از شهرهای زیرزمینی روایت می‌کند. جم (جمشید) قابض ارواح، در زیرزمین زندگی می‌کنـد. راون گفت: «مرا فتح‌کردن طبقهٔ زیرین زمین باقی مانده است؛ به راه دریای شور، به زیرزمین رفته آن‌ها را مغلوب سـاخته و بـا جم جنگ کرده او را دستگیر می‌کنم» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۷٦). راون به طبقهٔ زیرین زمین درآمد؛ شهری دید کـه وسـعت بسـیار داشت. ساکنان آنجا همه خوش‌منظر و قوی‌هیکل، بلندبالا، به زر و جواهر آراسته، اسباب ترنم و نغم آمـاده دارنـد. عمـارات و باغات آنجا دلگشا و طراوت‌بخش است (همان: ۷۸). فلسفهٔ ساختن شهرهای زیرزمینی توسط جمشید، مطابق با روایت کتـاب

ویدیودات (فرکرد دوم، فقره ٤٢-٢٢) برای مقابله با توفان (نوح) بوده است (دارمستتر، ۱۳۸۵: ۸۰-۸٤). نقب‌زدن یا نقم‌بریدن یکی از شگردهای جنگی عیاران است. از این روش برای شبیخون‌زدن، سرقت و جاسوسی استفاده می‌کردند: «چون سنبان با شاگردان در نقم نشستند و زمین ببریدند تا به زیر خیمه آمدند که شاه، جام در آن خیمه بازداشته بودند؛ نیم شب، جام تکیه کرده بود، که زمین در پهلوی وی بلرزید...» (الارجانی، ١٣٦٩، ج ٤: ١٢٧-١٢٨).

۲۵- نیک‌نامی خواستن: نیک‌نامی به شیوه‌های مختلف حاصل می‌شود؛ «هرکس کتاب رامایانا بخواند و یا شنود و یا بگوید، هر آرزویی که در دل داشته باشد، به یمن توجه مهادیوجی و همسرش برآورده می‌شود؛ و در دنیا صاحب نیک‌نامی می‌گردد» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۳۹). «یقین بدان که نعمت دنیا پیش اهل خرد قدری و وزنی ندارد. او را ثباتی نیست. به همه‌کس به قدر همت او حاصل می شود، اما نیک‌نامی یافتن محال است. رضاجویی پدر و مادر و پیر و مرشد و استاد بر همه افضل‌تر است، که در عالم نیک نامی یابد» (همان: ۱۸۰). عیاران نیز همه‌جا نگران نام نیک خود هستند. از نظر آن‌ها عالم همه نام و ننگ است و هیچ بهتر از جوانمردی نیست؛ و کاری اگر می‌کنند برای نام است، نه برای نان (الارجانی، ١٣٤٧، ج ١: ٢٥٣ و ٢٩٧).

٢٦- عبادت و مراقبه: دیو-خدایان بسیار عبادت می‌کنند؛ چنان‌که سری مهادیوجی بعد از هشتادوهفت هزار سال از عبادت برآمد! او به قوّت عبادت می‌تواند عالم را نابود کند (والمیکی، ۱۳۷۸: ٢٦ و ٢٩). عیاران نیز مناجات می‌کنند: «روی بر خاک نهاد و به زاری یزدان را بخواند...» (الارجانی، ١٣٤٧، ج ٥: ٥٨٤).

۲۷- نشان انگشتری: هنگامی‌که رام، هنومان را برای پیداکردن همسرش سیتا می‌فرستد، «به وقت رخصت سری رامچندر هنومان را طلبیده ... انگشتری مزین به نام رام از دست خود برآورده، به او سپردند و گفتند: جهت اعتبار شناخت به سیتا بدهی» (والمیکی، ۱۳۷۸: ۲۹۱). عیاران نیز از انگشتر به‌عنوان نشانی برای شناسایی استفاده می‌کنند: «اکنون مرا بدین مهم فرستادند و انگشتری به نشان آوردم ... چون انگشتری دید خدمت کرد و سخن وی باور داشت. انگشتری برگرفت و بوسه داد و گفت فرمان‌بردارم» (الارجانی، ١٣٤٧، ج ١: ١٨٧).

۲۸- مهارت در تیراندازی: اسلحه، در میان هندوان تا حدود زیادی با اسلحهٔ عیاران تفاوت داشته است. عیاران بیشتر از کمند استفاده می‌کردند، اگرچه در کتاب رامایانا تنها چند جا به کاربرد کمند اشاره شده است. اما استفاده از تیروکمان و مهارت در تیراندازی، چه دربارهٔ رام و برادرش و سایر شخصیت‌های کتاب، چه دربارهٔ عیاران مشابه است: «سری رامچندر کمان به زه آورد، تیری چنان انداختند که از یک تیر هفتصد هزار ارابه و یک هزار و چهارصد فیل بزرگ و هیجده هزار سوار و دویست هزار پیاده را به جان بکشتند. جنیان آن سرعت تیراندازی دیده ترسیدند» (رک. والمیکی، ۱۳۷۸: ۳۹۳ و ٥٧٦). در کتاب سمک عیار: «یکی جوان بیرون آمده چالاک و شاطر، ... کمان در بازو افکنده و جعبهٔ تیر در پس پشت افگنده» (الارجانی، ١٣٤٧، ج ٢: ٢٣٤).

۳- نتیجه‌گیری

جنبش عیاران، جنبشی ضدطبقاتی بوده که منشأ آن، ریشه در هند باستان دارد. نام دو فرقهٔ سمکی و صدقی نیز که از عیاران هستند، برگرفته از عقاید هندوان است. عیاران به دیو-خدایِ ویشنو اعتقاد داشتند و سمک را آواتار اول ویشنو می‌دانستند. تمامی ویژگی‌های جوانمردی که در میان عیاران می‌بینیم، در کتاب رامایانا همراه با فلسفهٔ آن توضیح داده شده است و این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ۱. مبارزه با ظلم و ستم ۲. پناه‌دادن و یاری درماندگان ۳. عوام‌نماییِ نخبگان، و جذب عوام ٤. فقیربودن و بی‌اعتنایی به مال دنیا ٥. نان‌دادن (طعام‌دادن) ٦. بخشش و گشاده‌دستی ۷. امانت‌داری و رازداری ۸. مصونیت سفیر ۹. پیمان‌بستن ۱۰. حق نمک ۱۱. ماهی‌خوردن ۱۲. برادری و رفیقی ۱۳. خواهرخواندگی و پاک‌دامنی ١٤. زنان جوانمرد و عیار

۱۵. راستی ۱٦. ازخودگذشتگی ۱۷. احترام به پیر و استاد و برهمن ۱۸. نیرنگ‌کردن ۱۹. تغییر قیافه ۲۰. تکثیر قهرمان ۲۱. دادن بیهشانه ۲۲. طبابت‌کردن ۲۳. چالاکی ۲٤. نیمه‌عریان بودن ۲۵. نکته‌گویی و حاضرجوابی ۲٦. نقب‌زدن ۲۷. نیک‌نامی خواستن ۲۸. عبادت و مراقبه ۲۹. نشان انگشتری ۳۰. مهارت در تیراندازی.

پی‌نوشت

۱. چنان‌که خانلری آن‌ها را از یک سو از عوامل پایداری ایرانیان در مقابل بیگانگان معرفی می‌کند و از سوی دیگر می‌گوید «در آیین عیاری، تعلق به شهر و کشور خاصی شرط نیست ... و تعصب ملی و وطنی ندارند، چنان‌که عیاران چین و ماچین همدست می‌شوند و با فرقهٔ مخالف خود می‌جنگند» (ناتل خانلری، ۱۳٦٤: ۵۱ و ۷۱) و نیز باستانی پاریزی، عیاران را جوانمردانی شبگرد معرفی کرده است که یار درویش و خصم توانگرند و از سوی دیگر می‌گوید: «این لات‌ها و یک‌لاقباهای گنجشک روزی، پیه‌ها را از شکم گاوها درآوردند» (باستانی پاریزی، ۱۳۵۳: ۲۹۲).

٤- منابع

الارجانی، فرامرز بن خداداد. (۱۳٤۷). **سمک عیار**، جلد ۱، مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

الارجانی، فرامرز بن خداداد. (۱۳٦۹). **سمک عیار**، جلد ٤، مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: مؤسسهٔ انتشارات آگاه.

الارجانی، فرامرز بن خداداد. (۱۳٦۳). **سمک عیار**، جلد ۵، مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: مؤسسهٔ انتشارات آگاه.

امین، احمد. (۱۳۵۵). **ضحی الاسلام**، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.

باستانی پاریزی، ابراهیم. (۱۳۵۳). **یعقوب لیث**، تهران: کتابخانهٔ ابن سینا.

بهار، مهرداد. (۱۳۷٤). **جستاری چند در فرهنگ ایران**، تهران: فکر روز.

پورداوود، ابراهیم. (۱۳٤۷). **یشت‌ها**، جلد ۱، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.

تاریخ سیستان. (۱۳۸۹). تصحیح محمدتقی ملک‌الشعرای بهار، تهران: انتشارات اساطیر.

تباشیر، محمد؛ شکوری، ابوالفضل. (۱٤۰۳). اندیشهٔ سیاسی هند باستان؛ بررسی موردی مهابهاراتا، بهگودگیتا، رامایانا، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱٦(٤۷): ۸۳-۹٦.

حاکم نیشابوری، ابوعبدالله. (۱۳۷۵). **تاریخ نیشابور**، ترجمهٔ محمد خلف تبریزی، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه.

دارمستتر، جیمز. (۱۳۸۵). **وندیداد یا مجموعه قوانین زردشت**، ترجمهٔ موسی جوان، تهران: دنیای کتاب.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). **لغت‌نامه**، جلد ۱۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سلطانی، پریسا؛ کهندویی، محمدکاظم؛ خدادادی، محمد. (۱۳۹٦). جلوه‌های عرفان نظری در حماسه‌های منظوم فارسی رامایانا، **مطالعات شبه‌قاره**، ۹(۳۳): ۹۱-۱۱۲.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۸). **تازیانه‌های سلوک**: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی. تهران: آگاه.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۷۲). **دیوان کامل عطار نیشابوری**، تصحیح اسماعیل شاهرودی، تهران: انتشارات فخر رازی.

گردیزی، بوسعید عبدالحی بن ضحاک ابن محمود. (۱۳٦۳). **تاریخ گردیزی**، تصحیح تعلیق عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.

مستوفی، حمدالله. (۱۳٦٤). **تاریخ گزیده**، عبدالحسین نوایی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

معلوف، لویس. (۱۳۸٤). **المنجد عربی به فارسی**، ترجمهٔ بندر ریگی، جلد ۱، تهران: انتشارات ایران.

مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۷٤). **آفرینش و تاریخ**، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.

مهاجری‌زاده، غزال. (۱۳۸۷). بررسی نقش رمز در تحولات اجتماعی، **کتاب ماه ادبیات**، ۲(۱۸)، پیاپی ۱۳۲.

مهاجری‌زاده، غزال. (۱۳۹۱). حلول عطار و عطارهای حلولی، **مطالعات عرفانی**، شمارهٔ ۱٦: ۲٤۱–۲۵۷.

ناتل خانلری، پرویز. (۱۳٦٤). **شهر سمک**، تهران: آگاه.

نظام‌الملک، علی طوسی. (۱۳۹۹). **سیرالملوک**، به کوشش محمد استعلامی، تهران: فرهنگ معاصر.

هینلز، جان راسل. (۱۳٦۸). **شناخت اساطیر ایران**، ترجمهٔ ژاله آموزگار، احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه.

والمیکی/ تلسی داس. (۱۳۷۸). **رامایانا**، ترجمهٔ امرسینکهه، امرپرکاش، تصحیح عبدالودود اظهر دهلوی، تهران: الست فردا.

ویاسه. (۱۳۹۸). **مهابهارات**، جلد ۱ و جلد ۳، ترجمهٔ میر غیاث‌الدین قزوینی، تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: نشر شیرازه.

ویراف. (۱۳۸۲). **ارداویراف‌نامه**، ترجمه به فرانسه فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، چاپ دوم، تهران: ناشر معین–انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران.

Kananaikil, J. (1983). **Scheduled castes and the struggle against inequality**: Strategies to empower the Marginalised. Indian Social Institute.

Leslie, J. (2017). **Authority and meaning in Indian religions**: Hinduism and the case of Valmiki. UK: Routledge.

Moazami, M. (2014). **Wrestling with the demons of the Pahlavi Widewdad**. Leiden: Brill.

Monler, W. (1853). **Sanskrit English dictionary**. Delhi: Motilal Banarsidass.

Pechilis Prentiss, K. (1999/2014). **The embodiment of Bhakti**. UK: Oxford University Press.

The Skanda Purana. (1958). V.LXV. Motilal Banarsidass Publications.

Werner, K. (1993). **Love Divine**: Studies in Bhakti and devotional mysticism. UK: 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 population aging trends in the countries of the Indian subcontinent

MirNajaf Mousavi[1]✉ | **Nima Bayramzadeh**[2]

1. Corresponding Author: Professor in Department of Geography, Urmia University, Urmia, Iran, Email: m.mousavi@urmia.ac.ir
2. Ph.D. Student in Spatial Planning, Department of Geography, Urmia University, Urmia, Iran.

Article history: Received 20 November 2023; Received in revised form 06 October 2024; Accepted 06 October 2024; Published 23 September 2025

Abstract

The main goal of this research is to analyze the aging trends of the population in the countries of the Indian subcontinent. the present research method is applied in terms of purpose and descriptive-analytical in terms of nature. The primary data of this research was collected from the demographic data section of the World Bank, by year (from 1960 to 2022) and by countries in the Indian subcontinent (Bangladesh, Bhutan, India, Maldives, Myanmar, Nepal, Pakistan, and Sri Lanka). EXCEL, GIS, and Stata software were used to analyze the collected data. data analysis in this research has been used quantitatively and through statistical methods such as the aging index formula, Kaplan-Meier survival estimates, Nelson-Aalen cumulative hazard estimates, and Cox proportional hazard model. The results of this research show that based on population indicators in the Indian subcontinent, the fertility rate, birth rate, and death rate have been on a downward trend and the life expectancy index has been on an upward trend; This shows that over time, the amount of the young population in this subcontinent will decrease and the amount of the elderly population will increase, so that Sri Lanka has now entered the structure of the elderly population in this subcontinent, and the countries of Bangladesh, Bhutan, India, Maldives, Myanmar and Nepal have entered the middle-aged population structure.

Keywords: Aging, population structure, life expectancy, Indian subcontinent.

1. Introduction

Population is a phenomenon that has always been changing and this change has been constantly flowing in space and time. Population is considered as one of the basic elements in economic, social and cultural programs. Therefore, knowledge of the population situation and knowledge of its structure, dimensions and spatial extent are considered special issues in decision-making and planning (Mousavi et al., 2017: 66). In this regard, the aging of the population and the increase in the share of elderly people in the population of each country is considered one of the most important social developments of the 21st century, and its effects can be seen on almost all sectors of society (Safarkhanlou and Rezaei Ghahrodi, 2016: 8), therefore, focusing on the aging of the population And factors affecting the aging of the population are among the issues of concern to policy makers and planners in every country. In this regard, in countries with an aging population, the health of the elderly is one of the major issues that those countries are facing and they need careful planning and policies in this field. Without a plan for any country in terms of its demographic situation and structure, especially the elderly class, it will create many problems for the country in question. These problems will not only affect the lives of elderly people (mental, psychological, physical, social, etc.) (Farji Sobqbar et al., 2018: 266). Therefore, it is very important to examine the population structure of a country, and in this regard, the main research question under the title "Has the Indian subcontinent

© Mousavi, M.N., Bayramzadeh, N. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

reached a middle-aged population structure?" It has been compiled to examine the situation of the Indian subcontinent's demographic structure, as well as the situation of the countries of this subcontinent. The aging of the population as an important demographic consequence, which occurs as a result of the increase in life expectancy and the decrease in mortality, fertility and fertility rate, creates a major impact on the long-term policy process of a country. In this regard, the main goal of this research is to analyze the trend of population aging. In the countries of the Indian subcontinent, by examining the time trend from 1960 to 2022, the amount of changes in the population structure of this subcontinent based on the indicators of total fertility rate, life expectancy, birth rate and death rate separately for 8 countries Bangladesh, Bhutan, India, Maldives, Myanmar, Nepal evaluate Pakistan and Sri Lanka.

1.1. Research Methodology

The present research method is applied in terms of purpose and descriptive-analytical in terms of nature. The primary data of this research has been collected from the population data department of the World Bank, which is under the supervision of the United Nations, in this regard, the research data including population, area, percentage of population over 65 years old, percentage of population under 14 years old, total fertility rate, expected Life is the birth rate and death rate, compiled by year (from 1960 to 2022) and by country within the Indian subcontinent, which includes Bangladesh, Bhutan, India, Maldives, Myanmar, Nepal, Pakistan, and Sri Lanka. EXCEL, GIS and Stata software were used to analyze the collected data. Analyzing the data in this research quantitatively and through statistical methods such as the aging index (Mousavi et al., 1400: 9) to evaluate the aging status of countries, the Kaplan-Meier estimator (to check the probability of surviving old age) and Nelsen Allen (for the probability of old age occurrence) and The Cox proportional hazard model (to examine the effect of total fertility rate and life expectancy on population aging) has been used.

2. Discussion

The results of this research show that based on the demographic indicators in the Indian subcontinent that were examined from 1960 to 2020, the fertility rate is on a downward trend, the life expectancy index is on an upward trend, the birth rate index is on a downward trend and finally the death rate index is also has had a downward trend; This issue indicates that over time, the amount of young population in this subcontinent will be accompanied by a downward trend, which can have a direct impact on the economic growth and the young workforce in this geographical area, and quickly the amount of young population in It will reduce economic activities.

By comparing the results of this research with previous researches, it can be acknowledged that the issue of aging is important both economically and in terms of the labor force (Zolkefly et al., 2023- Liang et al., 2023- Gillard, 2023) and the member countries of the subcontinent mostly have The force of the population is young people who migrate to work in elderly countries (Mousavi et al., 2016), in this regard, the accelerated aging process in Iran (Mousavi et al., 2014) and the change in its population structure (Meimandi et al., 2015) and on the other hand Considering the proximity of the subcontinent to Iran, there is a possibility that their young workforce will be pushed towards Iran, so in this sense, the planners in the country should adopt necessary policies.

3. Conclusion

According to the investigation of the developments in the field of demographic indicators in the Indian subcontinent, the current situation of this subcontinent is moving towards middle age and then towards old age in the coming years, so effective planning and policy making in order to meet the basic needs of this segment of the society It is necessary; Also, on the other hand, due to the aging of the workforce due to the increase in the aging of the population, it will reduce the amount of young labor and also cause the need for young labor to take care of the elderly population, which will require the adoption of population growth policies, especially in the first stage in It is in Sri Lanka and then in Bangladesh, Bhutan, India, Maldives, Myanmar and Nepal. It is important that the aging of the population will also create a need to provide health services, which should be considered by managers and urban planners, especially in Sri Lanka.

4. References

Abdul Karim, Z., Mohd Nuruddin, N. A., Abdul Karim, B., Mohamad, M., & Ishak, I. (2023). **The Impact of Population Ageing and Fertility Rate on Economic Growth: New Evidence Using Dynamic Heterogeneous Panel**.

Baudelle, G. and Olivier, D. (2006) Changement Global, Mondialisation et Modèle De Transition Démographique: Réflexion sur une exception fran?aise parmi les pays développés. **Historiens et Géographes**, 98, 177-204. (In French)

Bloom, D., Canning, D., & Fink, G. (2010). Implications of population ageing for economic growth. **Oxford Review of Economic Policy**, 26(4), 583–612.

Bloom, D., Canning, D., & Sevilla, J. (2003). **The Demographic Dividend: A New Perspective on the Economic Consequences of Population Change**. RAND Corporation.

Chadborn, N. H., Blair, K., Creswick, H., Hughes, N., Dowthwaite, L., Adenekan, O., & Vallejos, E. P. (2019). Citizens' Juries: When Older Adults Deliberate on the Benefits and Risks of Smart Health and Smart Homes. **Healthcare**, 7(2).

Chesnais, J. C. (1992). **The Demographic Transition: Stages, Patterns, and Economic Implications: A Longitudinal Study of Sixty-Seven Countries Covering the Period 1720-1984**. Oxford University Press.

Enste, P., Naegele, G., & Leve, V. (2008). **The Discovery and Development of the Silver Market in Germany**. The Silver Market Phenomenon. Springer.

Faraji Sabokbar, H., Mahmoodi Chenari, H., Yousefi, A., & Khodadad, M. (2019). Evaluating the Aging Index in Rural Areas of Iran through Knowledge-based Systems. **Journal of Rural Research**, 10(1), 50-63.

Gilleard, C. (2023). More age, less growth? Secular stagnation and societal ageing. **International Journal of Sociology and Social Policy**, 43(1/2), 1–16.

Harper, S., & Leeson, G. (2008). Introducing the Journal of Population Ageing. **Population Ageing**, 1(1), 1–5.

Jamshidi, A., Modiri, M., Mousavi, M. N., & Mohammadi, M. (2021). Explaining the effects of population aging on Iran's national security. **National Security**, 11(39), 139-160.

Kashkouli, A., Akbari, M., & Mohammadi Hamidi, S. (2021). Explaining the relationship between population aging and social development indicators in the countries of the Islamic world. **Social Development & Welfare Planning**, 12(48), 1-34.

Kirk, D. (1996). Demographic Transition Theory. **Population Studies**, 50(3), 361-387.

Klimczuk, A. (2016). Comparative Analysis of National and Regional Models of the Silver Economy in the European Union. **International Journal of Ageing and Later Life**, 10(2), 31-59.

Liang, Y., Mazlan, N. S., Mohamed, A. B., Bani, N. Y. B. M., & Liang, B. (2023). Regional impact of aging population on economic development in China: Evidence from panel threshold regression (PTR). **PLoS One**, 18(3), e0282913.

Mamun, S. A. K., Rahman, M. M., & Khanam, R. (2020). The relation between an ageing population and economic growth in Bangladesh: Evidence from an endogenous growth model. **Economic Analysis and Policy**, 66, 14–25.

Mirzaie, M., Darabi, S. (2017). Population Aging in Iran and Rising Health Care Costs. **Salmand: Iranian Journal of Ageing**, 12(2), 156-169.

Moheby Meymandi, M., Koosheshi, M., & Souri, A. (2023). Population Growth, Changing Age Structure and its Economic Consequences in Iran: Decomposition and Analysis of the Share of Age Groups. **Journal of Population Association of Iran**, 17(34), 309-346.

Moody, H. R., & Sasser, J. R. (2020). **Aging: Concepts and controversies**. Sage publications.

Mousavi, M. N., Akbari, M., & Mohammadi Hamidi, S. (2017). Comparative Comparison of Iran's Human Development Indicators with Sub-Continent Countries of India over the past 35 years using the Vikor Model. **Journal of Subcontinent Researches**, 9(33), 213-238.

Mousavi, M. N., Bahrami Jaf, S., Alizadeh, F., & Shahbazi, M. (2018). The Study of the Process of Population Policy-Making in the Area of Border Regions of Kermanshah Province (1986 to 2016). **Border Science and Techniques**, 7(3), 65-90.

Myrskylä, M., Kohler, H.-P., & Billari, F. C. (2009). Advances in development reverse fertility declines. **Nature**, 460(7256), 741–743.

Pauhofova, I., & Dovalova, G. (2015). Potential of silver economy in the european union (Selection Views). **European Scientific Journal**, 11(10).

Safarkhanlou, H., & Rezaei Ghahrodi, Z. (2017). Changes in the elderly population in Iran and the world. **Journal of Statistics**, 5(3), 8-16.

Salvati, L., Carlucci, M., Serra, P., & Zambon, I. (2019). Demographic Transitions and Socioeconomic Development in Italy, 1862–2009: A Brief Overview. **Sustainability**, 11(1), 242.

Sharpe, A. (2011). Is Ageing a Drag on Productivity Growth? A Review Article on Ageing, Health and Productivity: The Economics of Increased Life Expectancy. **International Productivity Monitor**, 21, 82–94. https://ideas.repec.org/a/sls/ipmsls/v21y20115.html

Talcott, P. (2013). **The Social System**. Routledge.

Torabi, F., & Farash Khialo, N. (2021). Investigating and comparing the trend of declining fertility in Asian countries based on event history analysis. **Women's Strategic Studies**, 23(90), 7-37.

Weisi Nab, F., & Babaei Aghdam, F. (2014). The Comparative study of Human Development Index situation in the subcontinent countries. **Journal of Subcontinent Researches**, 5(17), 153-170.

Cite this article Mousavi, M. N., Bayramzadeh, N. (2025). Analysis of population aging trends in the countries of the Indian subcontinent. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 281-298. DOI: 10.22111/jsr.2024.47248.2392

مطالعات شبه قاره

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

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

تحلیل روند سالخوردگی جمعیت در کشورهای شبه‌قارهٔ هند

میرنجف موسوی[1] ✉ | نیما بایرام‌زاده[2]

۱. نویسنده مسئول: استاد گروه جغرافیا، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران، ایمیل: m.mousavi@urmia.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری برنامه‌ریزی آمایش سرزمین، گروه جغرافیا، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

چکیده

هدف اصلی این پژوهش تحلیل روند سالخوردگی جمعیت در کشورهای شبه‌قارهٔ هند است. روش پژوهش حاضر به لحاظ هدف کاربردی و به لحاظ نوع ماهیت توصیفی-تحلیلی است. داده‌های اولیهٔ این پژوهش از بخش داده‌های جمعیتی بانک جهانی و به تفکیک سال (از سال ۱۹۶۰ تا ۲۰۲۲) و به تفکیک کشورهای درون شبه‌قارهٔ هند (بنگلادش، بوتان، هند، مالدیو، میانمار، نپال، پاکستان و سری‌لانکا) گردآوری شده است. جهت تجزیه‌وتحلیل داده‌های گردآوری‌شده، از نرم‌افزارهای Excel، GIS و Stata استفاده شده است. تجزیه‌وتحلیل داده‌ها در این پژوهش به‌صورت کمّی بوده و در آن از روش‌های آماری نظیر فرمول شاخص سالخوردگی، برآوردگر کاپلان-مایر و نلسن-آلن و مدل مخاطرهٔ متناسب کاکس استفاده شده است. نتایج این پژوهش نشانگر آن است که براساس شاخص‌های جمعیتی در شبه‌قارهٔ هند، نرخ باروری، نرخ موالید و نرخ مرگ‌ومیر، روندی نزولی داشته و شاخص امید به زندگی، روندی صعودی داشته است. این موضوع آشکار می‌سازد که به مرور زمان میزان جمعیت جوان در این شبه‌قاره کاهش، و میزان جمعیت سالخورده، افزایش خواهد یافت؛ چنان‌که هم‌اکنون کشور سری‌لانکا در این شبه‌قاره وارد ساختار جمعیتی سالخورده شده و کشورهای بنگلادش، بوتان، هند، مالدیو، میانمار و نپال، وارد ساختار جمعیتی میان‌سال شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: سالخوردگی، ساختار جمعیت، امید به زندگی، شبه‌قارهٔ هند

۱- مقدمه

امروزه تعداد افراد مسن در سراسر جهان، به دلیل کاهش میزان مرگ‌ومیر و باروری در حال افزایش است (Harper & Leeson, 2008: 1). تخمین زده شده است که تا سال ۲۰۵۰ تقریباً دو میلیارد نفر در سنین ۶۰ سال و بالاتر، و ۴۰۰ میلیون نفر در سنین ۸۰ سال و بالاتر خواهند بود. از لحاظ نظری، این تغییر جمعیتی سه نوع اثر بر رشد اقتصاد کلان در یک اقتصاد دارد: مثبت، منفی و خنثی (Bloom et al., 2003; Mamun et al., 2020: 14). از طرفی به دلیل پیشرفت‌های اخیر تغییرات جمعیتی (افزایش امید به زندگی و رشد سهم سالمندان از کل جمعیت)، ضرورت تغییر طرز تفکر نسبت به نیازهای جامعهٔ سالخورده اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. مشاهده شده است که امروزه مردم عمر طولانی‌تری را زندگی می‌کنند و به‌طور کلی سالم‌تر هستند، در حالی که مشکلات سلامتی جدی در سنین بالا رخ می‌دهد (Bloom et al, 2010: 583). این امر باید تصمیم‌گیرندگان سیاسی را به حرکت وا دارد تا اقداماتی را برای فعال‌سازی افراد مسن انجام دهند و به‌عنوان مصرف‌کنندگان

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۹، ۱۴۰۴، صص ۲۸۱-۲۹۸.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: موسوی، میرنجف؛ بایرام‌زاده، نیما. (۱۴۰۴). تحلیل روند سالخوردگی جمعیت در کشورهای شبه‌قارهٔ هند. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۹)، ۲۸۱-۲۹۸.

DOI: 10.22111/jsr.2024.47248.2392

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© موسوی، میرنجف؛ بایرام‌زاده، نیما.

خدمات عمومی خاص به آن‌ها توجه ویژه‌ای کنند (Sharpe, 2011: 82; Pauhofova & Dovalova, 2015: 1). این گروه از افراد نیازمند خدمات ویژه‌ای از جمله مراقبت‌های بهداشتی، تفریح، تناسب‌اندام، بیمه، آموزش، مراقبت و... هستند (Klimczuk, 2016: 31; Chadborn et al., 2019: 54; Moody & Sasser, 2020; Enste et al., 2008: 325).

جمعیت، پدیده‌ای است که همیشه در حال تغییر بوده و این تغییر به‌صورت مکانی و زمانی دائماً در حال جریان بوده است. جمعیت، به‌عنوان یکی از عناصر پایه‌ای در برنامه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی محسوب می‌شود. از این رو، اطلاع از وضعیت جمعیت و آگاهی از ساختار آن و نیز ابعاد و گستردگی فضایی آن، از مباحث ویژه در تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی به حساب می‌آید (موسوی و همکاران، ۱۳۹۷: ٦٦). در این راستا، سالمندی جمعیت و افزایش سهم افراد سالخورده در جمعیت هر کشور، یکی از مهم‌ترین تحولات اجتماعی قرن بیست‌ویکم به شمار رفته و آثار آن تقریباً در همهٔ بخش‌های جامعه قابل‌مشاهده است (صفرخانلو و رضایی قهرودی، ۱۳۹٦: ۸). بنابراین تمرکز بر سالخوردگی جمعیت و عوامل مؤثر بر پیری جمعیت، از جمله موضوعات مورد توجه سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان در هر کشوری است.

مشابهتی که در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی بین ایران و شبه‌قاره وجود دارد و از سوی دیگر، قرارگیری کشورهای تقریباً با سطح توسعهٔ نزدیک به ایران در این محدودهٔ جغرافیایی، موجب شده است که مسائل کشورهای شبه‌قاره از ابعاد مختلف در مناسبات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، یک تأثیرگذاری متقابل نسبت به ایران داشته باشد؛ بنابراین در این پژوهش سعی بر این بوده تا با ارزیابی وضعیت سالخوردگی جمعیت در این محدودهٔ جغرافیایی، چشم‌اندازی از ساختار جمعیتی در حوزهٔ منطقه تبیین شود.

۱-۱- بیان مسئله و مبانی نظری تحقیق

در کشورهای دارای جمعیت سالخورده، سلامت سالمندان یکی از عمده‌ترین مسائلی است که آن کشورها با آن روبه‌رو بوده، و آن‌ها نیازمند برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری دقیق در این زمینه هستند. بی‌برنامه‌بودن هر کشوری در زمینهٔ وضعیت و ساختار جمعیتی خود و به‌ویژه طبقهٔ سالخورده، مشکلات زیادی را برای آن کشور پدید خواهد آورد. این مشکلات نه‌تنها زندگی افراد سالخورده (از نظر روحی، روانی، جسمانی، اجتماعی و...) را تحت‌تأثیر قرار خواهد داد، بلکه باعث اثرگذاری بر سیستم‌های درمانی و بهداشتی کشور مورد نظر خواهد شد و به عبارتی، افزایش بار مالی بر دولت را در پی خواهد داشت (فرجی سبکبار و همکاران، ۱۳۹۸: ۲٦٦). همچنین، ساختار جمعیت و تغییر و تحولاتی که در این بخش در طول زمان رخ داده، و آثاری که بر بخش‌های مختلف جامعه ازجمله اقتصاد، اجتماعی، نظامی، امنیت و... خواهد داشت، بسیار حائز اهمیت است. بنابراین بی‌توجهی و بی‌برنامگی هر کشوری نسبت به مسئلهٔ ساختار جمعیت، در آینده‌ای نزدیک باعث به وجود آمدن ناهماهنگی و مشکلات مختلفی در برنامه‌ریزی‌های موجود در کشور شده و در نهایت، باعث برهم‌خوردن تعادل در بخش‌های مختلف (اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و...) کشور خواهد شد (جمشیدی و همکاران، ۱٤۰۰: ۱٤۱). در همین رابطه، سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که آیا شبه‌قارهٔ هند به ساختار جمعیتی میان‌سال رسیده است؟ در این راستا ضمن بررسی وضعیت ساختار جمعیتی شبه‌قارهٔ هند، به بررسی وضعیت کشورهای عضو این شبه‌قاره خواهیم پرداخت.

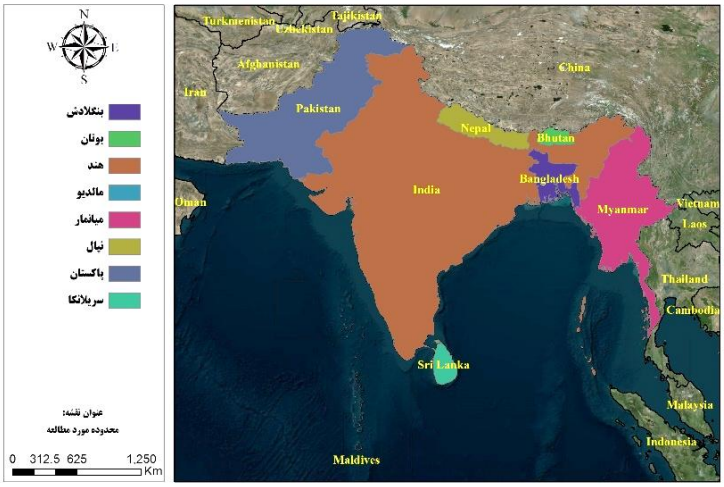
۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

سالمندی جمعیت به‌عنوان یک پیامد مهم جمعیت‌شناختی، که در نتیجهٔ افزایش امید به زندگی و کاهش میزان مرگ‌ومیر، باروری و نرخ باروری به وجود می‌آید، تأثیر عمده‌ای در روند سیاست‌گذاری‌های بلندمدت یک کشور ایجاد می‌کند. هدف اصلی این پژوهش، تحلیل روند سالخوردگی جمعیت در کشورهای شبه‌قارهٔ هند است. از این رهگذر، بررسی روند زمانی سال‌های ۱۹٦۰ تا ۲۰۲۲، میزان تغییرات ساختار جمعیتی این شبه‌قاره را براساس شاخص‌های نرخ باروری کل، امید به زندگی، نرخ موالید و نرخ

مرگ‌ومیر، به تفکیک ۸ کشور بنگلادش، بوتان، هند، مالدیو، میانمار، نپال، پاکستان و سری‌لانکا، ارزیابی کند. بررسی وضعیت ساختار جمعیتی یک منطقهٔ جغرافیایی می‌تواند راهنمایی برای سیاست‌گذاری توسعه‌ای برای مدیران آن منطقه باشد؛ زیرا ساختار جمعیتی یک کشور در آیندهٔ توسعه‌ای آن نقش بسیاری دارد و می‌تواند میزان نسبت افراد مصرف‌کننده و تولیدکننده در جامعه را تحت‌تأثیر قرار داده و طیف گسترده‌ای از تغییرات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را در جامعه رقم زند؛ بنابراین این موضوع می‌تواند ضرورت بررسی موضوع شاخص سالخوردگی را نمایان سازد.

۱-۳- روش تحقیق

محدودهٔ مورد مطالعه در این پژوهش، شبه‌قارهٔ هند است که به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مناطق ژئوپلیتیکی جهان به حساب می‌آید. این منطقه به لحاظ موقعیت جغرافیایی، از شمال به رشته‌کوه‌های هیمالیا و از جنوب به اقیانوس هند محدود می‌شود و از نظر تاریخی نیز به‌عنوان یکی از کهن‌ترین مراکز تمدن، دارای یک تاریخ غنی‌ای است. مطابق با نقشهٔ ۱، این شبه‌قاره ۸ کشور بنگلادش، بوتان، هند، مالدیو، میانمار، نپال، پاکستان و سری‌لانکا را در خود جای داده است. همچنین جدول ۱، ویژگی‌های جمعیتی و مساحتی این شبه‌قاره را نمایان ساخته است.



نقشهٔ ۱- محدودهٔ مورد مطالعه، منبع: نگارندگان

جدول ۱. ویژگی‌های جمعیتی و مساحتی شبه‌قارهٔ هند، منبع: https://data.worldbank.org

کشور	جمعیت (نفر)	درصد	مساحت (کیلومترمربع)	درصد
بنگلادش	۱۷۱۱۸۶۳۷۲	۸.۸۶	۱٤۷۵۷۰	۲.۸٦
بوتان	۷۸۲٤۵۵	۰.۰٤	۳۸۳۹۰	۰.۷٤
هند	۱٤۱۷۱۷۳۱۷۳	۷۳.۳٤	۳۲۸۷۲٦۰	٦۳.۷۲
مالدیو	۵۲۳۷۸۷	۰.۰۳	۳۰۰	۰.۰۱
میانمار	۵٤۱۷۹۳۰٦	۲.۸۰	٦۷٦۵۹۰	۱۳.۱۱
نپال	۳۰۵٤۷۵۸۰	۱.۵۸	۱٤۷۱۸۰	۲.۸۵
پاکستان	۲۳۵۸۲٤۸٦۲	۱۲.۲۰	۷۹٦۱۰۰	۱۵.٤۳
سری‌لانکا	۲۲۱۸۱۰۰۰	۱.۱۵	٦۵٦۱۰	۱.۲۷
مجموع	۱۹۳۲۳۹۸۵۳۵	۱۰۰	۵۱۵۹۰۰۰	۱۰۰

روش پژوهش حاضر به لحاظ هدف کاربردی و به لحاظ نوع ماهیت توصیفی-تحلیلی است. داده‌های اولیهٔ این پژوهش از بخش داده‌های جمعیتی بانک جهانی که زیر نظر سازمان ملل متحد است، گردآوری شده است. داده‌های پژوهش که شامل جمعیت، مساحت، درصد جمعیت بالای ٦٥ سال، درصد جمعیت زیر ١٤ سال، نرخ باروری کل، امید به زندگی، نرخ موالید و نرخ مرگ‌ومیر است، به تفکیک سال (از سال ١٩٦٠ تا ٢٠٢٢) و به تفکیک کشورهای درون شبه‌قارهٔ هند، جمع‌آوری شده است. به منظور تجزیه‌وتحلیل داده‌های گردآوری‌شده، از نرم‌افزارهای Excel، GIS و Stata استفاده شده است. تجزیه‌وتحلیل داده‌ها در این پژوهش به‌صورت کمّی و از طریق روش‌های آماری نظیر شاخص سالخوردگی (فرمول شمارهٔ ١) (موسوی و همکاران، ١٤٠٠: ٩) برای ارزیابی وضعیت سالخوردگی کشورها، برآوردگر کاپلان-مایر (برای بررسی احتمال بقای سالخوردگی) و نلسن-آلن (برای احتمال وقوع سالخوردگی) و مدل مخاطرهٔ متناسب کاکس (برای بررسی اثر نرخ باروری کلی و امید به زندگی بر سالخوردگی جمعیت) استفاده شده است.

$$\text{شاخص سالخوردگی} = \frac{\text{جمعیت بالای 65 سال}}{\text{جمعیت بین 14-0 سال}} \times 100 \qquad \textbf{فرمول ۱.}$$

خروجی فرمول شمارهٔ ١ به سه صورت زیر قابل‌تفسیر است:

١. مقدار بین ٠ تا ١٥ درصد = ساختار جمعیتی جوان

٢. مقدار بین ١٥ تا ٣٠ درصد = ساختار جمعیتی میان‌سال

٣. مقدار بالاتر از ٣٠ درصد = ساختار جمعیتی سالخورده

١-٤- پیشینهٔ تحقیق

تئوری انتقال جمعیتی، توصیف‌کنندهٔ تغییرات در میزان تولد و مرگ‌ومیر و در اندازهٔ جمعیت و میزان افزایش طبیعی است. مطابق با این تئوری، تغییرات در شرایط اقتصادی و اجتماعی منجر به انتقال در میزان مرگ‌ومیر و تولد می‌شود که به نوبهٔ خود در رشد جمعیتی منعکس می‌شود. مروری بر ادبیات تحقیق نشان می‌دهد که اندیشمندان متعدد معتقدند که این انتقال‌ها در چهار مرحله انجام می‌شود. مفهوم گذار جمعیتی، به یک روند پیوسته از نرخ بالای تولد و مرگ‌ومیر به نرخ پایین تولد و مرگ اشاره دارد. این انتقال شامل کشورهای در حال توسعه از سیستم‌های اقتصادی پیش‌صنعتی به صنعتی می‌شود و تغییرات اجتماعی-محیطی متعاقب آن در چهار مرحله شناسایی و طبقه‌بندی شده است (Talcott, 2013; Chesnais, 1992). در مرحلهٔ اول که توسط یک زمینهٔ اجتماعی-اقتصادی نمونهٔ یک جامعهٔ پیش‌صنعتی نشان داده می‌شود، نرخ تولد و مرگ بالا و متعادل است (Kirk, 1996: 361). در مرحلهٔ دوم، به دلیل بهبود در تأمین مواد غذایی و بهداشت، افزایش طول عمر و کاهش بیماری‌ها و میزان مرگ‌ومیر به‌سرعت کاهش می‌یابد. در مرحلهٔ سوم، نرخ زادوولد به دلیل دسترسی گسترده به پیشگیری از بارداری، شهرنشینی، کاهش یارانه‌های کشاورزی، افزایش دستمزدها، ارتقای وضعیت و تحصیلات زنان، مهار کار کودکان، و گسترش شدید سرمایه‌گذاری والدین در آموزش کودکان همراه با سایر تغییرات جزئی اجتماعی کاهش می‌یابد (Myrskylä et al., 2009). در مرحلهٔ چهارم -مربوط به جوامع معاصر- نرخ پایین زادوولد و نرخ پایین مرگ، به‌طور گسترده در اقتصادهای پیشرفته مشاهده شده است (Baudelle & Olivier, 2006: 177; Salvati et al., 2019: 242). بررسی ساختار و حرکات جمعیت‌های انسانی و مطالعهٔ روابط متقابل پدیده‌های جمعیتی با عوامل اقتصادی-اجتماعی از دیرباز کانون توجه محققان و اندیشمندان مختلف بوده است (ترابی و فراش خیالو، ١٣٩٩: ٨)؛ اما سالخوردگی جمعیت موضوع داغ جدیدی است که در دهه‌های اخیر مطرح شده است (Liang et al., 2023: 1).

بنابراین در رابطه با بررسی تغییرات ساختار جمعیتی، پژوهش‌های متنوعی در داخل و خارج از کشور صورت گرفته است. از میان پژوهش‌های خارج از کشور، عبدالکریم و همکاران (۲۰۲۳) در پژوهش خود با عنوان «تأثیر پیری جمعیت و نرخ باروری بر رشد اقتصادی: شواهد جدید با استفاده از پانل ناهمگن پویا» اشاره کرده‌اند که جمعیت سالخورده تأثیر منفی بلندمدتی بر توسعهٔ اقتصادی در کشورهای با درآمد بالا، متوسط و پایین دارد و کاهش نرخ باروری، تأثیر بلندمدت مطلوبی بر رشد اقتصادی کشور دارد. لیانگ و همکاران (۲۰۲۳) در پژوهشی با عنوان «تأثیر منطقه‌ای جمعیت پیر بر توسعهٔ اقتصادی در چین: شواهدی از رگرسیون آستانهٔ پانل (PTR)» اشاره کرده‌اند که پیری جمعیت باعث ارتقای اقتصاد مناطق شرقی، مرکزی و غربی چین می‌شود. ژیلارد (۲۰۲۳) در پژوهش خود با نام «سن بیشتر، رشد کمتر؟ رکود سکولار و پیری جامعه» اشاره کرده است که تمرکز بر تأثیر پیری جامعه به‌عنوان محرکی برای بازاندیشی در ماهیت رشد آینده در جوامعی که به‌طور فزاینده‌ای پیر و نابرابر هستند، عمل می‌کند.

از میان پژوهش‌های داخل کشور نیز محبی میمندی و همکاران (۱٤۰۱) در یک پژوهش با عنوان «رشد جمعیت، تغییر ساختار سنی و پیامدهای اقتصادی آن در ایران: تجزیه‌وتحلیل سهم گروه‌های سنی» اظهار کرده‌اند که رشد جمعیت و تغییر ساختار سنی، هردو از پیامدهای گذار جمعیتی هستند، چنان‌که با گذار سنی، یک گذار جمعیتی-اقتصادی در جریان است. مطابق با نتایج، از اواسط مرحلهٔ اول تا اواسط مرحلهٔ سوم گذار سنی، کاهش جمعیت گروه‌های سنی زیر ۳۰ سال، سهم مهمی در رشد منفی شمار مؤثر مصرف‌کنندگان داشته و در مقابل، افزایش جمعیت گروه‌های سنی بین ۳۰ تا ٤۹ سال، سهم شایانی در رشد مثبت شمار مؤثر تولیدکنندگان و درنتیجه، تحقق سود نخست جمعیتی در ایران داشته است. میرزایی و همکاران (۱۳۹٦) در پژوهشی با عنوان «سالخوردگی جمعیت در ایران و هزینه‌های رو به افزایش بهداشت و درمان»، به بررسی و تحلیل الگوی مصرف هزینه‌های بهداشت و درمان در چرخهٔ زندگی خانوارهای شهری ایران، با تأکید بر دوران سالخوردگی، طی سال‌های ۱۳۷۵ تا ۱۳۹۱ پرداخته‌اند. نتایج این پژوهش نشانگر آن است که افزایش سن، با میزان بهره‌مندی و تقاضا در بخش هزینه‌های بهداشتی، رابطه‌ای مستقیم دارد. همچنین اشاره کرده‌اند که در دهه‌های آینده با افزایش درصد سالخوردگی در ایران، میزان سهم هزینه‌های بهداشتی افزایش خواهد یافت. موسوی و همکاران (۱۳۹٦) در پژوهش خود با عنوان «مقایسهٔ تطبیقی شاخص‌های توسعهٔ انسانی ایران با کشورهای شبه‌قارهٔ هند»، به مقایسهٔ تطبیقی شاخص‌های توسعهٔ انسانی ایران با کشورهای شبه‌قارهٔ هند در دورهٔ زمانی ۱۹۸۰-۲۰۱۵ پرداخته‌اند. نتایج این بررسی نشان از آن دارد که کشور ایران در مقایسه با کشورهای شبه‌قارهٔ هند، در اکثر دوره‌ها در جایگاه نخست، و دارای وضعیت متعادل، بوده است. ویسی ناب و همکاران (۱۳۹۲) در تحقیق خود با عنوان «بررسی تطبیقی وضعیت شاخص توسعهٔ انسانی در کشورهای شبه‌قاره»، به بررسی وضعیت توسعهٔ انسانی در کشورهای شبه‌قارهٔ هند پرداخته‌اند. آن‌ها نتیجه گرفته‌اند که کشورهای این شبه‌قاره در وضعیت مناسبی قرار ندارند، چنان‌که دو کشور هند و بوتان در گروه کشورهای با توسعهٔ انسانی متوسط، و کشورهای نپال، پاکستان، بنگلادش و میانمار، در زمرهٔ کشورهای با توسعهٔ انسانی پایین قرار دارند.

با توجه به پژوهش‌های صورت‌گرفته در این زمینه، از نوآوری‌های پژوهش حاضر می‌توان به استفاده از آخرین داده‌های ارائه‌شده از طرف بانک جهانی اشاره کرد. همچنین بازهٔ زمانی مورد مطالعه در این پژوهش یک دورهٔ زمانی ٦۲ ساله است که می‌تواند روند تغییرات را در کشورهای قرارگرفته در شبه‌قاره تبیین کند. در ارتباط با روش تحقیق نیز سعی بر این بوده که با ترکیب روش‌های تحلیلی متعدد، چشم‌انداز بهتری از ساختار سالخوردگی کشورهای شبه‌قارهٔ هند بیان شود.

۲- بحث و تحلیل

در ابتدا به بررسی وضعیت شاخص سالخوردگی در کشورهای شبه‌قارهٔ هند و به تفکیک دورهٔ زمانی ۱۰ ساله از ۱۹٦۰ تا ۲۰۲۰ و یک دورهٔ زمانی ۲ ساله از ۲۰۲۰ تا ۲۰۲۲ پرداخته شده که نتایج این ارزیابی، در جدول شمارهٔ ۲ نشان داده شده است.

جدول ۲- شاخص سالخوردگی به تفکیک کشورهای شبه‌قارهٔ هند ۱۹۶۰-۲۰۲۲

شاخص	کشور	۱۹۶۰		۱۹۷۰		۱۹۸۰		۱۹۹۰	
		مقدار	ساختار	مقدار	ساختار	مقدار	ساختار	مقدار	ساختار
سالخوردگی	بنگلادش	۷.۱۲	جوان	۷.۰۸	جوان	۷.٦۲	جوان	۸.۱٤	جوان
	بوتان	٥.۸٦	جوان	٥.۸٥	جوان	٦.۱۲	جوان	۷.۱٥	جوان
	هند	۸.۱۲	جوان	۸.۸۳	جوان	۱۰.۰۸	جوان	۱۰.۷٥	جوان
	مالدیو	۸.۰۲	جوان	٤.۸۸	جوان	٥.٦٤	جوان	٥.۸۳	جوان
	میانمار	۸.۷۱	جوان	۹.۳٤	جوان	۱۰.۳٥	جوان	۱۲.۲۱	جوان
	نپال	۷.۲۸	جوان	۷.۹٦	جوان	۸.٤۱	جوان	۸.٥۸	جوان
	پاکستان	۹.۱٦	جوان	۷.٥۹	جوان	۷.۹۹	جوان	۷.۹۰	جوان
	سری‌لانکا	۱۱.۳۲	جوان	۱۰.۲۷	جوان	۱۳.٤۷	جوان	۱۹.۰۳	میان‌سال

منبع: https://data.worldbank.org

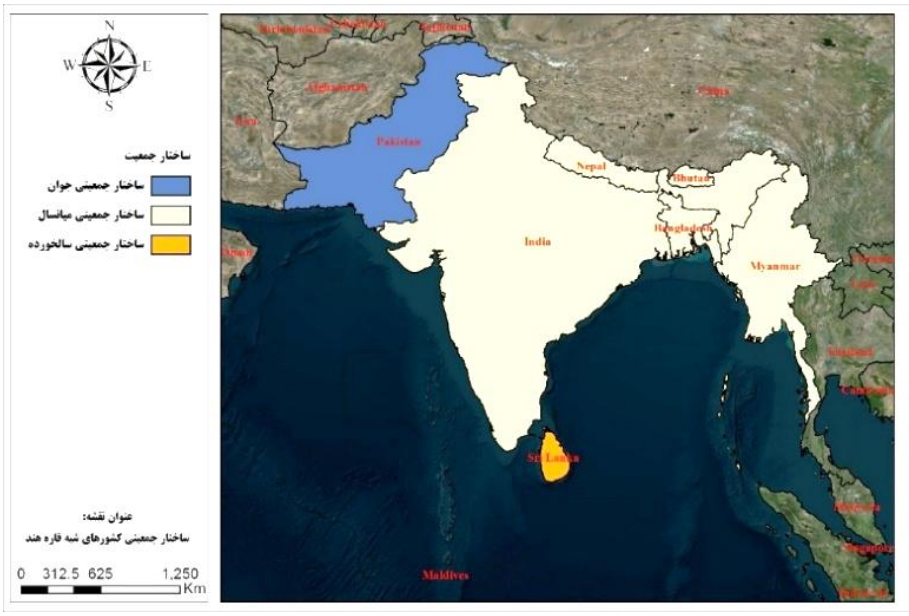
ادامهٔ جدول ۲- شاخص سالخوردگی به تفکیک کشورهای شبه قارهٔ هند ۱۹۶۰-۲۰۲۲

شاخص	کشور	۲۰۰۰		۲۰۱۰		۲۰۲۰		۲۰۲۲	
		مقدار	ساختار	مقدار	ساختار	مقدار	ساختار	مقدار	ساختار
سالخوردگی	بنگلادش	۱۰.۰۸	جوان	۱۳.۳۲	جوان	۲۰.۸۸	میان‌سال	۲۳.۲۸	میان‌سال
	بوتان	۱۰.٤۱	جوان	۱۷.۳٥	میان‌سال	۲٥.٦٤	میان‌سال	۲۸.۲٤	میان‌سال
	هند	۱۲.۸۲	جوان	۱٦.۳٥	میان‌سال	۲٥.٥٥	میان‌سال	۲۷.۲٥	میان‌سال
	مالدیو	۹.٤٤	جوان	۱۷.٤۳	میان‌سال	۲۰.۱۲	میان‌سال	۲۲.۰٦	میان‌سال
	میانمار	۱٥.٥۲	میان‌سال	۱۸.۲۹	میان‌سال	۲٥.٦۹	میان‌سال	۲۷.٦٦	میان‌سال
	نپال	۹.۲٦	جوان	۱۳.۰۸	جوان	۲۰.۰٦	میان‌سال	۲۱.۰۷	میان‌سال
	پاکستان	۸.۰۷	جوان	۹.٥۱	جوان	۱۱.۲۰	جوان	۱۱.٦۹	جوان
	سری‌لانکا	۲٦.٦۷	میان‌سال	۲۹.۹٥	میان‌سال	٤٥.۸۰	سالخورده	٥۰.٥٦	سالخورده

منبع: https://data.worldbank.org/

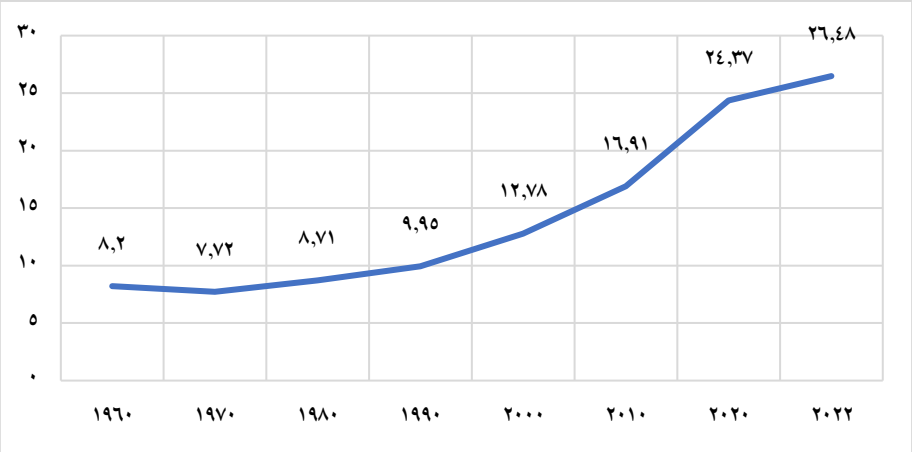
مطابق با جدول شمارهٔ ۲، به بررسی وضعیت شاخص سالخوردگی در کشورهای شبه‌قارهٔ هند پرداخته شده است. این بررسی نشان می‌دهد در سال‌های ۱۹٦۰ تا ۱۹۸۰، همهٔ این کشورها دارای ساختار جمعیتی جوان بوده‌اند. از سال ۱۹۹۰ نیز کشورهای بنگلادش، بوتان، هند، مالدیو، میانمار، نپال و پاکستان، ساختار جمعیتی جوان داشته‌اند که در این میان کشور سری‌لانکا با عبور از ساختار جمعیتی جوان، به ساختار جمعیتی میان‌سال رسیده است. می‌توان این گونه بیان کرد که از سال ۱۹۹۰، روند تغییر ساختار جمعیتی کشورهای شبه‌قارهٔ هند به دلیل کاهش میزان مرگ‌ومیر، کاهش روند باروری و افزایش امید به زندگی شروع شده است. در سال ۲۰۰۰ نیز کشور میانمار به جمع کشورهای میان‌سال وارد شده است. همچنین در سال ۲۰۱۰ سه کشور بوتان، هند و مالدیو نیز به کشورهای میان‌سال تبدیل شده‌اند، در صورتی که کشور پاکستان به دلیل نرخ بالای موالید و باروری در میان سایر

کشورهای مورد بررسی به‌عنوان کشوری با ساختار جمعیتی جوان مانده است. در نهایت، در سال ۲۰۲۲ کشور پاکستان با شاخص سالخوردگی ۱۱/٦۹ به‌عنوان کشوری با ساختار جمعیتی جوان، کشورهای بنگلادش، بوتان، هند، مالدیو، میانمار و نپال به ترتیب با شاخص سالخوردگی ۲۳/۲۸، ۲۸/۲٤، ۲۷/۲۵، ۲۲/۰٦ و ۲۱/۰۷ به‌عنوان کشورهایی با ساختار جمعیتی میان‌سال، و کشور سری‌لانکا با شاخص سالخوردگی ۵۰/۵٦ به‌عنوان کشوری با ساختار جمعیتی سالخورده شناخته شده‌اند که وضعیت هریک از این کشورها به تفکیک و برای سال ۲۰۲۲ در نقشهٔ شمارهٔ ۲ نشان داده شده است.



نقشهٔ ۲- ساختار جمعیتی کشورهای شبه‌قارهٔ هند، منبع: نگارندگان

پس از بررسی وضعیت ساختار جمعیتی کشورهای شبه‌قارهٔ هند، به بررسی وضعیت کلی شاخص سالخوردگی این شبه‌قاره در نمودار شمارهٔ ۱ پرداخته شده است.



نمودار ۱- وضعیت شاخص سالخوردگی در شبه‌قارهٔ هند به تفکیک سال، منبع: نگارندگان

مطابق با نمودار ۱، روند متوسط تغییرات شاخص سالخوردگی جمعیت در شبه‌قارهٔ هند، نشانگر این است که بین سال‌های ۱۹٦۰ و ۱۹۷۰ به دلیل کاهش جمعیت افراد بالای ٦۵ سال و افزایش نرخ موالید در کشورهای مالدیو و پاکستان، متوسط تغییرات شاخص سالخوردگی جمعیت در شبه‌قارهٔ هند روندی کاهش داشته که پس از عبور از این سال‌ها، روند تغییرات

شاخص سالخوردگی جمعیت در شبه‌قارهٔ هند صعودی بوده و در سال ۲۰۲۲ مقدار این شاخص به ۲۶.۵ می‌رسد. این تغییرات نشان‌دهندهٔ تغییر ساختار جمعیتی این شبه‌قاره از ساختار جمعیتی جوان به میان‌سال است. پیش‌بینی می‌شود براساس شاخص‌های نمودار شمارهٔ ۱ شاخص سالخوردگی جمعیت در ۱۰ سال آتی ساختار جمعیتی این شبه‌قاره، به سمت ساختار جمعیتی سالخورده حرکت کند. پس از بررسی شاخص سالخوردگی به تفکیک کشورهای شبه‌قارهٔ هند، به بررسی شاخص‌های دموگرافیکی پژوهش به تفکیک کشور و طی روند زمانی سال‌های ۱۹۶۰ تا ۲۰۲۰ پرداخته شده است که نتایج این بررسی در جدول شمارهٔ ۳ نمایش داده شده است.

جدول ۳- ویژگی‌های دموگرافیک کشورهای شبه‌قارهٔ هند (۱۹۶۰-۲۰۲۰)

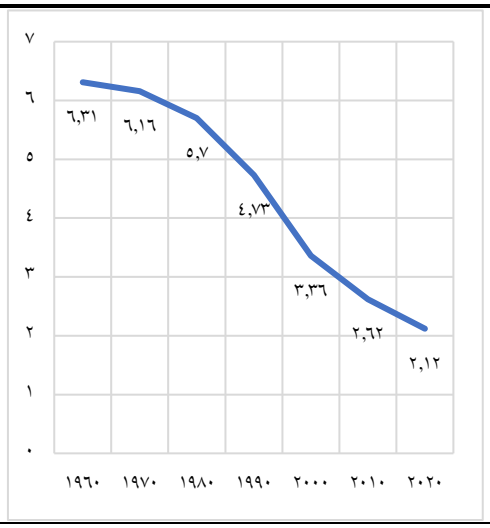
شاخص	کشور	۱۹۶۰	۱۹۷۰	۱۹۸۰	۱۹۹۰	۲۰۰۰	۲۰۱۰	۲۰۲۰
درصد جمعیت بالای ۶۵ سال	بنگلادش	۳.۰۱	۳.۱۷	۳.۴۳	۳.۴۹	۳.۷۶	٤.٤٥	٥.٦٣
	بوتان	۲.۳۸	۲.۳۸	۲.٥۷	۳	۳.۹۷	٥.١٤	٦.٠٣
	هند	۳.۲۹	۳.٦۲	۳.۹۸	٤.٠٨	٤.٤۹	٥.٠٧	٦.٦٧
	مالدیو	۳.۰۸	۲.۲۲	۲.٥۹	۲.۷۳	۳.۷۸	٤.٤٨	٤.٣٨
	میانمار	۳.٤٨	۳.٨۲	٤.۰۹	٤.٤٤	٤.۹٤	٥.١٧	٦.٤٥
	نپال	۲.۹۸	۳.۲۳	۳.٤٥	۳.٥۷	۳.۷٦	٤.۷۳	٦.٠٤
	پاکستان	۳.۷۲	۳.۳۱	۳.٤٤	۳.٤٥	۳.٤٦	۳.۷۳	٤.١٧
	سری‌لانکا	٤.٦۷	٤.١٠	٤.٨٦	٦.۰۹	۷.١٥	۷.٦٤	١٠.٨٠
نرخ باروری کل	بنگلادش	٦.۷٨	٦.٨٨	٦.۳۲	٤.٤٨	۳.۲۲	۲.۳٤	۲
	بوتان	٦.۷	٦.٦٥	٦.٥١	٥.٦۰	۳.٤١	۲.۳۰	١.٤٣
	هند	٥.۹۲	٥.٦۲	٤.۷٨	٤.۰٥	۳.۳٥	۲.٦۰	۲.۰٥
	مالدیو	٦.٨۰	۷.۳۰	۷.١۷	٦.۰۹	۲.۷١	۲.۳۲	١.۷١
	میانمار	٥.۹٨	٥.۷٥	٤.٨۳	۳.٥٤	۲.۷۹	۲.۳٥	۲.١۷
	نپال	٦.۰۳	٥.٨٨	٥.٦٤	٥.۲١	۳.۹٤	۲.٥١	۲.۰٦
	پاکستان	٦.٨۰	٦.٨۰	٦.۷۳	٦.۳٦	٥.۲٦	٤.۳۰	۳.٥٦
	سری‌لانکا	٥.٤۷	٤.۳٦	۳.٦٤	۲.٥۲	۲.١۹	۲.۲۰	۲
امید به زندگی	بنگلادش	٤٤.۷٤	٤۲.٥۹	٥١.٨٥	٥٥.۹۹	٦٥.۷٨	٦٨.٦٤	۷١.۹۷
	بوتان	۳۳.٤٦	۳۹.۹٥	٤٨.۲۲	٥٥.۹۷	٦۲.۰١	٦٨.٤۳	۷١.٦١
	هند	٤٥.۲۲	٤٨.۲٤	٥۳.٦١	٥٨.٦٥	٦۲.٦۷	٦٦.۹١	۷۰.١٥
	مالدیو	۳٨.٥۳	٤٥.۰۷	٥٥.٦۲	٦۳.٥٨	۷۰.٨٨	۷۷.٦٦	۷۹.٨٨
	میانمار	٤۳.۹١	٥۰.۷١	٥٤.۳٦	٥٦.٦٦	٦۰.١٥	٦۳.۳۳	٦٦.٨۰
	نپال	۳٥.٥٦	٤۲.٨۳	٤۷.٨۹	٥٤.٨۳	٦۲.٦١	٦٦.٨١	٦۹.٢٥
	پاکستان	٤٤.۹۳	٥٤.۷٦	٥۷.٦١	٦۰.۰۷	٦۲.١۰	٦٤.٤٤	٦٦.۲۷
	سری‌لانکا	٦۰.۷۰	٦٥.۲۷	٦٨.٦٦	۷١.۹۳	۷۰.۳٥	۷۳.۲۲	۷٦.۳۹

شاخص	کشور	۱۹۶۰	۱۹۷۰	۱۹۸۰	۱۹۹۰	۲۰۰۰	۲۰۱۰	۲۰۲۰
نرخ موالید (به ازای ۱۰۰۰ نفر)	بنگلادش	٤٩.٤٥	٤٧.٤٤	٤٥.٠٨	٣٤.٩٧	٢٨.٩٦	٢١.٣٨	١٨.٠٥
	بوتان	٤٨.٦٢	٤٧.٣٧	٤٣.٢٧	٣٦.٩٩	٢٥.٥٨	١٩.٥٤	١٢.٦٥
	هند	٤٢.٥١	٣٩.٥٣	٣٦.٢١	٣١.٨٢	٢٧	٢١.٤٤	١٦.٥٧
	مالدیو	٥١.٩٣	٤٨.٣	٤٦.٦٤	٤١.٢٩	٢٠.٥٤	٢١.١٧	١٤.٥٨
	میانمار	٤٢.٢١	٣٧.٨٥	٣٣.٥٠	٢٧.٤٨	٢٢.٩٤	١٩.٤١	١٧.٣٦
	نپال	٤٥.٠٥	٤٢.٩٨	٤٠.٥٣	٣٨.١١	٣٠.٦١	٢٢.٥٩	٢٠.٦٤
	پاکستان	٤٥.٧٥	٤٣.٥٥	٤٣.٥٤	٤٣.١٥	٣٥.٧٦	٣٢.١١	٢٧.٩٧
	سری‌لانکا	٣٦.٥٦	٣٠.٦٣	٢٨.١٥	٢٠.٥٩	١٨.١٩	١٧.٥٥	١٤.٢٤
نرخ مرگ‌ومیر (به ازای ۱۰۰۰ نفر)	بنگلادش	٢١.٢٢	٢٢.٣٠	١٥.٦١	١١.٧٣	٦.٨٦	٦.١١	٥.٨٢
	بوتان	٢٩.٨٢	٢٣.٦٢	١٦.٧٣	١١.٥٤	٨.٣٧	٦.٨١	٦.٥٥
	هند	١٩.٦٣	١٧.٢٣	١٣.٦٨	١٠.٦٩	٨.٧٠	٧.٣٩	٧.٣٥
	مالدیو	٢٦.٧٨	٢٠.٠٦	١٢.٦٣	٧.٩٢	٤.٤٦	٣.١١	٣
	میانمار	٢٠.٧٠	١٥.٤٠	١٢.٩٧	١١.٤٩	١٠	٩.٢١	٨.٨٢
	نپال	٢٤.٨٥	٢١.١٩	١٧.٢٤	١٢.٦٦	٨.٢٩	٦.٩٩	٧.٢١
	پاکستان	٢٠.٩١	١٣.٧٩	١٢.١١	١٠.٧٣	٨.٧٧	٧.٦٠	٧.٠٦
	سری‌لانکا	١١.٠٩	٧.٥٩	٦.٤٧	٥.٩٢	٨.١٠	٧.٣٧	٧.٠٦

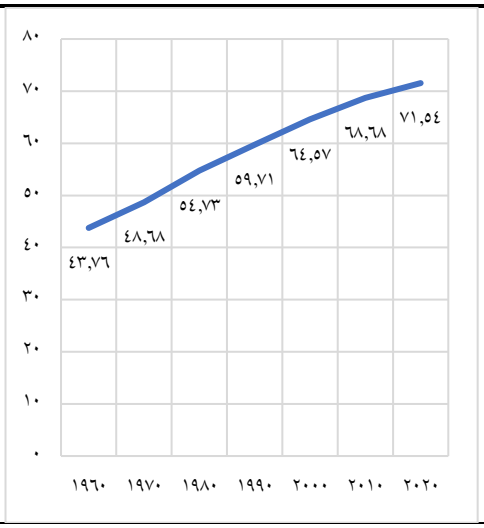
منبع: https://data.worldbank.org

مطابق با جدول شمارهٔ ۳، بررسی روند تغییرات ساختار سنی در ۸ کشور شبه‌قارهٔ هند، نشان از آن دارد که در حوزهٔ درصد جمعیت بالای ٦٥ سال، این کشورها روندی صعودی را تجربه کرده‌اند؛ چنان‌که از سال ١٩٦٠ تا ٢٠٢٢، روند این شاخص افزایشی بوده، که حائز اهمیت است که کشور سری‌لانکا با ١١.٥٤ درصد، بیشترین میزان را به خود اختصاص داده است و این موضوع نشان‌دهندهٔ روند رو به رشد جمعیت سالخورده در این کشور است. در حوزهٔ نرخ باروری نیز در کشورهای مورد بررسی از سال‌های ١٩٦٠ تا ٢٠٢٠، این شاخص روندی نزولی داشته و میزان نرخ باروری در این کشورها رو به کاهش است که این موضوع خود می‌تواند نمایانگر کاهش جمعیت جوان در آینده باشد. در این میان، کشور مالدیو با مقدار ١.٧١ کمترین میزان را داراست. در رابطه با شاخص امید به زندگی نیز در سال‌های ١٩٦٠ تا ٢٠٢٠، کشورهای شبه‌قارهٔ هند روندی صعودی داشته‌اند که این موضوع نیز می‌تواند در افزایش سالخوردگی جمعیت در کشورهای مورد بررسی تأثیرگذار باشد؛ همان طور که در کشور بوتان میزان امید به زندگی با مقدار ٣٣.٤٦، به مقدار ٧١.٦١ در سال ٢٠٢٠ رسیده است. همچنین بیشترین میزان امید به زندگی، در کشور سری‌لانکا و با مقدار ٧٦.٣٩ است. در رابطه با شاخص نرخ موالید نیز در کشورهای شبه‌قارهٔ هند این میزان از سال ١٩٦٠ تا ٢٠٢٠ روندی نزولی داشته که کشور بوتان با مقدار ١٢.٦٥، کمترین میزان را دارد. میزان نرخ مرگ‌ومیر نیز در کشورهای شبه‌قارهٔ هند نشان می‌دهد که این نرخ از سال‌های ١٩٦٠ تا ٢٠٢٠ روندی نزولی داشته و میزان مرگ‌ومیر در این کشورها کاهش یافته است.

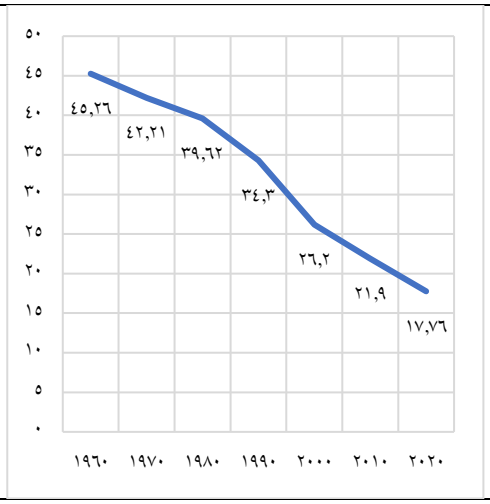
در ادامه به بررسی روند تغییرات شاخص‌های جمعیتی در شبه‌قارهٔ هند پرداخته شده است که نتایج این ارزیابی در نمودار شمارهٔ ۲ تا ۵ نشان داده شده است.



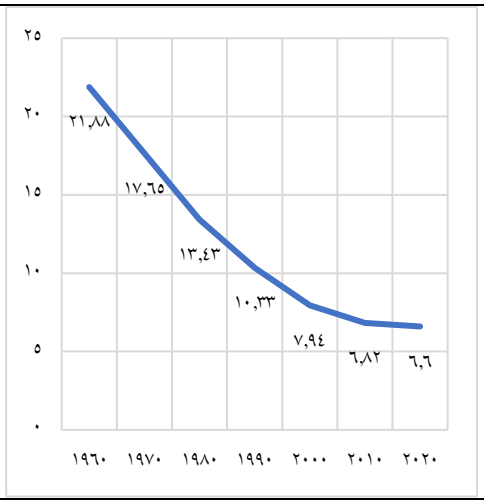
نمودار ۲- متوسط نرخ باروری کل



نمودار ۳- متوسط امید به زندگی



نمودار ٤- نرخ موالید

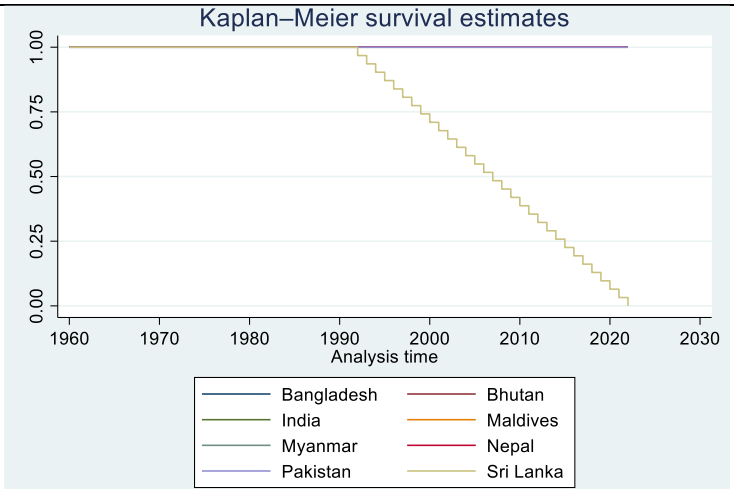


نمودار ۵- نرخ مرگ‌ومیر

منبع: نگارندگان

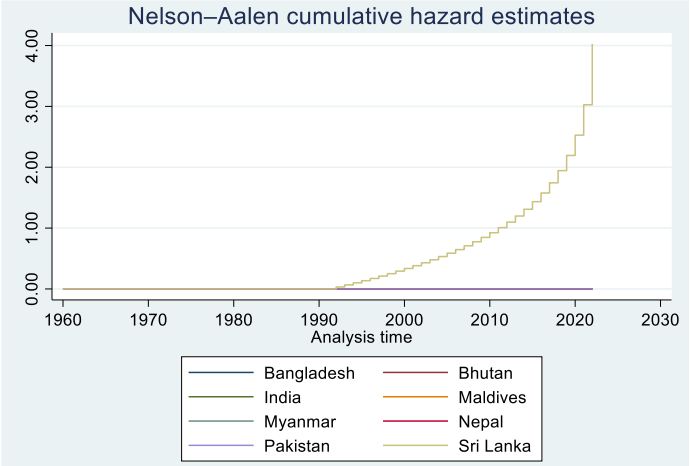
مطابق با نمودار ۲، نرخ باروری در شبه‌قارهٔ هند روندی نزولی دارد که این نرخ از سال ۱۹۶۰ تا سال ۲۰۲۰ از مقدار ۶/۳ به مقدار ۲/۱ رسیده است و می‌توان گفت در چند سال آینده اگر اقدامی صورت نگیرد، پیش‌بینی می‌شود این میزان به ۱ برسد. براساس نمودار ۳، شاخص امید به زندگی نیز در این شبه‌قاره روندی صعودی داشته و مقدار ٤۳/۸ به مقدار ۷۱/۵ رسیده است. این شاخص نمایان می‌کند که در کشورهای شبه‌قارهٔ هند از سال ۱۹۶۰ تا سال ۲۰۲۰، میزان طول عمر افراد روندی صعودی داشته و این شاخص تأثیر مستقیم بر تغییر ساختار جمعیتی این محدودهٔ جغرافیایی دارد. مطابق با نمودار شمارهٔ ٤، شاخص نرخ موالید نیز از سال ۱۹۶۰ تا سال ۲۰۲۰ از مقدار ٤۵/۳ به مقدار ۱۷/۸ رسیده است و می‌توان پیش‌بینی کرد که روند این شاخص در این محدودهٔ جغرافیایی در سال‌های آتی نزولی خواهد بود. در نهایت مطابق با نمودار ۵، وضعیت شاخص نرخ مرگ‌ومیر نیز در سال‌های مورد تحلیل، از مقدار ۲۱/۹ به مقدار ۶/۶ رسیده است. این شاخص نیز روشن می‌سازد که وضعیت نرخ مرگ‌ومیر در شبه‌قارهٔ هند روند نزولی داشته است.

در ادامه با استفاده از آزمون کاپلان-مایر به بررسی احتمال بقای سالخوردگی در ۸ کشور شبه‌قارهٔ هند پرداخته شده است که نتایج این بررسی در نمودار شمارهٔ ۶ پرداخته شده است.



نمودار ٦- نتایج آزمون کاپلان-مایر، منبع: نگارندگان

مطابق با نمودار شمارهٔ ٦، تصویری که کاپلان-مایر ترسیم کرده است، احتمال بقای سالخوردگی در ۸ کشور شبه‌قارهٔ هند (احتمال بقای سالخوردگی در نمونه بعد از زمان t0) را به‌وضوح نشان می‌دهد. از آنجایی که کشور سری‌لانکا از ۱۹۹۲ وارد سالخوردگی شده است، این نمودار برای کشور سری‌لانکا، از احتمال یک به سمت احتمال صفر حرکت کرده است. این در حالی است که برای بقیهٔ کشورهای شبه‌قارهٔ هند، احتمال سالخوردگی روی نمودار، از احتمال یک از سال ۱۹٦۰ تا ۲۰۲۲، روی یک حرکت کرده است. یعنی در هیچ سالی برای این کشورها احتمال سالخوردگی اتفاق نیفتاده است. در ادامه به ترسیم نمودار تابع مخاطرهٔ تجمعی نلسن-آلن در سال ۲۰۲۲ پرداخته شده است که نتایج آن در نمودار شمارهٔ ۷ نمایان است.



نمودار ۷- نتایج آزمون نلسن-آلن، مأخذ: نگارندگان

نمودار شمارهٔ ۷، برای ۸ کشور شبه‌قارهٔ هند حاکی از آن است که در کشور سری‌لانکا مخاطرهٔ جمعی به دلیل شیوع سالخوردگی، به عدد بالای ۳ رسیده است. این در حالی است که به دلیل عدم شیوع این حادثه در ۷ کشور دیگر، تخمین مخاطرهٔ تجمعی صفر است. برآورد نلسن-آلن توجیه معکوس برآورد کاپلان-مایر است. در این تخمین برآوردی از مخاطرهٔ تجمعی با احتمال وقوع حادثهٔ تجمعی برای نمونه در نظر گرفته می‌شود. هرچه پیش می‌رویم، احتمال وقوع حادثهٔ سالخوردگی افزایش می‌یابد و در نتیجه مقدار این تخمین از عدد صفر به عدد ٤ تغییر می‌کند.

در نهایت به بررسی ضریب تخمین کاکس دربارهٔ اثر نرخ باروری کلی و امید به زندگی بر سالخوردگی جمعیت، برای کشورهای شبه‌قارهٔ هند پرداخته شده است که نتایج این بررسی در جدول شمارهٔ ٤ قابل‌مشاهده است.

جدول ٤- نتایج آزمون کاکس، منبع: نگارندگان

شاخص	ضریب بتا	انحراف استاندارد	P
امید به زندگی	۰.٤٦۳	۰.۰۲۲	۰.۰۰۰
نرخ باروری کل	-۱.۵۵۳	۰.۱٦٤	۰.۰۰۰

جدول شمارهٔ ٤، ضرایب به‌دست‌آمده از برآورد مدل کاکس را در خصوص اثر نرخ باروری کلی و امید به زندگی بر سالخوردگی جمعیت، در ۸ کشور شبه‌قارهٔ هند نشان می‌دهد. داده‌های متغیرهای مستقل در این مدل، نرخ باروری کلی و امید به زندگی، برای این کشورها از سال ۱۹٦۰ تا ۲۰۲۲ جمع‌آوری شده است. متغیر تابع احتمال وقوع سالخوردگی است که از تقسیم جمعیت بالای ٦۵ سال به جمعیت زیر ۱۵ سال ضرب در ۱۰۰ به دست آمده است. براساس نتایج به‌دست‌آمده رابطهٔ احتمال وقوع حادثهٔ سالخوردگی جمعیت با نرخ باروری کلی، منفی، و با امید به زندگی، مثبت است. ضریب ۱/۵۵۳- برای متغیر باروری کلی نشان‌دهندهٔ آن است که به ازای هر یک واحد کاهش در میزان باروری کلی، احتمال وقوع سالخوردگی ۱/۵۵۳ افزایش می‌یابد و برعکس. همچنین براساس نتایج جدول، به ازای هر واحد افزایش در میزان امید به زندگی، احتمال وقوع سالخوردگی، ۰/٤٦۳ واحد افزایش می‌یابد. این مقادیر نشان می‌دهد نرخ باروری کل، تأثیر بیشتری بر روند سالخوردگی جمعیت نسبت به اثر امید به زندگی دارد.

۳- نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی تحولات صورت‌گرفته در حوزهٔ شاخص‌های جمعیتی در شبه‌قارهٔ هند، وضعیت فعلی این شبه‌قاره به سمت میان‌سالی و سپس در سال‌های آتی به سمت سالخوردگی در حال حرکت است. بنابراین، برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری مؤثر در جهت تأمین نیازهای اساسی قشر سالخوردهٔ جامعه، ضروری است. از سویی، پیرشدن نیروی کار به واسطهٔ افزایش سالخوردگی جمعیت، باعث کاهش نیروی جوان شده و همچنین باعث احصای نیاز به نیروی جوان برای پرستاری از جمعیت سالخورده خواهد بود. این امر خود نیازمند اتخاذ سیاست‌های افزایش جمعیت، به‌ویژه در مرحلهٔ اول در کشور سری‌لانکا، و سپس در کشورهای بنگلادش، بوتان، هند، مالدیو، میانمار و نپال است. حائز اهمیت است که سالخوردگی جمعیت همچنین باعث ایجاد نیازمندی به ارائهٔ خدمات سلامت خواهد بود که این موضوع مخصوصاً در کشور سری‌لانکا باید مورد توجه مدیران و برنامه‌ریزان شهری قرار گیرد.

نتایج این پژوهش نشانگر این است که براساس شاخص‌های جمعیتی در شبه‌قارهٔ هند که از سال ۱۹٦۰ تا سال ۲۰۲۰ مورد بررسی قرار گرفت، نرخ باروری، روندی نزولی، شاخص امید به زندگی، روندی صعودی، شاخص نرخ موالید، روندی نزولی و در نهایت شاخص نرخ مرگ‌ومیر نیز روندی نزولی داشته است. این موضوع نشان می‌دهد که در گذر زمان، میزان جمعیت جوان در این شبه‌قاره با روندی نزولی همراه خواهد بود که می‌تواند تأثیر مستقیمی بر روند رشد اقتصادی و نیروی کار جوان در این محدودهٔ جغرافیایی داشته باشد و آن، به‌سرعت میزان حضور جمعیت جوان در فعالیت‌های اقتصادی را کاهش خواهد داد.

با مقایسه‌کردن نتایج این پژوهش با پژوهش‌های پیشین، می‌توان اذعان کرد که مقولهٔ سالخوردگی، هم به لحاظ اقتصادی و هم به لحاظ نیروی کار مهم است (Gilleard, 2023؛ Liang et al., 2023) و کشورهای عضو شبه‌قاره اکثراً دارای نیروی جمعیت جوان هستند که برای کار به کشورهای سالخورده مهاجرت می‌کنند (موسوی و همکاران، ۱۳۹٦). در این راستا با روند شتابان سالخوردگی در ایران (موسوی و همکاران، ۱٤۰۰) و تغییر ساختار جمعیتی آن (محبی میمندی و همکاران، ۱٤۰۱) و از طرف دیگر با توجه به نزدیکی شبه‌قاره به ایران، این امکان وجود دارد که نیروی کار جوان آن‌ها به سمت ایران سوق داده شود؛ بنابراین از این لحاظ باید سیاست‌گذاری‌های لازم از طرف برنامه‌ریزان در کشور اتخاذ شود.

٤- منابع

ترابی، فاطمه؛ فراش خیالو، نورالدین. (۱۳۹۹). بررسی و مقایسهٔ روند کاهش باروری در کشورهای آسیایی با استفاده از تحلیل پیشینهٔ واقعه. **مطالعات راهبردی زنان**، ۲۳(۹۰)، ۷-۳۷.

جمشیدی، علیرضا؛ مدیری، مهدی؛ موسوی، میرنجف؛ محمدی، میرصادق. (۱٤۰۰). تبیین اثرات سالخوردگی جمعیت در امنیت ملی ایران. **امنیت ملی**، ۱۱(۳۹)، ۱۳۹-۱٦۰.

صفرخانلو، هلیا؛ رضایی قهرودی، زهرا. (۱۳۹٦). تحولات جمعیت سالمندان در ایران و جهان. **دوماهنامهٔ آمار**، ۵(۳)، ۸-۱٦.

فرجی سبکبار، حسنعلی؛ محمدی چناری، حبیب؛ یوسفی، علی؛ خداداد، مهدی. (۱۳۹۸). ارزیابی شاخص سالخوردگی در مناطق روستایی ایران به کمک سیستم‌های دانش‌بنیان. **پژوهش‌های روستایی**، ۱۰(۱)، ۵۰-٦۳.

محبی میمندی، مهیار؛ کوششی، مجید؛ سوری، علی. (۱٤۰۱). رشد جمعیت، تغییر ساختار سنی و پیامدهای اقتصادی آن در ایران: تجزیه‌وتحلیل سهم گروه‌های سنی. **نامهٔ انجمن جمعیت‌شناسی ایران**، ۱۷(۳٤)، ۳۰۹-۳٤٦.

موسوی، میرنجف؛ اکبری، مجید؛ محمدی حمیدی، سمیه. (۱۳۹٦). مقایسهٔ تطبیقی شاخص‌های توسعهٔ انسانی ایران با کشورهای شبه‌قارهٔ هند (طی ۳۵ سال اخیر با استفاده از مدل ویکور). **مطالعات شبه‌قاره**، ۹(۳۳)، ۲۱۳-۲۳۸.

موسوی، میرنجف؛ بهرامی جاف، ساجد؛ علیزاده، فریده؛ شهبازی، محبوبه. (۱۳۹۷). بررسی روند سیاست‌گذاری‌های جمعیت در آمایش مناطق مرز استان کرمانشاه (۱۳٦۵-۱۳۹۵). **علوم و فنون مرزی**، ۷(۳)، ٦۵-۹۰.

موسوی، میرنجف؛ حنفی، علی؛ باقری کشکولی، علی؛ اکبری، مجید؛ محمدی حمیدی، سمیه. (۱٤۰۰). تبیین رابطهٔ سالخوردگی جمعیت و شاخص‌های توسعهٔ اجتماعی در کشورهای جهان اسلام. **برنامه‌ریزی رفاه و توسعهٔ اجتماعی**، ۱۲(٤۸)، ۳٤-۱.

میرزایی، محمد؛ دارابی، سعداله، باباپور، میترا. (۱۳۹٦). سالخوردگی جمعیت در ایران و هزینه‌های رو به افزایش بهداشت و درمان. **سالمند: مجلهٔ سالمندی ایران**، ۱۲(۲)، ۱۵٦-۱٦۹.

ویسی ناب، فتح‌الله؛ بابایی اقدم، فریدون. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی وضعیت شاخص توسعهٔ انسانی در کشورهای شبه‌قاره. **مطالعات شبه‌قاره**، ۵(۱۷)، ۱۵۳-۱۷۰.

Abdul Karim, Z., Mohd Nuruddin, N. A., Abdul Karim, B., Mohamad, M., & Ishak, I. (2023). **The impact of population ageing and fertility rate on economic growth: New evidence using dynamic heterogeneous panel**.

Baudelle, G., & Olivier, D. (2006). Changement global, mondialisation et modèle de transition démographique: Réflexion sur une exception fran? aise parmi les pays développés. **Historiens et Géographes**, 98, 177-204. (In French).

Bloom, D., Canning, D., & Fink, G. (2010). Implications of population ageing for economic growth. **Oxford Review of Economic Policy**, 26(4), 583–612.

Bloom, D., Canning, D., & Sevilla, J. (2003). **The demographic dividend: A new perspective on the economic consequences of population change**. RAND Corporation.

Chadborn, N. H., Blair, K., Creswick, H., Hughes, N., Dowthwaite, L., Adenekan, O., & Vallejos, E. P. (2019). Citizens' juries: When older adults deliberate on the benefits and risks of smart health and smart homes. **Healthcare**, 7(2).

Chesnais, J. C. (1992). **The demographic transition: Stages, patterns, and economic implications: A longitudinal study of sixty-seven countries covering the period 1720-1984**. Oxford University Press.

Enste, P., Naegele, G., & Leve, V. (2008). The discovery and development of the Silver Market in Germany. In F. Kohlbacher & C. Herstatt (Eds.), **The silver market phenomenon**: Business opportunities in an era of demographic change. Springer.

Gilleard, C. (2023). More age, less growth? Secular stagnation and societal ageing. **International Journal of Sociology and Social Policy**, 43(1/2), 1–16.

Harper, S., & Leeson, G. (2008). Introducing the Journal of Population Ageing. **Population Ageing**, 1(1), 1–5.

Kirk, D. (1996). Demographic transition theory. **Population Studies**, 50(3), 361-387.

Klimczuk, A. (2016). Comparative analysis of national and regional models of the silver economy in the European Union. **International Journal of Ageing and Later Life**, 10(2), 31-59.

Liang, Y., Mazlan, N. S., Mohamed, A. B., Bani, N. Y. B. M., & Liang, B. (2023). Regional impact of aging population on economic development in China: Evidence from panel threshold regression (PTR). **PLOS One**, 18(3), e0282913.

Mamun, S. A. K., Rahman, M. M., & Khanam, R. (2020). The relation between an ageing population and economic growth in Bangladesh: Evidence from an endogenous growth model. **Economic Analysis and Policy**, 66, 14–25.

Moody, H. R., & Sasser, J. R. (2020). **Aging: Concepts and controversies**. Sage Publications.

Myrskylä, M., Kohler, H.-P., & Billari, F. C. (2009). Advances in development reverse fertility declines. **Nature**, 460(7256), 741–743.

Pauhofova, I., & Dovalova, G. (2015). Potential of silver economy in the European Union (Selection views). **European Scientific Journal**, 11(10).

Salvati, L., Carlucci, M., Serra, P., & Zambon, I. (2019). Demographic transitions and socioeconomic development in Italy, 1862–2009: A brief overview. **Sustainability**, 11(1), 242.

Sharpe, A. (2011). Is ageing a drag on productivity growth? A review article on ageing, health and productivity: The economics of increased life expectancy. **International Productivity Monitor**, 21, 82–94.

Talcott, P. (2013). **The Social System**. Routledge.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Ethical Virtue from the Perspective of Maulvi and Iqbal Lahori

Homera Hooti[1] | **Ebrahim Noori**[2]✉

1. Master's student in Islamic philosophy and wisdom. University of Sistan and Baluchestan, Zahedan. Iran.
2. Assistant Professor of Islamic thoughts. Sistan and Baluchistan University. Zahedan. Iran. Enoori@theo.usb.ac.ir

Article history: Received 08 December 2023; Received in revised form 21 February 2024; Accepted 27 February 2024; Published 23 September 2025

Abstract

A large part of the educational literature of the Persian language consists of moral teachings, by expressing moral virtues and vices that calls people to abandon vices and acquire virtues for the purpose of self-improvement. The purpose of this research is to compare the moral thought of Maulvi and Iqbal Lahori in the issue of moral virtue and its descriptive-analytical method. The result of the research shows that Maulavi considers man as a strange being in the material world, which is far from his original. The way to reach God is to adhere to Sharia and mystical teachings, abandon vices and practice moral virtues in order to reach the position of death. As a disciple of Maulvi, Iqbal has his moral characteristics in mind, but he does not accept the status of death and considers the reformation of the individual as a prelude to the reformation of the society. In addition, Maulawi considers letting go of vices before practicing virtues and prefers the side of religion in the criterion of virtue. But Iqbal emphasizes virtues and relies more on reason. The findings of the research show that while considering moral teachings to be natural, they consider moral flourishing to depend on education, and mystical ethics is emphasized by both.

Keywords: Maulawi, Iqbal Lahori, morals, virtues, vices.

1. Introduction

Morality is an innate human thing, and concepts such as morality, good and bad, moral should and should not, moral absolute or relativity, etc. are among the first human intellectual issues that are expressed in various formats such as prose, poetry, stories and anecdotes. . The question of what action is proper and what is improper has occupied the minds of ethics and philosophy scholars throughout history.

Molvi and Iqbal Lahori are two famous Muslim thinkers who pay special attention to ethics and human beings. From Maulvi's point of view, ethics is the beginning of mysticism, in order to ascend towards the supreme origin, a person must first purify his existence from bad qualities, and make good qualities his queen, and then prepare for the spiritual journey. From Maulana's point of view, in doing any conscious and voluntary action, a human being seeks a missing thing, and action is not taken, except to achieve that thing. This rule is also true about moral actions, and Rumi not only describes the actions, their different results, but also in his recommendations to do the right action and avoid the wrong, he made the audience aware of the different results of these actions. It encourages him. (Qana'i Khozaei, 1390: 192) From his point of view, following the Shari'ah and steadfast commitment to good moral qualities is a necessary condition for entering the stage of spiritual progress and reaching spiritual authorities.

Iqbal's poems contain deep and broad meanings and moral and educational points taken from the teachings of Islam, which is a kind of educational literature. The meaning of educational literature is "the literature that sees human happiness in the improvement of his moral character and directs his effort to the cultivation of spiritual powers and moral education of man. Admonitions, ascetic

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 17, No. 49, 2025, pp. 299-314.
DOI: 10.22111/jsr.2024.47404.2401

© Hooti, H., Noori, E. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

teachings and morals are the colorful types of Persian didactic literature. (Mushraf, 1389: 9). Iqbal is hard on the thought of informing Muslims and liberating them from the slavery of colonialism.

The purpose of this research is to extract and analyze moral virtue from the point of view of Maulvi and Iqbal Lahori and to express the similarities and differences between the two points of view and it aims to answer these questions:

1- What is a creative virtue from the point of view of Molavi and Iqbal Lahori?

2-What are the points of commonality and difference between Maulvi's and Iqbal Lahori's views on the issue of moral virtue?

1.1. Research Methodology

This research is based on descriptive-analytical method and library studies and analyzes the intellectual foundations and content analysis of Maulavi and Iqbal's thoughts on the issue in question, as well as the definition of moral virtue, its importance and necessity, then comparison and evaluation of virtues. It deals with ethics and extracting the differences and similarities of two points of view.

2. Discussion

Maulvi and Iqbal Lahori did not deal with moral issues in the style of ethical scientists, but they paid special attention to moral issues in their poems. Part of what they share in moral principles is due to their being influenced by religious teachings, and their difference is due to the difference in their intellectual methods and foundations.

They are mystics from Mashreb "existential unity" who strive for a certain moral system in their mystical way. Morality is especially important in their behavioral structure; Both of them pay attention to the essence and spirit of religion and ethics - not its appearances - and God is the focus of their attention. After God, the most important pillar of Maulavi and Iqbal's thought is man. Both of them want to take people through scary narrows and dangerous passes and reach the amazing horizons of humanity. According to Quranic teachings, Maulvi considers human to have inherent dignity and the highest creation. (Molvi, 1386: 880) Iqbal, inspired by the verses of the Qur'an and following Maulvi, considers man to be the bearer of God's good names and the head of God Almighty. (Iqbal Lahori, 2018: 28)

Molana and Iqbal have a unified approach to education and ethics, that is, on the one hand, idealistic and realistic moral models are presented as the ideal of man, and on the other hand, in the light of education, it will have individual, political, and social reflections.

According to Rumi and Iqbal, moral virtue exists in conscious and voluntary action, not instinctive, unconscious and involuntary action. They consider human actions to be objective and the goal of moral actions is to reach perfection or the missing thing. It seems that according to the terms of moral philosophy, Molavi's moral view is eschatological. Rumi's eschatological view does not originally focus on the external and worldly consequences of actions, but rather on the inner impact and spiritual evolution of man. His intended goal is the cultivation and exaltation of the soul, which is achieved in the light of virtues. The generalities of Iqbal's moral thought are similar to Maulvi to some extent, although it is not possible to determine the boundary between the moral views of Maulana and Iqbal with certainty, but from Iqbal's words, it can be seen that he, like Maulvi, refines and cultivates the soul and cultivates it in the shadow of virtues. According to him, action and virtue are inseparable from each other, virtues are both nurturing of the soul and its manifestations and reflections.

3. Conclusion

Maulvi and Iqbal have lived in the atmosphere of Islamic teachings. Therefore, the Holy Quran had a tremendous impact on their thoughts and many aspects of it are reflected in their words, one of these dimensions is the moral aspect. This research shows that Maulvi and Iqbal are concerned about personal and social development by following religion, although they did not discuss and interpret moral issues, including virtue, in the manner of the scholars of ethics and social sciences, but their words are full of moral teachings. In addition to anecdotes and stories, they have brought moral perfections and reforming human relationships, which is the highest degree of virtue, the main axis of moral virtue in their poems is God, man, and human happiness and perfection. Maulvi considers it possible to cultivate the soul and refine the soul by grasping the divine thread, using the teachings of the prophets and the guidance of the divine saints, he does not negate the role of reason in the mentioned path, but it is shaky and uncertain.

4. References

Abdul Hakim, Kh. (2010). **Mysticism of Mowlavi**, translated by Ahmad Mohammadi and Ahmad Miralaei, Tehran: Elm va Farhangi Publications.

Aristotle. (2002). **Nicomachean Ethics**, translated by Abolghasem Pourhosseini, Tehran: University of Tehran Press.

Behnamfar, M., Zamani Pour, M. (2012). The Mount ain and Its Symbolic Meanings in Expressing Mystic and Loving Emotions in Mathnawi, **Literary Research Journal Ghanaiiye Adab**, 19: 33-54.

Borman, K. (1996). **Plato's Dialogues**, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarh-e No.

Copleston, F. (2009). **A History of Philosophy**, translated by Jalal al-Din Mojtabavi, Tehran: Elmi Farhangi Publications and Saroosh Publications.

Dehkhoda, A. A. (1962). Loghatnameh (Dehkhoda Dictionary). Tehran: University of Tehran.

Estelami, M. (2008). **Explanation of Mathnawi**, Tehran: Sokhan

Ghaeni Khuzani, M. (2011). Ethics in Rumi's View: Being and Essence. Tehran: Negah-e Mo'aser.

Goharin, S.S. (1997). **Explanation of Sufi Terminologies**, Tehran: Zavar.

Heydari Naraqi, A.M. (2008). **Paradise Treasures**, Qom: Mehdi Naraqi Publications.

Iqbal Lahori, M. (1991). **The Collected Works of Rumi by Iqbal Lahori**, with an introduction and explanation by Ahmad Saroosh, Tehran: Sanai..

Iqbal Lahori, M. (n.d). **The Collected Works in Urdu**, Lahore: Elm-o-Irfan Publications.

Kant, I. (1990). Groundwork of the Metaphysics of Morals, translated by Hamid Enayat and Ali Ghaisari, Tehran: Kharizmi Publications.

Macdonell, A. A. (2004). **Vedic Mythology**. University Press of the Pacific

Mashref, M. (2010). **Essays in Iranian Educational Literature**, Tehran: Sokhan Publications in collaboration with Shahid Beheshti University Publications.

Mowlavi, J. (1975). **Mathnawi Ma'navi**, edited by Reynold Nicholson, Shiraz: Ma'arif Press.

Mowlavi, J. (1992). **Masnavi-ye Ma'navi**. Edited by Reynold A. Nicholson. Tehran: Amir Kabir Publishing.

Mowlavi, J. (2007). **Divan-e Kabir**, edited by Tawfiq Sabzavari, Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakher Farhangi.

Mowlavi, J. (2008). **Correspondences and Seven Sessions**, introduction by Javad Salmasizadeh, Tehran: Entesharat-e Iqbal.

Nikpanah, M., Noori, E. (2020). **Solitude in the Depth of the Heart, Iqbal's Most Prominent Recommendation to Mystics**, Quarterly Journal of Subcontinental Studies, 27: 147-164.

Noori, E., Mehravaran, M. (2022). Levels of Theology in Mowlavi's Mathnawi, **Literary Research Journal Ghanaiye Adab**, 39: 227-242.

Panah, Z., Fooladi, M. (2023). A Reflection on the Concept of Annihilation in the Thoughts of Bidel and Rumi and Its Difference from Annihilation in Indian Mysticism (Buddhist), **Quarterly Journal of Subcontinental Studies**, 44: 93-110.

Rabani Golpayegani, A. (2004). **Comparative Discourse** (Divine Unity, Attributes and Justice), Qom: Global Center for Islamic Sciences.

Rengarajan, T. (2006). **Dictionary of Indian Epics**. New Delhi: Eastern Book Linkers.

Sayyedin, Gh. (2000). **Foundations of Individual and Social Education from the Perspective of Iqbal**, translated by Mohammad Baqai, Tehran: Barg Publications.

Sheikh al-Eslami, S. J. (1984). **Foundations of Islamic Theology**. Tehran: SAMT.

Zamani, K. (2004). **Comprehensive Explanation of the Mathnawi Ma'navi**, Tehran: Entesharat-e Etela'at.

Zarrinkoub, A. (1988). **Bahr Dar Koozeh** (the Sea in a Jug), Tehran: Scientific Publications.

Zarrinkoub, A. (2003). **Nardeban-e- Shekasteh** (Broken Ladder), Tehran: Sokhan Publications.

Cite this article Hooti, H., Noori, E. (2025). Ethical Virtue from the Perspective of Maulvi and Iqbal Lahori. *Journal of Subcontinent Researches*, 17(49), 299-314. DOI: 10.22111/jsr.2024.47404.2401

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

فضیلت اخلاقی از دیدگاه مولوی و اقبال لاهوری

حمیرا هوتی[۱] | ابراهیم نوری[۲]✉

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد رشتهٔ فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

۲. نویسنده مسئول، دانشیار دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. Enoori@theo.usb.ac.ir

چکیده

بخش بزرگی از ادب تعلیمی زبان فارسی مشتمل بر آموزه‌های اخلاقی است که با بیان فضایل و رذایل اخلاقی، انسان را به ترک رذیلت و کسب فضیلت به منظور خودسازی فرا می‌خواند. هدف این پژوهش مقایسهٔ اندیشهٔ اخلاقی مولوی و اقبال لاهوری در مسئلهٔ فضیلت اخلاقی بوده و پژوهش از یک روش توصیفی-تحلیلی بهره برده است. نتیجهٔ پژوهش بیانگر آن است که مولوی انسان را موجودی غریب در دنیای مادی می‌داند که از اصل خویش دور مانده است. راه رسیدن به معبود، پایبندی به آموزه‌های شرعی و عرفانی، ترک رذایل و عمل به فضایل اخلاقی است تا انسان به مقام فنا نائل آید. اقبال به‌عنوان مرید مولوی، شاخصه‌های اخلاقی وی را در ذهن دارد، اما مقام فنا را نمی‌پذیرد و اصلاح فرد را مقدمهٔ اصلاح جامعه می‌داند. همچنین مولوی ترک رذایل را مقدّم بر عمل به فضایل دانسته و در ملاک فضیلت، جانب دین را ترجیح می‌دهد، اما اقبال بر فضایل تأکید دارد و نسبت به مولانا بر عقل، بیشتر تکیه می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد این دو شاعر ضمن فطری‌دانستن آموزه‌های اخلاقی، شکوفایی اخلاقی را در گرو تربیت می‌دانند و اخلاق عرفانی مورد تأکید هردو است.

واژه‌های کلیدی: مولوی، اقبال لاهوری، اخلاق، فضایل، رذایل.

۱- مقدمه

اخلاق، یک امر فطری انسان است و مفاهیمی همچون اخلاق، حُسن و قبح، باید و نباید اخلاقی، مطلق یا نسبی بودن اخلاق و... در زمرهٔ اولین مسائل فکری بشری است که در قالب‌های گوناگونی مانند نثر، شعر، قصص و حکایات بیان شده است. این پرسش که چه عملی بایسته است و کدام عمل ناشایست، ذهن دانشمندان اخلاق و فلسفه را در طول تاریخ به خود مشغول داشته است.

مولوی و اقبال لاهوری دو متفکر نامدار مسلمان هستند که به اخلاق و انسان توجه ویژه‌ای دارند؛ به گونه‌ای که می‌توان بیشتر آثار آن‌ها را اثر اخلاقی نامید. از دیدگاه مولوی اخلاق مقدمهٔ عرفان است؛ انسان به منظور سیر صعودی به جانب مبدأ اعلی، نخست باید وجود خود را از صفات ناپسند تطهیر کرده و صفات حسنه را ملکهٔ خویش کند و سپس مهیای سفر معنوی شود. از دیدگاه مولانا انسان در انجام هر فعل آگاهانه و ارادی، طالب امر مفقودی است و اقدام به عمل صورت نمی‌گیرد، مگر برای دست‌یافتن به آن امر. این قاعده دربارهٔ افعال اخلاقی نیز صادق است و مولانا نه‌تنها در توصیف افعال، نتایج متفاوت آن‌ها را به تصویر می‌کشد، بلکه در توصیه‌های خود، برای انجام عمل درست و دوری از نادرست، مخاطب را متوجه نتایج مختلف این افعال کرده و بدین وسیله او را ترغیب می‌کند (قانعی خوزایی، ۱۳۹۰: ۱۹۲). از نگاه وی آراسته‌شدن به صفات الهی و عمل به شریعت -یعنی انجام

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۴۹، ۱۴۰۴، صص ۲۹۹-۳۱۴.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۷ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

استناد: هوتی، حمیرا؛ نوری، ابراهیم. (۱۴۰۴). فضیلت اخلاقی از دیدگاه مولوی و اقبال لاهوری. *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۷(۴۹)، ۲۹۹-۳۱۴.

DOI: 10.22111/jsr.2024.47404.2401

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© هوتی، حمیرا؛ نوری، ابراهیم.

واجبات و پرهیز از محرمات و رذایل اخلاقی- امری ضروری است. عمل به شریعت و التزام پایدار به صفات نیک اخلاقی، شرط ضروری ورود به مرحلهٔ سیر و سلوک معنوی و پیمودن مقامات معنوی است. بنابراین نگاه مولانا به اخلاق، رویکردی عرفانی دارد.

اشعار اقبال دربرگیرندهٔ معانی ژرف و گسترده و نکته‌های اخلاقی و تربیتی برگرفته از آموزه‌های اسلام بوده که نوعی ادب تعلیمی است. منظور از ادبیات تعلیمی، «ادبیاتی است که نیک‌بختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او می‌داند و تلاش خود را متوجه پرورش قوای روحی و آموزش اخلاقی انسان می‌کند. پند و اندرز، آموزه‌های زهدآمیز و اخلاقیات، گونه‌های رنگارنگ ادبیات تعلیمی فارسی است» (مشرف، ۱۳۸۹: ۹). اقبال، سخت در اندیشهٔ آگاه‌سازی مسلمانان و رهایی آن‌ها از بردگی استعمار است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

در نظام اخلاقی مولوی، انسان موجودی دارای مراتب، و جامع اضداد است. وی در مثنوی، سرشت متضاد انسان را با تعابیر گوناگونی مانند: عقل و نفس، نفس و جان، نفس و روح، تن و جان، طبع و عقل و گاه از باب تشبیه و مجاز، ناقه و مجنون، زاغ و عنقا، زاغ و باز، یا خر و عیسی یاد می‌کند. از نگاه او حرکت و اختیار، ذاتی انسان است و انسانیت با گزینش مناسب یکی از اضداد شکل می‌گیرد. از این رو انسان موجودی اخلاقی است که باید از یک سو خوب (فضیلت) و بد (رذیلت) برای او معنا داشته باشد و از سوی دیگر، چون همیشه با آن‌ها مواجه است، بتواند یکی از اضداد را انتخاب کند (مولوی، ۱۳۵٤: ٤۲۸).

اقبال لاهوری می‌کوشد با نگرش‌های خردورزانه و مبتنی بر آموزه‌های اسلام، خودشناسی و خودسازی را در انسان نهادینه کند. به باور او قرآن، سیرهٔ نبوی، محبت اهل‌بیت (ع) و عرفان، زمینه‌ساز تربیت انسان کامل است. از دیدگاه وی هدف از تربیت اخلاقی، رسیدن به مقام خلافت الهی، مقام خودبسندگی (رهبری درونی و بیرونی)، بندگی خدا، فرد کامل، کنترل نفس، آزادگی و... است.

تحلیل، بررسی و مقایسهٔ دیدگاه این دو متفکر مسلمان دربارهٔ فضیلت اخلاقی، موضوع این پژوهش بوده و آن، در صدد پاسخ به این سؤالات است:

۱- فضیلت اخلاقی از دیدگاه مولوی و اقبال لاهوری چیست؟

۲- جهات اشتراک و افتراق دیدگاه مولوی و اقبال لاهوری در مسئلهٔ فضیلت اخلاقی کدام‌اند؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

مولوی و اقبال لاهوری از متفکران بزرگ مسلمان و ستارگان آسمان ادب و عرفان پارسی هستند که در باب مسائل فردی، اجتماعی، اخلاقی، اعتقادی و... با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، در قالب شعر به هنرنمایی پرداخته‌اند. استخراج بایدها و نبایدهای اخلاقی و معیار و ملاک اخلاقی‌بودن یک عمل از دیدگاه چنین بزرگانی امری ضروری است. هدف این پژوهش، استخراج و تحلیل اندیشه‌های اخلاقی مولوی و اقبال لاهوری و معرفی ملاک فضیلت از دیدگاه آن دو و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دیدگاه است.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و براساس مطالعات کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است و به واکاوی مبانی فکری و تحلیل محتوای اندیشه‌های مولوی و اقبال در مسئلهٔ مورد بحث و نیز تعریف فضیلت اخلاقی، اهمیت و ضرورت آن، سپس مقایسه و ارزیابی فضایل اخلاقی، و استخراج تفاوت‌ها و شباهت‌های دو دیدگاه می‌پردازد.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

بررسی‌ها نشان می‌دهد تاکنون هیچ پژوهشی دربارهٔ مقایسهٔ دیدگاه اخلاقی مولوی و اقبال صورت نگرفته است. دربارهٔ اندیشه‌های اخلاقی مولوی، پژوهش‌هایی انجام شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: «اشتراکات مصادیق فضیلت در اندیشهٔ مولانا و لیندا زاگزبسکی»، چاپ فصلنامهٔ علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی تابستان ۱۳۹۹، از مهسا کمارج حاجی و ملک محمد فرخ‌نژاد، اثری است که نویسندگان در آن نتیجه گرفته‌اند از نگاه مولوی و زاگزبسکی، فضیلت، تحسین‌آمیز و خیر آن

همیشگی است. مقاله‌ای با عنوان «فضیلت مدنی در اندیشهٔ عرفانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی» چاپ نشریهٔ سیاست دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دورهٔ ٤٤، شمارهٔ ۲، سال ۱۳۹۳، از عباس منوچهری و یداله هنری نگاشته شده است که به تحلیل دلالت‌های معرفتی، تبیینی و هنجاری اندیشهٔ مولوی پرداخته است. نویسندگان آن نتیجه می‌گیرند که مؤلفه‌های مهمی همچون عشق، مدارا و نقد سیاسی و اجتماعی، از مهم‌ترین مشخصه‌هایی هستند که رنگ‌وبوی مدنی دارند. مقالهٔ دیگر، «تحلیل اندیشه‌های مثبت‌گرایانه در مثنوی معنوی از منظر علم روان‌شناسی» از پروین گلی‌زاده، محمد یزدانجو و مینا مساعد، چاپ تابستان ۱۳۹۵ در مجلهٔ پژوهش‌های ادب عرفانی است. نویسندگان آن در این پژوهش میان‌رشته‌ای خود به بررسی مؤلفه‌های روان‌شناسی مثبت و تطبیق آن با اندیشه‌های مولوی پرداخته و به برخی فضایل اخلاقی مانند خوش‌بینی، اعتماد، امید، ایمان و... و تأثیر آن‌ها بر احساس مثبت پرداخته‌اند. مقالهٔ «بررسی و تحلیل سیر مراتب انسان‌های کمال‌یافته در آثار مولانا»، چاپ مجلهٔ متن پژوهی ادبی در زمستان ۱٤۰۰ است که مرضیه کمالی، سید علی‌اصغر میرباقری و طاهره خوشحال آن را نگاشته‌اند. این پژوهش آن‌ها به بیان دیدگاه عرفا دربارهٔ مراتب انسان‌های کمال‌یافته پرداخته و بر تفاوت دیدگاه مولوی با سایر عرفا تأکید دارد. یک پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد با عنوان «مبانی اخلاق در مثنوی مولوی» از هما حجتی، به راهنمایی غلامحسین یوسفی در سال ۱۳۷۰ در دانشگاه تهران دفاع شده که به تقسیم صفات اخلاقی‌ای که در مثنوی آمده است، می‌پردازد؛ اگرچه صرفاً گزارش توصیفی ارائه می‌دهد و به تحلیل عرفانی و اخلاقی نمی‌پردازد. «اخلاق در نگاه مولانا: چیستی و هستی» نگارش مهناز قانعی خوزایی که توسط نشر نگاه معاصر چاپ شده است، کتابی است که در آن نویسنده سعی بر استخراج نظام اخلاقی از اندیشهٔ مولوی دارد. نویسنده به بیان مبانی انسان‌شناسی مولوی و بایدها و نبایدهای اخلاقی از نگاه مولوی می‌پردازد.

همچنین براساس بررسی‌های نویسندگان مقالهٔ حاضر، در باب فضیلت اخلاقی از دیدگاه اقبال لاهوری نیز هیچ پژوهشی یافت نشد، به غیر از چند مقالهٔ کنفرانسی دربارهٔ اخلاق و تربیت از دیدگاه اقبال که هیچ‌کدام به فضیلت اخلاقی نپرداخته بودند. مقالهٔ «انسانیت و اخلاق در شعر اقبال» از احمد کیخا فرزانه و همکاران (نخستین همایش ملی اخلاق و عرفان در ادب فارسی)، هیچ اشاره‌ای به فضیلت اخلاقی از دیدگاه اقبال ندارد و مقاله فقط یک رویکرد ادبی دارد. مقالهٔ «بررسی اشعار اقبال لاهوری از منظر مسائل اخلاقی و تربیتی» (همایش بین‌المللی اقبال و دنیای ما) از راضیه چنگیزی، بیشتر به روحیهٔ استکبارستیزی اقبال می‌پردازد.

پژوهش حاضر به مقایسهٔ دیدگاه مولوی و اقبال در مسئلهٔ فضیلت اخلاقی می‌پردازد که تاکنون هیچ پژوهشی در این زمینه انجام نشده است. تحلیل دیدگاه اقبال در مسئلهٔ فضیلت اخلاقی و نیز بررسی تفاوت و تشابه دیدگاه مولوی و اقبال در موضوع مورد بحث، با توجه به مبانی فکری آن دو متفکر، از نوآوری‌های پژوهش پیشِ‌رو است.

۲- مفهوم‌شناسی فضیلت

دو مفهوم فضیلت و رذیلت، از گسترده‌ترین و پرکاربردترین مفاهیم اخلاقی هستند که با رویکردهای گوناگون نقلی، عقلی و کشفی (عرفانی) مورد واکاوی قرار گرفته‌اند. فضیلت در لغت به معنای برتری، فزونی، صفت نیکو، و در مقابلِ رذیلت است (دهخدا، ۱۳٤۱: ۳٦، ۲۷۷) و در اصطلاح پژوهشگران، تعاریف گوناگونی دربارهٔ فضیلت آمده است. سقراط آن را معرفت به حقیقت، و عمل به آن می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱، ۱۳۰). افلاطون فضیلت را کمال شیء دانسته (بورمان، ۱۳۷۵: ۳، ۱٤۲) و ارسطو آن را ملکه‌ای نفسانی می‌داند که آزادی انتخاب را در پی دارد؛ فضیلت حد وسطی را انتخاب می‌کند که با موازین عقلی، سازگار، و انتخاب حکیمان باشد (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۰۱). کانت نیز فضیلت را ارادهٔ نیک و خیر مطلق می‌داند (کانت، ۱۳٦۹: ۱۲).

۳- فضایل اخلاقی در اشعار مولوی و اقبال لاهوری

مولوی و اقبال لاهوری، به سبک دانشمندان علم اخلاق به مسائل اخلاقی نپرداخته‌اند، اما در اشعارشان توجه ویژه‌ای به مسائل اخلاقی داشته‌اند. بخشی از اشتراک آن دو در اصول اخلاقی ناشی از تأثیرپذیری آن‌ها از آموزه‌های دینی است و اختلافشان به

تفاوت در روش و مبانی فکری آن‌ها برمی‌گردد. در اندیشهٔ اخلاقی مولوی، دین در سنجش فضیلت و رذیلت، نقش بی‌بدیل دارد؛ در حالی که اقبال، با اندیشهٔ روشن‌فکرانه و تا حدودی فارغ از دین به اخلاق می‌پردازد. اینک پاره‌ای از مهم‌ترین فضایل اخلاقی از دیدگاه آن‌ها مقایسه می‌شود.

۳-۱- فضایل اخلاقی

میترا در متون ودایی، معمولاً با ورونه که ایزد موکل بر اقیانوس و جهت غرب است، همراه می‌شود. او جزو هفت ایزد قدرتمندیست که با آمدن روز حاضر می‌شوند و مردمان را به کار فرا می‌خوانند. آن‌ها بدون چشم بر هم زدنی، مراقب همگان هستند و زمین و آسمان را نگهداری می‌کنند (رنگارجان، ۲۰۰٦: ۳۱۸). همراهی میترا با ورونه آن‌قدر در ریگ‌ودا غالب است که تنها در یک سرود (III, 59.1)، میترا به‌تنهایی ستوده می‌شود (مک‌دانل، ۲۰۰٤: ٤٤).

۳-۱-۱- عدل

عدل یکی از اندیشه‌های مبنایی مذاهب اسلامی است؛ به گونه‌ای که برخی آن را از اصول مذهب دانسته‌اند. عدل زیربنای احکام اخلاقی است. مولوی مکرر از واژهٔ عدل در معانی گوناگون بهره می‌برد. به باور وی جهان، در بهترین شکل ممکن (احسن) و به عدالت آفریده شده است. در نگاه مولوی عدل یعنی قراردادن هر چیز در جای خودش:

عدل وضع نعمتی در موضعش — نه بهر بیخی که باشد آب‌کش
ظلم چه بود وضع در ناموضعی — که نباشد جز بلا را منبعی
(مولوی، ۱۳٥٤: ۷٥۰)

اقبال توجه ویژه‌ای به مسئلهٔ عدل با رویکرد اجتماعی دارد و عادل‌بودن را وظیفهٔ هر مسلمان به‌ویژه حاکمان و مسئولان می‌داند (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ٦٦). از دیدگاه او عدل یعنی در داوری بین شاه و گدا فرقی نباشد. در داستانی که اقبال از «رموز بی‌خودی» حکایت می‌کند، سلطان خجند، دست یک معماری را به بهانهٔ اینکه کاخش را به دلخواه او نساخته قطع می‌کند. معمار دعوی پیش قاضی برده و می‌خواهد تا قصاص اجرا شود. قاضی شاه را به قصاص محکوم می‌کند.

۳-۱-۲- خلوت‌گزینی

مولوی خلوت‌نشینی را باعث صفای دل می‌داند. به عقیدهٔ وی چون سرانجام کار آدمی ناچار جدایی از دوستان است، پس بهتر است امروز تنهایی را اختیار کند تا به مونس حقیقی راه یافته و هیچ‌گاه تنها نماند:

چون به آخر فرد خواهم ماندن — خو نباید کرد با هر مرد و زن
(مولوی، ۱۳٥٤: ٥٦۱)

وی رهایی از همهٔ اشتغالات، حتی رهایی از قید خود را برای سازندگی روحی لازم می‌داند (مولوی، ۱۳٥٤: ۳٥). مولوی ولیّ و مرشد را به نوح، و هم‌نشینی با عامه را به توفان تشبیه می‌کند که برای رهایی از توفان باید به نوح پناه برد:

هر ولی را نوح کشتیبان شناس — صحبت این خلق را توفان شناس
(مولوی، ۱۳٥٤: ٦۰٥)

خلوت و صحبت در سلوک عرفانی مولانا جایگاه ویژه‌ای دارد. در مقام ترجیح یکی از آن دو بر دیگری، وی بهترین راه تهذیب اخلاق و تزکیهٔ نفس را هم‌نشینی با مردان کامل و اولیای الهی می‌داند؛ زیرا هم‌نشینی و سخن پیران طریقت که از امور نهان و آشکار آگاه هستند، در نفس دریابندهٔ رهرو سخت تأثیرگذار است. گویی مصاحبت با اولیا، هم‌نشینی با خداست؛ چنان‌که از شمس تبریزی

نقل شده است: «خوشی در جمعیت یاران است، پهلوی همدیگر می‌افتند، می‌تازند و جمال می‌نمایند» (گوهرین، ۱۳۷٦، ج ۷: ۱۲۲). مولوی علی‌رغم پذیرش فواید خلوت، دوریِ پیوسته از خلق را را مجاز نمی‌داند (مولوی، ۱۳٥٤: ۱۰٥). «فایدهٔ خلوت هم نکته‌ای است که سالک آن را از طریق التزام صحبت درک می‌کند» (زرین‌کوب، ۱۳۸٤: ٦۹).

اقبال به خلوت‌گزینی و در خود فرورفتن توصیه می‌کند و زمان آن را پس از شناخت جوهر انسان می‌داند. یعنی مدعی، بی معنا نمی‌تواند به صِرف تظاهر و تقلید یا گریز از حقیقت اجتماع، رو به خلوت آورد. سیر الی الخلق نتیجهٔ خلوتی است که همراه با شناخت جوهر اصیل و شریف آدمی باشد (نیک‌پناه و نوری، ۱۳۹٥: ۱٥۸). الگوی وی در این زمینه، پیامبر اکرم (ص) در غار حرا است. به باور او پیدایش امت اسلامی، ریشه در سیر و سلوک و خلوت‌گزینی پیامبر اکرم (ص) دارد. وی بر آن است که خلوت‌گزینی برای همهٔ افراد، حتی اولیا و انبیای الهی باعث رشد و تعالی مقام است (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۳۰۹).

برخی عرفا خلوت را بر هم‌نشینی ترجیح داده و عده‌ای به مخالطت با خلق گراییده و بر این باورند که بخشی از ظرف وجودی سالک و عارف، در سایهٔ هم‌نشینی و انس با خلق به کمال می‌رسد و عدم مصاحبت و حضور در اجتماع، باعث دوری از جامعه‌پذیری انسان می‌شود. برخی دیگر قائل به جمع خلوت و جلوت هستند. اقبال، خلوت و جلوت را جدا از هم نمی‌بیند. وی خلوت را جست‌وجو برای یافتن حقیقت، و جلوت را دیدن آن می‌داند. به عقیدهٔ او خلوت، ابتدای راه رسیدن به مقصود، و جلوت، انتهای آن است. اقبال از پرده‌نشینی عارفانِ دست از دنیا شسته که در را به روی خلق می‌بندند، روگردان است. او خلوتی در عین جلوت و وحدتی در عین کثرت را می‌پسندد. از دیدگاه وی خلوت عارف در انجمن باید اتفاق بیفتد، همراه با دردی استخوان‌سوز که ناشی از درد مردم است. در این درد، «خودی» فرد (خودخواهی) زدوده شده و وجودش در امواج انسان‌ها به قطره‌ای پر از خواستن و تکاپو بدل می‌شود. اقبال بر این باور است که خلوت‌گزینی، سبب مرگ «خودی» و در نتیجه موجب عدم ظهور جوهر وجود آدمی می‌شود (نیک‌پناه و نوری، ۱۳۹٥: ۱٥۸). وی در شعری به زبان اردو می‌گوید:

بهت رنگ بدلی سپهر برین نی — خدایا یہ دنیا جهان تهی و هین هی
تفاوت نہ دیکها زن و شو مین نی — وہ خلوت نشین هی و هین هی
ابهی تک هی پردی مین اولاد آدم — کسی کی خودی آشکارا نهین هی[1]

(اقبال لاهوری، بی‌تا: ۷۱۸)

او باور دارد که روزگار و اجتماع، بهترین محک آدمی است؛ مسلمان واقعی به گوشه‌ای پناه نمی‌گیرد، بلکه همچون ابراهیم (ع) خود را در آتش مصائب انداخته و به جنگ نمرود می‌رود (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۲۱۳). وی می‌گوید هرگاه عارف واقعی به خلوت و معنویت حاصل آن دست یازید، باید به دنیای ملموسات بازگردد و آنچه را که در این سیر و سلوک تجربه کرده است، برای پیشرفت جامعهٔ خویش به کار بندد. چنین کسی سرمشق پویایی و تلاش و مبارزه است و پیرو چنین طریقی دیگر پرده‌نشین نیست، بلکه «مرد غوغا» است (اقبال، ۱۳۷۰: ۳۳٥). مولوی و اقبال ضمن توصیه به خلوت‌نشینی، با اندیشه‌های انزواگزینی صوفیانه (درویشی) و اجتماع‌گریزی مبارزه کرده‌اند.

---

۱ برگردان به فارسی:

این سپهر مدام در حال تغییر است — خدایا این دنیا همان جاست که قبلاً بوده
من در زن و شوهر تفاوتی ندیدم — هم این خلوت‌نشین است، هم آن
تاکنون اولاد آدم در پردهٔ غفلت به سر می‌برند — هیچ کسی خودی را آشکار نکرد

۳-۱-۳- بندگی خدا

قرآن کریم هدف آفرینش انسان را رسیدن به مقام عبودیت می‌داند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ٥٦). عبودیت، نوعی کمال و جامع فضایل اخلاقی است. دل‌بستن به خواهش‌های نفس همچون شهوت، آرزو، جاه و مقام، خشم، حسد و... از آفات بزرگ رسیدن به کمال عبودیت به شمار می‌آید. تا زمانی که نفس به رشد حقیقی نرسد و از امیال دنیوی فاصله نگیرد، باعث گمراهی می‌شود:

گرگ درنده‌ست نفس بد یقین — چه بهانه می‌نهی بر هر قرین
در ضلالت هست صد کل را کله — نفس زشت کفرناک پر سفه

(مولوی، ١٣٥٤: ٦٦٨)

از نگاه مولوی گوهر عبودیت، رهایی از خودمحوری و رسیدن به خدامحوری است. وی برترین مرتبهٔ بندگی را بندگی عاشقانه می‌داند؛ در پرتو عشق به معبود، طاعت و عبودیت لذت‌بخش بوده و آثار ویژه‌ای در شخص عبادت‌کننده بر جای می‌گذارد (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۲). عشق به معبود، تحول جوهری در انسان ایجاد می‌کند، دل را در گرو حق قرار می‌دهد و سختی‌های وصول به معشوق را چون عسل در کام عاشق گوارا می‌سازد (زرین‌کوب، ١٣٦٧: ۲۱ و ۱۳۸۲: ٣٦). بندهٔ عاشق، پیوسته در اندیشه و مشتاق معبود است؛ نزد چنین بنده‌ای نه‌تنها تکالیف، کلفت‌زا (سختی‌آور) نیست، بلکه نوعی معاشقه است. مولوی بر این باور است که خداوند، وجودی است کامل، دانا، بی‌کرانه و دارای تمام صفات و اسمای حسنی. پروردگار، سرچشمه و سرآغاز بی‌پایان هستی است. وی خداوند را «فعال مایشاء» و توانای مطلق می‌داند (مولوی، ١٣٥٤: ٣١٦).

اقبال، اولین ویژگی انسان کامل را بندگی خدا، یعنی انجام واجبات و ترک محرمات براساس شریعت الهی می‌داند (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۹۳). او عبادت «الله» به‌عنوان یگانه معبود شایستهٔ پرستش را از نشانه‌های انسان خدامحور می‌داند. وی عشق را برترین درجهٔ ایمان می‌داند که انسان را از فرش به عرش می‌برد.

۳-۱-٤- صبر

مولوی صبر را ارزشمندترین آفریدهٔ پروردگار دانسته و توصیه می‌کند برای رسیدن به هر آرزویی صبر پیشه کنید، زیرا «صبر آرد آرزو را نه شتاب» (مولوی، ١٣٥٤: ٢٤١). صبر عامل رشد انسان بوده و فقر (سؤال) را که نشان ضعف نفس است، دور می‌کند. به باور اقبال صبر، هنگام تنگ‌دستی سبب بی‌نیازی می‌شود (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ٤٥). وی خودباوری را دارای ارکانی می‌داند که یکی از آن‌ها استحکام و استواری است. هر موجودی به میزان پشت‌گرمی بر استطاعت خود، از حیات بهره‌مند است. سربلندی و خودباوری، تابع خودشناسی است. به همین دلیل اقبال، استحکام زندگی را فرع بر خودشناسی می‌داند: «هر کس به هر اندازه خودشناس باشد، خود نگهدار است» (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۱۲).

۳-۱-٥- هم‌نشین خوب

انسان موجودی اجتماعی و ناگزیر از معاشرت است و تأثیر و تأثر او از هم‌نشینان، اجتناب‌ناپذیر است؛ چنان‌که گفته‌اند: «دربارهٔ کسی قضاوت نکنید تا نگاه کنید با چه کسی هم‌نشین است، چراکه انسان را به وسیلهٔ دوستان و هم‌نشینانش می‌توان شناخت و به صفات هم‌نشینان و دوستان صمیمی‌اش توصیف می‌گردد» (حیدری نراقی، ۱۳۸۷: ٤٨٢). مولوی دربارهٔ هم‌نشینی، حکم کلی سلبی یا ایجابی نمی‌دهد. وی بر این باور است که حکم وجوب یا رجحان خلوت و عزلت بر صحبت و معاشرت، یا برعکس، موقوف بر اختلاف احوال و اوضاع سالکان، و مقام و منزلت یاران و هم‌نشینان، و ادوار گوناگون سیر و سلوک و مانند این‌ها است (زمانی، ۱۳۸۳: ۳۷۰). با این وجود، وی هم‌نشینی با خوبان را از خلوت برتر می‌داند (مولوی، ۱۳۷۱: ٢٦٥). اقبال نیز بر اهمیت هم‌نشینی با خوبان تأکید می‌ورزد و آن را آیینهٔ جهان‌شناسی می‌داند (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ١٦٥-١٧٢).

۳-۱-٦- توبه

مولوی با الهام از آموزه‌های دینی و تجارب معنوی می‌گوید برای رهایی از رنج گناه باید به درگاه حق، زاری و برای استجابت دعا، از پروردگار طلب بخشش کرد. وی در داستان‌هایی همچون پیر چنگی یا مرد بت‌پرستی که مسلمان شد، و قصهٔ قوم یونس (ع)، توبه به درگاه حق‌تعالی را محرکی می‌داند که دردمند را متوجه خدا می‌سازد (مولوی، ۱۳۷۱: ۹۱-۹۲).

توبه در اندیشهٔ اقبال به منظور تحول انسان، جایگاهی ویژه دارد. او تأکید می‌کند که انسان باید از اعمال ناپسند و زشت توبه کرده و به سوی خوبی‌ها گام بردارد تا جامعه به سعادت برسد (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ٤٠١-٤٠٩).

۳-۱-۷- عقلانیت

ملاک خوبی و بدی اوامر و نواهی، بایدها و نبایدها و فضیلت و رذیلت اخلاقی، از روزگاران قدیم میان فلاسفه مورد مناقشه بوده است. از میان فِرَق کلامی اسلامی، اشاعره، معیار حُسن و قبح را شرع، و معتزله و امامیه معیار آن را عقل دانسته‌اند. گروهی از تصوف نیز معیار حسن و قبح را شرع، و گروهی دیگر، عقل و شرع را در این مسئله مکمل دانسته‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ١٤٣-١٤٦).

از نگاه اشاعره، حسن و قبح افعال، تابع شرع است؛ «یعنی هیچ فعلی به خودی خود، واجد صفت حسن یا قبیح نیست. آنچه عملی را زیبا یا زشت می‌کند، نه ذات و جوهر آن عمل، بلکه شرع مقدس است و بس. طرف‌داران این مکتب کلامی بر این عقیده استوارند که حسن و قبح عمل تنها به وسیلهٔ شرع دانسته می‌شود. بدان معنی که عقل نمی‌تواند دربارهٔ خوبی یا بدی کاری کند، حکم کند که در نزد خداوند خوب یا بد است؛ بلکه هر کاری که پروردگار جهان به انجام آن امر کرده، خوب و هر عملی که خداوند از آن نهی کرده، بد است» (شیخ الاسلامی، ١٣٦٣: ١١٤).

در سنّت عرفانی مولوی هرگاه عقل مانع پیشرفت سالک شود و محدودیت ایجاد کند، مذمت می‌شود و زمانی که عقل، درست اندیشیدن و زیبا زندگی‌کردن را به آدمی می‌آموزد، ارزش والایی می‌یابد: «عقل، انسان را از شهوت‌پرستی و خودپرستی آزاد می‌سازد و به تعبیری بهتر، عقل شحنهٔ وجود آدمی است و مانع کژروی انسان است و نفس را زنجیر می‌کند» (استعلامی، ۱۳۸۷: ۲۹۸). مولوی عقل را به‌تنهایی کامل نمی‌داند، بلکه وی وحی را شرط لازم توفیق عقل می‌بیند (نوری و مهرآوران، ١٤٠١: ٢٣٧). در مکتب مولوی، عقل معیار سنجش فضایل و رذایل، عدل و ظلم، و خیر و شر است؛ به شرط آنکه به زینت ایمان و شرع آراسته شود. وی در تضاد عقل و شرع در تشخیص فضیلت و رذیلت، جانب شرع را برمی‌گزیند و هرگاه از عقل انتقاد می‌کند، منظور عقل جزئی است که به تعبیر وی خاصیتش تباهی و گمراهی است، «و از لوازم آن خودبینی، ستیزه‌جویی، شتاب در داوری، و استنتاج‌های بیهوده است. این سنخ در شناخت حقایق نهان و اسرار جهان، نارسا است» (زمانی، ۱۳۸۳: ٤٦٧). به اعتقاد مولانا رایزنی عقل جزوی، باعث می‌شود انسان از جادهٔ شرع و بندگی حق منحرف شده و به چاه طبیعت و دنیا مبتلا شود (مولوی، ١٣٥٤: ٦٨٤).

اقبال همچون مولوی دوگانگی عقل را می‌پذیرد و از عقل جزوی و عقل کل مولانا، با معنا و مفهومی دیگر بحث می‌کند. وی از مواردی چون: عقل ندرت‌کوش، عقل غلام، عقل فلسفی، عقل عریان، عقل سفاک، عقل هوس‌پرور، عقل غلط سیر، عقل فسون‌پیشه، عقل گرفتار، عقل فلک‌پیما، عقل زناری برای عقل جزوی و عقل یگانه‌پرست، عقل جهان‌بین و عقل بلنددست بحث می‌کند. ندرت‌کوش یعنی «نوگرا، جویندهٔ مسائل تازه و نادر» (سیدین، ۱۳۷۹: ١٩٤). به همین دلیل اقبال از عقل جزئی با تعبیر عقل ندرت‌کوش یاد کرده و می‌گوید این عقل تلاش می‌کند تا موارد نادر و بی‌مانند جهان هستی را شناخته و پدیده‌های بدیع آن را کشف کند، اما پرش عقلانی‌اش کرانه‌پذیر است (اقبال، ۱۳۷۰: ۱۵). عقل غلام در پی منافع مادی و کسب سود و زیان دنیوی، و غلام حلقه‌به‌گوش خواسته‌های مادی انسان است. عقل فلسفی همان فکر افلاطونی است که معیارها و ارزش‌ها را وارونه جلوه داده و در واقع سرابی بیش نیست (اقبال، ۱۳۷۰: ۲۰ و ۲۲). اقبال نیز همانند مولانا در تقسیم عقل از لفظ عقل کل بهره می‌برد (اقبال، ۱۳۷۰: ۳۳۸).

مولوی و اقبال، عقل خودخواه، دیرباور و مغلوب نفس را نکوهش کرده و در مقابل، عقل سازندهٔ سعادت انسان و جامعه را ستایش می‌کنند.

در برابر نگرش مولوی به ماهیت و رسالت اخلاق و تربیت، اقبال نگرشی جامعه‌گرایانه‌تر دارد. وی هدف اخلاق و تربیت را بالابردن مقام روحانی و مادی انسان برای دستیابی به اصلاح اجتماعی و تغییر وضعیت موجود و رسیدن به مطلوب می‌داند. اقبال سخن از تربیت و انسان عقلانی می‌گوید تا با سازندگی شخصیت فردی، به جامعه‌سازی که مقصود وی است برسد. از نگاه اقبال تربیت عقلانی از آن رو ضروری است که انسان عقلانی پویاترین قدرت آفرینش و بلکه خلیفهٔ الهی است و در سعادت فردی و اجتماعی می‌کوشد.

از دیدگاه مولانا و اقبال مهم‌ترین هدف تعلیم‌وتربیت، هماهنگی انسان با حقیقت و پدیده‌های طبیعت است. هردو متفکر با نگاه دینی و عرفانی، هدف از تربیت نفس را معرفت خود، خلق و خداوند می‌دانند. در عرفان به ترتیب از آن‌ها با: تربیت اصل خودمداری برای کنترل خواهش‌های نفسانی، اطاعت از قانون برای منسجم‌شدن اجتماع همگانی، و درک مقام خلیفه‌اللهی به منظور آزادی یا همان فناء فی‌الله، یاد می‌شود. این مؤلفه‌ها را می‌توان در دو رکن ترک رذایل و علم‌آموزی در نظام تربیتی و اخلاقی مولانا مشاهده کرد.

مولوی به آموزش اخلاقیات و کمک مرشد در دستیابی به فضایل اخلاق، باور راسخ دارد. از نگاه وی فضایلی مانند شجاعت، عدالت و... باید از کودکی به فرد آموزش داده شود. اقبال مکرر دربارهٔ استفاده و مطالعهٔ فرهنگ و ادبیات توصیه می‌کند و باور دارد که ادبیات و فرهنگ برای ایجاد تحول در انسان، قدرت زیادی دارند. به عقیدهٔ وی «فرهنگ، عامل حرکت و پرواز مرغ اندیشه است و بدون آن، روح انسان با آلوده‌شدن به عقاید سخیف، دچار پژمردگی می‌شود» (سیدین، ۱۳۷۹: ١٦٥).

۳-۱-۸- فنا

برای فنا تعاریف گوناگونی آمده است. برخی گفته‌اند: «فنا و بقا عبارت است از تغییردادن شخصیت با زدودن حالات و صفات ناپسند و آراستن روح به اخلاق و صفات الهی، به سخن دیگر نابودی صفات نازلهٔ بشری و بقایافتن به صفات عالیهٔ الهی» (پناه و فولادی، ١٤٠٢: ١٠٠). مولانا معتقد است «بقای حقیقی در گرو فناست، وجود مجازی را باید فانی ساخت، نیستی به معنای از خودبینی و تکبر گذرکردن است، فنا در اصطلاح صوفیه مقدمهٔ بقاست» (همان).

اقبال در مسئلهٔ فنا دیدگاه مولوی را نمی‌پذیرد. از نگاه وی وحدت وجود باعث نابودی معرفت می‌شود. او در «فلک مشتری» در قالب گفت‌وگویی با حسین بن منصور حلاج، ضمن ارزش‌نهادن به شناخت و بی‌پایان دانستن آن، فنا را موجب بیگانگی از معرفت و نرسیدن به مقصود می‌داند (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۳٤۳). وی بر آن است که اوج تکامل در تملک نفس، این است که «خودی» حتی در حالت تماس با خداوند، توانایی تملک «من» مستقل خویش را داشته باشد. وی یک جلوهٔ این مرتبه را در وجود پیامبر اکرم (ص) در مسئلهٔ معراج می‌داند (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۲۹۹).

اما مولوی، هستی ناپایدار بشر را مانند شبی می‌داند که برای وصال به روز باید آن را در پیشگاه خداوند یکتا بسوزاند (مولوی، ١٣٥٤: ٨٠). از نگاه مولوی، فنا سرانجام به بقا منتهی می‌شود. سالکی که به مرحلهٔ فنا رسیده نسبت به حیات مطلق حق، فانی است، اما در واقع وجودش به حقیقت مطلق پیوسته و بخشی از او می‌شود. عرفا فنا و بقا را به قطره و دریا تشبیه کرده‌اند، چون قطره که به دریا می‌رسد، نابود نمی‌شود، بلکه جزئی از آن می‌شود (مولوی، ١٣٥٤: ٣٣٤ و بهنام‌فر و زمانی‌پور، ۱۳۹۱: ٤٥). مولوی با تمثیل آهن و آتش، فنا در بقا را توضیح می‌دهد که آهن در آتش گداخته می‌شود و به رنگ آن درمی‌آید، اما هنوز آهن است (مولوی، ١٣٥٤: ١٣٤).

فنا، در حقیقت از اوصاف بشری است و سالک در اثر تجلی نور حق، صفات بشری را از دست داده و در صفات الهی فانی می‌شود. از دیدگاه مولوی «فنا که، از خود رهایی، تعبیر دیگری از آن است، برای وصول الی‌الله امری حتمی و ضروری می‌گردد. به

همین دلیل عارف راستین از خود نفی وجود می‌کند و مولانا از زبان گوینده‌ای نقل می‌کند که در جهان درویشی نیست و اگر هست آن درویش نیست. یعنی درویش واقعی چون مغلوب حق است، خود را در حکم معدوم می‌یابد و این نیستی خود را آیینه‌ای می‌سازد تا هستی حق را در آن جلوه‌گر بیابد. در واقع هستی ظاهری انسان به هردو صورت که هست آلودگی است و تا به نیستی نرسد، آیینه نمی‌شود و صفا پیدا نمی‌کند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۷۵۰-۷۵۱).

٤- مقایسه و ارزیابی دو دیدگاه

با تأمل در سخنان این دو شاعر متفکر، روشن می‌شود که اصول و مبانی فکری آن‌ها تفاوت چندانی ندارد. از دیدگاه آن‌ها باورهای انسان، متأثر از خلاقیات اوست و آلودگی‌های اخلاقی، معرفت بشر را به انحراف می‌کشاند. در اندیشهٔ این دو شخصیت، تنها در سایهٔ عشق به معبود می‌توان اخلاق نیکو را آموخت و به وارستگی رسید و از بند تعلقات آزاد شد. هردو بر راه «دل و درون» و «دریافت قلبی و شهودی» تأکید دارند و آن را مبنای گزاره‌های اخلاقی خویش می‌دانند. مولوی و اقبال، عارفانی از مشرب «وحدت وجودی» هستند که در طریقت عرفانی‌شان به نظام اخلاقی خاصی مساعی دارند. اخلاق در ساختار سلوکی آن‌ها اهمیت ویژه ای دارد؛ هردو به اصل و روح دین و اخلاق –نه ظواهر آن– توجه داشته و خدا کانون توجه آن‌هاست. مولوی بر این باور است که برای رسیدن به معبود، باید از رذایلی همچون تکبر، غرور، بخل، آزمندی، حسد و... دوری کرد. وی خداشناسی، زهد و بی‌توجهی به دنیا و انقطاع الی‌الله و نظایر آن را میراث پیامبران می‌داند. نکتهٔ قابل‌تأمل در اندیشهٔ مولانا، تأکید و تقدم ترک رذایل، بر کسب فضایل است. اما اقبال با مقدّم‌دانستن فضایل، در پی ترسیم چهرهٔ «انسان نیک‌سیرت» است.

پس از خدا، مهم‌ترین رکن اندیشهٔ مولوی و اقبال، انسان است. هردو می‌خواهند انسان را از تنگناهای ترسناک و گردنه‌های خطرناک عبور دهند و به افق‌های حیرت‌انگیز انسانیت برسانند. مولوی براساس آموزه‌های قرآنی، انسان را دارای کرامت ذاتی و اشرف آفرینش می‌داند (مولوی، ١٣٨٦: ٨٨٠). اقبال نیز با الهام از آیات قرآن و پیروی از مولوی، انسان را حامل اسمای حسنای الهی و سرّ خداوند سبحان می‌داند (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۲۹۳). از دیدگاه او انسان کامل برای رسیدن به هدف، از همهٔ توان خود بهره می‌گیرد و هرگز تسلیم نمی‌شود (همان: ۲۹۵).

مولوی به پیدایش صفت‌های خوب و بد در انسان و تأثیر اخلاق بر وجود انسان، سخت معتقد است و می‌گوید دل، همچون آیینه زلال است و با اخلاق زشت یا زیبا، ظلمانی یا نورانی می‌شود (مولوی، ١٣٥٤: ١٢٧ و ٢٧١).

مولانا و اقبال نگرشی تلفیقی به تربیت و اخلاق دارند. یعنی از یک سو الگوهای آرمانی و واقع‌گرایانهٔ اخلاقی به‌عنوان ایدئال انسان مطرح می‌شود و از سوی دیگر در پرتو تربیت، بازتاب‌های فردی، سیاسی و اجتماعی را در پی خواهد داشت. مولوی دو جهت آرمانی و واقعی انسان را مطرح می‌کند، نه در عرفان محض باقی می‌ماند و نه گرفتار جبرگرایی خشک می‌شود. آنچه این دو نگرش را در اندیشهٔ مولوی به هم نزدیک می‌سازد، چگونگی تربیت انسان در پرتو فضایل و رهایی از رذایل اخلاقی است. از نگاه او فرد و جامعه با هم دادوستد دارند؛ بنابراین رهبانیت را طرد کرده و فضیلت چگونگی با جمع بودن را در قالب روش‌های تربیتی بیان می‌کند. به باور مولوی، انسان متشکل از دو وجه مادی و معنوی است؛ در تربیت باید هردو بُعد لحاظ شود. ماهیت انسان، بُعد روحانی اوست و بُعد مادی انسان، در تعامل با بُعد روحانی بوده و می‌تواند ماهیت حیوانی یا الهی برای انسان خلق کند. آن کنشگری که می‌تواند این ماهیت را بسازد، تربیت، یعنی کاربست فضایل و رد رذایل اخلاقی است. در برابر دیدگاه مولوی در مسئلهٔ اخلاق و تربیت، اقبال نگرشی جامعه‌گرایانه‌تر دارد. وی در بیان اهمیت اخلاق و تربیت، به دنبال شناسایی و ارتقای مقام روحانی و مادی انسان به منظور دستیابی به اصلاحات اجتماعی است.

مولانا و اقبال، اندیشهٔ درویشی و تمایلات صوفیانه را نقد می‌کنند. چنان‌که برخی پژوهشگران می‌گویند: «میان مولوی و اقبال مشابهت فراوانی وجود دارد. هردو شاعر بلندمرتبه هستند. هردو شاعرِ اسلام‌اند، شعر هردو فلسفی است. هردو با آنکه در قلمروی عقل حضور دارند، ترجیح می‌دهند که ماورای عقل را تجربه کنند. هردو به‌جای انکار نفس و خود، در صدد تقویت آن‌اند. به نظر

هردو، چنانچه به‌درستی فهمیده شود، هیچ تناقضی میان خود و بی‌خودی وجود ندارد و در واقع هریک بدون دیگری پوچ و بی‌معنی است. هردو متفکری پویا و تکامل‌طلب هستند. به نظر هردو آدم و بلکه کل عالم اسفل به اعلی می‌رود. برای پیشرفت انسان هیچ محدودیتی وجود ندارد... هردو تلاش را مترادف زندگی، و عدم تحرک را مرگ می‌دانند» (عبدالحکیم، ۱۳۸۹: ۳۹-٤٤).

اقبال حرکت، تلاش و همت بلند را لازمهٔ زندگی انسان و رسیدن به اهداف والا می‌داند. به باور او انسان ساکن و بدون تلاش، به مرگی تدریجی محکوم بوده و سکون با سرشت او ناسازگار است (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۲۱۵). او معتقد است انسان در برابر ناملایمات نباید تسلیم شود و به خانقاه روی آورد، بلکه باید شجاعانه نبرد کند؛ روحیهٔ انسان کامل در کشاکش مبارزه آبدیده شده و باعث بیداری و نجات امت می‌شود (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ٦٤-٦٥).

از نگاه مولانا و اقبال، فضیلت اخلاقی در عمل آگاهانه و اختیاری وجود دارد، نه عمل غریزی، ناآگاهانه و غیراختیاری. آن‌ها افعال انسان را غایتمند، و هدف از کارهای اخلاقی را رسیدن به کمال یا امر مفقود می‌دانند. مولانا به نتایج گوناگون کارهای اخلاقی توجه دارد و توصیه به انجام امور اخلاقی را براساس نتایج آن‌ها می‌دهد. به نظر می‌رسد براساس اصطلاحات فلسفهٔ اخلاق، دیدگاه اخلاقی مولوی، غایت‌گرایانه است. وی پیامدهای افعال اخلاقی را سه گونه می‌داند: پیامدهای درونی (باطنی) که روح و روان انسان را در بر می‌گیرد، پیامدهای فردی و اجتماعی دنیوی و بیرونی -یعنی آثار کنش‌های روزمرّهٔ انسان- و پیامدهای اُخروی. از نگاه وی رابطهٔ عمل و نتیجهٔ آن در هر سه نوع، یک رابطهٔ وجودی است. دیدگاه غایت‌گرایانهٔ مولانا اصالتاً متوجه پیامدهای ظاهری و دنیوی اعمال نیست، بلکه تأثیر باطنی و تحول روحی انسان مورد توجه اوست. از این رو می‌توان دیدگاه او را فضیلت‌گرایانه دانست. غایت مورد نظر وی پرورش و تعالی روح است که در پرتو فضایل حاصل می‌شود. بنابراین عمل به‌ظاهر درست که از سر صدق و صفای باطن نباشد، بی‌ارزش بوده و آثار وجودی پایدار ندارد. کلیات اندیشهٔ اخلاقی اقبال نیز تا حدودی همانند مولوی است. هرچند نمی‌توان با قاطعیت مرزی میان دیدگاه اخلاقی مولانا و اقبال مشخص‌کرد، از سخنان اقبال به دست می‌آید که وی همانند مولوی، تهذیب و تزکیهٔ نفس و پرورش آن را در سایهٔ فضایل امکان‌پذیر می‌داند. به باور وی عمل و فضیلت از یکدیگر جداناشدنی هستند و فضایل، هم پرورش‌دهندهٔ روح و هم تجلیات و انعکاس آن هستند.

جدول ۱- بررسی تشابهات و افتراقات اندیشهٔ مولوی و اقبال لاهوری در فضیلت اخلاقی

	تشابهات
اخلاق از نگاه مولوی و اقبال	مهم‌ترین مسئلهٔ تربیتی در اندیشهٔ مولوی و اقبال، خودسازی است. این امر در پرتو عمل به شرع و فضایل و دوری از رذایل حاصل می‌شود. ارکان فضیلت اخلاقی از نگاه آن‌ها غایت و نیت انجام عمل است.
	هردو بر این باورند که برای رهایی از شر، و دوری از گناهان باید به تزکیهٔ نفس و تهذیب اخلاق پرداخت تا به فضایل رسید.
	به باور مولانا و اقبال، عقل و اخلاق صرفاً مبتنی بر خرد نمی‌تواند به سپهر ایمان راه یابد. اگر بپذیریم که مولانا از ایمان، همان تعبیر عشق اقبال را دارد، فهم نزدیک‌بودن اندیشهٔ اقبال و مولوی راحت‌تر می‌شود. کلام مولوی و اقبال سرشار از تقابل عقل فلسفی و عشق بوده و همواره پیروزی با عشق است، که همان ایمان و فضایل و ترک رذایل است.
	مولوی و اقبال با خلوت‌گزینی و در خود فرورفتن موافق هستند، اما هم‌نشینی با نیکان را بر خلوت‌گزینی ترجیح می‌دهند.
	مولوی توانایی نسبی عقل را داوری خیر و شر و اخلاق می‌داند، ولی آن را مصون از تأثیرات بعد سفلی ندانسته و با کمک شرع آن را تقویت می‌کند.

اقبال همانند مولانا عقلی را که منشأ خودخواهی و دیرباوری بوده و مغلوب نفس شود، نکوهش کرده و عقلی را که سبب سعادت فرد و جامعه شود، ستایش می‌کند.	
هدف مولانا و اقبال از تأویل و توصیف شاخصه‌های اخلاقی، رسیدن انسان به مبدأ هستی خویش، یعنی مقام خلیفهٔ خدا روی زمین (انسان کامل) است. برای رسیدن به چنین مقامی نیاز به بهره‌مندی از شاخصه‌های اخلاقی و سلوک عارفه است.	
افتراقات	
مولوی	**اقبال**
مولوی با تأکید بر ترک تعلقات و رذایل، رهایی انسان را ممکن می‌داند.	اقبال بر آموزش و کسب فضایل اخلاقی با کمک مرشد تأکید دارد که از کودکی باید انجام شود.
مولوی بیشتر بر جنبهٔ عرفان عملی و اخلاق تأکید دارد.	اقبال در وادی فلسفه و عرفان، علاوه بر تأکید بر ابعاد مختلف شخصیت انسان کامل، بر هویت ملی نیز تأکید می‌ورزد.
شاخصه‌های اخلاقی مربوط به اخلاق فردی در آثار مولوی پررنگ‌تر است.	شاخصه‌های اخلاقی مربوط به اخلاق اجتماعی در آثار اقبال پررنگ‌تر است.
دیدگاه مولوی مبتنی بر وحدت شهود است.	دیدگاه اقبال مبتنی بر فلسفه و حکمت خودی است.

۵- نتیجه‌گیری

مولوی و اقبال در فضای آموزه‌های دین اسلام زیسته‌اند؛ ازاین‌رو قرآن کریم تأثیر شگرفی بر اندیشهٔ آن‌ها داشته و بسیاری از ابعاد آن در سخنانشان انعکاس یافته است. یکی از این ابعاد، بُعد اخلاقی است. این پژوهش نشان می‌دهد که مولوی و اقبال به پیروی از دین، درد و دغدغهٔ سازندگی فردی و اجتماعی را دارند. اگرچه آن‌ها به روش دانشمندان علم اخلاق و علوم اجتماعی به طرح و تفسیر مسائل اخلاقی ازجمله فضیلت نپرداخته‌اند، سخنانشان سرشار از آموزه‌های اخلاقی است. آن‌ها در ضمنِ حکایات و قصه‌ها، کمالات اخلاقی و اصلاح روابط انسانی را آورده‌اند که برترین درجهٔ فضیلت است. محور اصلی فضیلت اخلاقی در اشعار آن‌ها خدا، انسان و سعادت و کمال بشر است. مولوی پرورش روح و تهذیب نفس را با چنگ‌زدن به ریسمان الهی، بهره‌گیری از آموزه‌های پیامبران و راهنمایی اولیای الهی میسر می‌داند. او نقش عقل را در مسیر مذکور نفی نمی‌کند، اما آن را متزلزل و نامطمئن ارزیابی می‌کند و در موارد تعارض میان عقل و شرع، بی‌تردید جانب شریعت را برمی‌گزیند. در اندیشهٔ اقبال، انسان، کانون معرفت بوده و هدفش رسیدن به مبدأ اصلی خویش، یعنی مقام خلیفهٔ الهی است. دستیابی به این مقصود، نیازمند سلوک عارفانه، رفع موانع معرفتی، ترک رذایل اخلاقی و رهایی از تعلقات دنیوی و خواهش‌های نفسانی است. مولوی و اقبال، تربیت فردی انسان را راهی برای سازندگی و سعادت جامعه می‌شمارند. اقبال با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی و عقلانی و ترویج روحیهٔ آزادی‌خواهی و ضدیت با استعمار، به روشنگری می‌پردازد. او به همهٔ ابعاد دین –فردی، اجتماعی، عبادی، حقوقی و...– در انسان‌سازی توجه دارد و بر اتحاد مسلمانان و بیداری امت اسلامی می‌کوشد. مولوی و اقبال به مقام انسان کامل توجه ویژه‌ای دارند. با تأمل در سخنان این دو اندیشمند برمی‌آید که دیدگاه مولوی مبتنی بر وحدت شهود و رسیدن به مقام فناست، اما اقبال به نفی فنا می‌پردازد. مولوی برای عموم مردم سخن سروده است؛ از این رو کلام عرفانی و اخلاقی او در قالب قصص و حکایات است که مقبولیت عمومی دارد، اما اقبال در پرتو عقل و عرفان، بر ابعاد مختلف شخصیتی انسان آرمانی تأکید می‌کند و به سیاست و هویت ملی نیز نظر دارد. برخی از مهم‌ترین فضایل اخلاقی که مورد توجه و تأکید هردو است، شامل عدل، خلوت‌گزینی، بندگی خدا، صبر، هم‌نشین خوب و توبه می‌شود.

٦- منابع

قرآن کریم.

ارسطو. (۱۳۸۱). **اخلاق نیکوماخس**، ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.

استعلامی، محمد. (۱۳۸۷). **شرح مثنوی**، تهران: سخن.

اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۷۰). **کلیات اشعار مولانا اقبال لاهوری**، با مقدمه و شرح احمد سروش، تهران: سنایی.

اقبال لاهوری، محمد. (بی‌تا). **کلیات اردو**، لاهور: انتشارات علم و عرفان.

بورمان، کارل. (۱۳۷۵). **افلاطون**، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

بهنام‌فر، محمد؛ زمانی‌پور، مریم. (۱۳۹۱). کوه و معانی نمادین آن در بیان عواطف عارفانه و عاشقانهٔ مولانا در مثنوی، **ادب غنایی**، ۱۰(۱۹): ۳۳-٥٤.

پناه، زینب؛ فولادی، محمد. (١٤٠٢). تأملی در مفهوم فنا در اندیشهٔ بیدل و مولانا و تفاوت آن با فنا در عرفان هندی (بودایی)، **مطالعات شبه‌قاره**، ۱۵(٤٤): ۹۳-۱۱۰.

حیدری نراقی، علی‌محمد. (۱۳۸۷). **گنج‌های بهشتی**، قم: انتشارات مهدی نراقی.

دهخدا، علی‌اکبر. (١٣٤١). **لغت‌نامه**، تهران: دانشگاه تهران.

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۳ ش). **کلام تطبیقی (توحید، صفات و عدل الهی)**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (١٣٦٧). **بحر در کوزه**، تهران: انتشارات علمی.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۲). **نردبان شکسته**، تهران: انتشارات سخن.

زمانی، کریم. (۱۳۸۳). **شرح جامع مثنوی معنوی**، تهران: انتشارات اطلاعات.

سیدین، غلام. (۱۳۷۹). **مبانی تربیت فرد و جامعه از دیدگاه اقبال**، ترجمهٔ محمد بقایی، تهران: انتشارات برگ.

شیخ‌الاسلامی، سید جعفر. (١٣٦٣). **مبانی کلام اسلامی**. تهران: انتشارات سمت.

عبدالحکیم، خلیفه. (۱۳۸۹). **عرفان مولوی**، ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

قانعی خوزانی، مهناز. (۱۳۹۰). **اخلاق در نگاه مولانا: هستی و چیستی**، تهران: نگاه معاصر.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). **تاریخ فلسفه**، ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

کانت، ایمانوئل. (١٣٦٩). **بنیاد مابعدالطبیعهٔ اخلاق**، ترجمهٔ حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.

گوهرین، سید صادق. (١٣٧٦). **شرح اصطلاحات تصوف**، تهران: زوار.

مشرف، مریم. (۱۳۸۹). **جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران**، تهران: انتشارات سخن با همکاری انتشارات دانشگاه شهید بهشتی تهران.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (١٣٥٤). **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد نیکلسون، شیراز: معرفت.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۱). **مثنوی معنوی**، مصحح: رینولد ال. نیکسون. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (١٣٨٦). **دیوان کبیر**، به تصحیح توفیق سبحانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷). **مکتوبات و مجالس سبعه**، مقدمه جواد سلماسی‌زاده، تهران: انتشارات اقبال.

نوری، ابراهیم؛ مهرآوران، محمود. (۱٤۰۱). مراتب خداشناسی در مثنوی مولوی، **ادب غنایی**، ۲۰(۳۹): ۲۲۷-۲٤۲.

نیک‌پناه، منصور؛ نوری، ابراهیم. (۱۳۹۵). خلوت در حرای دل، بارزترین توصیه اقبال به عرفا، **مطالعات شبه‌قاره**، ۸(۲۷): ۱٤۷-۱٦٤.

Rengarajan, T. (2006). **Dictionary of Indian Epics**. New Delhi: Eastern Book Linkers.

Macdonell, A. A. (2004). **Vedic Mythology**. University Press of the Pacific