University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Comparative Study of Plot of Story of Sivash and Ramayana

Arezoo Amjadian [1] | **Fateme Modaresi** [2]✉

1. Ph.D. Student, Persian Language and Literature, Urmia University, Iran.
Email: amjadian0062@yahoo.com
2. Corresponding Author, Associate Professor Department of Persian Language and Literature, Urmia University, Urmia, Iran,
Email: fatemeh.modarresi@yahoo.com

Article history Received: 30 May 2024 **Received in revised form:** 23 November 2024 **Accepted:** 23 November 2024 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

The story of Siavash in Ferdowsi's Shahnameh and the story of Ramayana by Valmiki are both part of epic stories in verse, which have similarities from the point of view of mythological themes. In recent years, many comparative studies have been done between these two works; However, no attention has been paid to researching their story elements Since plot is the most important story element and a good story definitely has a solid plot; Therefore, we have examined Plot two stories from the point of view of modern literary criticism, in order to find out how much they are consistent with the principles of modern story writing; Therefore, firstly, we made an introduction about the elements of fiction and plot, in a library style, and then we compared the elements of plot in two works, and after that we found that both works are part of plot based on story writing. modern have benefited; Of course, the Shahnameh has a more complex introduction, knotting and unraveling, and the sequence of events is more logical. Both stories have paid attention to the interpretation of dreams and prophecy; But this has led to a logical sequence of events and more tension in the Shahnameh; While, in Ra Mayana, this and also considering the omens of the events, caused it to be less strong than the Plot Siavash structure.

Keywords: Shahnameh, Siavash story, Ramayana story, story elements, Plot.

1. Introduction

Although some writers limit fiction to the field of prose fiction; but considering that fiction has a long history, as long as the history of human life and in fact, its age reaches back to the origins of literature and is related to early humans and before the invention of writing and writing, (Forster, 1980: 46) in addition to prose works, it also includes poetic works; therefore, in this study, narrative poetic systems such as Shahnameh and Ramayana are considered as fictional works, in order to conclude to what extent such works are compatible with modern fiction; because understanding their fictional elements as the oldest surviving fictional works helps to understand the process of formation and evolution of modern fiction and to the progress of fiction. Therefore, the prominent epic works of the two peoples of Iran and India, who lived in the same land in ancient times and undoubtedly had countless similarities, are a suitable option.

Considering that "recognizing the elements of the story and recognizing their appropriate and purposeful application in stories is of particular importance in fiction literature; because it is the correct application of the elements of the story that separates an average writer from a creative writer during the process of transferring the plot to the story." (Mestour, 1379: 29) The more capable, tasteful, and precise the writer uses them, the higher the quality of his work will be.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.9-26.
DOI: 10.22111/JSR.2025.50762.2473

© Amjadian, A. Modaresi, F.

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

The best way to recognize texts that are based on a story is to analyze their story elements. Plot, which is one of the most important elements of a story that is very involved in the course of events of the story and overshadows other story elements, is of particular importance in this regard; therefore, the plot element was considered for examination and research. In this study, the plots of these two stories were examined and compared to answer the following questions:
1- Is their plot based on the structure of modern storytelling?
2- What are the similarities between their plot structures?
3- What are the strengths and weaknesses of each of them in using plot components?

2. Research Methodology
This research was conducted based on a descriptive-analytical method and by utilizing the library method and collecting evidence from the works in question; first, the plot components of each work were examined separately, and then an overview of the plot structure of each was presented, and finally, by matching and comparing their plot structures, the desired result was achieved.

3. Discussion
Similarities and differences in the plots of the two stories: Both works have a closed plot and the fate of the characters is determined at the end of the story. The plot principles, in accordance with literary criticism, can be seen in the plots of both works; but the plot structure, story logic, and cause-and-effect relationships of events are more in the Shahnameh than in the Ramayana.
Fatalism and prophecy: What has caused the weakness of the plot from the perspective of modern storytelling in these two works is fatalism. Of course, the Ramayana has paid more attention to fate than the Shahnameh, and Ferdowsi was able to coordinate the effect of fate with the story logic. Fatalism makes the events predictable for the audience and reduces the tension of the story. In the Ramayana, the events of the story are stated with fate before they happen; but in the Shahnameh, sometimes with prophecy, the end of the story is generally stated, and the events of the story are not stated with fate.
Bad and good omens: Attention to omens and its effect on the story action is more prominent in the Ramayana. Before the action of the story, it is predicted by the omen of events; but this is rarely seen in Siavash's story.
Dream: "Many of the main events of the epic are depicted in the dreams of the heroes before they happen." (Sarami, 2009: 554) In the process of Siavash's story, dream is also very important and has affected its plot; for example, Afrasiab dreams that he is cut in half by the son of Kavus; then, he is afraid and makes peace with Siavash and this dream has affected the process of plotting the story and is part of the logical course of the story; therefore, not only does the interpretation of dreams not reduce the tension of the story, but it is also achieved with the help of cause and effect relationships of events. In the Ramayana, Sita's guardian dreams that a monkey came and burned the city of Lanka, and the same thing happens. This dream, which is interpreted later, is neither part of the logical course of events nor does it contribute to the story's further development; it only weakens the story's tension and plot.

4. Conclusion
The introduction in both stories has taken place with the necessary tension. In the story of Siavash, the story begins with the discovery of a beautiful woman in the forest and Kikavus' love for her and the birth of Siavash from her. In the story of Ramayana, the story begins with a description of Ravana's tyranny and then, like in the story of Siavash, enters the main story with the birth of Ram. In the continuation of the plot of Siavash's story, Ferdowsi establishes the cause-and-effect relationships of subsequent events by presenting logical events (such as Kikavus sending Siavash as a child to be educated by Rostam) and thus helps to strengthen the plot of the story. While in the story of Ramayana, after the introduction, by presenting Sita's love for Ram, he creates tension in the course of the story's plot and increases this tension by presenting the ceremony of choosing a wife for Sita by holding a competition among the suitors; But it failed to develop and expand it as it should have, and it destroys the audience's sense of expectation at the very beginning and before it turns into horror. In the course of the plot of both works, we witness the interpretation of dreams and prophecies. The dreams

mentioned in Siavash's story not only did not weaken the plot, but were either part of the cause-and-effect sequence of events or helped increase the sense of suspense; but the interpretation of dreams in the story of Ramayana is not only not part of the logical course of the story, but also reduced the tension of the story. In general, although in both works, as the climax approaches, the sense of suspense and tension of the story and conflicts gradually increases, and then it turns into a crisis, and finally, after reaching the climax, the unraveling occurs; but in the story of Ramayana, these tensions and the sense of suspense and crises are presented much less than in Siavash's story.

Therefore, these two works in a way represent the evolution of story writing; because both of them originate from the same foundation and story; but in the Ramayana, because it was written before the story of Siavash in the Shahnameh, the plot is close to primitive storytelling, and the fatalism, prophecy, omen, and the initial atmosphere of the story have weakened the plot and reduced the tension and sense of suspense of the story; however, while Ferdowsi has recounted destinies through fatalism and prophecy, he has paid attention to the logical sequence of the story plot by observing the cause and effect relationships of events, and has made the story more acceptable and more exciting for the audience, and its plot is more in line with modern storytelling and works better in storytelling than Valmiki, and this is evidence that these works have laid the foundations of modern storytelling.

5. References

Arinpour, Yahya. (1372). From Saba to Nima, Tehran: Zovar.

Abbasi, Sakineh. (1403). Analysis of the applied components of cultural diplomacy of the Islamic Republic of Iran in India, Subcontinental Studies Quarterly, 16(47): 149-166.

Asgari Hasanklou, Asgar. (1387). Social criticism of the contemporary Persian novel, Tehran: Forozan Rooz.

Dad, Sima (1378). Dictionary of literary terms, third edition, Tehran: Marwarid.

Ferdowsi, Abulqasem. (1390). Shahnameh, based on the Moscow edition, Tehran: Hermes.

Forster, Edward Morgan. (1369). Aspects of the novel, translated by Ebrahim Yunsi, second edition, Tehran: Amirkabir.

Mastur, Mustafa. (1379). Basics of short stories, first edition, Tehran: Sokhn.

Mirsadeghi, Jamal. (1376). Fiction, third edition, Tehran: Scientific.

Mirsadeghi, Jamal. (1383). Fiction and literature, first edition, Tehran: Ayane Mehr.

Mirsadeghi, Jamal. (1388). Fictional elements, 6th edition, Tehran: Sokhn.

Omrani, Heydar Ali. (1374). Writing keys for cinema, theater and television, first edition, Tehran: Cultural Research Office.

Parsinejad, Kamran. (1378). The structure of story elements, first edition, Tehran: Hozeh Hanari.

Riahi, Mohammad Amin. (1367). Ferdowsi, Tehran: New design.

Rouzbeh, Mohammadreza. (1384). Contemporary Iranian literature (prose), second edition Tehran: Rozgar.

Sarrami, Gadhamali. (1388). From the color of the flower to the pain of the thorn (morphology of the stories of Ferdowsi's Shahnameh), fifth edition, Tehran: Scientific and Cultural.

Sheikh Hosseini, Zainab and Maryam Khalili Jahantigh. (2013). Analyzing the structure of Siavash and the two stories of Ramchander and Sednava in India, Subcontinental Studies Quarterly, 6(21): 79-98.

Val Miki, Tulsi Das et al. (1379). Ramayana, the oldest epic text, the romance of India, translated by Amr Sankehe, Amr Prakash, Tehran: Elest Farda.

Cite this article Amjadian, A. Modaresi, F. (2026). Comparative Study of Plot of Story of Sivash and Ramayana. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 9-26.

DOI: 10.22111/JSR.2025.50762.2473

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

بررسی تطبیقی پیرنگ داستان «سیاوش» و «رامایانا»

آرزو امجدیان[۱] | فاطمه مدرسی[۲] ✉

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ایران. amjadian0062@yahoo.com
۲. نویسنده مسئول، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ایران. رایانامه: fatemeh.modarresi@yahoo.com

چکیده

داستان سیاوش، در شاهنامهٔ فردوسی و داستان رامایانای والمیکی، هر دو جزء داستان‌های حماسی منظوم‌اند و از منظر بن‌مایه-های اساطیری شباهت‌هایی دارند. در سال‌های اخیر، مطالعات تطبیقی بسیاری میان این دو اثر انجام شده‌است؛ اما به تحقیق در باب عناصر داستانی آن‌ها توجه نشده‌است. از آن‌جا که «پیرنگ»، مهم‌ترین عنصر داستانی است و یک داستان خوب قطعاً دارای یک پیرنگ مستحکم است؛ بنابراین، پیرنگ دو داستان از دیدگاه نقد ادبی مدرن، بررسی شده‌است، تا معلوم شود، چه میزان با اصول داستان‌نویسی مدرن منطبق‌اند؛ بنابراین، ابتدا مقدماتی در مورد عناصر داستانی و پیرنگ، به‌شیوهٔ کتابخانه‌ای بیان‌شد و سپس، اجزای پیرنگ دو اثر، مورد وارسی تطبیقی قرارگرفت و پس از آن، این نتیجه به‌دست‌آمد که هر دو اثر از اجزای پیرنگ، براساس داستان‌نویسی مدرن بهره‌جسته‌اند؛ البته شاهنامه، مقدمه‌چینی، گره‌افکنی و گره‌گشایی پر کشش‌تری دارد و توالی حوادث آن با سیرمنطقی‌تری همراه است. هر دو داستان به تعبیر خواب و پیشگویی، توجه‌داشته‌اند؛ اما این امر، در «شاهنامه» به توالی منطقی حوادث و کشش بیشتر آن انجامیده است؛ درحالی‌که در «رامایانا» همین امر و همچنین توجه به شگون حوادث، باعث شده که نسبت به ساختار پیرنگ «سیاوش»، استحکام کمتری داشته‌باشد.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، داستان سیاوش، داستان رامایانا، عناصر داستانی، پیرنگ.

۱- مقدمه

ادبیّات داستانی، «به هر روایتی که خصلت ساختگی و ابداعی آن بر جنبهٔ تاریخی و واقعی‌اش غلبه‌کند، اطلاق‌می‌شود؛ امّا در عرف نقد امروز، به آثار روایتی منثور، ادبیات داستانی می‌گویند» (میرصادقی، ۱۳۸۸: ۲۱). «ادبیات داستانی بر آثار منثوری دلالت دارد که از ماهیت تخیلی برخوردار باشد و غالباً به قصه، داستان کوتاه، رمان و انواع وابسته به آن‌ها، ادبیات داستانی می‌گویند؛ بنابراین نمایشنامهٔ منظوم و حماسه و تراژدی و کمدی را دربر نمی‌گیرد؛ یعنی به منظومه‌های حماسهٔ «شاهنامه» ابوالقاسم فردوسی، ادبیات داستانی نمی‌گویند و ادبیات داستانی فقط معرّف آثار داستانی منثور است» (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۱۰). در *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، «این اصطلاح را کلاً به آن دسته از آثار روایتی منثور اطلاق‌می‌کند که جنبه‌ی خلاّقه‌ی آن‌ها بر واقعیت غلبه‌دارد و شامل: قصه، داستان کوتاه، داستان بلند و رمان می‌شود» (داد،۱۳۷۸: ۲۲).

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۲۶-۹.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۰ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۰۹/۰۳ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۹/۰۳ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: امجدیان، آرزو؛ مدرسی، فاطمه. (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی پیرنگ داستان سیاوش و رامایانا، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۲۶-۹.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.50762.2473

© امجدیان، آرزو؛ مدرسی، فاطمه.

بنابر این اقوال مذکور، ادبیات داستانی، به حوزه‌ی نثر داستانی محدود می‌شود؛ اما با توجه به این‌که ادبیات داستانی، پیشینه‌ای طولانی و به بلندای تاریخ زندگی بشر دارد و در واقع، قدمتش به مبادی ادبیات می‌رسد و مربوط به انسان‌های اولیه و پیش از اختراع خط و کتابت است،(فورستر، ۱۳٦۹: ٤٦) علاوه بر آثار منثور، شامل آثار منظوم نیز می‌شده است؛ پس در این تحقیق، منظومه‌های روایی چون «شاهنامه» و «رامایانا» جزء آثار داستانی درنظر گرفته شده‌است؛ زیرا بر اساس آثار مکتوبی که به ما رسیده، کتاب مقدس ایرانیان قدیم؛ یعنی اوستا نقطه‌ی شروع داستان‌پردازی در ایران است و در آن داستان‌هایی منثور درباره‌ی شخصیت‌های اساطیری و پهلوانی ایرانیان آمده است (عسگری،۱۳۸۷: ۱۰،۱۱) و پس از آن نیز، این داستان‌پردازی در دیگر آثار ادامه‌یافته و پس از اسلام، بخشی از این آثار به فارسی دری برگردانده شدند و برخی به نظم درآمدند؛ این منظومه‌ها «موضوعات خود را از گذشته‌های کمابیش دور که افسانه و تاریخ به‌هم‌آمیخته است، انتخاب می‌کردند.» (آرین‌پور، ۱۳۷۲: ۲۳٦) بر این اساس، منظومه‌های روایی کهن جزء آثار داستانی محسوب می‌شوند.

در این مقاله سعی‌شده، از منظر ساختار ادبیات داستانی نوین، نمونه‌ای از این‌دست آثار، مورد بررسی قرارگرفته‌شود، تا این نتیجه حاصل‌گردد که این‌گونه آثار تا چه میزان با ادبیات داستانی نوین منطبق‌اند؛ زیرا شناخت عناصر داستانی آن‌ها به‌عنوان کهن‌ترین آثار داستانی برجای‌مانده، به شناخت روند شکل‌گیری و تکامل داستان مدرن و به پیشرفت ادبیات داستانی یاری می‌رساند؛ از این‌رو، آثار حماسی برجسته‌ی دو قوم ایران و هند که در روزگاران کهن در یک سرزمین می‌زیسته‌اند و بی‌شک مشترکات یکسان بی‌شماری داشته‌اند، گزینه‌ی مناسبی می‌باشد.

با توجه به این نکات «شناخت عناصر داستان و تشخیص کاربرد به‌جا و هدفمند آن‌ها در داستان‌ها در ادبیات داستانی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد؛ زیرا کاربستِ درستِ عناصرِ داستانی است که در جریان انتقال طرح به داستان، میان نویسنده‌ای متوسط و نویسنده‌ای خلّاق فاصله‌می‌افکند.» (مستور،۱۳۷۹: ۲۹) و هرچه نویسنده در به‌کارگیری آن‌ها از توانمندی و ذوق و دقّت بالا بهره‌گیرد، اثرش از کیفیّت بالاتری برخوردار خواهدبود.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

بهترین راه شناخت متونی که پایه‌ی داستانی دارند، واکاوی عناصر داستانی آن‌هاست. پیرنگ نیز که یکی از مهمترین عناصر داستانی است که در سیر حوادث داستان بسیار دخیل‌بوده و دیگر عناصر داستانی را تحت‌الشعاع خود قرارمی‌دهد، در این راستا حائز اهمیت خاصی است؛ بنابراین عنصر پیرنگ، برای بررسی و تحقیق مدّ نظر قرار گرفته‌شد.

از شاهنامه‌ی فردوسی، داستان «سیاوش» انتخاب شد که از زیباترین و برجسته‌ترین داستان‌های اساطیری و حماسی ایران است. اثر دیگر، حماسهٔ «رامایانا» است که بازمانده از تاریخ قوم آریاست. «رامایانا»، کهن‌ترین حماسه‌ی هندی را والمیکی به زبان سنسکریت بین قرون ۳-۵ ق.م سروده است. در این تحقیق به بررسی و مقایسهٔ پیرنگ این دو اثر پرداخته‌شد تا به این سؤالات پاسخ داده‌شود که؛

۱-آیا پیرنگ داستانی آن‌ها بر اساس ساختار داستان‌نویسی به‌شیوه‌ی مدرن انجام شده‌است؟

۲-چه شباهت‌هایی میان ساختار پیرنگ آن‌ها وجود دارد؟

۳-نقاط قوت و ضعف هر یک از آن‌ها در به‌کارگیری اجزای پیرنگ چیست؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

از آن‌جا که «پیرنگ»، عنصری داستانی است که بر سایر عناصر داستان تأثیرمی‌گذارد؛ پس هرچه خلاقانه‌تر و هدفمندتر باشد، قطعاً منجر به قوت سایر عناصر داستانی و در نهایت، قوت کلّ داستان می‌گردد؛ بنابراین با بررسی و تطبیق پیرنگ داستان سیاوش و داستان رامایانا، به‌عنوان دو روایت داستانی مطرح و مهم در ایران و هند باستان، می‌توان به‌خوبی نقاط قوت و

ضعف این دو را آشکارکرد و به نقش هر یک در سیر تطوّر داستان‌نویسی پی‌برد و این‌کار می‌تواند افق‌های دید تازه‌ای پیش‌روی نویسندگان داستان‌های مدرن قراردهد تا آثاری با پیرنگی قوی و به‌دور از نقص و کاستی خلق‌نمایند.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

این پژوهش، بر اساس شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از شیوه‌ی کتابخانه‌ای و جمع‌آوری شواهد از آثار مورد نظر انجام‌شده و از نظر شیوه‌ی تطبیقی از مکتب آمریکایی استفاده شده است که بر اساس اصل تشابه و همانندی است و در این راستا به ادبیّت آثار ادبی؛ یعنی، آن‌چه که اثر ادبی را در زمره‌ی آثار ادبی قرارمی‌دهد، توجه‌می‌کند؛ بنابراین از دیدگاه پژوهندگان این مکتب، ادبیات تطبیقی، بدون توجه به موانع سیاسی، نژادی و زبانی به بررسی ادبیات می‌پردازد و در روابط تاریخی محصور نمی‌ماند؛ به‌علاوه، ادبیات را در تاریخ ادبیات محدودنکرده و نقد ادبی و ادبیات معاصر را از آن دورنمی‌کند (مکی، ۱۹۸۷: ۱۹٦، به‌نقل از سیّدی، ۱۳۹۰: ۱۵).

برای این‌منظور، ابتدا اجزای پیرنگ هر یک از آثار به‌شکل مجزا مورد بررسی قرارگرفته‌است و سپس دورنمایی از ساختار پیرنگ داستانی هر یک ارائه شده‌است و در پایان با تطبیق و مقایسهٔ ساختار پیرنگ آن‌ها نتیجهٔ مورد نظر به‌دست آمد.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

شاهکارهای حماسی چون: «شاهنامه» و «رامایانا» برای انتقال خاستگاه بنیادهای اساطیری تا حد بالایی از عناصر داستانی بهره‌جسته‌اند؛ بنابراین واکاوی عناصر داستانی آن‌ها، زوایای پیچیده و پنهانی‌شان را رونمایی می‌کند و همین، کمک شایانی به درک و به‌کارگیری بهتر عناصر داستانی در راستای ایجاد آثار خلاقانه در عرصه‌ی ادبیات می‌نماید. با وجود تحقیقات بسیار در این آثار، هنوز زوایای پنهانی وسیعی در آن‌ها باقی است و با وجود ضرورت و اهمیت این موضوع تا به‌حال به این جنبه از دید تطبیقی، توجه نشده‌است؛ البته تحقیقات بسیاری در زمینه‌ی عناصر داستانی داستان «سیاوش» و نیز پیرنگ آن صورت گرفته‌است؛ مانند: پایان‌نامهٔ بررسی عناصر داستانی در داستان‌های سیاوش و فرود از فخری زارعی (۱۳۸٦) که در آن نقاط قوت و امتیازات دو داستان مذکور را با یکدیگر مقایسه کرده‌است؛ پایان‌نامهٔ بررسی عناصر نمایشی داستان «سیاوش» در شاهنامهٔ فردوسی با تأکید بر نقد کهن‌الگویی ازمجید آزادگان (۱٤۰۱) که به بررسی ساختار داستانی و عناصر نمایشی داستان از دیدگاه کهن‌الگوها و مطابقت آن‌ها با آراء اندیشمندانی چون یونگ پرداخته‌است؛ پایان‌نامهٔ هنر داستان‌پردازی فردوسی در داستان «سیاوش» از اسدالله جعفری (۱۳۷۸) که به عناصر داستان و پیرنگ از جنبه‌ی نمایشی‌بودن؛ یعنی تراژیک و درماتیکی آن توجه داشته‌است؛ پایان‌نامهٔ مقایسهٔ عناصر داستان در چهار منظومهٔ عاشقانه (خسرو وشیرین، لیلی‌ومجنون، بیژن و منیژه و سیاوش و سودابه) از خورشید نوری (۱۳۸۳) که به‌صورت کلی و خلاصه، ویژگی‌های پیرنگ داستان سیاوش را بیان‌کرده و با دیگر منظومه‌ها مقایسه نموده‌است؛ مقالهٔ بررسی عنصر پیرنگ در داستان «سیاوش» از فخری زارعی (۱۳۸۷) که در آن عنصر پیرنگ را در ارتباط با سایر عناصر داستانی چون گفت‌وگو و شخصیت مورد بررسی قرارداده‌است؛ مقالهٔ پیرنگ و بررسی آن در داستان سیاوش از اسدالله جعفری (۱۳۹۱) که پیرنگ داستان را بر اساس سه بنمایه و پیرفت مورد توجه قرار داده‌است.

در زمینهٔ عناصر داستانی داستان رامایانا، هیچ‌گونه بررسی و تحقیقی صورت نگرفته است. هرچند در سال‌های اخیر تحقیقات تطبیقی بسیاری بر روی این دو داستان انجام شده‌است؛ زیرا این دو را بازمانده‌های آیین باروری گیاهی می‌دانند. «این آیین به اعصاری بسیار کهن در تاریخ تفکر بشر تعلق‌دارد که در نهادهای فرهنگی مادرسالاری هزاره‌های چهارم و پنجم پیش‌ازمیلاد در اعتقادات سومری، سامی و مدیترانه‌ای آسیای غربی بوده‌است» (شیخ‌حسینی و خلیلی‌جهان‌تیغ، ۱۳۹۳: ۸۵)؛ همانند، پایان نامه‌ی مطالعهٔ تطبیقی روایت‌های سیاوش و رامایانا بر اساس نظریه‌ی گرمس از حمیدرضا عالی‌زاده (۱٤۰۱) که این دو اثر را از دید روایت‌شناختی بر اساس نقد ساختارگرایی مورد بررسی قرار داده است؛ پایان‌نامه‌ی مقایسه‌ی تطبیقی حماسه‌ی رامایانا

و داستان سیاوش از شاهنامه‌ی فردوسی از الهه قبادی‌فومشی (۱۳۹۱) که به بررسی عناصر اساطیری و آئینی و فرهنگی دو اثر پرداخته است و مقالهٔ تحلیل ساختار داستان سیاوش و دو داستان «رام چندر» و «سدنو» در هند از زینب شیخ‌حسینی و مریم خلیلی‌جهانتیغ (۱۳۹۳) که ساختار کلی سه داستان را در ارتباط با اسطوره‌ی مرگ و رستاخیز تحلیل کرده‌است؛ مقاله‌ی بررسی تطبیقی شخصیت‌ها و کارکردهای آن‌ها در داستان‌های سیاوش و رامایانا از یوسف‌علی بیرانوند (۱۳۹۵) که شخصیت‌های دو داستان را بر اساس ویژگی‌ها و کنش‌های مشترک بررسی کرده‌است؛ مقاله‌ی مقایسه‌ی تطبیقی داستان سیاوش و رامایانا به توجه به بن‌مایه‌های مشترک از مریم مجیدی (۱۳۹۹) که در آن به بررسی مضامین و بن‌مایه‌های مشترک میان آن دو داستان پرداخته‌است. با توجه به مطالب یادشده، مقایسه و تطبیق عناصر داستانی این دو داستان در هیچ مقاله و تحقیقی مورد توجه قرارنگرفته‌است.

۲- تعریف پیرنگ، انواع و اجزای آن

«پیرنگ»، مهم‌ترین عنصر داستان است؛ زیرا «طرح خوب می‌تواند داستان را در برابر هرگونه ضعفی که ممکن است در حال بازسازی آن عارض‌شود، حفظ کند» (عمرانی،۱۳۷٤: ٧٦). «پیرنگ»، در واقع به‌معنی نقل حوادث با تأکید بر موجبیّت و روابط علّت و معلول است؛ پس، تنها بیان متوالی حوادث نیست، بلکه علّت حوادث و چگونگی به‌وجودآمدن آن‌ها را نیز نشان‌می‌دهد. به بیانی دیگر، نقشه، طرح، الگو یا شبکه‌ی استدلالی حوادث داستان است و حوادث را چنان تنظیم و ترکیب می‌کند که در نظر خواننده منطقی جلوه‌کند (میرصادقی،۱۳۸۳: ٦٧). پیرنگ، دو نوع دارد. ۱- پیرنگ بسته: پیرنگی است که نظم جاری در حوادثش بیشتر به‌صورت ساختگی است نه طبیعی و گره‌گشایی و نتیجه‌گیری در آن قطعی و محتوم است. ۲- پیرنگ باز: در پیرنگ باز نظم ساختگی حوادث کمتر از نظم طبیعی است و داستان دارای نتیجه‌گیری قطعی نیست و نویسنده، خواننده را در نتیجه‌گیری آزاد و مختار می‌گذارد (روزبه،۱۳۸٤: ۳۳).

پیرنگ اجزایی دارد؛ از جمله: ۱-عمل یا کنش: ایجاد سلسله حوادث است. ۲- زمینه‌چینی و شروع. ۳- گره‌افکنی؛ یعنی به‌هم-ریختن تعادل زندگی ٤- کشمکش؛ یعنی روبه‌روشدن شخصیت‌ها با عوامل بیرونی و گاه درونی. ٥- تعلیق (هول و ولا): ایجاد حالت انتظار، کنجکاوی و کشش برای پی‌بردن به ادامه‌ی داستان است. ٦- بحران: زمانی است که در تعلیق‌ها تنش و هیجان به اوج خود برسد. ۷- نقطه‌ی اوج: جایی است که هیجان در خواننده به اوج می‌رسد. ۸- گره‌گشایی؛ یعنی حل بحران ۹- نتیجه: هدف و پیام نویسنده است که معمولاً در داستان نهفته است (پارسی‌نژاد،۱۳۷۸: ۷۲ و مستور،۱۳۷۹: ۲۱).

۲-۱- پیرنگ داستان سیاوش

داستان «سیاوش» دارای پیرنگی بسته است و با گره‌گشایی حوادث، سرنوشت شخصیت‌ها مشخص‌می‌شود. پیرنگ داستان در توصیف زندگی شخصیت سیاوش از تولد تا مرگ اوست. فردوسی داستان را با پیداشدن دختر زیبایی در جنگل، ازدواج کاووس‌شاه با او و به‌دنیاآمدن سیاوش از او، آغاز و حادثه‌سازی می‌کند و بدین‌شکل آغازی جذاب و پرکشش برای داستانش رقم‌می‌زند. بعد از تولد سیاوش، رستم از کاووس می‌خواهد، سیاوش را برای تعلیم به او بسپرند. کاووس، می‌پذیرد. تعلیم سیاوش توسط رستم در حوادث داستان دخیل است. پرورش او توسط رستم به‌مثابه نماد هویت ایرانی در شاهنامه، هم ارزش والای سیاوش برای ایران را مشخص‌می‌کند و هم تأثیر سرنوشت سیاوش را در سرنوشت ایران نشان‌می‌دهد. چنان‌چه کشته‌شدنش توسط افراسیاب، آغاز افول تورانیان است و با انتقام کیخسرو، تورانیان برای همیشه شکست می‌خورند. از سویی، وقتی رستم، سیاوش را پرورش‌می‌دهد، با مرگش انگیزهٔ بیشتری برای انتقام می‌یابد؛ بنابراین وجود این حادثهٔ فرعی در طرح داستان، برای استحکام پیرنگ بسیار حائزاهمیت است و فردوسی از همان ابتدا مهارتش را در ایجاد شروعی جذاب،

نمایش داده‌است؛ به‌علاوه با ایجاد روابط منطقی میان حوادث داستان، باعث تقویت پیرنگش شده‌است. سیاوش بعد از تعلیم، خواستار بازگشت به دربار می‌شود و آمدن سیاوش به دربار و دیدن و عاشق‌شدن سودابه، گره اول داستان را ایجادمی‌کند.

با تلاش‌های سودابه برای به‌دست‌آوردن سیاوش، کشش‌ها شروع‌شده و به‌تدریج گسترش‌می‌یابند. سودابه، به بهانه‌های مختلف می‌خواهد سیاوش را به‌خودش نزدیک‌کند؛ ابتدا پنهانی به او پیغام می‌فرستد که به شبستان بیاید اما سیاوش می‌گوید: «مرد شبستان نیم»(فردوسی، ۱۳۹۰: ۲۹۲)؛ سپس، سودابه نزد کاووس‌شاه می‌رود و می‌گوید سیاوش را به شبستان بفرستد تا خواهرانش او را ببینند و کاووس نیز می‌پذیرد و این را از سیاوش می‌خواهد. سیاوش می‌فهمد که پشت این کار، دسیسهٔ سودابه است؛ اما نمی‌تواند چیزی بگوید؛ زیرا در معرض اتهام قرارمی‌گیرد؛ پس به‌ناچار می‌پذیرد. سودابه در شبستان به او می‌گوید که هر دختری را می‌خواهد از ماه‌رویان شبستان انتخاب‌کند؛ اما در خلوت به او می‌گوید، که جان و تنش را تسلیم او خواهدکرد و خواهان رابطهٔ پنهانی با اوست. ولی سیاوش این کار سودابه را عمل دیو می‌داند و نمی‌پذیرد. وقتی اصرارهای سودابه را می‌بیند، می‌گوید، شایسته‌نیست جز شاه کسی برای تو باشد، من نیز دخترت را انتخاب‌می‌کنم «کنون دخترت بس که باشد مرا» (همان: ۲۹۷)؛ اما سودابه همچنان اصرارمی‌کند و می‌گوید، هفت‌سال است که مهر او را در دل دارد. با اصرارهای سودابه، کشش و حس تعلیق در داستان ایجادشده و لحظه‌لحظه بر آن افزوده‌می‌شود و مخاطب را برای دنبال‌کردن داستان مشتاق‌می‌کند. نپذیرفتن پیشنهاد سودابه از سوی سیاوش، باعث ایجاد حادثهٔ بعدی می‌گردد و کشمکش در پیرنگ ادامه‌می‌یابد. بی‌حیایی سودابه چنان‌است که وقتی سیاوش به او تن‌نمی‌دهد و تسلیم خواستهٔ او نمی‌شود، به سیاوش می‌گوید، «کنم برتو بر پادشاهی تباه» (همان: ۲۹۹) و با مقاومت سیاوش، سودابه به او تهمت‌می‌زند و کشمکش پررنگ‌تری در پیرنگ شکل‌می‌گیرد. درپی این کشمکش بیرونی، سودابه، کاووس‌شاه را خبرمی‌کند و به دروغ می‌گوید که سیاوش قصد خیانت به او را داشته‌است و فریاد می‌زند که سیاوش نزد او آمده و می‌خواهد فقط با او باشد. فردوسی این کشمکش را با کشش و تعلیق بسیار به این‌صورت بیان کرده‌است:

برآمد خروش از شبستان اوی — فغانش ز ایوان برآمد به کوی
یکی غلغل از باغ و ایوان بخاست — که گفتی شب رستخیزست راست
به‌گوش سپهبد رسید آگهی — فرودآمد از تخت شاهنشهی
پراندیشه از تخت زرین برفت — به‌سوی شبستان خرامید تفت
بیامد چو سودابه را دید روی — خراشیده و کاخ پر گفت‌وگوی
ز هر کس بپرسید و شد تنگ‌دل — ندانست کردار آن سنگ‌دل
خروشید سودابه در پیش اوی — همی ریخت آب و همی کند موی
چنین گفت کامد سیاوش به تخت — برآراست چنگ و برآویخت سخت
که جز تو نخواهم کسی را ز بن — جز اینت همی راند باید سخن
که از تست جان و دلم پر ز مهر — چه پرهیزی از من تو ای خوب چهر
بینداخت افسر ز مشکین سرم — چنین چاک شد جامه اندر برم
پراندیشه شد زان سخن شهریار — سخن کرد هرگونه را خواستار
به‌دل گفت ار این راست گوید همی — وزین‌گونه زشتی نجوید همی
سیاووش را سر بباید برید — بدینسان بود بند بد را کلید

(همان:۲۹۹ ـ ۳۰۰)

همان‌گونه که مشخص است، فردوسی، این کشمکش را به شکلی روایت می‌کند که مخاطب را درگیر کرده و به هول و ولا می‌اندازد. کاووس با بررسی ماجرا و بوییدن سودابه که بوی مشک و عنبر می‌داد؛ اما سیاوش آن بو را نداشت، می‌فهمد که سودابه دروغ می‌گوید؛ اما بعد از این همچنان کشمکش ادامه‌می‌یابد؛ زیرا سودابه همچنان در فکر دسیسه است و این‌بار با یاری یک زن جادو، جنین سقط شده‌ای می‌آورد و می‌گوید سیاوش باعث سقط آن شده است. کاووس‌شاه این مسأله را بررسی‌می‌کند و می‌فهمد، جنین متعلق به سودابه نیست و دسیسهٔ سودابه معلوم می‌شود؛ اما همچنان سودابه به‌دنبال دسیسه است و داستان دچار تعلیق بیشتری شده و کشش بیشتری در مخاطب ایجاد می‌کند. این کشمکش بیرونی پیرنگ را تا بدان‌جا می‌برد که کاووس‌شاه مجبورمی‌شود گناهکار و بی‌گناه را پیدا کند و با نظر موبدان، به برگزاری آزمون آتش روی‌می‌آورد، تا آتش گناهکار را رسوا کند. آزمون آتش، تعلیق داستانی را به نهایت رسانده و به بحران می‌کشاند. وقتی کاووس خبر آزمون آتش را به آن‌ها می‌دهد، سودابه با دسیسه خود را از آزمون آتش نجات می‌دهد؛ اما سیاوش راضی می‌شود به آتش برود و بدین‌ترتیب تعلیق و هول و ولای مخاطب به نقطه‌ی اوج خود نزدیک می‌شود:

سیاوش چنین گفت کای شهریار — که دوزخ مرا زین سخن گشت خوار
اگر کوه آتش بود بسپرم — ازین تنگ خوارست اگر بگذرم
(همان: ۳۰٤)

گذر سیاوش از آتش، نقطه‌ی اوج داستان است و با بیرون‌آمدنش از آتش، گره‌گشایی می‌شود و سودابه گناهگار می‌شود و بدین‌ترتیب، مخاطب از هول و ولا بیرون می‌آید. پس از آن کاووس‌شاه دستور می‌دهد سودابه را بر دار کنند؛ اما سیاوش که می‌داند ممکن است، پدرش بعداً پشیمان شود، کاووس را از تصمیمش منصرف‌کرده و سودابه را شفاعت می‌کند.

با بخشیده‌شدن سودابه نیز از حس تعلیق داستان کاسته‌می‌شود؛ اما داستان در این‌جا تمام نمی‌شود، بلکه داستان تازه‌ای آغاز می‌گردد که ما با عنوان: «زندگی سیاوش در توران» نام‌گذاری کرده‌ایم. با گره‌گشایی و عبور از بحران آزمون گذر آتش، داستان وارد تعلیق و گره تازه‌ای می‌شود که با دسیسهٔ دوبارهٔ سودابه و آمدن افراسیاب به جنگ با ایرانیان شکل‌می‌گیرد. در این‌جا با دو کشمکش بیرونی مواجه‌می‌شویم؛ یکی کشمکش و جنگ میان دو کشور ایران و توران و دیگری کشمکش میان سودابه و سیاوش در دربار که همچنان ادامه‌دارد. دسیسه‌ی دوباره‌ی سودابه، گره‌افکنی جدیدی در سیر طرح داستان، ایجاد می‌کند که بر تصمیم سیاوش تأثیرمی‌گذارد و آمدن افراسیاب به جنگ، حادثه‌ی تازه‌ای است که پیرنگ و روابط علّی و معلولی آن‌را تقویت می‌کند. فردوسی کشمکش درونی کاووس را که از شنیدن خبر حمله‌ی افراسیاب هراسان شده بدین‌شکل به‌تصویرمی‌کشد:

به مهر اندرون بود شاه جهان — که بشنید گفتار کارآگهان
که افراسیاب آمد و صدهزار — گزیده ز ترکان شمرده سوار
سوی شهر ایران نهادست روی — وزو گشت کشور پر از گفت‌وگوی
دل شاه کاووس ازان تنگ شد — که از بزم رایش سوی جنگ شد
(همان: ۳۰۷)

فردوسی به‌همان میزان که کشمکش اهمیت دارد به آن پرداخته و همان اندازه حس تعلیق ایجاد می‌کند و این تناسب باعث می‌شود، نقطه‌ی اوج و بحران به‌خوبی خود را نشان‌دهد. سیاوش داوطلب مبارزه با افراسیاب می‌شود تا هم به کاووس خدمت کند و هم از دسیسه‌های سودابه دور باشد، کاووس، می‌پذیرد و سیاوش به جنگ می‌رود و داستان وارد تعلیقی دیگر می‌شود. هر دو سپاه آماده‌ی جنگ‌اند؛ اما افراسیاب به‌واسطه‌ی خوابی که می‌بیند از جنگیدن منصرف می‌شود. این خواب حادثه‌ای است

چنین گفت پرمایه افراسیاب — که هرگز کسی این نبیند به خواب
کجا چون شب تیره من دیده‌ام — ز پیر و جوان نیز نشنیده‌ام
بیابان پر از مار دیدم به خواب — جهان پر ز گرد آسمان پر عقاب
زمین خشک شخّی که گفتی سپهر — بدو تا جهان بود ننمود چهر
سراپردهٔ من زده بر کران — به گردش سپاهی ز کندآوران
یکی باد برخاستی پر ز گرد — درفش مرا سر نگونسار کرد
برفتی ز هر سو یکی جوی خون — سراپرده و خیمه گشتی نگون
وزان لشکر من فزون از هزار — بریده سران و تن افگنده خوار
سپاهی ز ایران چو باد دمان — چه نیزه به دست و چه تیر و کمان
همه نیزهاشان سر آورده بار — وزان هر سواری سری در کنار
بر تخت من تاختندی سوار — سیه‌پوش و نیزه‌وران صد هزار
برانگیختندی ز جای نشست — مرا تاختندی همی بسته دست
نگه کردمی نیک هر سو بسی — ز پیوسته پیشم نبودی کسی
مرا پیش کاووس بردی دوان — یکی بادسر نامور پهلوان
یکی تخت بودی چو تابنده ماه — نشسته برو پور کاووس شاه
دو هفته نبودی ورا سال بیش — چو دیدی مرا بسته در پیش خویش
دمیدی به کردار غرنده میغ — میانم بدو نیم کردی به تیغ
خروشیدمی من فراوان ز درد — مرا ناله و درد بیدار کرد

(همان: ۳۱۳ ـ ۳۱٤)

که روایت داستانی را پیش‌می‌برد و روابط علّی و معلولی حوادث را منطقی جلوه‌می‌دهد. افراسیاب خواب می‌بیند، سپاهی از ایران آمده و دستگیرش کردند و پسر کاووس او را به دو نیم کرد. فردوسی این کشمکش درونی را به این زیبایی به‌تصویرمی‌کشد:

فردوسی با طرح این خواب در ابتدای داستان، سرانجام کار افراسیاب را نمایان می‌سازد؛ اما این کار را چنان در لفافه و با تبحّر انجام‌می‌دهد که نه‌تنها به طرح داستان و کشش آن لطمه‌ای وارد نمی‌کند؛ بلکه به ایجاد کشش و حس کنجکاوی بیشتر می‌انجامد. افراسیاب که بسیار هراسان شده، از موبدان تعبیر خوابش را می‌پرسد و آن‌ها می‌گویند، که جنگ با سیاوش تباهی است. فردوسی کاملاً واقف است که در سیر روایت داستانی، خواب شخصیت‌ها و تعبیر آن یکی از عوامل گره‌افکنی و گره‌گشایی است و بارها از آن برای پیشبرد پیرنگش بهره‌می‌گیرد. در این‌جا نیز خواب افراسیاب داستان را وارد گره‌افکنی می‌کند و سرانجام داستان را تحت‌تأثیر قرارمی‌دهد. افراسیاب، تصمیم‌می‌گیرد با سیاوش صلح‌کند. سیاوش نیز با مشورت بزرگان و رستم، این صلح را می‌پذیرد؛ اما کاووس صلح نمی‌خواهد و به رستم که خبر صلح را برایش برده، می‌گوید، تو برای تن‌آسایی نمی‌خواهی بجنگی و سپهد طوس را به‌جای او به جنگ می‌فرستد. رستم نیز به قهر به زابلستان برمی‌گردد. نپذرفتن صلح و تقاضای جنگ از سوی کاووس، گره‌ی تازه‌ی داستان است که حوادث بعدی را ایجاد می‌کند. سیاوش، از رفتار کاووس

ناراحت می‌شود و نمی‌خواهد پیمان‌شکنی کند؛ بنابراین تصمیم‌می‌گیرد، جنگ را رها کرده، به کشور دیگری برود. ماجرای نپذیرفتن صلح از سوی کاووس‌شاه را به افراسیاب می‌گوید و از او اجازه‌می‌خواهد که از توران عبورکند و به گوشه‌ای از جهان برود. پیران ویسه، وزیر افراسیاب، افراسیاب را قانع‌می‌کند که سیاوش را در توران بپذیرند و می‌گوید کاووس می‌میرد و دو کشور برای تو می‌شود. جنگ خواهی کاووس و پناه‌دادن افراسیاب به سیاوش، گره‌های بعدی داستانند. با پیشنهاد پیران، سیاوش به توران می‌رود و با پیشنهاد پیران ویسه با جریره، دختر او و فرنگیس، دختر افراسیاب ازدواج می‌کند. منجّمان نیز می‌گویند، از پیوند فرنگیس و سیاوش فرزندی به دنیا می‌آید که شاه ایران و توران می‌شود. در این‌جا با پیشگویی، بخشی از سرانجام داستان بیان‌می‌شود؛ اما باز هم چنان کلی بیان‌می‌شود، که از کشش داستان نمی‌کاهد. سیاوش زندگی تازه‌ای را در توران آغازمی‌کند. «سیاووش‌گرد» را می‌سازد. روزگارش به آرامی می‌گذرد تا این‌که گرسیوز نزد او می‌رود. در نشستی دوستانه، سیاوش، دو پهلوان نامدار سپاه او، دمور و گروی را زمین می‌زند و گرسیوز کینه‌ی او را به‌دل می‌گیرد. حقارت گرسیوز، گره‌افکنی تازه‌ای در داستان ایجاد می‌کند. گرسیوز نزد افراسیاب می‌رود و با نیرنگ سعی‌می‌کند، سیاوش را خائن جلوه‌دهد. افراسیاب غمگین می‌شود:

دل شاه زان کار شد دردمند پر از غم شد از روزگار گزند

(همان: ۳۵٦)

بدین‌ترتیب علاوه بر کشمکش بیرونی میان گرسیوز و سیاوش، کشمکش درونی نیز در دل افراسیاب شکل‌می‌گیرد. ادامهٔ داستان، به دسیسه‌های گرسیوز می‌پردازد که می‌خواهد نظر افراسیاب را نسبت به سیاوش تغییر دهد، با این گره‌افکنی‌ها و کشمکش‌ها رفته‌رفته داستان به بحران نزدیک می‌شود. افراسیاب می‌خواهد، سیاوش را به ایران برگرداند؛ اما گرسیوز مانع‌می‌شود؛ پس افراسیاب از او می‌خواهد، سیاوش را به بهانه‌ای به دربارش بیاورد. گرسیوز نزد سیاوش می‌رود و به سیاوش می‌گوید، افراسیاب بر تو بدگمان‌شده و قصد کشتنت را دارد و سیاوش را می‌ترساند و سیاوش را که می‌خواهد سؤتفاهم ایجاد شده را برطرف‌کند؛ منصرف می‌کند. پیرنگ داستان وارد کشمکش‌های پی‌درپی بیرونی و درونی می‌شود و این کشمکش‌ها هر چه به نقطه‌ی اوج نزدیک می‌شوند، بیشتر و بیشتر شده و حس تعلیق و اضطراب بیشتری ایجاد می‌کند. گرسیوز نزد افراسیاب می‌رود و می‌گوید سیاوش نیامد و بهانه آورد. بدین‌ترتیب خشم افراسیاب را برمی‌انگیزد. دسیسه‌ی گرسیوز ادامه‌می‌یابد تا این‌که افراسیاب با لشکری برای جنگ به‌سوی سیاوش می‌رود و داستان به بحران می‌رسد. سیاوش در خواب، مرگ خود را می‌بیند. خواب سیاوش، داستان را به نقطه‌ی اوج نزدیک می‌کند:

بلرزید وز خواب خیره بجست خروشی برآورد چون پیل مست
همی‌داشت اندر برش خوب چهر بدو گفت شاها چه‌بودت ز مهر
خروشید و شمعی برافروختند برش عود و عنبر همی سوختند
بپرسید زو دخت افراسیاب که فرزانه شاها چه دیدی به خواب
سیاوش بدو گفت کز خواب من لبت هیچ مگشای بر انجمن
چنین دیدم ای سرو سیمین به خواب که بودی یکی بی‌کران رود آب
یکی کوه آتش به دیگر کران گرفته لب آب نیزه‌وران
ز یک‌سو شدی آتش تیزگرد برافروختی از سیاووش گرد
ز یک دست آتش ز یک دست آب به پیش اندرون پیل و افراسیاب
بدیدی مرا روی کرده دژم دمیدی بران آتش تیزدم
چو گرسیوز آن آتش افروختی از افروختن مر مرا سوختی

(همان: ۳٦۵)

سیاوش با این خواب می‌ترسد و دچار کشمکش درونی می‌شود و می‌فهمد، عمرش به‌سر آمده است. به فرنگیس وصیّت می‌کند، اسم پسرش را کیخسرو بگذارد و می‌گوید کیخسرو انتقامش را می‌گیرد. فرنگیس از او می‌خواهد، فرارکند. سیاوش به‌سمت ایران فرارمی‌کند و بحران داستان به اوج می‌رسد. در نیمه‌ی راه، افراسیاب از مقابلش می‌آید و نسبت به او بدگمان‌تر می‌شود و کشمکش درونی‌اش بیشتر می‌گردد. سیاوش می‌گوید، چرا می‌خواهی مرا بکشی؟ گرسیوز در گفتگوی سیاوش و افراسیاب مداخله‌می‌کند و افراسیاب را به کشتن سیاوش برمی‌انگیزاند. بدین‌طریق فردوسی هر چه به نقطه‌ی اوج داستان نزدیک می‌شود، بر قوّت کشمکش‌ها، می‌افزاید و خواننده را با آن حس تعلیق و اضطراب فزاینده به دنبال‌کردن داستانش ترغیب می‌نماید. سرانجام کشمکش‌ها تبدیل به کشمکش بزرگ‌تری می‌شود و دو سپاه باهم می‌جنگند، سپاه افراسیاب همه‌ی سپاهیان سیاوش را می‌کشند و سیاوش را دستگیر می‌کنند و به «سیاووش‌گرد» می‌برند. دستگیری سیاوش، نقطه‌ی اوج پیرنگ است، مخاطب را در هول و ولا می‌افکند؛ اما طرح داستان با دستور افراسیاب به کشتن او، به گره‌گشایی نزدیک می‌شود. سپاه افراسیاب می‌خواهند، مانع کشته‌شدن سیاوش شوند. فردوسی با واردکردن گفت‌وگوهایی سعی در به‌تعویق‌انداختن نقطه‌ی اوج دارد و مخاطب را با حس تعلیقی که در حد انفجار است به همراه‌کردن با خود می‌کشاند. گرسیوز بار دیگر بر نظر افراسیاب تأثیرمی‌گذارد و او را به کشتن سیاوش ترغیب می‌کند. افراسیاب دستور کشتن سیاوش را صادرمی‌کند. سیاوش را به دشت می‌برند و سر او را در تشت زرین می‌برند:

چو از شهر وز لشکر اندر گذشت — کشانش ببردند بر سوی دشت
ز گرسیوز آن خنجر آبگون — گروی زره بستد از بهر خون
بیفگند پیل ژیان را به خاک — نه شرم آمدش زان سپهبد نه باک
یکی تشت بنهاد زرین برش — جدا کرد زان سرو سیمین سرش
به‌جایی که فرموده بد تشت خون — گروی زره برد و کردش نگون
یکی باد با تیره‌گردی سیاه — برآمد بپوشید خورشید و ماه
همی یک‌دگر را ندیدند روی — گرفتند نفرین همه بر گروی

(همان: ۳۷۱)

و بدین‌ترتیب با مرگ سیاوش گره‌گشایی در پیرنگ اتفاق‌می‌افتد. افراسیاب، بعد از کشتن سیاوش می‌خواهد، بر فرنگیس تازیانه بزنند، تا بچهٔ او سقط شود؛ اما پیران مانع‌می‌شود و فرنگیس را نزد خود می‌برد. کیخسرو به دنیا می‌آید و کین پدر می‌گیرد. با کینه‌خواهی ایرانیان و حمله‌ی کیخسرو، افراسیاب کشته‌می‌شود و توران به‌کلی شکست می‌خورد و آن سرانجام شومی که فردوسی در ابتدای داستان در میان خواب افراسیاب برای توران پیش‌بینی کرده بود به‌وقوع می‌پیوندد.

۲-۲- پیرنگ داستان رامایانا

داستان «رامایانا»، پیرنگی بسته دارد و سرنوشت همهٔ شخصیت‌ها در پایان داستان مشخص شده‌است. حادثه‌ی اصلی داستان جنگ «رام» و «راون» است. مقدمه‌چینی این پیرنگ، ظلم‌وستمی است که راون در جهان ایجاد کرده‌است. همگان در حال دعا برای نابودی او بودند تا این‌که رام برای نابودی وی به شکل انسان به زمین می‌آید و از رحم «کوشلیا» متولد شده و بزرگ می‌شود. «رام» یک روز همراه برادرش با «ستانند» و «بسوامتر» برهمن خانه‌زاد دربار راجه جنک، به شهر متهلا می‌رود. مردم شهر تا او را دیدند، همگان گفتند، که او شایستهٔ همسری «سیتا» است. در این‌جا کشش بیشتری وارد سیر پیرنگ می‌گردد.

روز بعد رام همراه برادرش به معبد رفتند، سیتا نیز همراه کنیزان خود برای دعا به معبد رفته‌بود، که رام را دیده و عاشق او می‌شود. پدر سیتا برای انتخاب همسر برای او، مراسم سویمبر(مراسم انتخاب همسر) تعیین کرده و می‌گوید هر کس بتواند

قوس کمان مهادیوجی را بشکند، سیتا را به او می‌دهد «لکشمن با دانستن این خبر به رام گفت: تقدیر ایزدی چنین‌رفته که شما قوس مهادیوجی بشکنید و سیتا عروس شما گردد» (والمیکی، ۱۳۷۹: ۱۲۲).

والمیکی با پیش‌کشیدن ماجرای این مراسم در پیرنگش، سعی‌داشته با ایجاد حس کنجکاوی بیشتر در مخاطب، او را به ادامهٔ داستان ترغیب نماید. ستانند برهمن نیز از آن‌ها می‌خواهد به مراسم بیایند. آن‌ها به مراسم می‌روند. هیچکس از زورمندان نمی‌تواند، کمان را بشکنند. لکشمن از حاضران می‌خواهد، اجازه بدهند، رام نیز امتحان بکند. کسی باور نمی‌کند که رام بتواند کمان را بشکند. در این قسمت طرح داستان وارد کشمکش و حس تعلیق می‌گردد؛ البته این حس تعلیق در مدت‌زمان اندکی به اتمام می‌رسد؛ زیرا رام آن‌را «به اندک کشش شکستند و بر زمین انداختند» (همان: ۱۳۲).

والمیکی با این‌که توانسته حس تعلیق و اضطراب را در مخاطب ایجاد کند؛ اما نتوانسته به‌خوبی آن‌را گسترش داده و حس تعلیق را به هول و ولا تبدیل‌کند و خیلی‌زود، حس تعلیق را از میان می‌برد و باعث تضعیف کشش پیرنگش می‌شود. هنگامی‌که رام کمان را شکست، «سیتا به حکم برهمنان جیمال گل در گردن سری رامچندر انداخت» (همان: ۱۳۳) و روزی را برای عروسی انتخاب کردند. مراسم ازدواج با کشش و توصیفات بیشتری انجام‌می‌شود «چون کار شادی انجام یافت، از طرفین مردم مبارک‌باد گفتند. غریو شادی برخاست. از صدای نقاره سخن یکدیگر شنیده نمی‌شد» (همان: ۱٦۰).

پیرنگ اصلی بعد از این مقدمه‌چینی آغازمی‌شود. رام و سیتا زندگی خود را در شهر اوده آغازمی‌کنند، راجه جسرت نیز تدبیر امور را به‌دست رام می‌سپارد و همگان از این مسأله راضی‌اند. دوازده سال با شادی و آرامش بدین‌منوال می‌گذرد. پس از آن گره‌های اصلی به این شکل اتفاق‌می‌افتد که راجه جسرت تصمیم می‌گیرد، حکومت را به رام بسپارد. این خبر را به همه اعلام می‌کند و مردم نیز خوشحال می‌شوند و منتظر روز انتقال قدرت‌اند؛ اما مترا، کنیز کیکئی(نامادری رام و مادر بهرت)، او را گمراه می‌کند و بدین‌شکل تعلیق وارد طرح می‌گردد:

«منترا نامی، کنیز رانی کیکئی، مادر بهرت برای تماشا بر بام ایستاده شد. از مردم شهری پرسید که امروز شادی و خوشحالی در شهر چیست؟ همه او را هواخواه سری رامچندر دانسته‌اند از قرار سپردن سلطنت خبر دادند. گریه‌کنان نزد کیکئی آمد و گفت ای رانی چه خفته‌ای؟ برخیز که آتش فتنه سر بر افلاک کشیده، به آب تدبیر فرونشان و الا تو را و مرا می‌سوزد» (همان: ۱۷٦). کیکئی دلیلش را از او می‌پرسد، کنیز می‌گوید، نباید رام سلطنت را به دست بگیرد؛ زیرا اگر چنین بشود «تو را مثل کنیزان خدمت سیتا باید کرد و بهرت برابر نوکران خوش‌آمد خواهدگفت و مطیع اوامر او خواهد بود» (همان:۱۷٦). بدین‌صورت، کیکئی تحریک می‌شود و با اندوه نزد راجه می‌رود و می‌گوید: «دو وعده که پیشتر کردی به‌جا نیاوردی! راجه گفت کی خواستی که ندادم؟ حالا وقت است هر چه بخواهی بدهم رانی گفت: به یک وعده سلطنت به بهرت بده و به وعدهٔ دیگری سری رامچندر را با سیتا از ولایت اخراج کن، تا چهارده سال به لباس سناسیان صحرانشین باشد» (همان: ۱۷۸).

راجه تعجب می‌کند؛ اما چون گفته هرچه بخواهی می‌دهم، خود را ناچار در پذیرفتن خواستهٔ او می‌بیند؛ به رام می‌گوید تو مرا به زنجیر ببند و به‌زور سلطنت را بگیر؛ اما رام نمی‌پذیرد و می‌گوید به جنگل می‌رود. این گره‌افکنی، سیر پیرنگ را با رعایت روابط علّی و معلولی حوادث، پیش‌می‌برد.

رام و همسرش سیتا، به جنگل می‌روند و در جنگل مورد احترام عابدان و برهمنان قرارمی‌گیرند. راجه جسرت از اندوه رفتن رام، می‌میرد. بهرت که در آن زمان به قندهار رفته‌بود، برمی‌گردد و وقتی می‌بیند، مادرش چنین کاری کرده است، عصبانی می‌شود و به‌دنبال رام می‌آید و می‌خواهد او را برگرداند؛ اما رام نمی‌پذیرد و می‌گوید، باید به اوده برگردی و پادشاهی کنی، بهرت نیز برمی‌گردد.

گره دوم در جنگل به این شکل ایجاد می‌شود که روزی خواهر راون، رام را می‌بیند و عاشقش می‌شود و به رام می‌گوید: «ای سری رامچندر در این عمر هرقدر آدم دیدم به‌خاطرم نیامد؛ بنابراین باکره ماندم. شوهر نکردم حالا شکل‌وشمایل شما دیده،

مدهوش شدم و در عالم هیچ زنی به حسن‌وخوبی من نیست. می‌خواهم که تو را شوهرخود کنم سیتا را بده بخورم، من زن تو باشم به‌صورتی که خواهی برآیم» (همان: ۲۳٤ــ ۲۳۵). رام نمی‌پذیرد و می‌گوید، می‌توانی کنیز لکشمن باشی، شوربانکهه(خواهر راون) با دیگر عفریتان به جنگ رام می‌آید. رام نیز سه برادر او را می‌کشد و لکشمن به دستور رام گوش و بینی او را می‌برد.

داستان بار دیگر وارد کشمکش بیرونی شده و به‌تبع آن حس تعلیق افزایش می‌یابد. شوربانکه، سه برادر را با لشکر شکست‌خورده نزد راون می‌برد و ناراحتی می‌کند. راون نیز از آن‌جا که تقدیر چنین بود، می‌پذیرد به جنگ رام برود: «در خلوت نشسته زود خود را با سری رامچندر وزن کرد. هرچند خود را کم یافت، اما به حسب تقدیر ازلی و نزدیک‌رسیدن اجل تنها برخاست» (همان: ۲۳۸). والمیکی در این‌جا اشاره‌ای به پایان داستان می‌کند و باعث تضعیف پیرنگ می‌شود.

راون به وزیرش، ماریچ می‌گوید، به شکل آهویی، به آن‌ها نزدیک شود و فرارکند، تا رام به‌دنبالش بیاید. ماریچ به شکل آهویی نزد آن‌ها رفته و کرشمه می‌کند. سیتا به رام می‌گوید آهو را برای او بگیرد، رام به‌دنبال آهو رفته و سرانجام او را می‌کشد، راون با درآوردن صدایی باعث نگرانی سیتا می‌شود. با نگرانی سیتا، حس اضطراب و تعلیق نیز ایجاد می‌گردد. سیتا از لکشمن می‌خواهد به‌دنبال رام برود، با رفتن لکشمن، راون نزد سیتا می‌آید و او را می‌فریبد و با خود می‌برد و به او می‌گوید: «ای سیتا از حال سری رامچندر بگذر، به من بساز که من پادشاه لنکاام» (همان: ۲٤٤).

دزدیده‌شدن سیتا در داستان تعلیق بیشتری ایجاد می‌کند و گره‌های داستان را به بحران نزدیک می‌کند. سیتا وقتی می‌فهمد دزدیده شده‌است، فریاد می‌کند و رام را صدا می‌زند. جتایی کرکس، برای کمکش می‌آید و با راون مقابله می‌کند؛ اما شکست می‌خورد. رام و لکشمن نیز وقتی بازمی‌گردند و سیتا را نمی‌یابند، به‌دنبالش می‌گردند. به جتایی کرکس، می‌رسند و او ماجرا را برایشان شرح‌می‌دهد. جتایی که از راون زخم عمیق برداشته، جان‌می‌دهد و می‌میرد.

دو برادر، پس از جست‌وجوی بسیار نزد هنومان می‌روند و هنومان به شکل برهمن نزدشان می‌آید. هنومان و سگریو با رام و لکشمن پیمان می‌بندند که به آن‌ها کمک می‌کنند. بال، سگریو و هنومان با لشکر عظیم میمونان به‌سمت لنکا می‌روند. هنومان با مشقت های فراوان از دریا عبورمی‌کند و به شهر لنکا می‌رسد. سیتا در حال گریه است و راون او را تهدید می‌کند که اگر تا دو ماه دیگر رامش نشود، او را می‌کشد.

نگهبان سیتا، خواب می‌بیند، میمونی به لنکا آمده و کل شهر را می‌سوزاند و می‌رود. در این‌جا والمیکی همانند فردوسی از خواب برای پیش‌گویی بهره‌می‌گیرد؛ اما والمیکی دقیقا اصل حادثه داستان را بیان‌می‌کند و این امر باعث تضعیف پیرنگ و کشش داستانی می‌گردد. هنومان در لنکا سیتا را می‌یابد. خود را به او نشان‌می‌دهد و سیتا می‌فهمد، او فرستادهٔ رام است. هنومان به او می‌گوید، سوار بر پشتش بشود تا او را نزد رام ببرد؛ اما سیتا شرم می‌کند و سوارنمی‌شود. هنومان نیز می‌رود که رام را بیاورد. در بین راه، از گرسنگی به باغی می‌رود تا میوه بخورد، راون لشکر عفریت را به جنگش می‌فرستد. هنومان اسیر راون می‌شود. داستان در تعلیق فزاینده قرارمی‌گیرد. راون دستور می‌دهد او را بکشند. دُم او را آتش زدند. هنومان نیز که زاده باد بود بر آتش می‌دمد و دُم خود را دراز می‌کند و از بامی به بامی می‌پرد و کل لنکا را می‌سوزاند. سرانجام به دریا می‌افتد و «آتش دم خود فرو نشاند و غسل کرده و ساعتی نشست و خشک شد» (همان: ۳۰۱).

در این‌جا اندکی از آن حس تعلیق ایجادشده کاسته‌می‌شود. هنومان نزد رام می‌رود و رام با سپاه عظیم میمونان به‌سوی لنکا می‌رود. کشکمش و درگیری میان سپاه رام و راون آغازمی‌گردد. در این جنگ ابتدا پیروزی‌هایی نصیب سپاه رام می‌گردد. راون غمگین می‌گردد. ایندرجیت، وزیرش به جنگ می‌آید، این بار او پیروز می‌شود. راون خوشحال می‌شود و دستور می‌دهد، سیتا را به میدان جنگ بیاورند تا شکست رام را ببیند و بدین‌شکل، تعلیق و هول و ولای داستان به اوج خود نزدیک می‌گردد: «راون سیتا را گفت که ایندرجیت سری رامچندر و لکشمن و سایر لشکر با به‌ضرب تیرهای خود کشته آمد. بیا و ببین. سیتا با

ترجتا بر بیوان سوارشده به جنگ‌گاه رسید. دید که سری رامچندر و لکشمن و سایر میمونان به‌ضرب تیر مارصفت بی‌هوش افتاده‌اند. بسیار گریست» (همان: ۳٤۷).

سپس رام به هوش می‌آید و طبیب نیز لکشمن را مداوا می‌کند، میمون‌ها نیز به هوش می‌آیند. راون وقتی از زنده‌بودن آن‌ها باخبرمی‌شود، هراسان می‌شود. این‌بار وزیر دیگرش، «دهومراچهه»، به جنگ می‌رود. با این‌که شگون‌های بد، ظاهر می‌شود؛ اما او توجهی‌نمی‌کند و به جنگ ادامه‌می‌دهد. چون راون، دیگر دلاوری ندارد، خود به جنگ می‌رود و از رام زخمی می‌شود و به عقب برمی‌گردد و چون نمی‌تواند بجنگد، دستور می‌دهد «کونبهه کرن»، برادرش، به جنگ برود. او نیز به دست رام کشته می‌شود. دوباره ایندرجیت، به جنگ می‌رود و به دست رام کشته‌می‌شود. راون ناچار دوباره خودش به جنگ می‌رود، نقطه‌ی اوج داستان و کشمکش اصلی آن، جنگ میان آن‌هاست. سرانجام راون به دست رام کشته‌می‌شود و گره‌گشایی در پیرنگ داستان رخ‌می‌دهد.

با مرگ راون، نبرد نیکی و بدی تمام می‌شود؛ سیتا آزاد می‌شود و شهر لنکا را به بهبیکهن، برادر صالح راون، می‌سپارند و سیتا و رام به شهر اوده برمی‌گردند. رام، شاه می‌شود؛ البته داستان تمام نمی‌شود و هر چند گره اصلی داستان گشوده می‌گردد؛ اما سیر داستان با گره‌های دیگری همراه‌می‌شود. رام که پس از کشمکش بسیار سیتا را آزاد می‌کند، به‌خاطر این‌که او مدتی در خانه راون مانده و طبق سنت هندی، خوشآیند نیست، بر او غضب‌کرده و از او دوری‌می‌کند و به او می‌گوید:

«هرچند او تو را به زور آورد، اما مدتی در خانه او ماندی و بدکاری او در عالم ظاهر است. بدین‌سبب به‌خاطر من وسواس می‌آید که شاید از نگاه‌داشتن تو مرا بد گویند انسان را از زبان عوام خلاصی نیست؛ بنابراین تو را گذاشتم هرجا به خاطرت رسد برو. کسی را که زن او به خانهٔ غیر باشد تمام خانواده بدنام می‌شود» (همان: ۳٤۷).

داستان وارد تعلیق دیگری می‌شود و با کشمکش بیرونی که این‌بار میان دو شخصیت اصلی داستان شکل گرفته‌است، ادامه می‌یابد. سیتا گریه می‌کند و از لکشمن می‌خواهد آتش بیفروزد تا او به آتش برود و بسوزد. لکشمن ناچار آتش روشن می‌کند و سیتا به درون آتش می‌رود. رفتن سیتا به آتش، بحران دیگری در پیرنگ داستان ایجاد می‌کند، اما او سالم بیرون می‌آید. آتش نیز گواهی می‌دهد که سیتا پاک است:

«بعد از آن، آتش گفت که «سیتا» محض مجسم عصمت است و از دل و زبان و جوارح پاک و مبراست ... در عصمت او نقصانی راه نیافته. حالا سخنان درشت مگو و او را قبول فرما، مثل عقل کامل در دل نگاه‌دار بی‌حرمت مکن و دل او را غمگین مساز» (همان: ٤۱۳).

رام نیز می‌پذیرد و می‌گوید: «همه بر من ظاهر است اما به نمود عوام او را گفتم» (همان:٤۱۳) آن‌ها به «اوده» می‌روند و بعد از مدتی گره‌ی تازه ایجاد می‌شود و دوباره داستان به حالت تعلیق درمی‌آید. رام به سلطنت می‌نشیند و با بازگشت سیتا و رام به شهر اوده، زندگی آرامی را سپری می‌کنند، سیتا حامله می‌شود، همه‌چیز خوب است تا این‌که تهمت مردم بار دیگر باعث گره‌افکنی داستان می‌گردد. جاسوس رام به او خبر می‌دهد که مردم در خانه‌هایشان می‌گویند، رام بی‌غیرت است که سیتا را پذیرفته است و این سخنان در رام تأثیرمی‌کند و سیتا را از اوده بیرون می‌کند و به جنگل می‌فرستد.

سیتا در جنگل، والمیکی را می‌بیند و «همراه وال میکی روان شد تا او را به خانه خود آورد» (همان: ٤۷۱) سیتا که باردار بود در آن‌جا دو پسر به دنیا می‌آورد و والمیکی اسم آن‌ها را «لو» و «کش» می‌نهد. پسران سیتا بزرگ می‌شوند و به دربار رام می‌آیند و تصنیف رامایانا که والمیکی به آن‌ها یاد داده، می‌خوانند، همه نیز حس می‌کنند، آن‌ها فرزندان رام هستند. رام چندر نیز این را می‌فهمد؛ اما ظاهر نمی‌کند. رام بعد از مدتی خواستار سیتا می‌شود و به‌دنبال او می‌آید و به والمیکی می‌گوید: «مرا یقین است که سیتا در خانه شما هست» به او بگو که برگردد. والمیکی فرزندان سیتا را می‌آورد؛ اما خود سیتا را نمی‌آورد و می‌

گوید تو ظلم کردی و زن باردار را در جنگل رها کردی، تو ظالم و گناهکاری. رام می‌گوید: «ای وال میکی این تقدیر ازلی بود که من کردم حالا چه کنم که تلافی این گناه بشود» (همان: ۵۲۳). والمیکی می‌گوید، باید قربانی کنی تا سیتا با تو آشتی کند.

حس تعلیق دوباره در داستان اوج‌می‌گیرد. از آن‌جا که تقدیر چنین است، آن‌ها در جهان دیگر هم را ببینند، سیتا آشتی نمی‌کند. رام به خواستهٔ والمیکی، آیین قربانی اسب را اجرا می‌کند. سیتا، خواهان آشتی نیست؛ اما والمیکی از او می‌خواهد و او می‌پذیرد. رام دوباره به والمیکی می‌گوید، به جهت پذیرش عوام، سیتا را سوگند دهد؛ اما در این حال سیتا از زمین می‌خواهد، او را در دل خود جای‌دهد، زمین بازمی‌شود و تختی مرصع بیرون می‌آید و سیتا بر آن می نشیند و به زمین می‌رود. رام ناراحت می‌شود و از زمین آواز می‌آید که سیتا را نخواهی‌دید و اگر می‌خواهی سیتا را ببینی به لو و کش بنگر. سیتا می‌رود و بعد از مدتی، مرگ سراغ رام می‌آید، رام نیز سلطنت را به لو و کش می‌سپارد و عروج‌می‌کند و بدین‌طریق پایان پیرنگ به شیوهٔ بسته شکل‌می‌گیرد.

۳-۲- تشابه و تفاوت در پیرنگ

هر دو اثر دارای پیرنگ بسته‌اند وسرنوشت شخصیت‌ها در پایان داستان مشخص‌می‌شود. اصول داستانی، مطابق با نقد ادبی در پیرنگ هر دو اثر قابل مشاهده است. داستان‌ها با مقدمه‌چینی پرکششی آغازمی‌شوند و با حوادثی گره‌افکنی شده و با افزایش کشمکش‌ها رفته‌رفته، با تعلیق بیشتری همراه می‌شوند وبه بحران رسیده و اوج داستان شکل‌می‌گیرد و پس از آن با طرح حوادثی به گره‌گشایی رسیده‌اند؛ اما ساختار پیرنگ، منطق داستانی و روابط علّی و معلولی حوادث، در شاهنامه بیشتر از رامایانا است، این سخن را باید بپذیریم که «داستان‌های شاهنامه تنها نمونه‌هایی در ادب کهن فارسی می‌باشد که می‌تواند منطبق با اصول نقد ادبی جهان باشد» (ریاحی، ۱۳۷٦: ۲۷۷). گره‌افکنی و گره‌گشایی و توالی حوادث در ساختار پیرنگ، با سیر منطقی‌تری در شاهنامه دیده‌می‌شود.

٤-۲-تقدیرگرایی و پیشگویی

آن‌چه موجب ضعف پیرنگ از منظر داستان‌نویسی مدرن، در این دو اثر شده، تقدیرگرایی است. البته، رامایانا نسبت به شاهنامه، به تقدیر توجه بیشتری داشته‌است و فردوسی توانسته تأثیر تقدیر را با منطق داستانی هماهنگ کند. تقدیرگرایی، حوادث را برای مخاطب، قابل پیش‌بینی می‌کند و از کشش داستان می‌کاهد. در رامایانا، حوادث داستان از قبل با تقدیر بیان شده‌است؛ اما در شاهنامه، گاهی با پیشگویی، سرانجام داستان به‌صورت کلی، آمده است وحوادث داستانی با تقدیر بیان نشده‌است؛ به‌عنوان مثال، در شاهنامه، در داستان سیاوش، کاووس‌شاه بعد از به‌دنیاآمدن سیاوش، از پیشگو می‌خواهد، آیندهٔ او را پیش‌گویی کند و پیشگو تقدیر او را آشفته می‌بیند. در شاهنامه، این نوع پیشگویی‌ها اغلب در لفافه و به‌صورت کلی، بیان‌می‌شوند؛ اما در رامایانا، خود رام خدای ویشنو است که با تمام آگاهی از وقایع در داستان حضور دارد و از همان ابتدای داستان یقین را در مخاطب ایجاد کرده و همین امر، باعث کمرنگ‌شدن کشش داستان می‌شود.

۵-۲-شگون‌های بد و خوب

توجه به شگون و تأثیر آن بر عمل داستانی در «رامایانا» پررنگ‌تر است. قبل از عمل داستانی، با شگون وقایع پیش‌بینی می‌شود؛ مثلاً، وقتی سیتا توسط راون به لنکا برده‌می‌شود، تکرار شده و وزرا و وکلای راون به او می‌گویند، از روزی که شما سیتا را آورده‌اید، شگون‌های بد بسیار می‌شود، یا وقتی راون به جنگ با رام می‌آید، شگون‌های بد ایجاد می‌شود؛ اما این در داستان سیاوش به‌ندرت دیده‌می‌شود.

٦-۲-خواب

در اغلب داستان‌های اساطیری، خواب‌های متعددی از زبان اشخاص مثبت یا منفی یا حتی خود داستان‌سرا نقل شده‌است و «بسیاری از حوادث اصلی حماسه پیش از آن‌که واقع‌شوند، در خواب قهرمانان ترسیم‌می‌شوند» (سرامی، ۱۳۸۸: ٥٥٤) در واقع «یکی از کارکردهای رؤیا در حماسه، گسترش تقدیرپردازی و ابزار انتقال آن به مخاطب است و دیگری، مقدمه‌چینی برای نشان‌دادن حادثه‌ای بزرگ است» (عباسی، ۱٤۰۳: ۱٥۸). در روند داستان «سیاوش» نیز، خواب بسیار مهم است و بر پیرنگ آن تأثیر گذاشته است؛ مثلاً، افراسیاب خواب می‌بیند، به دست پسر کاووس به دو نیم می‌شود؛ پس، می‌ترسد و با سیاوش صلح-می‌کند و این خواب در روند طرح داستان تأثیرگذاشته و قسمتی از سیر منطقی داستان است؛ بنابراین نه‌تنها تعبیر خواب از کشش داستان نکاسته، بلکه به کمک روابط علّی و معلولی میان حوادث آمده است. در رامایانا، ترجتا، حواله‌دار سیتا، خواب می‌بیند که میمونی آمد و شهر لنکا را سوزاند، همین نیز می‌شود و هنومان به لنکا می‌آید و شهر لنکا را می‌سوزاند. این تعبیر خواب که بعدش تعبیر می‌شود، نه قسمتی از سیر منطقی حوادث است و نه به کشش بیشتر داستان کمک می‌کند و تنها موجب تضعیف کشش داستان و پیرنگ شده‌است.

۳- نتیجه

مقدمه‌چینی در هر دو داستان، با کشش لازم اتفاق افتاده است. در داستان «سیاوش»، با پیداشدن زنی زیبا در جنگل و عشق کیکاووس به او و به‌دنیاآمدن سیاوش از او، داستان آغازمی‌شود. در داستان «رامایانا»، داستان با توصیف بیدادگری راون آغاز شده و سپس همانند داستان سیاوش با تولد رام به اصل داستان وارد می‌گردد. فردوسی، در ادامهٔ طرح داستان سیاوش، به مطرح‌کردن حوادث منطقی (مانند فرستادن سیاوش در کودکی برای تعلیم نزد رستم توسط کیکاووس) روابط علّی و معلولی حوادث بعدی را پایه‌گذاری می‌کند و بدین‌طریق به استحکام پیرنگ داستان کمک می‌کند. درحالی‌که در داستان رامایانا، پس از مقدمه، با این‌که با پیش‌کشیدن عشق سیتا به رام، کششی در سیر پیرنگ داستان ایجاد می‌کند و با طرح مراسم انتخاب همسر برای سیتا با انجام مسابقه میان خواستگاران، این کشش را بیشتر می کند؛ اما آن‌طور که باید نتوانسته آن‌را به‌خوبی بپروراند و گسترش‌دهد و حس انتظار مخاطب را در همان ابتدا و پیش از تبدیل‌شدنش به هول و ولا، از میان می‌برد. در سیر پیرنگ داستان هر دو اثر، شاهد تعبیر خواب و پیشگوئی‌هایی هستیم. خواب‌های مطرح‌شده در داستان سیاوش نه‌تنها موجب تضعیف پیرنگ نگشته است، بلکه یا جزء سیرعلّی و معلولی حوادث بوده و یا به افزایش حس تعلیق کمک کرده است؛ اما تعبیر خواب در داستان رامایانا نه‌تنها جزء سیر منطقی داستان نیست، بلکه از کشش داستان نیز کاسته است. به‌طور کلی، با این‌که در هر دو اثر با نزدیک‌شدن به نقطهٔ اوج، رفته‌رفته بر حس تعلیق و کشش داستان و کشمکش‌ها افزوده شده است و سپس به بحران تبدیل‌شده و در نهایت، پس از به اوج رسیدن، گره‌گشایی رخ داده است؛ اما در داستان رامایانا این کشش‌ها و حس تعلیق‌ها و بحران‌ها بسیار کمرنگ‌تر از داستان سیاوش طرح شده‌اند.

بنابراین، این دو اثر به‌نوعی نشان‌دهندهٔ سیر تحول داستان‌نویسی‌اند؛ زیرا از آن‌جا که هر دوی آن‌ها از زیرساخت و داستانی واحد سرچشمه می‌گیرند؛ اما در رامایانا، چون پیشتر از داستان سیاوش در شاهنامه، سروده شده است، از نظر پیرنگ داستانی به داستان‌پردازی ابتدایی نزدیک است و تقدیرگرایی، پیشگویی، شگون و فضاسازی اول داستان، پیرنگ را ضعیف کرده و از کشش و حس تعلیق داستان کاسته است؛ اما، فردوسی در عین این‌که به بازگویی سرنوشت‌ها از طریق تقدیرگرایی و پیشگویی پرداخته است، به توالی منطقی پیرنگ داستان با رعایت روابط علّی و معلولی حوادث توجه داشته‌است و موجب‌شده که داستان برای مخاطب قابل‌قبول و پر کشش‌تر شود و پیرنگ داستانش بیشتر مطابق با داستان‌نویسی مدرن باشد و در طرح داستان‌پردازی نسبت به والمیکی بهتر عمل‌کند و این خود گواهی است بر این‌که این آثار مقدمات داستان‌نویسی مدرن را پایه-ریزی کرده‌اند.

٤- منابع

آرین‌پور، یحیی. (۱۳۷۲). از صبا تا نیما، تهران: زوّار.

پارسی‌نژاد، کامران. (۱۳۷۸). ساختار عناصر داستان، چاپ اول، تهران: حوزهٔ هنری.

داد، سیما. (۱۳۷۸). فرهنگ اصطلاحات ادبی، چاپ سوم، تهران: مروارید.

روزبه، محمدرضا. (۱۳۸٤). ادبیات معاصر ایران(نثر)، چاپ دوم، تهران: روزگار.

ریاحی، محمدامین. (۱۳٦۷). فردوسی، تهران: طرح نو.

سرّامی، قدمعلی. (۱۳۸۸). از رنگ گل تا رنج خار (شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامهٔ فردوسی)، چاپ پنجم، تهران: علمی-فرهنگی.

سیّدی، سیدحسن. (۱۳۹۰). درآمدی توصیفی-تحلیلی بر چیستی و ماهیت ادبیات، فصلنامهٔ نقد و ادبیات تطبیقی، پژوهش‌های زبان و ادبیات عربی. سال اول، شمارهٔ ۳. صص۱-۲۱.

شیخ‌حسینی، زینب و مریم خلیلی‌جهان‌تیغ. (۱۳۹۳). تحلیل ساختار سیاوش و دو داستان رام چندر و سدنوا در هند، فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره، ٦(۲۱): ۷۹-۹۸.

عباسی، سکینه. (۱٤۰۳). تحلیل مؤلفه‌های کاربردی دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در هند، فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره، ۱٦(٤۷): ۱٤۹-۱٦٦.

عسگری حسنکلو، عسگر. (۱۳۸۷). نقد اجتماعی رمان معاصر فارسی، تهران: فروزان روز.

عمرانی، حیدرعلی. (۱۳۷٤). کلیدهای نویسندگی برای سینما، تئاتر و تلوزیون، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

فورستر، ادوارد مورگان. (۱۳٦۹). جنبه‌های رمان، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۰). شاهنامه، بر اساس چاپ مسکو، تهران: هرمس.

میرصادقی، جمال. (۱۳۸۸). عناصر داستانی، چاپ ششم، تهران: سخن.

میرصادقی، جمال. (۱۳۸۳). داستان و ادبیات، چاپ اول، تهران: آیینهٔ مهر.

میرصادقی، جمال. (۱۳۷٦). ادبیات داستانی، چاپ سوم، تهران: علمی.

مستور، مصطفی. (۱۳۷۹). مبانی داستان کوتاه، چاپ اول، تهران: سخن.

والمیکی، تلسی داس و همکاران. (۱۳۷۹). رامایانا کهن‌ترین متن حماسی، عاشقانه هند، ترجمهٔ امر سنکهه، امر پرکاش، تهران: الست فردا.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

The Study of Types of Orientational Metaphors in Saeb Tabrizi's Sonnets (Volume 1): A Cognitive Approach

Abbas Ali Ahangar[1]✉ | Setareh Mojahedi Rezaeian[2] | Rana Jamshidibeigi[3] | Bita Khorasani[4]

1. Corresponding Author: Professor of Linguistics, Department of English Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.
Email: ahangar@english.usb.ac.ir
2. PhD Candidate in Cognitive Science-Linguistics, Department of Linguistics, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
3. PhD Candidate of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.
4. M.A. in Linguistics, Department of English Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.

Article history Received: 30 May 2024 **Received in revised form:** 23 November 2024 **Accepted:** 23 November 2024 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

Metaphor has been studied from different literary, linguistic, aesthetic and psychological perspectives and has been the subject of various types of research over the centuries. As to cognitive linguistics, conceptual metaphor theory is one of theories with a new look at metaphor proposed by Lakoff and Johnson in the form of orientational, ontological, and structural metaphors. This research aims to describe and analyze how types of orientational conceptual metaphors are represented in Saeb Tabrizi's sonnets (volume (1)) adopting Lakoff and Johnson's cognitive analysis. This research is of descriptive-analytic type. Research results show, in his sonnets, the poet has used abstract concepts related to human feelings and beliefs, the ups and downs of time and life, mystical themes, human progress and regression, and all of the individual's daily experiences as target domains. Accordingly, in order to objectify and materialize such concepts, he has employed various orientations, such as down, up, rotation, far, near, outside, inside, middle, corners and sides, facing, surrounding, and back, as source domains. The results also display that most of the orientations can be observed in his sonnets with different frequencies and there is a significant difference between the frequency of using types of orientational metaphors in these sonnets.

Keywords: conceptual metaphor, orientational metaphor, source domain, target domain, Saeb Tabrizi's sonnets.

1. Introduction

For the first time, the epistemological and conceptual role of metaphors in the form of a new theory was proposed by Lakoff and Johnson in the book "Metaphors We Live By" in 1980 (Croft and Cruse, 2004: 194). Considering the nature and cognitive function of metaphors, Lakoff and Johnson (1980) presented a threefold division of metaphors including orientational, ontological and structural metaphors. In addition, in the explanation and cognitive analysis of Lakoff and Johnson's (1980) model, each conceptual metaphor, in turn, includes the source domain, target domain, and mapping. The source domain is considered as a domain from which metaphorical expressions are extracted and mostly refers to entities, phenomena, and material, objective and tangible matters that are experienced and perceived in the physical world with the help of the senses. While the target domain includes

DOI: 10.22111/JSR.2024.48882.2442
© Ahangar, A.A. Mojahedi Rezaeian, S. Jamshidibeigi, R. Khorasani, B. **Publisher:** University of Sistan and Baluchestan

abstract and mental concepts and matters that are understood with the help of the source domain. Mapping refers to the epistemological and ontological structural correspondences between the concepts and phenomena of the target and source domains (cf: Croft and Cruse, 2004; Evans and Green, 2006; Kövecses, 2010; Lakoff, 1993).

So far, conceptual metaphors in the poems and sonnets of other poets have been examined from the perspective of cognitive linguistics, for instance, the analysis of conceptual metaphors in Persian lyric poetry of Divan Shahriar (Salamati, 2017), and the representation of conceptual metaphors in "Siyavash" Story of Ferdowsi's Shahnameh (Khalifehloo and Mojahedi Rezaeian, 2022). Although the metaphors of Saeb Tabrizi's sonnets have been worked on from other aspects and perspectives, except for one case from a cognitive perspective (an examination of the conceptual metaphors of "sorrow" in Saeb Tabrizi's sonnets based on a cognitive perspective, (Kazemi Bazardehi, 2017), has not been the subject of any other research. Therefore, the types of orientational conceptual metaphors in volume (1) of this work can be investigated based on the theory of Lakoff and Johnson (1980). Correspondingly, different types of conceptual domains, the source domains, target domains as well as related mappings can be identified, described, analyzed and compared. Also, it is possible to determine the significance level of the difference between the usage of different types of orientational conceptual metaphors in Saeb Tabrizi's (volume 1) sonnets. Accordingly, the research questions are:

1- How are the types of orientational conceptual metaphors represented in Saeb Tabrizi's sonnets (volume 1) based on the cognitive analysis of Lakoff and Johnson (1980)?

2- Is there any significant difference between the frequency of using different types of orientational conceptual metaphors in Saeb Tabrizi's sonnets (volume 1)?

According to the research questions, the corresponding hypotheses are:

1- All kinds of orientational conceptual metaphors are represented in Saeb Tabrizi's sonnets (volume 1) according to the cognitive analysis of Lakoff and Johnson (1980).

2- There is a significant difference between the frequency of the use of orientational conceptual metaphors in Saeb Tabrizi's sonnets (Volume 1).

1.1. Research methodology

The method of this research is descriptive-analytical, which is considered to be the most effective method in literary research. In this research, the types of orientational metaphors of Saeb Tabrizi's sonnets (volume 1) were extracted, classified, described and analyzed based on the types of conceptual domains proposed in the view of Lakoff and Johnson (1980). In this connection, the types of source and target domains were studied, identified and what were their mappings. Then, the frequency of the use of each was statistically analyzed by software (Statistical Package for the Social Science/SPSS) to determine the frequency of the types of orientational metaphors observed in this work. Also, the Chi-square test was used to determine the significance level of the difference in the use of these metaphors and related subsets.

2. Discussion

The review and analysis of all the verses in volume (1) of Saeb Tabrizi's sonnets show that the poet has used a large number of orientational conceptual metaphors in his sonnets. A variety of orientational metaphors with a diverse and significant number, with different and wide domains of source and target, and meaningful mappings were abundantly seen in his poems. In this regard, a number of 6309 orientational conceptual metaphors were identified in 9913 verses of Saeb Tabrizi's sonnets (Volume 1). These findings indicate that Saeb Tabrizi's mind and poetic language is very metaphorical and, with his metaphorical language and the power of his words, he arouses the emotions of the audience and conveys his intended concepts to the audience with literary language and thought-provoking metaphors. In this regard, the orientational conceptual metaphor "down" ranks first among the orientational metaphors used in Saeb Tabrizi's sonnets (Volume 1). The poet has used this metaphor to refer to concepts such as "debasement", "worthlessness", and "inability". In the orientational conceptual metaphor "high", the poet uses this type of metaphor to express conceptual matters that are in a high position, such as "progress", "success", "happiness", "command" and "abundance". The orientational metaphor "rotational" like "Afalak" (i.e. the heavens) is not seen among the orientational metaphors considered by Lakoff and Johnson (1980), but Saeb Tabrizi's use of it is significant, which is the highest among orientational metaphors after the downward and upward

orientational metaphors. Since Saeb Tabrizi lived for a long time in "foreignness" in India and far away, and also his sadness for his distance from the "goal of life" which is "God" is great, he frequently uses the orientational metaphor "far" in his sonnets. Similarly, Saeb Tabrizi has used the orientational conceptual metaphors like "near", "inside", "outside", "opposite", "middle and center", "side and corner", "around and surrounding". In addition, the results of this study are in line with the results of other related studies (Afrashi, Hesami, & Salas, 2012; Shakeri, Oveisi Kahkha, & Ahangar, 2023).
Thus, based on the discussed results of the research, the answer to research question (1) is that the types of conceptual metaphors in Saeb Tabrizi's sonnets (volume 1) in the vast majority of cases are represented in accordance with the cognitive analysis of Lakoff and Johnson (1980). Hence, the research hypothesis (1) is generally confirmed. Furthermore, according to the presented statistical analysis and the existence of a significant difference between the frequency of the use of various orientational conceptual metaphors in Saeb Tabrizi's sonnets (volume 1), the answer to the research question (2) is positive and the research hypothesis (2) is confirmed.

3. Conclusion

By analyzing the verses of Saeb Tabrizi's sonnets (volume 1) to find different types of orientational conceptual metaphors, it was found that most of the orientations can be observed in Saeb Tabrizi's sonnets (volume 1) including: down, up, rotation, far, near, outside, inside, middle and center, corners and sides, facing, surrounding and back orientations are present in his sonnets with different frequency and percentages. Also, the results of the chi-square test designated the significance of the difference between the frequency of the use of different types of orientational conceptual metaphors and that the poet uses different types of orientational conceptual metaphors to express (more) objectively (more) abstract, spiritual and esoteric concepts and matters as well as different mystical thoughts, as target domains. Likewise, the remarkable point in Saeb Tabrizi's use of orientational metaphors is that he has used opposite orientational conceptual metaphors in a frequency close to each other.

4. References

Afrashi, A., Hesami, T., & Salas, B. (2012). A Comparative Survey of Orientational Conceptual Metaphors in Spanish and Persian. LRR, 3 (4), 1-23.
Aminpour, Q. (1993). Mirrors suddenly. Tehran: Ofogh Publications.
Aminpour, Q. (1999). The Complete Collection of Qaiser Aminpour's Poems. Tehran: Morvarid Publications.
Bahmani, M. A. (2011). A Collection of Poems. Tehran: Negah Publications.
Behbahani, S. (2010). Lyrics Option, 2nd edition. Tehran: Morvarid Publications.
Croft, W. and Cruse, D. A. (2004). Cognitive Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
Cruche, B. (1993). General Linguistics. Translated by Rahmani, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
Ebtehaj, H. (2008). A Way and a Sigh (Selected of the Seven Poetry Book). Tehran: Sokhan Publications.
Esmail Jami, R. (2015). Conceptual Metaphor in Today's Iranian Sonnets Based on the Works of Six Prominent Sonnets Poets of the 60s, 70s, 80s. Master's Thesis (unpublished), Hakim Sabzevari University.
Evans, V. and Green, M. (2006). Cognitive Linguistics: An Introduction. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates (in Canada and USA), Edinburgh: Edinburgh University Press.
Farrokhzad, F. (2004). A Collection of Poems. Tehran: Shadan Publications.
Ferdowsi, A. (2007). Shahnameh Corrected: Saeed Hamidian. Tehran: Ghatreh Publications.
Fiartz, K. (1390). Correcting the Torah Hypothesis: Working Between Metaphorical and Virtual Hierarchies. Translated by Leila Sadeghi, Tehran: Naqshe Jahan.
Ghahraman, M. (2007). Selected Poems of Saeb and other Famous Poets of Indian Style, 6th edition, Tehran: Samt Publications.
Kardust, N. (2018). Analysis of Conceptual Metaphors in Nozar Parang's Poems. Master's Thesis (unpublished), Islamic Azad University, Tehran Center Branch.
Kazemi Bazardehi, S. Z. (2017). Examining the Conceptual Metaphors of Grief in Saeb Tabrizi's Diwan Ghazliat Based on a Cognitive Perspective. Master's Thesis (unpublished), Ferdowsi University of Mashhad.
Kazemi Bazardehi, Z. (2017). The Study of Conceptual Metaphors of "Sadness" in Saeb Tabrizi's Sonnets Based on a Cognitive View. MA's Thesis (Unpublished). Ferdowsi University of Mashhad, Iran.

Khalifehloo, S. F., and Mojahedi Rezaeian, S. (2022). The Study of the Representation of Conceptual Metaphors in “Siyavash” Story of Ferdowsi’s Shahnameh: A Cognitive Approach. Literary Text Research, 26(92), 313-337. doi: 10.22054/ltr.2020.47252.2835

Kövecses, Z. (2010). Metaphor: A Practical Introduction. Oxford: Oxford University.

Lakoff, G. (1993). The Contemporary Theory of Metaphor. In A., Ortony. (ed.), Metaphor and Thought. (2nd ed.) Cambridge: Cambridge University Press.

Lakoff, G. and Johnson, M. (1980). Metaphors We Live By. Chicago: Chicago University Press.

Mansubi, A. (2010). Investigating Metaphor in the Language of Pain from the Perspective of Cognitive Linguistics. Master's Thesis, Al-Zahra University.

Mirzaei, M. S. (2009). Excerpts of Poems, 3rd edition, Tehran: Andisheh Publications.

Molana, J. B. (2010). Generalities of Shams Tabrizi. Corrected: Badeel Zaman Forozanfar. Volume I, Tehran: Talaiye Publications.

Moosavi Sabet, F., khalili jahtigh, M., & Barani, M. (2020). A Cognitive Metaphor of “Love” in "Wish to Speak" by Mustafa Rahmandoust (Based on the theory of George Lakoff and Mark Johnson). Journal of Lyrical Literature Researches, 18(34), 203-226. doi: 10.22111/jllr.2020.5296

Nazari, F. (2011). A Collection of Poems, 3rd edition, Tehran: Surah Mehr Publishing House.

Poorrezaeyan, B., Hosseini-Kazerooni, S. A., Hamidi, J., & Deyreh, E. (2022). Personality Features of Saeb Tabrizi from the Point of View of Humanistic with regard to the Poet's Sonnets. Journal of Subcontinent Researches, *14*(43), 71-88. doi: 10.22111/jsr.2021.27552.1860

Rakhshanizadeh, S. (2014). Examining Word Formation Processes in Saeb Tabrizi's Sonnets (Prime Diwan). Master's Thesis (unpublished), Birjand University.

Sadeghi Nejad, Z. (2019). Conceptual Metaphor in Divan Matar. Master's Thesis (unpublished). Kharazmi University.

Saeb Tabrizi, M. M. A. (1987). Poems of Saeb Tabrizi, Volume 1. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Safa, Z. (1987). History of Literature in Iran, Volume five, part one. Tehran: Ferdous Publications.

Safavi, K. (2000). An Introduction to Semantics. Tehran: Surah Mehr Publications.

Salamati, D. (2017). Study and Analysis of Conceptual Metaphors in the Persian Lyric Poetry of Divan Shahriar. Master's Thesis (unpublished), Payam Noor University, Ahvaz Center.

Salamati, D. (2017). The Study and Analysis of Conceptual Metaphors in Persian Sonnets of Shahriar's Divan. Master's Thesis (Unpublished). Payamenoor University of Ahvaz.

Sedighi Pashaki, F. (1996). Examining the Types of Metaphors in Diwan Saeb Tabrizi. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Sepehri, S. (1995). Eight Books. Tehran: Tahori Publications.

Shafi'i Kadkani, M. R. (1996). Imaginary Images in Persian Poetry. Tehran: Agah Publications.

Shakeri, H., Oveisi Kahkha, A., & Ahangar, A. (2023). Analyzing the Conceptual Metaphors of Masnavi Manavi Based on Directional Metaphors. Research on Mystical Literature, *17*(1), 45-68. doi: 10.22108/jpll.2023.136082.1740

Shamlou, A. (2003). Abraham in the Fire. Tehran: Negah Publications.

Tahmasabi, F. (2014). Examining Conceptual Metaphors of Death in Persian Language from a Cognitive Point of View. Master's Thesis (unpublished), Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman.

Tavaloli, F. (1990). Return. Shiraz: Navid Publications.

Yavari, A. (2010). Analysis of Arba'a Elements in Saeb Tabrizi's Diwan Ghazliat. Master's Thesis (unpublished). Razi University.

Cite this article Ahangar, A.A. Mojahedi Rezaeian, S. Jamshidibeigi, R. Khorasani, B. (2026). The Study of Types of Orientational Metaphors in Saeb Tabrizi's Sonnets (Volume 1): A Cognitive Approach. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 27-44.
DOI: 10.22111/JSR.2024.48882.2442

مطالعات شبه قاره

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

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

بررسی انواع استعاره‌های جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱): رویکردی شناختی

عباسعلی آهنگر[۱] | ستاره مجاهدی‌رضائیان[۲] | رعنا جمشیدبیگی[۳] | بی‌تا خراسانی[٤]

۱. نویسنده مسئول، استاد زبان‌شناسی، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان زاهدان، ایران.
رایانامه: ahangar@english.usb.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم شناختی-زبان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان زاهدان، ایران.

٤. کارشناس ارشد زبان شناسی، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان زاهدان، ایران.

چکیده

استعاره در طی قرون، از دیدگاه‌های مختلف ادبی، زبان‌شناختی، زیبایی‌شناختی و روان‌شناختی مورد مطالعه قرارگرفته و موضوع پژوهش‌های مختلفی بوده‌است. در این راستا، در حوزهٔ زبان‌شناسی شناختی، نظریهٔ استعارهٔ مفهومی یکی از نظریه‌هایی است که لیکاف و جانسون با نگاهی تازه به استعاره در قالب انواع استعاره‌های جهتی، هستی‌شناختی و ساختاری مطرح‌کردند. هدف پژوهش حاضر، توصیف و تحلیل چگونگی بازنمایی انواع استعاره‌های جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱)، مطابق با تحلیل شناختی لیکاف و جانسون می‌باشد. این پژوهش به‌روش توصیفی-تحلیلی انجام شده‌است. نتایج پژوهش نشان‌می‌دهد شاعر در غزلیات خویش، از مفاهیم انتزاعی مربوط به احساسات و باورهای انسان، فرازوفرود روزگار و زندگی، مضامین عرفانی، پیشرفت و پسرفت آدمی و همهٔ تجربیات روزمرهٔ فرد، به‌عنوان حوزه‌های مقصد، سخن به میان آورده‌است. بر این اساس، وی جهت عینیت‌بخشی و ملموس‌سازی چنین مفاهیمی، از جهت‌های متنوعی همچون: جهت پایین، بالا، چرخشی، دور، نزدیک، بیرون، درون، میانه، گوشه‌وکنار، روبه‌رو، پیرامون و عقب، به‌عنوان حوزه‌های مبدأ، استفاده کرده‌است. نتایج همچنین نشان‌می‌دهد بیشتر جهت‌ها را در غزلیات صائب تبریزی، با بسامدهای متفاوت می‌توان مشاهده‌کرد و تفاوتی معنادار بین بسامد کاربرد انواع استعاره‌های مفهومی جهتی در این غزلیات وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: استعارهٔ مفهومی، استعارهٔ جهتی، حوزهٔ مبدأ، حوزهٔ مقصد، غزلیات صائب تبریزی.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱٤۰۵، صص ٤٤-۲۷.

تاریخ دریافت: 1403/03/10 **تاریخ ویرایش:** 1403/09/03 **تاریخ پذیرش:** 1403/09/03 **تاریخ انتشار:** ۱٤۰۵/۰۱/۰۱

استناد: آهنگر، عباسعلی؛ مجاهدی‌رضائیان، ستاره؛ جمشیدبیگی، رعنا؛ خراسانی، بی‌تا. (۱٤۰۵). بررسی انواع استعاره‌های جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱): رویکردی شناختی، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ٤٤-۲۷.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2024.48882.2442

© آهنگر، عباسعلی. مجاهدی‌رضائیان، ستاره. جمشیدبیگی، رعنا. خراسانی، بی‌تا.

۱- مقدمه

استعاره به‌عنوان «یکی از مهم‌ترین شگردها در تلاش برای فهم نسبی چیزی که امکان فهم کامل آن وجود ندارد؛ مثل احساسات، تجربیات زیباشناختی، عادات، اخلاق و آگاهی روحی» (فیارتز (Fiartez)، ۱۳۹۰: ۹۸)، از منظرهای مختلف ادبی، زبان‌شناختی، زیبایی‌شناختی و روان‌شناختی مورد بررسی قرارگرفته و در گذر زمان موضوع تحقیقات گوناگونی بوده‌است. بحث پیرامون ماهیت استعاره به ارسطو برمی‌گردد. براساس گفتهٔ صفوی، «در سنت مطالعات ادبی و زبان‌شناختی، بین زبان روزمره و زبان ادبی تمایز می‌نهند و کاربرد صنایع ادبی، از جمله استعاره را خاص زبان ادبی می‌دانند. پژوهشگران در طی زمانی بیش از دوهزار سال، استعاره را در علم بلاغت مطالعه‌می‌کردند و می‌گفتند استعاره یکی از فنون بلاغی است که بر پایهٔ مقایسه بین دو پدیده استوار است، اما برخلاف تشبیه، این مقایسه با ادات تشبیه بیان‌نمی‌شود. به‌همین دلیل، جمله‌ای مانند «دوستم مثل شیر است» را تشبیه و «دوستم دل شیر دارد» را استعاره می‌دانستند. ارسطو استعاره را شگردی برای هنرآفرینی می دانست و معتقد بود که استعاره ویژهٔ زبان ادب است و از این‌رو، باید در میان فنون و صناعات ادبی مورد بررسی قرارگیرد» (صفوی، ۱۳۷۹: ۳٦۸).

اما با ظهور زبان‌شناسی شناختی در دههٔ ۱۹۷۰، نوع تبیین و نگاه به ماهیت زبان و استعاره تغییریافت. در واقع، زبان‌شناسی شناختی، رویکردی است که بر زبان به‌عنوان وسیله‌ای برای سامان‌دهی، پردازش و انتقال اطلاعات تأکیدمی‌کند. در این رویکرد، زبان نظامی از مقوله‌ها درنظر گرفته‌می‌شود و ساختار صورت زبان فقط به‌عنوان پدیده‌ای مستقل بررسی‌نمی‌شود، بلکه به‌عنوان نمودی از نظام مفهومی کلی، اصول مقوله‌بندی، سازوکارهای پردازش و تأثیرهای تجربی و محیطی مورد مطالعه قرارمی‌گیرد (گیرارتز (Geeraerts)، ۲۰۰٦: ۳). به عبارت دیگر، در زبان‌شناسی شناختی تلاش‌می‌شود تا مطالعهٔ زبان براساس تجربیات ما از جهان، نحوهٔ درک و شیوهٔ مفهوم‌سازی باشد؛ بنابراین، مطالعهٔ زبان از این نگاه، مطالعهٔ الگوهای مفهوم‌سازی است. با مطالعهٔ زبان، می‌توان به ماهیت و ساختار افکار و آراء ذهن انسان پی‌برد. در این نگرش، فرض بر آن است که زبان، الگوهای اندیشه و ویژگی‌های ذهن انسان را منعکس‌می‌کند (ایوانز و گرین (Ivans & Green)، ۲۰۰٦: ۵۳).

بدین‌ترتیب، برخلاف دیدگاه سنتی، در رویکرد شناختی با معرفی استعاره‌های مفهومی توسط لیکاف و جانسون (Lakoff & Johnson) (۱۹۸۰)، نگرشی جدید درخصوص ماهیت استعاره نیز مطرح‌شد. در این رویکرد، کانون توجه به رابطه بین زبان و ذهن معطوف گشت و افزون بر کاربرد ادبی استعاره، کاربرد آن به‌عنوان آن‌چه با شناخت، اندیشه، تجربه و امور روزمره زندگی انسان عجین شده‌است، قلمدادگردید. به بیان دیگر، استعاره در ارتباط با زبان و ذهن، در وهلهٔ نخست با نظام مفهومی ذهن انسان و سپس زبان او مرتبط است. در رویکرد استعاره‌های مفهومی، در واقع، ذهن، اندیشه ، فرهنگ، هنر، نشانه‌ها، آداب و کردار انسان ماهیتی استعاره‌بنیاد دارد که در آن درک بهتر مفهومی ذهنی و انتزاعی از طریق مفهومی ملموس و عینی صورت‌می‌پذیرد (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰؛ فوکونیه و ترنر (Fauconnier & Turner)، ۲۰۰۲؛ ایوانز و گرین، ۲۰۰٦؛ گرادی (Grady)، ۲۰۰۷؛ کوچش (Kövecses)،۲۰۱۰).

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

نخستین‌بار نقش معرفت‌شناختی و مفهومی استعاره‌ها در قالب نظریه‌ای جدید، توسط لیکاف و جانسون در «یکی از ماندگارترین کتاب‌های موجود در سنت زبان‌شناسی شناختی به نام «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی‌می‌کنیم»، در سال ۱۹۸۰ مطرح‌شد» (کرافت و کروز (Croft & Cruse)، ۲۰۰٤: ۱۹٤).

با توجه به ماهیت و کارکرد شناختی استعاره‌ها، لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از انواع استعاره‌ها شامل: استعاره‌های جهتی (orientational)، هستی‌شناختی (ontological) و ساختاری (structural) ارائه‌دادند. به‌علاوه، در تبیین و تحلیل شناختی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰)، هر استعارهٔ مفهومی، به‌نوبه خود، شامل حوزهZ مبدأ (source domain)، حوزهٔ

مقصد (target domain) و نگاشت (mapping) می‌شود. حوزهٔ مبدأ به‌عنوان حوزه‌ای درنظر گرفته‌می‌شود که عبارات استعاری از آن استخراج‌می‌شوند و بیشتر بر هستارها (entities)، پدیده‌ها و امور مادی، عینی و ملموس دلالت دارند که در دنیای فیزیکی به کمک حواس تجربه و درک می‌شوند؛ درحالی‌که حوزهٔ مقصد شامل مفاهیم و امور انتزاعی و ذهنی است که به کمک حوزهٔ مبدأ درک‌می‌شوند. نگاشت بر تناظرهای ساختمند معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی موجود بین هستارها و پدیده‌های حوزه‌های مقصد و مبدأ دلالت‌می‌کند (همچنین نگاه کنید به: لیکاف، ۱۹۹۳؛ ایوانز و گرین، ۲۰۰۶؛ کرافت وکروز، ۲۰۰٤؛ کوچش، ۲۰۱۰).

بر اساس نظریهٔ لیکاف و جانسون (۱۹۸۰)، استعاره‌های جهتی، استعاره‌هایی هستند که عمدتاً مفاهیم را براساس جهت‌گیری‌های فضایی، مانند: بالا، پایین، عقب، جلو، دور، نزدیک و...، سازماندهی و مفهومی می‌کنند. کارکرد استعاری این جهت‌گیری‌های فضایی از این واقعیت نشأت‌می‌گیرد که بدن انسان مکان‌مند و فضایی است و شکل عملکرد جسم وی با کارکردهایش در محیط بیرون یکسان است؛ برای مثال، مفهوم «شادی» با جهت بالا و مفهوم «ناراحتی» با جهت پایین نشان داده‌می‌شود؛ به‌عبارت‌دیگر، حالت خمیدگی معمولاً با ناراحتی و افسردگی و قامت ایستاده با احساس مثبت همراه است؛ همچون در مثال (۱):

(۱) «شادی بالاست؛ اندوه پایین است» (لیکاف و جانسون ،۱۹۸۰ : ١٤).

از سوی دیگر، «شاید هیچ کدام از صورخیال شاعرانه به اندازهٔ استعاره، در آثار ادبی به‌ویژه شعر اهمیت نداشته‌باشد» (شفیعی-کدکنی، ۱۳۷۵: ۱۱۸). استعاره که به‌گفتهٔ سخنوران اروپایی «ملکهٔ تشبیهات مجازی» است (کروچه،۱۳۷۲: ٤٦)، چنان در حوزهٔ ادب و شعر، پراهمیت بوده‌است که در تعریف ابن‌خلدون از شعر می‌خوانیم؛ «شعرکلامی است مبتنی بر استعاره و اوصاف» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۵: ۱۱۳). شعر صائب تبریزی نیز مملو از استعاره است.

میرزا محمدعلی صائب‌تبریزی از استادان بزرگ شعر فارسی در عهد صفوی است. کلیات اشعارش شامل: قصیده، غزل و مثنوی است؛ اما آن‌چه از شعرش مایهٔ شهرت وی شده، غزل است که قسمت اصلی و اکثر دیوانش را پدید آورده‌است» (صفا، ١٣٦٦: ٨١٩–٨١٥). رقم اشعار وی را «جز سه چهارهزار بیت قصیده و یک مثنوی، دو سه قطعه گاه صدوبیست‌هزار و گاهی تا دویست‌هزار بیت و حتی بالاتر نیز دانسته‌اند. در دیوان وی غزلیاتی به زبان ترکی نیز موجود است، اما انتساب دیوانی به این زبان به وی خلاف واقع است» (قهرمان، ١٣٨٦: ١٨). سبک شعر صائب‌تبریزی، سبک هندی است و آن‌گونه که می‌دانیم، شعر سبک هندی، شعر استعاره‌هاست و در این میان، صائب‌تبریزی استفادهٔ به‌جایی از آن می‌کند. همچنین، «صائب علاوه بر قدرت سخنوری و شعرگویی و مضاف بر استاد خوشنویسی بودن، ازنظر سبک‌شناسی، نوآور تلقی‌شده و آورندهٔ سبکی نو و به‌قول خودش طرزی نو است. همین یک عامل آخر می‌تواند به‌تنهایی خلّاق‌بودن او را اثبات کند.» (پوررضائیان، حسینی‌کازرونی، حمیدی و دیره، ١٤٠١: ٨٥).

تاکنون استعاره‌های مفهومی در اشعار و غزلیات شاعران دیگر از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی مورد بررسی قرار گرفته‌است؛ از جمله: بررسی و تحلیل استعاره‌های مفهومی در غزلیات فارسی دیوان شهریار، سلاماتی(۱۳۹۷) و تحلیل استعاره‌های مفهومی در دیوان مطر، صادقی‌نژاد(۱۳۹۹). اگرچه استعاره‌های دیوان صائب‌تبریزی از جنبه‌ها و دیدگاه‌های دیگر کار شده‌است، از قبیل: بررسی عناصر اربعه در دیوان صائب‌تبریزی، یاوری(۱۳۸۹)؛ بررسی فرایند واژه‌سازی در غزلیات صائب‌تبریزی، رخشانی‌زاده(١٣٩٤)، اما از منظر شناختی بجز یک مورد (بررسی استعاره‌های مفهومی«غم» در غزلیات صائب‌تبریزی براساس دیدگاه شناختی(کاظمی بازاردهی، ۱۳۹۷)، مورد پژوهش دیگری انجام نشده‌است؛ بنابراین می‌توان انواع استعاره‌های مفهومی جهتی جلد (۱) این اثر را از دیدگاه شناختی، بر پایهٔ نظریهٔ لیکاف و جانسون(۱۹۸۰) مورد بررسی قرارداد و انواع حوزه‌های مفهومی، حوزه‌های مبدأ، مقصد و نگاشت‌های مربوط را شناسایی، توصیف، تحلیل و مقایسه کرد. همچنین، می‌توان معناداری

تفاوت بین کاربرد انواع استعاره‌های مفهومی جهتی را در غزلیات صائب تبریزی تعیین‌نمود. بر این اساس، سؤالات تحقیق حاضر عبارتند از:

۱- انواع استعاره‌های مفهومی جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱) چگونه براساس تحلیل شناختی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) بازنمایی می‌شود؟

۲- آیا تفاوتی معنادار بین بسامد کاربرد انواع استعاره‌های مفهومی جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱) وجود دارد؟

با توجه به سؤالات تحقیق، فرضیه‌های متناظر آن‌ها عبارتند از:

۱- انواع استعاره‌های مفهومی جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱) مطابق با تحلیل شناختی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) بازنمایی می‌شود.

۲- تفاوتی معنادار بین بسامد کاربرد انواع استعاره‌های مفهومی جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱) وجود دارد.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف از پژوهش حاضر، توصیف و تحلیل چگونگی بازنمایی انواع استعاره‌های جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱) مطابق با تحلیل شناختی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) می‌باشد. نظریهٔ استعارهٔ مفهومی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) افق‌های جدیدی را در مطالعهٔ استعاره به‌عنوان فرایندی شناختی ایجاد کرده است. در جامعهٔ مطالعاتی و علمی ایران و در سال‌های اخیر، پژوهش‌های ارزشمندی در این حوزه در قالب رساله، پایان‌نامه و مقاله انجام شده‌است که حکایت از اهمیت فوق‌العادهٔ استعاره دارد. استعاره یکی از پرکاربردترین عناصر صورخیال محسوب می‌شود. یافتن روابط میان حوزه‌های مبدأ و مقصد در استعاره‌های مفهومی، ما را به نوع کاربرد این ویژگی تخیّلی در ادب فارسی بیشتر نزدیک می‌کند. همچنین، ما را در شناخت زمینه‌های فکری و دیدگاه‌های شاعران مختلف نسبت به استعاره و وابسته‌های آن یاری‌می‌کند. با توجه به دیدگاه شناختی، می توان نگرش جدیدی نسبت به دیوان صائب تبریزی کسب‌کرد و حتی بسیاری از استعاره‌های این اثر را در حوزه‌های خاص درک‌نمود. به‌علاوه، می‌توان این شاعر بزرگ را بیشتر و بهتر به دنیای زبان‌شناسی و ادبیات معرّفی‌کرد. بدین‌ترتیب، انجام این گونه پژوهش‌ها، با رویکردی شناختی در حوزهٔ ادبیات، یک نیاز و ضرورت غیرقابل انکار است.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش انجام این پژوهش، روش توصیفی- تحلیلی است که عمدتاً در پژوهش‌های ادبی موثرترین روش به‌شمارمی‌رود. در این پژوهش، انواع استعاره‌های جهتی غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱) استخراج و براساس انواع حوزه‌های مفهومی مطرح‌شده در دیدگاه لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) طبقه‌بندی و توصیف‌وتحلیل شدند. در این ارتباط، بررسی‌شد که انواع حوزه‌های مبدأ و مقصد شناسایی‌شده و نگاشت آن‌ها کدامند. سپس بسامد استفاده از هر کدام به‌وسیلهٔ نرم‌افزار (StatisticalPackage for the Social Science/SPSS) مورد تحلیل آماری قرارگرفت تا مشخص‌شود چه میزانی از انواع استعاره‌های جهتی مشاهده‌شده در این اثر به‌کار رفته‌است. همچنین، برای مشخص‌کردن سطح معناداری تفاوت کاربرد انواع این استعاره‌ها و زیرمجموعه‌های مربوط، از آزمون خی‌دو (Chi- square) استفاده‌شد.

۱-٤- پیشینهٔ پژوهش

صدیقی‌پاشاکی (۱۳۷۵) به بررسی استعاره در دیوان صائب تبریزی براساس دیدگاه کلاسیک پرداخته‌است. وی در این پژوهش، انواع استعاره‌ها (مصرحه و انواعش، مکنیه، تعبیه، تمثیلیه و مرکب) را مورد تحلیل و بررسی قرارداده‌است.

منصوبی (۱۳۸۹)، استعارهٔ «درد» را از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی تحلیل کرده‌است. در این پژوهش، به سه حوزهٔ مبدأ اصلی «درد» در زبان فارسی و زیرمجموعه‌هایش اشاره شده‌است.

افراشی، حسامی و سالاس (۱۳۹۱)، به بررسی تطبیقی استعاره‌های مفهومیِ جهتی، در دو زبان فارسی و اسپانیایی پرداختند.

طهماسبی (۱۳۹٤)، در شعرهای هفت شاعر فارسی‌زبان دربارهٔ «مرگ» نظیر: «فردوسی»، «فرخزاد»، «توللی»، «شاملو»، «مولانا»، «سپهری»، و «امین‌پور»، به تحلیل استعاره‌های مفهومی و انواع آن براساس نظریهٔ لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) پرداخته‌است.
اسماعیل‌جامی (۱۳۹۵)، با تکیه بر آثار شش غزل‌سرای برجستهٔ دهه‌های ۱۳٦۰، ۱۳۷۰، ۱۳۸۰ شمسی از قبیل «امین‌پور» (۱۳۷۸)، «ابتهاج» (۱۳۸۷)، «میرزایی» (۱۳۸۸)، «بهبهانی» (۱۳۸۹)، «بهمنی» (۱۳۹۰)، «نظری» (۱۳۹۰)، استعارهٔ مفهومی در غزل امروز ایران را تحلیل کرده‌است.
کاظمی‌بازاردهی (۱۳۹۷)، براساس الگوی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) استعاره‌های مفهومی «غم» را در غزلیات صائب تبریزی مورد بررسی قرارداده‌است. او در پژوهش خود، به عوامل غم و اندوه صائب تبریزی در غزل‌هایش، همچنین هشت حوزه (انسانی، طبیعت، اماکن و ابنیه، خوراکی‌ها، نوشیدنی‌ها، علوم گوناگون، ادبیات و هنر، مفاهیم مرتبط با ادیان و تصاویر و استعاره‌های میخانه‌ای) و تصویری که صائب تبریزی از آن‌ها در استعاره و تصویرسازی‌هایش برای بیان مفهوم «غم» استفاده کرده، پرداخته‌است.
کاردوست (۱۳۹۸) نیز استعاره‌های مفهومی در اشعار پرنگ (۱۳۹۷) را تحلیل نموده‌است و همچنین، حوزه‌های مفهومی عمده مانند: «عشق»، «زمان»، «مهر»، «غم»، و «خیال» را که ساختاری استعاری در بافت کلام یافته‌بودند، استخراج و آن‌ها را در زبان شعری و زبان هنجار تطبیق داده و مقایسه کرده‌است.
خلیفه‌لو و مجاهدی رضائیان (۱٤۰۱)، براساس نظریهٔ لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) بازنمایی استعاره‌های مفهومی در داستان «سیاوش» شاهنامهٔ فردوسی را بررسی و تحلیل کرده‌اند.
شاکری، اویسی و آهنگر (۱٤۰۲)، به توصیف و تحلیل کاربرد استعاره‌های مفهومی مثنوی معنوی با تکیه بر استعاره‌های جهتی پرداخته‌اند. آن‌ها در این پژوهش، با استفاده از جهت‌های مکانی (بالا، پایین، درون، برون، پیش، پس، سطح، عمق و ...) بعضی از مفاهیم انتزاعی در این اثر ادبی را مورد بررسی قرارداده‌اند.

۲- توصیف و تحلیل انواع استعاره‌های جهتی

استعاره‌های جهتی، پیوند عمیقی با تجربیات جسمانی و فرهنگی ما دارند و جهت‌ها در آن‌ها دل‌بخواهی نیستند؛ هرچند تقابل بین قطب‌ها، ماهیت فیزیکی دارند، اما استعاره‌های جهت‌مندی که براساس تقابل‌های بالا- پایین، چپ- راست، درون - بیرون، و.... شکل‌می‌گیرند، در فرهنگ‌های مختلف متفاوت هستند؛ از این‌رو، انتخاب نوع استعارهٔ جهتی و بسامد کاربرد آن در آثار مختلف، ریشه در تجربه‌های فیزیکی و فرهنگی گویندهٔ آن دارد و این‌گونه است که سبک شعری شاعران و زبان سخنوران در هر زبانی و هر دوره‌ای رنگ و بویی ویژه به خود می‌گیرد. در این راستا، «در برخی فرهنگ ها بالابودن برای مفاهیم مثبت و در برخی فرهنگ‌ها این مفهوم کاملاً متفاوت دانسته‌می‌شود؛ به‌عنوان مثال در فرهنگ اسلامی، بالا جایگاه خوبی‌هاست و معنایی مثبت می‌گیرد؛ به این دلیل که جایگاه خداوند، فرشتگان، بهشت، عقول و نفوس است و هر آن‌چه معنایی منفی داشته‌باشد، پایین قرارمی‌گیرد. بالعکس، در فرهنگ سرخ‌پوستی که خدا در ته دریاست، پایین، معنایی والا و مثبت دارد (موسوی-ثابت، خلیلی‌جهانتیغ و بارانی، ۱۳۹۸: ۲۱۰ -۲۱۱).
در این بخش، به توصیف و تحلیل انواع استعاره‌های جهتی شناسایی‌شده در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱) پرداخته‌می‌شود. خاطرنشان می‌سازد با توجه به حجم زیاد داده‌های زبانی و محدویت در تعداد صفحه و واژه‌های مقاله، به ارائهٔ نمونه‌هایی از انواع استعاره‌های جهتی بسنده شده‌است.

۲-۱- استعارهٔ جهتی بالا

همان‌گونه که از نام استعارهٔ جهتی بالا پیداست، برای بیان اموری مفهومی که در جایگاه بالایی هستند و ارزش بالایی دارند، استفاده‌می‌شود. صائب تبریزی بیشتر برای برای بیان مفاهیم عرفانی، وارستگی و بریدن از تعلقات دنیوی، پیشرفت، فراوانی، ارزشمندی، فرمانروایی، والامرتبگی، خوشبختی، وصال، پیروزی، موفقیت و... از استعارهٔ جهتی بالا استفاده کرده‌است؛ با نگاهی به اشعار صائب تبریزی این مسأله روشن‌تر می‌گردد.

صائب تبریزی در مثال (۱)، به مخاطب یادآورمی‌شود که با به‌کاربستن «همت» خود و «سخت‌کوشی» می‌تواند پیشرفت کند و به جایگاه والا و «سعادت» برسد. در موردی جالب و کم‌مانند، همهٔ ساختار بیت زیر، استعارهٔ مفهومی جهتی بالا است؛ حوزهٔ مبدأ «بلندی»، «نردبان» و «بام» و حوزهٔ مقصد «همت» و«پیشرفت» است. نگاشت این استعاره، این‌گونه است: «پیشرفت بالا است»، «همت بالا است».

(۱) از بلندی پایهٔ همت نردبان ساز، بامِ دولت را

(صائب تبریزی، ۱۳٦٦، ص. ٤۱۳)

۲-۲- استعارهٔ جهتی پایین

صائب تبریزی برای بیان بسیاری از مفاهیم انتزاعی و ادراکاتی که رو به پایین قراردارند از استعارهٔ جهتی پایین با حوزه‌های مقصد خواری، ذلت، تحقیر، بی‌ارزشی، تن‌پروری، پیری، ناتوانی، درد، بیچارگی، بدبختی، تنزل مقام، گرفتاری و.... استفاده کرده‌است.

در مثال(۲)، با استعارهٔ مفهومی جهتی پایین با حوزه‌های مبدأ «زیرپا بودن» و «خاک راه بودن» و حوزه‌های مقصد «خواری» و «بی‌ارجی» و روبه‌رو هستیم؛ عاشق چنان شیفته و بی‌قرارِ معشوقِ مغرور خویش است و آرزومند آن است که معشوق به وی نظری‌افکند که حاضر است خاک راه او باشد؛ اما حتی این هم روی‌نمی‌دهد؛ زیرا معشوق حتی به زیرپای خود نیز نظری نمی‌افکند. نگاشت: «بی‌ارجی پایین است».

(۲) چون تو هرگز زیر پای خود نمی‌بینی ز ناز من به امید چه، خاک رهگذر گردم ترا

(صائب تبریزی، ۱۳٦٦، ص. ۱۵)

۲-۳- استعارهٔ جهتی درون

استعارهٔ جهتی درون، همان‌گونه که از نامش پیداست، برقراری نظام خاص جهتی برای پدیده‌های انتزاعی چون: واردشدن به جایی، وارد چیزی شدن، درون چیزی بودن، برعهده‌گرفتن کاری، شرایط و اوضاع، درگیری فکری و... است.

در بیت (۳)، با نگاشت «درآمدن واردشدن است»، صائب تبریزی برای بیان منظور خود از «ستارهٔ سهیل» و «یمن» بهره‌برده‌است. وی از معشوق که او را به «ستارهٔ سهیل» مانند کرده‌است، درخواست دارد که عاشق را بیش از این در انتظار نگذارد و توفیق دیدار خود را نصیب عاشق کند. حوزهٔ مبدأ این بیت «درون رفتن» و حوزهٔ مقصد « درآ» است.

(۳) خونین‌دلان ز شوق لقای تو سوختند خندان‌تر از سهیل به خاک یمن درآ

(صائب تبریزی، ۱۳٦٦، ص. ۳٤۰)

۲-٤- استعارهٔ جهتی بیرون

استعارهٔ جهتی بیرون در ملموس‌سازی پدیده‌های انتزاعی نقش به‌سزایی ایفا می‌کند. از جایی یا چیزی بیرون‌آمدن، بیرون ریخته شدن چیزی، پاک کردن فکروذهن از مسئله و دغدغه‌ای و... از مفاهیمی هستند که با استعارهٔ جهتی بیرون بیان‌می‌شوند.

صائب تبریزی در مثال (٤)، با حوزه‌های مبدأ «پر برون آوردن» و «بیرون آوردن پا» و حوزه‌های مقصد «بهره‌مندشدن» و «برآر» مخاطب را به بیرون‌آمدن از «کسالت» که «تعلقات دنیوی» دعوت‌می‌کند. صائب تبریزی با نگاشت‌های «پر برون آوردن بهره‌مند

شدن است» و نگاشت «بیرون آوردن پا برآر است»؛ این مفهوم ذهنی و تجربه را القامی‌کند که آدمی چون «مور» ناچیزی است که برای رسیدن به بسیاری از دل‌خواسته‌های خود در تنگنای بسیاری از جبرها و مانع‌هاست؛ اما اگر رخوت و تنبلی را رها کند و بکوشد، اوج‌می‌گیرد و از نعمت بهره‌مند شده‌است.

(٤) ز فیض صدق طلب، مور پر برون آورد تو نیز پای کسالت ز گِل برآر مخسب (صائب تبریزی، ١٣٦٦، ص. ٤٥٣)

۲-۵- استعارهٔ جهتی روبه‌رو

بررسی استعارهٔ جهتی روبه‌رو در غزلیات صائب تبریزی یکی از راه‌های مناسب آشنایی با مفاهیم مورد نظر وی است. راهبری، دچار، عنان‌داری، پیش، مقابل و... حوزه‌های مقصدی برای بیان حوزه‌های مبدأ چون: مانع چیزی بودن، روبه‌روی کسی ایستادن، روبه‌روشدن با کسی، رهبری کسی و گروهی را برعهده‌گرفتن و... هستند.

در مثال (۵)، صائب تبریزی برای درک هرچه بهتر مخاطب از مفهوم «سخن تلخ و خاموشی» با استفاده از استعارهٔ جهتی روبه‌رو، تصویری ارائه‌کرده‌است که حوزه‌های مبدأ آن «روبه‌رو»، « نان‌داری کردن» و حوزه‌های مقصد «پیش» و «مانع » است. «خوناب و شکوفه» استعاره از «اشعار تلخ و خطرناک» هستند که گفتن آن‌ها شاید خوشایند بسیاری نباشد اما «خاموشی» نمی‌تواند روبه‌روی آن‌ها بایستد و مانع بیان‌شان شود. نگاشت: «پیش روبه‌رو است» و «مانع عنان‌داری است».

(۵) پیش راه شکوفهٔ خونین نگیرد خامشی بخیه نتواند عنان‌داری کند خوناب را

(صائب تبریزی، ١٣٦٦، ص. ١١)

۲-٦- استعارهٔ جهتی عقب

استعارهٔ جهتی عقب، شامل عقب زمانی و عقب مکانی است. عقب زمانی، مفهوم گذشته را دربرمی‌گیرد؛ در این نوع استعاره، گذشته با واژه‌ها و مفاهیمی چون: ازل، دیروز، اول و ... بیان‌می‌شود. عقب مکانی به آن‌چه در پشت شخصی یا کسی قراردارد، اطلاق‌می‌شود؛ در این مورد، «دنبال، قفا، پشت و....» اغلب به‌کار برده‌می‌شوند.

در بیت (٦)، استعارهٔ جهتی عقب با حوزهٔ مبدأ «عقب» و حوزهٔ مقصد «ازل» است. نگاشت: «ازل عقب است».

(٦) نامهٔ ماست نهان‌خانهٔ اسرار ازل ظلم بر خویش کند هر که نخواند ما را

(صائب تبریزی، ١٣٦٦، ص. ١١٠)

۲-۷- استعارهٔ جهتی کنار و گوشه

در ساختار اندیشهٔ صائب تبریزی، این استعارهٔ جهتی برای بیان مفاهیم زیادی چون: تنهایی، توجه، اهمیت‌دادن، توصیف: «زیبایی معشوق، گمنامی، عشق، جای امن، عبادت و....» به‌کار رفته‌است.

در بیت (۷) گوشهٔ چشم داشتن، استعاره از مفاهیم انتزاعی «التفات» و «محبت» است. صائب تبریزی، آرزومند توجهی از سوی معشوق به خود است. حوزهٔ مبدأ «گوشهٔ چشم» و حوزهٔ مقصد «توجه» است. نگاشت: «توجه‌کردن گوشهٔ چشم داشتن است».

(۷) گوشه چشمی اگر می‌بود از شیرین مرا تا عنان نفس سرکش را به دست آورده‌ام

(صائب تبریزی، ١٣٦٦، ص. ٩١)

۲-۸- استعارهٔ جهتی میان و میانه

«میان» و «میانه»، معادل واژه‌های عربی «مرکز» و «وسط» هست. شاعر مفاهیم انتزاعی مورد نظرش از جمله؛ «مرکز چیزی یا جایی‌بودن، اعتدال‌داشتن، این‌استعارهٔ جهتی را با واژه‌هایی‌چون: مرکز، بین، مابین، میان، میانه، قلب، معتدل، و. ..» شرح‌می‌دهد.

در بیت (۸) حوزهٔ مبدأ «قلب»، حوزهٔ مقصد «میانه» و نگاشت «میانه قلب است» می‌باشد.

(۸) غافل به قلب خصم شبیخون نمی‌زنیم اول ز عزم خویش خبر می‌کنیم ما

(صائب تبریزی، ١٣٦٦، ص. ٣٨٠)

۲-۹- استعارهٔ جهتی پیرامون و اطراف

اطراف، دورتادور، گرداگرد، دوروبر، اکناف و گردبرگرد، واژه‌هایی با مفهوم پیرامون، برای بیان‌کردن مفاهیمی انتزاعی همچون فداشدن، آرامش داشتن، عاشق شدن، گرد خویشتن، زندگی و پیرامون گشتن هستند.

در مثال (۹)، حوزهٔ مبدأ «گرد سر گردیدن» حوزهٔ مقصد «عاشق شدن» و نگاشت عبارت است از «عاشق شدن گرد سر گردیدن است».

(۹) شمع را هرگاه گردد گرد سر پروانه‌ای بی پر و بالی ز آتش بیشتر سوزد مرا

(صائب تبریزی، ۱۳٦٦، ص. ٦۷)

۲-۱۰- استعارهٔ جهتی نزدیک

استعارهٔ مفهومی جهتی نزدیک، امور زیادی از مفاهیم مربوط به زندگی روزمره در حوزهٔ شناخت و ادارکِ مبتنی بر تجربه را تحت سیطرهٔ خویش قرارمی‌دهد؛ از این‌رو، شاعر برای انتقال مضامین شناختی و مفاهیم انتزاعی مورد نظرش چون: نزدیکی خویشاوندی، نزدیکی احساسی، نزدیکی زمانی، نزدیکی زمانی و... از این نوع استعاره یاری‌می‌گیرد.

شاعر در مثال (۱۰) با بهره‌جستن از استعارهٔ جهتی نزدیک با حوزه‌های مبدأ «در آغوش بودن»، «نزدیک بودن» و حوزه‌های مقصد «هم‌نشین بودن»، «محرم بودن»، به عینی‌سازی مفاهیم انتزاعی «راز» و «سکوت» پرداخته است؛ از نظر وی، گوهر به‌دلیل نزدیکی با صدف، از حوادث ایمن است، راز نیز اگر با سکوت هم‌نشین باشد، در امنیت است. نگاشت‌ها: «هم‌نشین بودن در آغوش بودن است»، «محرم بودن نزدیک بودن است».

(۱۰) گوهر از سفتن بود ایمن در آغوش صدف به زخاموشی نباشد محرمی اسرار را

(صائب تبریزی، ۱۳٦٦، ص. ۳۲)

۲-۱۱- استعارهٔ جهتی دور

به باور زبان‌شناسان شناختی، استعاره به‌دلیل قابلیت انتقال مفاهیم و جایگزینی آن‌ها با مفاهیم عینی‌تر، نه‌تنها ابزاری زبانی و ادبی به‌حساب‌می‌آید، بلکه در زمرهٔ ابزار مفهوم‌بنیان قرارمی‌گیرد؛ برپایهٔ این نظر، استعارهٔ جهتی دور، ابزار بیان مفاهیمی چون: غربت، بی‌بهره بودن، کناره‌گیری، جدایی احساسی، رهاکردن، پرهیز و.... است.

در مثال (۱۱)، گاه در شعرصائب تبریزی، مفاهیم ویژه‌ای را می‌بینیم که انتقال آن‌ها جز با کارکردهای ویژهٔ زبان، ممکن نمی‌گردد؛ در بیت زیر، بخشی از بار انتقال معنی بر دوش استعارهٔ جهتی دور با حوزهٔ مبدأ «دوری» و حوزهٔ مقصد «پرهیزکردن» است. شاعر می‌گوید که نمی‌تواند از بوسیدن چهرهٔ مهتابی‌رنگ معشوق خویش، دوری‌کند. نگاشت: «پرهیز دوری‌کردن است».

(۱۱) پرهیز مشکل است ز رخسار نیم‌رنگ رنگ شکسته کاهربایی است بوسه را

۲-۱۲- استعارهٔ جهتی چرخشی

یک نوع استعارهٔ جهتی که لیکاف و جانسون(۱۹۸۰) نامی از آن نبرده‌اند و به آن اشاره‌نکرده‌اند؛ اما شعرا و ادبای ایرانی به‌ویژه صائب تبریزی آن‌را در آثارشان به‌کاربرده‌اند، مربوط به چرخش و گردش افلاک، آسیاب، گردون، گرداب و گردباد است. ایرانیان، عوامل رقم‌زدن تقدیر آدمی را با مصادیقی چون: آسمان، چرخ، روزگار و فلک بیان‌می‌کردند. عناصر طبیعی چون گرداب و گردباد نیز، حضور و نقش بسیار پررنگی در اقلیم فلات ایران و سبک زندگی مردمانش دارند؛ در نتیجه، این عناصر در ادبیات و شعر شاعران ما بازتابی ویژه یافته‌اند.

در استعارهٔ چرخشی بیت (۱۲)، حوزه‌های مبدأ «آسمان»، «گرداب» و حوزه‌های مقصد «تقدیر» و «حوادث» هستند. «انسان» به‌دست حوادثی که تقدیر برای او رقم‌می‌زند، سرگردان و گرفتار است. نگاشت‌ها: «آسمان تقدیر است» و «حوادث گرداب هستند».

(۱۲) عالمی را همچو خود سرگشته دارد آسمان چون برآید مشت خاشاکی ازین گرداب‌ها؟

با بررسی آماری انواع استعاره‌های مفهومی جهتی توصیف‌شده در زیربخش‌های۲-۱ تا ۲-۱۲ مشخص‌گردید که استعاره‌های مفهومی جهتی مورد بررسی، از بسامد و درصد کاربرد متفاوتی برخوردارند.

جدول (۱) بسامد، درصد و میانگین کاربرد «انواع استعاره‌های مفهومی جهتی»

نوع استعارهٔ جهتی	بسامد	درصد	میانگین
جهتی پایین	۲۱۶۰	۳٤/۲	۰/۳٤
جهتی بالا	۱۸٤٥	۲۹/۲	۰/۲۹
جهتی چرخشی	٤۷۲	۷/٥	۰/۰۷٤
جهتی دور	۳۸۰	٦	۰/۰٦۰
جهتی نزدیک	۳٤۲	٥/٤	۰/۰٥٤
جهتی بیرون	۲۷٤	٤/۳	۰/۰٤۳
جهتی درون	۲۰۹	۳/۳	۰/۰۳۳
جهتی میانه و مرکز	۱٥۲	۲/٤	۰/۰۲٤
جهتی کنار و گوشه	۱۲۷	۲	۰/۰۲۰
جهتی روبه‌رو	۱۲٦	۲	۰/۰۱۹
جهتی پیرامون	۱۱٤	۱/۸	۰/۰۱۸
جهتی عقب	۱۰۸	۱/۷	۰/۰۱۷
مجموع انواع استعاره‌های جهتی	٦۳۰۹	۱۰۰	۱

همان‌گونه که جدول (۱) نشان‌می‌دهد، در مجموع، تعداد ٦۳۰۹ استعارهٔ مفهومی جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱) شناسایی شده‌اند که انواع مختلف دوازده‌گانه استعاره‌های جهتی مورد نظر براساس بسامد، درصد و میانگین کاربرد، به‌ترتیب از بیشترین به کمترین، ارائه‌شده‌اند.

همچنین، نتایج آزمون «خی‌دو» مربوط به سنجش، سطح معناداری تفاوت بین بسامد کاربرد انواع استعاره‌های مفهومی جهتی ارائه‌شده در جدول (۲) نشان‌می‌دهد که این نتایج بر معناداری تفاوت بسامد بین کاربرد انواع استعاره‌های مفهومی جهتی دلالت‌دارد. چون اندازهٔ سطح معناداری (۰/۰۰۰) کمتر از ۰/۰٥ می‌باشد؛ بنابراین، تفاوتی معنادار بین بسامد کاربرد انواع استعاره‌های مفهومی جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱) وجود دارد.

جدول (۲) نتایج آزمون «خی‌دو» مربوط به تفاوت سطح معناداری بین بسامد کاربرد انواع استعاره‌های مفهومی جهتی

مقدار آماره خی‌دو	۱۰۳۳۸
درجهٔ آزادی	۱۱
سطح معناداری	۰/۰۰۰

طبق تحلیل‌های آماری ارائه‌شده در جدول (۱) و (۲)، بررسی و تحلیل همهٔ ابیات جلد (۱) دیوان غزلیات صائب تبریزی نشان‌داد شاعرِ اشعار پرشمار، انواع استعاره‌های مفهومی جهتی را در غزلیات خود با تعداد زیاد به‌کار برده‌است؛ انواع

استعاره‌های جهتی با شمارگان متنوع و قابل‌توجهی با حوزه‌های مبدأ و مقصد گوناگون و گسترده و نگاشت‌های پرمعنا در اشعار صائب تبریزی به‌وفور دیده‌می‌شوند. در این راستا، تعداد ٦٣٠٩ استعارهٔ مفهومی جهتی در ۹۹۱۳ بیت دیوان غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱) شناسایی‌گردید؛ این آمار نشان‌می‌دهد که ذهن و زبان شعری صائب تبریزی، بسیار استعاری است و با زبان استعاری و قدرت کلامش، احساسات مخاطب را برمی‌انگیزاند و مفاهیم مورد نظرش را با زبانی ادبی و با استعاره‌هایی اندیشه‌برانگیز به مخاطب انتقال‌می‌دهد.

در این راستا، استعارهٔ مفهومی جهتی «پایین» رتبهٔ نخست را در میان استعاره‌های جهتی به‌کاربرده‌شده در غزلیات صائب تبریزی (جلد۱) دارد. شاعر برای اشاره به مفاهیمی همچون: «خواری»، «بی‌ارزشی»، «ناتوانی» و «گرفتاری» از این استعاره استفاده نموده‌است.

در استعارهٔ مفهومی جهتی «بالا»، شاعر برای بیان اموری مفهومی که در جایگاه بالایی هستند، مانند: «پیشرفت»، «موفقیت»، «خوشبختی»، «فرمانروایی» و «فراوانی» از این نوع استعاره بهره‌جسته‌است.

استعارهٔ جهتی «چرخشی» در میان استعاره‌های جهتی مورد نظر لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) دیده‌نمی‌شود، اما استفادهٔ صائب تبریزی از آن قابل‌توجه است که پس از استعاره‌های جهتی پایین و بالا بیشترین میزان را در میان استعاره‌های جهتی دارد. اعتقاد به تأثیر حرکت و چرخش «افلاک» بر زندگی و سرنوشت آدمی در باور ایرانیان، حضور پررنگ آیین «سماع» در عرفان ایرانی، کاربرد مهم «آسیاب» در زندگی روزمرهٔ نیاکان ما، تأثیرات شگرفی در ذهن‌وزبان صائب تبریزی داشته‌اند و به‌تبع در غزلیات خود از این استعارهٔ جهتی، بهرهٔ بسیار برده‌است. در استعارهٔ جهتی چرخشی، وی از افلاک بیشتر استفاده کرده‌است و این نشان‌دهندهٔ توجه و باور زیاد صائب تبریزی به تقدیر و تأثیر افلاک بر سرنوشت آدمی می‌باشد.

از آن‌رو که صائب تبریزی زمان درازی در«غربت» هند و دوری زیسته‌است و همچنین اندوهش برای دوری او از «غایت زندگی» که «خداوند» می‌باشد، زیاد است، بسامد به‌کاربردن استعارهٔ جهتی «دور» در غزلیاتش قابل‌توجه است.

شاعر برای اشاره به تلاش برای «قرب» به «دوست»، «محرم» و «معشوق» که همگی استعاره از «خداوند» هستند و در جهت نزدیک به‌کار برده‌شده‌اند و همچنین برای اندرز به آدمی برای اندوختن توشهٔ «معنوی» در «این‌جا» که استعاره از «دنیا» و نزدیک است، از استعارهٔ جهتی نزدیک بهره‌برده‌است.

در استعارهٔ مفهومی جهتی «درون» صائب تبریزی، بسیار به درون آدمی که «دل» اوست و واردشدن به‌جایی با تأکید بر «واردشدن معشوق» نظر داشته‌است. در استعارهٔ جهتی «برون»، وی بر مفاهیمی چون: بیرون‌رفتن از «جهان خاکی» و بیرون-آمدن از «خود» و بیرون‌رفتن از «مکانی» تأکید داشته‌است.

در استعارهٔ مفهومی جهتی «روبه‌رو»، مفهوم «جلوی روی خود» بیشتر از سایر مفاهیم این جهت، مدنظر شاعر بوده‌است. او از میزان اندکی از جهت «عقب» و بیشتر برای توصیف معشوق و یا هشدار برای استفاده از «عمر» و «فرصت»، بهره‌برده‌است. میزان استفادهٔ شاعر از جهت‌های «روبه‌رو» و «عقب»، تفاوت فاحشی با هم ندارند و بسامدشان چشمگیر نیست.

استعارهٔ جهتی «میانه و مرکز» مورد استفادهٔ شاعر برای در میان جمع بودن، میانهٔ بدن معشوق بوده است.

استفادهٔ صائب تبریزی از استعارهٔ جهتی «کنار و گوشه» بیشتر بیان برای «تنهایی» و گوشه‌گیری و توصیه به «رها کردن دنیا» است که باز هم نشان‌دهندهٔ اندیشه‌های عرفانی شاعر می‌باشد.

همچنین، صائب تبریزی از استعارهٔ جهتی «پیرامون و اطراف» بیشتر برای اشاره به «طواف خانهٔ خداوند» و همچنین توصیف «صورت معشوق» و ابراز عشق به معشوق بهره برده‌است.

به‌علاوه، نتایج این پژوهش با نتایج پژوهش‌های مرتبط دیگر همسو است. نتایج پژوهش افراشی، حسامی و سالاس (۱۳۹۱)، نشان‌داد شباهت‌ها میان استعاره‌های مفهومی مبتنی بر درک انسان از مقولهٔ «جهت»، در بین دو زبان فارسی و اسپانیایی به-

مراتب بیشتر از تفاوت‌هاست. این نتیجه، جایگاه بنیادین درک مکان و درک جهت به‌عنوان خاستگاه شکل‌گیریِ استعاره‌های مفهومی در حوزه‌های انتزاعی را می‌نمایاند. از سوی دیگر، توجه به تفاوت‌های این دو زبان در ساخت استعاره‌های مفهومی، مؤید تأثیر فرهنگ بر ساخت استعاره‌های مفهومی است. همچنین نتایج پژوهش حاضر در ارتباط با انواع استعاره‌های جهتی با نتایج شاکری، اویسی و آهنگر (۱٤۰۲) همسو است. نتایج پژوهش آن‌ها نشان‌داده‌است که مولانا در دفتر اول *مثنوی* با کمک‌گرفتن از جهت‌های مکانی، برخی از مفاهیم انتزاعی را به‌صورت عینی مفهوم‌سازی کرده‌است؛ ازجمله این‌که مقام معنوی در جایگاه بالا قراردارد و این‌که تأثیر موسیقی، سخنان اولیا و تأثیرپذیری از این سخنان باعث رشد و حرکت رو به سمت بالا (تعالی) می‌شود و نیز شادی و آزادی، حرکتی به‌سمت بالا دارد؛ بنابراین مسائل مثبت و ایدئال، جهتی رو به بالا دارند. غرور و سرمستی از مسائل منفی است که آن‌ها نیز به بالا گرایش دارند. درمقابل، ناشکری، خواری و حقارت که مسائل منفی است، به‌جهت پایین گرایش دارند. تواضع و فروتنی که از ویژگی‌های مثبت اخلاقی است، برخلاف ویژگی‌های استعارهٔ مفهومی، به‌سمت پایین می‌روند. درون، بیرون، پس، پیش، عمق و سطح نیز از جهت‌های مکانی است که دردفتر اولِ *مثنوی* به‌صورت استعارهٔ مفهومی به‌کار رفته‌است.

بدین‌ترتیب، براساس نتایج مورد بحث پژوهش، پاسخ پرسش (۱) پژوهش به این‌صورت است که انواع استعاره‌های مفهومی در غزلیات صائب تبریزی (جلد۱) در اکثر قریب‌به‌اتفاق موارد مطابق با تحلیل شناختی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) بازنمایی می‌شود. بر این اساس، فرضیهٔ (۱) پژوهش نیز به‌صورت کلی تأییدمی‌شود. به‌علاوه، با توجه به تحلیل آماری ارائه‌شده و وجود تفاوتی معنادار بین بسامد کاربرد انواع استعاره‌های مفهومی جهتی در غزلیات صائب تبریزی (جلد ۱)، پاسخ پرسش (۲) پژوهش مثبت است و فرضیهٔ (۲) پژوهش تأییدمی‌شود.

۳- نتیجه

با کاویدن ابیات جلد (۱) دیوان غزلیات صائب تبریزی برای یافتن انواع استعارهٔ مفهومی جهتی، مشخص‌شد که بیشتر جهت‌ها را در غزلیات صائب تبریزی با بسامدهای متفاوت می‌توان مشاهده‌کرد؛ جهت‌های پایین، بالا، چرخشی، دور، نزدیک، بیرون، درون، میانه و مرکز، گوشه و کنار، روبه‌رو، پیرامون و عقب، به‌عنوان حوزه‌های مبدأ، با بسامد و درصدهای گوناگون در غزلیات او حضوردارند. همچنین، نتایج آزمون «خی‌دو» نیز بر معناداری تفاوت بین بسامد کاربرد انواع استعاره‌های مفهومی جهتی دلالت دارد و بیانگر آن است که شاعر از انواع استعاره مفهومی جهتی برای بیان عینی(تر) مفاهیم و امور انتزاعی، معنوی و باطنی و اندیشه‌های عرفانی مختلف، به‌عنوان حوزه‌های مقصد، در اشعار خود بهره‌جسته‌است. همچنین نکتهٔ قابل‌توجه در استفادهٔ صائب تبریزی از انواع استعارهٔ جهتی این است که وی استعاره‌های مفهومی جهتی متضاد با هم را در بسامدی نزدیک به‌هم به‌کار برده‌است.

٤- منابع

ابتهاج، هوشنگ. (۱۳۸۷). راهی و آهی (منتخب هفت دفتر شعر ابتهاج). تهران: انتشارات سخن.

اسماعیل‌جامی، ریحانه. (۱۳۹۵). استعارهٔ مفهومی در غزل امروز ایران با تکیه بر آثار شش غزل‌سرای برجستهٔ دهه‌های ٦۰، ۷۰، ۸۰. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد (چاپ نشده)، دانشگاه حکیم سبزواری.

افراشی، آزیتا؛ حسامی، تورج و سالاس، بئاتریس کریستینا. (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی استعاره‌های مفهومیِ جهتی در زبان‌های فارسی و اسپانیایی. فصلنامهٔ پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی. ۳۵، شمارهٔ ٤ (پیاپی۱۲)، زمستان ۱۳۹۱، ۲۳-۱.

امین‌پور، قیصر. (۱۳۷۲). آیینه‌های ناگهان. تهران: انتشارات افق.

امین‌پور، قیصر. (۱۳۷۸). مجموعه کامل اشعار قیصر امین‌پور. تهران: انتشارات مروارید.

بهبهانی، سیمین. (۱۳۸۹). گزینه اشعار. چاپ دوم، تهران: انتشارات مروارید.

بهمنی، محمدعلی. (۱۳۹۰). مجموعه اشعار. تهران: انتشارات نگاه.

توللی، فریدون. (۱۳٦۹). بازگشت. شیراز: انتشارات نوید.

پوررضاییان، بهزاد؛ حسینی‌کازرونی، سیداحمد؛ حمیدی، جعفر و دیره، عزت. (۱٤۰۱). ویژگی‌های بارز شخصیت صائب تبریزی از منظر روان‌شناسان انسانگرا، با تکیه بر غزلیات شاعر. مطالعات شبه‌قاره. ۱٤ (٤۱) صص ۷۱–۸۸.

خلیفه‌لو، سیدفرید؛ مجاهدی‌رضائیان، ستاره. (۱٤۰۱). بررسی بازنمایی استعاره‌های مفهومی در داستان «سیاوش» شاهنامهٔ فردوسی براساس رویکرد شناختی. متن‌پژوهی ادبی. ۲٦(۹۲)، ۳۱۳–۳۳۷.

رخشانی‌زاده، سمیه. (۱۳۹٤). بررسی فرایندهای واژه‌سازی در غزلیات صائب تبریزی (دیوان نخست). پایان‌نامهٔ کارشناسی-ارشد (چاپ نشده)، دانشگاه بیرجند.

سپهری، سهراب. (۱۳۷٤). هشت کتاب. تهران: انتشارات طهوری.

سلاماتی، داریوش. (۱۳۹۷). بررسی و تحلیل استعاره‌های مفهومی در غزلیات فارسی دیوان شهریار. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد (چاپ نشده)، دانشگاه پیام نور مرکز اهواز.

شاکری، هومان؛ اویسی، عبدالعلی و آهنگر، عباسعلی. (۱٤۰۲). بررسی تحلیل استعاره‌های مفهومیِ مثنوی معنوی؛ با تکیه بر استعاره‌های جهتی. پژوهش‌های ادب عرفانی. دورهٔ ۱۷، شمارهٔ ۱ – شماره پیاپی ۵۰، صص. ٤۵–٦۸.

شاملو، احمد. (۱۳۸۲). ابراهیم در آتش. تهران: انتشارات نگاه.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۵). صورخیال در شعر فارسی. تهران: انتشارات آگاه.

صادقی‌نژاد، زهره.(۱۳۹۹). استعارهٔ مفهومی در دیوان مطر. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد (چاپ نشده). دانشگاه خوارزمی.

صائب تبریزی، میرزا محمدعلی. (۱۳٦٦). غزلیات صائب تبریزی جلد یکم. چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

صدیقی‌پاشاکی، فاطمه. (۱۳۷۵). بررسی انواع استعاره در دیوان صائب تبریزی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳٦٦). تاریخ ادبیات در ایران. جلد پنجم، بخش اول. تهران: انتشارات فردوس.

صفوی، کوروش. (۱۳۷۹). درآمدی بر معنی‌شناسی. تهران: انتشارات سوره مهر.

طهماسبی، فاطمه. (۱۳۹٤). بررسی استعاره‌های مفهومی مرگ در زبان فارسی از دیدگاه شناختی. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد (چاپ نشده)، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر. کرمان.

فرخ‌زاد، فروغ. (۱۳۸۳). مجموعه اشعار. تهران: انتشارات شادان.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸٦). شاهنامه. تصحیح‌شدهٔ: سعید حمیدیان. تهران: انتشارات قطره.

فیارتز، کورت. (۱۳۹۰). تصحیح فرضیهٔ تورات: تعامل میان سلسله‌مراتب استعاری و مجازی. ترجمهٔ لیلا صادقی، تهران: نقش جهان.

قهرمان، محمد. (۱۳۸٦). برگزیده اشعار صائب و دیگر شعرای معروف سبک هندی. چاپ ششم، تهران: انتشارات سمت.

کاردوست، نسیم. (۱۳۹۸). تحلیل استعاره‌های مفهومی در اشعار نوذر پرنگ. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد (چاپ نشده)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران‌مرکز.

کاظمی‌بازاردهی، سیده‌زینب. (۱۳۹۷). بررسی استعاره‌های مفهومی «غم» در دیوان غزلیات صائب تبریزی براساس دیدگاه شناختی. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد (چاپ نشده)، دانشگاه فردوسی مشهد.

کروچه، بندتو. (۱۳۷۲). کلیات زبان‌شناسی. ترجمهٔ رحمانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

منصوبی، آزاده. (۱۳۸۹). بررسی استعاره در زبان درد از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد، دانشگاه الزهراء.

موسوی‌ثابت، فاطمه؛ خلیلی‌جهانتیغ، مریم و بارانی، محمد. (۱۳۹۸). استعارهٔ شناختی عشق در" کاش حرفی بزنی" از مصطفی رحماندوست (براساس نظریهٔ جورج لیکاف و مارک جانسون). پژوهشنامهٔ ادب غنایی. سال ۱۸ (۳٤، صص۲۰۳-۲۲٦.

مولانا جلال‌الدین‌بلخی. (۱۳۸٦). کلیات شمس تبریزی. تصحیح‌شدهٔ: بدیع‌الزمان فروزانفر. جلد اول، تهران: انتشارات طلایه.

میرزایی، محمدسعید. (۱۳۸۸). گزیده اشعار. چاپ سوم، تهران: انتشارات اندیشه.

نظری، فاضل. (۱۳۹۰). مجموعه اشعار. چاپ سوم، تهران: انتشارت سوره مهر.

یاوری، علیرضا. (۱۳۸۹). بررسی عناصراربعه در دیوان غزلیات صائب تبریزی. پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد (چاپ نشده). دانشگاه رازی.

Croft, W. and Cruse, D. A. (2004). Cognitive Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press.

Evans, V. and Green, M. (2006). Cognitive Linguistics: An Introduction. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates (in Canada and USA), Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fauconnier, G., Turner, M. (2002). Rethinking Metaphor. In R. W, Gibbs, Jr. (ed.), The Cambridge handbook of metaphor and thought, 53-66. Cambridge University Press

Geeraerts, D. (2006). Cognitive Linguistics: Basic Readings (Cognitive Linguistics Research: 34). Mouton de Gruyter Berlin, New York.

Grady, J. (2007). Metaphor. In D., Geeraets, H., Cuyckens, (eds.), The Oxford handbook of cognitive linguistics. 188-213, Oxford: Oxford University Press.

Kövecses, Z. (2010). Metaphor: A Practical Introduction. Oxford: Oxford University.

Lakoff, G. (1993). The Contemporary Theory of Metaphor. In A., Ortony. (ed.), Metaphor and Thought. (2nd ed.) Cambridge: Cambridge University Press.

Lakoff, G. and Johnson, M. (1980). Metaphors We Live By. Chicago: Chicago University Press.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Explaining the Cultural Identity of Jewelry in the Indian Subcontinent During the British Colonial Era Based on Homi Bhabha's Third Space Theory

Zahra Mehdipour Moghaddam[1]✉ | **Behzad Pourgharib**[2]

1. Corresponding Author: Assistant Professor of Islamic Arts, Department of Industrial Arts, Faculty of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.
Email: z.mehdipour@umz.ac.ir
2. Associate Professor of English Language and Literature, Department of English Language Translation, Faculty of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.

Article history Received: 18 January 2025 **Received in revised form:** 08 April 2025 **Accepted:** 09 April 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

Britain capitalized on the collapse of the Mughal Empire to bring the entire Indian subcontinent under its control as a colony. Throughout the 19th century, British culture and art significantly influenced Indian culture and art. British artistic styles, which influenced Indian art, particularly jewelry, with a history as old as its civilization, prompting jewelers to imitate the elements of colonial culture. Therefore, this research aims to study the cultural elements influencing the formation of jewelry based on Homi Bhabha's *Third Space* theory. We will examine the identity of colonial-era jewelry from the second half of the 19th century, exploring how the influence of indigenous Indian styles alongside Western cultural elements created a *Third Space* in the jewelry of the subcontinent. The goal is to read the cultural identity of the influencing elements in the formation process and achieve a third space at the boundary between the colonizer and the colonized. The findings was carried out using a descriptive-analytical method, based on Homi Baba's theory and library information collection indicate that although colonialism attempted to erase the cultural identity of India and impose elements of its own culture, compelling artisans to imitate it and adopt a superior identity, the Indian artist has been able, unconsciously, to incorporate traditional elements into their works.Thus, the colonial identity does not have absolute power in the creation of artworks. Instead, the cultural identities of both sides, entering each other's realms, have managed to create a fluid space where jewelry elements always exist in interaction between these two cultures. This means that the jewelry has been shaped through an interaction between these two cultures, that neither resembled the indigenous Indian identity nor the colonial culture.

Keywords: Third Space, Gold Jewelry, Cultural Identity, Colonial Era, India.

1. Introduction

The Industrial Revolution in Europe led to the expansion of competition among European countries to reach the Eastern countries. Because, "one of the main consequences of the Industrial Revolution was the increase in production. European markets were quickly saturated with these products, so the owners of these industries, in order to find a market to sell their products and obtain raw materials, went to non-European countries" (Razavi Piranshahi, 2016: 29). In the meantime, the wealth of India called Europeans to itself (Schimmel, 2007: 11) and Britain; one of the most powerful colonial states in history, at the same time as the collapse of the Mughal Empire, seized the opportunity and, by prevailing over other competitors, was able to take control of the land of India. In such a way that, during the nineteenth century, the influence of British colonial culture completely affected Indian art and industries (Barnard, 2008: 72); The styles and methods that are considered to be a reflection of

DOI: 10.22111/JSR.2025.50841.2477
© Mehdipour Moghaddam, Z; Pourgharib, B.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

British cultural influences have had a significant impact on art, especially traditional Indian jewelry. Although Britain took fundamental steps “to change Indian society, culture, and [art]” (B. Chandra 1971: 114), it should be noted that since the second half of the nineteenth century, the effects of indigenous Indian styles have also been manifested in art, especially its jewelry (Barnard, 2008: 102). Therefore, this study will examine the nature of nineteenth-century jewelry based on the “third space” approach of Homi Bhabha (1949). The aim was to read the cultural identity of the influential components in the process of formation and formulation of jewelry and to achieve the third space with regard to the relationship between the colonizer and the colonized in the works. It also answers the question of how the influence of indigenous Indian styles, alongside elements of Western culture, has led to the creation of a third space in the subcontinent's jewelry.

2- Research Methodology

The present study, which was conducted using a descriptive-analytical method, based on Homi Bhabha's "Horse" or "Third Space" theory and library data collection, has identified the identity of the jewelry of the Indian subcontinent during the British colonial era. In this regard, the abundance of samples included 15 types of jewelry with modern designs, which were selected and analyzed based on purposeful sampling strategies due to the role and position of gold metal among Indians in the past, as well as having a different form than other cases, in order to investigate how the third space was created in shaping the identity of the jewelry of the subcontinent during the colonial era.

3- Discussion

With the arrival of Britain in India, the identity of indigenous and traditional Indian arts underwent changes. Because colonialism was “a powerful cultural front throughout the world that transformed the identity and culture of the colonized peoples in various forms” (Darabi, 2015: 140). This caused jewelers, like other artists in the colonial era, to be influenced by the Europeans (Barnard, 2008: 72). And therefore, jewelry, which was once considered a rich treasure in traditional Indian culture with its motifs and meanings, not only for its beauty, but also for its rich heritage, has now, in the colonial era, based on the components of British jewelry, become an ornamental element in accordance with the wishes and tastes of the colonial statesmen. Of course, it is worth noting that according to Homi Baba’s view, colonial identity and power cannot be fundamental and authentic, but rather, he believes in establishing a balance between the colonizer and the colonized in the third space. In fact, “each of the two sides, upon seeing the other, feels a difference, [brings] itself closer to the other to leave behind the traditional and old boundaries that exist between itself and the other” (Shirzadi, 2009: 169). In other words, a kind of imitation of the colonized by the colonizer that leads to mutual influence and influence; and ultimately this causes the destruction of the purity of the identity of both sides. With these interpretations, we can point out the components in the ornaments of the Indian subcontinent during the colonial era in which the cultures of the colonizer and the colonized were inclined towards each other and cultural interactions between the two cultures were formed**.**

4- Conclusion

It is worth mentioning that Britain, by dominating India and instilling European culture in this land, tried to destroy the culture and identity of the people of India in order to encourage them to imitate itself as a superior and absolute identity. However, despite all these cases, and the British domination of the subcontinent, which considered this land as a source of raw materials for industries and a market for its products; it can be said that Indian jewelers, with their intelligence, were able to overcome the monologue and absolute domination of the colonialists and create works in which the indigenous and traditional components of India, such as the dark color of emeralds and rubies, the peacock motif, and other things, were also manifested. And in this way, they created a balance and equilibrium between Britain as the dominant culture and India; the defeated culture. That is, the artist unconsciously managed to include the elements and style of his traditional ornaments in the creation of the works, despite the colonial domination, and indirectly questioned the purity of the colonialist's identity. Therefore, this has caused, in addition to the attention and tendency of the colonized to the colonizer; by imitating it, the colonizer's gaze is also drawn towards the colonized. Therefore, it can be said that the third space in the ornaments of the colonial era of India, in the first step, began with the imitation

of Western elements by Indian ornament makers and finally, by referring to the traditional identity of India as well as their style of making, they created changes in the formation of ornaments. That is, according to Homi Baba, in a middle space called the third space, they were moving towards each other and from their movement towards each other, ornaments were formed that were neither what the colonizer presented in its entirety nor similar to the elements that the colonized unconsciously used in the formation of the work**.**

4. References

Ahsan Bilal, Muhammad , Nasir Khan, Sonia (2021), Mughal men's head ornaments with an emphasize on Turban ornaments and their connection with European Aigrette, Perennial journal of history (PJH), 11(1): 1- 15.

Ali Sayed, Nafisa (2015), Mughal jewellery; A sneak peek of jewellery under Mughals, India: partridge.

Bala Krishnan, Usha Ramamrutham (2001), Jewels of the Nizams, New Delhi: department of culture, government of India.

Bala Krishnan, Usha Ramamrutham, Kumar, Meera Sushil (2001), Indian jewellery, Dance of the peacock, India: India book house limited.

Barnard, Nick (2008), Indian jewellery; The V&A collection, New Delhi: Timeless books.

Bhabha, Homi K (1994), The location of culture, London and New York: Routledge.

Bhandari, Nagendra Bahadur (2022), Homi k. Bhabha's third space theory and cultural identity today: a critical review, center for research & innovation Prithvi academic journal, Tribhuvan university, Nepal, (5): 171- 181.

Bhushan, Jamila Brij (1964), Indian jewellery, ornaments and decorative design, D. B. taraporevala sons.

Byrne, Eleanor (2009), Homi K. Bhabha, Hamshire and NewYork: Palgrave.

Carvalho, Pedro Moura (2010), Gems and jewels of Mughal India, London: The nour foundation.

Chandra, Bipan (1971), Modern India, New Delhi: National council of educational research and training.

Chandra, Rai Govind (1979), Indo- Greek jewellery, Abhinar publications: New Delhi. https://paperhub.ir/ (1400/ 10/ 25).

Dadvar, A., Mansori, E, (2011), An introduction to the ancient Persian and Indian mythology and symbols, Tehran: Kalhor and Alzahra university. [in Persian]

Darabi, H. (2014). Approaches and models in art criticism: a survey in educational meta- criticism, Ph.D dissertation, Faculty of applied arts, University of art, Tehran. [in Persian]

Delzendeh, S. (2017).Visual Transformations of Iranian Art: A Critical Examination, Tehran: Nazarpub. [in Persian]

Ebrahimi, M. (2022). Av Analysis the Role of British Colonialism in India and the Separation of Baluchistan, Journal of subcontinent researches, 14(43): 25- 40. [in Persian]

Farahmandfar, M. (2014). The liminal space of culture: Homi Bhabha and Postcolonial theory, Critical literary studies, (1): 17- 34. [in Persian]

Haidar Nattaj, V., Maghsoudy, M. (2019). Impression of Plant Motifs Common Contents of Iran's Pre-Islamic Architecture on Islamic Architecture Schemes (Respect to Umayyad and abbasid periods), Bagh- E Nazar, 16(71): 35- 50. [in Persian]

Jalali, A. (2010). Islamic Heritage of India, Mishkat, 29(1): 117- 133. [in Persian]

Khalid, Kanwal (2015), Gems & jewels of India (socio political study within historical), JRSP, 52(1): 27- 55.

Mehdipour M, Z., Shokrpour, Sh. (2024). The Cultural Evolution Of Indian Jewelry From Ancient Times To The Colonial Era, Glory of art (Jelve- y- honar), 16(2): 116- 129. [in Persian]

Mehdipour M, Z., Shokrpour, Sh., Rezazadeh, T. (2023). Components of Bakhtinian Dialogism in Contemporary Indian Jewellery with Animal Motif, Negarineh Islamic art, 10(25): 174- 190. [in Persian]

Mojtabai, F. (2010). Hindu Muslim cultural relations, translated by Abolfazl Mahmudi, Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy[in Persian]

Niazee, Sh., Aaraji, F. (2020). Representation of the Third Space in al-Hafid al-Americiyah Novel by Inaam Kachachi, Journal of Arabic language and literature, 11(2): 74- 85. [in Persian]

Nigam, M L (1999), Indian jewellery, New Delhi: Roli books.

Peers, Douglas M (2013), India under colonial rule 1700- 1885, London and New Delhi: Routledge.

Pourmokhtar, S. (2021). Analysis of Third Space Possibility in Iranian Contemporary Painting Based on the Homi K. Bhabha `s Post-Colonial Thoughts, Negareh Journal, 15(56): 109- 119. [in Persian]
Razavi, S. H. (2009). An Examination of the Background to British Entry into the Indian Subcontinent, Sokhanetarikh, (6): 32- 48. [in Persian]
Razavi P, S. A. (2016). The Colonial Consequences of Europeans in the Orient and Iran, History of Islamic Iran, 4(2):27- 48. [in Persian]
Schimmel, A. (2007). Im Reich der Großmoguln(German), translated by Samiee, Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
Shirzadi, R (2009). Postcolonial Studies: A Critique and Evaluation of the Perspectives of Frantz Fanon, Edward Said, and Homi Bhabha, Political studies, 2(5): 149- 174. [in Persian]
Stronge, Susan, Smith, Nima, Harle, James C (1988), A golden treasury: Jewellery from the Indian subcontinent, New York: Rizzoli international publications in association with the Victoria and Albert museum and Grantha corporation.
Tabaeian, S. M., Habib, F. (2009). Plant architecture and order , Journal of environmental sciences and technology, 11(4): 317- 326. [in Persian]
Tharoor, Shashi (2016), An era of darkness: the British empire in India, New Delhi: Aleph book company.
Yaghoubi, A. (2016). The Role of Colonialism in the Divergence of Ethnic Identities in the Islamic World, Journal of Islamic human sciences research, 3(6): 1- 48. [in Persian]
Yothers, Wendy, Gangadharan, Resmi (2020), Narration on ethnic jewellery of Kerala- focusing on design, inspiration and morphology of motifs, 6(6): 267- 274.
Zekrgoo, A. H. (2009). Symbolism in oriental arts 1; Elephant in Hindu and Buddhist iconography, Tehtan: Matn. [in Persian]
URL1:https://www.rct.uk/collection/search#/25/collection/11493/brooch (1400/ 11/ 30).
URL2: https://www.rct.uk/collection/11497/brooch (1400/ 11/ 30).
URL3:https://www.christies.com/lot/an-enamel-and-gold-hunting-case-minute-6211743/?intObjectID=6211743&lid=1

Cite this article Mehdipour Moghaddam, Z; Pourgharib, B. (2026). Explaining the Cultural Identity of Jewelry in the Indian Subcontinent During the British Colonial Era Based on Homi Bhabha's Third Space Theory. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 45-62.
DOI: 10.22111/JSR.2025.50841.2477

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

تبیین ماهیت فرهنگی زیورآلات شبه‌قاره هند در عصر استعمار بریتانیا بر مبنای نظریهٔ «فضای سوم» هومی بابا

زهرا مهدی‌پور مقدم[۱]✉ | بهزاد پورقریب[۲]

۱. نویسنده مسئول: استادیار هنرهای اسلامی، گروه هنرهای صناعی، دانشکده میراث فرهنگی صنایع دستی و گردشگری، دانشگاه مازندران، ایران.
رایانامه: z.mehdipour@umz.ac.ir

۲. دانشیار زبان و ادبیات انگلیسی، گروه مترجمی زبان انگلیسی، دانشکده میراث فرهنگی صنایع دستی و گردشگری، دانشگاه مازندران، ایران.
رایانامه:b.pourgharib@umz.ac.ir

چکیده

بریتانیا، یکی از دولت‌های استعمارگر، با بهره‌گیری از فروپاشی امپراتوری مغول توانست هندوستان را به‌عنوان یک مستعمره تحت سلطهٔ خود درآورد؛ به‌گونه‌ای که در طول قرن نوزدهم، فرهنگ‌وهنر هند را به‌طور کامل تحت‌الشعاع خود قرار داد؛ شیوه‌های هنری بریتانیا بر هنر به‌ویژه زیورآلات هند أثرگذاشت و زیورسازان را به تقلید از مؤلفه‌های فرهنگ استعمار فراخواند؛ از این‌رو، این پژوهش بر آن است با مطالعهٔ مؤلفه‌های فرهنگی اثرگذار در شکل‌گیری زیورآلات، بر مبنای رویکرد «فضای سوم» هومی بابا، به بررسی ماهیت زیورآلات عصر استعمار از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم بپردازد که تأثیرگذاری سبک‌های بومی در کنار عناصر فرهنگ غربی، چگونه توانسته‌است منجر به ایجاد فضای سوم در زیورآلات هند شود؟ هدف، خوانش هویت فرهنگی مؤلفه‌های اثرگذار در روند شکل‌گیری و دستیابی به فضای سوم در مرز میان استعمارگر و استعمارشونده بوده‌است. یافته‌های پژوهش حاضر که روش بررسی داده‌های آن، توصیفی- تحلیلی بوده و با گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای انجام گرفته‌است؛ بیان‌می‌کند، اگرچه استعمار سعی‌داشته با حذف هویت فرهنگی هند و القای مؤلفه‌های فرهنگ خود، زیورسازان را به تقلید از خود، هویتی برتر، وادارد؛ لیکن، هنرمند هندی توانسته‌است به‌طور ناخودآگاه، مؤلفه‌های سنتی را نیز در ساخت آثار دخیل سازد؛ لذا هویت استعمارگر در موجودیت‌یافتن آثار، قدرت مطلق نبوده بلکه هویت فرهنگی دو طرف، با ورود به قلمرو یکدیگر، توانسته‌است در زیورآلات فضایی سیال ایجاد کند؛ یعنی زیورآلات در تعاملی بین این دو فرهنگ شکل‌گرفته که نه شباهت به هویت بومی هند داشته‌است و نه شباهت به فرهنگ استعمارگر.

کلیدواژه‌ها: هندوستان، عصر استعمار، زیورآلات طلا، فضای سوم، هویت فرهنگی.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۶۲-۴۵ .

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۹ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۴/۰۱/۱۹ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۰ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: مهدی‌پور مقدم، زهرا؛ پورقریب، بهزاد. (۱۴۰۵). تبیین ماهیت فرهنگی زیورآلات شبه‌قاره هند در عصر استعمار بریتانیا بر مبنای نظریهٔ «فضای سوم» هومی بابا، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۶۲-۴۵ .

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.50841.2477

© مهدی‌پور مقدم، زهرا؛ پورقریب، بهزاد.

۱- مقدمه

انقلاب صنعتی (از تحولات قرن ۱۸-۱۹ میلادی در اروپا) منجر به گسترش رقابت کشورهای اروپایی برای دستیابی به ممالک شرقی شد؛ چرا که «یکی از اصلی‌ترین پیامدهای انقلاب صنعتی، افزایش تولید بود. بازارهای اروپا به‌سرعت از این تولیدات اشباع شد، پس صاحبان این صنایع، جهت یافتن بازاری برای فروش تولیدات خود و تهیهٔ مواد خام، راهی کشورهای غیراروپایی شدند» (رضوی‌پیرانشاهی، ۱۳۹۵: ۲۹). در این بین، ثروت افسانه‌ای هندوستان، منسوجات، طلا و زیورآلاتش، اروپاییان را به‌سوی خود فراخواند (شیمل، ۱۳۸٦: ۱۱) و بریتانیای کبیر، یکی از قدرتمندترین دولت‌های استعمارگر در تاریخ، هم‌زمان با فروپاشی امپراتوری مغول، فرصت را مغتنم دانسته و با برتری بر سایر رقبا[۱] توانست سرزمین هندوستان را تحت سیطرهٔ خود درآورد.[۲] می‌توان‌گفت که بریتانیا نیز همچون سایر کشورهای استعمارگر، هند را برای ارتقای منافع خود به‌عنوان یک مستعمره، منبع تأمین مواد خام برای صنایع و نیز بازاری برای تولیدات خود (B. Chandra 1971: 198)، فتح کرده که سبب ازبین‌رفتن هنر و صنایع سنتی و بومی هند شد.

۱-۱ - بیان مسأله وسؤالات تحقیق

به‌طور کلی، حضور بریتانیا در هند از سال ۱٦۰۰م و با هدف تجارت ابریشم، ادویه‌جات و سایر کالاهای هندی، با کمپانی هند شرقی آغازشد (Tharoor, 2016: 9)؛ به‌گونه‌ای که، قدرت‌های اروپایی به‌ویژه بریتانیا برای به‌دست‌آوردن امتیازات تجاری در سرزمین حاصلخیز هندوستان با کسب اجازه از امپراتور مغول، با یکدیگر رقابت‌می‌کردند (Bala Krishnan, Kumar, 2001: 114)؛ لذا با مرگ اورنگ‌زیب و ضعف امپراتوری مغول در سال ۱۷۰۷م و در نهایت زوال و سقوط آن، بریتانیا با حضور خود در شبه‌قاره، گام‌های فعالی برای تغییر جامعه و فرهنگ هندوستان برداشت (مهدی‌پور مقدم، شکرپور، ۱٤۰۳: ۱۲٤).

در این بین، توسعهٔ قدرت بریتانیا در شبه‌قاره هند، منجر به القای آداب، رسوم و فرهنگ اروپایی به این سرزمین باستانی گردید؛ به‌گونه‌ای که در طول قرن نوزدهم، نفوذ فرهنگ استعمار، به‌طور کامل بر هنر و صنایع هند نیز تأثیرگذار بوده‌است (Barnard, 2008: 72). همچنین، سبک‌ها و شیوه‌هایی که بازتاب جلوه‌های فرهنگی و هنری بریتانیا به‌شمارمی‌آمده، به‌طرز چشمگیری بر هنر به‌ویژه زیورآلات سنتی هند اثرگذار بوده‌است. ناگفته نماند، در سال ۱۸۵۳م، کمپانی هند شرقی، مدرسهٔ هنرهای صنعتی[۳] در ایالت مدرس[٤] هند را نیز دایرکرد که تأثیر قابل‌توجهی بر طراحی زیورآلات هند داشته‌است (Carvalho, 2010: 175). این امر سبب شد تا زیورسازان نیز همانند دیگر هنرمندان در عصر استعمار، تحت‌تأثیر اروپائیان قرارگیرند (Barnard, 2008: 72) و لذا، زیورآلات با قدمتی به اندازهٔ تمدن آن، که روزگاری در فرهنگ سنتی هند با نقش‌مایه و مفاهیم نهفته در آن، «صرفاً نه [فقط] برای زیبایی، بلکه به‌عنوان گنجینه‌ای غنی، بیانگر هویت تاریخی، اجتماعی، مذهبی، فرهنگی و نیز مایهٔ مصونیت از بلایا، بیماری و واسطهٔ دعا و نیایش با خدایان» (ibid: 10) دانسته‌شده، اکنون در عصر استعمار، بر اساس عناصر و مؤلفه‌های زیورآلات بریتانیایی، مبدل به عنصری زینتی مطابق خواست و سلیقهٔ دولتمردان استعمارگر شده‌است.

اگرچه، بریتانیا گام‌های اساسی «برای تغییر جامعه، فرهنگ و [هنر] هند برداشت» (B. Chandra 1971: 114)؛ اما ناگفته نماند از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، تأثیرات سبک‌های بومی هند نیز به‌نوعی در هنر و به‌ویژه زیورآلات آن جلوه‌گر شده‌است (Barnard, 2008: 102)؛ لذا در این پژوهش، بر مبنای رویکرد «فضای سوم»[۵] هومی بابا[٦] (۱۹٤۹م)؛ از چهره‌های برجستهٔ نظریهٔ پسااستعماری[۷]، به بررسی ماهیت زیورآلات قرن نوزدهم پرداخته‌خواهدشد. و به این پرسش پاسخ داده‌می‌شود که تأثیرگذاری سبک‌های بومی هند در کنار عناصر فرهنگ غربی، چگونه توانسته منجر به ایجاد فضای سوم در زیورآلات شبه-قاره شود؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف، خوانش هویت فرهنگی مؤلفه‌های اثرگذار در روند شکل‌گیری و صورت‌بندی زیورآلات و دستیابی به فضای سوم با توجه به رابطهٔ میان استعمارگر و استعمارشونده در آثار بوده‌است؛ زیرا مطابق نظر هومی بابا، «هویت، محصولی مکان‌مند و زمان‌مند است» (فرهمندفر، ۱۳۹۳: ۱۸) که در فضای دورگه‌ای موسوم به فضای سوم می‌تواند در مرزها و میان رابطهٔ استعمارگر و استعمارشونده شکل‌بگیرد؛ بی‌آن‌که دارای مفهومی ثابت و پایدار باشد.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

پژوهش حاضر که به‌روش توصیفی-تحلیلی، بر مبنای نظریهٔ «دورگه‌ای» و یا «فضای سوم» هومی بابا و گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای انجام‌شده، به شناسایی هویت زیورآلات شبه‌قاره هند در عصر استعمار بریتانیا؛ نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، پرداخته‌است. در این راستا؛ فراوانی نمونه‌ها شامل ۱۵ نوع زیور با طرح‌های نوین بوده که به‌سبب اجتناب از تکرار و شباهت زیورآلات، در نتیجه تعداد ٦ نمونه از زیورآلات طلا بر مبنای راهبردهای نمونه‌گیری هدفمند؛ به‌سبب نقش و جایگاه فلز طلا نزد هندیان از گذشته و نیز دارابودن فرمی متفاوت‌تر نسبت به سایر موارد، به‌عنوان پیکرهٔ مطالعاتی انتخاب و تحلیل‌می‌شوند تا چگونگی ایجاد فضای سوم در شکل‌بخشیدن به هویت زیورآلات شبه‌قاره در عصر استعمار مورد واکاوی قرارگیرد.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

در این زمینه، با سه گروه مطالعاتی مواجه‌هستیم؛ گروه اول، در زمینهٔ زیورآلات هندوستان قرن نوزدهم میلادی، گروه دوم، در رابطه با عصر استعمار در شبه‌قاره هند و سوم شامل منابعی بوده که به رویکرد نظری پژوهش و کاربرد آن در تحلیل آثار هنری تعلق‌دارد که از میان آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره‌کرد:

«مانینی چترجی[۸] و آنیتا روی[۹] » (۱۳۸۹) در کتاب «تاریخ فرهنگ و تمدن هند» به ادوار تاریخی هند از ورود آریایی‌ها، حکومت مغولان و سلطهٔ بریتانیای کبیر پرداخته و مختصرتوضیحاتی نیز دربارهٔ زیورآلات هند در دورهٔ تاریخی ارائه کرده‌است. «نیک برنارد»[۱۰] (۲۰۰۸) در کتاب «زیورآلات هندی؛ مجموعه موزهٔ ویکتوریا و آلبرت»[۱۱] به بررسی و تحلیل زیورآلات قرن نوزدهم شبه‌قاره موجود در موزه ویکتوریا و آلبرت می‌پردازد. «تارور»[۱۲] (۲۰۱٦) در کتاب خود «دوران تاریکی؛ امپراتوری بریتانیا در هند»[۱۳] بیان‌می‌کند در نتیجهٔ سیاست‌های بریتانیا به‌ویژه در زمینهٔ لغو صادرات صنایع هندی، در پایان قرن نوزدهم، هند به بزرگ‌ترین منبع تأمین درآمد بریتانیا و خریدار کالاهای بریتانیایی تبدیل‌شده که این امر منجر به رکود صنایع بومی و در نتیجه فقر و تنگدستی برای ساکنان شبه‌قاره گردید. «عزیز رحمان و همکاران»[۱٤] (۲۰۱۸) در مقالهٔ خود «هنر استعمار بریتانیا در هند»[۱۵] بیان‌می‌کنند یکی از مهم‌ترین اهداف سیاسی بریتانیا در هندوستان، سیاست تفرقه‌افکنی میان هندوان و مسلمانان بود. «پورمختار و مراثی» (۱۳۹۹) در مقالهٔ خود با عنوان: «تحلیل امکان تحقق فضای سوم در نقاشی معاصر ایران بر مبنای اندیشهٔ پسااستعماری هومی بابا» بیان‌می‌کنند که فضای سوم در نقاشی معاصر ایران طی چهار مرحله: تقلیدی، غلبهٔ عناصر ایرانی، غلبهٔ عناصر غیرایرانی و در نهایت شکل‌گیری فضای سوم ایجاد شده‌است. «سیدمحمود حسینی ده‌میری و همکاران» (۱٤۰۲) در مقاله‌ای با عنوان: «بازخوانی هویت و شکل‌گیری فضای سوم در نقاشی معاصر اصفهان با تأکید بر نظریهٔ فضای سوم هومی بابا (مورد پژوهش: آثار حسین تحویلیان، محمد خلیلی، سیدمحمود حسینی، مهدی حامدی» بر این عقیده‌اند، ویژگی مهاجرپذیری اصفهان سبب‌شده تا هنرمندان مهاجر بتوانند در شکل‌گیری فضای بینافرهنگی جدید که این فضا با تعریف فضای سوم هومی بابا هم‌خوانی دارد، موفق باشند. «مهدی‌پور مقدم و شکرپور» (۱٤۰۳) در مقالهٔ خود با عنوان: «سیر تحول فرهنگی در زیورآلات هندوستان از عهد باستان تا دوران استعمار» بیان‌می‌کنند که زیورسازان هندی، همواره در دوره‌های تاریخی، زیورآلات را به یاری عناصر و مؤلفه‌هایی شکل‌بخشیده‌اند که مفاهیم خود را از بافتارهای فرهنگی جامعه به عاریت گرفته‌است. در نتیجه، با بررسی پژوهش‌های فوق‌الذکر مشخص‌شد که تاکنون در راستای مطالعهٔ روابط استعمارگر و استعمارشونده

در شکل‌گیری هویت زیورآلات عصر استعمار هندوستان با توجه به رویکرد فضای سوم هومی بابا، پژوهشی انجام نگرفته‌است؛ بنابراین، مشخصهٔ این پژوهش در قیاس با پژوهش‌های پیشین، توجه به مفهوم «فضای سوم» در هویت‌بخشی به زیورآلات عصر استعمار هندوستان می‌باشد.

۲- مبانی نظری پژوهش

آن‌چه بیش‌ازهمه نزد چهره‌های برجستهٔ پسااستعماری مورد توجه بوده، همانا «بررسی سازوکار و شرایطی است که در دوران استعمار، هویت مردمان کشورهای استعمارشده را تحت‌تأثیر قرارداده، [درواقع] به تأثیری که استعمار، بر تحولات فرهنگی، هنری و سیاسی جوامع [استعمارشونده] به‌جا گذاشته‌است، می‌پردازد» (دل‌زنده، ۱۳۹۶: ٤۳۸). در این زمینه، هومی بابا برخلاف نظریه‌پردازان عرصهٔ پسااستعماری از جمله ادوارد سعید[۱۶]، توجه خود را بر قدرت و عملکرد استعمارگر معطوف نداشته‌است (شیرزادی، ۱۳۸۸: ۱٦۸)؛ بلکه بر رابطهٔ میان استعمارگر و استعمارشونده در فضایی موسوم به «فضای سوم» تمرکزمی‌کند. در واقع، طبق نگاه شرق‌شناسی بابا، پویایی قدرت استعمارگر به‌عنوان یک ماهیت ثابت و بنیادین به چالش کشیده‌شده که می‌توان‌گفت این مفهوم عدم ثبات، بیش‌ازهمه متأثر از نظریهٔ گفتگومندی[۱۷] میخائیل باختین[۱۸]؛ از برجسته‌ترین اندیشمندان روسی در قرن بیستم، بوده‌است. همان‌گونه که باختین برای گریز از تک‌صدایی و سلطه، به چندصدایی؛ ویژگی اساسی گفتگومندی، پناه‌برده، هومی بابا نیز به تأسی از وی، به تکثّر صداها مابین هویت‌های دو فرهنگ استعمارگر و استعمارشونده اشاره‌داشته (Bhandari, 2022: 172) که در فضای میانه‌ای؛ فضای سوم، به‌سوی یکدیگر در حرکت هستند. در واقع، هومی بابا برخلاف دیگر فلاسفهٔ پسااستعماری که معتقدند استعمارشونده همیشه «دیگری» است که مالک هیچ مکانی نبوده تا بتواند از آن صحبت کند و خود را به استعمارگر بشناساند، معتقد است فضایی وجود دارد که استعمارشونده می‌تواند در آن علائق و تجربیات خود را در قالب مفاهیم و واژگانِ خود به دیگری بنمایاند (شیرزادی، ۱۳۸۸: ۱٦۸). فضایی که در آن، مرزهای فرهنگی به روی یکدیگر گشوده‌شده و در نهایت فرهنگ ترکیبی جدیدی ایجادمی‌شود که این «برساختهٔ جدید، دیگر، نه آن چیزی است که استعمارگر ارائه‌نموده و نه شباهتی با ناخودآگاه استعمارشونده دارد» (Bhabha, 1994: 25)؛ یعنی «نه این، نه آن، نه هر دو در آنِ واحد، بلکه نوعی گفتمان میان مواضع [مرزها]» (Byrne, 2009: 23) محسوب‌می‌شود.

بنابراین مطابق رویکرد هومی بابا، فرهنگ استعمارگر دارای قدرت تام نیست و لذا استعمارشونده، زمانی قادرخواهدبود در برابر قدرت استعمارگر مقاومت‌کند که بتواند نگاه استعمارگر به خود را پاسخ‌گوید و او نیز به استعمارگر نگاه‌کند و با نگاه خود، قدرت استعمارگر را به‌چالش‌کشد (شیرزادی، ۱۳۸۸: ۱۷۰). به بیان دیگر، استعمارگر از استعمارشونده می‌خواهد به تقلید و الگوبرداری از او به‌عنوان هویتی برتر بپردازد که البته به عقیدهٔ بابا، این رابطه دوطرفه بوده و تنها استعمارشونده نیست که ناگزیر از پذیرش تحول است، بلکه در نهایت در این فرآیند، استعمارگر نیز متحول‌می‌شود و از استعمارشونده تأثیرمی‌پذیرد (دل‌زنده، ۱۳۹٦: ٤۳۹)؛ بنابراین از دیدگاه او، در روابط استعماری، هویتِ هیچ‌یک از دو طرف، اصیل نیست و هر دو طرف برای برساخت هویت خود، به یکدیگر نیازمند هستند (شیرزادی، ۱۳۸۸: ۱٦۹) و لذا مرزهای ثابت و پایداری برای فرهنگ‌های استعمارگر و استعمارشونده وجود ندارد، بلکه در این فضای سوم و دورگه‌ای؛ منطقهٔ مرزی، است که فرهنگ‌ها و هویت‌های هر دو هم‌پوشانی می‌کنند و در هم می‌آمیزند و در نهایت، اصیل و ناب‌بودگی هر یک از طرفین به چالش کشیده‌شده و تعاملی بین فرهنگ‌های آن‌ها، خواه استعمارگر باشد و یا استعمارشونده، شکل‌می‌گیرد.

بنابراین با توجه به رابطهٔ میان استعمارگر و استعمارشونده در فضای بینابینی که هومی بابا، آن‌را فضای سوم نامیده‌است، می‌توان برای این فضا، ویژگی‌های زیر را برشمرد:

- فضایی سیال، مبهم و نامعین که در تعامل بین دو یا چند فرد/ فرهنگ رخ‌می‌دهد.

- نمادها و معانی‌شان پیوستگی ازلی ندارند.
- منتفی‌شدن ناب‌بودگی هر یک از فرهنگ‌ها.
- مبتنی بر تقابل‌های دوگانه نیست، بلکه براساس تعاملات فرهنگی بین دو فرهنگ، استعمارگر و استعمارشونده، شکل گرفته‌است.
- فضای سوم، بیان شکافی میان مرزهای متزلزل است که فرهنگ‌های مختلف، خلوص مفروض خود را در آن ازدست‌می‌دهد و پایشان به قلمرو یکدیگر بازمی‌شود (پورمختار و مراثی به‌نقل از هومی بابا، ۱۳۹۹: ۱۱۱).

۳- نگاهی به شرایط اجتماعی- فرهنگی هند در عصر استعمار

با توجه به این‌که شبه‌قاره هند، به‌عنوان یک کشور استعمارشده دانسته‌شده؛ لذا پیش از بررسی پیکرهٔ مطالعاتی در این پژوهش، ابتدا می‌بایست نگاهی به شرایط اجتماعی-فرهنگی آن در عصر استعمار بریتانیا به‌ویژه در زمینهٔ هنر و صنایع، به‌طور خاص زیورآلات‌شان، داشته‌باشیم.

به‌طور کلی، سرزمین هندوستان در طول تاریخ، اغلب در معرض تهاجم بوده و درهای این سرزمین به‌روی مهاجمان مختلفی بازشده‌است (رضوی، ۱۳۸۸: ۳۲)؛ اما زمانی که بریتانیا بر هند غلبه‌نمود می‌توان‌گفت که برای اولین‌بار، هند زیر سلطهٔ مطلق قرارگرفت؛ زیرا سایرین به‌نوعی با هندیان درآمیخته و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز داشتند؛ ولی بریتانیا با رویکرد استعمارگرانه توانست بر تمامی شبه‌قاره تسلط و برتری یابد (جلالی، ۱۳۸۹: ۱۲۰).[۱۹] پیش‌تر بیان‌شد حضور بریتانیا در هند که با کمپانی هند شرقی آغازشد، در گام نخست برای تجارت ابریشم، ادویه‌جات و سایر کالاهای هندی، در آن‌جا شکل‌گرفت. اگرچه این کمپانی در آغاز حضورش، مخالفت خود را با فتوحات نظامی اعلام‌کرده (Peers, 2013: 3) و تا سال ۱۸۱۳م سیاست عدم-مداخله در زندگی مذهبی، اجتماعی و فرهنگی ساکنان هند را دنبال می‌کرد؛[۲۰] لیکن، شواهد آن روزگار نشان‌می‌دهد که بریتانیا پس از آن، گام‌های فعالی برای تغییر جامعه و فرهنگ هند برداشت به‌گونه‌ای که ملکه ویکتوریا، توانست در سال ۱۸۷۶م، خود را به‌عنوان ملکهٔ هند به همگان معرفی‌نماید که این امر مُهر تأییدی شد بر مشروعیت حاکمیت بریتانیا بر کل شبه‌قاره هند (B. Chandra, 1971: 114, 159). در واقع، آنان پس از سقوط امپراتوری مغول، بسیاری از مناطق شبه قاره هند را تحت کنترل نظامی خود درآورده و در ابتدا، سیاست تفرقه‌افکنی بین طبقات هندو و مسلمان را درپیش‌گرفتند. هندوان و مسلمانان ساکن در هند که پیش از ورود استعمار، همواره در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی با یکدیگر ارتباط و تعاملاتی داشته (B. Chandra, 1971: 44) که نمونهٔ بارز آن‌را می‌توان، در زیوآلات برجای‌مانده از عصر مغولان متأثر از فرهنگ اسلامی (Ali Sayed, 2015: 16) یافت؛ اکنون در نتیجهٔ سیاست‌های بریتانیا، شکافی میان آن‌ها پدیدآمد که بسیاری، این شکاف مذهبی را مهم‌ترین دستاورد امپراتوری بریتانیا (Tharoor, 2016) دانسته‌اند که قریب به ۲۰۰ سال حضورش در شبه‌قاره تدوام یافته-است. از سوی دیگر، با توسعهٔ قدرت بریتانیا در بیشتر مناطق هند، حمایت اشراف‌زادگان نیز از زیورسازان کاهش یافت. در نتیجه، از یک‌سو، زیورسازان همانند دیگر هنرمندان، تحت‌تأثیر اروپائیان قرارگرفتند (Barnard, 2008: 72) و از سوی دیگر، زیورآلات و منسوجات بریتانیایی نیز وارد بازار هندوستان شدند (Peers, 2013: 6)؛ بنابراین، می‌توان‌گفت که بریتانیا، هند را برای ارتقای منافع خود به‌عنوان یک مستعمره، منبع تأمین مواد خام برای صنایع و نیز بازاری برای تولیدات خود (B. Chandra, 1971: 198)، فتح‌کرده که منجر به ازبین‌رفتن هنر و صنایع سنتی و بومی هند گردید. لازم به ذکر است که آنان کارگاه‌های بزرگی با صنعتگرانی از بریتانیا و کارگران ماهر بومی هند به راه انداخته‌بودند (Bala Krishnan, 2001: 58) و همان‌گونه که پیش‌تر بیان‌شد، کمپانی هند شرقی، مدرسهٔ هنرهای صنعتی در ایالت مدرس هند را دایرکرد که تأثیرات قابل-توجهی بر طراحی زیورآلات هند داشته‌است.

لیکن، در پی جنبش استقلال‌طلبی هند در سال ۱۹۴۷م و خروج بریتانیا از آن؛ ۱۹۴۸م، هنرمندان و صنعتگران نیز برای حفظ اصالت هنرهای هندی برخاستند و سرانجام، توانستند جایگاه ویژه‌ای به‌دست‌آورند که دیگر، نیازی به افزودن عناصر اروپایی برای مشروعیت‌بخشیدن به ارزش هنری خود در جهان غرب نبود (Khalid, 2015: 52). در نتیجه، پس از استقلال هند، با احیای سنت‌های ملی که منجر به کنارگذاشتن الگوهای غربی در هنر و صنعت آنان شد، هندیان بار دیگر به زیورآلات بومی و سنتی خود، به‌ویژه زیورآلات عصر مسلمانان[۲۱] مغول روی‌آوردند (Bhushan, 1964: 82 , 94).

٤- توصیف پیکرهٔ مطالعاتی

«هویت؛ چیزی است که کیستی و چیستی فرد با آن شناخته‌می‌شود» (یعقوبی، ۱۳۹۵: ۵۲) و عوامل متعددی از جمله تحولات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی می‌توانند در یک جامعه، هویت‌ساز باشند. در این بین، با ورود استعمار به هندوستان، بیان‌شد که هویت هنرهای بومی و سنتی آن‌ها دستخوش تغییراتی گردید؛ زیرا که استعمار «جبههٔ فرهنگی قدرتمندی در سراسر جهان بود که در اشکال متنوع و گوناگون، هویت و فرهنگ مردمان استعمارشده را دگرگون کرده‌است» (دارابی، ۱۳۹٤: ۱٤۰)؛ لذا در این پژوهش، جهت بررسی و تحلیل هویت زیورآلات شبه‌قاره هند در قرن نوزدهم میلادی و پس از آن، در نتیجهٔ تأثیرات فرهنگ استعمار بریتانیا، نخست به معرفی نمونه‌های مطالعاتی می‌پردازیم که به‌شرح زیر می‌باشد (جدول ۱):

تصاویر ۱، ۲ و ۳. چند نمونه از سنجاق سینه را نشان‌می‌دهند که در تصویر ۱، به‌صورت سنجاقک آراسته به سنگ‌های گران‌بهایی چون الماس و زمرد درآمده؛ در تصویر ۲، یک نمونه سنجاق سینه به فرم پنجهٔ ببر و در سنجاق سینهٔ تصویر ۳، به‌جای سنگ و یا میناکاری، از شیشه استفاده شده‌است.

جدول ۱. زیورآلات دوران استعمار شبه‌قاره هند

 تصویر ۱: سنجاق سینه سنجاقک، مدرس، ۱۸۵۰، موزه ویکتوریا و آلبرت، لندن (Stronge, Smith, Harle, 1988, 104).	 تصویر ۲: سنجاق سینه پنجهٔ ببر، ۱۸۷۰م، مجموعهٔ Royal collection trust (URL1).
 تصویر ۳: سنجاق سینه، طلا، ۱۸۷۵م، مجموعهٔ Royal collection trust (URL2)	 تصویر ٤: زیور گوش با تصویر مهاراجه هندی، طلا و زمرد، دهلی، نیمه دوم قرن ۱۹ م (Barnard, 2008, 77).



تصویر ۵: زنجیر ساعت، طلا، الماس و یاقوت سرخ، قرن ۱۹ م (Bala Krishnan, 2001, 206).



تصویر ٦: ساعت جیبی با تصویر مهاراجه در نمای روبه‌رو، طلا، میناکاری در پشت ساعت، در حدود ۱۹۳۰م، مجموعهٔ حراجی کریستیز (URL3).

تصویر ٤؛ زیور گوشی از فلز طلا را نشان‌می‌دهد که در مرکز آن، تصویر مهاراجه هندی، بر روی عاج، نقاشی شده و گرداگرد آن، با سنگ زمرد زینت یافته‌است. تصویر ۵؛ یک زنجیز ساعت طلا که با سنگ‌های گرانبهای الماس و یاقوت سرخ تزیین شده، دیده‌می‌شود که در بخش میانی زنجیر، نقش‌مایه دو پرنده در طرفین تاج این زنجیر قرار گرفته‌است و تصویر ٦؛ ساعت جیبی متعلق به نیمهٔ اول قرن بیستم م را نشان‌می‌دهد با تصویر یک مهاراجهٔ هندی در نمای روبه‌رو و میناکاری در پشت ساعت.

٤-۱- بازنمایی فضای سوم در زیورآلات

پیش‌تر بیان‌شد که از دیدگاه هومی بابا، هویت و قدرت استعماری نمی‌تواند بنیادی و بااصالت باشد، بلکه او به برقراری تعادلی میان استعمارگر و استعمارشونده در فضای سوم باوردارد. در واقع، «هر یک از دو طرف با دیدن دیگری، تفاوتی را احساس‌می‌کند، خود را به دیگری نزدیک [کرده تا] مرزهای سنتی و کهنه‌ای را که میان خود و دیگری وجود دارد، پشت سر نهد» (شیرزادی، ۱۳۸۸: ١٦٩). به بیان دیگر، نوعی تقلید استعمارشونده از استعمارگر که منجر به تأثیر و تأثر متقابل شده و در نهایت این امر سبب ازبین‌رفتن ناب‌بودگی هویت هر دو طرف می‌شود. با این تفاسیر، می‌توان در زیورآلات شبه‌قاره هند عصر استعمار، به مؤلفه‌هایی اشاره‌نمود که در آن، فرهنگ استعمارگر و استعمارشونده، به‌سوی یکدیگر متمایل بوده و تعاملات فرهنگی بین دو فرهنگ شکل گرفته‌است؛ لذا جهت تحلیل فضای سوم و رسیدن به پاسخ پرسش پژوهش، ابتدا به بازخوانی عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی به‌کاررفته در انواع زیورآلات می‌پردازیم تا دریابیم که تعاملات فرهنگی استعمارگر و استعمارشونده چگونه منجر به شکل‌گیری فضای سوم در زیورآلات هند شده‌است.

فضای سوم در تصویر ۱؛ سنجاق سینه سنجاقک: یکی از مهم‌ترین تأثیرات بریتانیا در زیورآلات هند که تا پیش از این، به آن توجهی‌نشده و یا بهتر است بگوییم در هند ناشناخته بوده، ساخت زیورآلات با فرم و یا نقش‌مایه‌هایی همانند: پروانه، صلیب، گل رز، سنجاقک و همچنین، سنجاق سینه (از عناصر محبوب زیورآلات ویکتوریایی می‌باشد که یا در کارگاه‌های بریتانیایی در هند و زیر نظر آن‌ها یا توسط هنرمندان هندی و با تقلید از مدل‌های اروپایی ساخته‌می‌شد)، می‌باشد (Barnard, 2008: 78). در تصویر ۱، علاوه بر فرم سنجاق سینه که تقلیدی از نمونه‌های غربی بوده، می‌توان‌گفت وجود سنگ‌ها و الماس‌های تراش‌خورده در سر و طرفین سنجاق و نیز سنگ آبی لاجوردی از مؤلفه‌های زیورآلات استعمار به‌ویژه، زیورآلات ویکتوریایی بوده و به‌ندرت در زیورآلات هند و میناکاری‌های آن دیده شده (ibid: 93) است. البته ناگفته نماند که سنگ زمرد در این زیور، از محبوب‌ترین سنگ‌های گران‌بها پیش از حضور بریتانیا در هند، عصر مغولان کبیر، به‌شمارآمده که به‌دلیل ویژگی‌های ظاهری، به آن «اشک ماه» (Ahsan Bilal, Nasir Khan, 2021: 10) می‌گفتند. اگرچه در عهد باستان هندوستان نیز سنگ زمرد مورد توجه بوده (Nigam, 1999: 7) لیکن، کاربرد رنگ تیرهٔ این سنگ، به‌ویژه در عصر مغولان، بیش‌ازپیش محبوبیت

یافته‌است؛ زیرا آنان بر این عقیده بودند که رنگ سبز تیره زمرد با سنت اسلامی هماهنگی ژرفی داشته (ibid: 40) و لذا با توجه به این مسئله، اعتقاد داشتند کسی که زمرد می‌پوشد، ایمان دارد که از لطف و حمایت پروردگار برخوردار خواهدشد (Bala Krishnan, 2001: 182). همچنین، لازم به ذکر است، تصویر ۱، اگرچه بیانگر ذائقهٔ اروپایی در زیورآلات هند بوده لیکن ابعاد و اندازه‌های بزرگ سنگ‌ها در مرکز سنجاق سینه و همچنین، پهنای بال‌های سنجاقک از دو طرف، ریشهٔ بومی زیورآلات هند، در تمایل به ابعاد بزرگ را نشان‌می‌دهد. البته، تکنیک ساخت این سنجاق سینه؛ استفاده از مفتول‌های طلا به شکل پیچیده و منحنی در ترکیب با نگین یا سنگ‌های ریز، مشخصهٔ هنر اروپایی می‌باشد که پس از ورود آن به هند، به‌طور گسترده مورد استفاده قرارگرفت (Stronge, Smith, Harle, 1988: 104).

فضای سوم در تصویر ۲؛ سنجاق سینه پنجهٔ ببر: سنجاق سینه در تصویر ۲، از نمونه‌های اهدایی به شاهزادهٔ ولز[۲۲]؛ ادوارد هفتم،[۲۳] به‌شمارآمده (Stronge, et al, 1988: 85) که از کنار هم قرارگیری عناصر هندو و سبک بریتانیا، شکل‌گرفته؛ به‌ویژه استفاده از پنجه‌های ببر که پیشینه‌ای دیرینه در شبه‌قاره داشته و اغلب به‌عنوان طلسم علیه نیروهای شر کاربرد داشته‌است. در واقع، از زمان باستان، صنعتگران هند، زیورآلات پنجه ببر را می‌ساختند تا قدرت ببر را به فرزندان پسر خود انتقال‌دهند (Yothers, Gangadharan, 2020: 267) و نیز بر این عقیده بودند که ببر از صاحب آن در برابر حملات حیوانات وحشی محافظت می‌نماید؛ لذا آن‌را همواره به گردن فرزند پسر خود می‌آویختند (R. Chandra, 1979). همچنین در بخش بالایی این زیور، لاکشمی؛ الههٔ هندو نشسته بر گل نیلوفر آبی نقش‌بسته که در دو سوی او، تصویر دو فیل[۲۴]؛ از نمادهای جانوری هنر هند، دیده‌می‌شود. ناگفته نماند گل نیلوفر آبی و یا لوتوس، از سمبل‌های مهم میراث فرهنگی ایران (دادور، منصوری، ۱۳۹۰: ۲۱۰) دانسته‌شده و برخلاف این‌که منشأ آن‌را در آیین بودا پنداشته‌اند، به آیین مهر یا میترائیسم مربوط می‌شود (طباییان، حبیب، ۱۳۸۸: ۳۲۳) که ریشه در باورهای دینی و اسطوره‌ای ایران دارد (حیدرنتاج، مقصودی، ۱۳۹۸: ۳۷). شایان ذکر است، این نقش‌مایه از دوران باستان؛ عصر ودایی (۱۷۰۰ ق.م)، به هنر هند راه یافته‌است. نکتهٔ مورد توجه در تصویر ۲، تغییر نوع کارایی زیور «پنجهٔ ببر» از گردن‌بند به سنجاق سینه است. در واقع، برخلاف نمونه‌های سنتی آن، در این‌جا به فرم یکی از زیورآلات غربی؛ یعنی سنجاق سینه، ساخته شده‌است.

فضای سوم در تصویر ۳؛ سنجاق سینه: این سنجاق سینه نیز همانند نمونهٔ پیش، برای پیشکش به شاهزادهٔ ولز؛ ادوارد هفتم، با تصویر شاه و شاهزادهٔ ولز و توسط هنرمندان هندی، اما به فرم زیور غربی ساخته شده‌است. به دیگر سخن، در کنار عناصری همچون میز کوچک در وسط تصویر با بطری‌هایی بر روی آن، یک شمعدان در بخش بالایی میز و نیز کتیبهٔ دورتادور تصویر که مشتق از سبک اروپایی بوده‌است، تکنیک ساخت آن، حکّاکی و مشبک‌کاری بر روی ورق طلا که در نهایت با استفاده از حرارت، آن‌را با شیشه ترکیب‌کرده، بومی هند می‌باشد (Stronge, et al, 1988: 107). در واقع، استفاده از شیشه در زیورآلات هند، به قرن ۵ ق.م بازمی‌گردد که نشانگر آشنایی هندیان با روش تولید شیشه بوده اما به‌دلیل پُرهزینه‌بودن، کمتر مورد توجه قرارگرفته‌است؛ لذا حضور یونانیان قرن ۱م در شبه‌قاره که در میان سربازان، هنرمندان و زیورسازان نیز حضورداشتند، موجب سهولت در این امر گردید (R. Chandra, 1979).

فضای سوم در تصویر ٤؛ زیور گوش: در میانهٔ این زیور که از فلز طلا به‌همراه سنگ زمرد ساخته‌شده، تصویر یک مهاراجهٔ هندی بر روی عاج دیده‌می‌شود که در همین ابتدا قابل‌ذکر است، پیش از ورود بریتانیا به شبه‌قاره، تصاویر و نقاشی مردان و اشراف‌زادگان هندی بر روی زیورآلات دیده نشده‌است و می‌توان‌گفت این سبک، درنتیجهٔ شمایل‌های اروپایی به زیورآلات عصر استعمار هند راه یافته‌است. همچنین در این‌جا، دورتادور تصویر مهاراجه، یک‌درمیان، نقش‌مایهٔ گُل از فلز طلا و نیز سنگ زمرد جای‌گرفته که پیش‌تر هم بیان‌شد رنگ تیرهٔ این سنگ، پیش از ورود استعمار و در عصر مغولان به‌وفور کاربرد داشته‌است؛ لیکن تراش مغولی که اصولاً نامتقارن و بزرگ‌اندازه بود، اکنون جای خود را به سنگ‌های تراش‌خوردهٔ

کوچک‌اندازه و متقارن داده که از دیگر مشخصات زیورآلات غربی به‌شمارمی‌آید. همچنین، نصب و قرارگیری سنگ زمرد که فرمی با دندانه‌ها و یا «پنجهٔ باز» برای سنگ و نگین زیورآلات است تا قبل از ظهور بریتانیا در هند ناشناخته بوده‌است (Bhushan, 1964: 125).

علاوه بر مؤلفه‌های فرهنگ غربی در تصویر٤، زیور «عمامه‌ای» نیز دیده‌می‌شود که هنرمند نقاش بر بالای پوشش سر مهاراجه تصویرکرده‌است. این زیور که در عصر مغولان، صرفاً برای خاندان سلطنتی، اشراف و افسران عالی‌رتبه قابل استفاده بود، به‌عنوان نماد قدرت آنان، درجه‌بندی می‌شده‌است (Ahsan Bilal, Nasir Khan, 2021: 5)؛ اما به‌طور کلی، مغولان به تأسی از فرهنگ ایرانی–اسلامی، انواع دستار به‌همراه تزئینات آن‌را به‌عنوان یک گنجینهٔ باارزش مورد استفاده قرارمی‌دادند. به‌ویژه که قراردادن پَر بر بالای زیور، مطابق تصویر٤، از زمانهٔ اکبرشاه و متأثر از نفوذ فرهنگ ایرانی(ibid) در شبه‌قاره‌هند رواج یافته‌بود.

فضای سوم در تصویر ٥؛ زنجیر ساعت: پیش‌تر بیان‌شد برتری بریتانیا در اواخر قرن نوزدهم و به‌ویژه قرن بیستم، منجر به القای آداب‌ورسوم، فرهنگ و ورود سبک‌های اروپایی به زیورآلات هند شد. در این بین، ثروت بسیار و اشتیاق سیری‌ناپذیر و همچنین علاقهٔ مهاراجه‌ها و شاهزادگان هندی برای اروپایی‌شدن، سبب‌شد تا در این زمان، هند به مکانی برای سازندگان و فروشندگان زیورآلات اروپایی تبدیل‌شود. بسیاری از زیورسازان اروپایی از جمله بولگاری[۲۵] و کارتیه[۲۶] با توجه به علاقهٔ اشراف‌زادگان هندی، کسب‌وکارهایی را در دهلی[۲۷] و دیگر بخش‌های این سرزمین ایجادکرده (Bala Krishnan, 2001: 57) و این امتیاز را به‌دست‌آوردند که برای آن‌ها، زیورآلاتی بسازند و همچنین، با جداکردن سنگ‌های گرانبها از زیورآلات قدیمی، آن‌ها را برای مهاراجه‌ها و شاهزادگان هندی به زیورآلاتی مدرن تبدیل‌کنند (ibid: 11). از جملهٔ آها می‌توان به زنجیر ساعت و نیز ساعت‌های جیبی در تصویر ٦، اشاره‌نمود.

تصویر ٥، زنجیر ساعتی همراه یک آویز با الماس‌هایی به‌شکل منحنی را نشان‌می‌دهد، به فرم زیورآلات اروپایی که برای آویختن ساعت در جیب لباس خود استفاده‌می‌کردند. همچنین در مرکز این زنجیر، در بخش بالایی آن، دو سنگ یاقوت سرخ جای‌گرفته که تاجی به شکل گل نیلوفر آبی دارد و در بخش زیرین زنجیر از طرفین، فرم پرنده که احتمالاً طاووس بوده، دیده‌می‌شود. آن‌چه در این زیور بیش از سایر نمونه‌ها مورد توجه بوده، همانا کاربرد طلا به رنگ سفید می‌باشد که جایگزین رنگ زرد طلای محبوب هندیان شده است؛ لذا علاوه بر این مؤلفه که از تأثیرات سبک زیورآلات غربی دانسته‌شده، تراش منظم و متقارن سنگ‌ها، نصب آن‌ها و به‌ویژه خودِ زنجیر ساعت نیز به شیوهٔ اروپاییست. دراین‌بین، سنگ یاقوت سرخ که پیش از استعمار در هند کاربرد داشته و همچنین نقش‌مایهٔ طاووس(پرندهٔ بومی هندوستان) عناصری از فرهنگ هند به‌شمارمی‌آیند.

فضای سوم در تصویر ٦؛ ساعت جیبی: بیان‌شد که زیورسازان اروپایی در ابتدا، توانستند با برانگیختن توجه و علاقهٔ اشراف‌زادگان هندی به‌سمت نمونه‌های غربی، آن‌ها را به مشتریان فرهنگ استعمار تبدیل‌کنند. از جمله، حضور کارتیه در سال ۱۹۱۱م که با ساعت‌های جیبی برای مهاراجه‌ها آغازشد (Bala Krishnan, 2001: 206) (تصویر ٦). ساعت‌های جیبی که در آغاز قرن بیستم، بسیار مورد استفادهٔ مردان و اشراف‌زادگان هندی قرارداشته، به‌طور کامل، بیانگر حضور فرهنگ غربی در سبک زیورآلات هند می‌باشد. شکی نیست که در این تصویر، به‌غیر از گردن‌بندهای چندرشته‌ای به دور گردن مهاراجه در نمای روبه‌روی درِ ساعت و نقش‌مایهٔ فیل در نمای پشت آن، سایر عناصر، برگرفته از سبک اروپایی بوده‌است. همچنین مطابق تصویر ٤، در این‌جا نیز تصویر مهاراجه بر روی آن، همانند تصاویر اشراف‌زادگان اروپایی که تا پیش از آن زمان، جایگاهی در نقوش زیورآلات هند نداشته، در قرن بیستم به‌عنوان یکی از نقش‌مایه‌های اصلی در زیورآلات هند؛ تبدیل شده‌است.

نکتهٔ قابل‌توجه در ساخت تمامی زیورآلات طلا در عصر استعمار، کاهش عیار طلا می‌باشد. در واقع، برخلاف ادوار پیشین به‌ویژه دورهٔ مغول که استفاده از طلای خالص رواج داشته، در زیورآلات هند متأثر از فرهنگ عصر ویکتوریایی، به‌تدریج، طلای خالص جای خود را به طلا با عیار کمتر و ناخالص داده‌است (Bhushan, 1964: 88)؛ تا جایی‌که هندیان، اغلب طلای

بی‌کیفیت با سنگ‌های کوچک بی‌ارزش و مهره‌های توخالی می‌خریدند که برخلاف گذشته از نظر مالی نیز، هیچ سرمایه‌ای برای‌شان محسوب نمی‌شده‌است.

بنابراین، با توجه به تحلیل و بررسی نمونه‌های مطالعاتی در این پژوهش، می‌توان‌گفت در نگاه نخست، قدرت استعماری در تلاش‌بوده تا با ورود عناصر و مؤلفه‌های فرهنگِ خود، موجب شکل‌گیری زیورآلاتی بس‌متفاوت نسبت به گذشته شود تا به خیال خود، از این‌منظر بتواند هویت مردمان استعمارشونده را کم‌رنگ و بی‌اهمیت انگاشته و همچنان، خود را به‌عنوان هویت برتر و قدرتمند قلمدادکند. اگرچه هنرمندان و زیورسازان هندی نیز به این خواستهٔ استعمار تن‌داده و به تقلید از عناصر و نمونه‌های غربی پرداختند؛ لیکن می‌توان‌گفت که این تقلید، یک‌جانبه نبوده؛ لذا استعمارگر نتوانسته‌است خود را به‌عنوان هویت برتر بر استعمارشونده بقبولاند. همان‌گونه که پیش‌تر بیان‌شد برمبنای نظر هومی بابا، تقلید استعمارشونده از استعمارگر، صرفاً برای مقاومت در برابر قدرت استعماری بوده تا بتواند با تغییر زاویه دید و کشش استعمارگر به‌سمت هویت خود، یک‌جانبه‌بودن تقلید و به بیان دیگر، ناب‌بودگی هویت استعمارگر را به‌چالش‌بکشد؛ به‌عنوان مثال، در تصاویر ۲ و ۳ که زیورهای اهدایی به شاهزادهٔ ولز و با تقلید از سبک زیورآلات اروپایی بوده، هنرمند به‌هیچ‌وجه نخواسته خود را معطوف به تک‌گویی از هویت استعمارگر نماید، بلکه با استفاده از سبک بومی هند؛ همچون فرم «پنجهٔ ببر» و یا شیوهٔ ساخت آن‌ها، استعمارگر را نیز به‌سمت هویت بومی خود کشانده‌است؛ لذا این عمل هنرمند موجب‌گردید تا «به‌همان اندازه که از استعمارگر تأثیرمی‌پذیرد، بر آن تأثیر هم بگذارد» (شیرزادی، ۱۳۸۸: ۱۷۰). در واقع، مرز ثابت و پایداری برای هیچ‌یک از طرفین وجود نداشته‌است و هر یک از آن‌ها؛ چه استعمارگر و یا استعمارشونده، برای آن‌که بتوانند هویت خود را حفظ و بازسازی نمایند، به دیگری نیازمند بوده و به‌سمت دیگری گرایش پیدامی‌کنند؛ یعنی همان فضای سومی که هومی بابا آن‌را محصول تعاملات استعماری می‌داند.

در واقع، مطابق آن‌چه در تحلیل زیورآلات قابل رؤیت بوده، عناصری همچون: تراش متقارن سنگ‌ها، پنجهٔ باز برای نصب آن‌ها، سنجاق سینه، ساعت جیبی و زنجیر و نظایر آن، تنها مؤلفهٔ اثرگذار در شکل‌گیری زیورآلات عصر استعمار هندوستان نبوده‌است، بلکه هنرمند توانسته‌است با رجوع دوباره به عناصر و سبک زیورآلات بومی و سنتی خود، «منجر به خلق کنشگری شود که از تک‌گویی و تک‌معنایی [و سلطهٔ مطلق استعمارگر] فرار کند» (نیازی و اعرجی، ۱۳۹۸: ۷۵) و توازنی میان غالب و مغلوب به‌وجودآورد. به بیان دیگر، این فضای سوم؛ فضای دورگه، با تقلید هنرمندان هندی از عناصر غربی آغاز و در نهایت، با رجوع به هویت بومی و سنتی هند منجر به تغییر در آن مؤلفه‌ها گردید؛ چرا که «تقلید، همیشه شامل دو کنش تکرار و تغییر» (شیرزادی، ۱۳۸۸: ۱۷۰) خواهدبود و همین مسئله، فرصتی برای هنرمندان و به‌طور کلی استعمارشوندگان برای بروز مؤلفهٔ بومی هند در زیورآلات مهیا نمود. همانند زبان که هندی‌ها ابتدا زبان انگلیسی را تقلیدکرده، اما به‌طور ناخودآگاه، تغییراتی بر روی آن اعمال و لهجه‌ای جدید به‌وجودآوردند (همان: ۱۷۰) که نه شباهت به هویت بومی خود داشت و نه به فرهنگ استعمار. به دیگر سخن، زیورآلات مورد بررسی در این پژوهش، بیانگر سبک جدیدی در زیورآلات هندوستان بوده که «دیگر، نه آن چیزی است که استعمارگر ارائه‌نموده و نه شباهتی با ناخودآگاه استعمارشونده دارد» (Bhabha, 1994: 25). ناگفته نماند، پس از استقلال هند، با احیای سنت‌های ملی، هندیان در کنار عناصر غربی بار دیگر به زیورآلات بومی و سنتی خود، مطابق آن‌چه پیش از عصر استعمار رواج‌داشته، گرایش پیدا کردند.

۵- نتیجه‌گیری

خوانش هویت فرهنگی مؤلفه‌های اثرگذار در شکل‌گیری زیورآلات و صورت‌بندی آن با توجه به نظریهٔ هومی بابا و نیز دستیابی به فضای سوم در مرز میان استعمارگر و استعمارشونده، برای موجودیت‌بخشیدن به زیورآلات عصر استعمار

هندوستان، از اهداف اصلی این پژوهش به‌شمار آمده‌است. در واقع، هومی بابا برخلاف نظریه‌پردازان عرصهٔ پسااستعماری، توجه خود را معطوف بر قدرت و تک‌صدایی استعمارگر نکرده، بلکه به تکثّر صداها مابین دو فرهنگ استعمارگر و استعمارشونده و در یک فضای دورگه و بینابینی اشاره‌داشته‌است. همان‌گونه که در تحلیل زیورآلات نیز دریافت‌شد، عناصری همچون: تراش متقارن سنگ‌ها، پنجهٔ باز برای نصب آن‌ها، سنجاق سینه و ساعت جیبی، اگرچه عناصری از آنِ فرهنگ استعمار بوده که به زیورآلات سنتی هند راه یافته‌است؛ لیکن، در ادامه شاهد بودیم که این‌ها، تنها مؤلفهٔ اثرگذار در شکل‌گیری زیورآلات عصر استعمار هندوستان محسوب‌نشده‌اند.

در واقع، بریتانیای کبیر به‌عنوان یکی از قدرتمندترین دولت‌های استعمارگر، با تسلط بر شبه‌قاره هند و القای آداب‌ورسوم و فرهنگ اروپایی به این سرزمین، سعی در ازبین‌بردن فرهنگ و هویت مردمان هندوستان داشته تا از این‌طریق بتواند، آن‌ها را به تقلید از خود، به‌عنوان هویت برتر و مطلق، تشویق نماید. قابل ذکر است تا پیش از ورود بریتانیا، هند در ادوار تاریخی شاهد حضور فرهنگ‌های دیگری نیز بوده‌است که اگرچه هر یک از فرهنگ‌های بیگانه با هندیان درآمیختند، لیکن در این راستا، صرفاً بریتانیا توانست بر سراسر شبه‌قاره سلطه یابد و غلبه نماید تا آن‌جا که تکنیک‌ها و سبک‌هایی که منعکس‌کنندهٔ شیوه‌های هنری بریتانیا بود، به‌طرز چشمگیری بر هنر به‌ویژه زیورآلات سنتی هند نیز اثرگذار بوده‌است و در این بین، زیورسازان نیز همانند دیگر هنرمندان در عصر استعمار، تحت‌تأثیر اروپائیان قرارگرفته و به‌طور کلی، با تقلید از عناصر و نمونه‌های غربی، به‌نوعی توانسته‌اند به خواستهٔ استعمار جامهٔ عمل بپوشانند؛ اما با وجود تمامی این موارد و سلطه‌گری بریتانیا بر شبه‌قاره که آن‌را به‌عنوان منبع تأمین مواد خام برای صنایع و نیز بازاری برای تولیدات خود درنظر گرفته‌بود، می‌توان‌گفت که هنرمندان و زیورسازان هندی با ذکاوت خود توانستند با کنارزدن تک‌گویی و سلطهٔ مطلق استعمارگر، به خلق آثاری دست‌یابند که در آن‌ها، مؤلفه‌های بومی و سنتی هند همچون رنگ تیرهٔ سنگ زمرد و یاقوت سرخ، نقش‌مایهٔ طاووس و سایر موارد نیز جلوه‌گر شود و از این‌طریق، توازن و تعادلی میان دو فرهنگ بریتانیا با سلطهٔ کامل خود بر هند و شبه‌قاره به‌عنوان سرزمینی مغلوب پدیدآوردند.

یعنی هنرمند به‌طور ناخودآگاه توانسته‌است با وجود سلطه‌گری استعمار، عناصر و سبک زیورآلات بومی و سنتی خود را نیز در ساخت آثار دخیل‌ساخته و به‌صورت غیرمستقیم، ناب‌بودگی هویت استعمارگر را زیر سؤال برد؛ لذا این امر سبب‌شده تا علاوه بر توجه و گرایش استعمارشونده به استعمارگر، با تقلید از آن، در نهایت نگاه استعمارگر نیز به‌سمت استعمارشونده کشیده‌شود؛ بنابراین می‌توان‌گفت که فضای سوم در زیورآلات عصر استعمار هند، در گام نخست، با تقلید زیورسازان هندی از عناصر غربی نظیر فرم سنجاق سینه آغازشده و در نهایت، با رجوع به هویت سنتی هند همانند سبک ساخت آن‌ها، تغییراتی در صورت‌بندی زیورآلات ایجادکرده‌اند؛ یعنی طبق نظر هومی بابا، در فضای میانه‌ای موسوم به فضای سوم، به‌سوی یکدیگر در حرکت بوده و از حرکت آن‌ها به‌سوی دیگری، زیورآلاتی شکل‌گرفته که نه آن چیزی است که تماماً استعمارگر ارائه‌نموده و نه شباهتی به عناصری داشته که استعمارشونده، ناخودآگاه آن‌را در شکل‌گیری اثر به‌کار برده‌است.

بنابراین، زیورآلات مورد بررسی در این پژوهش، بیانگر سبک جدیدی در زیورآلات هندوستان بوده که هویت استعمارگر در موجودیت‌یافتن آن‌ها، دارای قدرت تام و مطلق نبوده‌است، بلکه هویت و مؤلفه‌های فرهنگی دو طرف –بریتانیا و هندوستان– با ورود به قلمرو یکدیگر و با نوعی گفتمان، تعادل و حرکت به‌سوی یکدیگر، توانسته‌اند فضایی سیّال، مبهم و نامعین در زیورآلات ایجادکنند که عناصر و مؤلفه‌هایش پیوستگی ازلی نداشته و همواره در تعاملی بین این دو فرهنگ، موجودیت یافته‌اند. کلام آخر این‌که، در شکل‌گیری زیورآلات عصر استعمار هند، استعمارگر و استعمارشونده، برای آن‌که بتوانند هویت خود را حفظ نمایند، به دیگری نیازمند بوده و به‌سمت دیگری گرایش پیداکرده‌اند.

٦- پی‌نوشت‌ها

۱. رقابت فرانسه و روسیه با انگلیس و تلاش در دستیابی بر هندوستان، انگلیسی‌ها را بـر آن داشـت بـا اتخـاذ سیاسـت‌هایی، دست رقبای خود را از هندوستان کوتاه نمایند (ابراهیمی، ١٤٠١: ٢٥).

۲. قلمروی خانان مغول در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی، برای اروپا نوعی سرزمین افسانه‌ای با ثروت عظیم، جواهرات غیرقابل تخمین و وسایل زرین به‌شمار می‌آمده‌است (شیمل، ١٣٨٦: ١١).

۳. این مدرسه به‌عنوان اولین مدرسه از چهار مدرسهٔ هنری بوده که توسط بریتانیا در هنـد تأسـیس شـده‌اسـت (Carvalho, 2010: 175).

4. Madras
5. Third space
6. Homi K. Bhabha
7. Post- Colonial
8. Manini Chatterjee
9. Anita Roy
10. Nick Barnard
11. Indian jewellery; The V&A collection
12. Shashi Tharoor
13. An era of darkness; The British empire in India
14. Aziz Rahman, Mohsin Ali, Saad Kahn
15. The British art of colonialism in India: subjugation and divition

١٦. Edward W. Said. وی با انتشار کتاب «اورینتالیسم»؛ شرق‌شناسی، توانست نظریهٔ پسااسـتعماری را وارد مرحلـهٔ تـازه‌ای نماید. نکتهٔ بسیار مهمی که در بحث شرق‌شناسی ادوارد سعید برجسته‌شده آن است که شرق، فاقد موجـودیتی واقعـی بـوده و برساختهٔ غرب است تا هویت خود را بسازد و همچنین بر سرزمین‌هایی که شرقی می‌نامد، مسلط شود (دل‌زنده، ١٣٩٦: ٤٣٩). به بیان دیگر از نظر او، شرق فاقد قدرت برای ابراز و بیان خود می‌باشد.

١٧. Dialogism. به‌معنی گفتگو، مکالمه، مکالمه‌گرایی و منطق مکالمه، فراتر از یـک ارتبـاط صِـرف، ایـدهٔ کلیـدی از روابـط اجتماعی به‌شمارمی‌آید که اگر اجتماعی نباشد، واقعیتی وجود ندارد (مهدی‌پور مقدم، شکرپور، رضازاده، ١٤٠٢: ١٧٦).

18. Mikhail Mikhailovich Bakhtin

۱۹. سرانجام مدیران کمپانی هنـد شـرقی در سـال ١٦٨٦م اعلامیـه‌ای صـادرکردند کـه کمپـانی تصـمیم‌گرفتـه در هندوسـتان، پایگاه‌هایی برای استعمار هند در ادوار آینده تأسیس‌نماید (رضوی، ١٣٨٨: ٣٢).

۲۰. با توجه به عدم‌شناخت و دانش بومی آن‌ها نسبت به شبه‌قاره، بریتانیا برای فعالیت‌های خود وابسـته بـه سـرمایه، دانـش و نیروی کار هندیان بود؛ لذا در آغاز یک نظام ترکیبی هندو-بریتانیایی نیز رواج پیداکرد (Peers, 2013: 6).

۲۱. با آن‌که فرآیند تعامل فرهنگی هندوان و مسلمانان با حاکمیت استعماری بریتانیا بـه ناگـاه متوقـف‌شـد، امـا در طـول دورهٔ مبارزهٔ ملی برای استقلال، در میان هر دو جامعهٔ دینی، مردان بزرگی ظهورکردند که فرهنگ ترکیبی را در خویش متبلورسـاخته و آن‌را به بهترین وجه به ظهور رساندند (مجتبائی، ١٣٨٩: ١١) که در این میان می‌توان به گاندی اشاره‌نمود که بارها بـر حفـظ وحدت میان هندوان و مسلمانان برای همیشه و تحت هر شرایطی تأکید داشته‌است (B. Chandra, 1971: 280).

22. Wales

۲۳. Edward VII (1841- 1910). ادوارد هفتم زمانی شاهزادهٔ ولز بود، در جریان سفر خـود بـه هنـد در سـال‌های ١٨٧٥-١٨٧٦م چند سنجاق سینه را به‌همراه گردن‌بند و صـلیب از مهاراجـه رانجیـت سـینگ (Ranjit Singh) دریافـت کـرده‌اسـت (Stronge, et al, 1988: 107).

۲٤. در میان نمادهای جانوری هنر هند، «فیل»، جایگاهی رفیع دارد و دارای مرتبهٔ ویژه‌ای است. از یک‌سو، عظمت جثه و نیروی فراوان جسمانی و تأثیر آن در پیشرفت و آبادانی، این جانور را به‌لحاظ مادی در جایگاهی خاص قرارمی‌دهد و از سوی دیگر، نقش فیل در اساطیر و حضور گسترده‌اش در هنرهای دینی، وجههٔ متفاوتی را از این جانور در تفکر دینی آشکارمی‌کند؛ لذا، پژوهشگران هندی بر این نظرند که نوع تصویرنمودن آیینیِ موجوداتِ منقوش به‌ویژه فیل، بر اهمیت این جانوران در نظام اعتقادی-اجتماعی مردم آن عصر دلالت دارد؛ البته، از آن‌جا که آیین بودایی و هندویی در بسیاری از زمینه‌های اعتقادی هم‌پوشانی دارند؛ لذا، فیل از نمادهای شاخص در هنر بودایی نیز دانسته شده‌است (ذکرگو، ۱۳۸۸: ۹، ۱۱-۱۲ و ۱۸).

25. Bulgari
26. Cartier
27. Delhi

۷- منابع

ابراهیمی، مریم. (۱٤۰۱). واکاوی نقش استعمار انگلیس در هند و جدایی بلوچستان، مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱٤، شمارهٔ ٤۳، ۲۵- ٤۰.

پورمختار، صدیقه؛ مراثی، محسن. (۱۳۹۹). تحلیل امکان تحقق فضای سوم در نقاشی معاصر ایران برمبنای اندیشهٔ پسااستعماری هومی بابا، نگره، دورهٔ ۱۵، شمارهٔ ۵٦، ۱۰۹- ۱۱۹، دانشگاه شاهد.

جلالی، علیرضا. (۱۳۸۹). میراث اسلامی هند، مشکوه، دورهٔ ۲۹، شمارهٔ ۱ (پیاپی ۱۰٦)، ۱۱۷- ۱۳۳، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد.

حیدرنتاج، وحید؛ مقصودی، میترا. (۱۳۹۸). مقایسهٔ تطبیقی مضامین مشترک گیاهان مقدس در نقش‌مایه‌های گیاهی معماری پیش از اسلام ایران و آرایه‌های معماری دوران اسلامی (با تأکید بر دورهٔ امویان و عباسیان، باغ نظر، دورهٔ ۱٦، شمارهٔ ۷۱، ۵۰-۳۵، پژوهشکدهٔ هنر، معماری و شهرسازی نظر.

دادور، ابوالقاسم؛ منصوری، الهام. (۱۳۹۰). درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان، تهران: کلهر و دانشگاه الزهرا.

دارابی، هلیا. (۱۳۹٤). رویکردها و الگوها در نقد هنر بصری: پژوهشی در فرانقد آموزشی، رسالهٔ دکتری، رشتهٔ پژوهش هنر، دانشکده هنرهای کاربردی، دانشگاه هنر.

دل‌زنده، سیامک. (۱۳۹٦). تحولات تصویری هنر ایران: بررسی انتقادی، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.

ذکرگو، امیرحسین. (۱۳۸۸). نمادشناسی هند شرق (۱)؛ فیل در شمایل‌های هندویی و بودایی، تهران: مؤسسهٔ تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن؛ پژوهشکدهٔ فرهنگستان هنر.

رضوی، سیدهدایت. (۱۳۸۸). بررسی زمینه‌های ورود انگلیس به شبه‌قاره هند، سخن تاریخ، شمارهٔ ٦، ۳۲- ٤۸، مجتمع آموزش عالی امام‌خمینی (ره) وابسته به جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم.

رضوی‌پیرانشاهی، سیدعباس. (۱۳۹۵). پیامدهای استعماری اروپاییان در مشرق‌زمین و ایران، دو فصلنامهٔ تخصصی تاریخ ایران اسلامی، دورهٔ ٤، شمارهٔ ۲، ۲۷- ٤۸، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر.

شیرزادی، رضا. (۱۳۸۸). مطالعات پسااستعماری؛ نقد و ارزیابی دیدگاه‌های فرانتس فانون، ادوارد سعید، و هومی بابا، مطالعات سیاسی، دورهٔ ۲، شمارهٔ ۵، ۱٤۹- ۱۷٤، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آزادشهر.

شیمل، آنه‌ماری. (۱۳۸٦). در قلمروی خانان مغول، ترجمهٔ فرامرز نجدسمیعی، تهران: امیرکبیر.

طباییان، سیده‌مرضیه؛ حبیب، فرح. (۱۳۸۸). معماری و نظم گیاه، فصلنامهٔ علوم و تکنولوژی محیط‌زیست، شمارهٔ ۱۰، ۳۱۷- ۳۲٦، تهران.

فرهمندفر، مسعود. (۱۳۹۳). جایگاه آستانه‌ای فرهنگ: هُمی بابا و نظریهٔ پسااستعماری، مطالعات انتقادی ادبیات، شمارهٔ ۱، ۱۷- ۳٤، دانشگاه گلستان.

مجتبائی، فتح‌الله. (۱۳۸۹). پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دورهٔ اسلامی، ترجمهٔ ابوالفضل محمودی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

مهدی‌پور مقدم، زهرا؛ شکرپور، شهریار. (۱٤۰۳). سیر تحول فرهنگی در زیورآلات هندوستان از عهد باستان تا دوران استعمار، جلوهٔ هنر، سال ۱٦، شمارهٔ ۲، ۱۱٦– ۱۲۹، دانشگاه الزهرا (س).

مهدی‌پور مقدم، زهرا؛ شکرپور، شهریار؛ رضازاده، طاهر. (۱٤۰۲). مؤلفه‌های گفتگومندی باختینی در زیورآلات معاصر هندوستان با نقش‌مایهٔ جانوری، نگارینه هنر اسلامی، دورهٔ ۱۰، شمارهٔ ۲۵، ۱۷٤– ۱۹۰، دانشگاه بیرجند.

نیازی، شهریار؛ اعرجی، فاطمه. (۱۳۹۸). بازنمایی «فضای سوم» در رمان «الحفیدة الأمیرکیة» نوشتهٔ انعام کجه جی، دوفصلنامهٔ علمی زبان و ادبیات عربی، دورهٔ ۱۱، شمارهٔ ۲، ۷٤– ۸۵، دانشگاه فردوسی مشهد.

یعقوبی، عبدالرسول. (۱۳۹۵). نقش استعمار در واگرایی هویت‌های قومی جهان اسلام، پژوهش‌نامهٔ علوم انسانی اسلامی، دورهٔ ۳، شمارهٔ ٦، ۱– ٤۸، قم.

Ahsan Bilal, Muhammad , Nasir Khan, Sonia (2021), Mughal men’s head ornaments with an emphasize on Turban ornaments and their connection with European Aigrette, Perennial journal of history (PJH), Vol. 11, No. 1, 1- 15.

Ali Sayed, Nafisa (2015), Mughal jewellery; A sneak peek of jewellery under Mughals, India: partridge.

Bala Krishnan, Usha Ramamrutham (2001), Jewels of the Nizams, New Delhi: department of culture, government of India.

Bala Krishnan, Usha Ramamrutham, Kumar, Meera Sushil (2001), Indian jewellery, Dance of the peacock, India: India book house limited.

Barnard, Nick (2008), Indian jewellery; The V&A collection, New Delhi: Timeless books.

Bhabha, Homi K (1994), The location of culture, London and New York: Routledge.

Bhandari, Nagendra Bahadur (2022), Homi k. Bhabha's third space theory and cultural identity today: a critical review, center for research & innovation Prithvi academic journal, Tribhuvan university, Nepal, Vol. 5, 171- 181.

Bhushan, Jamila Brij (1964), Indian jewellery, ornaments and decorative design, D. B. taraporevala sons.

Byrne, Eleanor (2009), Homi K. Bhabha, Hamshire and NewYork: Palgrave.

Carvalho, Pedro Moura (2010), Gems and jewels of Mughal India, London: The nour foundation.

Chandra, Bipan (1971), Modern India, New Delhi: National council of educational research and training.

Chandra, Rai Govind (1979), Indo- Greek jewellery, Abhinar publications: New Delhi. https://paperhub.ir/ (1400/ 10/ 25).

Khalid, Kanwal (2015), Gems & jewels of India (socio political study within historical), JRSP, Vol. 52, No. 1, 27- 55.

Nigam, M L (1999), Indian jewellery, New Delhi: Roli books.

Peers, Douglas M (2013), India under colonial rule 1700- 1885, London and New Delhi: Routledge.

Stronge, Susan, Smith, Nima, Harle, James C (1988), A golden treasury: Jewellery from the Indian subcontinent, New York: Rizzoli international publications in association with the Victoria and Albert museum and Grantha corporation.

Tharoor, Shashi (2016), An era of darkness: the British empire in India, New Delhi: Aleph book company.

Yothers, Wendy, Gangadharan, Resmi (2020), Narration on ethnic jewellery of Kerala-focusing on design, inspiration and morphology of motifs, Vol. 6, No. 6, 267- 274.

URL1:https://www.rct.uk/collection/search#/25/collection/11493/brooch (1400/ 11/ 30).

URL2: https://www.rct.uk/collection/11497/brooch (1400/ 11/ 30).

URL3:https://www.christies.com/lot/an-enamel-and-gold-hunting-case-minute-6211743/?intObjectID=6211743&lid=1 (1400/ 12/ 10).

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Reading Telmizeh Sari al-Saqati's Painting in the Illustrated Manuscript of Nafahat al Ouns Jami (British Library) with a Visual Semiotic Approach

Nahid Jafari Dehkordi[1]✉ | **Marjan Dehghanipour Motlagh** [2] | **Shahryar Shadigo**

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Handicrafts, Faculty of Arts and Humanities, Shahrekord University, Shahrekord, Iran.
Email: Nahid.Jafari@sku.ac.ir
2. Master in Codicology, Foundation of Iranian Studies, Shahid Beheshti University,Tehran, Iran Iran.
3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran.

Article history Received: 09 March 2025 **Received in revised form:** 08 April 2025 **Accepted:** 15 April 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

This research analyzes one of the illustrations of the Indian version of Jami's Nafhat-ul-Ans, compiled in the court of Akbar Shah and now preserved in the British Library under the accession number Qr_1362. This assembly is related to the story of a Sufi woman named "Telmizeh". The aim of this research is to analyze the semantic and visual layers of this assembly and to discover the relationship between its visual elements and the concepts of the literary text. The question is posed as follows: "How is the narrative structure of Jami's text represented in the illustration?" This fundamental research was conducted with a descriptive-analytical approach and visual semiotics. The findings show through documentary studies; in this illustration, the composition, colors and Sufi symbols such as the rosary and the flow of water harmoniously reflect the teachings of Islamic mysticism. This image is not only a visual representation of Jami's narrative, but also symbolizes concepts such as patience, contentment and certainty. Using composition, color, and symbolism, the illustrator of Gorkani has represented the concepts of submission and trust in God, establishing a deep connection between text and image.

Keywords: Jami’s Nafahat al Ouns manuscript, Indian Subcontinent, Telmizeh Sari Saqti, VisualSemiotics, Mughal painting.

1. Introduction

The Mughal manuscripts, especially during the reigns of Humayun and Akbar, are considered the pinnacle of Islamic pictorial art. This period witnessed the fusion of Iranian, Indian, and Islamic artistic traditions, which, with influences from European and Chinese painting, formed a unique style. Akbar Shah established an artistic circle in Fatehpur, where numerous manuscripts were copied and illustrated. By the time of his death in 1605, his royal library had about 24,000 illustrated manuscripts. The Mughal manuscript of Of Nafahat al Ouns, numbered Qr_1362, is an outstanding example of the book layout of this period, which was printed in the 49th year of Akbar Shah’s reign. This manuscript has 804 leaves and 17 illustrated panels, and some of the illustrations are decorated with the illustrator’s signature. The text is written in legible Nastaliq script in black ink, and each leaf contains 21 lines in a column. Golden, black and azure tabulations are considered to be features of its book layout. Majlis Telmizeh Sari Saqati, with precise illustrations, examines the relationship between text and image from the perspective of visual semiotics and facilitates the understanding of the narrative.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.63-84.
DOI: 10.22111/JSR.2025.51379.2489
© Jafari Dehkordi, N; Dehghanipour Motlagh, M; Shadigo, Sh.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

2. Detailed Research Methodology

The type of this research is descriptive-analytical in terms of its fundamental purpose and nature. The information was collected in the form of documents. The authors are trying to use a visual semiotics approach from among the statistical population consisting of 17 images related to Sufis in the illustrated edition of Nafhat-ul-Ans Jami of the British Library, and have purposefully selected 1 image with the topic of "Telmizeh Sari Saqati" in order to study it qualitatively based on the mystical concepts of the literary text.

"A sign is something that signifies something other than itself. Signs can appear in the form of words, images, sounds, gestures, and objects. Signs may appear in the form of words, images, sounds, gestures, or objects. Semiotics is the study of the types of signs, the factors associated with the process of their production, exchange, and interpretation, and the rules that govern them" (Chandler, 2018, 21). This science is used as a tool for analyzing culture, examining mental structures and semantic change in language, and the relationships between signs and symbols. In the field of semiotics, the main subject is the study of the rules governing verbal and nonverbal signs (Dancey, 2008, 57). The analytical components in this painting include semantic and narrative, visual, historical, and cultural signs.

3. Discussion

The Sufi woman in this painting, with characteristics such as firm faith, patience, intuitive knowledge, dignity, and observance of mystical duties, is a model of a seeker of the path of truth. The mountainous atmosphere and surrounding nature, with their earthy and green colors, represent mystical isolation and spiritual path. The rocks and mountains reflect the difficulties of the spiritual path and emphasize the challenges of the mystical path. Sheikh Sari Saqati, as a master, maintains his spiritual position without direct intervention in a contemplative manner and plays the role of a guide and observer. His simple attire, turban, and long robe indicate his asceticism and mystical position. In one hand, he holds a rosary, which symbolizes remembrance and connection to divine truth, and his other hand is placed under his chin, a sign of contemplation and contemplation of glorious events. The female disciple, who is trying to save her child from the water, is considered an embodiment of faith and certainty in divine providence. Her movement indicates the connection between submission, satisfaction, and divine providence. Her simple clothing and earthy and white colors symbolize asceticism, purity, and connection to mystical path. The observance of full coverage, in addition to conforming to Islamic custom, emphasizes her submission and mystical piety. The mother represents absolute love and faith, and pulling the child out of the water refers to the relationship between man and God, where certainty and trust are the factors of salvation from life's trials. The river, with its constant flow, in addition to symbolizing life's events, represents purification and renewal. The child being pulled out of the water is a reflection of salvation and salvation in the light of faith. The mill in the background, in addition to its practical application, symbolizes the tests of patience and certainty on the mystical path. With its balanced composition, natural colors, and precise symbolism, this image represents concepts such as faith, patience, certainty, and the position of the mystical hierarchy. The distance between the master and the student in the image is an embodiment of the relationship between the disciple and the desired, where the disciple needs the guidance of the desired on the path to perfection. Although there is no direct dialogue between the woman and the master, the postures and movements reveal the transfer of meaning and the spiritual bond between them.

4. Results

The painting, with its three-layered structure, elevates the story from the natural level to mystical concepts. In this structure, water symbolizes life and divine grace, which at the same time indicates the movement of nature, economy, and spiritual rebirth. The Sufi woman connects the different parts of this multi-level system and redefines a new position for women in Islamic mysticism. In contrast, the dervishes, especially Sheikh Sari Saqti, play a role as interpreters of the sacred on another level. From a semiotic perspective, this painting clearly shows how an image can become a powerful expressive tool for decoding mystical, social, and ontological concepts; and how, within a calm appearance and simple narrative, a complex system of meaning, interpretation, and code lies.

5. References

Alami, A. (1872). Aein Akbari. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.

Alaei, S. (2018). A Review of the Treasure of Persian Books in the British Library. Iran Nameh, 3(2): 135-159.

Ariya, G.A. (2003). The Chishtiyyah Way in India and Pakistan, Tehran: Zavar.

Azimi, H. (2017). Manuscripts: Centers of Reproduction, Elements of Manuscriptology, Cataloging Procedures, Recognition of Forgery and Authenticity of Manuscripts, Mashad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi.

Bakharzi, A. (1966). The lovers and the eloquent ones, Vol. 2, edited by Iraj Afshar, Tehran: Tehran University Press.

Bayani, M. (1967). The Lives and Works of the Nastaliq Calligraphers, Part Two, Tehran: Tehran University Press.

Chandler, D. (2018). Fundamentals of Semiotics, translated by Mehdi Parsa, Tehran: Islamic Culture and Art Research Institute, Sooreh Mehr Publishing Company.

Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2005). Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, Translated by Sudabeh Fazaili, Vol. 1, Tehran: Jeyhoon.

Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2006). Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, Translated by Sudabeh Fazaili, Vol. 4, Tehran: Jeyhoon.

Craven, R.C. (1989). Indian art: a concise history, translated by Farzan Sojoodi & Kaveh Sojoodi, Tehran: Art Univresity.

Dancy, M. (2008). Semiotics of Media, translated by Goodarz Mirani and Behzad Doran, Tehran: Chapar.

Dehkhoda, A. A. (2008). Dehkhoda Dictionary, Vol. 9, Tehran: Dehkhoda Dictionary and Tehran University Publishing and Printing Institute.

Eliade, M. (1993). Patterns in Comparative Religion, translated by Jalal Sattari, Tehran: Soroush.

Elmi, Q.; Baghestani, M. & Fathi, M. (2015). Mystical Path and Behavior in the Thought of Sheikh Ahmad Sarhindi, Subcontinental Studies, 7(25): 45-68.

Freud, Z. (1969). Moses and Monotheism, translated by Qasim Khatami, Tehran: Pirouz.

Hall, J. (2001). Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art, translated by Roghieh Behzadi, Tehran: Farhang Moaser.

Jafari Dehkordi, N. & Naderi Garzaldini, M. (1401). Pictorial Semiotics of the Persian Prince in the Indian Paintings of the "Darab Nameh" British Library Edition, Peykreh, 11(29): 46-58.

Jami, M. (1957). The Breaths of Humanity from the Holy Ones, edited, introduced and appended by Mehdi Tohidipour, Tehran: Mahmoudi Bookstore.

Jami, N. (2010). Jami's Ghazaliyat, edited by Badr al-Din Yaghmaei, Tehran: Shargh Publications.

Kaka'i, Q. (1982). The Unity of Being as narrated by Ibn 'Arabi and Meister Eckhart, Tehran: Hermes Book Publishing Company.

Kashfi Sabzevari, M. (1972). The Soltani Futotnameh, edited by Mohammad Ja'far Mahjoob, Tehran: Iran Foundation Publications.

Khosrow Panah, A. (2006). An Analysis of Sufism with Emphasis on the Golden Sect, Critical, Intellectual and Cultural Quarterly, 39: 129-136.

Khwarizmi, K. (2005). Jawaher al-Asrar and Zawahir al-Anwar, edited by Mohammad Javad Shariat, Tehran: Publication: Asatir.

Mahdavi, S. (2015). Analysis and Study of Visual Signs and Structure of the Plinth Tiles of Imam Reza (AS) Shrine Using the Peirce Semiotic Method, Astan Honar, 14 & 15: 54-64.

Mayel Heravi, N. (1993). Book Design in Islamic Civilization, Mashhad: Astan Quds Razavi Printing and Publishing Institute.

Mayel Heravi, N. (1999). History of Manuscript Compilation and Critical Correction of Manuscripts, Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly.

Nazarli, M. (2011). The Dual World of Iranian Miniatures, translated by Abbas Ali Ezati, Tehran: Matn.

Qoshiri, A. (1992). The Qoshiriyya Treatise, translated by Abu Ali Hassan ibn Osmani, with corrections and additions by Badi' al-Zaman Foruzanfar, Tehran: Elmi va Farhangi Publications.

Rabizadeh, S. & Jafari Dehkordi, N. (2000). Visual Semiotics of Three Illustrations of the Battle of Rostam with Sohrab in the Shahnameh of Tahmasbi. Graphic Arts and painting Research, 3(5): 77-90.

Randhawa, M. S. (1930). Kangra Valley Painting. Delhi: Ministtry of Informatino & Broadcasting.

Rogers, M. J. (2003). The Age of Painting, the Indian Mughal Style, translated by Jamileh Hashemzadeh, Tehran: Dolatmand.

Sadri, M. (2013). Mystical Paintings: A Comparative Study of Mystical Meanings and Painting, Tehran: Tehran: Elmi va Farhangi Publications.

Safa, Z. (1985), History of Literature in Iran, Vol. 4, Tehran: Ferdowsi Publications.

Sajadi, S. A. M. (2005). The Robe and Robe-wearing of the Ascetic, Tehran: Elmi va Farhangi Publications.

Schimmel, A. (2018). Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam, Translated by Abdolrahim Gawahi, Tehran: Islamic Culture Publishing House.

Shairi, H. R. (2012). Visual Semantics_Sign, Tehran: Sokhan Publishing House.

Shirazi, M.M. (1985). Paths of Truth, Vol. 2, Edited by Mohammad Jafar Mahboob, Tehran: Sanaei Library.

Tarsousi, A. (1977). Darabnameh Tarsousi, Vol. 1, Tehran: Book Translation and Publishing Company

URL1:https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=or_1362 (Access date :11/06/2022).

Cite this article: Jafari Dehkordi, N., Dehghanipour Motlagh, M., Shadigo, Sh. (2025). Reading Telmizeh Sari al-Saqati's Painting in the Illustrated Manuscript of Nafahat al Ouns Jami (British Library) with a Visual Semiotic Approach, *Journal of Subcontinent Researches*, 17(48), 161-180. DOI: 10.22111/jsr.2025.51379.2489

Cite this article: Jafari Dehkordi, N; Dehghanipour Motlagh, M; Shadigo, Sh. (2026). Reading Telmizeh Sari al-Saqati's Painting in the Illustrated Manuscript of Nafahat al Ouns Jami (British Library) with a Visual Semiotic Approach. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 63-84.

DOI: 10.22111/JSR.2025.51379.2489

مطالعات شبه قاره

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

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

خوانش مجلس «تلمیذه» سریّ سقطی در نسخه مصوّر هندی «نفحات‌الانس» جامی (کتابخانه بریتانیا) با رویکرد «نشانه‌شناسی تصویری»

ناهید جعفری‌دهکردی[۱]✉ | مرجان دهقانی‌پور مطلق[۲] | شهریار شادی‌گو[۳]

۱. نویسنده مسئول: استادیار گروه صنایع‌دستی، دانشکده هنر و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد ایران، رایانامه: Nahid.Jafari@sku.ac.ir
۲. دانش‌آموختهٔ کارشناسی‌ارشد نسخه‌شناسی، بنیاد ایران‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
۳. استادیار گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

چکیده

این جستار، به تحلیل یکی از نگاره‌های نسخهٔ هندی نفحات‌الانس جامی می‌پردازد که در دربار اکبرشاه تدوین‌شده و اکنون با شمارهٔ دسترسی Qr_1362 در کتابخانهٔ بریتانیا نگهداری‌می‌شود. نگارهٔ مورد مطالعه، مجلس سری سقطی در حال تماشای مادری که فرزندش را از رودخانه بیرون‌می‌کشد را به‌تصویرکشیده و به داستان شاگرد زن سری سقطی، تلمیذه، مربوط است. هدف از این پژوهش، واکاوی لایه‌های معنایی و بصری این مجلس و کشف ارتباط میان عناصر تصویری آن و مفاهیم متن ادبی است. پرسش اصلی تحقیق چنین مطرح‌می‌شود؛ چگونه ساختار روایی متن جامی در این نگاره بازنمایی شده‌است؟ این پژوهش بنیادی، با رویکرد توصیفی-تحلیلی و نشانه‌شناسی تصویری انجام شده‌است. رویکردی که به تحلیل معانی نهفته در عناصر بصری و رمزگان‌های تصویری و همچنین، به واکاوی لایه‌های معنایی و ساختاری این مجلس می‌پردازد. تحلیل نشانه‌شناختی این مجلس نشان‌می‌دهد که این تصویرسازی نگاره صرفاً تزیینی نیست، بلکه ابزاری برای تعمیق مفاهیم عرفانی است. در این نگاره، ترکیب‌بندی، رنگ‌ها و نمادهای صوفیانه همچون تسبیح و جریان آب، به‌شکلی هماهنگ آموزه‌های عرفان اسلامی را بازتاب‌می‌دهند.

کلیدواژه‌ها: شبه‌قاره هند، نسخهٔ خطی نفحات‌الانس جامی، «تلمیذه» سریّ سقطی، نشانه‌شناسی دیداری، نقاشی گورکانی.

۱- مقدمه

نسخه‌های خطی گورکانی، به‌ویژه در دوران سلطنت همایون و اکبرشاه، از برجسته‌ترین نمونه‌های هنر تصویرگری اسلامی به‌شمارمی‌روند که با تلفیق سنت‌های ایرانی، هندی و اسلامی، سبکی منحصربه‌فرد پدید آوردند. در این دوره، شاهد تلفیق سنت‌های هنری ایرانی، هندی و اسلامی هستیم که منجر به خلق آثاری با سبک‌های منحصربه‌فرد شد. «با این‌وجود، رگه‌هایی از نقاشی اروپایی و چینی هم در آن دیده‌می‌شود. روح فرهنگ هندی با ظرفیت بالای جذب و بازآفرینی، بستر مناسبی برای

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۸۴-۶۳ .

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۹ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۴/۰۱/۱۹ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۶ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: جعفری‌دهکردی، ناهید؛ دهقانی‌پور مطلق، مرجان؛ شادی‌گو، شهریار. (۱۴۰۵). خوانش مجلس «تلمیذه» سریّ سقطی در نسخه مصوّر هندی «نفحات‌الانس» جامی (کتابخانه بریتانیا) با رویکرد «نشانه‌شناسی تصویری»، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۸۴-۶۳ .

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.51379.2489

© جعفری‌دهکردی، ناهید؛ دهقانی‌پور مطلق، مرجان؛ شادی‌گو، شهریار.

هم‌نشینی این عناصر را درهم‌آمیخت و از درون این تعامل، هنری با هویتی تازه و رنگ‌وبویی بومی شکل‌گرفت (Randhawa, 1930, 295). از طرفی، تأثیرات نقاشی اروپائیانی که در زمان اکبرشاه به دربار نفوذ کردند نیز دیده‌می‌شود. به دستور اکبرشاه، در نزدیکی قصبهٔ «سیکری» در شهر فتحپور، مرکزی هنری برای استنساخ و تصویرگری نسخ تأسیس‌شد که در آن حدود صد هنرمند هندی زیر نظر استادان ایرانی فعالیت‌می‌کردند. تا زمان درگذشت اکبرشاه در ۱۶۰۵ میلادی، کتابخانهٔ سلطنتی او حدود ۲۴ هزار نسخه خطی مصوّر را در بر می‌گرفت (کریون، ۱۳۸۸: ۲۲۴). نسخهٔ گورکانی نفحات‌الانس (شماره Qr_1362)، در سال چهل‌ونهمین سلطنت اکبرشاه کتابت‌شده و شرح احوال بیش از ششصد تن از مشایخ صوفیه را در بر دارد. این نسخ، نمونه‌ای برجسته از کتاب‌آرایی است و مجلس «تلمیذه» سریّ سقطی امکان بررسی ارتباط متن و تصویر را از منظر نشانه‌شناسی تصویری فراهم‌می‌کند. تصاویر این نسخه در زمان دسترسی آزاد به نسخ کتابخانه بریتانیا (خرداد ۱۴۰۱) گردآوری شده‌است.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

«نسخه‌نویسی و کتاب‌آرایی نگارش‌های فارسی از سده هشتم به بعد، در قلمرو جغرافیایی گسترده‌تری، بیرون از قلمرو سیاسی ایران، در کانون‌های نسخه‌نویسی دیوانی جریان داشت: آسیای صغیر و شبه‌قاره هندوستان» (مایل‌هروی، ۱۳۷۹: ۱۴۱). یکی از نمونه‌های برجستهٔ این رویکرد، نسخهٔ «نفحات‌الانس» جامی است که در دربار اکبرشاه کتابت‌شده و اکنون با شمارهٔ دسترسی Qr_1362 در کتابخانهٔ بریتانیا نگهداری‌می‌شود. در میان نگاره‌های این نسخه، مجلس سری سقطی در حال تماشای مادری که فرزندش را از رودخانه بیرون‌می‌کشد، حاوی مضامین عمیقی است که نیازمند بررسی رابطه میان متن و تصویر و چگونگی بازتاب آموزه‌های صوفیانه در ترکیب‌بندی بصری **آن** است؛ در این راستا سؤالات زیر مطرح‌می‌شود:

عناصر بصری و نشانه‌های تصویری این نگاره، بر اساس رویکرد نشانه‌شناسی تصویری، چگونه آموزه‌های صوفیانه را بازنمایی می‌کنند و رابطهٔ میان متن و تصویر در این مجلس تا چه اندازه به درک عمیق‌تر روایت و مفاهیم صوفیانه یاری‌می‌رساند؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

بررسی بازنمایی مفاهیم عرفانی و آموزه‌های صوفیانه در نگاره *سری سقطی و تلمیذه* براساس نشانه‌شناسی تصویری و شناسایی رابطهٔ متن و تصویر در این نسخه و نقش آن در درک بهتر روایت و مفاهیم صوفیانه، اهداف این پژوهش هستند. نسخه‌های مصوّر *نفحات‌الانس* جامی، به‌ویژه نسخهٔ گورکانی (Qr_1362)، تاکنون بررسی علمی نشده‌اند. این پژوهش با تحلیل نشانه‌شناختی نگارهٔ *مورد بحث* به بررسی بازنمایی مفاهیم عرفانی در تصویر و ارتباط آن با متن می‌پردازد و به شناخت بهتر هنر کتاب‌آرایی گورکانی و نقش تصویر در انتقال آموزه‌های صوفیانه کمک خواهدکرد.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

نوع این پژوهش، از نظر هدف بنیادی و برمبنای ماهیت، توصیفی– تحلیلی است. گردآوری اطلاعات نیز به‌صورت اسنادی انجام‌گرفته‌است. نگارندگان با رویکرد نشانه‌شناسی تصویری از میان جامعهٔ آماری، متشکل از ۱۷ نگارهٔ مرتبط با صوفیان در نسخهٔ مصوّر نفحات‌الانس جامی کتابخانهٔ بریتانیا ۱ نگاره را با موضوع «تلمیذه» سریّ سقطی به‌صورت هدفمند به‌گزین کرده‌اند تا به‌روش کیفی مطالعه‌کنند. «نشانه آن چیزی است که به غیر از خود دلالت می‌کند. نشانه‌ها ممکن است به شکل کلمات، تصاویر، صداها، حرکات یا اشیا نمایان‌شوند. علم نشانه‌شناسی به مطالعهٔ انواع نشانه‌ها، عوامل مرتبط با فرآیند تولید، تبادل و تفسیر آن‌ها و همچنین قواعدی که بر آن‌ها حاکم است، می‌پردازد» (چندلر، ۱۳۹۷، ۲۱). این علم به‌عنوان ابزاری برای تحلیل فرهنگ، بررسی ساختارهای ذهنی و تغییر معنایی در زبان و روابط بین علائم و نمادها استفاده‌می‌شود. در حوزهٔ نشانه‌شناسی، موضوع اصلی، بررسی قوانین حاکم بر نشانه‌های کلامی و غیرکلامی است (دانسی، ۱۳۸۷، ۵۷).

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

تاکنون پژوهشی مشخص دربارهٔ موضوع این تحقیق انجام نشده‌است؛ بااین‌حال، مطالعاتی وجود دارد که در آن‌ها آثار هنری با رویکرد نشانه‌شناسی تصویری تحلیل‌شده‌اند. مهدوی (۱۳۹٤) در مقالهٔ "تحلیل و بررسی نشانه‌های تصویری و ساختار کاشی‌های ازاره حرم امام‌رضا (ع) با استفاده از روش نشانه‌شناسی پیرس" به بررسی نقوش مندرج در این کاشی‌ها می‌پردازد و نشان‌می‌دهد که این نقوش علاوه بر جنبه‌های زیبایی‌شناسی، به مفاهیم نمادین و معنوی مرتبط با مکان مقدس حرم امام رضا (ع) نیز اشاره‌دارند. ربیع‌زاده و جعفری دهکردی (۱۳۹۹) در مقالهٔ "نشانه‌شناسی تصویری سه نگاره از نبرد رستم با سهراب در شاهنامه طهماسبی"، ارتباط میان متن و تصویر را از طریق نشانه‌های بصری، نقوش هندسی، رنگ‌ها و عناصر طبیعی تحلیل‌کرده و نشان‌می‌دهند که این نشانه‌ها بازتابی از جهان‌بینی هنرمند و فضای پرتحرک داستان‌اند. جعفری‌دهکردی و نادری‌گرزالدینی (۱٤۰۱) در مقالهٔ "نشانه‌شناسی تصویری شاهزادهٔ ایرانی در نگاره‌های هندی «داراب‌نامه» (نسخهٔ کتابخانه بریتانیا)"، مفاهیم نهفته در نگاره‌های این افسانه ایرانی را از منظر مؤلفه‌های نشانه‌شناسی رنگ، ترکیب‌بندی و زاویهٔ دید در سه فرهنگ ایرانی، هندی و اروپایی توصیف و تحلیل کرده‌اند. شعیری (۱۳۹۱) در فصل سوم کتاب "نشانه_معناشناسی دیداری" به تحلیل آثار هنری بر پایهٔ نظریه‌های مطرح‌شده تأکیدمی‌کند. او در هر بخش، یکی از گونه‌های دیداری را بررسی کرده و با تمرکز بر فرایند پیچیدهٔ معناسازی، به تبیین شرایط آن از طریق کنش‌هایی چون: تقابل، تعامل، هم‌سویی، هم‌آمیختگی، تعلیق، ترکیب، تنش، سیالیّت، ارزش، پادسازی و... می‌پردازد. پژوهش حاضر برای نخستین‌بار به بازخوانی مجلس صوفیانه زنانه در نگارگری اسلامی، به‌ویژه در بستر فرهنگی هندی، می‌پردازد و با بهره‌گیری از نشانه‌شناسی تصویری، معانی پنهان، نمادها و روابط دال/مدلول در نگارهٔ زن صوفی را بررسی‌می‌کند؛ همچنین بر پیوند میان تصویر و متن عرفانی مانند «نفحات‌الانس» تأکید دارد.

۱-۵- نشانه‌شناسی دیداری

تصویر، همواره ابزاری مؤثر برای انتقال افکار و مفاهیم انسان بوده و در گذر زمان به رسانه‌ای برای بیان ذهنیات و احساسات تبدیل شده‌است. این ابزار با بهره‌گیری از عقل، احساس، خیال و اندیشه بر روان انسان تأثیر می‌گذارد. نشانه‌شناسی، روشی نوین برای تحلیل متون تصویری و کشف معنا در آن‌هاست و در نقد هنر و ادبیات جایگاه مهمی دارد. با استفاده از این رویکرد، می‌توان به روابط دلالتی و معنایی نشانه‌ها پی‌برد که اغلب به شکل ناخودآگاه و تحت‌تأثیر فرهنگ و جامعه درک می‌شوند. «نشانه‌ها تنها در ارتباط با یک‌دیگر معنا پیدامی‌کنند و همین موضوع سبب‌می‌شود که در ارتباط با نشانه‌های مختلف، معانی متنوعی پدیدآید. امروزه، نشانه‌شناسان بیشتر به رویکرد مادی‌تری برای پذیرش معنا تمایل‌دارند، به‌طوری‌که «دال اکنون عمدتاً به‌عنوان نشانه‌ای مادی یا فیزیکی، چیزی که قابل مشاهده، شنیدن، لمس‌کردن، بوییدن یا چشیدن است، تلقی‌می‌شود. در این راستا، انسان در تلاش است تا از رمزگان و قراردادهای ناآگاهانه خود بهره‌گیرد و به معنا دست‌یابد؛ چرا که در جهانی پر از نشانه‌های بصری که هر لحظه بیشتر می‌شود، انسان باید بیاموزد که نمایان‌ترین نشانه‌ها الزاماً همان‌طور که به‌نظرمی‌رسند، نیستند» (چندلر، ۱۳۹۷: ٤٤ و ۲۸). نشانه‌شناسی تصویری یکی از شاخه‌های نشانه‌شناسی است که به بررسی تصویر[1] می‌پردازد. این حوزه نخستین‌بار در دههٔ ۱۹٦۰ میلادی توسط بارت[2] در اروپا مطرح‌شد. در این زمینه، مدل‌هایی برای تحلیل تصاویر و اشیاء توسعه‌یافت که بعدها مبنای نظریات نشانه‌های اجتماعی قرارگرفتند. این مدل‌ها به تحلیل منطق تشکیل تصاویر و شبکه‌های معنایی مرتبط با زبان دیداری پرداخته و در پی کشف روابط میان عناصر مختلف تصویری هستند. فلوش[3]

[1] Icon
[2] Roland Barthes
[3] Jean-Maria Floch

(۱۹۸٦) یکی از بنیان‌گذاران مطالعات متون دیداری است که سه ویژگی را برای تصاویر معرفی‌می‌کند؛ اول، دوبُعدی‌بودن آن‌ها؛ دوم، استفاده از نظام‌های نشانه‌ای مختلف مانند: تصویر، رنگ، حرکت، نور و فضا که در هم آمیخته و وحدت بصری ایجادمی‌کنند و سوم، شکل‌پذیری نشانه‌ها که هدف آن کشف روابط نظام‌مند میان نشانه‌هاست، نه طبقه‌بندی آن‌ها. تحلیل‌های فلوش بر اصل دوگانه اتصال و انفصال نشانه از مرجع خود استوار است و به این‌ترتیب تصویر می‌تواند به مرجع خود نزدیک یا دور باشد. بر اساس این تحلیل‌ها، تفکیک و تحلیل نشانه‌های تجسمی در متن تصویر یا نوشتار به کشف پیام‌های بصری موجود در اثر منجرمی‌شود (شعیری، ۱۳۹۱: ۳۳-۳٤). بر اساس این تحلیل‌ها، تفکیک و تحلیل هر یک از نشانه‌های تجسمی در متن یک تصویر یا نوشتار به شناخت پیام‌های بصری در محتوای اثر منجرمی‌شود.

۱-٦- معرّفی نسخهٔ گورکانی «نفحات‌الانس» کتابخانهٔ بریتانیا

مولانا نورالدین عبدالرحمن جامی، شاعر پارسی‌گوی قرن نهم هجری، زادهٔ قریه «خرجرد» جام هرات بود (جامی، ۱۳٦۸، مقدمه: ۳). او در هرات و سمرقند علوم مختلف را آموخت و سپس به سیروسلوک صوفیانه روی‌آورد و به مشایخ نقشبندیه پیوست. جامی که در دربار سلطان حسین بایقرا فعالیت ادبی داشت، به درخواست امیرعلیشیر نوایی، کتاب نفحات‌الانس را نگاشت. این اثر از مهم‌ترین کتب ادبی، حکمی و عرفانی است و شرح‌حال بیش از ٦۰۰ عالم و صوفی را در بر دارد. اصل آن، طبقات‌الصوفیه، به عربی بود و پس از بازنویسی توسط خواجه عبدالله انصاری، جامی در ۸۸۳ قمری آن‌را به فارسی ترجمه-کرد (صفا، ۱۳٦٤: ۳٤۷-۳٦۸). از ویژگی‌های این نسخه، شرح‌حال ۳٤ زن صوفی است. در دوران صفویه، فرهنگ ایرانی در هنر، زبان فارسی و ادبیات شکوفا شد و نفوذ گسترده‌ای در آسیا یافت. زبان فارسی علاوه بر وسیلهٔ ارتباط، نمادی از تاریخ، ادبیات، شعر و خوشنویسی شد. یکی از مهم‌ترین مناطق تحت‌تأثیر آن، شبه‌قاره هند بود، «جایی‌که فارسی به‌عنوان دومین زبان رسمی و علمی رواج‌داشت» (جعفری‌دهکردی و نادری‌گرزالدینی، ۱٤۰۱: ٤۷). اکبرشاه با حمایت از علما، ادبا و هنرمندان، نقش مهمی در گسترش فارسی داشت. در دورهٔ او، که عنایت‌الله شیرازی مسئول کتابخانهٔ سلطنتی بود، فارسی چنان رواج یافت که حتی مردم عادی نیز به آن سخن می‌گفتند. اکبر خوشنویسان ایرانی را به کتابخانهٔ سلطنتی دعوت‌می‌کرد تا نسخه‌برداری از کتاب‌ها انجام‌دهند (ارسکین، ۱۳٦٦: ٦٤۹-٦۵۲). در دوران شاهان گورکانی هند، خوشنویسان آثار فارسی را که زبان دربار بود، با دقت رونویسی و تذهیب می‌کردند. برخی از این آثار از ۱۸٦۷ میلادی به کتابخانهٔ بریتانیا راه‌یافتند، افزون بر مجموعه‌ای که در نیمهٔ دوم قرن بیستم از کمپانی هند شرقی به آن افزوده‌شد (علایی، ۱۳۹۷: ۱۵٤). یکی از این دست‌نویس‌های ارزشمند «نفحات‌الانس» جامی است. این نسخه به خط خوش و یک‌دست نستعلیق با مرکب سیاه و گاهی با رنگ شنگرف، توسط عبدالرحیم ملقب به «عنبرین قلم» و بر روی کاغذ نخودی‌رنگ در آگرا تدوین شده‌است. «او اصالتاً اهل هرات بود و در جوانی از خراسان به هندوستان رفت. پس از ورود به خدمت خان‌خانان، با حمایت این سپه‌سالار هنردوست در خوشنویسی پیشرفت‌کرد و آوازه‌اش در هندوستان پیچید. پس از مدتی به‌عنوان کاتب در کتابخانه خان‌خانان فعالیت‌داشت و سپس به دربار جهانگیر معرفی‌شد و به‌عنوان خوشنویس دربار با لقب‌هایی چون "عنبرین‌رقم" و "روشن‌رقم" شناخته‌شد. گاه نیز با عنوان "جهانگیرشاهی" رقم‌می‌زد. نویسندهٔ *«مآثر رحیمی»* او را پس از ملامحمدحسین کشمیری، بهترین خوشنویس زمان خود در هندوستان دانسته‌است» (بیانی، بخش دوم، ۱۳٤٦: ۳۸۹). تاریخ وفاتش را نیاورده‌اند، ولی دورهٔ خوشنویسی او در بین سال‌های ۹۹۹ و ۱۰۳٤ که آثاری تاریخ‌داری که برجای‌مانده، معلوم است (بیانی، بخش دوم، ۱۳٤٦: ۳۹۰). تعداد اوراق این اثر در ٤۰۲ برگ رو و پشت[٤] به اندازهٔ ۱۵٫۲×۲٦٫۲ سانتیمتر است.

٤. برگ رو و پشت، معادل f& r مصطلح در علم نسخه‌شناسی است که در این پژوهش به صورت رو و پشت اشاره می‌شود.

۱-۷- مشخصات و ویژگی‌های نسخهٔ «نفحات‌الانس» محفوظ در کتابخانهٔ بریتانیا

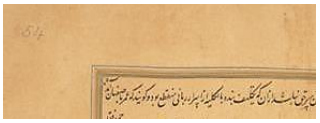
آغاز و انجامه: این دو بخش، اطلاعات مهمی درباره محتوای اثر، نویسنده، کاتب، تاریخ و مکان کتابت ارائه‌می‌دهند.

آغاز: الحمدالله الذی جعل مرآتی قلوب‌اولیائه مجال جمال وجهه‌الکریم و الاح منها علی صفایح وجوههم لوایح نوره القدیم... اما بعد می‌گوید شکسته زاویه خمول و گمنامی عبدالرحمن‌بن‌احمد جامی

انجام: این نسخه مقتبس زانفاس کرام -کز وی نفحات انست آید به‌مشام/ از هجرت خیر بشر و فخر انام- در هشتصد و هشتاد سیم گشت تمام.

انجامه: اتمام‌یافت و انجام‌پذیرفت این کتاب گرامی به‌رسم خزانه کتب و کتابخانهٔ عالی بندگان حضرت خلافت‌پناه شاهنشاه جلال‌الدین والدنیا اکبرپادشاه خلدالله ظلال سلطنه و اقباله کمترین خانه‌زادان عبدالرحیم کاتب عنبرین قلم اکبرشاهی سترالله عیوبه و غفر ذنوبه بدارالخلافه آگره سنه ٤٩.

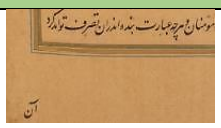
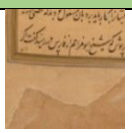
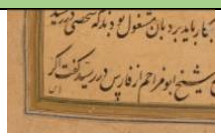
شماره‌گذاری برگ‌ها: شمارهٔ صفحات با مداد در بالای سمت چپ برگ‌های پشتی ثبت‌شده و در تمام برگ‌های پشت دیده-می‌شود. این شمارش توسط مرمّت‌گر یا صحاف پس از جداسازی، مرمت و صحافی مجدد نسخه انجام شده‌است. (تصویر۱)



تصویر ۱: با مداد سمت چپ و بالای برگ‌های پشت شماره برگ‌ها ثبت شده‌است؛ تصویر ٥٤ پشت (URL1)

رکابه: «رکابه»، واژه‌ای است که در پایان هر صفحه و پیش از آغاز صفحهٔ بعد نوشته‌می‌شود و معمولاً به‌صورت چلیپا و با قلمی ریزتر درج‌می‌گردد (مایل‌هروی، ۱۳۷۲: ٦٦٣). در این نسخه، بیشتر برگ‌های رو دارای رکابه هستند، اما برخی به‌دلیل آسیب یا مرمت، آن‌را از دست داده‌اند و در مواردی نیز رکابه به داخل متن منتقل شده‌است (جدول ۱).

جدول ۱: تصاویری از رکابه‌های ناخوانای نسخه نفحات‌الانس جامی (URL1)

 رکابه، برگ۲۸رو	 آسیب‌دیدگی و ازدست‌رفتن رکابه، برگ شمارهٔ ۳۹ رو	 تغییر مکان رکابه، برگ شمارهٔ ٥٤ رو

جلد نسخه: با توجه به قدمت نسخه، جلد اصلی آن ازبین‌رفته و جلد کنونی از چرم خاکستری ساخته شده‌است. در عطف و گوشه‌های بالا و پایین آن، چرم سیاه به سبک جلدهای اروپایی افزوده شده‌است. (تصویر ۲)



تصویر۲: جلد نسخهٔ نفحات‌الانس جامی(URL1)

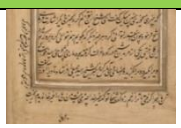
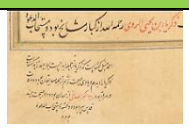
مهرها: مهرهای کتابخانه‌ها برای نشانه‌گذاری مالکیت و جلوگیری از سرقت استفاده‌می‌شوند. در این نسخه، مهر کتابخانه بریتانیا به رنگ قرمز و با دو نقش متفاوت در برخی برگ‌ها دیده‌می‌شود. برخی از مهرها عمداً مخدوش شده‌اند که ممکن است نشان‌دهندهٔ حذف نام مالکین خصوصی باشد. بااین‌حال، تعدادی از مهرها همچنان قابل خواندن هستند. (جدول ۱)

جدول ۲: تصاویری از مهرهای ناخوانای نسخهٔ نفحات‌الانس جامی (URL1)

٤٠١ پشت، مهر کتابخانه	۱۵۰ پشت، مهر کتابخانه	۳پشت، مهر مخدوش	٤٠١پشت، انجامه، مهر مخدوش
			
افوض امری الی الله العلی الغنی عبده ابراهیم، ۱۱۹۰[۵] نقش مهر چهارگوش با زمینهٔ سیاه و مزیّن به گل‌های چندپری به خط نستعلیق که به رسم رایج، متن مهر به دو قسمت بالایی و پایینی با کشیدن حروف "هیم" از کلمه ابراهیم حکاکی شده، مهر چپ گرد و گود است.			
			
فتح‌الله ۱۲٤۰ نقش مهر، بیضی شکل با زمینهٔ سیاه است و مزیّن به گل‌های چندپری به خط نستعلیق بوده و نوع مهر چپ گرد و گود است.			
			
مسبب آن‌که از قید ظلم آزاد شد- یعقوب‌زاده مقداد -۱۲۱۵ نقش مهر بیضی‌شکل با زمینهٔ سیاه و مزیّن به گل‌های ظریف چندبرگ به خط نستعلیق بوده که به رسم رایج، متن مهر به دو قسمت بالایی و پایینی با کشیدن حروف "ب" از کلمات مسبب و یعقوب حکاکی شده، نوع مهر چپ گرد و گود است.			

حاشیه‌نویسی: در این نسخه، حاشیه‌نویسی‌هایی برای مقابله با نسخه‌ای قدیمی‌تر و تصحیح متن دیده‌می‌شود. این یادداشت‌ها احتمالاً توسط کاتب نوشته‌شده‌اند، اما غلط‌گیری به شیوه‌های رایج مشاهده‌نمی‌شود. (جدول۳)

جدول ۳: حاشیه‌نویسی در نسخهٔ نفحات‌الانس جامی (URL1)

	
نمونه ۱: برگ ١٦٥ رو	نمونه ۲: برگ ۵۵ چپ

نوع خط و مرکب: نسخه با خط نستعلیق، خوش و خوانا نگاشته‌شده و کاتب اصلی آن عبدالرحیم عنبرین‌قلم است، هرچند در دو صفحه، کاتب و سبک نگارش تغییرکرده و به‌نظرمی‌رسد از نستعلیق هندی استفاده شده‌باشد. متن با مرکب سیاه و نام‌ها و نقل‌قول‌ها با رنگ شنگرف تحریرشده‌اند. بخشی از نسخه نیز به چلیپانویسی اختصاص‌دارد. (جدول ٤)

جدول ٤: نوع خوشنویسی نستعلیق در نسخهٔ نفحات‌الانس جامی(URL1)

خط جایگزین، برگ ١٦٤ پشت	خط جایگزین برگ ١٦٥ رو	مرکب شنگرف در نگارش اسم صوفی، ۲۲پشت	چلیپانویسی، ۳۹ پشت	چلیپانویسی ١٤١ پشت
				

[۵] چند برگ به این مهر، مهمور شده‌است.

آسیب‌دیدگی‌ها: در این نسخه، بسیاری از صفحات به‌دلیل آسیب‌دیدگی مرمّت شده‌اند. یکی از صفحات با روشی متفاوت مرمت شده و هنرمند این حرفه با جدول‌کشی و کادربندی آن‌را بازسازی کرده‌است. (جدول ۵)

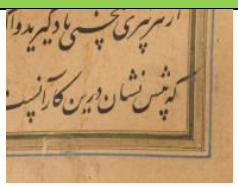
جدول ۵: آسیب‌دیدگی برگ‌ها در نسخهٔ نفحات‌الانس جامی(URL1)


نمونه۱: برگ ۲۲۷ رو


نمونه ۲: برگ ۳۲ پشت

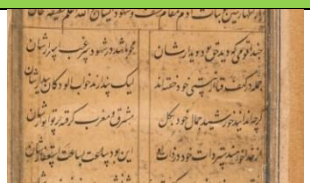
جدول‌کشی: جدول خط، خطوطی مستقیم و هندسی است که متن‌نوشتهٔ یک صفحهٔ کتاب را از چهار جانب محصورمی‌کند (عظیمی، ۱۳۹۶: ۱۸۳). تمامی اوراق پشت و رو و نگاره‌های این نسخه به دو شیوهٔ ساده و مزدوج و با رنگ‌های **زر**، سیاه و لاجورد جدول‌کشی شده‌اند. در برخی برگ‌ها، کادربندی متفاوتی دیده‌می‌شود که احتمالاً برای جاگیری بیشتر کلمات و افزایش زیبایی صفحه‌آرایی به‌کار رفته‌است. (جدول ٦)

جدول ٦: جدول‌کشی و کادربندی در نسخه خطی نفحات‌الانس جامی(URL1)


جدول‌کشی ساده برگ ۳۳ پشت


جدول‌کشی مزدوج برگ آغاز شمارهٔ ۵ رو


کادربندی متفاوت نمونه ۳: برگ ۲۷۱ پشت


کادربندی متفاوت برگ ٤٠١ پشت

صفحات نانوشته: در دیباچهٔ نسخه، فضای خالی دیده‌می‌شود که احتمالاً برای تزئینات سرلوح و کتیبه درنظر گرفته‌شده، اما ناتمام مانده است. همچنین، در میان برخی اوراق، برگ‌های نانوشته وجود دارد که احتمالاً در مرحلهٔ صحافی یا مرمّت اضافه شده‌اند. به‌نظرمی‌رسد این برگ‌ها توسط فهرست‌نگار یا مرمت‌گر شماره‌گذاری نشده‌اند (جدول ۷).

جدول ۷: فضای خالی در برگ‌های نسخهٔ نفحات‌الانس جامی(URL1)

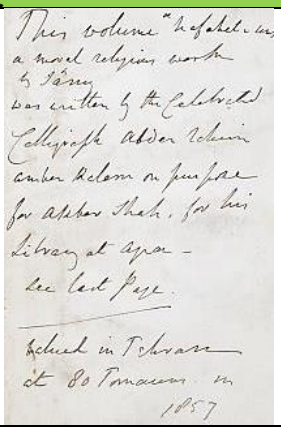
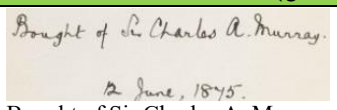
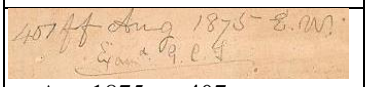

دیباچه (ناتمام)


برگ شمارهٔ ٦٩ رو و پشت (نانوشته)

یادداشت‌ها و برافزوده‌ها

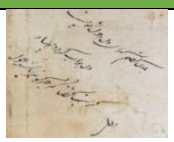
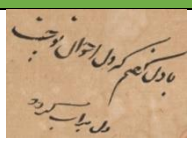
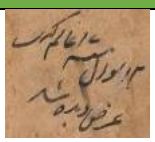
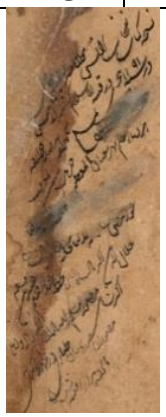
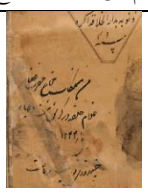
الف: یادداشت‌های کتابخانهٔ بریتانیا: در انتهای نسخه، یادداشت‌ها و افزوده‌هایی از سوی کارشناسان و مسئولین کتابخانه بریتانیا دیده‌می‌شود که به نسخه اضافه شده‌اند. (جدول۸)

جدول ۸: خوانش یادداشت‌های کتابخانه بریتانیا (نگارندگان)

	This volume "Nafahat ul ons" a novel religion work by Jami.Was written by the celebrated calligraphy Abdu alrahim anbarin galam,in purpose for Akbar shah, in his library at Agra. See last page. School (?) ln Tehran at 80 toman(?) 1857 نسخهٔ نفحات‌الانس، کتابی عرفانی بدیع از جامی است. این اثر با خط خوش عبدالرحیم عنبرین قلم، به سفارش اکبرشاه، در کتابخانهٔ او در آگرا نوشته شده‌است. به صفحهٔ آخر مراجعه‌کنید. سبک (؟) در تهران به قیمت ۸۰ تومان (؟) ۱۸۵۷	 Bought of Sir Charles A. Murray. 12 June, 1845 خریداری شده توسط " سر.چارلز آ. مورای"، ۱۲ جون ۱۸٤٥.  Aug.1875– 407 pages /..... ٤٠٧ برگ – آگوست ۱۸۷٥

ب: یادداشت‌ها و برافزوده‌ها در برگ‌های بیاض و انجامه: چندین یادداشت مالکیت به‌همراه تاریخ و مبلغ خریداری‌شده و همچنین یادداشت عرض دید وجود دارد. (جدول۹)

جدول ۹: خوانش یادداشت‌ها و برافزوده‌ها در برگ‌های بیاض و انجامهٔ نسخهٔ نفحات‌الانس جامی (نگارندگان)

 برگ ۱رو، با دل گفتم که ای دل احوال تو چیست دل برآب کرد و بسیار گریست، گفتا که چگونه باشد احوال	 برگ ۲رو، با دل گفتم که ای دل احوال تو چیست دل برآب کرد و	 برگ ۳رو، ۱۲شوال سنه ۱۷ عام اکبری عرض دیده شد	 ۳پشت، بالا نفحات‌الانس عبدالرحمن (مخدوش و ناخوانا شده). با مجالس قیمت (مبلغ مخدوش شده). (یادداشت مالکیت)
 برگ ٤پشت، بالا: هو، اوراق چهارصد و هشت عدد است. پایین: داخل کتابخانه سرکار (نام مالک مخدوش شده)گردید. فی تاریخ شهر شعبان‌المعظم من ظهور (تاریخ مخدوش شده)[٦].			 ۳ پشت پایین، نسخه کتاب نفحات‌الانس مولانا عبدالرّحمن جامی در سنه ۱۱۹۱ هجری در قبّه‌الاسلام کشمیر. به مبلغ یکهزار و سیصد و نوزده، هزدهم شهر شعبان‌المعظم خریداری نمود. جلال‌الدین اکبر پادشاه عالم به خطّ عبدالرحیم عنبرین قلم، مصوّر به قلم ... اکبرآباد ... مصوران هندوستان طیّاری در عهد اکبری با هزده هزار روپیه شد. (یادداشت مالکیت)
 ٤٠١ پشت، برگ انجامه: من متملکات حاج حضرت غفار غلام حلقه‌به‌گوش هشت و چهار. بهار ١٢٤٤چند روزی نوبت بر ماست ..... (یادداشت مالکیت)			

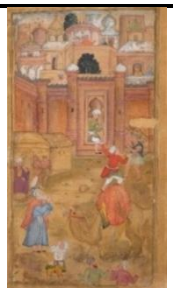
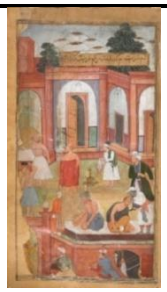
[٦] . مخدوش و ناخوانا شدن نام مالک خصوصی احتمالاً، عمدی است.

نقاشی‌ها: در دورهٔ حکومت اکبر، ثبت اسامی هنرمندان در نسخه‌های خطی معمولاً محدود به سرآمدان این هنر بود و این کار بیشتر به‌منظور اطلاع شخص شاه انجام‌می‌گرفت، نه برای اهداف اسنادی یا بایگانی (راجرز، ۱۳۸۲: ۱۱۲). «از پیشگامان این هنر در دربار اکبر، میر سیدعلی از تبریز و خواجه عبدالصمد شیرین‌قلم از شیراز بودند. از دیگر هنرمندان این دوره می‌توان به گیسو[۷] لعل[۸] مکمند[۹] مشکین[۱۰] (مسکینه)[۱۱] فرخ‌قلماق[۱۲] مادهو خورد[۱۳] جگن[۱۴] مهیس[۱۵] کبیمکرن[۱۶] تارا[۱۷] سانوله[۱۸] هربنس[۱۹] و رام[۲۰] آشاره‌کرد» (علامی، ۱۸۷۲م: ۱۱۷). نگاره‌های نسخه به شیوخ و بزرگان صوفیه اختصاص‌دارند و اسامی آن‌ها همراه با تصاویر و نام نگارگران در جدول ۱۲ آمده‌است. نام نقاشان ۹ مجلس با رنگ شنگرف در پایین نسخه ثبت شده‌اند. نقاشی‌ها تحت‌تأثیر سه فرهنگ ایرانی، هندی و اروپایی هستند که نشان‌دهندهٔ شکوفایی هنر در دورهٔ اکبر است.

جدول ۱۰ مشخصات نگاره‌ها وشمارهٔ آن‌ها(URL[۲۱])

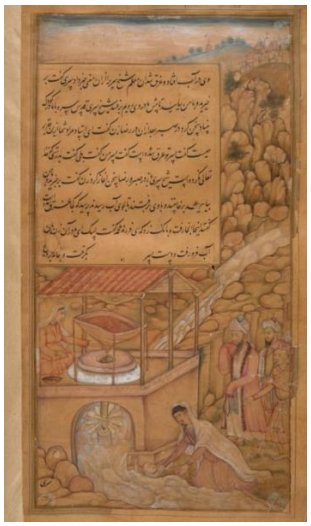
 ۲۹ رو "ابوالحارث الاولاسی"، هنرمند ناشناس	 ۳۹پشت"عبدالله مهدی باوردی"، عمل میرانند[۲۲]	 ٦۹رو" ابوعبیدالله القلانسی"، هنرمند ناشناس	 ۱۲۱پشت" ابوبکر قصری"، عمل نرسنگ[۲۳]
 ۱۳۵ پشت "ابوالادیان"، عمل دولت[۲۴]	 ۱٤۲ رو "ابوالحسین القرافی"، عمل ادیل[۲۵]	 ۱۵۰ رو "عبدالرحیم اصطخری"، عمل ادیل	 ۱۵٦ پشت "ابوطالب بن خزرج"، هنرمند ناشناس

[7] Kesu
[8] Lal
[9] Makmand
[10] Miskin
[11] Miskina
[12] Farrakh *Qalmaq*
[13] Mādhū Khurd
[14] Jagan
[15] Mahish
[16] Keimig *Karen*
[17] Tārā
[18] Sānwlah
[19] Harbans
[20] Ram
[21] مرقوم در برگ‌های پشت بالا – چپ
[22] M iranda
[23] Narsing
[24] Dolat
[25] Adil

 ۱۸۲ رو"شیخ ابوالعباس القصاب الآملی"، هنرمند ناشناس	 ۲۲۶رو "شیخ‌الاسلام احمدالنامقی الجامی"، هنرمند ناشناس	 ۲۳۲رو"شیخ ابوعلی فارمدی"، عمل بالچند[۲۶]	 ۲۶۳ رو"شیخ اسماعیل قصری"، عمل مادهو[۲۷]
 ۲۷۱ پشت "رضی‌الدین علی لالا الغرنوی"، هنرمند ناشناس	 ۲۸۷ رو، مولانا جلال‌الدین محمد البلخی الرومی"، هنرمند ناشناس	 ۳۱۵ رو "شیخ محیی‌الدین عبدالقادرالحیلی"، عمل خیمکرن	 ۳۵٤ پشت "شیخ ابوالغیث جمیل‌الیمینی"، عمل تارا	 ۳۹۲پشت "تلمیذه سری سقطی"، هنرمند ناشناس

۱-۷- تحلیل نشانه‌شناختی مجلس «تلمیذه» سریّ سقطی

ساختار کلی تصویر سری سقطی به دو بخش تقسیم‌می‌شود: بخش نوشتاری در بالا که داستان را توضیح داده‌است و بخش تصویری در پایین که روایت تصویری آن‌را نمایش‌می‌دهد. (تصویر۳)



تصویر۳: سری سقطی در حال تماشای مادری که فرزندش را از رودخانه بیرون‌می‌کشد (URL1)

[2] Balchand
[2] Madhoo
[6]
[7]

بخش نوشتاری: متن در ۸ سطر و به خط نستعلیق زیبا نوشته شده‌است. خطوط **با** فاصله‌های منظم **در** کادری ساده و بدون تزئین قرارگرفته و از تصویرسازی جدا شده‌اند. جایگاه متن در بخش بالایی نگاره، **بر** اهمیت محتوای مکتوب **در** انتقال پیام معنوی و داستانی تأکید دارد. داستان به این شرح است: زنی بود شاگرد سریّ سقطی و آن زن را پسری بود پیش معلم. معلم آن پسر را به آسیاب فرستاد. وی در آب افتاد و غرق‌شد. معلم شیخ سریّ را از آن معنی خبرداد. سریّ گفت: "برخیزید و با من بیایید تا پیش مادر وی رویم" برفتند. شیخ سریّ (قدّس سرّه) با مادرکودک بنیاد سخن کرد در صبر، بعد از آن در رضا. زن گفت: "ای استاد مراد تو از این تقریر چیست؟"گفت: "پسر تو غرق شده‌است". گفت: "پسر من؟" گفت: "بلی." گفت: "بدرستی که خدای تعالی این نکرده است" شیخ سریّ باز در صبر و رضا سخن آغازکرد. زن گفت: "برخیزید و با من بیایید". برخاستند و با وی برفتند تا به جوی آب رسیدند. پرسید که: "کجا غرق شده‌است؟" گفتند: "اینجا". آنجا رفت و بانگ زد که: "فرزند محمد" گفت: "لبّیک ای مادر". آن زن به آب فرورفت و دست پسر بگرفت و به خانه برد. شیخ سریّ التفات به شیخ جنید کرد وگفت: «این چیست؟» جنید گفت: «این زن رعایت‌کننده است. هر چیزی را که خدای تعالی بر وی واجب کرده‌است و حکم هرکه چنین باشد آن است که هیچ حادثه حادث نشود نسبت به وی، مگر که وی را به آن اعلام کنند. چون وی را به فوت پسر اعلام‌نکردند، دانست که آن حادث نشده‌است لاجرم انکارکرد و گفت: خدای تعالی این نکرده‌است" (جامی، ۱۳۳٦: ٦۲٤). از متن پیداست که «تلمیذه زنی» صوفی بود از شاگردان سری سقطی. «ابوالحسن سَریّ[۲۸]بن المُغَلّسی[۲۹] السَقَطی[۳۰]معروف به «سری سقطی»، یکی از عرفا و صوفیان برجستهٔ قرن سوم هجری قمری بود. او که در بغداد متولد شده‌بود، استاد و مرشد بسیاری از عرفای برجستهٔ بغداد و همچنین دایی جنید بغدادی، از بزرگ‌ترین عرفای اسلامی بود. سری سقطی از شاگردان و مریدان معروف کرخی[۳۱] به‌شمارمی‌رفت و نقش مهمی در گسترش تصوف و عرفان اسلامی داشت. در میان شاگردان وی، علاوه بر مردان برجسته، زنانی صوفی نیز حضورداشتند که به‌دنبال تعالیم او به مراتب عالی عرفان دست‌یافتند (قشیری، ۱۳۹٤: ۳۰؛ شیرازی، ج ۲، ۱۳٦٤: ۵۷). کنیّت او ابومحفوظ، نام پدرش فیروز و برخی گفته‌اند معروف‌بن‌علی کرخی، پدر وی مولی بوده و دربان امام علی بن موسی‌الرضا- رضی‌الله عنهما- بوده است و گویند که بر دست وی مسلمان شده‌بود، روزی بار داده خلق را ازدحام‌کردند از پای‌درآمد (جامی، ۱۳۳٦: ۳۸-۳۹). بسیاری از مشایخ عراق در قرن سوم قمری از مریدان سری سقطی بودند. از جمله این بزرگان می‌توان به احمدبن‌عاصم انطاکی، ابوالحسین نوری، ابوسعید خراز و ابوحمزه بغدادی اشاره‌کرد که در محضر او به مصاحبت و خدمت مشغول بودند و از تعالیم او بهره‌مند شدند (شیرازی، ج ۲، ۱۳٦٤). در میان سخنان وی، دقایق فراوانی دربارهٔ مباحث عمدهٔ عرفانی از جمله؛ زهد، مجاهده، انس و هیبت، خوف، اندوه، شکر، یقین، صبر، اخلاص، ذکر، عشق، فراست، غیرت، اهمیت صحبت استاد، شوق، اهمیت اطاعت از مشایخ، سماع، مشاهده، محبت و وجد به‌چشم‌می‌خورد (قشیری، ۱۳۹٤: ۳۰). نکتهٔ مهمی که در بیشتر منابع دربارهٔ اقوال او جلب توجه می‌کند آن است که غالب سخنان او را بزرگ‌ترین شاگردش؛ یعنی جنید بغدادی روایت‌کرده و از این‌نظر اقوال وی اعتبار و اهمیت خاصی می‌یابد. زن صوفی در این متن، با ویژگی‌های برجسته‌ای همچون: ایمان راسخ به مشیت الهی، صبر و رضا در برابر حوادث، اعتماد به علم شهودی و ارتباط معنوی با خداوند، قدرت معنوی و کرامت و رعایت دقیق تکالیف شرعی و عرفانی،

---

[۲۸] *سری*: به معنی شریف و صاحب جود است.

[۲۹] مغَلّس: کسی که همواره نماز صبحش را پایان شب و آغاز بامداد به‌جا می‌آورد.

[۳۰] سقطی: منسوب به سقط به معنی خرده فروشی (دهخدا، ج۹، ۱۳۷۷: ۱۳٦۸۲).

[۳۱] ابومحفوظ معروف بن فیروز کوهی، مشهور به معروف کرخی از بزرگان مشایخ قرون اولیه اسلام است که غالب سلسله‌های تصوف شیعی ادعای انتساب به وی را دارند (شیرازی، ج ۲، ۱۳٦٤: ۵۷).

به‌عنوان نمونه‌ای ممتاز از سالکان عارف معرفی‌می‌شود. این ویژگی‌ها نه‌تنها در حوزهٔ عرفان، بلکه در زندگی عملی نیز می‌تواند الگویی برای دیگران باشد.

۱-۸- اجزاء روایی نگاره

شناخت نگارگری بدون درک حکمت و عرفان اسلامی ممکن نیست؛ چرا که عناصر تصویری در این هنر، بازتابی از مقامات عرفانی‌اند؛ بنابراین، برای فهمی عمیق از نگارگری، باید به معانی رمزی و باطنی نهفته در پسِ ظاهر اثر توجه‌کرد و آن‌را در پیوند با مضامین عرفانی تحلیل‌نمود. تدوین نسخه‌هایی با محوریت صوفی‌گری در ایران و عثمانی چندان رایج‌نبود، اما در شبه‌قاره هند، به‌ویژه در دربارهای شاهی، اهمیت ویژه‌ای یافت. این امر بازتابی از شرایط اجتماعی آن دوران و توجه گسترده به تصوف در منطقه است؛ چرا که تصوف به‌عنوان یکی از جریان‌های فعال اسلامی، نقش مهمی در گسترش اسلام، به‌ویژه در شبه‌قاره، ایفا کرد.

از منظر تاریخی، تصوف اسلامی از سده دوم هجری به‌صورت غیررسمی وارد شبه‌قاره شد و در قرون بعدی شکل سازمان‌یافته‌تری به‌خود گرفت. در قرون ششم و هفتم هجری، به‌ویژه در دورهٔ سلاطین غوری و جانشینان آنان، با ورود سلسله‌های مختلف تصوف، فعالیت منظم و ساختارمند صوفیان آغازشد. طریقت‌های چشتیه، قادریه، سهروردیه و کبرویه – که همگی خاستگاهی ایرانی داشتند– در میان مردم منطقه گسترش یافتند (آریا، ۱۳۸۲: ٤٢). محبوبیت مشایخ صوفیه، مواعظ سادهٔ آنان دربارهٔ محبت الهی، همدلی با دیگران و باور به برابری انسان‌ها، سبب جذب گستردهٔ مردم، به‌ویژه از طبقات پایین جامعهٔ هند، به اسلام شد (علمی و همکاران، ۱۳۹٤: ٤٦). این نگاره (تصویر٤)، در سه بخش مجزا ولی درهم‌تنیده، قصه‌ای عمیق و چندلایه را بازمی‌گوید؛ قصه‌ای که از نعمت و برکت تا زن و زهد و تفسیر، گسترده شده‌است.

A: طبیعت زاینده و رحمت الهی

در بخش بالایی(A) ، طبیعت با سخاوتی بی‌پایان، برکتی زمینی و آسمانی را جاری ساخته‌است. آب چونان نماد روشنی از لطف خداوند، از دل کوه‌ها و صخره‌ها به پایین می‌خزد و خود را به دنیای انسان می‌رساند. «در فرهنگ اسلامی، آب به‌عنوان نماد زندگی، بهشت، پاکی، زیبایی، و آبادانی مورد توجه قرارگرفته‌است. در زبان رمز عرفان و از نگاه عرفا، آب تجلی نور هستی است که در هر لحظه در سراسر جهان نفوذ و جریان دارد» (کاکایی ،۱۳۸۱: ۵۰۳). «در باورهای مردمان کشاورز باستان، پیوند زناشویی میان آسمان و زمین نمادی از باروری و حاصلخیزی است. زمین نقش مادر را دارد و آسمان پدر محسوب می‌شود. آسمان با باران زمین را بارور می‌سازد و زمین نیز غلات، سبزی‌ها و گیاهان را می‌رویاند» (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۳۹). در این نگاره، بخش قابل‌توجهی از فضا به رنگ‌های خاکی و «خودرنگ» نزدیک است؛ یعنی رنگ‌هایی برگرفته از طبیعت بی‌پیرایه، بی‌افزوده و صادق. در نگاه اهل فتوت، این رنگ‌ها نماد فروتنی، خاکساری و پذیرش‌اند. «خودرنگ در سنت اهل سلوک و فتوت، نه‌تنها نشان جامه‌ای به رنگ خاک است، بلکه گاه به معنای جامه‌ای طبیعی و رنگ‌نشده نیز آمده‌است. چنین لباسی، از نظر ایشان، نشانهٔ انسان نیک‌نهاد و متواضعی‌ست که چون خاک، نرم‌خو و بردبار است. کسی که آن‌را بر تن دارد، باید صفت تحمل **و** صبوری در وجودش غالب باشد؛ چنان‌که اگر لگدکوب شود، ننالد و در برابر آزار دیگران، به‌جای خار جفا، گل مهر و وفا برویاند» (کاشفی‌سبزواری، ۱۳۵۰: ۱٦۹). این رنگ ممکن است با تفکرات دراویش در ارتباط باشد که به مستمعین خویش یادآوری‌کنند که همهٔ وجود، به استثنای معبود الهی خاک [فانی] است و در پایان نیز به خاک بازگشت خواهندکرد. افزون بر این، خاک خاصیت پاک‌کنندگی و تطهیر نیز دارد؛ چنان‌چه برای وضو آب کم باشد فرد می‌تواند با خاک تطهیرکند (شیمل، ۱۳۹۷: ۵۹). در پس‌زمینهٔ نگاره، کوه‌ها نه‌تنها عناصر طبیعی‌اند بلکه بار معنایی و عرفانی عمیقی را به‌همراه دارند. از منظر نمادشناسی، کوه ملتقای آسمان و زمین و جایگاه تقرب به الوهیت است؛ جایی که بشر می‌تواند با عبور از سطوح مادّی، به‌سوی مبدأ بازگردد و به‌وصال حق نائل‌آید (شوالیه و گربران، ج٤، ص٦٣٦–٦٣٧). منظرهٔ دیدن کوه‌ها همواره الهام‌بخش

دلهای آدمیان بوده است و انسان می‌تواند کوه‌های سربه‌فلک‌کشیده را به‌عنوان مناطق حایل بین عالم مخلوق و بیکرانگی الوهیت تصورکند (شیمل، ۱۳۹۷: ۵۷ و ۵۸). این حضور کوه در ترکیب‌بندی اثر، بر رمزگشایی عرفانی آن می‌افزاید و فضای نگاره را به قلمرو شهود و تعالی بدل‌می‌سازد. در این‌جا کوه، نه‌فقط عنصری بصری، بلکه نمادی از عروج و حضور در آستان الهی است که متن داستان جامی را از سطح روایت به عرصه‌ای فراتر از معنا ارتقامی‌دهد. در این نشانه‌ها، دانهٔ گندم – این گوهر حیات‌بخش– به‌چشم‌می‌خورد؛ ترکیبی که از دیرزمان، مظهر پیوند آسمان و زمین بوده است. «گندم نماد عطیهٔ زندگی است؛ این غذای اولیه و اصلی تنها ممکن است عطیه‌ای از طرف خدا باشد و بس» (شوالیه و گربران، ج٤، ۱۳۸۵: ۷۵۸).

B: سازوکار جامعه – از طبیعت تا نان بر سر سفره

در ادامه (B)، تصویر زن آسیابانی را می‌بینیم که با نظمی آشنا و تلاشی آرام، دانه را به آرد بدل‌می‌سازد. این‌جا جامعه‌ای سامان‌یافته، انسانی و زن‌محور ترسیم شده‌است؛ جایی‌که آب، آن موهبت نخستین، اکنون به چرخ آسیاب جان می‌بخشد و زن، نه در حاشیه بلکه در متن تولید، نقش ایفا می‌کند. بخش A و B دو نیمه از یک روایت‌اند؛ ابتدا برکت می‌رسد، سپس انسان آن را به‌ثمرمی‌رساند. پیامی ساده اما ژرف؛ هستی در هماهنگی جاری‌ست و انسان بخشی از این چرخه است.

C: معنا و کهن‌الگو – از درویشان تا مادر آب

این بخش، جزء مفهومی و معنایی حکایت را تشکیل‌می‌دهد که در آن، نقشی اجتماعی و مفید برای طبقه درویش و باطنیان درنظرمی‌گیرد که در اغلب سده‌های میانهٔ شرقی، به‌مثابه لُمپَن محسوب می‌شدند؛ یعنی در چرخهٔ تولید و عرضه‌وتقاضا هیچ نقشی نداشتند، اما از آن سهمی بسزا برای خود قائل‌بودند و طبقهٔ حاکم جامعه نیز برای توجیه مشروعیت مذهبی خود، با آنان مسامحه داشتند. این بخش شامل دو کادر است:

C1: حلقهٔ درویشان به‌عنوان واسطه بین خدا/طبیعت و جامعهٔ انسانی ایستاده‌اند و در این‌جا خود سری سقطی است که با استناد متن مفسّر و مبیّن ارادهٔ الهی در جمع انسانی است. آن‌ها کاری نمی‌کنند، دستی به نجات ندارند، اما نگاه‌شان سراسر تأمل است؛ گویی معنا را از دل ماجرا بیرون می‌کشند. در یکی از دستان استاد، تسبیحی جای‌دارد که از نمادهای مهم صوفیانه به‌شمارمی‌رود. تسبیح به‌عنوان وسیله‌ای برای ذکر و یاد خداوند، بیانگر اتصال دائمی پیر به حقیقت الهی است. در عرفان اسلامی، ذکر خداوند از ابزارهای اساسی برای تزکیه نفس و دستیابی به قرب معنوی محسوب‌می‌شود. تسبیح در فرهنگ مسلمانان ۹۹ دانه دارد؛ دانهٔ صدم که ظاهر نیست نشانه بازگشت از کثرت به وحدت و نشانه بازگشت از مستظهر به مبدأ است (شوالیه و گربران، ج۱، ۱۳۸٤: ۳٤٦). وجود تسبیح در دست مرد، نشان‌دهندهٔ تعلق او به طبقهٔ مذهبی یا صوفی است. این نماد، علاوه بر تأکید بر عبادت و ذکر، نشان‌دهندهٔ این است که استاد در تمام حالات مشغول یاد خداوند است. دیگر دست استاد زیر چانه‌اش قرارگرفته‌است. این ژست می‌تواند تلفیقی از تحیر، تأمل، آرامش و نظارت باشد. این حالت بر مقام عرفانی او دلالت دارد و پیام به بیننده منتقل‌می‌کند که وقایع کرامت‌آمیز الهی نیازمند تفکر و تعمّق عمیق هستند تا معنای واقعی آن‌ها درک شود. شاید شیخ سریّ در حال تأمل است که چگونه ایمان زن صوفی، او را به چنین قدرتی رسانده‌است. به عبارتی «غایت تفکر اسلامی، سیر انسان موحّد از ظاهر به باطن امور است. تمامی شئون معرفتی در تمدن اسلامی – از حکمت و عرفان گرفته تا علم‌وهنر– گواه همین حقیقت‌اند. به‌دلیل اشتراک در مبادی و سرچشمه‌های هنر و عرفان، این دو از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند؛ تا آن‌جا که می‌توان‌گفت: هنر اسلامی، تجلّی عینی عرفان است» (صدری، ۱۳۹۲: ۱). با وجود استفادهٔ نگارگر از رنگ‌های خاکی و گرم در این اثر، رنگ غالب در پوشش زن صوفی، استاد و همراهانش، سفید است. رنگ سفید، نخستین انتخاب صوفیان در قرون اولیهٔ هجری بوده و در متون عرفانی، رنگی الهی و نماد طهارت، ایمان و توحید دانسته شده‌است: «رنگ بیاض دلیل اسلام، ایمان و توحید است و سواد، ضد آن و نشانه کفر و شرک» (باخرزی، ۱۳٤٥: ٤۲).

پوشیدن جامه‌ای از پشم سفید که آن‌را *صوف* می‌نامیدند، گرچه در آغاز ویژهٔ غیرمسلمانان، به‌ویژه مسیحیان بود، اما از اواخر قرن دوم هجری در میان صوفیان رواج‌یافت (سجادی، ۱۳۸٤: ۱۵۰). سفید، رنگی نزدیک به صفا و فطرت نخستین است و پیامبر اسلام نیز آن‌را می‌پسندید و می‌فرمود: "لباس سفید بپوشید که پاک‌تر و خوشبوتر است." بر اساس منابع صوفیه، هر که دل خود را از اغیار پاک سازد، شایسته جامهٔ سفید است؛ چنان‌که گفته‌اند: «هر که جامه سفید بر تن کند، باید همچون صبح صادق، روشنی‌بخش دیگران باشد» (کاشفی‌سبزواری، ۱۳۵۰: ۱٦۷).

C2: از یک کهن‌الگوی بسیار شاخص و برجسته‌ای که ما آن‌را عموماً در داستان کودکی موسی می‌شناسیم، استفاده‌شده و "کودک آب‌آورده" را در جریان همان رود جاری که چرخ جامعه را به چرخش درمی‌آورد، نشان‌می‌دهد؛ اما این نگاره در مقایسه با داستان داراب (طرسوسی، ۱۳۵٦، ج۱: ۳٤۵)؛ موسی و سارگن که فروید آن‌را به خاطره‌ای ازلی از حضور در زهدان مادر مرتبط می‌سازد (فروید، ۱۳٤۸: ٦)؛ اما در این‌جا تفاوتی بنیادین دیده‌می‌شود: کودک از آبی نجات‌می‌یابد که نان از آن حاصل‌می‌شود و ناجی او، زنی است در متن جریان زندگی – همان زنی که پیش‌تر چرخ آسیاب را می‌چرخاند- این‌جا باروری نه‌تنها جسمی، بلکه اجتماعی و معیشتی‌ست؛ زن، نه‌تنها زاده‌گر که نان‌آور و واسطه میان خداوند و انسان است. «آب، سرچشمهٔ همه‌چیز در آفرینش است و از این‌رو، نمادی باستانی برای زهدان و باروری محسوب‌می‌شود. همچنین، آب نماد تطهیر و نوزایی است» (هال، ۱۳۸۰ ۱۹۵).

نکتهٔ قابل‌توجه در این‌جا، بیان کرامات درویشان هم نمی‌تواند باشد؛ چرا که در واقع آن‌ها همچنان که در جریان سازوکارهای اقتصادی جامعه هیچ نقش فاعل ندارند، در این‌جا نیز کاری از آن‌ها سر نمی‌زند. بلکه آن‌ها با استفاده از یک کهن‌الگوی قدیم، اقدام به تفسیر جریان حادث‌شده یا تبیین معنوی رویداد کرده‌اند. در واقع، با حذف بخش C1، باز هم رویداد کامل است: انسان مشغول ارتزاق از طبیعت الهی است. اتفاقی برای کودک یکی می‌افتد، اما او توسط مادر نجات پیدا می‌کند. این می‌تواند بدون طرح‌کردن کهن‌الگوی "کودک آب‌آورده" یا تناقض "مادر – کودک – تمساح" نیز کاملاً روایتی معتبر باشد؛ اما چنان‌که می‌توان به استناد این نگاره به روحیهٔ عمومی جامعهٔ آن دوره پی‌برد، این است که طبقه‌ای از دراویش با تقویت مهارت‌های لفظی و زبانی خویش، واقعیات امور و ماوقع را به شکلی متفاوت تفسیرمی‌کرده‌اند تا بقای آن‌ها را در جامعه تضمین‌نماید.



تصویر٤: اجزای روایی نگارۀ سری سقطی در حال تماشای مادری که فرزندش را از رودخانه بیرون‌می‌کشد (URL1)

مجلس «تلمیذه سری سقطی» فراتر از یک روایت کرامت‌گونه صوفیانه، نمونه‌ای تمام‌عیار از تلفیق حکمت عرفانی با زبان تصویر است. این تصویر، که می‌توان آن‌را بازتابی از باورهای صوفیانه و عرفانی دانست، نشان‌دهندۀ این حقیقت است که **هماهنگی، تناسب، نظم، تعادل، نور، رنگ و دیگر عناصر موجود در جهان واقع، چیزی جز انعکاسی از کمال الهی نیستند** (نظرلی، ۱۳۹۰: ١٤٦)؛ نگاره با بهره‌گیری از ساختاری سه‌لایه، داستان را از سطح طبیعی و عینی، به ساحات اجتماعی و در نهایت مفاهیم عرفانی ارتقامی‌دهد. در این ساختار، آب – که در سنت عرفانی نماد حیات، طهارت و فیض الهی است– در امتداد تصویر، هم‌زمان منشأ حرکت طبیعت، اقتصاد، و نوزایی معنوی می‌شود. زن صوفی، در این میان، نه‌تنها حامل کرامت، بلکه پیونددهندۀ بخش‌های مختلف این نظام چندسطحی است؛ از تولید معیشتی گرفته تا نجات فرزند و دریافت شهودی مشیت الهی. بازنمایی او، بازتعریفی‌ست از جایگاه زن در عرفان اسلامی؛ زنی که در عین حضور در بطن زندگی روزمره، واجد مقامات والای سلوک عرفانی است. در مقابل، حضور درویشان – به‌ویژه شیخ سری سقطی– با وجود ظاهر منفعل، در لایه‌ای دیگر به ایفای نقش می‌پردازند: آنان به‌مثابه مفسران و تأویل‌گران امر قدسی ظاهرمی‌شوند و با مهارت‌های تفسیری و زبانی خود، روایت رخداد را معنا می‌بخشند. این معناپردازی، خود نوعی کنش اجتماعی‌ست که در دوران‌های مختلف تاریخی، توجیه‌گر و تثبیت‌کنندۀ جایگاه دراویش در ساختار فرهنگی و مذهبی جامعه بوده است. از منظر نشانه‌شناسی، این

نگاره به‌خوبی نشان‌می‌دهد که چگونه تصویر می‌تواند به ابزار بیانی قدرتمند برای رمزگشایی از مفاهیم عرفانی، اجتماعی و هستی‌شناختی تبدیل‌شود و چگونه در دل ظاهری آرام و روایی ساده، نظامی پیچیده از معنا، تأویل و رمز نهفته است.

۲- نتیجه

ترکیب تحلیل تصویری و روایت جامی، تصویری ژرف و چندلایه از سلوک عرفانی و مفاهیم کلیدی آن ارائه‌می‌دهد. داستان زنی که با توکل و یقین، فرزندش را از آب نجات‌می‌دهد، در نگاره به‌صورت هنرمندانه‌ای به‌تصویر درآمده‌است. این زن، با پوششی ساده و چهره‌ای سرشار از خضوع، تجسمی از مرید کامل و تسلیم‌شده در برابر مشیت الهی است؛ کسی که با عمل خود، ایمان و یقین را نه‌تنها باور، بلکه تجربه کرده‌است. فضای نگاره، با استفاده از عناصر طبیعی چون: صخره، آب، درخت و کوه، بستری برای رخداد عرفانی فراهم‌می‌کند. کوه‌ها در پس‌زمینه، نماد عروج روحانی و فراتررفتن از دنیای مادی‌اند، درحالی‌که رودخانه، با جریان مداومش، اشاره به آزمون‌های زندگی و حرکت پیوسته به‌سوی خداوند دارد. این پویایی با حضور آسیاب در تصویر، معنای ژرف‌تری می‌یابد: زندگی همچون آسیاب، دائم در چرخش است و صبر و کار، مسیر سلوک را هموارمی‌سازد. شیخ سریّ سقطی، در جایگاه استاد و مرشد، با عمامه و تسبیح، در بالای تصویر حضوردارد. موقعیت فیزیکی او در بالادست تصویر، نه‌تنها ساختار بصری را متوازن می‌سازد، بلکه سلسله‌مراتب عرفانی را نیز نمایان‌می‌کند. حضورش به‌مثابه نظاره‌گر و راهنما، بر اهمیت هدایت معنوی در مسیر سلوک تأکید دارد. حالت تأمل او، نمادی از مراقبه، شهود و انتقال معرفت به مریدان است. نگاره از طریق رنگ‌های گرم، خطوط نرم و فضاسازی هماهنگ با طبیعت، نه‌فقط داستان را بازمی‌گوید، بلکه پیام عرفانی آن‌را نیز تعمیق می‌بخشد. فرزند در این داستان، تنها یک کودک نیست، بلکه نماد چیزی ارزشمند و گران‌مایه در زندگی سالک است که تنها با توکل و یقین حفظ می‌شود. نجات او، نمادی از برکاتی است که در پرتو ایمان راستین و تسلیم به‌دست‌می‌آید.

در نهایت، این اثر هنری، با بهره‌گیری از نمادپردازی بصری دقیق، هماهنگی میان عناصر طبیعت و انسان و بازنمایی یک رویداد عرفانی، مفاهیمی چون: صبر، یقین، توکل و پیوند عاشقانه با خداوند را در قالبی بصری و معنوی درهم‌می‌آمیزد. تصویر، نه‌تنها مکمل روایت جامی، بلکه خود روایتگر خاموشی است که از زبان رنگ، فرم و فضا سخن‌می‌گوید.

۳- منابع

آریا، غلامعلی. (۱۳۸۲). طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان، تهران: زوار.

الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران: سروش.

باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳٤٥). اورادالحباب و فصوص‌الآداب، ج ۲، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

بیانی، مهدی. (۱۳٤٦). احوال و آثار خوشنویسان نستعلیق‌نویسان، بخش دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

جامی، مولانا عبدالرحمن‌بن‌احمد. (۱۳۳٦). نفحات‌الانس من حضرات‌القدس، به‌تصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدی‌پور، تهران: کتابفروشی محمودی.

جامی، نورالدین عبدالرحمن‌بن‌احمد. (۱۳٦۸). غزلیات جامی، به‌کوشش بدرالدین یغمایی، تهران: انتشارات شرق.

جعفری‌دهکردی، ناهید و نادری‌گرزالدینی، مرجانه. (۱٤۰۱). نشانه‌شناسی تصویری شاهزادهٔ ایرانی در نگاره‌های هندی «داراب‌نامه» نسخهٔ کتابخانه بریتانیا، پیکره، ۱۱(۲۹): ٤٦-۵۸.

چندلر، دانیل. (۱۳۹۷). مبانی نشانه‌شناسی، ترجمه: مهدی پارسا، تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی، شرکت انتشارات سوره مهر.

خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۵). تحلیلی از تصوف با تأکید بر فرق ذهبیه، فصلنامهٔ انتقادی، فکری و فرهنگی، ۳۹: ۱۳۶-۱۲۹.
خوارزمی، کمال الدین‌حسین. (۱۳۸٤). جواهرالاسرار و زواهرالانوار، تصحیح محمدجواد شریعت، تهران: نشر: اساطیر.
دانسی، مارسل. (۱۳۸۷). نشانه‌شناسی رسانه‌ها، ترجمهٔ گودرز میرانی و بهزاد دوران، تهران: چاپار.
دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامهٔ دهخدا، ج ۹، تهران: لغت‌نامهٔ دهخدا و مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
راجرز، ام. جی. (۱۳۸۲). عصر نگارگری، سبک مغول هند، ترجمهٔ جمیله هاشم‌زاده، تهران: دولتمند.
ربیع‌زاده، سمیرا و جعفری‌دهکردی، ناهید. (۱۳۹۹). نشانه‌شناسی تصویری سه نگاره از نبرد رستم با سهراب در شاهنامهٔ طهماسبی. *پژوهش‌نامهٔ گرافیک نقاشی، ۳(۵): ۷۷-۹۰.*
سجادی، سیدعلی‌محمد. (۱۳۸٤). خرقه و خرقه‌پوشی جامهٔ زهد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۱). نشانه_معناشناسی دیداری، تهران: نشر سخن.
شوالیه، ژان و گربران، آلن. (۱۳۸٤). فرهنگ نمادها: اساطیر، رؤیاها، رسوم، ایماء و اشاره، اشکال و قوالب، چهره‌ها، رنگ‌ها، اعداد، ترجمهٔ سودابه فضایلی، ج۱، تهران: جیحون.
شوالیه، ژان و گربران، آلن. (۱۳۸۵). فرهنگ نمادها: اساطیر، رؤیاها، رسوم، ایماء و اشاره، اشکال و قوالب، چهره‌ها، رنگ‌ها، اعداد، ترجمهٔ سودابه فضایلی، ج٤، تهران: جیحون.
شیمل، آنه‌ماری. (۱۳۹۷). رمزگشایی از آیات الهی (تبیین آیات خداوند) نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
شیرازی، محمدمعصوم. (۱۳٦٤). طرایق‌الحقایق، ج ۲، تصحیح محمدجعفر محبوب، تهران: کتابخانه سنایی.
صدری، مینا. (۱۳۹۲). نگاره‌های عرفانی: مطالعهٔ تطبیقی معانی عرفانی و نگارگری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
صفا، ذبیح‌الله. (۱۳٦٤)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ٤، تهران: انتشارات فردوسی.
طرسوسی، ابوطاهر محمدبن‌حسن. (۱۳٥٦). دارابنامهٔ طرسوسی، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
عظیمی، حبیب‌الله. (۱۳۹٦). نسخه‌نامه: کانون‌های استنساخ، عناصر نسخه‌شناسی، رویه‌های فهرست‌نویسی، شناخت جعل و اصالت نسخه‌ها، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
علامی، ابی‌الفضل. (۱۸۷۲م). آئین اکبری. کلکته: ایشیاتک سوسیتی اف بنگال.
علایی، سیروس. (۱۳۹۷). نظری به گنجینهٔ کتاب‌های فارسی در کتابخانهٔ بریتانیا. ایران نامگ، ۳(۲): ۱۵۹-۱۳۵.
علمی، قربان؛ باغستانی، مرضیه؛ فتحی، معصومه. (۱۳۹٤). سیروسلوک عرفانی در اندیشهٔ شیخ احمد سرهندی، *مطالعات شبه-قاره، ۷(۲۵): ٤٥-٦۸.*
فروید، زیگموند. (۱۳٤۸). موسی و یکتاپرستی، ترجمهٔ قاسم خاتمی، تهران: پیروز.
قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوزان. (۱۳۹۱). رساله قشیریه، ترجمهٔ ابوعلی حسن‌بن‌عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
کاشفی‌سبزواری، مولانا حسین. (۱۳٥۰). فتوت‌نامه سلطانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت، تهران: شرکت نشر کتاب هرمس.
کریون، روی‌سی. (۱۳۸۸). تاریخ مختصر هنر هند، ترجمهٔ فرزان سجودی و کاوه سجودی، تهران: فرهنگستان هنر.
مایل‌هروی، نجیب. (۱۳۷۲). کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی، مشهد: موسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
مایل‌هروی، نجیب. (۱۳۷۹). تاریخ نسخه‌پرداری و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

مهدوی، صایمه. (۱۳۹٤). تحلیل و بررسی نشانه‌های تصویری و ساختار کاشی‌های ازاره حرم امام‌رضا (ع) با استفاده از روش نشانه‌شناسی پیرس، آستان هنر، ١٤ و ١٥: ٥٤-٦٤.

نظرلی، مائیس. (۱۳۹۰). جهان دوگانه مینیاتورایرانی، ترجمهٔ عباسعلی عزتی، تهران: متن.

هال، جیمز. (۱۳۸۰). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق‌وغرب، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.

Randhawa, M. S. (1930). Kangra Valley Painting. Delhi: Ministtry of Informatino & Broadcasting.

URL1:https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=or_1362 (Access date :11/06/2022).

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

The Intermediaries Who Brought the Works and Views of Mīr Dāmād to India

Davood Hosseini[1]✉ | **Hossein Najafi**[2] | **Hamed Naji Esfahani**[3]

1. Corresponding Author: Associate Professor, Department of Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
Email: davood.hosseini@modares.ac.ir
2. PhD graduate of Islamic Philosophy and Theology, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
3. Associate Professor, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Article history Received: 14 December 2023 **Received in revised form:** 16 February 2025 **Accepted:** 17 February 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

The philosophical thought of Mīr Dāmād (d. 1040/1631-32 AH/CE) is considered as one of the milestones of the presence of the works and views of Persian philosophers in India. Indian scholars interacted with the scientific personality of Mīr Dāmād in three general phases: the transferring phase, the spreading phase, and the establishing phase. The transferring phase commenced from the first half of the 11th Century AH, when Indian scholars became acquainted with Mīr Dāmād. In this paper, with a special focus on this era, we will trace back the historical origins and writings of Mīr Dāmād in India. We will explain how the philosophical thought of Mīr Dāmād during his life, and through his works like Jadhawāt wa Mawāqit, he connected with scientific and political personalities of India, and how it got there. In addition to this, some of Mīr Dāmād's students and some family members moved to India. They taught rational and transmitted sciences, and had various political and judicial positions. These personalities were present in various geographic locations in the Indian subcontinent – broader than the Mughal or the Qutb Shahi Empire – and had a noticeable influence at that time, spreading the works and views of Mīr Dāmād. The transferring era is strongly linked to the political ties the Safavid rulers had with their eastern neighbours, and the civil relations with the Mughal and Qutb Shahi Dynasties.

Keywords: Islamic Philosophy in India, Mīr Dāmād, India, Students of Mīr Dāmād.

1. Introduction

According to historical documents, the intellectual heritage of Iranian philosophers reached regions such as South Asia (India), North Asia (Russia) and the Ottoman Empire during cultural exchanges and attracted the attention of scholars in these regions. The thinking of Iranian philosophers was developed by thinkers in these regions and, in conjunction with their theories, led to the presentation of new teachings and interpretations. However, in the historiography of Islamic philosophy, there is no mention of the extension and influence of the thought of Iranian philosophers in other parts of the Islamic world, except for some general references.

This deficiency has cast a shadow over the study of the influence of Islamic philosophy on Indian scientific circles more than any other area; Because the historical and geographical scope of the encounter of the scholars of this land with Islamic philosophy is very wide and the number and volume of their works in this field is unparalleled. The following article is written in order to correct this deficiency in the historiography of Islamic philosophy and, in particular, to examine the

DOI: 10.22111/JSR.2025.47463.2402
© Hosseini, D; Najafi, H; Naji Esfahani H.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

familiarity of the scientific circles of the subcontinent with the ideas of Mir Damad (died 1040 AH). The main issue in the following article is the identification of the intermediaries through which Mir Damad's works and ideas were transmitted to India. This issue becomes important when we consider that after Jalal al-Din Davani (died 908 AH), Mir Damad is the second – and probably the only – famous Iranian philosopher whose ideas and works found their way into the scientific circles of the subcontinent during his lifetime.

1.1. Research Methodology

The history of Indian scholars' encounter with Mir Damad's writings and ideas has gone through three general periods: the "transition period" that covers the first half of the 11th century AH and part of Mir Damad's lifetime; the "dissemination period" that covers the second half of the 11th century to the end of the 12th century AH; and the "consolidation period" that covers the beginning of the 13th century to the middle of the 14th century AH. In the following article, focusing on the first period, which is considered the precursor to Indian scholars' acquaintance with Mir Damad, we have introduced the intermediaries through which Mir Damad's works and ideas were transmitted to India, while following some historical and textual clues and collecting data using a library method. First, we have addressed the historical and geographical context of this transfer, and then we have classified and examined the aforementioned intermediaries in three separate sections.

2. Discussion

A review of historical reports, their classification, and reference to some manuscripts show that Mir Damad's writings and ideas reached India through three main channels:

1. Direct and indirect correspondence with scientific and political figures in Mughal India and the Deccan region.

Mir Damad wrote the book Juzvat va Muwaqit in response to an enigmatic letter from Indian scholars. His messenger was Mirza Barkhordar Khan Alam (d. 1029 AH), the ambassador of Jahangir Shah of Gurkani (r. 1014-1037 AH), and this letter was sent by the Gurkani family to the Safavid court as part of an official letter seeking a response or assessing the capabilities of Iranian scholars. According to Mirdamad's report in the introduction to the Juzvat, some "famous Indian scholars" have raised the issue of "the wisdom of the non-combustion of the body of Moses (AS)" in the form of difficult phrases; however, the scholars of the time were unable to solve the problem and interpret their phrases. For this reason, Shah Abbas Safavi, through Mulla Muzaffar Munjjam Gonabadi (died 1038 AH), commissioned Mirdamad to solve this issue (Mirdamad, 1380: 5-6). After writing his detailed response between 1026 and 1027 AH, Mirdamad sent it to India. Accordingly, the book Juzvat and the Times is considered the first encounter of Indian scholars with Mirdamad's philosophy.

Mir Damad sent a copy of his four medical compositions as a gift to the court of Sultan Muhammad Qutb Shah (r. 1020-1035 AH). Historical reports indicate that Mir Damad corresponded directly with the Qutb Shahi court and respected the king of this dynasty. He also wrote the treatise al-Tashififat in the name of Mir Muhammad Mumin Astarabadi (d. 1038 AH) and sent it to him as an attachment to a letter. In addition, in a letter addressed to the famous Gurkani minister and deputy, Mirza Abul-Hasan Asif Khan (d. 1051 AH), Mirdamad introduced one of his students, Muhammad Saleh Karami, and requested his respect and comfort (Mirdamad, 1381, vol. 1: 593-596). The recipients of Mirdamad's letters were all high-ranking and influential figures in the Indian civil service.

2. The presence of Mirdamad's Indian and Iranian students in South Asia and their presence in the Gurkani and Qutb Shahi territories.

According to historical reports, many students from Iran and India attended Mirdamad's lectures. Some of them, after studying under the master, went to India and, in addition to teaching intellectual and traditional sciences, were established in various political and judicial positions - such as medicine, judgment, deputyship, and ministry. These scholars, who made a significant contribution to the dissemination of Mir Damad's works and ideas in the subcontinent, include: Muhammad Saeed Karahrudi (died 1045 AH); Muhammad bin Ali Amili, known as "Ibn Khatun" (died 1068 AH); Nizam al-Din Ahmad Gilani, known as "Hakim al-Mulk" (died 1066 AH); Muhammad Sharif Kashmiri; Mulla Muhammad Baqir al-Sabbagh; Muhammad Qasim Gilani (died 1025 AH); Jibra'il Tabrizi (died 1025 AH); Abhi Chand Lahori.

3. Residence of some of Mir Damad's close relatives in India.
According to the chroniclers, Mir Damad's elder brother, Imad al-Din Hasan Astarabadi, who was nicknamed "Yamani", resided in India for a long time. Before the conquest of Gujarat in 992 AH, he was in the service of Abdur Rahim Khan Khanan and resided in Delhi (Nahavandi, 1924, vol. 3: 1430-1435).

3. Conclusion

The transmission of Mir Damad's works and ideas to India was linked to various aspects of politics: his connection with the Gurkani and Qutb Shahi courts was shaped by the Safavid government's relations with its eastern neighbors; the recipients of his letters, relatives, and most of his students were high-ranking figures in Mughal India and the Deccan region.
Moreover, the frequency of these intermediaries across the subcontinent follows a similar pattern. All of the intermediaries were linked to the Gurkani and Qutb Shahi capitals, namely Delhi and Hyderabad. In addition to these two cities, Mir Damad's students resided in various parts of India—such as Kashmir, Lahore, Burhanpur, Bijapur, and Daulatabad—which were important scientific and political centers of South Asia.

4. References

A Group of Authors. (17th Century). Anthology (Jung), MS No. 12192, National Library of the Islamic Republic of Iran, Tehran.
A Group of Authors. (17th Century). Anthology (Jung), MS No. 8853, The Library of Islamic Consultative Assembly, Tehran.
Abdulsalam Khan. (1996). The Scholars of Rational Sciences and Their Works in the Indian Subcontinent, Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library.
Afandi, A. B. I. (1983). The Gardens of Scholars and the Fountains of Virtuous Ones, Edited by: S. Ahmad Hosseini Ashkevari, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
Aghili Khorasani, M. H. (1839). The Collection of Universal Knowledge and Sources of Composition (The Great Compendium), Kolkata: Ahmad Kabir Company.
Allami, A. F. B. M. (1886). Akbarnama, Kolkata: Mazar al-Ajayeb Press (Urdu Guide Press).
Asfandiyar, K. (1983). The School of Religions, Edited by: Rahim Rezazadeh Malek,Tehran: Tahouri Library.
Barani, Z. D. (1862). The History of Firuz Shah, Edited by: S. Ahmad Khan, Kolkata: The Asiatic Society of Bengal.
Barani, Z. D. (1972). The Fatawa of Jahandari, Lahore: Pakistan Research Institute (Punjab University).
Behniafar, A. R. (2019). The Civilizational Services of Amir Fathollah Shirazi in the Court of Akbar Shah the Great, *South Asia Studies*, University of Sistan and Baluchestan, 11(37): 9-24.
Belgrami, S. A. (1924). The Glories of Deccan, Hyderabad: Othmaniyah University Publishing House.
Chand, Tara. (1952). Growth of Islamic Thought in India. In: S. Radhakrishnan & S. K. Hussain (Eds.), *History of Philosophy: Eastern and Western* (Vol. 1, pp. 488-514). London: George Allen & Unwin Ltd.
Daneshgar, M. (2014). The Influence of the Thoughts and Works of Jalaluddin Muhammad Duwani in the Indian Subcontinent, *South Asia Studies*, University of Sistan and Baluchestan, 6(21): 55-72.
Danesh-Pazhuh, M. T. (1961). Catalog of Manuscripts in the Central Library of Tehran University, Vol. 12, Tehran: Tehran University Press.
Danesh-Pazhuh, M. T. (1981). The Writings of Shamsa Gilani, *Eternal Wisdom*, Iranian Society of Philosophy and Wisdom, 8(4): 40-78.
Deddamari, M. A. (n.d.). The Events of Kashmir, MS No. 6175, University of Kashmir Library, Srinagar.
Emami Hamadani, N. M. (17th Century). The Blessed Tree, MS No. 18490, The Library of Islamic Consultative Assembly, Tehran.
Esots, Janis. (2018). Islamic Philosophy in India. In: Z. R. Kassam, Y. K. Greenberg, & J. Bagli (Eds.), *Islam, Judaism, and Zoroastrianism* (pp. 324-328). Dordrecht: Springer Netherlands.
Ghouri, S. A. K. (1967). The Rise and Development of Philosophy and Wisdom in Medieval India, *Iqbal Review*, Iqbal Academy, 7(4): 1-62.
Ghouri, S. A. K. (1997). The Rational Sciences in Islamic India, Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library.
Gilani, N. A. (17th Century). The Tree of Knowledge, MS No. 39 (Collections), Asefiyah Library, Hyderabad.
Gilani, N. A. (2012). Philosophical Treatises of Nizam al-Din Gilani, Introduction by: A. Karbasian and M. Karimi Zanjani Asl, Qom: Majma' Zakhayr-e-Islami.
Hassni Lakhnavi, A. (1983). Islamic Culture in India (The Knowledge of the Gnostics in Different Sciences and

Knowledge), Damascus: Arabic Language Academy.
Isfahani, M. H. (1990). A Memoir of Calligraphy and Calligraphers, Translated by: Rahim Chavosh Akbari, Tehran: Mostoufi Library.
Jahanbakhsh, J. (2010). Mirdamad's Treatise of al-Tashifat, *Shahaab Heritage*, Ayatollah Marashi Najafi Library, 59(16): 31-66.
Jonabazi, M. B. H. (1999). Rauwzah al-Safaviyah (The History of Safavid Era), Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Yazdi Charitable Foundation.
Kanbu, M. S. (1967). The Good Deed (Shah Jahan Nama), Edited by: G. Yazdani and W. Qureshi, Lahore: Literature Development Society.
Khān, Hafiz A. Ghaffar. (2001). India. In: S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), *History of Islamic Philosophy* (Vol. 5, pp. 1051-1075). London: Routledge.
Lahouri, A. H. (1967). The Chronicle of Kings, Kolkata: College Press.
Madelung, Wilferd. (1997). Ismāʿīliyya. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, & W.P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition (Vol. 4, pp. 198-206). Leiden: Brill.
Ma'soumi, A. M. (2001). Researches and Cautions, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
Mirdamad, M. B. B. M. (2001). Firebrands and Epiphanies (Jaẕavāt va mavāqīt), Edited by: A. Owjabi, Tehran: Written Heritage.
Mirdamad, M. B. B. M. (2002). Works of Mirdamad, Vol. 1, Edited by: A. Nourani, Tehran: Association of Cultural Works and Figures.
Monshi, I. B. (1971). The History of Alam-Aray-e-Abbasi, Edited by: I. Afshar, Tehran: Amir Kabir Publishing.
Nahavandi, A. B. (1924). The Glories of Rahimi, Edited by: H. Hosseini, Kolkata: Bapat's Mission Press.
Najafi, H., and Hosseini, D. (2023). The Philosophy of Mirdamad in India: From the Mid-11th to the End of the 12th Century AH (Based on Teaching/Textual Traditions), *History of Philosophy*, 54(14): 47-92.
Najafi, H., and Hosseini, D. (2024). The Philosophy of Mirdamad in India: From the Early 13th Century to the Mid-14th Century AH (Based on Teaching/Textual Traditions), *History of Islamic Philosophy*, 3(10): 39-94.
Nowshaahi, A. (1997). A Section of the Memoir of *Khair al-Bayan* on the Lives and Works of Scholars and Poets of the Safavid Era, *Ma'arif*, Humanities Research Institute, 41(14): 32-69.
Qani' Tattawi, M. A. (1957). A Memoir of the Articles of Poets, Edited by: H. R. Rashdi, Karachi: New Sind Press.
Sa'edi Shirazi, N. A. (1961). The Garden of Kings, Edited by: S. A. Belgrami, Hyderabad: Urdu Literature Department.
Safri, A. A. (2011). A Remembrance of Muhammad Sharif Kashmiri: a Scholar of the 11th Century, Student of Mirdamad, *Shi'a Book*, 3(2): 63-65.
Shafiq, O., and Aurangabadi, L. N. (1977). The Night of Grief (Memoir of Poets who Came from Iran to India), Edited by: M. A. Siddiqui, Karachi: Urdu Progress Association.
Shamlu, V. Q. B. D. (1992). The Stories of Khaqani, Edited by: H. S. Naseri, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publishing.
Sobout, A. (1996). Islamic Schools in India Throughout History and the Position of Iranian Culture in Them, New Delhi: Cultural Attaché of the Islamic Republic of Iran in India.
Sobout, A. (1999). An Introduction to the Explanation of *Al-Hidayah* by Sadr al-Din Shirazi, *Hawzah*, Office of the Islamic Preaching of Qom Seminary, 92(16): 191-250.
Sobout, A. (2001). The Philosopher of Shiraz in India, Tehran: International Center for Dialogue of Civilizations; Hermes.
Taleghani, T. D. M. B. A. (17th Century). The Measure of Natures of Qutbshahi, MS No. 20S, The Library of Islamic Consultative Assembly, Tehran.

Cite this article Hosseini, D; Najafi, H; Naji Esfahani H. (2026). The Intermediaries Who Brought the Works and Views of Mir Damad to India. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 85-108.
DOI: 10.22111/JSR.2025.47463.2402

مطالعات شبه قاره

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

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

واسطه‌های انتقال آثار و آراء میرداماد به هندوستان

داود حسینی[۱]✉ | حسین نجفی[۲] | حامد ناجی‌اصفهانی[۳]

۱. نویسنده مسئول: دانشیار گروه فلسفهٔ دانشگاه تربیت مدرّس، تهران، ایران، رایانامه: davood.hosseini@modares.ac.ir
۲. دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرّس، تهران، ایران.
۳. دانشیار گروه فلسفهٔ دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

چکیده

اندیشهٔ فلسفیِ میرداماد (درگذشتهٔ ۱۰۴۰ هق)، یکی از نقاط عطف در تاریخ حضور آثار و آراء فیلسوفان ایرانی در هندوستان محسوب می‌شود. مواجههٔ دانشمندان هندی با شخصیّت علمیِ او، سه دورهٔ کلّی را سپری کرده‌است: دورهٔ انتقال، دورهٔ انتشار و دورهٔ تثبیت. دورهٔ انتقال که نیمهٔ نخست قرن یازدهم هجری‌قمری را در بر می‌گیرد، طلیعهٔ آشناییِ دانشمندان هندی با میرداماد به‌شمارمی‌رود. در مقالهٔ حاضر، با تمرکز بر این دوره، تعقیب سرنخ‌های تاریخی و متنی و گردآوریِ داده‌ها به‌روش کتابخانه‌ای، واسطه‌های انتقال آثار و آراء میرداماد را به هندوستان معرّفی‌کرده‌ایم. ابتدا به زمینهٔ تاریخی و جغرافیاییِ این انتقال پرداخته و در ادامه، واسطه‌های مذکور را در سه بخش مجزّا طبقه‌بندی و بررسی‌کرده‌ایم. اندیشهٔ فلسفیِ میرداماد در عصر حیات او، به‌واسطهٔ نگارش کتاب *جذوات و مواقیت* و ارتباط با شخصیّت‌های علمی و سیاسیِ هندوستان، به آن سرزمین راه یافته است. افزون بر این، تعدادی از شاگردان میرداماد ـ همچون نظام‌الدین‌احمد گیلانی، محمّدسعید کَرَهْرودی، محمّدقاسم گیلانی، محمّدباقر صَبّاغ‌کشمیری و... ـ و بستگان او، در هندوستان اقامت داشته و علاوه بر تدریس علوم عقلی و نقلی، مناصب گوناگونِ سیاسی و قضایی را عهده‌دار بوده‌اند. این چهره‌ها که در سراسر جغرافیای شبه‌قارّه ـ اعمّ از قلمرو گورکانی و قُطب‌شاهی ـ حضور داشته‌اند، سهمی چشمگیر در پراکنش آثار و آراء میرداماد در هندوستان دارند. «دورهٔ انتقال» با روابط سیاسیِ امپراطوریِ صفوی با همسایگان شرقیِ خود و نیز مناسبات دیوانیِ دو حکومت گورکانی و قُطب‌شاهی، پیوندی تنگاتنگ دارد.

کلیدواژه‌ها: فلسفهٔ اسلامی در هندوستان، میرداماد، هندوستان، شاگردان میرداماد.

۱- مقدمه (درآمد)

به‌گواهیِ اسناد تاریخی، میراث فکریِ فیلسوفان ایرانی در جریان دادوستدهای فرهنگی، به مناطقی همچون جنوب آسیا (هندوستان)، شمال آسیا (روسیه) و قلمرو امپراطوریِ عثمانی راه یافته و توجّه دانشمندان این مناطق را جلب کرده‌است. تفکّر فلاسفهٔ ایرانی، به‌دست اندیشمندانِ این نواحی توسعه یافته و در التقاء با نظریّات ایشان، به ارائهٔ آموزه‌ها و قرائت‌های جدید

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۱۰۸-۸۵.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۳ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۱/۲۹ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: حسینی، داود؛ نجفی، حسین؛ ناجی‌اصفهانی، حامد. (۱۴۰۵). واسطه‌های انتقال آثار و آراء میرداماد به هندوستان، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۱۰۸-۸۵.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.47463.2402

© حسینی، داود؛ نجفی، حسین؛ ناجی‌اصفهانی، حامد.

راه بُرده است. با این‌همه، در تاریخ‌نگاریِ فلسفهٔ اسلامی از امتداد و تأثیر اندیشهٔ فیلسوفان ایرانی در دیگر نقاط جهان اسلام، جز برخی اشارات کلّی، سخنی به میان نمی‌آید.[۱]

این کاستی بیش از هرحیطهٔ دیگر، بر مطالعهٔ تأثیر فلسفهٔ اسلامی بر محافل علمیِ هندوستان[۲] سایه افکنده است؛ زیرا گسترهٔ تاریخی و جغرافیاییِ مواجههٔ دانشمندان این سرزمین با فلسفهٔ اسلامی، بسیار وسیع بوده و شمار و حجم آثار ایشان در این حوزه، کم‌نظیر ـ و بلکه، بی‌نظیر ـ است.[۳] مقالهٔ پیش‌رو، به‌سودای تعدیل این نقیصه در تاریخ‌نگاریِ فلسفهٔ اسلامی و به‌شکل خاصّ، دربارهٔ آشناییِ محافل علمیِ شبه‌قارّه با اندیشه‌های میرداماد (درگذشتهٔ ۱۰۴۰ هـق) نگاشته شده‌است.

۱-۱- مسئلهٔ تحقیق

مسئلهٔ اصلی در مقالهٔ پیش‌رو، بازشناسیِ واسطه‌های انتقال آثار و آراء میرداماد به هندوستان است. این مسئله هنگامی اهمیّت می‌یابد که توجّه‌کنیم پس از جلال‌الدین دوانی (درگذشتهٔ ۹۰۸ هـق)، میرداماد دومین ـ و احتمالاً، تنها ـ فیلسوف نامدار ایرانی است که آراء و آثار او در زمان حیاتش به محافل علمیِ شبه‌قارّه راه یافته‌اند. افزون بر این، میرداماد در بحبوحهٔ تقابل سیاسی، عقیدتی و اجتماعی میان دو امپراطوری عثمانی و صفوی، در سلک عالِمی سیاست‌مدار و در رفت‌وآمد با دربار شاه‌عبّاس صفوی فعّالیّت می‌کرده و ازاین‌رو، ادبیّات تُند و گزنده‌ای در مواجهه با اعتقادات اهل‌سنّت و نقد علمای آنان به کار بسته است. با این‌همه، آثار و آراء او در محافل سنّی‌مذهبِ هندوستان، اهمیّت و آوازهٔ فراوانی یافته‌اند.

۱-۲- پیشینهٔ تحقیق

حسب جست‌وجوی نگارندگان در منابع فارسی، عربی و اردو، هیچ مقاله یا مدخل دایرةالمعارفی دربارهٔ چگونگیِ انتقال آثار و آراء میرداماد به هندوستان نگاشته نشده‌است. تنها در آثار برخی نویسندگان عرب‌زبان، اشاراتی پراکنده دربارهٔ نقش شاگردان هندیِ میرداماد در پراکنش اندیشه‌های او در جنوب آسیا به‌چشم‌می‌خورد که در حلّ مسئلهٔ پژوهش، به‌هیچ‌وجه کافی نیست (رک: معصومی، ۲۰۰۱: صص۱۱۴-۱۱۵؛ ص ۲۱۴). فقدان پژوهشی مستقلّ دراین‌باره، در کنار وجوه اهمیّت مسئلهٔ پژوهش که در بخش پیشین گذشت، ضرورت پرداختن به آن‌را بیش‌ازپیش آشکارمی‌سازد.

۱-۳- حیطهٔ تاریخی و روش تحقیق

تاریخ مواجههٔ دانشمندان هندی با نگاشته‌ها و اندیشه‌های میرداماد، سه دورهٔ کلّی را سپری کرده‌است:

- «دورهٔ انتقال» که نیمهٔ نخست قرن یازدهم هجری‌قمری و بخشی از روزگار حیات میرداماد را در بر می‌گیرد. در این دوره، آثار و آراء او با واسطه‌های گوناگون به شمال و جنوب هندوستان منتقل شده و به محافل علمیِ آن سرزمین راه یافتند. دورهٔ انتقال، طلیعهٔ آشناییِ دانشمندان هندی با میرداماد و اندیشهٔ فلسفیِ او به‌شمارمی‌رود.
- «دورهٔ انتشار» که نیمهٔ دوم قرن یازدهم تا پایان قرن دوازدهم هجری‌قمری را در بر می‌گیرد. در ابتدای این دوره، برخی دانشمندان هندی همچون ملّامحمود جُون‌پوری (درگذشتهٔ ۱۰۶۲ هـق)، میرزاهد هرَوی (درگذشتهٔ ۱۱۰۱ هـق) و محبّ‌الله بِهاری (درگذشتهٔ ۱۱۱۹ هـق)، در جریان تدوین متون درسیِ منطق و فلسفه ـ به‌ویژه *الشمس‌البازغة*، *سلّم‌العلوم* و مجموعهٔ «الزواهد الثلاثة»[۴]ـ دیدگاه‌های میرداماد را طرف توجّه قراردادند. در گذر زمان، توجّه شارحان، محشّیان و مدرّسانِ این متون به آراء منطقی و فلسفیِ میرداماد جلب‌شد. در همین عصر، نظام‌الدین انصاری‌سِهالَوی (درگذشتهٔ ۱۱۶۱ هـق) برنامهٔ «درس نظامی»[۵] را بنیان‌نهاد و جایگاه آثار پیش‌گفته را در میان متون درسی تثبیت‌کرد. بدین‌ترتیب و به‌واسطهٔ سنّت‌های متنی و برنامهٔ درس نظامی، اندیشهٔ فلسفیِ میرداماد در سراسر هندوستان انتشار یافت.
- «دورهٔ تثبیت» که از ابتدای قرن سیزدهم تا اواسط قرن چهاردهم هجری‌قمری را در بر می‌گیرد. در این عصر، برخی

آثار میرداماد ـ همچون *الأفق‌المبین* و *الإیماضات* ـ به متن درسی تبدیل‌شدند و حواشی و شروح گوناگونی بر محور آن‌ها پدید آمد. همچنین، دامنهٔ نزاع بر سر دیدگاه‌های او ـ به‌ویژه دو نظریّهٔ «جعل بسیط ماهیّت» و «حدوث دهری» ـ گسترش یافت و به تک‌نگاری‌های اردو نیز کشیده شد. دورهٔ تثبیت، عصر ظهور منتقدان و مدافعان جدّیِ میرداماد در محافل علمیِ هندوستان است و دانشمندانی همچون عبدالعلی لَکْهنَوی (درگذشتهٔ ۱۲۲۵هـق)، فضل‌حقّ خیرآبادی (درگذشتهٔ ۱۲۷۸ هـق)، مرتضی نُونَهْرَوی (درگذشتهٔ ۱۳۳٦ هـق) و ظهورالحسین رامپُوری (درگذشتهٔ ۱۳٤۲ هـق) از چهره‌های برجستهٔ آن به‌شمارمی‌روند.

در مقالهٔ پیش‌رو، با تمرکز بر دورهٔ نخست[٦]، ضمن تعقیب برخی سرنخ‌های تاریخی و متنی و گردآوریِ داده‌ها به‌روش کتابخانه‌ای، واسطه‌های انتقال آثار و آراء میرداماد را به هندوستان معرّفی کرده‌ایم. ابتدا به زمینهٔ تاریخی و جغرافیاییِ این انتقال پرداخته و در ادامه، واسطه‌های مذکور را در سه بخش مجزّا طبقه‌بندی و بررسی کرده‌ایم. در پایان هر بخش، پراکندگیِ واسطه‌ها در قالب نقشهٔ شبه‌قارّهٔ هندوستان نشان‌گذاری شده‌است. همچنین، در بخش چهارم مقاله ـ که به شاگردان میرداماد اختصاص دارد ـ تصویر برخی اسناد مهمّ تاریخی ارائه شده‌است.

۲- زمینهٔ تاریخی و جغرافیاییِ انتقال آثار و آراء میرداماد به هندوستان

در دورهٔ اسلامی، هندوستان بزرگ‌ترین طرف دادوستد علمی و فرهنگیِ ایران بوده‌است. در فاصلهٔ قرن هفتم تا دوازدهم هجری‌قمری، فرهنگ و تمدّن اسلامیِ ایران در شبه‌قارّه تأثیری عمیق و چشمگیر به‌جای نهاد. نه‌تنها زبان و ادب فارسی، بلکه عرفان، فلسفه، طبّ، هنر، آیین رزم‌وبزم و آداب جهانگیری و جهانداریِ ایرانی در هندوستان گسترش یافت.

تا پیش از قرن هفتم هجری‌قمری، عمدهٔ آشنایی اهل هندوستان با فلسفهٔ اسلامی[٧]، از طریق مذهب اسماعیلیّه بود. در ابتدای قرن پنجم هجری‌قمری، مبلّغان اسماعیلی با استقبال حاکمان محلّیِ سِنْد (حک ۳٤۸– ٤۱۷ هـق)، در هندوستان حضور یافته و آثار بزرگان مذهب خود ـ همچون ابویعقوب سِجِستانی (درگذشته پس از ۳٦۱ هـق) و حمیدالدین کرمانی (درگذشتهٔ ٤۱۱ هـق) ـ را ترویج‌می‌دادند (Madelung, 1997: 198-199). سلطان‌محمود غزنوی (حک ۳۸۸– ٤۲۱ هـق)، در فاصلهٔ سال‌های ٤۰۱ تا ٤۱۲ هـق، به بخش‌های غربیِ هندوستان یورش برد و با تسخیر مولتان و لاهور، بر قلمرو اسماعیلیان تسلّط یافت. او از دانشمندان، فقیهان، شاعران و هنرمندان، حمایت می‌کرد؛ امّا به‌سبب اختلاف‌نظر با اسماعیلیان و دشمنی با حامیانِ ایشان ـ یعنی حکومت سامانی ـ با فلسفه میانه‌ای نداشت و بر فیلسوفان سخت‌می‌گرفت.[٨] این بدبینی به فلسفه و علوم باطنی، در اواخر سلطنت غزنویان تا حدّ زیادی تعدیل‌شد و فیلسوفان برجسته‌ای همچون یوسف دربندی، مشهور به «جمال‌الفلاسفهٔ» (درگذشته پیش از ۵۸۲ هـق)، تحت حمایت دربار قرارگرفتند (غوری، ۱۹٦۷: ۲٦).

پادشاهان سلسلهٔ غُوری (حک ۵۸۳– ٦۱۲ هـق) که بر نیمهٔ شمالیِ شبه‌قارّه حکم می‌راندند، با متکلّمان بزرگ جهان اسلام ـ همچون فخرالدین رازی (درگذشتهٔ ٦۰٦ هـق) و عضدالدین ایجی (درگذشتهٔ ۷۵٦ هـق) ـ قرابت‌داشتند و زمینهٔ گسترش و تثبیت علم کلام را در قلمرو خود، فراهم‌کردند. سلاطین تُرکِ سلسلهٔ غلامان (حک ٦۰۲– ٦۸٦ هـق) نیز با حمایتی همه‌جانبه از دانش‌های عقلی و تصوّف و تأسیس مدارس گوناگون، فصلی جدید در تعلیم و تعلّم رسمیِ این علوم رقم‌زدند. غیاث‌الدین بَلْبان (حک ٦٤۸– ٦۸٦ هـق) با بلندنظریِ تمام، دانشمندان و فیلسوفانی که از جور مغول در بخارا، بلخ، سمرقند و حتّی عراق گریخته‌بودند، پناه داد و تسهیلات لازم برای تدریس رسمیِ فلسفه و کلام را فراهم‌کرد. بدین‌ترتیب، آثار دانشمندانی همچون کِنْدی (درگذشته در فاصلهٔ ۲۵۲–۲٦۵ هـق)، ابوالحسن اشعری (درگذشتهٔ ۳۳۰ هـق)، ابومنصور ماتُریدی (درگذشتهٔ ۳۳۳ هـق)، فارابی (درگذشتهٔ ۳۳۹ هـق) و ابن‌سینا (درگذشتهٔ ٤۲۸ هـق) به‌همراه برخی تفاسیر و شروح آن‌ها، به برنامهٔ درسیِ محافل علمی راه یافتند (Khān, 2001: 1875-1880).

دومین نقطهٔ اوجِ علوم عقلی در تاریخ هندوستان، دوران حکومت سلطان‌محمّد تُغلُق (حک ۷۲۵– ۷۵۲ هـق) است. او منطق و فلسفه را به‌صورت رسمی آموخته‌بود و به اندیشه‌های عقلی رغبتی کامل داشت. مجالس بحث و گفت‌وگوی فلسفی برپا می‌کرد و فیلسوفان را بسیار ارج‌می‌نهاد[۹]؛ چندان که فقیهان و صوفیان به دربار او راه نداشتند و برخی مورّخان، دورهٔ سلطنت وی را عصر افول و اضمحلال علوم نقلی در شبه‌قارّه قلمداد کرده‌اند (بَرَنی، ۱۸۶۲: ٤٦٥).

حملهٔ تیمور (حک ۷۷۱– ۸۰۷ هـق) در سال ۸۰۱ هـق، سلطنت دهلی را برانداخت. از بنگال تا سِند و از کشمیر تا جنوب هندوستان، چندین دولت محلّی ظهورکردند که بیشتر آن‌ها به دانشمندان ایرانی علاقه‌داشتند. در همین دوره، به‌واسطهٔ آثار و اندیشه‌های جلال‌الدین‌محمّد دوانی، میراث فیلسوفان ایرانی در گُجَرات و حیدرآباد دکن، گسترش یافت و کشمکشی دامنه‌دار میان فلسفهٔ سینوی و تصوّف درگرفت (رک: دانشگر ۱۳۹۳).

با قدرت‌یافتن گورکانیان در شبه‌قارّه و ظهور امپراطوری صفوی در ایران، التقاء فرهنگی میان دو ملّت به اوج خود رسید. در قرن دهم و یازدهم هجری‌قمری، سلطنت جلال‌الدین‌اکبر گورکانی (حک ۹٦۳– ۱۰۱٤ هـق) در هندوستان تثبیت شد. در دربار او، دانشمندان هندی و ایرانی با همکاری یکدیگر، آیین‌نامه‌ها و قوانین اجتماعی را تهیّه کرده و زمینهٔ تبادل علوم معرفتی را فراهم‌ساختند. چهرهٔ شاخص این دوره که با ترویج و تعلیم علوم عقلی ـ به‌ویژه فلسفه ــ بر تمام دوران پس از خود اثر گذاشت، میرفتح‌الله شیرازی (درگذشتهٔ ۱۰۱۰ هـق) است.[۱۰] هم‌زمان با گورکانیان که بر شمال هندوستان تسلّط داشتند، بخش جنوبیِ این سرزمین در قلمرو حکومت قُطب‌شاهیان (حک ۹۱۸– ۱۰۹۸٦ هـق) قرار داشت. سلاطین این سلسله نیز در علم‌پروری و اقبال به دانش‌های عقلی، دست‌کمی از رقبای گورکانیِ خود نداشتند؛ چنان‌که با رواداریِ مذهبی و تشکیل مجالس مناظره، از تضارب آراء میان فیلسوفان و متکلّمان، حمایت می‌کردند.

در همین ایّام، حوزهٔ فلسفیِ اصفهان در قلمرو صفوی ظهورکرد. میرداماد که چهرهٔ محوری و پایه‌گذار این حوزه بود، با تأکید بر متن قرآن و آموزه‌های شریعت، آشکارا از گزاره‌های دینی در تدوین نظام فلسفیِ خویش بهره‌برد و دیدگاه‌های خاصّ و جدیدی در حوزهٔ منطق و مابعدالطبیعه عرضه‌کرد. میراث علمیِ میرداماد از همان روزگار آوازه یافت و عدّه‌ای از دانشمندان به شرح و تحشیه و نقد آثار وی پرداختند. این تکاپو در جغرافیای ایران محصور نماند و فلسفهٔ میرداماد با واسطه‌های گوناگون به هندوستان منتقل‌شد.

۳– واسطهٔ نخست: مکاتبه با دانشمندان و رجال سیاسیِ هند

نخستین ـ و احتمالاً اصلی‌ترین ـ واسطهٔ آشناییِ اهل هندوستان با میرداماد، مجموعهٔ مکاتبات او با چهره‌های سیاسی و علمیِ شبه‌قارّه است؛ چنان‌که خواهیم دید، میرداماد به‌واسطهٔ دربار صفوی، با دانشمندان قلمرو گورکانی مکاتبه کرده و با حاکمان و سیاست‌مدارانِ قُطب‌شاهی نیز به‌شکل مستقیم در ارتباط بوده‌است.

۳-۱– ارتباط با دربار گورکانی: کتاب *جذوات و مواقیت*

بنا بر گزارش‌های تاریخی، گروهی از دانشمندان هندی در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «فَلمّا تَجلّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً وَخَرَّ مُوسی صَعِقاً» (الأعراف/ ۱٤۳)، با این مسئله مواجه‌شدند که چرا هنگام تجلّیِ پروردگار بر طور سینا، بدن حضرت موسی(ع) که همچون کوه موجودی مادّی بود، آسیب ندید؟ این پرسش، ضمن نامه‌ای رسمی به دربار شاه‌عبّاس صفوی (حک ۹۹٦– ۱۰۳۸ هـق) ارسال شد و گروهی از دانشمندان ایرانی به آن پاسخ‌دادند؛ از جمله میرداماد که مفصّل‌ترین جوابیّه را در قالب کتاب *جذوات و مواقیت* به قلم آورد (اَفَنْدی، بی‌تا، ج۵: ٤۱؛ دانش‌پژوه، ۱۳٦۰: ٦٤).

طبق گزارش میرداماد در مقدّمهٔ *جذوات*، برخی «مشاهیر هند» مسئلهٔ «حکمت عدم احتراق جسد موسی(ع)» را در قالب

عباراتی دشوار مطرح‌کرده‌اند؛ امّا دانشمندان عصر از عهدهٔ حلّ مسئله و تفسیر عبارات ایشان برنیامده‌اند. بدین‌سبب، شاه‌عبّاس صفوی به‌واسطهٔ ملامظفّر منجّم‌گنابادی (درگذشتهٔ ۱۰۳۸ هـق)، میرداماد را در حلّ این مسئله مأمور کرده است (میرداماد، ۱۳۸۰: ٦–٥). در عبارات میرداماد، جزئیّات بیشتری از مرقومهٔ دانشمندان هندی، هویّت ایشان و نحوهٔ ایصال این نامه به دربار صفوی به‌چشم‌نمی‌خورد؛ چنان‌که تاریخ نگارش *جذوات* نیز به‌درستی مشخّص‌نیست. بر این اساس، لازم است که ابتدا ابهام‌های مربوط به فضای نگارش *جذوات و مواقیت* برطرف شوند تا در روشنانِ اطّلاعات صحیح و کامل، به روایتی دقیق از چندوچون ارتباط این اثر با محافل علمیِ هندوستان دست بیابیم.

در برخی مجموعه‌های خطّی، نامهٔ رسیده به دربار صفوی بدین‌صورت گزارش شده‌است:

«هو

عبارتی که خان عالم، ایلچیِ نوّاب شاه‌سلیم، از هند آورده که ارباب فضل و کمال ایران حلّ نمایند:

تجلّیِ حضرت واجب‌الوجود بر کلیم‌الله در طور سینا، کنایه از حکمتی است؛ چه اسم مبارک «موسی» بر ترتیب حجر مبارک، چهار است: حرف اوّل، حرف اوّل؛ قلب حرف ثانی، حرف ثانی؛ حرف ثالث به ترقّیِ حرف رابع؛ حرف رابع به تنزّل حرف ثالث. چون شمع جمال موسوی به انوار تجلّی افروخته‌شد، جمیع اجساد قابل حرقت را محترق ساخته، جهت تحجّب فلک زحل انوار را برقع او زحل معدّل [کذا] شد؛ بیت:

اسرار برون می‌نتوان داد و گرنه　　در کوچهٔ ما هست خبرها ز شررها»

(مجموعه مؤلّفان، قرن ۱۱الف: پ ١٤)

از سرنویس متن مشخّص‌می‌شود که قاصد نامه، میرزا برخوردار خان عالم (زنده در ۱۰۲۹ هـق)، سفیر جهانگیرشاهِ گورکانی (حک ١٠١٤– ۱۰۳۷ هـق)، بوده و این مرقومهٔ معمّاگونه، ازسوی گورکانیان ـ به‌طلب پاسخ یا سنجش توانایی دانشمندان ایرانی ـ ضمن نامه‌ای رسمی به دربار صفوی ارسال شده است. می‌دانیم که خان عالم از سال ١٠٢٦ هـق در ایران حضور داشته و در سال ۱۰۲۹ هـق، به‌همراه زینَل‌بیگ شاملو به هندوستان بازگشته‌است (جُنابذی، ۱۳۷۸: ۸۷۵–۸۷۷؛ شاملو، ۱۳۷۱، ج۱: ۲۰۲–۲۰۱؛ منشی، ۱۳۵۰، ج۲: ۹۳۰؛ ۹۵۲).

چنان‌که گذشت، علاوه بر میرداماد، دانشمندان دیگری نیز درصدد پاسخ به مسئله و مرقومهٔ مذکور برآمدند؛ از جمله نصیرای همدانی (زنده در ۱۰۲۷ هـق) که رسالهٔ *شجرهٔ مبارکه* را به‌توصیهٔ میرداماد نگاشته‌است. او در مقدّمهٔ این اثر، ضمن نقل مرقومهٔ دانشمندان هندی، از کتاب *جذوات و مواقیت* یاد کرده است؛ بنابراین، می‌توان حدس‌زد که *شجرهٔ مبارکه* مقارن با *جذوات* یا متأخّر از آن تألیف شده‌است.

همدانی در پایان این رساله و با بیانی رمزگونه آورده‌است:

«فارغ شد خامهٔ غریب‌هنگام از نگاشتن این ترّهات، آخر روز اوّل عُشر دوم ماه چهارم سال هفتمِ عُشر سیّم مائهٔ اولی از آلْفِ دوم از هجرت مقدّسهٔ حضرت سیّدالأنام ـ علیه و آله الصلاة و السلام ـ » (امامی‌همدانی، قرن ۱۱: برگ٥٤پ).

بر این اساس، تألیف *شجرهٔ مبارکه* در یازدهم ربیع‌الثانیِ سال ۱۰۲۷ هجری‌قمری به پایان رسیده است.[11] با توجّه به این تاریخ و نیز گزارش‌های منقول از حضور خان عالم در ایران، می‌توان حدس‌زد که میرداماد در بازهٔ زمانیِ ١٠٢٦ تا ۱۰۲۷ هـق به نگارش *جذوات و مواقیت* مشغول بوده‌است.

در ابتدای نسخه‌ای دیگر از مرقومهٔ مشاهیر هند، چنین می‌خوانیم:

«این مسئله‌ای است که علمای هند به علمای ایران نوشته‌بودند که جواب نوشته، ارسال دارند و عالی‌حضرتِ نوّاب مستطابِ معلّی‌القابِ قدسی‌جناب... جامع الفروع و الأصول، حاوی المعقول و المنقول، سلطان الحکماء و المتکلّمین، أسوة العلماء المتبحّرین، قدوة الفضلاء المتأخّرین، زبدة الفقهاء المتقدّمین، خاتم‌المجتهدین، ثالث‌المعلّمین... امیر محمّدباقر الداماد الحسینی

ـ دام ظلّه العالی ـ جواب نوشته، بدان صوب فرستادند» (مجموعه مؤلّفان، قرن ۱۱ب: ر ۵۸).

به‌قرینهٔ جملهٔ دعاییِ «دام ظلّه العالی»، این متن در زمان حیات میرداماد نگاشته‌شده و به‌صراحت نشان‌می‌دهد که او *جذوات و مواقیت* را پس از نگارش، به‌سوی هندوستان روانه کرده‌است.

نکتهٔ مهمّ دیگر، اشتمال مرقومهٔ معهود بر مباحث حروفی، اصطلاحات علم جفر و فنون «لُغَز» است؛ عاملی که میرداماد را واداشته تا بخش‌های فراوانی از *جذوات و مواقیت* را به تحلیل روابط هستی‌شناختی بر مبنای علم‌الحروف اختصاص‌بدهد. این نکته فرامی‌نماید که در نظر نگارندگانِ هندی این مرقومه و مفسّران ایرانیِ آن، «عدم احتراق جسد موسی(ع)» با مباحث حروفی و اسرار باطنیِ اسم «موسی» ارتباط دارد. شاید با تعقیب این سرنخ در محافل حروفی و نقطویِ هندوستان، بتوان به هویّت نگارنده یا نگارندگان متن مذکور پی‌برد.

به‌هرروی، مسئلهٔ اصلی در ایران، پاسخ به مرقومهٔ رازآلود مشاهیر هند و معمّای ایشان بوده‌است. از میان دانشمندان تخت‌گاه صفوی، میرداماد با دستور مستقیم شاه‌عبّاس، حلّ این مسئله را برعهده گرفته و کتاب *جذوات و مواقیت* را به قلم آورده‌است. او در این اثر ضمن پاسخ به مرقومهٔ دانشمندان هندی، برخی آراء خاصّ خود را در منطق و فلسفه تشریح کرده‌است. بر این اساس، باید *جذوات و مواقیت* را نخستین مواجههٔ دانشمندان هندی با فلسفهٔ میرداماد قلمدادکرد.

۳-۲- ارتباط با دربار قُطب‌شاهی: نسخه‌های طبّی

میرداماد نسخهٔ چهار ترکیب طبّیِ خود را به‌رسم پیشکش، به دربار سلطان‌محمّد قُطب‌شاه (حک ۱۰۲۰– ۱۰۳۵ هـق) ارسال کرده‌است. طبیب شهیر دربار قُطب‌شاهی، تقی‌الدین‌محمّد طالقانی (زنده در ۱۰۲۰ هـق)، دستور این چهار ترکیب را که «دِرع‌الصحّة»، «مَطیّةالأرواح»، «دِرع‌المَشیب» و «حَبّ‌البهجة» نام دارند، به‌تفصیل نقل کرده و در ابتدای آن‌ها آورده‌است:

«ذکر نسخه‌ای چند که سیّدالفضلاء، علّامةالعلماء میرمحمّدباقر داماد به هند فرستاده‌اند» (طالقانی، قرن ۱۱: برگ۱۰۸ر).

محمّدحسین عقیلی‌خراسانی (زنده در ۱۱۹۵ هـق) سه نسخه از این ترکیبات را در کتاب *قرابادین کبیر* نقل کرده و در وصف برخی از آن‌ها آورده‌است:

«اَفْلونیا از استنباط سیدالفضلاء، علّامةالعلماء، میرمحمّدباقر داماد ـ قدّس سرّه ـ : این اَفْلونیا را مسمّی به «مَطیّةالأرواح» نموده و فرموده که این اَفْلونیا جامع جمیع فوائد اَفْلونیای رومیّه و فارسیّه و تِریاق اکبر است، با زیادتی در حفظ صحّت و تقویت ارواح و قُوی و اعضا و ازالهٔ جمیع امراض حارّه و بارده؛ و شرحی طویل از برای این دوا نوشته و تحفه نزد قُطب‌شاه، والیِ دکن، فرستاده... و از آن جمله «دِرع‌الصّحة» است به‌نسخهٔ حکیم محمّدتقی که در *میزان‌الطبایع* ذکر کرده و گفته که حضرت علّامه، قدوةالحکماء، میرمحمّدباقر داماد این معجون را تألیف کرده و نسخهٔ آن‌را با یک وزنه معجونِ ساخته، به‌رسم هدیه پیش قُطب‌شاه، والیِ حیدرآباد، فرستاده بودند... حضرت میر ـ علیه‌الرحمهٔ ـ این معجون را در برابر «تِریاق اکبر» تألیف نموده‌اند و این را اکبر از آن شمرده‌اند» (عقیلی‌خراسانی، ۱۲۵۶، ج۱: ۶۸۲؛ ۷۰۳).

از این اطّلاعات تاریخی برمی‌آید که میرداماد با دربار قُطب‌شاهیان به‌صورت مستقیم مکاتبه داشته و پادشاه این دودمان را ارج می‌نهاده است. علاوه بر این، توجّه طبیبان نامداری همچون طالقانی و عقیلی‌خراسانی به ترکیبات طبّیِ میرداماد، فرامی‌نماید که او بر علم طبّ ـ و دست‌کم فنّ داروسازی ـ تسلّط داشته‌است.[۱۲]

۳-۳- ارتباط با میرمحمّدمؤمن استرآبادی: رسالهٔ *التصحیفات*

میرداماد رسالهٔ *التصحیفات* را دربارهٔ اهمال برخی معاصران خود در ضبط چند حدیث مشهور و ابتلای ایشان به «تصحیف»[۱۳] نگاشته است. این رسالهٔ مختصر، بر سه ضلعِ «مؤلّف»، «خصم» و «حَکَم» استوار بوده و علاوه بر میر و خصم او، پای فرد دیگری نیز در میان است. میرداماد در نامه‌ای خطاب به دانشمند شیعیِ صاحب‌نفوذ در جنوب هندوستان، میرمحمّدمؤمن

استرآبادی (درگذشتهٔ ۱۰۳۸ هـق)، وی را «سیّد العلماء المتبحّرین» خطاب کرده و آورده‌است:

«معروض خدمت سامیِ آن عقول مقدّسه آن‌که بعضی از حُثالةالأعرابِ این دیار که همه بذور حسد و زروع عناد و آباء لـدد و ابنای لدادند، بر مشاکلهٔ ظلمت در معارضهٔ نور، با مخلص در افتاده، سوداء خام تکافؤ در دیگ خیال مقابله و مجادله می‌پـزد... در این وقت، چون ورع و تقوی‌انتباه، مولانا عبدالهادی مازندرانی ـ که از دعاگویـان آسـتانهٔ مقدّس‌آشـیانهٔ آن مخـدوم العلمـاء المتقدّمین است ـ نمود که بریدی در غایت استعجال متوجّه آن آستانه است، چندی از اغلاط و جهالات مُجادلِ مُعاند در شرح احادیث و ضبط الفاظ ادعیه که مبلغ و بضاعتِ دانش و درجهٔ تحصیل و مرتبهٔ تدیّن از آن معلوم‌می‌شود، به‌عـرض رسـانید تـا ملاحظه‌فرمایند که کار حقّ با مشاکسهٔ این مُبطلین چه شکل افتاده‌است» (میرداماد، ۱۳۸۱، ج۱: ۵۹۳-۵۹٤).

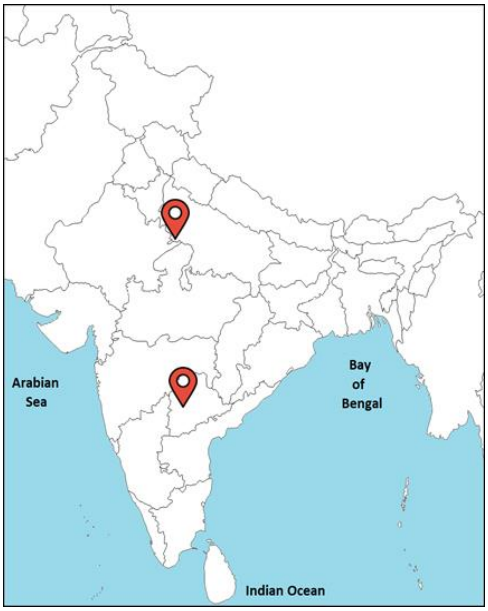
باری، میرداماد رسالهٔ *التصحیفات* را به‌پیوستِ همین نامه، برای محمّدمؤمن اسـترآبادی ارسـال کـرده و او را بـه حکمیّـت طلبیده است؛ چنان‌که عبارت «فالمعروض علی سیّد العلماء الراسخین» در ابتدای مـتن *التصـحیفات*، مؤیّـد ایـن مطلـب اسـت (جهانبخش، ۱۳۸۹: ٤۹).

۳-٤- ارتباط با میرزا ابوالحسن آصف‌خان: معرّفیِ محمّدصالح کرامی

میرداماد در نامه‌ای خطاب به وزیر و نایب شهیر گورکانی، میرزا ابوالحسن آصف‌خان (درگذشتهٔ ۱۰۵۱ هـق)، یکی از شاگردان خود، به‌نام محمّدصالح کرامی را معرّفی کرده و تکریم و آسایش او را خواستار شده‌است.[۱٤] میر در این سفارش‌نامه، به دو اثـر خود، *نبراس‌الضیاء* و *جذوات و مواقیت*، اشاره‌کرده و دربارهٔ حاملِ نامه نوشته‌است:

«حاملِ صحیفهٔالإخلاص، مقتنصِ بدایع مشاهق و مطاوی، مولانا محمّدصالح کرامی ـ بلّغه اللّه تعـالی أقصـی الغایـات و قصـیا النهایات ـ بسیاری از اوابد شواهق آن حقایق، در شکارگاه فیوضات محلّ مدارسه، به شرکهٔ اقتناص و شبکهٔ اختلاس درآورده-است... مأمول آنکه مشارٌإلیه را منظور انظار مکرمت و ملحوظ الحاظ عنایت داشته، مراعات احوال و مواسات آمالش بـر ذمّـت مرحمت مفروض شمرده، عواطف التفات در انجاح مطالب و انجام مآربش، موجب انشراح صدور و اسـتمرار خـاطر مخلـص دانند» (میرداماد، ۱۳۸۱، ج۱: ۵۹٦).

از متن این نامه برمی‌آید که میرداماد در حدود سال‌های ۱۰۲۷ الـی ۱۰۲۹ هـق، در میـان رجـال سیاسـیِ حکومـت گورکـانی، مشهور و محترم بوده‌است.



تصویر ۱. پراکندگیِ مخاطبان مکاتبات میرداماد در هندوستان

٤- واسطهٔ دوم: شاگردان

حسب گزارش‌های تاریخی، شاگردان بسیاری از ایران و هندوستان در مجلس درس میرداماد حاضرمی‌شده‌اند. برخی از آنان، پس از تحصیل در محضر استاد، به هندوستان رفته و علاوه بر تدریس علوم عقلی و نقلی، در مناصب گوناگونِ سیاسی و قضایی استقرار یافته‌اند. این دانشمندان که سهمی چشمگیر در پراکنش آثار و آراء میرداماد در شبه‌قارّه دارند[۱۵]، عبارت‌اند از:

٤-١- محمّدسعید کَرَهْرودی

محمّدسعید کَرَهْرودی (درگذشتهٔ ١٠٤٥ هـق) یکی از ملازمان و معتمدان شاه‌جهان گورکانی (حک ١٠٣٧- ١٠٧٦ هـق) بوده و سمت‌های گوناگونی در حکومت وی بر عهده داشته‌است. عبدالحمید لاهوری در کتاب *پادشاه‌نامه*، دانشمندانِ معاصر با شاه‌جهان را در چهار طبقهٔ «مشایخ»، «فضلاء»، «اطبّاء» و «شعراء» طبقه‌بندی کرده و در بخشی از طبقهٔ دوم آورده‌است:

«قاضی‌محمّدسعید کَرَهْرودی... از تلامذهٔ تذکرهٔ علماء پیشین، میرمحمّدباقر مشتهر به «داماد»، بود و از فنّ حکمت، آگهیِ تمام داشت. چون بر پیشگاه خلافت ظاهر شد که در خدمتگزاری، جدّکار و راست‌کردار است، چندی به داروغگیِ داغ تصحیح و لَختی به خدمت عرض مکرّر و مدّتی به دیوانیِ بیوتات نوازش یافته و به پایهٔ هزاری رسید و در سال هشتم جلوس مقدّس، جهان را بدرود کرد» (لاهوری، ١٩٦٧: ٣٤٤).

بنابر گزارش لاهوری در همین کتاب، هشتمین سال جلوس شاه‌جهان، در غرّهٔ جمادی‌الثانیِ ١٠٤٤ هـق آغازشده و در پانزدهم ربیع‌الثانیِ ١٠٤٥ هـق، قاضی کَرَهْرودی به سمت بخشی‌گری و واقعه‌نویسیِ لشکر ارتقاء یافته‌است (همان: ٦٢؛ ١٠٠)؛ بنابراین، وفات او بین ١٥ربیع‌الثانی تا پایان جمادی‌الأوّلِ ١٠٤٥ هـق اتّفاق افتاده است. محمّدصالح کَنبو نیز در کتاب *شاه‌جهان‌نامه*، برخی جزئیّات زندگانیِ قاضی‌محمّدسعید را گزارش کرده‌است (بنگرید به: کنبو، ١٩٦٧، ج١: ٣٠٨؛ ٤٥٦؛ ٥١٥). کَرَهْرودی در بیشتر سفرهای شاه‌جهان ـ همچون تسخیر دولت‌آباد در سال ١٠٤٤ هـق ـ در ملازمت وی بوده؛ امّا بیشتر عمر خود را در دهلی گذرانده‌است (همان، ج٢: ٩٠).

٤-٢- ابن‌خاتون عاملی

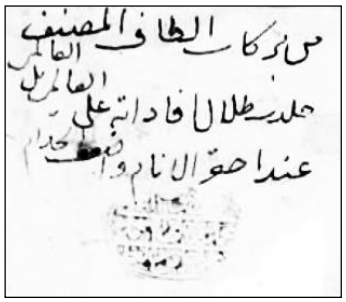
محمّدبن‌علی عاملی، مشهور به «ابن‌خاتون» (زنده در ١٠٦٨ هـق)، از دانشمندان و سیاست‌مدارانِ شهیر عصر صفوی است. وی پس از تحصیل در محضر داییِ خود، شیخ بهایی (درگذشتهٔ ١٠٣٠ هـق) و میرداماد، به هندوستان مهاجرت‌کرد و در دربار قُطب‌شاهیان به سمت «مُنشی‌المُلک» منصوب‌شد. عاملی پس از درگذشت استاد خود، میرمحمّدمؤمن استرآبادی، منصب پیشوایی را در حکومت عبدالله قُطب‌شاه (حک ١٠٣٥- ١٠٨٢ هـق) برعهده گرفت و تا پایان عمر، در این جایگاه عالی استقرارداشت (بلگرامی، ١٩٢٤: ص ٤٢).

میرداماد رسالهٔ *الإعضالات* را به‌نام شیخ‌محمّد عاملی نگاشته و در خطبهٔ آن، ابن‌خاتون را «ولدی الروحانی و حبیبی العقلانی» خوانده‌است (میرداماد، ١٣٨١، ج١: ٢٦٧). دقّت در سبک نگارش میرداماد، فرامی‌نماید که او این تعبیر را منحصراً در خطاب با شاگردان نزدیک خویش به‌کار می‌برده‌است. نگارش رسالهٔ *الإعضالات* در ذی‌الحجّهٔ ١٠٢٢ هـق به پایان رسیده و ابن‌خاتون عاملی در این تاریخ، در حیدرآباد ساکن بوده‌است؛ بنابراین، می‌توان احتمال‌داد که میرداماد با ابن‌خاتون عاملی نیز مکاتبه داشته‌است.

افزون بر این، میرداماد نسخه‌هایی از آثار خود را به کتابخانهٔ ابن‌خاتون تقدیم کرده‌است؛ همچون مجموعه‌ای از سه رسالهٔ *الإعضالات*، *الصراط‌المستقیم* و *شرح حدیث التمثیل* و رونوشتی از کتاب *الرواشح‌السماویّة*.



تصویر ۲. دست‌نوشتهٔ میرداماد در ابتدای مجموعهٔ اهدایی به ابن‌خاتون عاملی[۱۶]
(نسخهٔ شمارهٔ ٦٩٥، کتابخانهٔ ملّیِ ملک (تهران)، برگ ۱ر)



تصویر ۳. دست‌نوشتهٔ ابن‌خاتون عاملی در ابتدای نسخهٔ اهدایی میرداماد از *الرواشح السماویّه*[۱۷]
(نسخهٔ شمارهٔ ٣٦٣٦، کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (مشهد)، برگ ۱ر)

٤-٣- نظام‌الدین‌احمد گیلانی

نظام‌الدین‌احمد گیلانی، مشهور به «حکیم‌المُلک» (زنده در ١٠٦٦ هـق)، یکی از طبیبان و حکیمانِ نامدار عصر صفوی است که پس از وفات میرداماد در سال ١٠٤٠ هـق، به هندوستان مهاجرت‌کرد. وی ابتدا به ملازمان مَهابَت‌خان (درگذشتهٔ ١٠٤٤ هـق)، از امرای شاه‌جهان، پیوست و پس از درگذشت او، با وساطت ابن‌خاتون عاملی، به دربار عبدالله قُطب‌شاه در حیدرآباد راه‌یافت (صاعدی‌شیرازی، ١٩٦١: ١٦٦).

گیلانی مجموعه‌ای از رسائل خُرد و کلان خویش را گردآورده و آن‌را «شجرهٔ دانش» نامیده‌است. در ابتدای این مجموعهٔ سترگ می‌خوانیم:

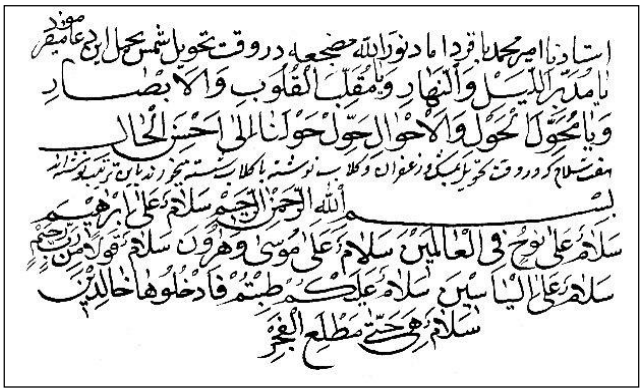
«چنین گوید مقرّر این مقال و محرّر این احوال، أفقر خلق الله إلیه و أحوجه إلی غفرانه، نظام‌الدین‌احمد گیلانی ـ ختم الله له بالحُسنی ـ که این فقیر حقیر در اَوانِ تحصیل کمال و در زمانِ اکتساب فضل و حال و در ایّام مطالعه و مباحثه، هرگاه حلّ مشکلی می‌نمود و یا حرف صورت‌داری روی می‌داد، آن‌را برای محافظت در بیاض قید می‌کرد و هر وقت که بیان سخنان کلیدْنشان و شرح مشکلات عویصه و دفع شبهات معضله در هر باب از استادانِ قدسی‌نشان و مجتهدانِ قویّ‌الإیمان و

صاحب‌طبعانِ زمان، مثل سیّدالحکماء امیر محمّدباقر داماد و سندالمجتهدین، بهاء الملّة و الدین، شیخ بهاءالدین‌محمّد ـ قدّس سرّهما ـ می‌شنود، آن‌را نیز در بیاض ثبت‌می‌کرد» (گیلانی، قرن ۱۱: برگ۲۹پ).

یکی از رسائل مختصر *شجرهٔ دانش*، «بعضی اخبار از وقایعِ روزگار» نام‌دارد که شامل گزارش‌هایی کوتاه از برخی مباحثات علمیِ گیلانی با دانشورانِ معاصر خویش در اصفهان، دهلی و حیدرآباد است. وی در بخشی از این رساله، پس از نقل حکایاتی از مجلس شیخ بهایی و میرزا ابراهیم همدانی، آورده‌است:

«در همان عهد مذکور و شهر مسطور [= ۱۰۱۸ هـق] که خدمت استاد میرمحمّدباقر داماد به تحصیل علم حکمت مشغول بودم و مکرّر می‌فرمودند که ما حکمت یونانی را با حکمت ایمانی موافق و مطابق ساخته‌ایم، فقیر همیشه در فکر بودم که چیزی مخالف شریعت در حکمت پیدا نموده، عرض‌نمایم. اتّفاقاً در اوّل شهر رمضان‌المبارک که شروع به تلاوت قرآن نمودم، چون به آیهٔ کریمهٔ «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (البقرة/ ۳۱) رسیدم، تأمّل نمودم. این را موافق حکمت نیافتم؛ چه حکماء را اعتقاد آن است که برای عقول، جمیع کمالات در فطرت اولی حاصل است و ایشان را کسب و تعلیم نیست و این‌جا صریح حکیم علیم از زبان ایشان، «لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا» (البقرة/ ۳۲) فرموده. چون به میرزا ابراهیم همدانی نقل‌کردم، پاره‌ای عبارت *شفاء* را به‌بَر خواند و بشاشت بسیار نموده، تحسین فقیر از این نمود؛ امّا تشفّیِ خاطر فقیر نشد. به بعضی فضلاء و استادان نیز نقل نمودم، جواب کافی نشنیدم تا آن‌که به استاد دانا و نضّاج حکمت و طبّاخ علوم [= میرداماد] نقل کردم. بدیهةً جواب فرمود که برای عقول جمیع کمالات در فطرت اولی حاصل است که لازم وجود مجرّدات، علوم کلیّه است، نه جزئیّه که آن بی‌حسّ میسّر نیست و آن‌ها مبرّاء از جسم و جسمانیّات‌اند؛ پس ادراک جزئیّات برای‌شان ممکن نیست» (همان: برگ۳۹۷ر).

این گزارش مختصر فرامی‌نماید که یکی از مدارس حکمت در اصفهان عصر صفوی، به میرزا ابراهیم همدانی تعلّق‌داشته و گیلانی به مجلس درس وی نیز آمدوشد داشته‌است. نظام‌الدین بیشتر آثار خود را در ایّام اقامت در هندوستان تألیف‌کرده و برخی از آن‌ها ـ از جمله رسالهٔ *حدوث‌العالم* ـ را به تبیین آراء میرداماد اختصاص داده‌است (بنگرید به: گیلانی، ۱۳۹۱: ۵۱–۷۲). او همچنین، حاشیه‌ای مختصر بر *الأفق‌المبین* نگاشته که تنها نسخهٔ موجود از آن، به‌دست محمّدمؤمن کشمیری کتابت شده است. گویا کشمیری از شاگردان هندیِ گیلانی ـ و شاگردِ شاگرد میرداماد ـ بوده‌است (دانش‌پژوه، ۱۳۴۰: ۲۸۸۹). بنا بر گزارش‌های تاریخی، گیلانی در مناطقی همچون دولت‌آباد، حیدرآباد و دهلی اقامت داشته‌است (صاعدی‌شیرازی، ۱۹۶۱: ۲۴۳–۲۴۱؛ کنبو، ۱۹۶۷، ج۳: ۱۷۰).


استاد نا امیر محمد باقر دا ماد نوّر الله مضجعه در وقت تحویل شمس بحمل این دعا مفید
یا مدبّر اللیل والنهار و مقلّب القلوب والابصار
و یا محوّل الحول والاحوال حوّل حالنا الی احسن الحال
هفت سلام که در وقت تحویل سال بکاغذ زعفران و کلاب نوشته باکلاب شسته بخورند در بیان ترتیب نوشتن آنها
بسم الله الرحمن الرحیم سلام علی ابراهیم
سلام علی نوح فی العالمین سلام علی موسی و هرون سلام قولا من رب رحیم
سلام علی الیاسین سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین
سلام هی حتی مطلع الفجر

تصویر ٤– دعای تحویل سال و سلام‌های قرآنی در اعمال نوروز، به‌نقل از میرداماد و به‌خطّ نظام‌الدین گیلانی[۱۸]

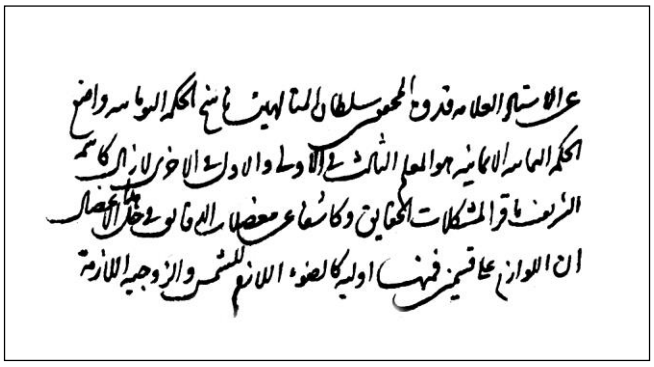
(نسخهٔ شمارهٔ ۱۷۵، کتابخانهٔ دولتی آلمان (برلین)، برگ٤٤پ)

٤-٤- محمّدشریف کشمیری

محمّدشریف کشمیری یکی از شاگردان ناشناختهٔ میرداماد است که در تذکره‌ها و متون تاریخیِ مربوط بـه ایـران و هندوسـتان، سخنی از او به‌میان نیامده‌است. با این‌همه، محقّقان او را از عوامل انتشار فلسفهٔ میرداماـد در هندوسـتان دانسـته‌اند (معصـومی، ۲۰۰۱: ص ۲۱٤). یکی از نگاشته‌های کوتاه کشمیری، «المقالةالشریفیّة» نام‌دارد که در پاسخ به سه اشکال فلسفی تـألیف شـده-است. او در این رساله از میرداماد چنین یاد کرده‌است:

«قد تحقّقت عن الأستاد العلّامة، قدوة المحقّقین، سلطان المتألّهین، ناسخ الحکمة الیونانیّة، واضع الحکمة الإیمانیّـة، هـو المعلّـم الثالث فی الأولی و الأوّل فی الأخری ـ لازل کاسمه الشریف باقراً لمشکلات الحقائق و کاشفاً عن المعضلات الدقائق ـ ... و قد عرضت هذا البحث بحضرة الأستاد المحقّق ـ أدام اللّه تعالی بقائه الشریف إلی یوم الدین ـ فاستحسننی و أثنـی علـیّ... فـالحقّ فی الجواب ما ذکره المولی الأستاد فی *الأفق المبین* ـ لازال فیّاض الأنوار من الأفق المبین علی أصحاب الصراط المسـتقیم ـــ » (صفری، ۱۳۹۰: ٦٤-٦٥).

از این عبارات برمی‌آید که کشمیری در مجلس درس فلسفهٔ میرداماد ـ که احتمالاً بر مدار *الأفق‌المبین* پیش‌می‌رفته ـ حاضربوده و با استاد مباحثاتی داشته‌است.



تصویر ۵. یادکرد محمّدشریف کشمیری از میرداماد، نسخهٔ اصل المقالةالشریفیّة[۱۹]

(نسخهٔ شمارهٔ ٤۱۰۰، کتابخانهٔ دانشگاه تهران، برگ۲۸پ)

٤-٥- محمّدباقر صبّاغ‌کشمیری

ملّامحمّدباقر صَبّاغ، یکی از شاگردان هندیِ میرداماد است که پس از تحصیل در محضر وی، به زادگاه خود، کشمیر، بازگشته و به تدریس و افاده مشغول شده‌است؛ چنان‌که در کتاب *واقعات* کشمیر می‌خوانیم:

«ملّاباقر صَبّاغ: برای تحصیل علوم به ایران‌دیار رفته، از فضلای آن‌جا بهـره اندوختـه و شـاگرد میربـاقر دامـاد شـد. در معقـول بی‌نظیرِ وقت بود. در محلّهٔ «کَلاشپوره» سکونت داشت» (ددمَری، بی‌تا: برگ١٦٦ر).

بنابر گزارش‌های تاریخی، صبّاغ‌کشمیری شاگردی به‌نام باقر نارَه‌لَلو داشته که اهـل سـفر بـوده و بـا دانشـمندان پنجـاب و پورَب مناظره می‌کرده‌است. بر این اساس، می‌توان صبّاغ‌کشمیری و شاگردانش را یکی از عوامل مؤثّر بـر شـهرت میرداماـد در هندوستان قلمدادکرد (معصومی، ۲۰۰۱: ۱۱٤-۱۱٥).

٤-٦- محمّدقاسم گیلانی

طبیب ایرانیِ مقیم هندوستان، محمّدقاسم گیلانی (زنده در ۱۰۲٥ هـق)، مدّتی طولانی از محضر میرداماد بهره برده است. بنـابر گزارش عبدالباقی نهاوندی، پدر محمّدقاسم پس از فتح گیلان در سال ۱۰۰۰ هـق، به‌دستور شاه‌عبّاس صـفوی بـه قتـل رسـید. محمّدقاسم که در آن روزگار نوجوان بود، از این واقعه سخت متأثّر شد و به خراسان هجرت‌کرد. در آن دیار به تحصـیل علـم

مشغول شد و در اندک‌زمانی به کمال رسید. سپس، به قزوین رفت و تحصیلات خود را در محضر شیخ بهایی و میرداماد ادامه داد. گویا آن هنگام که گیلانی در درس میرداماد شرکت می‌کرده، خود صاحب شهرت و کرسیِ درس بوده‌است (نهاوندی، ۱۹۲٤،ج۳: ۳٦-۳۷).

محمّدقاسم گیلانی با سعایت حسودانی که بر آتش اختلاف کهنهٔ شاه صفوی با خان‌احمد گیلانی (درگذشتهٔ ۱۰۰۵ هـق) می‌دمیدند، در قلعهٔ قهقهه محبوس شد:

«به‌جهت بی‌آدابی و بی‌روشیِ این طبقه، بعضی سخنان از باب غرض و حسد به سمع پادشاه رسانیدند و باعث این شد که این جناب را گرفته، به قلعهٔ قهقهه فرستادند و مدّتی در آن حصن حصین و فصیل آهنین و کوه سنگین محبوس بود... تا آن‌که به‌تاریخ سنهٔ هزاروشانزده، جمعی از قزلباش اوباش و رومیان مکّار که در آن قلعه محبوس بودند، به‌خیال استخلاص متّفق گشته، حاکم قلعه را غافل به قتل رساندند... و میرزای مشارٌإلیه را اگرچه دخلی در این مهمّات نبود، چون در آن قعله با آن گروه بود، او را نیز از آن مردم شمردند... ظاهراً آن گروه مسافر راه عدم شدند و میرزای مؤمی‌إلیه را چون در این معامله تقصیر و دخلی نبود... به جانش امان دادند و میل در چشم جهان‌بینش کشیدند... چون این قضیّه به حال ایشان راه‌یافت، بعد از این واقعهٔ هائله، در دارالسلطنهٔ اصفهان به مباحثه در ملازمت استادان سابق خود مشغولی‌جست» (همان: ۳۷).

از این عبارت برمی‌آید که گیلانی در دو دورهٔ زمانی مختلف و در شهرهای قزوین و اصفهان در محضر شیخ بهایی و میرداماد حاضر شده‌است. او بعدها به هندوستان هجرت‌کرد و در زمرهٔ ملازمانِ وزیر علم‌پرورِ دربار گورکانی، عبدالرحیم خان‌خانان (درگذشتهٔ ۱۰۳٦ هـق)، درآمد. حسب گزارش‌های تاریخی، گیلانی در مناطقی همچون بیجاپور و برهان‌پور اقامت داشته و تا پایان عمر در دهلی ساکن بوده‌است (همان: ۳۸).

٤-۷- جبرئیل تبریزی

جبرئیل تبریزی (زنده در ۱۰۲۵ هـق)، یکی از طبیبان ایرانیِ مقیم هندوستان است. نگارندهٔ *مآثر رحیمی* دربارهٔ تحصیلات او در ایران نوشته‌است:

«حکیم مؤمی‌إلیه [= جبرئیل تبریزی] در قزوین و اصفهان در خدمت و شاگردیِ علّامهٔ دوران و وحید زمانِ افلاطونی، میرمحمّدباقر داماد، مشهور به «اشراق»، کسب فضائل و کمالات نموده و در جمیع علوم سرآمد زمان خود است» (همان: ٤٦).

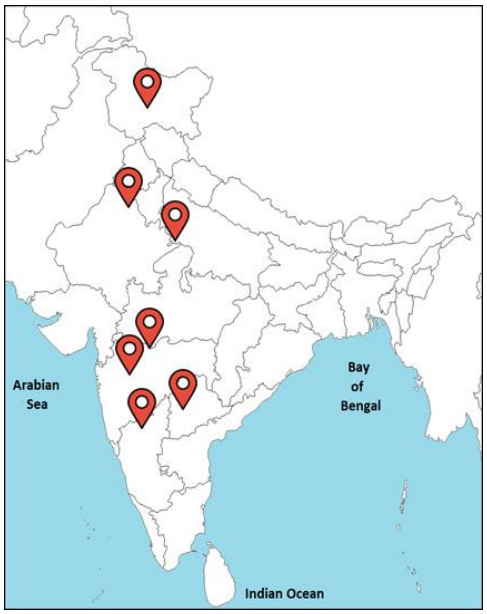
پدر او، حکیم محمّدباقر، طبیب محبوب عبدالرحیم خان‌خانان بود و جبرئیل نیز به تشویق و دعوت پدر، راهیِ سرزمین هندوستان شد. وی پس از مدّتی اقامت در دهلی و ملازمت با دربار گورکانی، به حیدرآباد هجرت‌کرد و در زمرهٔ طبیبان دربار محمّدقلی قُطب‌شاه (حک ۹۸۷- ۱۰۲۰ هـق) درآمد (همان: ٤٦-٤۸).

٤-۸- اَبهی‌چَنْد لاهوری

کیخسرو اسفندیار در بخشی از *دبستان مذاهب* که به معرّفیِ دانشمندان هم‌عصر او اختصاص‌دارد، آورده‌است:

«... دیگر، حکیم «دستور» است که در سال هزاروپنجاه‌وچهار به لاهور آمد. اصل او از سپاهان است؛ امّا در بلخ متولّد شده و در خدمت شاگردان ملّامیرزاجان تحصیل حکمت نموده. پس به ایران خرامید و با میرمحمّدباقر داماد و شیخ بهاءالدین‌محمّد و میرابوالقاسم فندرسکی و فضلاء دیگر و علماء شیراز صحبت داشته، مایه‌ها اندوخت و بر مسلک مشّائیان پوینده است» (اسفندیار، ۱۳٦۲، ج۱: ۳۳۷).

مطابق با اطّلاعات *تذکرهٔ مقالات‌الشعراء*، دستور لاهوری، هندویی از قوم «کای» بوده و اَبهی‌چَنْد نـام داشـته‌اسـت (قـانع‌تَتَوی، ۱۹۵۷: ۲۱٦). از مجموع این گزارش‌ها به‌دست‌می‌آید که اَبهی‌چَنْد مدّتی در اصفهان و نزد شیخ بهایی، میرفندرسکی (درگذشتهٔ ۱۰۵۰ هـق) و میرداماد به تحصیل علم مشغول بوده‌است. با توجّه به تأکید کیخسرو اسفندیار بـر مسـلک مشّـائیِ وی، می‌تـوان احتمال‌داد که دستورلاهوری از میرفندرسکی و میرداماد، بیش از شیخ بهایی متأثّر بوده‌است.



تصویر ٦. پراکندگیِ شاگردان میرداماد در هندوستان

۵- واسطهٔ سوم: بستگان

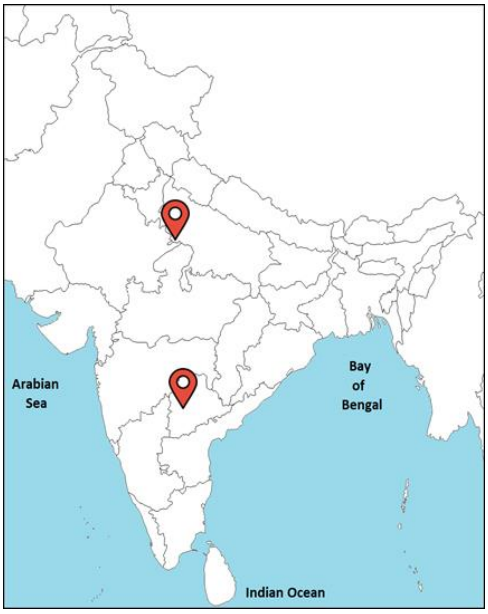
بنابر گزارش تذکره‌نویسان، برادر بزرگتر میرداماد، عمادالدین‌حسن استرآبادی که «یَمَنی» تخلّـص می‌کـرده، مـدتّی طـولانی در هندوستان اقامت داشته‌است.[۲۰] عبدالباقی نهاوندی دربارهٔ او آورده‌است:

«میریَمَنی استرآبادی از سادات رفیع‌الشأنِ استرآباد است. مدّت‌ها در هندوستان به سیروسیاحت مشغول بـوده و تمـامیِ هنـد را دریافته و طبعش خالی از انگیزی نبوده. در آخر به شرف بندگیِ این سپهسالاری رسـیده و در سِـلک مـدّاحانش درآمـده و بـه صِلات و انعامات سرافراز گشته، مدّت‌ها در دربار ایشان به‌سرمی‌برد و قبل از فتح گُجَرات ملازم رکاب ایشـان بـوده و کمـال اعزاز و احترام داشته و قصاید غرّا به مدح ایشان گفته» (نهاوندی، ۱۹۲٤، ج۳: ۱٤۳۰-۱٤۳۵).

باری، عمادالدین استرآبادی پیش از فتح گُجَرات در سال ۹۹۲ هـق، در ملازمت عبدالرحیم خان‌خانان و مقیم دهلی بوده‌اسـت. بخش دیگر حیات او، در *تذکرهٔ خیرالبیان* بدین‌صورت روایت شده‌است:

«ذکر میرعمادالدین‌حسن: برادر بزرگ حضرت میرمحمّدباقر اشراق است. از علوم عقلی و نقلی بهـرهٔ تمـام داشـته و از سـخن محفوظ بوده. بعضی اوقات به گفتن بدیهه مشغولی داشته و «یَمَنی» تخلّـص می‌کـرده و در گولکُنـده معـزّز و محتـرم بـوده و همان‌جا به جوار رحمت ایزدی پیوسته» (نوشاهی، ۱۳۷٦: ٤۵).

افزون بر این، برخی منابع تاریخ محلّی، از حضور و وفات یکی از اولاد ذکور میرداماد بـه نـام سیّدمحمّد اکبـر در حیـدرآباد سخن گفته‌اند (بلگرامی، ۱۹۲٤: ٤۵-٤٦) که حاجتمند بررسی و پیگیریِ بیشتر است؛ زیرا در منابع دست‌اوّل تاریخی، گـزارش مستندی از اولاد ذکور میرداماد و حضور ایشان در هندوستان وجود ندارد.



شکل ۷. پراکندگیِ اقامت بستگان میرداماد در هندوستان

٦- جمع‌بندی

بررسیِ گزارش‌های تاریخی، طبقه‌بندیِ آن‌ها و مراجعه به برخی نسخه‌های خطّی، نشان‌می‌دهد که نگاشته‌ها و اندیشه‌های میرداماد با سه واسطهٔ اصلی به هندوستان راه یافته‌اند:

- مکاتبهٔ مستقیم و غیرمستقیم او با چهره‌های علمی و سیاسی در هندِ مغول و منطقهٔ دکن. میرداماد کتاب *جذوات و مواقیت* را در پاسخ به مرقومهٔ دانشمندان هندی نگاشته و مخاطبان نامه‌های او در زمرهٔ شخصیّت‌های بلندپایه و مؤثّر در مناسبات دیوانیِ هندوستان بوده‌اند.
- حضور شاگردان هندی و ایرانیِ میرداماد در جنوب آسیا و پراکندگیِ ایشان در سراسر قلمرو حکومت گورکانی و قُطب‌شاهی. بیشتر این شاگردان در مناصب علمی یا دیوانی ـ همچون طبابت، قضاوت، نیابت و وزارت ــ استقرار داشته و نزد حکّام هندوستان بسیار محترم بوده‌اند.
- اقامت برخی اقوام نزدیک میرداماد در شمال و جنوب هندوستان که از منزلت علمی و اجتماعیِ خاصّی برخوردار بوده‌اند.

انتقال آثار و آراء میرداماد به هندوستان، با جنبه‌های گوناگون سیاست مرتبط بوده‌است: ارتباط او با دربار گورکانیان و قُطب‌شاهیان در بستر مناسبات حکومت صفوی با همسایگان شرقیِ خود شکل گرفته‌است؛ چنان‌که مخاطبان نامه‌ها، بستگان و بیشتر شاگردان میرداماد از شخصیّت‌های بلندپایه در هندِ مغول و منطقهٔ دکن به‌شمارمی‌روند.

افزون بر این، بسآمد این واسطه‌ها در جغرافیای شبه‌قارّه، از الگویی مشابه پیروی‌می‌کند. تمام واسطه‌های انتقال، با تخت‌گاه گورکانیان و قُطب‌شاهیان؛ یعنی دو شهر دهلی و حیدرآباد، مرتبط بوده‌اند. شاگردان میرداماد علاوه بر این دو شهر، در برخی مناطق گوناگون هندوستان ـ همچون کشمیر، لاهور، برهان‌پور، بیجاپور و دولت‌آباد ـ که از مناطق مهمّ علمی و سیاسیِ جنوب آسیا به‌شمارمی‌روند، سکونت داشته‌اند.

باری، «دورهٔ انتقال» مرحله‌ای محوری در تاریخ مواجههٔ اهل هندوستان با میرداماد و فلسفهٔ او به‌شمارمی‌رود. در این دوره که بخشی از حیات میر را نیز در بر می‌گیرد، جوانه‌هایی از اندیشهٔ فلسفیِ بنیان‌گذار حوزهٔ اصفهان، به هندوستان انتقال‌یافت؛ جوانه‌هایی که در قرن‌های بعد به بار نشسته، شاخه‌هایی تناور پدید آوردند. از میانهٔ قرن یازدهم هجری‌قمری، دانشمندان هندی از طبقات، مذاهب و مناطق گوناگون، نگاشته‌ها و اندیشه‌های فلسفیِ میرداماد را طرف توجّه قرار داده، به شرح و نقد آن‌ها پرداختند؛ چنان‌که تصویب و تخطئهٔ آراء میرداماد، چهره‌های فلسفیِ هندوستان را در دو صف مخالفان و موافقانِ او جای داد و در میان آنان مباحثات دامنه‌داری به‌وجود آورد (رک: نجفی و حسینی، ۱٤۰۲). محوریّت آثار میرداماد در محافل علمیِ جنوب آسیا تا بدان‌جا پیش‌رفت که در قرن چهاردهم هجری‌قمری، برخی آثار وی به متن درسی تبدیل‌شدند و حواشی و شروح گوناگونی بر محور آن‌ها پدید آمد. همچنین، دامنهٔ نزاع بر سر دیدگاه‌های او گسترش یافت و منتقدان و مدافعان جدّیِ میرداماد در محافل علمیِ هندوستان ظهورکردند (رک: نجفی و حسینی، ۱٤۰۳).

پی‌نوشت‌ها

۱. در میان منابع انگلیسی، سه مقالهٔ مهم دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی در هندوستان نگاشته شده‌است: مدخل «هند» در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، مدخل «رشد اندیشهٔ اسلامی در هند» در تاریخ فلسفهٔ شرقی و غربی و مدخل «فلسفهٔ اسلامی در هند» در *دایرةالمعارف ادیانِ هندی*

(See: A. Ghaffar Khān, 2001; Chand, 1952; Esots, 2018).

کاستیِ اساسی در این میان، بی‌اطّلاعی یا امتناع تاریخ‌نگاران از مراجعه به تحقیقات محلّی در جنوب آسیاست که بیشتر به زبان اردو نگاشته‌شده‌اند؛ برای مثال، کتاب‌های اسلامی ہند میں علوم عقلیہ و برّ صغیر کے علمائے معقولات اور ان کی تصنیفات، دو اثر درخشان تاریخی و کتاب‌شناختی در این حوزه‌اند که علی‌رغم دقّت و کمال، جایگاهی نزد محقّقان معاصر نیافته‌اند (رک: غوری، ۱۹۹۷؛ خان، ۱۹۹٦).

البتّه، آثار درخشان دکتر اکبر ثبوت، بزرگ‌ترین استثناء در میان تحقیقات فارسی به‌شمارمی‌روند. او با تحقیق همه‌جانبه دربارهٔ تأثیر فیلسوفان ایرانی ـ به‌ویژه ملّاصدرا (درگذشتهٔ ۱۰٤۵ هـق) ـ بر محافل علمیِ هندوستان، سهمی چشمگیر در آشناییِ محقّقان ایرانی با این حیطهٔ پژوهشی داشته‌است (رک: ثبوت، ۱۳۷۵؛ همو، ۱۳۷۸؛ همو، ۱۳۸۰).

۲. مراد از «هندوستان»، «شبه‌قارّه» و «جنوب آسیا» در این مقاله، محدودهٔ تاریخیِ این سرزمین تا پیش از سال ۱۹٤۷ میلادی است که جغرافیای کنونیِ کشورهای هند، پاکستان، بنگلادش، سریلانکا و بخش‌هایی از افغانستان را در بر می‌گیرد. واژهٔ «هند» نیز برای اشاره به محدودهٔ کنونیِ این کشور به‌کار رفته‌است.

۳. افزون بر این، اوضاع کنونی در جنوب آسیا با دو چالش اساسی روبه‌روست که ضرورت انجام پژوهش‌های تاریخی/ فلسفی را در آن سامان دوچندان می‌کند:

- بخش عظیمی از میراث فکریِ دورهٔ اسلامی در هندوستان ـ به‌ویژه در حوزهٔ فلسفه و کلام ـ به‌صورت مخطوط و ناشناخته در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی، به‌مهجوریّت آرمیده است. با عنایت به برچیده‌شدن بساطِ فلسفهٔ مدرَسی و انقطاع زنجیرهٔ حکمای هند، انگیزهٔ چشمگیری برای مطالعه و احیاء این میراث از سوی پژوهشگران بومی وجود ندارد.
- پس از پایان سیطرهٔ استعمار و بازگشت جامعهٔ هندی به ریشه‌های فرهنگیِ خویش، دو زبان فارسی و عربی که روزگاری زبان رسمیِ دیوانی و علمی در شبه‌قارّه بودند، تا حدّ زیادی جای خود را به زبان‌های هندی (دیوناگری) و انگلیسی داده و فراموش شده‌اند. به‌تبع این تحوّل، منابع علمیِ فارسی و عربی نیز اهمیّت خود را در آن منطقه از دست داده‌اند.

٤. از سه اثر مشهور میرزاهد هرَوی، یعنی *حاشیهٔ الرسالهٔ القطبیّهٔ*، *حاشیهٔ شرح المواقف* و *حاشیهٔ شرح التهذیب*، با این تعبیر یاد می‌شود.

۵. نظام‌الدین انصاری‌سِهالَوی بادوام‌ترین برنامهٔ درسی را برای حوزه‌های دینیِ اهل‌سنّت ـ به‌ویژه حنفیان ـ در جنوب آسیا پایه نهاد؛ ساختاری که در طول سه قرن، در بیشتر مدارس علمیِ هندوستان متداول گشت و به‌افتخار او، «درس نظامی» نامیده‌شد. هدف انصاری این بود که طلّاب علوم دینی، متون درسی را از آغاز تا سطوح عالی، به‌نحو دقیق و کاربردی مطالعه کنند؛ امّا به بینش و توان مطالعهٔ شخصی افراد نیز بسیار اهمیّت می‌داد. در برنامهٔ درس نظامی، طلّاب در هیچ رشته‌ای تخصّص به‌دست نمی‌آوردند؛ بلکه افزایش مهارت و تخصّص، بر عهدهٔ تلاش و مطالعهٔ مستقلّ هر فرد گذاشته شده‌بود (حسنی‌لَکْهنَوی، ۱۴۰۳: ۱۷–۱۵؛ ثبوت، ۱۳۷۵: ۲۷–۲۸).

٦. نویسندگان جزئیّات دوره‌های «انتشار» و «تثبیت» را در مقاله‌های زیر بررسی کرده‌اند:

- «درآمدی بر حضور آثار و آراء میرداماد در هندوستان: از میانهٔ قرن یازدهم تا پایان قرن دوازدهم هجری‌قمری (با تکیه بر سنّت‌های متنی/ درسی)»؛
- «درآمدی بر حضور آثار و آراء میرداماد در هندوستان: از قرن سیزدهم تا میانهٔ قرن چهاردهم هجری‌قمری (با تکیه بر سنّت‌های متنی/ درسی)».

۷. به‌موازات اندیشهٔ اسلامی، جریان‌های غیراسلامی نیز در شبه‌قارّه حضوری قدرتمند داشته‌اند. ابوریحان بیرونی در کتاب *تحقیق ما للهند*، آموزه‌های فلسفهٔ هندو را روایت‌کرده و برخی از آن‌ها را با آراء یونانیان مقایسه کرده‌است. همچنین، شواهد فراوانی از دادوستد سنّت اسلامی با جریان‌های بومیِ شبه‌قارّه در دست داریم که کتاب *منتخب جوگ باششت* (Vasistha Yoga) از میرفندرسکی (درگذشتهٔ ۱۰۵۰ هـق)، آشناترینِ آن‌هاست.

۸. مورّخ شهیر هندی، ضیاءالدین بَرَنی، دراین‌باره آورده‌است: «... و بدان خدای که محمود [غزنوی] را در هر درماندگی فریاد رسیده‌است، اگر پسر سینا ـ که پیداکنندهٔ علم یونانیان و مقتدای فلاسفهٔ ممالک اسلام است ــ به‌دست افتادی، بفرمودی او را پاره‌کنند و گوشت او به غلیوازان [= کرکس‌ها] دهند. دوازده سال باشد که بوعلی‌سینا از محمود متواری شده‌است» (بَرَنی، ۱۹۷۲: ١٦).

۹. سلطان‌محمّد مجموعه‌ای ارزشمند از آثار مهمّ فلسفی در کتابخانهٔ دربار خود گرد آورد (بَرَنی، ۱۸٦۲: ٤٦٥). حتّی نقل است که برای کتابت نسخه‌ای از کتاب *الشفاء*، به یاقوت مستعصمی (درگذشتهٔ ٦٨٣ هـق) دویست‌هزار مثقال طلا پاداش داد (اصفهانی، ۱۳٦۹: ٦٥–٦٤).

۱۰. وی از شاگردان نامدار غیاث‌الدین‌منصور دشتکی (درگذشتهٔ ۹٤۸ هـق) و جمال‌الدین‌محمود شیرازی (درگذشته در فاصلهٔ ۹٦۰–۹٦۵ هـق) بود که بر فلسفه، منطق، ریاضیّات، نجوم و اقتصاد، تسلّط داشت. میرفتح‌الله در محضر نسل دوم از فیلسوفان حوزهٔ شیراز تحصیل کرده و به‌واسطهٔ ایشان، با هردو شخصیّت محوریِ این حوزه؛ یعنی صدرالدین‌محمّد دشتکی (درگذشتهٔ ۹۰۳ هـق) و جلال‌الدین دوانی، پیوند داشت. شیرازی یکی از ارکان اصلی و مهمّ حکومت گورکانی بوده‌است (رک: بهنیافر، ۱۳۹۸)؛ چنان‌که جلال‌الدین‌اکبر پس از مرگ میرفتح‌الله در سِری‌نَگر کشمیر، دربارهٔ او گفته‌است: «اگر او به‌دست اهل فرنگ افتاده بود و آن‌ها در قبال بازگرداندش، تمام خزانهٔ مرا طلب می‌کردند، با کمال مسرّت چنین معاملهٔ پرمنفعتی را انجام‌می‌دادم و این گوهر ارزشمند را به‌بهای ارزان می‌خریدم» (علّامی، ۱۸۸٦: ج۳، ۲٤۸).

۱۱. نحوهٔ محاسبهٔ تاریخ تألیف *شجرهٔ مبارکه* از این قرار است: روز اوّل از عُشر دوم = ۱۱؛ ماه چهارم = ربیع‌الثانی؛ سال هفتمِ عشُر سیّم = ۲۷؛ مأئهٔ اولی از اَلفِ دوم = قرن نخست از هزارهٔ دوم.

۱۲. طبابت یکی از جنبه‌های ناشناختهٔ شخصیّت میرداماد است که در مجالی مناسب دربارهٔ آن سخن خواهیم‌گفت.

۱۳. «تصحیف» یکی از اصطلاحات علم درایهٔ‌الحدیث است و به‌معنای تغییر بخشی ازمتن حدیث به کلمه یا عبارت دیگر به‌کارمی‌رود.

۱٤. بر این اساس، می‌توان کرامی را در ردیف شاگردانی برشمرد که در انتقال آثار و آراء میرداماد به هندوستان مؤثّر بوده‌اند؛ امّا برای پرهیز از تکرار، تنها در همین بخش به او اشاره‌کرده‌ایم.

۱۵. روابط فلاسفهٔ حوزهٔ اصفهان با متفکّران هندی، تنها به میرداماد و مدرسهٔ وی محدود نمی‌شود. چهره‌های دیگری همچون سعید سرمدکاشانی (شهید در ۱۰۷۰ هـق) در شمار حلقه‌های اتّصال مکاتب علمیِ ایران و هند در عصر صفوی هستند. وی از شاگردانِ میرفندرسکی و صدرالمتألّهین شیرازی بود که در روزگار اورنگ‌زیب (حک ۱۱۱۸–۱۰٦۸ هـق) به قتل رسید. برخی مورّخان، کاشانی را نیز در زمرهٔ شاگردان میرداماد برشمرده‌اند (شفیق‌اورنگ‌آبادی، ۱۹۷۷: ۱۳۳) که به‌احتمال قوی، صحیح نیست.

۱٦. میرداماد در این تقریظ کوتاه، مجموعهٔ رسائل خود را در قالب عباراتی ادیبانه و متواضعانه به ابن‌خاتون تقدیم کرده‌است.

۱۷. ابن‌خاتون در این یادداشت تملّک ـ که با مُهر شخصیِ او نیز تثبیت شده ـ خود را در زمرهٔ «خُدّام» میرداماد برشمرده‌است. یکی از معانی اصلیِ «خدمت» و مشتقّات آن در ادبیّات عصر صفوی، «شاگردی» و «تحصیل علم» بوده‌است.

۱۸. این روایت از دعای تحویل سال، با صورت مشهور آن اندکی متفاوت است.

۱۹. عبارات این تصویر، بخشی از متن منقول از *الرسالةالشریفیّة* است.

۲۰. اهمیّت این گزارش‌ها در آن است که در دیگر متون تاریخی و تذکره‌ها، سخنی از بستگانِ پدری و برادران میرداماد به‌میان نیامده‌است.

۷- منابع

اسفندیار، کیخسرو. (۱۳٦۲ش). دبستان مذاهب. تصحیح: رحیم رضازاده ملک. تهران: کتابخانهٔ طهوری.

اصفهانی، میرزاحبیب. (۱۳٦۹ش). تذکرهٔ خطّ و خطّاطان. ترجمه: رحیم چاوش‌اکبری. تهران: کتابخانهٔ مستوفی.

اَفَنْدی، عبدالله بن عیسی‌بیگ. (۱٤۰۱ق). ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء. تصحیح: سیّداحمد حسینی‌اشکوری. قم: انتشارات کتابخانهٔ آیةالله مرعشی‌نجفی.

امامی‌همدانی، نصیرالدین‌محمّد. (قرن ۱۱ق). شجرهٔ مبارکه. نسخهٔ شمارهٔ ۱۸٤۹۰. کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (تهران).

بَرَنی، ضیاءالدین. (۱۸٦۲م). تاریخ فیروزشاهی. تصحیح: سیّداحمد خان. کلکتّه: انتشارات انجمن آسیاییِ بنگال.

بَرَنی، ضیاءالدین. (۱۹۷۲م). فتاوایِ جهانداری. لاهور: ادارهٔ تحقیقات پاکستان (دانشگاه پنجاب).

بلگرامی، سیّدعلی‌اصغر. (۱۹۲٤م). مآثر دکن. حیدرآباد: دارالطبع جامعهٔ عثمانیّه.

بهنیافر، احمدرضا. (۱۳۹۸ش). خدمات تمدنی امیر فتح‌الله شیرازی در دربار اکبرشاه گورکانی. *مطالعات شبه‌قارّه*، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۱۱(۳۷): ۹-۲٤.

ثبوت، اکبر. (۱۳۸۰ش). فیلسوف شیرازی در هند. تهران: مرکز بین‌المللیِ گفت‌وگوی تمدّن‌ها؛ هرمس.

ثبوت، اکبر. (۱۳۷۵ش). مدارس اسلامیِ هند در طول تاریخ و جایگاه فرهنگ ایران در آن‌ها. دهلی نو: انتشارات رایزنی فرهنگیِ جمهوری اسلامی در هند.

ثبوت، اکبر. (۱۳۷۸ش). مقدّمه‌ای بر شرح الهدایهٔ صدرا. *حوزه*، دفتر تبلیغات اسلامیِ حوزهٔ علمیّهٔ قم، ۹۲(۱٦): ۱۹۱-۲۵۰.

جنابذی، میرزابیگ بن حسن. (۱۳۷۸ش). روضهٔ‌الصفویّهٔ (دورهٔ تاریخ صفویّهٔ). تهران: انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشاریزدی.

جهان‌بخش، جویا. (۱۳۸۹ش). رسالهٔ تصحیفات میرداماد. *میراث شهاب*، کتابخانهٔ آیةالله مرعشی نجفی، ۵۹(۱٦): ۳۱-٦٦.

حسنی‌لَکْهنَوی، عبدالحی. (۱٤۰۳ق). الثقافة الإسلامیّة فی الهند (معارف العوارف فی أنواع العلوم و المعارف). دمشق: مجمع اللغة العربیّة.

دانش‌پژوه، محمّدتقی. (۱۳٤۰ش). فهرست نسخه‌های خطّیِ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران. ج. ۱۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

دانش‌پژوه، محمّدتقی. (۱۳٦۰ش). نگارش‌های شمسای گیلانی. *جاویدان خرد*، انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، ۸(٤): ٤۰-۷۸.

دانشگر، مریم. (۱۳۹۳ش). تأثیر افکار و آثار جلال‌الدین‌محمّد دوانی در شبه‌قارّهٔ هند. *مطالعات شبه‌قارّه*، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ٦(۲۱): ۵۵-۷۲.

دِدَّمَری، محمّداعظم. (بی‌تا). واقعات کشمیر. نسخهٔ شمارهٔ ٦۱۷۵. کتابخانهٔ دانشگاه کشمیر (سِری‌نَگَر).

شاملو، ولی‌قلی بن داودقلی. (۱۳۷۱ش). قصص‌الخاقانی. تصحیح: حسن سادات ناصری. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شفیق‌اورنگ‌آبادی، لَچْهمی نرائن. (۱۹۷۷م). شام غریبان (تذکرهٔ شعرایی که از ایران به هند آمده‌بودند). تصحیح: محمّد اکبرالدین صدّیقی. کراچی: انجمن ترقّیِ اردو (پاکستان).

صاعدی‌شیرازی، نظام‌الدین‌احمد. (۱۹٦۱م). حدیقةالسلاطین. تصحیح: سیّدعلی‌اصغر بلگرامی. حیدرآباد: ادارهٔ ادبیّات اردو.

صفری، علی‌اکبر.(۱۳۹۰ش). یادی از محمّدشریف کشمیری، از علمای قرن یازدهم، شاگرد میرداماد. *کتاب شیعه*، ۳ (۲): ٦۳-٦۵.

طالقانی، تقی‌الدین‌محمّد بن علی. (قرن۱۱ق). میزان‌الطبایعِ قُطب‌شاهی. نسخهٔ شمارهٔ ۲۰س. کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (تهران).

عبدالسلام‌خان. (۱۹۹٦م). بر صغیر کے علمائے معقولات اور ان کی تصنیفات. پٹنه: خدا بخش اورئینٹل پبلک لائبریری.

عقیلی‌خراسانی، محمّدحسن. (۱۲۵٦ق). مجمع‌الجوامع و ذخائرالترکیب (قرابادین کبیر). کلکتّه: کمپانی احمد کبیر.

علّامی، ابوالفضل‌بن‌مبارک. (۱۸۸٦م). اکبرنامه. کلکتّه: مطبع مظهر العجایب (اردو گائیڈ پریس).
غوری، شبّیراحمدخان. (۱۹۹۷م). اسلامی ہند میں علوم عقلیہ. پٹنہ: خدا بخش اورئینٹل پبلک لائبریری.
غوری، شبّیراحمدخان. (۱۹٦۷م). قرون وسطی کے ہندوستان میں فلسفہ و حکمت کا آغاز ارتقا. *اقبال ریوو*، اقبال آکادمی، ۷(٤): ۱-٦۲.
قانع‌تَتَوی، میرعلی‌شیر. (۱۹۵۷م). تذکرهٔ مقالات‌الشعراء. تصحیح: حسام‌الدین راشدی. کراچی: نیو سِند پریس.
کنبو، محمّدصالح. (۱۹٦۷م). عمل صالح (شاه‌جهان‌نامه). تصحیح: غلام یزدانی و وحید قریشی. لاهور: مجلس ترقّیِ ادب.
گیلانی، نظام‌الدین‌احمد. (۱۳۹۱ش). رسائل فلسفیِ نظام‌الدین گیلانی. مقدّمه: آزاده کرباسیان و محمّدکریمی‌زنجانی‌اصل. قم: مجمع ذخائر اسلامی.
گیلانی، نظام‌الدین‌احمد. (قرن۱۱ق). شجرهٔ دانش. نسخهٔ شمارهٔ ۳۹ (مجامیع). کتابخانهٔ آصفیّهٔ (حیدرآباد).
لاهوری، عبدالحمید. (۱۹٦۷م). پادشاه‌نامه. کلکتّه: کالج پریس.
مجموعهٔ مؤلّفان. (قرن۱۱ق/ الف). جُنگ. نسخهٔ شمارهٔ ۸۸۵۳. کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (تهران).
مجموعهٔ مؤلّفان. (قرن۱۱ق/ ب). جُنگ. نسخهٔ شمارهٔ ۱۲۱۹۲. کتابخانهٔ ملّی جمهوری اسلامی (تهران).
معصومی، ابومحفوظ. (۲۰۰۱م). بحوث و تنبیهات. بیروت: دارالغرب الإسلامی.
منشی، اسکندربیگ. (۱۳۵۰ش). تاریخ عالم‌آرای عبّاسی. تصحیح: ایرج افشار. تهران: امیر کبیر.
میرداماد، محمّدباقر بن محمّد. (۱۳۸۰ش). جذوات و مواقیت. تصحیح: علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب.
میرداماد، محمّدباقر بن محمّد. (۱۳۸۱ش). مصنّفات میرداماد.ج۱، تصحیح: عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
نجفی، حسین؛ حسینی، داود. (۱٤۰۲ش). فلسفهٔ میرداماد در هندوستان: از میانهٔ قرن یازدهم تا پایان قرن دوازدهم هجری‌قمری (با تکیه بر سنت‌های درسی/متنی). *تاریخ فلسفه*، ٥٤ (۱٤): ٤۷-۹۲.
نجفی، حسین؛ حسینی، داود. (۱٤۰۳ش). فلسفهٔ میرداماد در هندوستان: از ابتدای قرن سیزدهم تا میانهٔ قرن چهاردهم هجری‌قمری (با تکیه بر سنت‌های درسی/متنی). *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ۳ (۱۰): ۳۹-۹٤.
نهاوندی، عبدالباقی. (۱۹۲٤م). مآثر رحیمی. تصحیح: هدایت حسین. کلکتّه: مطبعهٔ بپتَس مِشِن.
نوشاهی، عارف. (۱۳۷٦ش). قسمتی از تذکرهٔ خیرالبیان در شرح احوال و آثار علماء و شعرای عصر صفوی. *معارف*، پژوهشگاه علوم انسانی، ٤۱(۱٤): ۳۲-٦۹.

Chand, Tara. (1952). Growth of Islamic Thought in India. In: S. Radhakrishnan & S. K. Hussain (Eds.), *History of Philosophy: Eastern and Western* (Vol. 1, pp. 488-514). London: George Allen & Unwin Ltd.

Esots, Janis. (2018). Islamic Philosophy in India. In: Z. R. Kassam, Y. K. Greenberg, & J. Bagli (Eds.), *Islam, Judaism, and Zoroastrianism* (pp. 324-328). Dordrecht: Springer Netherlands.

Khān, Hafiz A. Ghaffar. (2001). India. In: S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), *History of Islamic Philosophy* (Vol. 5, pp. 1051-1075). London: Routledge.

Madelung, Wilferd. (1997). Ismāʿīliyya. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, & W.P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition (Vol. 4, pp. 198-206). Leiden: Brill.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

An Analysis of the Types of *Īhām* in the *Divan* of Malek-e Qomi

Mohaddeseh Delaramnzhad [1] **MohammadAmir Mashhadi** [2]✉ | **AbdolAli OveisiKahkha** | [3]

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

Article history Received: 19 April 2025 **Received in revised form:** 31 May 2025 **Accepted:** 23 June 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract
Malek Qomi is a Persian-speaking poet of the late 10th and early 11th centuries AH and is considered one of the literary figures of India. Despite benefiting from linguistic and rhetorical features, his collection of ghazals has so far rarely been analyzed from the perspective of rhetorical devices. The aim of this study is to identify different types of *īhām* (a classical Persian rhetorical device involving semantic ambiguity or double meaning) and analyze their structural and semantic functions in Malek-e Qomi's ghazals. This research was conducted using a descriptive-analytical method. After a full reading of the ghazals and extraction of examples of *īhām*, the data were categorized and analyzed based on the types of Īhām. The results show that īhām-e-tanāsob has the highest frequency among the various types of Īhām, followed by īhām-e tazad (Contrastive īhām), īhām-e Do-Gāne-Xāni (Dual Reading), īhām-e tarjomeh (Translational īhām), and īhām-e tabādor (Simultaneous Evocation). The findings indicate that although Malek-e Qomi did not innovate new types of Īhām, he skillfully and diversely used it as a means to enrich meaning, create artistic ambiguity, and establish cohesive links between parts of the poem. The distribution of Īhāms in his Divan reflects the poet's awareness of the rhetorical function of this device and his capability to use it effectively in the context of Persian poetry.
Keywords: Persian poetry, India, Malek-e Qomi, *īhām*, types of *īhām*.

1. Introduction
multiple meanings. Since ancient times, Persian poetry and literature have regarded Īhām as one of the most significant expressive capacities of the language. "The poems of poets are distinguished by their styles of expression, rhetorical techniques, and unique uses of language" (Ahmadi, 1991: 58). Consequently, poets have not ignored the role of Īhām in their poetry. Malek-e Qomi, too, has not overlooked this element, and a glance at his Divan reveals many examples of Īhām, indicating his subtle insight and vast imaginative capability.
Malek-e Qomi is considered a lesser-known poet in Persian literature, and no comprehensive study has yet been conducted on his poetry. This study aims to answer the following questions:
1. Which types of *īhām* are most frequently used in Malek-e Qomi's ghazals?
2. Has Malek-e Qomi introduced any innovations in the types of *īhām*?
3. What role does *īhām* play in reinforcing meaning, conceptual cohesion, and linguistic creativity in his poetry?

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp109-126.
DOI: 10.22111/JSR.2025.51730.2501
© Delaramnzhad, M; Mashhadi, M; OveisiKahkha, A
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

1.1 Research Methodology

This research was conducted using a descriptive-analytical method. In the first step, the poet's entire Divan was studied carefully to identify verses containing Īhām. After extracting the relevant lines, the samples were categorized and analyzed based on their types.

2. Discussion

Among the various types of Īhām, only six with more significant frequency and presence in Malek-e Qomi's Divan were selected for brief examination in this study.

a) **Īhām (Tawriya)**: Malek-e Qomi does not offer structural or semantic innovations beyond established literary norms. He mainly employs this type of *īhām* to expand semantic range and enable wordplay.

b) **Īhām-e Tanasob (Associative īhām)**: This type of *īhām* connects closely with *morāʿāt al-naẓir* (semantic harmony), but is more imaginative and delicate in its effect. Malek-e Qomi uses it to strengthen the vertical cohesion of his poems. By placing words with implied associations together, he opens new semantic horizons. These *īhāms* are commonly found in themes related to nature, wine gatherings, birds, weaponry, mysticism, the body, and music.

c) **Īhām-e Tazad (Contrastive īhām)**: This type relies on words that appear contradictory on the surface but, within the poet's context and intent, no real opposition exists. The poet seeks to establish a link between two dissimilar and opposing elements in order to convey complex concepts to the audience. In this process, the contrasting words interact with the central meaning, and through their juxtaposition, new meanings are created. These meanings not only make use of conceptual oppositions between words but also provide a foundation for the multidimensional expansion of the poem's meaning. In fact, the antithetical pun is not merely a rhetorical technique or a lexical play, but a tool for semantic development and deepening of poetic meaning. Malek-e Qomi employs oppositions such as *kharābāt / maʿmūr* (tavern / inhabited), *broken / whole*, *elite / common*, etc., in an effort to deepen the meaning of his poetry.

d) **Īhām-e Tarjomeh (Translational īhām)**: This type of pun was first introduced in the book *Abdaʿ al-Badāyiʿ* (Gorgāni, 1992: 120). It refers to a case in which words are used in the text whose meanings correspond across different languages, but the poet derives multiple interpretations from them. In fact, synonymous words do not function identically in the semantic context of the poem. Malek-e Qomi has paid relatively little attention to this type.

e) **Īhām-e Tabādor (Simultaneous Evocation)**: *Tabādur* lexically means "preceding" or "rushing simultaneously." This type creates a kind of semantic harmony that, in addition to generating aesthetic beauty and artistic appeal, enhances the semantic richness of the text. As a result, the reader engages with the text through careful contemplation and attention, enjoying the discovery of hidden meanings and the interplay of word associations. In fact, this type of īhām requires the reader to possess scientific and literary background knowledge as well as attentiveness in order to appreciate its poetic artistry

f) **Īhām-e Do-Gāne-Xāni (Dual Reading)**: Shamsia classifies this under *īhām*, explaining that segmenting a simple word into meaningful parts, shifting stress, or altering pronunciation can produce īhām (Shamisa, 2019: 126). This *īhām* suspends the reader's mind between two interpretations, resulting in subtle poetic expression.

3. Conclusion

Īhām is among the most prominent and complex rhetorical devices in Persian literature, playing a central role in the aestheticization of meaning. Through *īhām*, poets explore alternative layers of meaning. In Malek-e Qomi's *Divan*, the most frequent type is *īhām-e tanasob*, reflecting his poetic richness. By placing semantically rich and multivalent words together, he encourages the reader to search for new semantic relationships. Next in frequency is *īhām* (tawriya), used to invite reflection through layered meanings. *Īhām-e tazad* then engages conflicting elements in creative tension, followed by dual reading, which offers alternate narratives. Finally, *īhām-e tebādor* appears with the lowest frequency.

Although Malek-e Qomi did not innovate new types of *īhām*, he employed the existing types in a purposeful and varied manner to enrich meaning, create artistic ambiguity, and build cohesive links

within the poem. The distribution of *īhām*s in his *Divan* testifies to his awareness of its rhetorical power and his capability in deploying it effectively in the fabric of Persian poetic tradition.

4. References

Azad Belgrami, M. G. A. (2014). Tazkira-ye Azadsarv. Tehran: Safir Ardehal.

Ahmadnejad, K. (1993). Literary Techniques (Prosody, Rhyme, Figures of Speech, Rhetoric) (1st ed.). Tehran: Paya.

Ahmadi, B. (1991). Structure and Interpretation of Text. Tehran: Amir Kabir.

Ahmadi-Bidgoli, B., & Vaghari, M. R. (2014). "The Evolution of Ambiguity in Persian Rhetoric Books from Past to Present." Journal of Literary Aesthetics, 22, 48–73.

Akrami, M. J., & Vahedpour, M. (2017). "A Functional Analysis of the Inventive Use of War Implements in Shams's Ghazals (Case Study: Bow and Arrow)." Journal of Stylistics of Persian Poetry and Prose, 37 (Fall), 297–315.

Anousheh, H. (Ed.). (2002). Persian Literary Encyclopedia (2nd ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Baghaei Bokharaei, M. A. (2014). Tazkira-ye Majma' al-Fozala (research by M. Khoshkab). Tehran: Manshoor Samir.

Poshtdar, A., & Esmaeili, M. (2019). "A Study of Types of Ambiguity in Hafez's Ghazals." Ormazd Quarterly, (46), 84–103.

Taj al-Halavi, A. b. M. (1962). Daqa'iq al-shi'r. (edited and annotated by S. M. K. Emam). Tehran: University of Tehran.

Hosseini Neyshabouri, B. a.-D. A. M. (2005). Bada'i al-Sana'i (edited by R. Moslemaniyan Qabadiani). Tehran: Afshar Foundation..

Radaviyani, M. b. O. (2001). Tarjoman al-Balagha (Edited by A. Atash; ; prepared by T. Sobhani & E. Hakemi). Tehran: Society of Cultural Works and Honors.

Razi, Sh. M. b. Q. (1994). Al-Mu'jam fi Ma'ayir Ash'ar al-Ajam (compiled by S. Shamsa). Tehran: Ferdows.

Rastgoo, M. (2000). Pun in Persian Poetry. Tehran: Soroush.

Zarrinkoub, A. (1990).). From the alley of the libertines. Tehran: Amir Kabir.

Sajjadi, S. J. (2004). Dictionary of Mystical Terms and Expressions. Tehran: Tahouri.

Samarqandi,D. (2003). *Tazkirat al-Shuʿarā (Preface, annotations & commentary by Ali Rafiei Alamroodi Dashti). Tehran: Mirath-e Maktoub.

Sharifi, M. R. (2014). "A study of pun and some of its types in the manuscript Padshahnama of Kalim Kashani." Journal of Interpretation & Analysis of Persian Texts (Dehkhoda), 6(22),111-125.

Shafi'i Kadkani, M. R. (1989). Resurrection of Words. Tehran: Sokhan.

Shafi'i Kadkani, M. R. (1994). Music of Poetry. Tehran: Agah.

Shamisa, S. (2019) A fresh look at rhetorical embellishment. Tehran: Mitra.

Sadeghian, M. A. (2009). Tiraz-e Sokhan (On Meaning and rhetoric) (1st ed.). Tehran: Islamic Azad University Press.

Safa, Z. (1993). History of Iranian Literature (Vol. 5). Tehran: Ferdows.

Alavi-Moghaddam, M. (1993). In the Realm of Rhetoric (Vol. 1). Mashhad: Astan Quds Razavi.

Ghanipour Malekshah, A., & Mahdinia Choubi, M. (2011). "Saadi's Style in Creating Ambiguity and Its Scope in His Ghazals." Journal of Stylistics of Persian Poetry and Prose, 4(2), 75–82.

Fakhr al-Zamani, M. A. N. (1983). Tazkira-ye Meykhaneh (edited by A. G. Ma'ani). Tehran: Eqbal.

Farshidvard, K. (2003). On Literature and Literary Criticism (Vol. 2). Tehran: Amir Kabir.

Fesharki, M. (2000). Rhetoric. Tehran: SAMT.

Qolichkhani, H. R. (2009). Dictionary of calligraphy and related arts terms (2nd ed.). Tehran: Rozaneh.

Kashifi Sabzevari, K. H. (1990). Bada'i al-Afkar fi Sana'i al-Ash'ar (edited by M. J. Kazazi). Tehran: Nashr-e Markaz.

Kazazi, M. J. (1994). Aesthetics of Persian speech (Vol. 3, 2nd ed.). Tehran: Ketab-e Maad (Nashr-e Markaz).

Garakani, M. S. (1992). Abda' al-Bada'i (edited by H. Jafari). Tabriz: Ahrar.

Mazandarani, M. H. (1997). Anwar al-Balagha (edited by M. A. Gholami Nejad). Tehran: Qebleh Cultural Center & Mirath-e Maktoub Publishing.

Malek Qomi, M. (2012). Divan of Ghazals (edited & compiled by M. Marghoub) [PhD diss., Aligarh Muslim University, India; Supervisor: A. Safavi].

Nahavandi.A (2002). Ma’ather-e Rahimi (edited by A. Navaei). Tehran: Society of Cultural Works and Honors.
Norouzi, J. (1993). Ornaments of Speech and Forms of Persian Poetry. Shiraz: Rahgosha.
Kashifi Sabzevari, K. H. (1990). Bada’i al-Afkar fi Sana’i al-Ash’ar (edited by M. J. Kazazi). Tehran: Nashr-e Markaz.
Vaaleh Daghestani, A. Q. (2005). Riyaz al-Sho’ara (preface, edited & researched by S. H. Taji Nasrabadi). Tehran: Asatir.
Vojdani, B. (2007). Comprehensive Dictionary of Iranian Music: Gandoman.
Vatvat, R. D. (1929). Hada'iq al-sihr fi daqa'iq al-shi'r (edited by A. Eqbal). Tehran: Tahouri.
Homayi, J. (2005). Rhetorical Techniques and Literary Devices. Tehran: Homa

Cite this article: Delaramnzhad, M; Mashhadi, M; OveisiKahkha, A. (2026). An Analysis of the Types of *Īhām* in the *Divan* of Malek-e Qomi. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 109-126.
DOI: 10.22111/JSR.2025.51730.2501

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

«بررسی انواع ایهام در دیوان مَلِک قمی»

محدثه دلارام‌نژاد[1] | محمدامیر مشهدی[2] ✉ | عبدالعلی اویسی کهخا[3]

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
۲. نویسنده مسئول: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: mashhadi@lihu.usb.ac.ir
۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

چکیده

ملک قمی، از شاعران فارسی‌زبان اواخر قرن ده و اوایل قرن یازدهم هجری و از چهره‌های ادبی هند به‌شمارمی‌رود. دیوان غزلیات او با وجود بهره‌مندی از ویژگی‌های زبانی و بلاغی، تاکنون کمتر از منظر تحلیل آرایه‌های بدیعی مورد واکاوی قرارگرفته‌است. هدف این پژوهش، شناسایی انواع مختلف ایهام و تحلیل کارکردهای ساختاری و معنایی آن در غزلیات ملک - قمی است. این پژوهش به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی انجام‌شده‌است. پس از خوانش دیوان غزل و استخراج نمونه‌های ایهام، داده‌ها بر اساس انواع ایهام دسته‌بندی و تحلیل شده‌اند. نتایج نشان‌می‌دهد که ایهام تناسب، بیشترین بسامد را در میان انواع مختلف ایهام دارد و ایهام تضاد، دوگانه‌خوانی، ترجمه و تبادر در مراتب بعدی قرارمی‌گیرند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که ملک قمی با وجود نداشتن نوآوری در خلق انواع جدید ایهام، توانسته است با بهره‌گیری هدفمند و متنوع از آن به‌عنوان ابزاری برای غنای معنایی، آفرینش ابهام‌های هنری و ایجاد پیوندهای منسجم میان اجزای شعر بهره‌بگیرد. توزیع انواع ایهام در دیوان او نشان‌دهندهٔ آگاهی شاعر از کارکردهای بلاغی این صنعت و توانایی او در به‌کارگیری آن در بافت شعر فارسی است.

کلیدواژه‌ها: شعر فارسی، هندوستان، ملک قمی، ایهام، شاخه‌های ایهام.

۱- مقدمه

ملک قمی، از شاعران پرآوازهٔ اواخر سدهٔ دهم و اوایل قرن یازدهم هجری قمری است. محل تولد او در شهر قم بوده‌است (فخرالزمانی، ۱۳۶۲: ۳۵۱). فعالیت شاعرانهٔ خود را از قم آغازکرد. در سال ۹۸۷ ه. ق. به‌علت رنجش و کدورتی که از «شانی‌تکلو»، ملک‌الشعرای دربار صفوی، داشت، راهی هندوستان شد (صفا، ۱۳۷۲: ۹۵۰)؛ در بیجار اقامت‌گزید و به مقام ملک‌الشعرایی درگاه عادل‌شاه ابراهیم‌ثانی رسید. در آن‌جا، زمینهٔ آشنایی وی با ظهوری ترشیزی فراهم‌شد و همراه او چند اثر مشترک در مدح عادل‌شاه سرود (همان: ۹۵۲). دربارهٔ تاریخ فوت ملک قمی اختلاف‌نظر است، ولی اغلب تذکره‌ها تاریخ

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۱۲۶-۱۰۹.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۴/۰۲ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: دلارام‌نژاد، محدثه؛ مشهدی، محمدامیر؛ اویسی کهخا، عبدالعلی. (۱۴۰۵). «بررسی انواع ایهام در دیوان مَلِک قمی»، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۱۲۶-۱۰۹.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.51730.2501

© دلارام‌نژاد، محدثه؛ مشهدی، محمدامیر؛ اویسی کهخا، عبدالعلی.

وفات او را ۱۰۲٤ ه. ق. دانسته‌اند (فخرالزمانی، ۱۳٦۲، ۳۵۷؛ آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳، ۷۳). وی در این مدت، آثار ارزشمندی در قالب‌های گوناگون شعری خلق‌کرده‌است. دیوان اشعار او شامل ۸٤٤ غزل است؛ در قالب مثنوی نیز دو اثر مستقل «مثنوی صنم و برهمن» با درون‌مایه‌ای عاشقانه و «منبع‌الانهار (نورس‌نامه)» با محتوایی اخلاقی از او برجای مانده‌است. افزون بر این، دو اثر دیگر با نام‌های «گلزار ابراهیم» و «خوان خلیل» نیز با همکاری ظهوری ترشیزی از او به یادگار مانده‌است.

ملک قمی، از شاعران توانمند و پرکار دورهٔ خود است. اشعار وی لطیف و دل‌نشین است و خیال‌پردازی‌های شاعرانهٔ او قابل‌توجه است. از ویژگی‌های برجستهٔ شعر ملک قمی، زبان ساده و دوری از تعقید لفظی است. کمتر بیتی در اشعار او می‌توان‌یافت که به آرایه‌های بیانی و بدیعی آراسته نباشد. انواع تشبیه، جناس، استعاره، تکرار، ایهام و ... در اشعار او می‌توان‌یافت که نشان از ذوق سرشار و لطافت احساس اوست. از میان صنایع لفظی و بدیعی، ایهام را می‌توان به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین ویژگی‌های سبک ملک قمی برشمرد.

در این پژوهش، سعی شده‌است به این پرسش‌ها پاسخ داده‌شود: ۱. کدامیک از گونه‌های ایهام در غزلیات ملک قمی کاربرد بیشتری داشته است؟ ۲. آیا ملک در انواع ایهام نوآوری دارد؟ ۳. ایهام در شعر ملک قمی چه سهمی در تقویت معنا، انسجام مفهومی و خلاقیت زبانی دارد؟

۱-۱- اهداف و ضرورت تحقیق

ملک قمی، از شاعران کم‌تر شناخته‌شده در ادب فارسی به‌شمارمی‌رود و تاکنون پژوهشی جامع دربارهٔ اشعار او انجام نشده‌است. شناخت وی نه‌تنها برای فهم درست گذشتهٔ ادبی زبان فارسی اهمیت دارد، بلکه می‌تواند زمینه‌ای برای درک بهتر و تحلیل دقیق‌تر سبک‌های گوناگون زبان فارسی باشد.

۱-۲- روش تفصیلی تحقیق

این پژوهش، به‌روش توصیفی-تحلیلی انجام شده‌است. در ابتدا دیوان شاعر مورد مطالعه قرارگرفت و ابیات دارای ایهام شناسایی‌شد. سپس این ابیات دسته‌بندی و تحلیل‌شده‌اند.

۱-۳- پیشینهٔ تحقیق

ایهام از مهم‌ترین صنایع بدیعی است و تاکنون پژوهشگران فراوانی به این مهم پرداخته‌اند که بنا به‌اختصار به برخی از آن‌ها اشاره‌می‌شود. شریفی (۱۳۹۳) در «بررسی ایهام و بعضی از انواع آن در نسخهٔ خطی پادشاهنامهٔ کلیم کاشانی» ایهام را شیرین‌ترین شیوهٔ شاعری معرفی کرده‌است. با این‌که برخی عقیده دارند، شاعران سبک هندی به صنایع بدیعی کمتر توجه دارند، اما کلیم کاشانی از این صنعت به زیبایی بهره برده‌است. غنی‌پور و مهدی‌نیا (۱۳۹۰) در مقالهٔ «ایهام‌سازی و گستردگی در غزلیات سعدی»، به مطالعهٔ غزلیات سعدی و کاربرد انواع ایهام پرداخته‌اند. احمدی بیگدلی و وقاری (۱۳۹۳) در مقالهٔ «سیر تحول ایهام درکتاب‌های بلاغت فارسی از گذشته تا امروز» به سیر ایهام از گذشته تا امروز و جایگاه آن در بلاغت فارسی و عربی پرداخته‌اند. پشتدار و اسماعیلی (۱۳۹۸) در «بررسی انواع ایهام در غزلیات حافظ» صناعات بلاغی را مهترین عوامل ساخت یک سبک ادبی و ایهام در اشعار حافظ را روح شعر و کیفیت جوهری آن می‌دانند. بررسی منابع موجود پیرامون زندگی و آثار ملک قمی نشان‌می‌دهد که اغلب این آثار، همچون تذکرهٔ «مآثر رحیمی»، «تذکره‌الشعراء»، «ریاض‌الشعرا»، «مجمع‌الفضلاء» و نظایر آن، صرفاً به معرفی شاعر و آثار او پرداخته‌اند. در مطالعات معاصر نیز قوچه‌زاده (۱۳۹٦) در مقاله‌ای با عنوان: «مثنوی صنم و برهمن، تمثیلی از زندگینامهٔ ملک قمی در هند» به شرح‌حال و توضیحاتی دربارهٔ «صنم و برهمن» می‌پردازد. یساولی (۱۳۹۲) در پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد خود با عنوان: «تصحیح خطی منبع‌الانهار ملک قمی و مقایسهٔ آن با مخزن‌الاسرار نظامی» به معرفی منبع‌الانهار و مقایسهٔ آن با اثر نظامی پرداخته‌است. باید گفت ملک قمی از جمله صدها ستارهٔ

درخشان آسمان ادبیات و شعر ایران است که از دید پژوهشگران مخفی‌مانده و دربارهٔ او و اشعارش پژوهش شایسته‌ای صورت نگرفته‌است؛ از این‌رو، پژوهش حاضر می‌کوشد خلأ موجود در مطالعهٔ ایهام در غزلیات ملک قمی را جبران نماید.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- ایهام

ایهام، یکی از هنجارگریزی‌های زبانی است که در کلام شکل‌می‌گیرد و ذهن خواننده را به تلاش و تکاپو در جهت یافتن معانی گوناگون وامی‌دارد؛ تلاشی که درنتیجه، موجب التذاذ و شگفتی مخاطب می‌شود و سهم بسزایی در تصویرسازی و آرایش کلام ایجادمی‌کند. از دیرباز شعر و ادب فارسی، به ایهام به‌عنوان یکی از مهم‌ترین امکانات زبان توجه داشته‌است و «اشعار شاعران بر اساس شیوه‌های بیان، شگردهای کلامی و کاربرد ویژهٔ زبان از یکدیگر متمایزمی‌شود» (احمدی، ۱۳۷۰: ۵۸). در نتیجه شاعران از نقش‌آفرینی ایهام در اشعار خود غافل نمی‌شدند. ملک قمی نیز از نقش‌آفرینی در این مقوله چشم نپوشیده است و با نگاهی به دیوان او می‌توان به ایهام‌های فراوانی برخورد که حکایت از نکته‌سنجی و وسعت خیال‌پردازی‌های طبع شاعر می‌دهد.

در گذر زمان، ایهام دست‌خوش تعاریف و تقسیم‌بندی‌های گوناگون شده‌است. بررسی کتب بلاغی و نقد تعاریف ایهام بر این نکته صحه‌می‌گذارد که بلاغیون بر جنبهٔ دومعنایی ایهام تأکید داشته‌اند و هریک نکات قابل‌توجهی را متذکرشده‌اند.

تعریف ایهام در کتاب «المعجم» این‌گونه آمده‌است: «لفظی ذومعنین را به‌کار دارد، یکی قریب و یکی بعید، خاطر سامع نخست به معنی قریب رود و مراد قائل، معنی غریب باشد» (رازی، ۱۳۷۳: ۳۱۱). کتاب «ترجمان‌البلاغه» که نخستین اثر فارسی در بلاغت است. در آن به ایهام اشاره‌ای نشده‌است و در ذیل عنوان: «فی الکلام المحتمل بالمعنیین الضدین» غیرمستقیم به آن پرداخته‌است (رادویانی، ۱۳۸۰: ۱۸۲).

بعدها وطواط در کتاب «حدائق‌السحر» اولین کسی است که به‌صراحت از ایهام و معادل‌های معنایی آن یادکرده و آن‌را «تخییل» نامیده است: «لفظ را دو معنی باشد یکی قریب و دیگر غریب و چون اسم آن الفاظ بشنوذ حالی خاطرش به معنی قریب رود و مراد از آن نفس خود معنی غریب بود» (وطواط، ۱۳۰۸: ۳۹).

تاج‌الحلاوی در «دقایق‌الشعر» با تأکید بر معنای ظاهر و خفی، ایهام را تمثیل و مغلطه می‌خواند: «به گمان افکندن باشد و این صنعت را تمثیل خوانند و مغلطه نیز گویند و آن‌چنان باشد که شاعر لفظی بدو معنی استعمال‌کند یکی ظاهر و یکی خفی. مستمع پندارد که او معنی ظاهر می‌خواهد و مراد متکلم معنی خفی باشد» (تاج‌الحلاوی، ۱۳٤۱: ٤۰). میرزا حسین واعظ کاشفی سبزواری در «بدایع‌الافکار فی صنایع‌الاشعار» گام را فراتر نهاده و از ایهام به‌عنوان «ادق صنایع و الطف بدایع» یاد می‌کند «این صنعت ادق صنایع و الطف بدایع است و ایهام در لغت به گمان افکندن باشد و در اصطلاح عبارت از آن است که شاعر لفظی به دو معنی یا زیادت استعمال‌کند که یکی از آن معانی ظاهر باشد و دیگری خفی و ذهن مستمع بعد از اصغای کلام به معنی ظاهر و قریب متوجه‌گردد و مراد متکلم معنی خفی و غریب باشد و به‌واسطهٔ درگمان‌افکندن سامع این را ایهام گفتند و جمعی این را تخییل نیز گویند؛ یعنی کسی را در خیالی افکندن و بعضی از بلاغیون این را توریه خوانند؛ یعنی پوشیده‌گردانیدن» (کاشفی‌سبزواری، ۱۳٦۹: ۱۰۹) و آن‌را به ایهام‌موشّح و ایهام‌مجرّد وایهام ذو الوجوه و شبه‌ایهام تقسیم‌می‌کند.

در کتاب‌های دوره‌های بعد نیز بیشتر بلاغیون به تعریف وطواط استنادمی‌کنند و البته تقسیم‌بندی‌هایی برای آن قائل‌شده‌اند. «بدایع‌الصنایع» محمود حسینی، ایهام را به دو نوع «توریه مجرّده» و «توریه مرشّح» تقسیم‌می‌کند و همانند کاشفی از ایهام تام نیز یادمی‌کند (حسینی، ۱۳۸٤: ۱۳٤). ملاهادی مازندرانی در کتاب «انوارالبلاغه» از توریه نام برده‌است و بر دو نوع مجرده و مرشحه تقسیم کرده‌است و البته در کنار این تعاریف از «استخدام» نیز نام‌برده «و آن این است که لفظی دو معنی داشته‌باشد و

هر دو حقیقی یا هر دو مجازی یا یکی حقیقی و دیگری مجازی مذکورشود و از لفظ آن یکی از آن دو معنی و از ضمیری که راجع به او شود، معنی دیگر یا از ضمیر دیگر معنی دیگری اراده‌شود» (مازندرانی، ۱۳۷٦: ۲۳۳). کتاب «ابدع‌البدایع» شمس-العلمای‌گرکانی به‌طور مفصّل به انواع ایهام در ذیل مبحث «توهیم» پرداخته‌است و علاوه بر چهار نوع توریه مجرّده، توریه مرشّحه، توریه مبیّنه و توریه مهیاه به ایهام تناسب و ترجمه نیز توجه کرده‌است (گرکانی، ۱۳۷۱: ۱۸٤).

در مطالعات معاصر، توجه به رویکرد زیبایی‌شناختی ایهام گسترش‌می‌یابد. علوی ایهام را سلطان محسنات می‌نامد (علوی-مقدم، ۱۳۷۲: ۷۷٤). از نظر زرین‌کوب، ایهام، نوعی تردستی زیرکانه است که شاعر در آن با یک تیر دو نشان می‌زند (زرین‌کوب، ۱۳٦۹: ۷۷). همایی و فشارکی به تعاریف گذشتگان بسنده‌کرده‌اند. همایی به معنی دور و نزدیک توجه‌می‌کند (همایی، ۱۳۸٤: ۲٦۹) و فشارکی معتقد است معنی دوم در سایه‌روشن فضای شعر یافت‌می‌شود. «در اصطلاح آن است که لفظی یا تعبیری بیانی بیاورند که بیش از یک معنی داشته‌باشد و معنا یا معانی دیگر، در سایه‌روشن فضای شعری به‌صورت محو یا نیم‌رنگ جلب‌نظر نماید، ولی به‌طور کامل از دید ذهن ناپدیدگردد» (فشارکی، ۱۳۷۹: ۸۳). کزازی و شمیسا تعاریف کامل‌تری ارائه‌داده‌اند. کزازی از دیدگاه خود به تقسیم‌بندی نوینی از ایهام تناسب پرداخته‌است. دو شرط برای واژگان ایهامی لازم است؛ نخست، تنها با معانی لغوی و زبانی ایجادشوند و دوم، دوگانگی معنایی به‌گونه‌ای باشد که هر دو معنی واژه، قابل-فهم باشد (کزازی، ۱۳۷۳: ۱۲۹). شمیسا به نقد تعاریف کتب سلف پرداخته‌است و تعاریف قدما که فقط معنی دور را مراد می‌دانسته‌اند، مناسب تعریف تناسب می‌داند (شمیسا، ۱۳۹۸: ۱۲٤). از دیدگاه شمیسا ایهام عبارت است از «کلمه‌ای در کلام که حداقل به دو معنی به‌کار رفته‌باشد» (شمیسا، ۱۳۹۸: ۱۲٤) و انواعی برای آن قائل شده‌است. لذت ایهام از آن‌جا ناشی‌می‌شود «که خواننده از معنی نزدیک به معنی دور می‌رسد. دقیقاً بر سر یک دوراهی قرارمی‌گیرد و در یک لحظه نمی‌تواند یکی از آن دو را انتخاب‌کند» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۳: ۳۰۷). از نظر روان‌شناختی، ایهام پاسخی به خواست درونی انسان برای آزادی و اختیار در تفسیر سخن است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳٦۸: ٤۳٤).

با تلفیق دیدگاه بلاغیون معاصر و تأکید بر رویکرد زیبایی‌شناختی و تحلیلی آن، چند نکته در خوانش ایهامی برجسته و قابل-تأمل است.

الف) واژه‌ای که ایهام در آن رخ‌می‌دهد، باید حداقل دارای دو معنای محتمل و معتبر باشد.

ب) نقش خواننده در کشف و ادراک معنا مهم است.

ج) بافت متن، باید به‌گونه‌ای باشد که قابلیت درک و تأویل‌پذیری معانی گوناگون را برای واژهٔ مبهم فراهم‌آورد. در مجموع، این سه‌ویژگی، ایهام را به یکی از پیچیده‌ترین و جذاب‌ترین ابزارهای بیانی تبدیل‌می‌کند.

در این پژوهش، از میان انواع گوناگون ایهام، تنها شش نوعی که بسامد بالاتر و حضور پررنگ‌تری در دیوان ملک قمی دارند، انتخاب‌شده و نقش و جایگاه آن‌ها به‌صورت اجمالی مورد بررسی قرارمی‌گیرد.

۱-۱-۲- بررسی ایهام در دیوان غزلیات ملک قمی

۲-۱-۲- ایهام (توهیم، توریه، تخییل)

ملک قمی در این گونهٔ ایهام، نوآوری ساختاری یا معنایی فراتر از الگوهای ادبی رایج ارائه‌نمی‌دهد و بیشتر به‌عنوان ابزاری جهت توسعهٔ گسترهٔ معانی و بازی زبانی از آن بهره‌می‌برد. بااین‌حال، نکتهٔ قابل‌تأمل در این گونهٔ ایهام، کارکرد و نحوهٔ قرارگیری آن در بافت شعر است که هر دو واژه از جهت معنایی و بلاغی یکسان عمل‌می‌کند و قابلیت تحلیل ساختارمند را فراهم‌می‌آورد. در بیت زیر شاعراز واژهٔ «بو» استفاده‌کرده و دو معنا «بوی جسمانی، خاطره و حضور معشوق» را به خواننده ارائه‌می‌دهد و هر دو معنا در بافت شعر قابل درک است؛ به‌گونه‌ای که ایهام نه‌تنها ابزاری برای غنای ادبی و وجوه تأویلی در شعر است، بلکه بستری را برای مشارکت فعّال خواننده در فرایند معناسازی فراهم‌می‌سازد.

آه از نفسی چو ناله پیچد تا بوی تو در مشام دزدم

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٤٤٨)

در بیت زیر، شاعر از ممدوح خود رنجیده‌خاطر بوده‌است و در آغاز غزل از وفاداری خود به پادشاه و ممدوح سخن‌می‌گوید و در ابیات پایان غزل، گله و شکایت شاعر با بهره‌بردن از ترفند ادبی ایهام با زیبایی کامل و هنرمندانه بیان شده‌است. ملک قمی واژه‌های مشخص‌شده در ابیات را به دو نوع معنای حقیقی و مجازی (استعاری) به‌کارگرفته و اکثر ابیات این غزل یازده-بیتی دارای چنین ویژگی هستند.

بلبل که ز گل شکوه‌کند بی‌چمن اولی محروم ز نظارهٔ سرو و سمن اولی

یعقوب که بر یوسف صدیق کند جور از حسرت او ساکن بیت‌الحزن اولی

باغی که ز خارش رسد آسیب به بلبل برگ و برآن باغ، فدای زغن اولی

جای که کشد دست صبا طرهٔ سنبل خاکستر غم بر سر مشک ختن اولی

ملکی که در او حکم سلیمان نبرد مور انگشتر شاهی به کف برهمن اولی

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۵۵۵)

در این نوع ایهام، خواننده مخیل است که یک کدام از وجوه معنایی در بافت شعر را انتخاب‌کند و عدم‌فهم خواننده در دریافت معانی دور یا نزدیک واژه، خللی در مفهوم بیت ایجادنمی‌کند.

دل سخت تو به آزار اسیران خوش باد دل من نیز به عهد تو ملامت‌کش باد

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٤٠٢)

کانون ایهام، واژهٔ «عهد» است که در دو معنای «روزگار و پیمان» موجبات تعلیق معنایی در ذهن مخاطب را به‌وجودمی‌آورد و او را در حالتی تردیدگونه در انتخاب معنا وامی‌گذارد.

استفاده از ایهام در اشاره به اسم یا تخلّص شاعر، از شیوه‌های رایج در شعر فارسی به‌شمارمی‌آید (شمیسا، ۱۳۹۸: ۱۲۵). بسیاری از شاعران با بهره‌گیری از ظرفیت چندمعنایی واژه‌ها، نام شعری خود را در متن شعر می‌گنجانند. این شگرد بلاغی علاوه بر معرّفی تخلص شاعر به جهان خارج از شعر، با آفرینش لایه‌های معنایی بدیع در بافت شعر، ظرفیت تأویل‌پذیری شعر را دو چندان می‌کند.

ملک آورد یکی ماحضر از علم غیب شکر را کامروای دل مهمان گشتم

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٤٥٠)

واژهٔ «ملک»، واژه‌ای چندمعنایی و دارای ایهام است. درحقیقت شاعر تلاش داشته‌است، با گنجاندن نام خود در بافت شعر، از شگرد ایهام بهره‌بگیرد و بدین‌وسیله بار معنایی دوگانه‌ای را به واژه ببخشد؛ به‌گونه‌ای که علاوه بر اشارهٔ صریح به نام شاعر، بر ممدوح و پادشاه زمانهٔ شاعر نیز دلالت‌می‌کند و امکان دریافت‌های چندگانه از آن فراهم‌می‌شود. این کاربرد که مبتنی بر بازی‌های زبانی و ظرفیت‌های ایهامی واژه‌هاست، از یک‌سو موجب گسترش دامنهٔ معنایی شعر شده و از سوی دیگر، به خلق لذت زیبایی‌شناختی در خواننده می‌انجامد.

هرچه در بار ملک بود تعلق به تو داشت حاجت این‌همه بیتابی و ابرام نبود

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۳۸۱)

۲-۱-۳- ایهام تناسب

ایهام تناسب پیوندی ظریف میان ایهام و مراعات‌النظیر است؛ اما از نظر کارکردی، خیال‌انگیزتر و لطیف‌تر است. معنای غایب واژهٔ ایهامی با سایر واژگان موجود در بافت شعر تناسب معنایی دارد. ملائمات و مناسبات معنی غایب در کلام آورده‌می‌شود (فرشیدورد، ۱۳۸۲: ٤٨٢). «این صنعت، چنان است که دو معنی غیرمتناسب را به دو لفظ تعبیرنمایند که یکی از آن دو لفظ دو معنی داشته‌باشد و معنی دوم که غیرمقصود است به معنی آن لفظ دیگر تناسب داشته‌باشد» (تقوی، ۱۳۱۷: ۲۳۳). همچنین تعریفی دیگراز این شاخهٔ ایهام بر این نکته تأکیددارد که در ایهام تناسب، حدومرزی وجود ندارد؛ زیرا متن قابلیت کشف معانی پنهان و به‌اصطلاح دور از ذهن از کلمه را دارد که با کلمات دیگر تناسب می‌سازد و معنی غایب در مفهوم و معنی مدخلیّت ندارد (شمیسا، ۱۳۹۸: ۱۲۸). پیوند این دو در کنار هم، سبب بهبود گسترهٔ معنایی و غنای واژگانی در شعر می‌شود. حضور معنای غایب در کنار واژگان دیگر سبب نوعی هارمونی معنایی و هماهنگی درونی است که منتهی به انسجام واژگان در محور عمودی شعر می‌شود. ایهام‌های تناسب به‌کاربرده در غزلیات ملک قمی با مشغول‌ساختن ذهن مخاطب بر سر انتخاب یک معنا، التذاذ ادبی در وی ایجادمی‌کند. در حقیقت به‌کارگیری از ظرفیت ایهام تناسب، سبب گسترش افق معنایی است. با تأمل بر ایهام‌های تناسب نهفته در شعر می‌توان به چارچوب نظری و سبک شعری شاعر پی‌برد که چگونه به‌صورت هدفمند از صنعت ایهام بهره جسته‌است. در این قسمت برای سهولت در تحلیل ایهام تناسب، با توجه به نوع ارتباط معنایی واژگان به چند بخش تقسیم و بررسی می‌شود.

الف) ایهام تناسب در حوزهٔ موسیقی

موسیقی و شعر، دو جزء جدایی‌ناپذیر در ساختار زبان هستند که افزون بر تقویت موسیقی درونی و بیرونی شعر، نقش مؤثری در تقویت جنبه‌های زیبایی‌شناختی شعر ایفامی‌کنند. واکاوی دیوان غزلیات شاعر نشان‌می‌دهد، در برخی از ابیات، همجواری ابزار موسیقی با واژگان ایهامی، زمینه‌ساز آفرینش معانی بدیع شده‌است و بر غنای مفهومی افزوده‌است.

به عشق کعبه است از بس حریص ساز ره سالک که هرجا بشنود از هر شکافی پا کند گوشی

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٥٥٦)

«ساز» در این‌جا به‌معنی سازوبرگ و آماده‌شدن برای حرکت است و در معنای دوم «ابزارآلات موسیقی» با واژگان شعر تناسب دارد.

نه هر نیی به صفیر است و هر دمی بنوا هزار کس درِ دل زد ولی نواخت یکی

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٥٥٧)

در این بیت، واژهٔ «نواخت» به دو معنای «نوازش‌کردن و موسیقی‌نواختن» است و معنای دوم با «صفیر» و «نوا» تناسب می‌سازد و البته چنین گسترهٔ معنایی در واژهٔ «زد» نیز وجود دارد.

هیچکس جز باد این‌جا محرم پیغام نیست چشم حسرت چند بر راه صبا دارد کسی

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٥٦٣)

در بیت ذکرشده، واژه‌های «صبا» و «راه» در معنای دوم، از اصطلاحات موسیقی هستند.

ز بوی عود چه خیزد سر صبا گردم که خویش را زده بر قلب جلوگاه کسی

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٥٦٣)

شاعر از واژهٔ «صبا» دو معنا برداشت‌می‌کند؛ نخست «بادی است که از سمت مشرق می‌وزد» و دوم، اصطلاحی در موسیقی است که به «شعبه‌ای از مقام بوسلیک»(وجدانی، ١٣٨٦: ٦٨٣) اشاره کرده‌است. این معنا با «عود» که از اصطلاحات موسیقی

است، ایهام تناسب می‌سازد. علاوه بر این، واژۀ «عود» در معنای دوم با «صبا» نیز ایهام تناسب دارد و ایـن امـر موجـب تـراکم ایهام در بیت شده‌است.

ب) ایهام تناسب با واژه‌های «مجالس بزم» و «شراب»

در اشعار ملک قمی، ایهام‌های تناسب بسیاری با محوریّت واژگانی چون: «می»، «دور» و «جام» دیده‌می‌شود که در عـین اشـاره به فضای بزم و شادی، هم‌زمان تداعی‌کنندۀ معانی گوناگون است. این تناسب واژگانی، شعر را از سطح معنـایی معمـول فراتـر برده‌است و زمینۀ تأویل‌های گوناگون را فراهم‌می‌آورد.

در مجلس ما باز می عشق به جامست المنه لله که دگر دور به کامست

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۲۰٦)

واژۀ «دور» به‌عنوان واژۀ ایهام‌آفرین در ساختار شعر ایفای نقش می‌کند و دو معنا را در ذهن مخاطب تداعی‌می‌کند و در معنـی دوم با کلمۀ «می»، «جام» و «مجلس» تناسب دارد

پ) ایهام تناسب در حوزۀ طبیعت

از دیرباز، طبیعت و جلوه‌های آن عاملی مؤثر در آفرینش آثار هنری بوده است. شاعر با تلفیق عناصر طبیعـی و صـنایع بلاغـی می‌کوشد تا از ظرفیت نمادین عناصر طبیعی در شعر خود بهره‌مندشود و بستری برای خلق معانی جدید فراهم‌می‌کند.

فتیله بافتی از برگ لاله رنگارنگ بساط داغ به‌روی دل و جگر چیدی

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٥٤٨)

واژۀ «داغ» از حیث معنایی در بافت جمله دو جهت‌گیری مستقل دارد. این واژه، از یک‌سو به‌معنـای «غـم‌وانـدوه» و از جهتـی دیگر، معنای «سیاهی درون گل» را که مورد نظر نیست، به ذهن متبادرمی‌سازد. معنای دوم با واژه‌های «گل»، «پروانه» و «لالـه» رابطه‌ای از نوع ایهام تناسب ایجادمی‌کند.

ت) ایهام تناسب و هنر نوشتن و کتابت

شاعر با بهره‌گیری از مضامین هنر خوشنویسی و تلفیق آن با ایهام، می‌کوشد بار معنایی واژگان را افزایش‌دهد تا بـدین‌وسـیله مخاطب را به تلاش و تکاپوی ذهنی برای یافتن معنی اصلی وادارد.

در ابیات زیر، ملک قمی با قراردادن این واژگان در بافت شعر، در پی عمق‌بخشیدن و درگیرکردن خواننده در تأویل معنا است. «بیاض» و «سواد» به‌معنای سیاهی و سفیدی به‌کار رفته‌اند. «تناسب و رابطۀ میان سفیدی باقی‌ماندۀ کاغذ بـا سـیاهی مرکّـب در ابعاد گوناگون دارای اهمیت است» (قلیچ‌خانی، ۱۳۸۸: ۷۵). این واژگان در کنار واژۀ «خط» ایهام تناسب ساخته‌اند؛ زیرا معنـای غایب دو واژۀ «پیش‌نویس» و «پاک‌نویس» در معنای بیت نمی‌گنجد و منظور شاعر نیز نبوده‌است.

سواد خط و بیاض رخت علامت چیست اگر غلط نکنم نالۀ گناه منست

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۲۰٤)

ث) ایهام تناسب مبتنی بر توجه به اعضای بدن

یکی از ایهام‌های رایج در ادب فارسی که قابلیت فراوانی در جهت آفرینش معانی بدیع دارد، بر پایۀ واژگانی استوار اسـت کـه به اعضای بدن مربوط می‌شوند. شاعر در بیت زیر «زجاج» را در معنای دوم، به‌معنای «زجاجیۀ چشم» با اعضای بدن (دل، سر) در تناسب قرارداده‌است.

دل ما در ره سودای تو باد و گردست سر ما و ستم عشق تو سنگ{است} و زجاج

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۲۲۰)

ج) ایهام تناسب بر پایهٔ «نام پرندگان»

هرگاه پرندگان با مفاهیم نمادین خود در کنار ایهام قرارگیرند، علاوه بر آفرینش پیوند واژگانی، نمایندهٔ یک جریان فکری یا معنایی می‌شوند و مفهوم نمادگونهٔ آن‌ها در بستر شعر علاوه بر خلق صنایع ادبی، به شیوه‌ای برای بیان مفاهیم گوناگون ادبی و اخلاقی تبدیل‌می‌شود.

غریوِ طبل باز امروز غوغای دگر دارد چه مرغست این‌که گِردِ چنگلِ شهباز می‌گردد

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۳۲٦)

«باز» در معنی اول «قید» است و در معنی دوم با «مرغ»، «چنگل» و «شهباز» ایهام تناسب می‌سازد که هر کدام از پرندگان، نماد طیفی از افراد جامعه می‌شوند.

چ) ایهام تناسب برپایهٔ «ابزار جنگی»

یکی از ابزارهایی که شاعران برای خلق آرایه‌های ادبی و خیال شاعرانه از آن بهره‌می‌برند، استفاده از ابزارآلات جنگی است؛ امری که ریشه در توصیف معشوق سپاهی در اشعار کهن دارد و به‌صورت یک سنت ادبی، ماندگار شده‌است (اکرمی، ۱۳۹٦: ۲۹۸). ملک قمی از واژهٔ «شست» در دو معنا یکی «انگشت دست» و در معنای غایب «زهگیر که در وقت کمانداری زه کمان را بدان گیرند» ایهام تناسب ساخته‌است.

هنر بر شوق در هر حلقهٔ فتراکِ غم دارد هلاکِ صید گِرد شستِ صیدانداز می‌گردد

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٤۰۷)

شاعر واژهٔ «کیش» را در معنای «دین‌وآیین» به‌کار گرفته‌است، ولی این واژه به‌سبب دومعنایی‌بودن، معنای «تیردان» را که مراد نیست، به ذهن خواننده القاء می‌کند و این معنای دوم با واژه‌های «خصم، تیغ» رابطهٔ ایهام تناسب ایجادمی‌کند.

دوستی با جان بدل خصمی‌ست در کیش بلا تا فتد در پای تیغش سر به‌گردن دشمنست

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۱۲٦)

ح) ایهام تناسب با واژه‌ها و اصطلاحات «عرفانی» و «فلسفی»

ایهام، افزون بر جنبهٔ زیبایی‌شناختی خود در ساختارهای ادبی، به‌عنوان ابزاری جهت ایجاد تکثّر معنایی در وجوه مختلف، شناخته‌می‌شود. ملک قمی با تکیه بر ایهام، به انتقال مفاهیم عرفانی و فلسفی در شعر می‌پردازد و سعی در برجسته‌سازی مفاهیم خاص دارد. واژهٔ «سعی» در معنای اول به‌معنای «سعی و تلاش اسکندر برای یافتن آب حیات» و در معنی دوم، «دویدن» با «احرام» ایهام تناسب می‌سازد.

مشو چو سعی سکندر که ماند ز آب حیات برآر حد حجاب و ببند احرامش

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٤۱۹)

در مقامی که نه انجام رود نه آغاز جوهر وقت به دریوزهٔ ساعت بردم

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٤۷٦)

تلاش شاعر گسترش افق معنایی و پویا کردن ذهن مخاطب در جهت کشف روابط واژگان است. سعی ملک قمی بر این بوده‌است که امکان برداشت‌های گوناگون از یک واژه را امکان‌پذیر کند «مقام، عبارت از منزلت و مرتبت است که بنده به‌واسطهٔ آداب خاص و تحمل سختی و مشقت بدان نائل‌می‌شود»(سجادی، ۱۳۸۳: ۷۳۵). «وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ‌شود و واردی از حق به دل وی پیوندد»(سجادی، ۱۳۸۳: ۷۸۹). شاعر با بهره‌گیری از ایهام تلاش‌دارد تا تفکر عرفانی را با کوتاه‌ترین کلمات در شعر بگنجاند.

در مصراع نخست بیت ذیل، واژۀ «قدر» در معنای غایب با واژۀ «قضا» ایهام تناسب می‌سازد.

به این‌قدر ز قضا راضیم که دریابم اسیر بهر چه کردندم و چرا بخشند

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۲۹۰)

۲-۱-٤- ایهام تضاد

ایهام تضاد را می‌توان یکی از شاخه‌های ایهام تناسب دانست که در آن، معانی پنهان واژگان با یک یا چند واژۀ دیگر در متن، رابطه‌ای از نوع تضاد معنایی دارند. در این نوع ایهام، واژه به‌گونه‌ای به‌کارمی‌رود که اگرچه تنها یکی از معانی آن مدنظر گوینده است، اما معنای غایب آن با دیگر اجزای کلام در تضاد قرارمی‌گیرد، بی‌آن‌که تضاد در بافت ظاهری جمله به‌چشم‌آید (شمیسا، ۱۳۹۸: ۱۳۱). در حقیقت متکی بر واژگانی است که در ظاهر متضاد به‌نظرمی‌رسند، اما در بافت و مقصود شاعر، چنین تضادی وجود ندارد و تنها بر اثر بازی زبانی، توهّم تضاد ایجادمی‌شود (احمدنژاد، ۱۳۷۲: ۱۳۵). در تحلیل این گونۀ ایهام، نقل شده‌است که گاه واژه‌ای دو معنا دارد و شاعر تنها یکی از آن‌ها را منظور کرده‌است؛ در این حالت، معنای نهفته (غایب) آن واژه با واژه‌ای دیگر در بیت در تقابل معنایی قرارمی‌گیرد، هرچند این تقابل از نگاه شاعر مقصود نبوده‌است (کزازی، ۱۳۷۳: ۱٤۰). شاعر می‌کوشد تا با برقراری پیوند میان دو گوهر ناهمگون و متضاد، مفاهیمی پیچیده را برای مخاطب ترسیم‌کند. در این فرآیند واژگان متضاد در تعامل با مفهوم اصلی قرارمی‌گیرند و از رهگذر این هم‌نشینی، مفاهیم جدید خلق-می‌شود که در راستای مفهوم اصلی بیت عمل‌می‌کنند. شاعر، علاوه بر بهره‌گیری از تقابل مفهومی واژه‌ها، زمینه را برای گسترش چندساحتیِ مفهوم شعر فراهم‌می‌کند. در واقع، ایهام تضاد نه‌تنها شگرد بلاغی و بازی واژگانی است، بلکه ابزاری برای توسعۀ معنا و تعمیق مفهوم شعر به‌شمارمی‌رود.

من و دل هر دو خرابیم به معموریِ می مایۀ نشو و نما در گل تعمیر نبود

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۲۹۹)

واژۀ «خراب» در بافت شعر از دو جهت معنایی قابل ادراک است. نخست «بی‌بهره‌بودن از مستی‌ومدهوشی ناشی از نوشیدن شراب» است و معنای دوم در مجاورت واژۀ «معمور» است.

هرچند کسر بیش عیار است بیشتر خاطر شکسته کیست درستی به‌دست ماست

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۱۰۲)

واژه‌های «شکسته» و «درستی» دو معنایی شده‌اند که معنای دوم یا غایب آن‌ها مدنظر شاعر نبوده‌است. این تقابل واژگانی، شعر را از تک‌بعدی‌بودن می‌رهاند و افقی عرفانی به آن می‌بخشد و این دوگانگی معنایی، یادآور اعتقاد عرفا است که رهایی از تعلقات مادی را زمینه‌ساز پذیرش نور الهی در وجود سالک می‌دانند. هدف شاعراز این گونۀ ایهامی، برجسته‌کردن مفاهیم عرفانی و اخلاقی است.

خلوتی با خویشتن دارم انجمن با دیگران خاص حیرت گشتم و در کثرت عامم هنوز

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٤۰۸)

شاعر با بهره‌گیری از تضاد واژگانی سعی‌دارد تا ساختار مفهومی جدیدی را در سایه‌روشن ایهام خلق‌کند. واژۀ «خاص» به-معنای «ویژه» است ولی معنای غایب آن ضد «عام» است که آن معنا را نمی‌توان در بیت مورد نظر داشت. واژگان متضاد «خلوت» در برابر «انجمن»، «خاص» در برابر «عام» و «حیرت» در برابر «کثرت» نه‌تنها دارای معنایی مستقل‌اند، بلکه هم‌نشینی آن‌ها در بستر شعر، مفهومی از سلوک عرفانی را بازنمایی‌می‌کند.

۲-۱-۵- ایهام ترجمه

ایهام ترجمه، نخستین بار در کتاب «ابدع‌البدایع» معرفی شده‌است (گرکانی، ۱۳۷۱: ۱۲۰). به حالتی اطلاق‌می‌شود کـه در مـتن، واژگانی به‌کارمی‌رود که معادل معنایی هم، در زبان‌های مختلف هستند، اما شاعر معانی گونـاگونی از آن برداشـت می‌کنـد. در حقیقت واژگان مترادف در بافت شعر در وجوه معنایی یکسان عمل‌نمی‌کننـد و «معمـولاً یکـی عربـی و یکـی فارسـی اسـت» (شمیسا، ۱۳۹۸: ۱۳۱). ملک قمی، کمتر به این گونهٔ ایهامی توجه داشته‌است.

به ریزشِ دمِ شمشیرِ قاتلان نازم به خون کشتهٔ خویش، آبِ کیمیا بخشند

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۲۹۰)

در بیت فوق، واژهٔ «دم» به‌معنای «لبه» و «تیزی شمشیر» است؛ اما در معنای دوم با «خون» ایهام ترجمه می‌سازد.

۲-۱-٦- ایهام تبادر (سمعی)

«تبادر» در لغت به‌معنای پیشی‌گرفتن و هم‌زمان شتافتن است و ایهام تبادر زمانی رخ‌می‌دهد که یـک واژه در مـتن باعـث‌شـود واژه‌ای دیگر که از نظر شکل یا آهنگ با آن شباهت دارد، در ذهن مخاطب تداعی‌شود (صادقیان، ۱۳۸۸: ۱۱۲) این ویژگـی بـه شکلی ایجادمی‌شود که واژهٔ متبادرشده با برخی از واژگان متن، تناسب بیافریند (نوروزی، ۱۳۷۲: ۲۷۱). از اهل بلاغت معـدود افرادی به ایهام تبادر پرداخته‌اند. گرکانی از این صنعت با عنوان توهیم یاد کرده‌است: «که در طی کلام، لفظی باشد که سـامع از آن توهم معنی دیگر مشترک نماید یا گمان تصحیف یا اختلاف حرکت یا اختلاف معنی آن‌را نمایـد» (گرکـانی، ۱۳۷۱: ۱۹۲). ایهام تبادر، نوعی هماهنگی معنایی به‌وجودمی‌آورد که علاوه بر خلق زیبایی و جاذبهٔ هنری، به تقویت بـار معنـایی می‌انجامـد. درنتیجه، خواننده با تأمل و دقت وافر به بررسی متن می‌پردازد و از کشف معانی نهان و تناسـبات واژگـان لـذت می‌بـرد و در تأویل و چندمعنایی‌کردن شعر نقش بسزایی دارد. در بیت زیر، همنشینی واژهٔ «میل» به‌دلیل تناسب واژگانی بـا واژهٔ «سرشـک»، «میل» و «سرمه» را به ذهن مخاطب می‌رساند.

اگر غرض زر و سیم است از سفر سهل است سرشک من نگر ار میل سیم و زر داری

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٥٦۰)

از وی اشاره و ز ما ترک زندگی حاجت به تیغ نیست نگاهی کفایت است

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۲۰۷)

واژهٔ «تَرک» در بیت بالا، به‌دلیل وجود واژهٔ «تیغ» و تشابه نوشتاری، واژهٔ «تُرک» را به ذهن مخاطب، متبادر می‌کند.

به سعی آب و هوا پرورند گل یعنی طراوت گل رویش ز اشک و آه من‌ست

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۲۰۹)

در این‌جا واژهٔ «رویش» (روی او) در مجاورت «گل» و «آب و هوا» واژهٔ رویش و روییدن را متبادرمی‌کند.

ایهام تبادر با توجه به دانش خواننده قابل‌شناسایی است. در حقیقت ایهام تبادر به زمینهٔ علمی، ادبی و دقت خواننـده نیـاز دارد تا در شعر هنرنمایی کند.

۲-۱-۷- ایهام دوگانه‌خوانی

شمیسا دوگانه‌خوانی را ذیل ایهام ذکر کرده‌است. وی معتقد است که تجزیهٔ کلمهٔ بسیط به اجزای معنـی‌دار، نحـوهٔ خـوانش و تغییر تکیه در خلق ایهام نقش مؤثری دارد (شمیسا، ۱۳۹۸: ۱۲٦). راستگو این ایهام را گونه‌ای از ایهام توازی ساختاری می‌داند که تغییر تکیه، ساختار و مکث بین واژه‌ها در آفرینش آن دخیل است (راستگو، ۱۳۷۹: ۵۸).

غفلت از دل بارمی‌بندد به اقلیم عدم فرصتت بادا که خود را نیز راهی بنگری

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٥٦٦)

در این بیت «راهی» به دو گونه معنا می‌شود؛ نخست با یاءنسبت «مسافر در راه سفر» و دوم با یاءنکره و وحدت، به‌معنای «یک راه» است. این ایهام با بازی معنایی، ذهن مخاطب را میان دو برداشت، معلق‌می‌گرداند تا بیان ظریف‌تری ارائه‌دهد. در حقیقت تفسیر متن، فرآیندی پویا و سیال است که در گرو تعامل مخاطب و شاعر است. در بیت زیر، تغییر تکیه در واژهٔ چه‌بسا، سبب تغییر چشمگیری در فهم مطلب شود. در حقیقت متن در مفهومی جدید معناآفرینی می‌کند.

آن ذره که محسوس نگردد بنمایی ترکیب تو زانست تو غافل که کجایی

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ٥٦٩)

در شعر بالا واژهٔ «بنمایی» به دو صورت گروه اسمی و گروه فعلی (۱. به نمایی ۲. بنمایی) معنا می‌شود و لایه‌های تفسیری و معنایی متعددی به شعر می‌افزاید.

خوانش متفاوت شعر، دریچه‌ای تازه به جهان ذهنی شاعر می‌گشاید و مخاطب، تعامل دو طرفه‌ای با متن برقرارمی‌سازد که در هر دو خوانش، می‌تواند از شعر برداشتی متفاوت داشته‌باشد.

غمزه در ساخته با عشوه به خون‌ریزی‌ها کس از این بزم چرا سر به سلامت ببرد

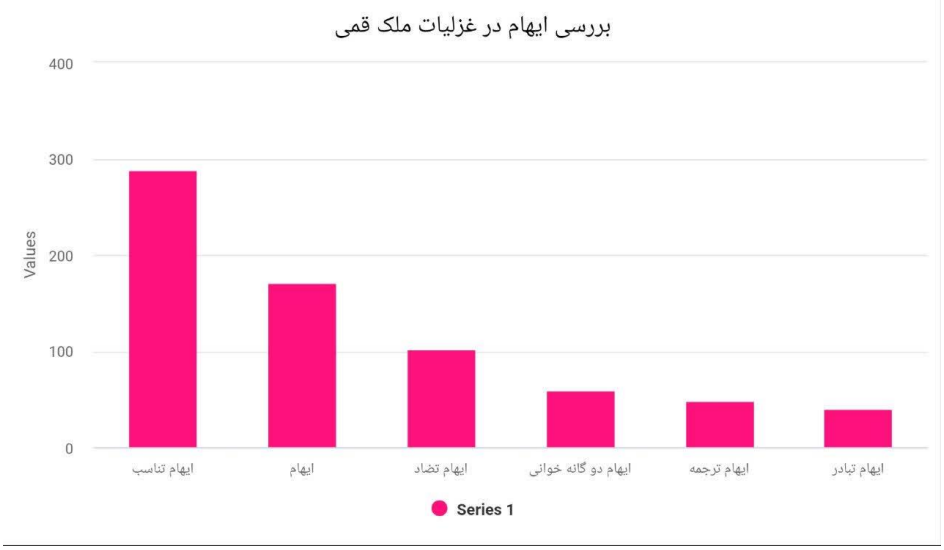
(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۳۸٦)

مصراع دوم، محتمل دو بار معنایی است؛ جملهٔ «سر به‌سلامت‌بردن» که نخست در معنای متعارف «جان سالم از بزم بیرون-بردن» درک‌می‌شود و معنای دوم که جنبهٔ کنایی به‌خود گرفته‌است و «سر به سلامِ تو بردن» که نشانه‌ای از احترام و تسلیم است، معنا می‌شود.

در بیت زیر، واژهٔ «شومست» را می‌توان به دو روش فعل امری (شو، مست) و فعل اسنادی (شوم است) خوانده‌می‌شود و امکان گشودن تفسیرهای متفاوت از شعر را بازمی‌کند.

تا نگذری از خویش نیابی ره مقصود شومست اگر آرزوی بزم وصالست

(ملک قمی، ۲۰۱۲: ۲۰۱)



۳- نتیجه

ایهام، بارزترین و پیچیده‌ترین آرایهٔ بلاغی است و نقش مهمی در زیبایی‌شناسی متون ادبی دارد. شاعران در سایهٔ ایهام به آفرینش معنایی متفاوت در شعر می‌پردازند. بسامد ایهام در دیوان ملک‌قمی به ترتیب این‌گونه است. ایهام تناسب در جایگاه اول قراردارد که نشان از غنای معانی در دیوان ملک است. وی سعی کرده‌است با کنار هم نهادن کلمات متناسب و چندمعنایی پیوندی جدید بین واژگان برقرارکند و مخاطب را در جست‌وجوی این ارتباط و کاوش معانی جدید غرق‌کند. پس از آن، ایهام (توریه) جایگاهی ویژه دارد. شاعر با ایجاد معانی دوپهلو و تعابیر چندلایه، مخاطب را به تأمل وامی‌دارد. سپس ایهام تضاد با تقابل دو گوهر ناساز در یک عبارت، کشمکشی هنرمندانه می‌آفریند. پس از آن، ایهام دوگانه‌خوانی روایتی متفاوت از محتوای شعر خلق‌می‌کند و پنجرهٔ معنای گوناگون در مقابل دیدگان مخاطب می‌گشاید. در جایگاه آخر، ایهام تبادر قراردارد.

ملک قمی با وجود نداشتن نوآوری در خلق انواع جدید ایهام، توانسته است با بهره‌گیری هدفمند و متنوع از آن به‌عنوان ابزاری برای غنای معنایی، آفرینش ابهام‌های هنری و ایجاد پیوندهای منسجم میان اجزای شعر بهره‌بگیرد. توزیع ایهام‌ها در دیوان او نشان‌دهندهٔ آگاهی شاعر از کارکردهای بلاغی این صنعت و توانایی او در به‌کارگیری آن در بستر نظم فارسی است.

٤- منابع

آزادبلگرامی، میرغلامعلی. (۱۳۹۳). تذکرهٔ آزادسرو. تهران: سفیر اردهال.

احمدنژاد، کامل. (۱۳۷۲). فنون ادبی (عروض، قافیه، بیان، بدیع)، چاپ اول. تهران: پایا.

احمدی، بابک. (۱۳۷۰). ساختار و تأویل متن. تهران: امیرکبیر.

احمدی‌بیدگلی، بهیه؛ وقاری، محمدرضا. (۱۳۹۳). «سیر تحول ایهام در کتاب‌های بلاغت فارسی از گذشته تا امروز». نشریهٔ زیبایی‌شناسی ادبی، شمارهٔ ۲۲، صص ٤٨–۷۳.

اکرمی، میرجلیل؛ واحدپور، مجید. (۱۳۹٦). «تحلیل کارکردهای ابداعی ابزارآلات جنگی از منظر تصویرسازی در غزلیات شمس با نگاهی به پیشینهٔ کارکرد این عناصر در غزل فارسی (مطالعهٔ موردی: تیروکمان)»، نشریهٔ سبک‌شناسی نظم‌ونثر فارسی، بهار ادب، شمارهٔ ۳۷، پاییز، صص ۳۱۵-۲۹۷.

انوشه، حسن (سرپرست). (۱۳۸۱). فرهنگ‌نامهٔ ادبی فارسی. دانش‌نامهٔ ادب فارسی. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بقایی‌بخارایی، محمدعارف. (۱۳۹۳). تذکرهٔ مجمع‌الفضلا، تحقیق محمد خشکاب. تهران: منشور سمیر.

پشتدار، احمد؛ اسماعیلی، محبوبه. (۱۳۹۸). «بررسی انواع ایهام در غزلیات حافظ». فصلنامهٔ اورمزد، شمارهٔ ٤٦، بهار ۱۳۹۸، صص ٨٤–۱۰۳.

تاج‌الحلاوی، علی‌بن‌محمد. (۱۳٤۱). دقایق‌الشعر، تصحیح و حواشی سیدمحمدکاظم امام. تهران: دانشگاه تهران.

حسینی‌نیشابوری، برهان‌الدین‌عطاءالله‌محمود. (۱۳۸٤). بدایع‌الصنایع، تصحیح رحیم مسلمانیان قبادیانی. تهران: بنیاد موقوفات افشار.

رادویانی، محمدبن‌عمر. (۱۳۸۰). ترجمان‌البلاغه، به اهتمام احمد آتش، کوشش توفیق سبحانی و اسماعیل حاکمی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

رازی، شمس‌الدین محمدبن‌قیس. (۱۳۷۳). المعجم فی معاییر اشعارالعجم، به‌کوشش سیروس شمیسا. تهران: فردوس.

راستگو، محمد. (۱۳۷۹). ایهام در شعر فارسی. تهران: سروش.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳٦۹). از کوچهٔ رندان. تهران: امیرکبیر.

سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.

سمرقندی، دولتشاه‌بن‌علاءالدوله. (۱۳۸۲). تذکره‌الشعرا، مقدمه، تحشیه و تعلیقات علی رفیعی علامرودی‌دشتی. تهران: میراث مکتوب.

شریفی، محمدرضا. (۱۳۹۳). «بررسی ایهام و بعضی از انواع آن در نسخهٔ خطی پادشاه‌نامهٔ کلیم کاشانی». تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، دورهٔ ٦، شمارهٔ ۲۲.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳٦۸). رستاخیز کلمات. تهران: سخن.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۳). موسیقی شعر. تهران: آگه.

شمیسا، سیروس. (۱۳۹۸). نگاهی تازه به بدیع، ویراست سوم. تهران: میترا.

صادقیان، محمدعلی. (۱۳۸۸). طراز سخن (در معانی و بیان)، چاپ اول. تهران: مرکز انتشارات علمی دانشگاه آزاد اسلامی.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۲). تاریخ ادبیات ایران، جلد ۵. تهران: فردوس.

علوی‌مقدم، محمد. (۱۳۷۲). در قلمرو بلاغت، جلد ۱. مشهد: آستان قدس رضوی.

غنی‌پورملکشاه، احمد؛ مهدی‌نیا چوبی، محسن. (۱۳۹۰). «سبک سعدی در ایهام‌سازی و گستردگی آن در غزلیات او». فصلنامهٔ سبک‌شناسی نظم‌ونثر فارسی (بهار ادب)، سال ٤، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۹۰، شمارهٔ پیاپی ۱۲، صص ۷۵–۸۲.

فخرالزمانی، ملا عبدالنبی. (۱۳٦۲). تذکرهٔ میخانه، تصحیح احمد گلچین معانی. تهران: اقبال.

فرشیدورد، خسرو. (۱۳۸۲). دربارهٔ ادبیات و نقد ادبی، جلد ۲. تهران: امیرکبیر.

فشارکی، محمد. (۱۳۷۹). بدیع. تهران: سمت.

قلیچ‌خانی، حمیدرضا. (۱۳۸۸). فرهنگ واژگان و اصطلاحات خوشنویسی و هنرهای وابسته، چاپ دوم. تهران: روزنه.

کاشفی‌سبزواری، کمال‌الدین‌حسین. (۱۳٦۹). بدایع‌الافکار فی صنایع‌الاشعار، ویراسته میرجلال‌الدین کزازی. تهران: نشر مرکز.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۳). زیبایی‌شناسی سخن پارسی (۳)، چاپ دوم. تهران: کتاب ماد (وابسته به نشر مرکز).

گرکانی، محمدشمس‌العلما. (۱۳۷۱). ابدع‌البدایع، به اهتمام حسین جعفری. تبریز: احرار.

مازندرانی، محمدهادی. (۱۳۷٦). انوارالبلاغه، تصحیح محمدعلی غلامی‌نژاد. تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله و دفتر نشر میراث مکتوب.

ملک‌قمی، محمد. (۲۰۱۲ م). دیوان غزلیات، تصحیح و تدوین مشاهدهٔ مرغوب، رسالهٔ دکتری، دانشگاه اسلامی علیگر (هند)، استاد راهنما آذرمیدخت صفوی.

نوروزی، جهانبخش. (۱۳۷۲). زیورهای سخن و گونه‌های شعر فارسی. شیراز: راهگشا.

نهاوندی، عبدالباقی. (۱۳۸۱). مآثر رحیمی، به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

واله‌داغستانی، علیقلی. (۱۳۸٤). ریاض‌الشعراء، مقدمه، تصحیح و تحقیق سیدحسین تاجی نصرآبادی. تهران: اساطیر.

وجدانی، بهروز. (۱۳۸٦). فرهنگ جامع موسیقی ایرانی. بی‌جا: گندمان.

وطواط، رشیدالدین. (۱۳۰۸). حدائق‌السحر فی دقائق‌الشعر، تصحیح عباس اقبال. تهران: طهوری.

همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸٤). فنون بلاغت و صناعات ادبی. تهران: هما.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

The Effectiveness of Ratan Singh, Attributed to Zakhmi by Hafiz Shirazi

Mohammad Usef Dahani [1] | **Abdolali Oveisi Kahkha** [2]✉ **Abbas Nikbakht** [3]

1. Ph.D. Student of Persian language and literature, University of Sistan and Baluchestan.
2. Corresponding Author: Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan.
Email: oveisi@lihu.usb.ac.ir
3. Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan.

Article history Received: 29 July 2024 **Received in revised form:** 01 December 2024 **Accepted:** 07 December 2024 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

Hafez Shirazi is one of the geniuses and famous of Persian poetry and literature, and his magical and eternal words have inspired many poets after him. Among the poets of sweet Persian speech of the 13th century of Hijri in India, who is strongly influenced by Hafez, is "Ratan Singh", nicknamed "Zhaldi". The themes of Ghazal Ghazal are romantic and lyrical. Ghazal is a follower of the Iraqi style and in his Ghazal, he welcomed Hafez's poetry.

The present study is the result of a theoretical study, in this library method, which was carried out in an analytical and descriptive way, we have tried to explain the influence of Hafez on Hafez and show some of the mental and linguistic commonalities of Hafez and Hafez.

The findings of the research show that 1) the structure and coherence of the form and content of Ghazal is influenced by the Iraqi style and especially by Hafez. 2) The wounding effect of Hafez's sonnet is obvious and obvious from different scenes, form and content.

By examining and analyzing Ghazal's poetry, it was found that Ghazal welcomed many of Hafez's sonnets and guaranteed the verses of Hafez's poetry, and also influenced the language combinations, themes, and music, as well as the extensive use of Hafez's sonnets.

Keywords: Hafez, Zakhmi, Ghazal, the effect, Farsi, Iran and India.

1. Introduction

The two nations living in the lands of Iran and India have had a long-standing cultural and neighborly relationship, and their language and race have a common root and origin in some ways. (Ghaleb Dehlavi, 1376: 11) The Persian language spread in India with the conquest of the world by Sultan Mahmud of Ghaznavi; because Mahmud's companions in India were Persian speakers. In the 12th century AD, the Persian language thus reached Western India. (Yektaei, 1353: 83) "The sweet Persian language reached the subcontinent at the same time as the entry of the Ghaznavids and was chosen as the court and official language at that time, and this position continued until the following periods; "Ghorians", "Delhi Sultans" (Khalji, Tughlaq, Sadat and Lodi), "Ghorkani Sultans" (such as Babur, Humayun, Akbar, Jahangir, Shah Jahan, Aurangzeb Alamgir and Bahadur Shah Zafar)". (Moezini, 2002: 136) The present study examines and recognizes the influence of Persian culture and literature on the literature of the subcontinent, and in particular the unique position of the great Persian poet

DOI: 10.22111/JSR.2024.49443.2449
© Dehani, M.U; Oveisi Kahkha, A; Nikbakht, A.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

Hafez Shirazi on the poet of the land of India. Without a doubt, Hazrat Hafez Simorgh is the pinnacle of Persian ghazal poetry.... The hadith of his bewitching charm has gone beyond Egypt and China and reached the outskirts of Rome. (Mashadi et al., 2009: 106) In order to better and more accurately understand and recognize the poetry of the poet of the thirteenth century AH, the answers to the following questions are helpful. 1. Is the poetry of the poet of the thirteenth century AH in the Indian style and has difficult themes and interpretations? 2. To what extent is the style of the poet of the poet of the return style similar to that of the poet of Hafez Shirazi in particular? 3. The influence of the poet's ghazal on Hafez's ghazal and the mental and linguistic similarities between the two poets are in which subject and in what contexts

1.1. Research Methodology

The present research is the result of a theoretical study. In this library method, which was conducted in an analytical and descriptive manner on the style of Zari, we have tried to examine and understand the influence of Persian culture and literature on the literature of the subcontinent, especially the unique position of the great Persian poet Hafez Shirazi on Zari, the poet of India, and also to explain Zari's influence on Hafez's ghazal, and also to show some of the mental and linguistic similarities between Zari and Hafez. This article, for the first time, deals with the recognition of the position and influence of Hafez's ghazal on Zari's ghazal; also, all references to the verses are to the Divan of Hafez, edited by Mohammad Qazvini and Qasim Ghani, published in 1988 by Zovar Publications, and the Divan of Ratan Singh, pen name Zari, edited by Babar Nasim Asi, published in 1998 by Asateed University Publications (Tehran), and only to the page number.

2. Discussion

Syed Ali Reza Naqvi writes about Zakhmi in his Persian Tazkira Writing in India and Pakistan: “The name of the author of this Tazkira (Anis al-Ashiqin) is Kunwar Rattan Singh, pseudonym of Zakhmi.... Zakhmi learned the art of poetry through the patronage of Mirza Hassan, pseudonym of Qatil,... and composed poetry in the style of earlier poets. He has composed a Diwan in Persian.” (Naqvi, 1343: 521-523) The author of Hadiqa al-Shu’ara writes about Rattan Singh’s (Zakhmi) linguistics and mastery: “... He was knowledgeable in most sciences and in Persian, Arabic, Turkish and English...” (Beigi Shirazi, 1364: 704) Zakhmi has left behind numerous works that show his extensive skill and knowledge in various sciences; among the most important works of Zakhmi are: Diwan Zakhmi: Zakhmi’s most important work is his Persian Diwan, which mostly consists of ghazals. The number of ghazals in the Divan of Zahmi is over 1038 ghazals and the number of verses in each ghazal is mostly seven verses and the total number of verses in his ghazals is more than seven thousand verses. 2) Anis al-Asheqeen: This book is a memoir of poets and includes the states and poems of early and late poets, the number of whom is more than two thousand poets. (Naqvi, 1343: 525) 3) Zahmi welcomed Hafez's ghazals and guaranteed the verses of Hafez's poetry and was also influenced by Hafez's ghazals in linguistic compositions, themes and music as well as the extensive use of radif. Zahmi's ghazals returned to the style and especially imitated Hafez's ghazals; but he is an imitative poet, not an innovator. In Zahmi's ghazals, colloquial words are seen in poetry. He used more innovative verbal techniques such as observing similes, contrast, exaggeration and puns, and in the techniques of expression, he used more of Hafez's poetry's similes and metaphors. Zahmi used clear, explicit words without prejudice and the language of his poetry appears natural and ordinary; Although he was familiar with many different sciences and languages and wrote in them, he did not use the terms of sciences and words of those languages in his ghazal. His ghazal is completely romantic and lyrical. Arabic phrases and words are rarely used in Zari's poetry. In terms of the vertical axis, the themes of most ghazals are uninterrupted and have a spiritual connection; unlike Hafez's ghazal, where the overall coherence of the ghazal themes in the vertical axis is less observed. Another characteristic of Zari's poetry is criticism and satire of the hypocrisy of the work of the advisor, the ascetic, and the orator, which is used in his poetry. Also, the use of the words kharabat, mi, rand, and badeh safi shows that he had an opinion on Hafez's ghazals.

3. Conclusion

The pure ghazal of Hafez has had a great influence on many Indian poets, especially Zari. Zari has benefited greatly from Hafez's ghazal in terms of linguistic structure (phrases, combinations, special

and prominent words), thought and themes, literary beauties and music. There is also a great deal of continuity and similarity in the themes of their ghazals, especially in the subject of love, and in this regard, Zari has welcomed some of Hafez's verses and has also guaranteed Hafez's poetry. The most important influence of Hafez's ghazal on Zari is in the field of music. Zari has collaborated with Hafez's ghazal by composing beautiful ghazals with the same meter, radif and rhyme, as well as ghazals with the same meter and radif with different rhymes; in addition, the similarity of the radif (external music) of Zari's ghazal and the simple present radifs of Hafez's ghazal also proves that Zari's ghazal is also strongly influenced by Hafez's ghazal in terms of music.

4. References

Anvare, H (2000) It's just a story, First edition , Tehran : Abed

Baygi Sherazi , S.A (1985) Poets' Garden , Corrected by Dr. Abdolhossein Navaei , Volume One , First edition , Tehran : Zarren

Dashti , A (2001) Saadi's realm , Fourth edition , Tehran: Amer Kaber

Ghalib Dehlavi.A. (1997) The Diwan of Ghalib, By Mohsen Kiani, First edition , Tehran : Rozane

Hafez , SH. M (1988) Hafez's Divan, By Mohammad Qazvini and Dr. Qasem Ghani, Fifth edition, Tehran, Zovvar

Hasan khan , S. A (1878) Gulshan Morning Note, Behopal, Shah Jahani Printing House

Javed, A; Chehraghani ,R ; Shahid M. A (2023) A study of the ways in which Iqbal Lahori was influenced by Hafez Shirazi's poetry , Journal of Subcontinental Studies , Number 15 , Pages 72-95

Zakhme. R (2019) The Divan of Zakhme, Edited by Babar Nasim Asi, Tehran: University professors

Khanlari. P (1958) The weight of poetry, Tehran: University of Tehran

Khatibi .H (2007) The Art of Prose in Persian Literature, Tehran: Zovvar

Lodi . SH. A (1998) Merat Al kheyal, Edited by Hamid Hassani and Behrouz Safarzadeh, Tehran : Rozane

Mashhadi .M.A; Vathiq Abbasi .A; Mashhadi .M.R (2010) Hafiz and Ghalib , Journal of Subcontinental Studies, Number 5, Pages 101-124

Mokhtari . M (2014) Seventy years of love in Persian poetry, Second edition, Tehran: Butemar

Monzavi. A (1997) List of Persian books, Volume One, First edition, Tehran: Cultural Heritage Association

Muezzine .A.M (2002) Factors behind the influence and spread of the Persian language in the subcontinent, Persian Sugar Magazine , Number 17, Pages 136-142

Naqvi. S.R (1964) Persian ID card writing in India and Pakistan, Tehran: Elmee

Safa.Z (2007) History of Iranian Literature, Volume Two, Eighteenth edition, Tehran: Ferdows

Samiei. A (1991) Hafez's words and message, Under the supervision of Nasrollah Pour Javadi, Second edition , Tehran : Academic publishing

Shafiei Kadkani . M.R (1989) Music poetry, Second edition, Tehran: Aghah

Talebian.Y; Islamiyat. M (2005) The multifaceted value of the line in Hafez's poetry, Journal of Literary Research, Second year, Number 8, Pages 7-28

Yektai. M (1974) The influence of Iranian and Islamic culture in the lands of India and Pakistan , Tehran: Iqbal.

Cite this article: Dehani, M.U; Oveisi Kahkha, A; Nikbakht, A. (2026). The Effectiveness of Ratan Singh, Attributed to Zakhmi by Hafiz Shirazi. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 127-142.

DOI: 10.22111/JSR.2024.49443.2449

مطالعات شبه قاره

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

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

تأثیرپذیری «رتن سینگ» متخلص به «زخمی» از «حافظ شیرازی»

محمدیوسف دهانی [۱] | عبدالعلی اویسی کهخا [۲]✉ | عباس نیکبخت [۳]

۱. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
۲. نویسنده مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، رایانامه: oveisi@lihu.usb.ac.ir
۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

چکیده

حافظ شیرازی، از نوابغ و مشاهیر شعر و ادب فارسی است و سخن سحرآمیز و جاودانهٔ او الهام‌بخش بسیاری از شاعران پس از وی شده‌است. «رتن سینگ» متخلص به «زخمی»، از شاعران شیرین‌سخن فارسی قرن سیزدهم هجری در سرزمین هند است که بسیار متأثر از حافظ است. مضامین غزل «زخمی»، عاشقانه-عارفانه و پیرو سبک عراقی است و وی در غزل‌هایش، از شعر حافظ شیرازی استقبال نموده‌است. پژوهش حاضر، حاصل مطالعهٔ نظری است. در این پژوهش که به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی دربارهٔ تأثیرپذیری «زخمی» از حافظ انجام‌شده، نلاش شده‌است که تأثیرپذیری «زخمی» از «حافظ» را تبیین‌نموده و اشتراکات ذهنی و زبانی «زخمی» و حافظ را نشان‌دهیم. یافته‌های پژوهش نشان‌می‌دهد شعر «زخمی» فاقد خیال‌انگیزی‌های باریک و مضامین دیریاب سبک هندی است و از طرف دیگر، ساختار و انسجام صوری و محتوایی غزل او متأثر از حافظ شیرازی است. «زخمی» به استقبال غزل حافظ پرداخته و مصاریع شعر حافظ را تضمین‌نموده و در ترکیبات زبانی، مضامین و موسیقی و ردیف، از غزل حافظ تأثیر پذیرفته‌است.

کلیدواژه‌ها: شعر فارسی، شبه‌قاره، غزل، حافظ، زخمی.

۱- مقدمه

روابط میان ملت‌ها و تأثیر و تأثّر آن‌ها از هم‌دیگر امری طبیعی است. مطابق با اسناد کهن تاریخی، دو ملت بزرگ ایران و هند به‌دلیل خویشاوندی و همسایگی، با هم‌دیگر روابط فرهنگی و ادبی داشته‌اند. «دو ملت ساکن در سرزمین ایران و هند از دیرباز با یک‌دیگر رابطهٔ فرهنگی و حسن‌همجواری داشته و زبان و نژاد آنان از جهاتی ریشهٔ مشترک و منشأ واحدی دارد (غالب دهلوی، ۱۳۷٦: ۱۱). زبان فارسی با جهان‌گشایی سلطان محمود غزنوی، به هند راه‌یافت؛ زیرا همراهان محمود به هند، فارسی-زبان بودند (یکتایی، ۱۳۵۳: ۸۳). «زبان شیرین فارسی، مقارن با ورود غزنویان به شبه‌قاره راه‌یافت و در آن زمان به‌عنوان زبان درباری و رسمی برگزیده‌شد و این موقعیت همچنان تا دوره‌های بعد؛ «غوریان»، «سلاطین دهلی» (خلجی، تغلق، سادات و

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱٤۰۵، صص 142-127.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۳/۰۵/۰۸ **تاریخ ویرایش:** ۱٤۰۳/۰۹/۱۱ **تاریخ پذیرش:** ۱٤۰۳/۰۹/۱۷ **تاریخ انتشار:** ۱٤۰۵/۰۱/۰۱

استناد: دهانی، محمدیوسف؛ اویسی کهخا، عبدالعلی؛ نیکبخت، عباس. (۱٤۰۵). تأثیرپذیری «رتن سینگ» متخلص به «زخمی» از «حافظ شیرازی»، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، 142-127.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2024.49443.2449

© دهانی، محمدیوسف؛ اویسی کهخا، عبدالعلی؛ نیکبخت، عباس.

لودی)، «سلاطین گورکانی» (از قبیل بابر، همایون، اکبر، جهانگیر، شاه‌جهان، اورنگ‌زیب عالمگیر و بهادرشاه ظفر) ادامه‌داشت» (مؤذنی، ۱۳۸۱: ۱۳٦).

پژوهش حاضر، به بررسی و تأثیر فرهنگ و ادب فارسی بر ادبیات شبه‌قاره و به‌ویژه جایگاه بی‌مانند شاعر بزرگ فارسی، حافظ شیرازی، بر «زخمی» شاعر سرزمین هند می‌پردازد «بدون تردید حافظ سیمرغ قلّهٔ قاف غزل فارسی است.... حدیث سحرفریبش، از حدِّ مصر و چین فراتررفته و به اطراف روم و ری رسیده‌است» (مشهدی و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۰٦). «زخمی» شاعر خوش‌ذوق و شیرین‌سخن زبان فارسی در هند است؛ غزل او به سبک عراقی و متأثر از حافظ است. در این مقاله، به‌جهت سهولت کار، تمام ارجاعات ابیات، به دیوان حافظ تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی چاپ ۱۳٦۷ و دیوان «رتن سینگ» متخلص به «زخمی» تصحیح بابر نسیم آسی چاپ ۱۳۹۸ و صرفاً به شمارهٔ صفحه است و منظور از حرف (ح) و (زخ) در آغاز یا پایان ابیات به‌ترتیب «حافظ» و «زخمی» است.

پیشینهٔ تحقیق

شعر آسمانی حافظ، بر بسیاری از شاعران پس از وی تأثیرنهاده و در این زمینه مقالات پرشماری نوشته شده‌است از جمله؛ تأثیرپذیری زیب‌النساء (مخفی) از حافظ (۱۳۸٦) نشریهٔ ادب غنایی شمارهٔ ۹ نوشتهٔ محمدامیر مشهدی که در آن به بررسی وزن، قافیه و ردیف و مضامین و پاره‌ای ترکیبات مشترک حافظ و زیب‌النساء پرداخته شده‌است. همچنین مقالهٔ تأثیرپذیری سبکی عاشق اصفهانی از حافظ (۱۳۹۰) نوشتهٔ محمدامیر مشهدی در نشریهٔ سبک‌شناسی بهار ادب شمارهٔ ۱۲ که در آن نویسنده از مناظر مختلف موسیقایی، محور زبان و واژگان و نیز مضامین، به تأثیرپذیری عاشق اصفهانی از حافظ پرداخته‌است. از دیگر مقالات، تأثیرپذیری فروغی بسطامی از حافظ شیرازی در غزل عارفانه (۱۳۹٤) نوشتهٔ معصومه کیاهی و هادی خدیور در نشریهٔ عرفانیات در ادب فارسی شمارهٔ۲۵ را می‌توان ذکرنمود که در آن به پیروی و تقلید فروغی بسطامی از غزلیات عرفانی حافظ و ذکر پاره‌ای از اشتراکات سبکی و تشابهات وزن، قافیه، ردیف و تصاویر شعری دو شاعر پرداخته شده‌است.

در این مقاله نیز به بررسی، تأثیرپذیری و استقبال «رتن سینگ» متخلص به «زخمی» از غزل حافظ می‌پردازیم. قابل ذکر است مقالهٔ حاضر، برای اولین‌بار به شناخت جایگاه و تأثیرگذاری غزل «حافظ» بر غزل «زخمی» می‌پردازد.

شرح‌حال «رتن سینگ» متخلص به «زخمی» و آثار وی

«مهاراجه رتن سینگ بهادر، متخلص به «زخمی» که از طرف شاهان اوده (نام سرزمینی در هند) به خطاب فخرالدوله، دبیر الملک مهاراجه رتن سینگ بهادر هوشیار جنگ سرفراز بود، اصلش از بریلی رام‌پور است. پدرش رای بالک رام، در سرِکار وزیرالممالک نواب آصف‌الدوله بهادر، والی مُلک اوده، عُهده میر آتش را انصرام می‌نمود وی به اکثر علوم عربی، فارسی، ترکی و سنسکرت آشنایی‌داشت» (حسن‌خان، ۱۲۹۵ق: ۱۸۹). سید علی‌رضا نقوی، مؤلف تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، دربارهٔ شرح‌حال مؤلف تذکرهٔ «انیس‌العاشقین» که متعلق به «رتن سینگ» است می‌نویسد: «اسم مؤلف این تذکره (انیس‌العاشقین) «کنور رتن سینگ» متخلص به «زخمی» است. زخمی به عنایت میرزا حسن متخلص به قتیل، فن شعرگفتن را آموخت و به سبک شعرای متقدم، شعر می‌سرود. وی به فارسی دیوانی ترتیب داده‌است» (نقوی، ۱۳٤۳: ۵۲۱-۵۲۳). صاحب حدیقه‌الشعرا نیز دربارهٔ زبان‌دانی و تسلط رتن سینگ (زخمی) به زبان‌های مختلف می‌نویسد: «او به اغلب علوم و به زبان فارسی، عربی، ترکی و انگلیسی دانا بوده است» (بیگی‌شیرازی، ۱۳٦٤: ۷۰٤).

از »زخمی»، آثار متعددی به یادگار مانده‌است که نشان از مهارت و دانش گستردهٔ او در علوم مختلف دارد. از جمله مهم‌ترین آثار «زخمی»؛ ۱. دیوان فارسی اوست که بیشتر مشتمل بر غزلیات است. تعداد غزلیات دیوان «زخمی» بالغ بر ۱۰۳۸ غزل و تعداد ابیات هر غزل اغلب هفت‌بیت و مجموع ابیات غزلیات وی بیشتر از هفت‌هزار بیت است. ۲. انیس‌العاشقین: این کتاب

تذکره‌الشعرا است و مشتمل بر احوال و اشعار شعرای متقدم و متأخر تا زمان مؤلف است که شرح‌حال بیش از دوهزار شاعر را در بر دارد (نقوی، ۱۳٤۳: ۵۲۵). ۳. سلطان‌التواریخ: تاریخ جهان است و به‌ویژه تاریخ گستردهٔ شاهان اوده است (منزوی، ۱۳۷٤: ٦۳۱). ٤. معیارالازمان: رساله‌ای است در موضوع تقویم (زخمی، ۱۳۹۸: ۷۱). ۵. شرح گل کُشتی: این کتاب شرحی منظوم بر مثنوی«گل کُشتی»میر عبدالنجات‌اصفهانی (۱۱۲٦ ق) است؛موضوع این مثنوی فن کشتی‌گیری‌بوده است (همان: ۷۱).

سبک شعر «حافظ» و «زخمی»

شعر حافظ در اوج فصاحت و بلاغت ادبی است. «از اختصاصات کلام حافظ آن است او معنی‌های دقیق عرفانی و حکمی و تخیل‌های لطیف و تفکرات دقیق خود را در موجزترین کلام و رساترین الفاظ بیان کرده‌است. از دیگر ویژگی‌های شعر حافظ، توجه خاص او به ایراد آرایه‌های مختلف لفظی و معنوی در شعر است؛ به‌طوری‌که کمتر بیتی از شعرهای او را می‌توان خالی از نقش‌ونگار صنایع یافت» (صفا، ۱۳۸٦ ج۲: ۱۸۸) و همچنین گفته‌اند که «حافظ از جمله شاعران مبدع و خلاق ادب فارسی است که واژگان و اصطلاحات بی‌سابقه‌ای را برای نخستین‌بار وارد شعر فارسی کرده یا اصطلاحات و واژگان از قبل به‌کاررفته را در معنایی جدید و با بار عاطفی–ارزشی بی‌سابقه‌ای استفاده کرده‌است» (جاوید و دیگران، ۱٤۰۲: ۸۳). بی‌دلیل نیست که دربارهٔ شعر حافظ گفته‌اند: «شعر حافظ برآمده از همهٔ گرایش‌های عاشقانه و عارفانه– مجازی و معنوی- فرهنگ کهن ماست؛ هم شور عشق انسانی در آن متجلی است و هم در شیفتگی و اطمینان روحانی غرقه‌است. ویژگی ممتاز حافظ، ترکیب این دو عالم است؛ در برخی از اشعارش هم کنایه‌گشایی ویژه‌ای از نمادگرایی صوفیه هست و هم تأثیر و تأثرهای واقعی از رابطهٔ انسانی و حتی عشق‌ورزی جسمانی» (مختاری، ۱۳۹۳ : ۳۵).

«رتن سینگ» متخلص به «زخمی» یکی از شاعران غزلسرای زبان فارسی قرن سیزدهم در سرزمین هندوستان معاصر با دورهٔ بازگشت ادبی در ایران است. در غزل «زخمی» آثار و نشانه‌های سبک هندی کم دیده‌می‌شود، بلکه زبان شعری او بیشتر به غزل دورهٔ بازگشت شبیه است. یکی از ویژگی‌های مکتب بازگشت، تقلید از شاعران گذشته در حوزهٔ غزل و قصیده است. شاعران دورهٔ بازگشت در قصیده از شاعران قرن پنجم و ششم و در غزل از شاعران قرن هفتم و هشتم تقلیدکرده‌اند. رتن سینگ «زخمی» نیز از این شیوهٔ تقلید از شاعران بزرگ برکنار نبوده‌است. برخلاف شاعران دورهٔ بازگشت که زبان شعری آنان از لغزش‌های زبانی تا حدودی پیراسته است، زبان شعر «زخمی» لغزش‌هایی دارد. واژگان عامیانه در شعر او دیده‌می‌شود و در بسیاری جاها اشکالات صرفی، نحوی و زبانی دیده‌می‌شود که با معیارهای حاکم بر زبان فارسی هم‌خوانی ندارد. وی در شعر خود، بیشتر از صنایع بدیع مانند: مراعات نظیر، تضاد، اغراق و سجع و جناس بهره‌برده و در عناصر بیان، بیشتر از تشبیه و استعاره بهره گرفته‌است. هرچند که وی بر بسیاری از علوم و زبان‌های مختلف آشنایی‌دارد و تألیفاتی نیز در آن زبان‌ها دارد، اما از اصطلاحات علوم و واژه‌های آن زبان‌ها در غزل خویش استفاده ننموده‌است. غزل وی عاشقانه-عارفانه و به‌روش شعر حافظ است. در شعر «زخمی»، عبارات و واژگان عربی به‌ندرت استفاده شده‌است. مهم‌ترین ویژگی شعر «زخمی»، انتقاد از اوضاع اجتماع است که به تقلید از حافظ انجام داده‌است. انتقاد و طعنه به ریاکاری ناصح، زاهد و خطیب، بسامد بالایی در شعر «زخمی» دارد. همچنین کاربرد واژگان خرابات، می، رند، بادهٔ صافی و ... بیانگر توجه زیاد «زخمی» به شعر حافظ است.

تأثیرپذیری «زخمی» از «حافظ»

غزل «زخمی» متأثر از غزل حافظ است. «زخمی» در تعدادی از غزلیات خود به‌صراحت مصراع‌هایی از شعر حافظ را تضمین-نموده که نشانهٔ آشکار تأثیرگذاری حافظ بر اندیشهٔ اوست. وی در استفاده از عبارات، واژگان، ترکیبات زبانی و نیز کاربرد وزن، قافیه و ردیف از غزل حافظ بهره برده‌است. در محور اندیشه و مضامین، بیشتر از مضامین شعر حافظ متأثر است. در صورخیال از تشبیه و استعارات حافظ بهره گرفته‌است. غزلیات «زخمی» گرچه به شیوایی و استادی غزل حافظ نیست و گاه الفاظ سست در آن دیده‌می‌شود، اما در بسیاری از غزلیات او ابیاتی دیده‌می‌شود که بیانگر هنرمندی او در زبان و ادب فارسی

است. اینک تأثیرپذیری «زخمی» از شعر حافظ در ۵ محور مورد بررسی قرارمی‌گیرد. ۱- شعرهایی که به استقبال از غزلیات حافظ سروده‌است. ۲- در محور زبان (عبارات، ترکیبات و ردیف‌های همسان یا نزدیک به‌هم که از شعر حافظ وام گرفته‌است). ۳- محور تخیّل و صنایع ادبی. ٤- محور مضامین و اندیشه‌هایی که از شعر حافظ گرفته‌است. ۵- تضمین‌هایی که «زخمی» از شعر حافظ کرده‌است.

۱- استقبال «زخمی» از غزل «حافظ» (تأثیرپذیری در وزن و موسیقی)

«زخمی» به استقبال بعضی از غزلیات حافظ پرداخته که به سه نوع مهم آن‌ها اشاره‌می‌شود: ۱- غزلیاتی که در وزن، قافیه و ردیف همسان غزلیات حافظ هستند. ۲- غزلیاتی که از نظر وزن و ردیف با غزل حافظ یکسان است ولی قافیهٔ آن‌ها با هم فرق‌دارد. ۳- غزلیاتی که ردیف فعلی آن‌ها با شعر حافظ یکسان است.

۱-۱ غزلیاتی که در وزن و قافیه و ردیف با غزل حافظ یکسان است:

- بحر مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف (مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلن)

ح: دیدم به‌خواب خوش که به‌دستم پیاله بود زخ: با غیر، شب که آن مه مشکین کلاله بود۳۵۲

ح: گر می فروش حاجت رندان روا کند۱۲٦ زخ: گر از هزار وعده یکی را وفا کند۳۲۷

- بحر رمل مثمن مخبون محذوف (فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن) «زخمی» هفت‌غزل به استقبال از غزلیات حافظ در این وزن سروده است. برای پرهیز از اطالهٔ کلام، در جدول ذیل در سمت راست مصراع شعر حافظ و در سمت چپ مصراع شعر زخمی آمده‌است.

ح: گوهر مخزن اسرار همان است که بود ۱٤٤ زخ: خط برآورد و همان آفت جان است که

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد ۹٦	شب که بیمار غمش مرگ تمنا می‌کرد ۲۹٤
روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست۵۱	بی‌تو خونابه‌فشان چشم تری نیست که نیست۲۳۰
دوش می‌آمد و رخساره برافروخته بود ۱٤۳	شب که او ز آتش می چهره برافروخته بود ۳٤٤
ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست ۱۵	تاب این سوزِ نهان در منِ بیمار کجاست۱۷۳
لعل سیراب به خون تشنه لب یار من است ۳٦	کشتن بی‌گنهان عادت دلدار من است ۱۸۸
حسب حالی ننوشتی و شد ایامی چند ۱۲۳	بدگمان است به یاران شده ایامی چند۳۲٦

- بحر خفیف مسدس مخبون محذوف (فاعلاتن مفاعلن فعلن) در این وزن و وزن‌های دیگر که به‌دنبال هم می‌آیند، «زخمی» فقط یک غزل به استقبال از حافظ سروده‌است.

ح : درد عشقی کشیده‌ام که مپرس ۱۸۳ زخ: بی‌تو در خون تپیده‌ام که مپرس (٤۰۲)

- **بحر** مجتث مثمن مخبون محذوف (مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن)

ح: نفس برآمد و کام از تو برنمی‌آید(۱٦۰) زخ: چه شد که از دلِ زارم خبر نمی‌آید(۳۷٤)

- **بحر**هزج مثمن سالم (مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن)

ح: بتی دارم که گرد گل زسنبل سایه‌بان دارد۸۱ زخ: ندانم تا چه امشب در دل آن رعنا جوان

- بحر هزج مسدس محذوف یا دوبیتی (مفاعیلن مفاعیلن فعولن)

ح: سحر بلبل حکایت با صبا کرد (۸۹) زخ: نه از یاران جانی کس وفا کرد(۲۸٤)

- بحر رجز مثمن مطوی مخبون (مفتعلن مفاعلن، مفتعلن مفاعلن)

ح: گلبن عیش می‌دمد ساقی گلعذار کو؟۲۸٦ زخ: تشنه لبِ چو من کجا، طاقت انتظار کو؟۵٦۷

۲-۱ - غزلیاتی که از نظر وزن و ردیف با غزل حافظ یکسان است ولی قافیهٔ آن‌ها با هم فرق‌دارد.

«زخمی» بعضی از غزلیات خود را به اقتفای وزن و ردیف غزل حافظ، اما با قافیه متفاوت سروده‌است؛ به‌عنوان نمونه، در غزل ذیل که حافظ در بحر رمل مثمن محذوف (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) سروده‌است. زخمی با حفظ وزن و ردیف غزل حافظ، غزلی را با قافیهٔ متفاوت سروده‌است.

ح: یاری اندر کس نمی‌بینیم یاران را چه‌شد؟ دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه‌شد؟۱۱٤

زخ: یک نگه بر من ندارد یار جانی را چه شد؟ من گذشتم از وفا، لطف زبانی را چه شد؟۳۰۹

-نمونه‌های دیگر این استقبال از شعر حافظ به‌قرار ذیل است: بحر رمل مثمن مخبون محذوف (فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن).

ح: دل و دینم شد و دلبر به ملامت برخاست گفت با ما منشین کز تو سلامت برخاست۱٦

زخ: می‌توان بهر تو روزی زسر جان برخاست وز سر کوی تو ولله که نتوان برخاست۱۷٤

- بحر هزج مثمن اخرب مکفوف محذوف(مفعولُ مفاعیلُ مفاعیلُ فعولن)

ح: پیرانه‌سرم عشق جوانی به سر افتاد وان راز که در دل بِنَهفتم به در افتاد۷۵

زخ: تا چشم من خسته بر آن خال لب افتاد روزم به شب و جان به لب و تن به تب افتاد۲٦۲

- بحر مضارع مثمن اخرب مکفوف محذوف (مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلن)

ح: حسنت به اتفاق ملاحت جهان گرفت آری به اتفاق، جهان می‌توان گرفت٦۰

زخ: طالع نگر که چون به دلش رحم جا گرفت خنجر به کف، اجل پیِ خونریز ما گرفت۲٤۵

گاهی نیز در غزل «زخمی» آن‌جا که استقبال از شعر حافظ به‌گونهٔ مصطلح اتفاق نیفتاده است؛ «زخمی» صرفاً در وزن همسان با غزل حافظ غزل سروده و سعی در حل بعضی مصراع‌های شعر حافظ در شعر خود نموده‌است؛ مثلاً در مصراع اول غزل زیر، حافظ می‌گوید:

سحر زهاتف غیبم رسید مژده به گوش که عهد شاه شجاع است می دلیر بنوش

(حافظ، ۱۳٦۷: ۲۸۳)

«زخمی» با استفاده از همان واژگان و با درهم‌ریختن شکل ظاهری بیت حافظ سروده‌است.

سحر ز هاتف میخانه‌ام به گوش آمد که رفت موسم غم وقت نای و نوش آمد

(زخمی، ۱۳۹۸: ۳۱٦)

در مصراع اول غزل «زخمی» و حافظ واژگان یکسان (سحر، هاتف، گوش، به، ز) به‌کار رفته و «زخمی» فقط «هاتف غیب» حافظ را به «هاتف میخانه» و فعل «رسید» غزل او را به «آمد» تغییر داده‌است.

گاهی نیز «زخمی» در بعضی ابیات غزل خود که به‌نوعی از حافظ استقبال‌کرده، با حفظ قافیهٔ غزل حافظ، ردیف آن‌را تغییر داده‌است؛ به‌عنوان مثال، در غزل ذیل از حافظ ردیف «زدند» در غزل «زخمی» به «زنم» تغییر پیدا کرده‌است.

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد صوفیان رقص‌کنان ساغر شکرانه زدند

(حافظ، ۱۳٦۷: ۱۸٤)

بوسه گر بار دگر بر لب جانانه زنم بوسه‌ها شکرکنان بر در میخانه زنم

گر شکستی رسد از دست تو بر توبهٔ من نذرکردم که بسی بادهٔشکرانه زنم

واعظا از ره تحقیق چه دور از کاری من و دل برکنم از بت ره افسانه زنم

(زخمی ، ۱۳۹۸: ٤۸۰)

همان‌گونه که دیده‌می‌شود، «زخمی» این غزل را به استقبال از غزل حافظ سروده‌است. «زخمی» به‌جای «در میخانه زدند» و «ساغر شکرانه زدند» و «ره افسانه زدند» حافظ، به‌ترتیب عبارت «در میخانه زنم» و «بادهٔ شکرانه زنم» و «ره افسانه زنم» را به‌کار برده‌است.

۳-۱ ردیف در شعر «حافظ» و «زخمی»

«ردیف»، بیشترین بار عاطفی و احساسی شعر را بردوش دارد. شفیعی‌کدکنی دربارهٔ ردیف در شعر حافظ می‌نویسد: «رابطه‌ای که میان قافیه و ردیف و دیگر کلمات، از لحاظ تشابه صوتی یا وحدت آوایی وجود دارد، به‌عنوان یک اصل، در سراسر دیوان حافظ قابل بررسی‌است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳٦۸: ٤۳۷). «زخمی»، از انواع ردیف در غزل استفاده نموده‌است و تقریباً تمامی غزلیات وی مردّف است. از مجموع ۱۰۳۸ غزل دیوان «زخمی»، تعداد ۹۹٤ غزل دارای ردیف است؛ به‌عبارتی حدود ۹٦ درصد غزلیات «زخمی» مردّف است و در این زمینه، بیشتر متأثر از حافظ است. در بررسی دیوان حافظ مشاهده‌شد که از٤۹۵ غزل دیوان حافظ(مطابق چاپ قزوینی)، ۳۲۸ غزل دارای ردیف هستند؛ یعنی حدود ٦۷درصد غزل‌ها (طالبیان و اسلامیت، ۱۳۸٤: ۲۰). در این بخش، به دو نوع کاربرد ردیف در شعر «زخمی» اشاره‌می‌شود؛ الف. غزل‌هایی که قافیه و ردیف آن‌ها با غزل حافظ یکسان ولی وزن آن‌ها فرق‌دارد. ب. غزلیاتی که فقط ردیف آن‌ها با ردیف غزل حافظ یکسان است.

الف- غزل‌هایی که قافیه و ردیف آن‌ها با غزل حافظ یکسان ولی وزن آن‌ها فرق‌دارد.

ح: من نه آن رندم که ترک شاهد و ساغر کنم محتسب داند که من این کارها کمتر کنم۲۳۷

زخ: کی بود در گمان که به رویت نظرکنم از دل هزارگونه شکایت بِدَر کنم٤۸۵

همان‌گونه که ملاحظه‌می‌شود، غزل «حافظ» در بحر رمل مثمن محذوف و غزل «زخمی» در بحر مضارع اخرب مکفوف محذوف سروده شد است؛ ولی قافیه و ردیف آن‌ها یکسان است.

ح: سال‌ها پیروی مذهب رندان کردم تا به فتوای خرد حرص، به زندان کردم۲۱۷

زخ: از غمت سر به بیابان کردم خیر بادِ سر و سامان کردم٤۵۰

مثال‌های دیگر:

گلبن عیش می دمد ساقی گلعذار کو؟ حافظ (۲۸٦)	درچمن امشب هوا ابر است همدم یار کو؟ زخمی٥٦۷
کس نیست که افتادهٔ آن زلف دو تا نیست حافظ (٤۸)	هر چند که شیوه‌ات جفا نیست زخمی (۲۲۲)
خوشتر زعیش و صحبت باغ و بهار چیست ؟ حافظ (٤۵)	دم‌به‌دم چشمک‌زدن‌ها جانب اغیار چیست زخمی ۲۱٤
چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست حافظ۱۷	جز یار من که میل دلش جمله بر جفاست زخمی: ۱٦۹

در بعضی از غزلیات، «زخمی» غزل «حافظ» را سرمشق قرارداده و در همان بحر، ولی متفاوت از نظر ارکان، غزل سروده‌است؛ به‌عنوان نمونه، در غزل زیر از حافظ که در بحر رمل مثمن مخبون محذوف سروده شده‌است؛ «زخمی» با حفظ قافیه و ردیف غزل حافظ غزلی، در بحر رمل مسدس سروده‌است که از نظر قافیه و ردیف یکسان است؛ اما از نظر وزن متفاوت است.

ح: ناگهان پرده برانداخته‌ای یعنی چه؟ ۲۹۰ زخ: تو و با غیر، وفا یعنی چه؟ ٥۷۵

ب: غزلیاتی که فقط ردیف آن‌ها با ردیف غزل حافظ یکسان است؛ حافظ در بعضی از غزلیات خود فعل و بعضی از عبارات را ردیف غزل خود قرار داده‌است، «زخمی» نیز به تقلید از ردیف غزل حافظ همان ردیف را برای غزل خود برگزیده‌است؛ درصورتی‌که وزن و قافیهٔ غزل حافظ و زخمی با یک‌دیگر کاملا متفاوت است.

ح: بی‌مهر رخت روز مرا نور نماندست ۲۷ زخ: گرت با من سرِ یاری نماندست ۱۹۵

ح: بی‌تو ای سرو روان با گل و گلشن چه کنم زخ: در انتظار همه عمر شد به‌سر چه کنم ؟٤٨٦

ح: دارم از زلف سیاهش گله چندان که مپرس زخ: بی‌تو در خون تپیده‌ام که مپرس ٤٠٢

۲)تأثیرپذیری در محور زبان (عبارات، ترکیبات و واژه‌ها)

دربارهٔ مباحث لغوی و ترکیبات یکسان باید این نکته را درنظر داشت که «درست است که شاعران و نویسندگان و فیلسوفان زبان خاصی برای بیان مفاهیم مورد نظرشان دارند و واژگان ویژ ای را به‌کارمی‌برند، اما در بسیاری از موارد به‌صورت ناخواسته واژه‌ها و ترکیبات و عبارت‌هایی در سخن آن‌ها به‌کارمی‌رود که نشانگر تأثیرپذیری آن‌ها از شعر و یا نوشتهٔ دیگری است (انوری ، ۱۳۷۹ : ٦۹). «زخمی» شاعر نیز از این خصیصه مبرّا نیست به‌همین جهت، در شعر او ترکیبات و واژه‌هایی را می‌یابیم که خاص غزل حافظ است و او آن‌ها را در شعر خود به‌کار برده‌است. در این بخش، به عبارات، ترکیبات و واژگان خاص غزل حافظ که «زخمی» در غزل خود به‌کار گرفته‌است می‌پردازیم.

«زخمی»، عبارات و ترکیبات حافظ را به دو صورت در شعر خود به‌کار برده‌است؛ ۱) عبارات و ترکیبات غزل حافظ را عیناً در غزل خود به‌کار برده‌است.

۱-۲- عبارات، ترکیبات غزل حافظ که «زخمی» آن‌ها را درغزل خود عیناً به‌کار برده‌است:

عبارات و ترکیبات به‌کاررفته در غزل حافظ	صفحه	عبارات و ترکیبات به‌کاررفته در غزل زخمی	صفحه
بی‌مهر رخت روز مرا نور نمانده است	۲۷	بی‌مهر رخت منزل ما تیره‌وتار است	٦۳۱
بده کشتی می تا خوش برانیم	۲۹۷	ساقیِ برسان کشتی می زود به پیشم	۱۷۰
ای دل غمدیده حالت به شود دل بد مکن	۱۷۲	چه بد کردم که دل دادم به تو، دل بد مکن با من	۱۲٤
بیفشان جرعه‌ای بر خاک و حال اهل دل بشنو	۸۲	بیفشان جرعه‌ای بر خاک و یاد آر از غلام خود	۳۵۹
چشم بد دور زخال تو که در عرصهٔ حسن	۲۸۱	چشم بد دو، ترنج ذقنی هست که آه	۵۷۰
منِ بدنام ، رندِ لاابالی	۳۲٦	لوطی وارسته، رندِ لاابالی مشربم	۵۷٦
کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا	۳	زخمی طواف دیر مغان می‌توان نمود	۳۳۵

۲-۲- ۲- گاهی واژگان و ترکیبات غزل حافظ را اندکی تغییر داده‌است؛ اما تأثیر شعر حافظ بر غزل وی مشهود است. بسیاری از ترکیباتی که در شعر حافظ به‌خوبی جای‌گیر شده‌است، «زخمی» با تغییر اندکی، آن ترکیبات را در شعر خود گنجانده است؛ به‌عنوان نمونه، «زخمی»، «ترک قباپوش» حافظ را تبدیل به، «سرو قباپوش» کرده‌است. «واژه‌ها، ترکیبات، الفاظ، اصطلاحات و عبارات در شعر حافظ روح و جان دارند» (سمیعی، ۱۳۷۰: ۵۷). در شعر «زخمی» بسیار خام و ابتدایی به‌کار رفته‌اند. از آن‌جا که اساس کار «زخمی» بر تقلید بوده‌است، بسیاری از ترکیبات و عبارات حافظ را با مختصرتغییری در شعر خود گنجانده‌است. شواهد ذیل گویای این مصداق است:

ح: نگاری، چابکی، شنگی کُله‌دار ظریفی، مهوشی، ترکی قباپوش ۲۸۲

زخ: رشک ته پیرهنش می‌کُشدم بس که زشوق می‌کِشد تنگ به بر، سرو قباپوشش را ۱۲٦

عبارات یا ترکیبات غزل حافظ	صفحه	عبارات یا ترکیبات غزل«زخمی»	صفحه
گل در بر و می در کف و معشوق به کام است	۳۲	زخمیا! یار به کام است بزن نقش مراد	۵۷۶
تعبیر رفت و کار به دولت حواله بود	۱۴۵	دردا ! که کارِ من به تبِ غم حواله بود	۳۵۳
تدبیر ما به‌دست شراب دو ساله بود	۱۴۵	زخمی ! علاجِ بنده میِ دیر ساله بود	۳۵۳
دوش آگهی ز یار سفر کرده داد باد	۷۰	یا رب! آن ماه سفرکرده که مُردم بی او	۳۵۲
می‌رسد مژده گل بلبل خوش الحان را	۷	ناله تا صبح چو من مرغ خوش الحان همه شب	۱۶۵
یا رب آن شاه‌وش ماه‌رخِ زهره‌جبین	ص ۴۷	چون رنگِ خرام آن صنم زهره‌جبین ریخت	۱۶۹
تو خود ای گوهر یک‌دانه کجایی آخر	۱۰۷	تهی از رشتهٔ الفت دُر یک دانهٔ ما را	۱۱۵
رخساره به کس ننمود آن شاهد هر جایی	۳۵۲	به غلط سیرنشین آن بت هرجایی را	۱۵۱
پیرهن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست	ص ۲۰	دف زنان، مست و غزل‌خوان و صراحی به بغل	۶۳۰

۳) تأثیرپذیری در محور خیال و زیبایی‌های ادبی

صنایع ادبی شعر «زخمی»، بیشتر در بخش بدیع است؛ اما در حوزهٔ آرایه‌های بیان، از استعارات و تشبیهات حافظ تأثیر پذیرفته‌است؛ اما صورخیال شعر «زخمی» هرگز به زیبایی غزل حافظ نیست.

تشبیه

تشبیهات «زخمی»، اغلب محسوس و مادی است. «زخمی» بیشتر از تشبیهات حسی–حسی و عقلی–حسی حافظ بهره‌برده، اما از تشبیهات حسی به عقلی کمتر استفاده کرده‌است. «زخمی» بیشترازهمه از تشبیه بلیغ استفاده‌نموده و بسیاری از تشبیهات بلیغ وی از شعر حافظ أخذ شده‌است.

تشبیه «ناصح» و «زاهد» به «حیوان»: حافظ، «صوفی» را به «حیوان خوش‌علف» تشبیه‌کرده و «زخمی»، «ناصح» را به «خر جاهل» شبیه دانسته‌است.

ح: صوفی شهر بین که چون لقمهٔ شبهه می- پاردمش دراز باد آین حیوان خوش علف (۲۰۱)

زخ: از جا مرو به طعنهٔ ناصح تو هم که من گوش به حرف این خر جاهل نمی‌دهم (۴۹۹)

حافظ و زخمی زاهد و ناصح را دیو دانسته‌اند:

ح: زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد؟ دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند (۱۳۱)

زخ: بلاها دیده‌ام از دست ناصح برید از پیشم این دیو لعین را (۱۴۱)

حافظ و زخمی دل را کعبه دانسته‌اند و با آن تشبیه بلیغ ساخته‌اند: «کعبهٔ دل»

ح: حافظ هر آن که عشق نورزید و وصل احرام طوف کعبه دل بی‌وضو ببست (۲۳)

زخ: کافر سرمستم و در کعبهٔ دل سال‌ها بادهٔ گلگون زدست ساقی کوثر زدم(۴۵۲)

از زیبایی‌های بلاغی که «زخمی» به‌طور گسترده و چشم‌گیر در شعر خود به‌کار برده‌است، ساخت ترکیب اضافی است که از ترکیب (رشک یا غیرت همراه با اسم) ساخته‌است. این نوع ترکیب در شعر حافظ به‌صورت نادر به‌کار رفته‌است.

ح: شاهدی از لطف و پاکی رشک آب دلبری در حسن و خوبی غیرت ماه

زخ: با رخِ غیرت یوسف چو زلیخا هر دم جانِ من، پیرهنِ صبر دریدن چه

استعاره

«زخمی»، از استعارات ساده و آشنا استفاده‌کرده و اغلب استعاره‌های وی همان استعارات سنتی شعر فارسی است که در غزل حافظ و سعدی نیز به‌کار رفته‌است.

آب آتشگون (آتشین): استعاره از شراب

ح: ساقیا یک جرعه‌ای زان آب آتشگون — در میان پُختگان عشق او خامم
زخ: مشو آتش، بیاور باده، زن آتش — بیا، پُرکن به آب آتشین پیمانهٔ

دختر رز (استعاره از شراب)

ح: برسان بندگیِ دختر رز، گو به در آی — که دَم و همّت ما کرد ز بند آزادت۱۸
زخ: درآر دختر رز را به عقد من ساقی! — که رفت موسم غم، وقت نای‌ونوش

طنز یا استعاره تهکّمیّه

ح: حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد — یعنی از وصل تواش نیست به‌جز باد به‌دست
زخ: آن‌چه باید به اسیران بلا در شب هجر — همه از دولت عشق تو میسّر دارم (٤٦١)

اغراق و غلو دربارهٔ دود آه شاعر

ح: بگشای تربتم را بعد از وفات و بنگر — کز آتش درونم دود از کفن برآید (۱۵۸)
زخ: ز دود آه تو شد تیره آسمان، ای دل! — کدام معجز زرتار برق خرمن تست (۲۰٦)

پارادوکس (متناقض‌نما)

ح: **دولت فقر** خدایا به من ارزانی دار — کین کرامت سبب حشمت و تمکین من است ۳۷
زخ: اگر زخمی به کویش می‌رود ناصح، مشو — که در کار خود این دیوانه هشیار است می‌دانم

ایهام

ح: حکایت لب شیرین کلام فرهاد است — شکنج طرّه لیلی مقام مجنون است(۳۸)
زخ: اگر در عشق شیرین کنده‌ای کوهی مشو — که کار جان‌کنی کی از تو ای فرهاد می‌آید۳٦۹

ایهام تناسب

ح: حافظ از حشمت پرویز دگر قصه مخوان — که لبش جرعه‌کش خسرو شیرین من است(۳۸)
زخ: غیر هرگز ندهد جان به لب شیرینت — کارِ فرهاد کجا از مگسی می‌آید (۳۷۳)

٤) تأثیرپذیری «زخمی»، در محور مضمون و اندیشه از «حافظ»

«مضامین، انعکاس‌دهنده و نمایشگر عواطف، احساسات، عقاید، فرهنگ و آداب و حتی آرزوهای شخصی شاعر است و هر گوینده‌ای به‌روش و واژگان خاص خویش آن‌را بیان‌می‌کند. توسل به استعاره و کنایه، دست‌زدن به تمثیل و تشبیه که باعث ابتکار و تنوع تعبیر یا مضمون‌آفرینی می‌شود، برای حصول این مقصود است» (دشتی، ۱۳۸۰: ۹۵). «زخمی» بیشتر در حوزهٔ عواطف و تجربیات شخصی غنایی، از حافظ تأثیرپذیرفته و بسیاری از مضمون‌های عاشقانهٔ شعر حافظ را گرفته و در شعر خود به‌کار برده‌است. «عشق»، جان‌مایهٔ غزل «حافظ» و «زخمی» است.

عشق، قضای الهی است.

ح: مرا مهر سیه‌چشمان زسر بیرون نخواهدشد — قضای آسمان است این و دیگرگون
زخ: از ما مَطلَب ناصح! از عشق اِباکردن — ممکن‌نبود ظالم تغییر قضاکردن۵۰۵

انسان، مرغ ملکوتی است که در قفس دنیا اسیر شده‌است.

ح: چنین قفس نه سزای چو منِ خوش روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم(۲۴۵)
زخ: اندرین کهنه‌قفس از رخ گندم‌گونت بلبل گلشن خلدم که گرفتار شدم(۴۵۳)

پیروی از فتوای پیر مغان

ح: فتوی پیر مغان دارم و قولیست قدیم که حرام است می آن‌جا که نه یارست
زخ: زاهد و کارش که من بر فتوی پیر مغان باده بر روی جوانان پری‌پیکر زدم(۴۵۳)

«زخمی»، **مثل «حافظ» مرید پیر مغان است.**

ح: به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها (۱)
زخ: هادی ما گمرهان در ره‌حق زخمیا! پیر مغان است و ما پیرو ارشاد او (۵۴۶)

ترجیح عشق بر نعمات دنیوی و اخروی

ح: زهی همت که حافظ راست از دنیی و نیاید هیچ در چشمش به‌جز خاک سر کویت(۶۶)
زخ: زدم پا بر سر دنیا و عقبی نهادم تا به راه عشق پا را(۱۰۹)

زاهد و شیخ از دیگاه حافظ و زخمی منفور هستند.

ح: عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه‌سرشت که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت(۵۶)
زخ: با من چه کنی دعوی وارستگی ای شیخ بگذر زمن ای ساده! تو و خیر و شر تو(۵۵۲)

عشق، لازمهٔ ایام جوانی است.

ح: حافظ چه شد ار عاشق و رندست و نظرباز بس طور عجب لازم ایام شبابست(۲۲)
زخ: این که ترک می و شاهد نتوانم واعظ چه کنم، جوش شبابست، تو هم می‌دانی(۶۲۰)

کوی معشوق بر بهشت برتری دارد.

ح: باغ بهشت و سایه طوبی و قصر و حور با خاک کوی دوست برابر نمی‌کنم(۲۴۲)
زخ: بر در خود نعش مرا کن به خاک غیرت فردوس برین کوی تست(۲۰۶)

۵) تضمین‌های «زخمی» از غزل «حافظ»

از مهم‌ترین تأثیرپذیری‌های اندیشه، تضمین است و در اصطلاح علم بدیع آن است که «شاعر در شعر خود مصراعی یا بیتی از غیر آرد که مشهور و متعارَف بُوَد، اما اگر بیت غیرمشهور ضرور افتد، شرط است که اشاره تضمین به نام شاعر بایدکرد» (لودی، ۱۳۷۷: ۱۰۱). توضیح، تأیید و تأکید معنای مدنظر یکی از مهم‌ترین اهدافی است که در تضمین، تعقیب‌می‌شود (خطیبی، ۱۳۸۶: ۲۲۱). «زخمی» نیز بعضی از مصراع‌های شعر حافظ را تضمین کرده و در اثنای ابیات خود به‌کار برده‌است. مثال‌های ذیل نمونه‌ای از این تضمین‌هاست.

الا یا ایها الساقی ادر کاسا و ناولها

ح: الا یا ایها الساقی ادر کاسا و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها(۱)
زخ: هم آغوش است با من لعبتِ غارتگرِ دل‌ها الا یا ایها الساقی ادر کاسا و ناولها(۱۵۴)

کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها

ح: شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها(۱)
زخ: چو حافظ غرق دریای محبت گشته‌ام کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها(۱۵۵)

منزل آن مه عاشق‌کش عیّار کجاست

ح: ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست منزل آن مه عاشق‌کش عیّار کجاست(۱۵)

زخ: زخمی از هجر به جان است خدارا حافظ منزل آن مه عاشق‌کش عیّار کجاست(۱۷۳)

نتیجه‌گیری

غزل «حافظ»، بر بسیاری از شاعران هندی و به‌ویژه «زخمی»، تأثیر فراوان گذاشته‌است. غزل «زخمی»، در محورهای ساخت زبانی (عبارات، ترکیبات، واژگان خاص و برجسته)، اندیشه و مضامین، زیبایی‌های ادبی و موسیقی، از غزل حافظ بسیار بهره برده‌است. همچنین پیوستگی و همسانی بسیاری در مضامین غزل آنان به‌ویژه در موضوع عشق، به‌چشم‌می‌آید و در این زمینه، «زخمی» به استقبال پاره‌ای از غزل‌های حافظ رفته و به تضمین شعر حافظ نیز پرداخته‌است. مهم‌ترین تأثیرگذاری غزل حافظ بر غزل «زخمی» در حوزهٔ موسیقی است. بعضی از غزلیات زخمی از نظر وزن، قافیه و ردیف تقلیدی از غزل حافظ است و در بعضی از غزلیات نیز «زخمی» با حفظ وزن، ردیف و قافیهٔ متفاوت، غزلی بر شیوهٔ حافظ سروده‌است. همسانی ردیف غزل «زخمی» با غزل «حافظ»، یکی دیگر از ویژگی‌های دیگر شعر «زخمی» است. کاربرد فعل‌های ساده به‌عنوان ردیف در غزل «زخمی»، بیانگر تأثیرپذیری «زخمی» در زمینهٔ ردیف از شعر حافظ است.

منابع

انوری، حسن. (۱۳۷۹). یک قصه بیش نیست، چاپ اول، تهران: عابد.

بیگی‌شیرازی، سیداحمد. (۱۳٦٤). حدیقه‌الشعرا، به‌تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی، جلد اول، چاپ اول، تهران: زرین.

جاوید، عاصم؛ چهرقانی، رضا؛ شاهد، محمداقبال. (۱٤۰۲). بررسی شیوه‌های اثرپذیری اقبال‌لاهوری از شعر حافظ شیرازی، مجلهٔ مطالعات شبه‌قاره، شمارهٔ ۱۵، صص ۷۵-۹۲.

حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳٦۷). دیوان حافظ، به‌تصحیح محمد قزوینی؛ قاسم غنی، چاپ پنجم تهران: زوّار.

حسن‌خان، سیدعلی. (۱۲۹۵ق). تذکرهٔ صبح گلشن، بهوپال: مطبعهٔ شاه جهانی.

خطیبی، حسین. (۱۳۸٦). فن نثر در ادب فارسی، تهران: زوّار.

دشتی، علی. (۱۳۸۰). قلمرو سعدی، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.

زخمی، رتن سینگ. (۱۳۹۸). دیوان زخمی، به‌تصحیح بابر نسیم آسی، تهران: اساتید دانشگاه.

سمیعی، احمد. (۱۳۷۰). کلام و پیام حافظ، زیرنظر نصرا... پورجوادی، چاپ دوم، تهران: نشر دانشگاهی.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳٦۸). موسیقی شعر، چاپ دوم، تهران: آگاه.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸٦). تاریخ ادبیات ایران، جلد دوم، چاپ هجدهم، تهران: فردوس.

طالبیان، یحیی؛ اسلامیت، مهدیه. (۱۳۸٤). «ارزش چندجانبهٔ ردیف در شعر حافظ» مجلهٔ پژوهش‌های ادبی، سال دوم، شمارهٔ ۸، صص ۲۸-۷.

غالب دهلوی، اسدالله بن عبدالله. (۱۳۷٦). دیوان غالب، محسن کیانی، چاپ اول، تهران: روزنه.

لودی، شیرعلی‌خان. (۱۳۷۷). مرآت‌الخیال، تصحیح حمید حسنی، تهران: روزنه.

مختاری، محمد. (۱۳۹۳). هفتاد سال عاشقانهٔ شعر فارسی، چاپ دوم، تهران: بوتیمار.

مشهدی، محمدامیر؛ واثق‌عباسی، عبدالله؛ مشهدی، محمدرضا. (۱۳۸۹). حافظ و غالب، نشریهٔ مطالعات شبه‌قاره، شمارهٔ ۵، صص ۱۰۱ – ۱۲٤.

منزوی، احمد. (۱۳۷٦). فهرست نسخ خطی فارسی، جلد اول، چاپ اول: تهران: انجمن آثار فرهنگی.

مؤذنی، علی‌محمد. (۱۳۸۱). عوامل نفوذ و گسترش زبان فارسی در شبه‌قاره، مجلهٔ قند پارسی، ش ۱۷، صص ۱٤۲–۱۳٦.

نقوی، سیدعلی‌رضا. (۱۳٤۳). تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران: علمی.

یکتایی، مجید. (۱۳۵۳). نفوذ فرهنگ ایران و اسلام در سرزمین هند و پاکستان، تهران: اقبال.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Recognizing the Path, the Sharia, and the Truth from the Perspective of Majalis Nizamuddin Olya

Zohre Rahimi Zare[1] | Yahya Kardgar[2]✉ | Mohammad Foladi[3]

1- Ph.D student department of persian language and literature, university of Qom, Qom, Iran.
2-Corresponding Author: Professor of the department of persian language and literature, university of Qom, Qom, Iran.
Email: Kardgar1350@yahoo.com
3- Associate professor department of persian language and literature, university of Qom, Qom, Iran.

Article history Received: 12 October 2024 **Received in revised form:** 09 December 2024 **Accepted:** 13 January 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

Cheshtiyya is the name of a chain of Sufi orders in India. In their opinion, Sharia has priority over Tariqat. Nizamuddin Olya is one of the elders of this sect in the Indian subcontinent. The principles of the Chishtiyya sect have a special reflection in its meetings and events, and one can understand its thoughts and the teachings of the Chishtiyya sect well from the monographs of his meetings. Amir Hassan Sajzai and Amir Khosro Dehlavi, one of his disciples, have collected the words of their Sheikh under the title of Fawayed al-Faw'ad, Afdhal al-Fawayed and Rahat al-Mohebein. With a descriptive, analytical approach, the article has examined and analyzed the mystical thoughts, moral and theological teachings of the Sheikh based on these works. The present study shows that Nizamuddin Olya is a mystic of the Hanafi religion, and from a theological point of view, he follows the Ash'ari school in the discussion of predestination, free will, and the vision of God. The most central teachings of Nizamuddin are his great emphasis on adherence to Sharia. Emphasis on doing fariz and mustahabat, reciting the Quran and paying attention to adhar speaks of his adherence to Sharia.

Keywords: Nizamuddin Olya, monograph, Fawayed al-Faw'ad ,Afdhal al-Fawayed, Rahat al-Mohebei.

1. Introduction

India has been a suitable environment for the cultivation of Sufi thoughts since ancient times and has cultivated the principles of Sufism in the form of various schools of thought. One of the most influential Sufi sects in India is the Chishtiyyah sect of Khwajas. This sect, "in addition to prayer, also practiced fasting. Repentance, piety, self-examination, meditation, and struggle were an essential part of the life of the Chishtiyyah" (Kaikhay-e-Farzaneh, 1394:101). The Nizamiyah path is one of the branches of this sect and its founder is Nizamuddin Awliya (725). Khwaja was born in the city of Badayoun in 634 AH. He spent his life cultivating disciples. Among his disciples, Amir Hassan Sajzai and Amir Khusraw Dehlavi have a special place. These two recorded the sayings and gatherings of the Sheikh in the form of works and, according to the established tradition in the field of mystical literature, published their works under the name "Malfuzat". Amir Khosrow Dehlavi (652-725) recorded the Malfuzat of the Sheikh in two books "Afzal-ul-Fawaid" and "Rahat-ul-Muhabbin", and Amir Hassan Sajzi (737 AH) dedicated the book "Fawaid-ul-Fawad" to the gatherings of the Sheikh. In this article, their monographs became the basis for analyzing the profile of Nizam-ud-Din Awliya. The important issue of the present research is what issues Nizam-ud-Din's thoughts and ideas contain and how much attention does he pay to Sharia?

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.143-162.
DOI: 10.22111/JSR.2025.50020.2460
© Rahimi Zare, Z; Kardgar, Y; Foladi, M.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

2. Research Method

Understanding the thoughts of Nizamuddin Auliya can explain a major part of the mystical thoughts of the Chishtiyya. Direct reference to the Sheikh's surviving works is a guide to a precise understanding of his mystical teachings. Amir Khusro Dehlavi and Hassan Dehlavi, familiar names in Indian culture and literature, are among the disciples of Nizamuddin; they recorded and included his gatherings in their works. Considering their prominent scientific and literary status and the importance of their works in understanding Nizamuddin Auliya; it is possible to approach Nizamuddin Auliya's teachings by analyzing the aforementioned works in a detailed and comprehensive manner. The present study, in a descriptive-analytical manner, has attempted to present a comprehensive picture of him by criticizing and analyzing the monographs of the Sheikh's gatherings and explaining his concerns through the gatherings.

3-Discussion

One way to understand mystical figures is to examine the sources written about them. Mystics strive to achieve spiritual perfection; to find the path to divine knowledge and show it to others. In this section, we seek to introduce the face of Nizamuddin through monographs; to gain insight into his intellectual, doctrinal, and behavioral aspects.

Manners of conduct

Path and conduct are the most important part of practical mysticism. The Chishtiya path, like other mystical schools, adheres to principles and methods; to guide the seeker to the main goal, which is; knowledge of the truth. These principles can be found in their works. Manners of conduct from the perspective of the Khawaja include: secrecy, purification, allegiance, observation, remembrance, listening, the manners of wearing a robe, the relationship between the disciple and the disciple, and love.

Stages of conduct

The stages of conduct are the levels that the seeker reaches one after another during the path and in order to achieve perfection. There are aspects of difference and commonality in the order and explanation of the stages. Repentance, asceticism and renunciation of the world, patience, fear and hope, trust, submission and contentment are the stages that Khwaja has mentioned in the path.

Obstacles to the path

After passing through the stages, it is necessary to be aware of the obstacles to the path; despite the veils, passage is not easy. Therefore, abandoning and avoiding vices takes precedence over adorning the soul with the ornaments of moral virtues. Appearance, anger and lust, striving, laughter, slander and false oaths are the obstacles that Khwaja has condemned.

Sharia in the gatherings

In the Chishtiyya order, “Sharia precedes the path and they consider the path to require passing through it. Not only the disciples but also the sheikh must carefully fulfill all religious obligations and obligations and even religious recommendations.” (See: Arya,1365:203)

Theological thoughts of the sheikh

Nizam al-Din’s thought originated from Islamic teachings. He is a Hanafi and boasts of it; "The right of Allah Almighty to give us these blessings. He did not give anyone. First, he made us from the nation of the Messenger of Allah, peace be upon him. Praise be to Allah; second, he made us from the nation of Abraham, the friend of Allah, the one who is in the school of the Great Imam, namely; Abu Hanifa, the Kufic; fourth, he created a Muslim and made him the one who says La ilaha illallah Muhammad is the Messenger of Allah" (Rahat-ul-Muhabbin, 15:1290, 16). His theological guardian Ibn Mayah is Ash'ari in the area of predestination and free will and seeing God on the Day of Judgment. This idea is embedded in the mind of Khwaja Nizam al-Din that "seeing God on the Day of Judgment after death is possible" (cf. Dehlavi, 1377:50).

The Sheikh's Moral and Social View

The moral points that the Sheikh refers to in his meetings have a prominent social dimension. Companionship and fellowship with people, humility, affection and brotherhood between people, charity, forgiveness and tolerance, mercy and compassion, veiling, respect for the elderly, the right to be a neighbor, kinship ties, visiting the sick, and feeding are among the most important moral points that the Sheikh calls upon his audience to follow.

4-Conclusion

The Chishtiyyah order, with the help of its own customs and teachings, was able to spread and institutionalize Islam in the Indian subcontinent. This order has been influential among the people through its pragmatic approach through its sheikhs. They have always considered the practical aspect of mysticism and emphasized the Sharia; because they consider the path to the path to require passing through it. Nizamuddin Auliya is one of the elders of this sect in India; the practical behavior of the cleric, along with his teachings in the assemblies, is a good representation of his attitude and teachings. Amir Hassan Sajzi and Amir Khusro Dehlavi have collected the speeches of their sheikh under the titles "Fawayid al-Fuad", "Afzal al-Fuayid" and "Rahat al-Muhabeen". By analyzing these works, one can understand Nizamuddin's thoughts; Based on the above discussions, it is concluded that he is a Hanafi and Ash'ari scholar. In the field of theology, he thinks like the Ash'aris in the discussion of predestination, free will, and seeing God, and he believes that the doer of all God's actions is. According to his view, what a person experiences in his destiny; is already determined for him and man has no ability to change it and must submit to the will and will of God. Regarding seeing God, he also believes that one can see God with the eyes of the head on the Day of Judgment.

The most central teachings of Nizam al-Din are his strong emphasis on adherence to the Sharia, meaning that as a disciple, he must perform all the obligatory and recommended and even recommended acts of the Sharia to the letter. He emphasizes performing obligatory and recommended prayers, fasting, paying zakat, and reciting the Quran; he asks the path seeker to recite the dhikr in addition to performing them. He calls on his disciples to complete submission to the elder. Like other Sufis, he considers secrecy, purification, allegiance, striving to observe, remembrance, listening, the manners of wearing the robe, the relationship between the disciple and the disciple, and love to be among the customs and traditions of the path. The positions that Khwaja lists are repentance, asceticism, and renunciation of the world, patience, fear and hope, trust, submission, and contentment. He considers immersion in the remembrance of the truth possible through purification of the soul. He speaks of the difficulties of the path and believes that externalism, anger and lust, striving, laughter, slander, and false oaths are obstacles to the path. Among other topics raised, one can mention the ethical and social concepts that are always considered in the path and that the seeker is obliged to observe. From a social perspective, all divine creatures are worthy of love. Khwaja encourages his disciples to be affectionate and friendly, humble, and give charity.

5-References

The Holy Quran

Ahmed, Shaikh I. (2010). Emeers And Disciples of Hazrat Nizamuddin Auliya ,University of Jawaharlal Nehru,India,Journal of Subcontinent Researches,Vol.2,No.4.

Anoushe, H. (2002). Persian Literary Dictionary, Volume 2, second edition, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Printing and Publishing Organization.

Abbasi, B. (2022). Encyclopedia of the Islamic World, Volume 8, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.

Amid Zanjani, A. A. (1987). A study on the emergence and developments of Sufism and mysticism, Tehran: Amir Kabir.

Arya, Gh.A. (1986). the Chishti method in India and Pakistan and the services of the followers of this method to Islamic and Iranian culture, first edition, Tehran: Zovar.

Arya, Gh.A. (1996). Generalities in the Fundamentals of Mysticism and Sufism, First Edition, Tehran: Paya Publications.

Ismaili, M. (2015). The role of the doctrine of asceticism in the conduct of the Nizamuddin Olya and its impact on the intellectual system of Cheshtian, Master's thesis, Kharazmi University.

Ashraf Khan, A. (2001). The Fawayed al-Faw'ad and the Teachings of Hazrat Nizamuddin Olya, Persian Research, No.1.

Ashraf Khan, A. (2005). Malfozate of Hazrat Nizamuddin Olya and the World Brotherhood, Ghand Parsi, No. 31.

Chakravarty .G. (2010). Reading Fawid_al_ Faw'ad:Text,Testimony and history ,University of Delhi, India, Journal of Subcontinent Researches,Vol.2,No.4.

Chittick, W. (2010). An Introduction to Islamic Sufism and Mysticism, translated by Jalil Parvin, second edition, Tehran: Hekmat Publications.

Dehkhoda, A. A. (1998). Dictionary, 14th volume, 2nd edition, Tehran: University of Tehran.

Dehlavi, Kh. H. (1998). Fawayed al-Faw'ad, Malfuzat of Khawaja Nizamuddin Oliya Badiwani, corrected by Mohammad Latif Malik, by Dr. Mohsen Kiani, first edition, Rozeneh.
Dehlavi, A. H. (2006). Fawayed al-Faw'ad edited by Tawfiq H. Sobhani, Tehran: Zovar. Dehlavi, A. Kh. (1909). Afdhal al-Fawayed, manuscript, microfilm number 30/3.
Dehlavi, A. Kh. (1701). Afdhal al-Fawayed, manuscript, microfilm 6/66, library number 5/1475.
Dehlavi, A. Kh. (1911). Rahat al-Mohebein, manuscript, microfilm 3203: list of microfilms of the Central Library and Document Center of Tehran University, volume 2, authored by Mohammad.
Taghi Danesh Pajoh, page 98, the original of which is in Bankipur Library of India, number 1642 (part of the treatise) Volume 17 is page 114.
Elah Dayh, Sheikh A. R. (2007). Khawajgan Chisht, Sir al-Aghtab, introduction to correction, index and explanation by Mohammad Sarwar Moulai, Tehran: Alam.
Gholamrezaei, M. (2009). Sufi prose stylistics from the fifth century to the beginning of the eighth century, Tehran: Shahid Beheshti University.
Hakimi, I. (1994). *Sama in Sufism*, 5th edition, University of Tehran.
Hashemi, S. R. (2022). Encyclopedia of the Islamic World, Volume 5, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.
Jami, N. A. (2005). The nafahato alons. Edited by Mahmoud Abedi, Tehran: Sokhan Publishing.
Kashani, Ezzeddin M. (2015). Misbah al-Hadaye and Miftah al-Kafayeh, edited by Jalaluddin Homai, 12th edition, Tehran: Sokhon.
Kaykhai Farzaneh, A. R, Sudabeh Salimi Khorashad. (2015). The Mystical View of Khwaja Moein Chishti Based on the Divan Attributed to Him, Quarterly Journal of Subcontinental Studies, No. 23, pp. 97-116.
Lal Badakhshi, L. (1997). Samrat Al-Quds Man Shajarat Al-Ons, introduction, corrections and notes by Dr. Seyed Kamal Haj Seyed Javadi, first edition, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
Muhaddith Dehlavi, Abdul H. (2004). Akhbar al-Akhyar fi Asrar al-Abrar, corrected and explained by Alim Ashraf Khan, first edition, Association of Cultural Works and Masters.
Moein, M. (1996). Persian Dictionary, Volumes 1 and 2, 10th edition, Tehran: Amir Kabir.
Najafi Barzegar, K. (2015). Munis al-Arwah, a valuable work in describing the lives of the sheikhs of the Chishti dynasty. Quarterly Journal of Subcontinental Studies, No. 25, pp. 121-132.
Naraghi, M. (1987). Jame al-Saadah, translated by Seyyed Jalal al-Din Mojtabawi, Volume 2, Tehran: Hekmat.
Pargho, M. A. (2022). The manner and causes of the spread of Shiism in India (from the seventh to the tenth century AH), Quarterly Journal of Subcontinental Studies, Volume 14, No. 43, pp. 57-70.
Rahman, A. (2018). Services of the Chishtiyya dynasty in Persian language and literature in the Indian subcontinent. Persian ghand. No. 75-78, pp. 99-118.
Razavi, Seyyed A . A. (2001). History of Sufism in India, translated by Mansour Motamedi, first edition, Tehran: Academic Publishing Center.
Sabraqkand, Z. (2012). Comparative Study of Mystical Teachings in Rumi's Fiya Mafiya and Fawayed al-Faw'ad of Hazrat Nizamuddin Olya, Master's Thesis, Shahid Madani University of Azerbaijan.
Sajjadi, Seyyed Z. (2009). Introduction to the Basics of Sufism, 15th edition, Tehran: Samit.
Safa, Z. (1980). History of Literature in Iran (Volume 3, Part 2), Seventh Edition, Tehran: Ferdows Publications.
Shahrashtani, A. (1956). Millam and Nahal, translated by Afzaluddin Sadr Turke Isfahani, corrected and updated by Seyyed Mohammad Reza Jalali Nayini, second edition, Taban printing house.
Shams, M. J. (2022). Encyclopedia of the Islamic World, Volume 7, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.
Sobhani, H. T. (1998). A Look at the History of Persian Literature in India, First Edition, Persian Language and Literature Development Council Publications.
Taheri, S. M. (2010). A Study of the Currents of Sufism in the Subcontinent, Quarterly Journal of Subcontinental Studies, No. 5, pp. 29-54.
Zakavoti Qaragazloo, A.R. (1998). The Malfuzat of Khawaja Nizamuddin Oliya, edited by Mohammad Latif Malek, Book of the Month of Literature, Issue 14, pp. 29-30.

Cite this article: Rahimi Zare, Z; Kardgar, Y; Foladi, M. (2026). Recognizing the Path, the Sharia, and the Truth from the Perspective of Majalis Nizamuddin Olya. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 143-162.
DOI: 10.22111/JSR.2025.50020.2460

مطالعات شبه قاره

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

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

بازشناسی طریقت، شریعت و حقیقت از منظر مجالس نظام‌الدین اولیاء

زهره رحیمی زارع[۱] | یحیی کاردگر[۲] ✉ | محمد فولادی[۳]

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران.
۲. . نویسنده مسئول: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران، رایانامه: Kardgar1350@yahoo.com
۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران.

چکیده

چشتیه، مانند دیگر فرقه‌های تصوف، آداب و رسوم و عقاید خاصی داشتند. در نظر ایشان، شریعت بر طریقت رجحان دارد. نظام‌الدین اولیاء یکی از بزرگان این فرقه در هند است. اصول فرقهٔ چشتیه در مجالس و ملفوظاتش انعکاس ویژه‌ای دارد و از تک‌نگاری‌های مجالس او به‌خوبی می‌توان اندیشه‌های او را دریافت. امیرحسن سجزی و امیرخسرو دهلوی، از مریدان او، سخنان شیخ خود را با عنوان: فوایدالفؤاد، افضل‌الفوایدو راحه‌المحبین گرد آورده‌اند. مقاله با رویکردی توصیفی- تحلیلی افکار عرفانی، آموزه‌های اخلاقی وکلامی شیخ را بر مبنای این آثار تحلیل کرده‌است. پژوهش حاضر نشان‌می‌دهد که نظام‌الدین عارفی، حنفی مذهب است و از دیدگاه کلامی در بحث جبر، اختیار و رؤیت خدا دنباله‌رو مکتب اشعری است. محوری‌ترین آموزه‌های نظام‌الدین، تأکید فراوان او در پای‌بندی به شریعت است. تأکید به انجام فرایض و مستحبات، تلاوت قرآن و توجه به اذکار از پای‌بندی او به شریعت حکایت می‌کند. بیان مقامات سلوک، تبیین دقیق موانع سلوک، توجه فراوان به آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی، از مهم‌ترین نکاتی است که در مجالس شیخ برجسته شده است؛ از این‌رو، می‌توان‌گفت: شریعت، طریقت، اخلاق، انسان و اجتماع واژه‌های کلیدی مجالس شیخ هستند که از وسعت دید شیخ و آموزه‌های فرقهٔ چشتیه حکایت دارد.

کلیدواژه‌ها: نظام‌الدین اولیاء، تک‌نگاری، فوایدالفؤاد، افضل‌الفواید، راحه‌المحبین.

۱- مقدمه

هند، از ادوار گذشته محیط مناسبی برای پرورش افکار صوفیانه بوده و اصول تصوف را به شکل مذاهب فکری گوناگونی پرورانده است. یکی از تأثیرگذارترین فرقه‌های تصوف بر فضای عرفانی هند، فرقهٔ «خواجگان» چشتیه است.

«سلسلهٔ چشتیه، سلسلهٔ معروف از صوفیان مسلمان شبه قاره، منسوب به چشت است. این سلسله، دنبالهٔ سلسلهٔ ادهمیه منسوب به ابراهیم بن ادهم است که در زمان ابواسحاق شامی از مشایخ بزرگ صوفیه در اواخر قرن ۳ و اوایل ٤ ق، در قصبهٔ

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱٤۰۵، صص ۱٦۲-۱٤۳.

تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۰۷/۲۱ **تاریخ ویرایش:** ۱٤۰۳/۰۹/۱۹ **تاریخ پذیرش:** ۱٤۰۳/۱۰/۲٤ **تاریخ انتشار:** ۱٤۰۵/۰۱/۰۱

استناد: رحیمی زارع، زهره؛ کاردگر، یحیی؛ فولادی، محمد. (۱٤۰۵). بازشناسی طریقت، شریعت و حقیقت از منظر مجالس نظام‌الدین اولیاء، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۱٦۲-۱٤۳.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.50020.2460

© رحیمی زارع، زهره؛ کاردگر، یحیی؛ فولادی، محمد.

«چشم» شکل‌گرفت و از قرن ٦ به‌تدریج از ناحیهٔ هرات و خراسان بزرگ به شبه قاره گسترش پیدا کرد. بنا به روایتی، شجرهٔ این سلسله به حضرت علی (ع) می‌رسد. ابواسحاق شامی با اجازهٔ پیر خود خواجه ممشاد علو دینوری برای ارشاد مردم «چشم» از بغداد به آن‌جا رفت و ظاهراً از آن پس این سلسله به چشتی معروف شد» (نجفی‌برزگر،۱۳۹٤:۱۲۲).

ایشان، «در طول قرون متمادی با نفوذترین طریقت شبه قاره بوده؛ این سلسله در هند دارای چند شاخهٔ مهم نظیر؛ نظامیه منسوب به نظام‌الدین اولیاء و صابری منسوب به شیخ علی صابر (متوفی ٦۹۰) است که هر کدام از آن‌ها نیز زیرشاخه‌هایی دارند. یکی از ویژگی‌های بارز مشایخ چشت، این بود که از پذیرفتن هدایای سلاطین خودداری نموده و فقط فتوح را می‌پذیرفتند» (طاهری،۱۳۸۹:۳٦). در مقایسهٔ این فرقه با فِرَق سهروردیه و نقشبندیه باید اذعان‌داشت؛ «فرقهٔ سهروردیه، از جهت تأکید زیاد در انجام دستورات دینی، با چشتیه اختلاف سلیقه داشته‌است؛ همچنین با انواع سماع که در سایر فرق صوفیه متداول بود؛ مخالفت می‌کردند. سهروردیه برخلاف مشی اولیهٔ چشتیه با دخالت در امور سیاسی با حکمرانان مناسبات دوستانه‌ای برقرارمی‌کردند که از جمله این مناسبات، دریافت مقام شیخ‌الاسلامی از شاهان می‌باشد که در مقابل، آن‌ها نیز از امور معنوی حکومت مواظبت می‌نمودند» (همان: ۳۷). سلسلهٔ نقشبندیه نیز «برای مصلحت خلق ارتباط با حاکمان را جایز می‌دانستند. بر همین مبنا، آن‌ها بیشترین اعتبار خود را به سبب فعالیت‌های سیاسی کسب نمودند» (همان: ۳۸). «چشتیان از مشایخ حنفی و نزدیک‌ترین افراد سنی به مذهب شیعه بوده که در ترویج اسلام در شبه قاره بسیار موفق بوده‌اند» (همان:٤٤).

این فرقه، «علاوه بر نماز، به روزه‌داری نیز می‌پرداختند. توبه، ورع، محاسبهٔ نفس، مراقبه و مجاهده جزء لازم زندگی چشتیان بوده است» (کیخای فرزانه،۱۳۹٤:۱۰۱). «آنان ضمن پذیرش شیخین، به اهل بیت (ع) شیفتگی و علاقهٔ خاصی ابرازمی‌داشتند. با وجود تمایلات صوفیانهٔ سنی، محبت خاندان پیامبر (ص) را نیز ترویج می‌کردند» (پرغو،۱٤۰۱:٦۵).

طریق نظامیه، یکی از شاخه‌های این فرقه است و پایه‌گذار آن، نظام‌الدین اولیاء (۷۲۵) می‌باشد. نام اصلی وی، محمد و نژادش به چند واسطه به حضرت امام علی‌النقی (ع) می‌رسد. خواجه در شهر «بدایون» در ماه صفر سال ٦۳٤.ه متولد شد. در این شهر بالید و مرید فریدالدین گنج‌شکر(٦٦٤) شد. نظام‌الدین عمری را صرف پرورش مریدان کرده‌است. در میان مریدان او امیرحسن سجزی و امیرخسرو دهلوی از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. این دو، اقوال و مجالس شیخ را در قالب آثاری ثبت کردند و بنا به سنت جا افتاده در حوزهٔ ادبیات عرفانی آثارشان را با نام ملفوظات منتشرکردند. امیر خسرو دهلوی (۷۲۵-٦۵۲) ملفوظات شیخ را در دو کتاب افضل‌الفواید و راحه‌المحبین ثبت کرده و امیرحسن سجزی(۷۳۷ق) نیز کتاب فوایدالفؤاد را به مجالس شیخ اختصاص داده‌است.

۱-۱- گفتارهای پراکندهٔ صوفیان

«متصوفه در بسیاری از موارد، تعالیم و آراء خویش را به‌صورت گفتار عرضه‌کرده‌اند: گفتارها دو صورت دارد: یکی گفتارهای پراکنده‌ای که عارف در محافل خصوصی بیان کرده‌است. معمولاً هر گفتار کوتاه است و به مناسبتی بیان شده‌است. بعضی از مریدان، آن‌ها را کتابت و جمع کرده‌اند؛ این‌گونه آثار معمولاً مقدمه و خاتمه ندارد؛ فصل بندی‌ها در آن‌ها نیست و طرح و ساختار نیز ندارد. دوم، مجالس صوفیه است؛ یعنی گفتارهای شیخ بر بالای منبر، این‌گونه کتاب‌ها از اصول و قواعد مجلس-گویی پیروی می‌کند. ویژگی این دسته از آثار صوفیه، علاوه بر سادگی، محاوره‌ای‌بودن زبان است؛ به‌ویژه در گروه اول» (غلامرضایی،۱۳۸۸:۷۰)؛ به‌عنوان مثال، «چهل مجلس، گفتارهای پراکنده علاءالدوله سمنانی است با بعضی از مریدانش که اقبال‌بن‌سابق السجستانی آن‌را جمع‌آوری کرده‌است. این کتاب، نه از نوع مجالس مولوی بلکه از نوع فیه‌مافیه و کتاب‌های معارف و مقالات صوفیان است؛ هر مطلب از نظر کمیّت با مطلب یا مطلب‌های دیگر متفاوت است، بعضی مطالب را شیخ خود آغاز و بیان‌کرده و بعضی پاسخ پرسش‌های مریدان است و در آغاز هر بند جمله‌هایی آمده که نشان‌می‌دهد مطالب پراکنده را کسی یا کسانی کتابت کرده‌اند» (همان: ۲۲٤).

معارف بهاءولد، معارف برهان‌الدین محقق ترمذی، مقالات شمس، فیه‌مافیه، معارف سلطان‌ولد از نمونه‌های دیگر می‌باشد؛ بنابراین، «نثرهای متصوفه را از نظر شکل می‌توان به سه بخش تقسیم‌کرد: کتاب‌ها، نامه‌ها وگفتارها» (ر.ک: همان:۷۰). بخشی از آثار متصوفه گفتارهای پراکنده‌ای است که مشایخ در حلقهٔ خواص در پاسخ مریدان یا به مناسبت‌های گوناگون سخنانی ایراد می‌کرده‌اند و به‌طور معمول فرد یا افرادی آن‌ها را می‌نوشتند. پیشینهٔ این نوع نگارش به قرون نخستین اسلامی برمی‌گردد که مسلمانان به بیان کردار پیامبر به نام «سیره النبی» و یا سخنان پیامبر به نام «روایت» می‌پرداختند. در قرون بعدی با پیدایش مسلک تصوف و رواج آن، به تبعیت از سیره‌نویسی و کتاب‌های حدیثی، کتاب‌هایی در مناقب بزرگان صوفیه به‌نگارش‌درآمد. هدف از نوشتن چنین کتاب‌هایی بیان حالات، سخنان و چگونگی کردار مشایخ بود که تحت عنوان مقامات و مجالس تدوین-می‌شد.

ملفوظات به‌معنی سخنان وگفتارها (دهخدا ،۱۳۷۷:ذیل واژه «ملفوظات») و از انواع نوشته‌های عرفانی-ادبی فارسی است که حاوی مسائل عرفانی، خواندن نمازها و اذکار، توضیح مسائل اخلاقی، نقل آیات قرآن، احادیث نبوی، حکایات و اشعار عربی و فارسی است. مجموعه‌هایی که از این‌گونه سخنان باقی‌مانده معمولاً به نام‌های تک‌نگاری، معارف، مقالات، حالات، مجالس، تذکره، مقامات، سیره، مناقب، پیرنامه و ملفوظات معروف است. اهمیت ملفوظات تنها به مطالب یادشده نیست؛ بلکه از جهات ادبی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی نیز اهمیت فراوان دارند «به دو طریق تدوین ملفوظات معتبر انجام‌می‌گرفت: نخست، ملفوظاتی که یکی از اخلاف یا مریدان آن صوفی مدت‌ها پس از وفاتش فراهم می‌آورد و عموماً شامل چنین بخش‌هایی می‌شد؛ شرح حالی مختصر تعالیم عمده، کرامات، گزارشی از نوع مراقبه و ریاضات شیخ. چنین آثاری مبتنی بر حکایاتی بود که اعضای خاندان و مریدان آن صوفی فرایاد می‌آوردند و گاه نامه‌هایی را هم که در مکاتبه با شخصیت‌های مهم ردوبدل شده‌بود؛ در آن‌ها می‌گنجاندند. معتبرترین ملفوظات، مربوط به دستهٔ دوم و حاوی سخنانی است که بلافاصله پس از ایراد پیر ثبت شده است و تاریخ نیز دارد. قدیمی‌ترین کتاب شناخته‌شده از دستهٔ اول کتاب حالات و سخنان شیخ ابوسعیدبن ابوالخیر میهنی(۳۵۷-٤٤٠ق) نوشتهٔ جمال‌الدین ابوروح نبیره شیخ ابوسعید(٥٤١ ق) است» (رضوی،۱۳۸۰:٤). نوشتن این‌گونه کتب، در شبه قاره هند نیز معمول و متداول بود. تعالیم شفاهی چشتیان آن‌گونه که در ملفوظات بروز یافته است؛ قالب مکتوب معتبری یافت و دیری نپایید که به‌گونه‌ای تبدیل‌شد که هم بر اعضای این طریقت و هم برای عموم پیروانشان جنبهٔ مرجعیت داشت. مریدان، اقوال شیخ خود را در کتب و رسایل به رشتهٔ تحریر درمی‌آوردند که می‌توان از «جوامع‌الکلم که ملفوظات سیدمحمد الحسینی معروف به سید بنده‌نواز گیسودراز(۷۲۰ _۸۲۵) از ۱۸رجب ۸۰۲تا ۲۲ ربیع‌الثانی ۸۰۳ق گردآورده پسرش سید محمداکبر حسینی‌چشتی است» (انوشه،۱۳۸۱:۱۲٦۹) نام برد. ملفوظات و مجالس نظام‌الدین اولیاء بیش از سایرین مورد توجه قرار گرفته‌است. مهم‌ترین این آثار عبارت‌اند از: خواجه محمد امام (۷۳٤ ق) انوارالمجالس؛ «شیخ عزالدین صوفی(۷٤۱ ق) تحفه‌الابرار و کرامه‌الاخیار، عبدالعزیز بن ابوبکر مصلی بردار خواهرزادهٔ سلطان المشایخ؛ مجموع‌الفواید، خواجه شمس‌الدین دهاری؛ ملفوظات المشایخ، مولانا علی‌بن‌محمود جاندار(۷۰۸ ق)، خلاصه‌اللطایف، مولانا علی‌بن‌محمود جاندار(۷۰۸ ق) دُرر نظامی را در این موضوع تألیف کردند» (الرحمن، ۱۳۹۷ :۱۱٦). در این مقاله تک‌نگاری‌های امیرحسن سجزی و امیرخسرو دهلوی، مبنایی برای تحلیل سیمای نظام‌الدین اولیاء قرارگرفتند. فوایدالفواد، سخنان خواجه در طی ۱۵سال است که به‌صورت یک کتاب در ۵جلد شامل ۱۸۸ مجلس تدوین‌شد. «خواجه حسن، سخنان خواجه نظام‌الدین را اسرار الهی می‌داند» (ر.ک: دهلوی،۱۱۲:۱۳۷۷). «وجه تسمیهٔ کتاب را فایده‌گرفتن دل‌های دردمندان معرفی می‌کند» (ر.ک: دهلوی،۱:۱۳۷۷). امیرخسرو دهلوی نیز برای ادای احترام به شیخ، اقوال نظام‌الدین را ضبط کرده‌است. شیخ از ملفوظاتی که مریدان می‌نوشتند؛ مطلع بود. امیرخسرو می‌گوید: «مدتی است که این بیچاره، هرچه از زبان مخدوم می‌شنود تا آن‌جا که ادراک و فهم یاری‌می‌دهد؛ آن‌را می‌نویسد و افضل‌الفواید نام کرده‌ام، چون بنده این عرضه داشت کرد بر دست مبارک گرفت و به شرف مطالعه شرف داد»

(لعل بدخشی،۱۳۷٦:٤٦۱). اثر دیگر امیرخسرو، کتاب راحه‌المحبین است. بعضی در انتساب کتاب راحه‌المحبین به امیرخسرو تردید کردند و بعضی آن‌را از آثار وی ندانسته‌اند؛ اما میرزالعل‌خان بدخشی تحمیدیه کتاب راحه‌المحبین را در ثمرات‌القدس آورده که در انتساب اثر به امیرخسرو آشکار است. «پس چون بعضی سخنان افضل‌الفواید بی‌تغییر عبارت از ملفوظات سلطان-المشایخ شیخ نظام‌الدین- قدس الله سره- امیرخسرو جمع نموده‌بود، به انجام رسید. اکنون شروع در بعضی کلمات ملفوظات دویم سلطان‌المشایخ به اسم راحه‌المحبین که هم جمع‌کردهٔ امیرخسرو است، می‌رود» (لعل بدخشی،۱۳۷٦:٤٦۲). خود نیز در ابتدای راحه‌المحبین اذعان‌می‌کند: «بعد از نوشتن افضل‌الفواید،کتاب دیگری در حکایت انبیا و سلوک می‌نویسم اگر مرحمت فرمان شوند هرچه از زبان دُرر بار مخدوم شنیده شود؛ آن‌را درسلک تحریر کشیده‌آید؛ تا دو جلد مرتب گردد» (راحه-المحبین،۱۲۹۰:٤).

۲-۱- ضرورت و روش تحقیق

نظام‌الدین اولیاء از عارفان برجسته و تأثیرگذار شبه قاره هند است. شناخت افکار و اندیشه‌های او می‌تواند بخش عمده‌ای از اندیشه‌های عرفانی چشتیه را تبیین‌کند. مراجعهٔ مستقیم به آثار برجای‌ماندهٔ شیخ و آثار مریدان مستقیم او که محضر شیخ را درک کردند و در مجالس او حاضربودند؛ در درک و دریافت دقیق آموزه‌های عرفانی او راهگشاست. خوشبختانه نویسندگان مجالس، خود از چهره‌های شاخص علمی، ادبی و عرفانی شبه قاره هند به‌شمارمی‌آیند؛ به‌گونه‌ای‌که بخش قابل‌توجهی از میراث ادبی فارسی در شبه قاره با نام آن‌ها پیوند خورده‌است. امیرخسرو دهلوی و حسن دهلوی نام‌های آشنای فرهنگ و ادبیات هند از مریدان نظام‌الدین اولیاء هستند که مجالس او را در آثاری ثبت و درج کردند. با توجه به جایگاه برجستهٔ علمی و ادبی آن‌ها و اهمیتی که آثار آن‌ها در شناخت نظام‌الدین اولیاء دارد؛ می‌توان با تحلیل دقیق و همه‌جانبه کتاب‌هایی چون: فوایدالفؤاد، افضل‌الفواید و راحه‌المحبین که مجالس شیخ در آن‌ها ثبت شده، به دنیای فکری و اندیشه‌ها و آموزه‌های نظام-الدین اولیاء راه برد. پژوهش حاضر در شیوه‌ای توصیفی- تحلیلی کوشیده است با نقد و تحلیل تک‌نگاری‌های مجالس شیخ، سیمایی جامع از او ارائه‌دهد و از خلال مجالس شیخ، دغدغه‌های او را تبیین‌کند.

۳-۱- بیان مسئله

نظام‌الدین اولیا، از شخصیت‌های برجستهٔ فارسی زبان هندوستان در قرن هشتم است که آثار ارزشمندی از آموزه‌های او گردآوری‌شده و به‌جای مانده است. وی شخصیتی مهم و اثرگذار در تصوف و از معروف‌ترین چهره‌های شبه قاره است. بر همین اساس، این مقاله تدوین‌شد تا سیمای نظام‌الدین اولیاء در تک‌نگاری‌های مجالس او که توسط مریدانش تحت عنوان ملفوظات، جمع‌آوری‌شده مورد بررسی قرارگیرد. مسئلهٔ مهم پژوهش حاضر این است که اندیشه و افکار نظام‌الدین دربردارندهٔ چه مسائلی است و چه‌قدر به شریعت توجه‌دارد؟

٤-۱- پیشینهٔ تحقیق

غالب پژوهش‌هایی که دربارهٔ نظام‌الدین اولیاء و مجالس او منتشرشده، برمبنای کتاب فوایدالفؤاد است و آثار دیگر چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته‌است. مهم‌ترین پژوهش‌ها عبارت‌اند از: کتاب صفا با نام «تاریخ ادبیات در ایران» (۱۳٦۹)، ذکاوتی قراگزلو، مقاله‌ای با نام «ملفوظات خواجه نظام‌الدین اولیاء» (۱۳۷۷)، نوشته است. وی با هدف معرفی کتاب «ملفوظات خواجه نظام‌الدین اولیاء» که محمد لطیف ملک تصحیح کرده این مقاله را تدوین و به نکات مهم کتاب اشاره کرده‌است. اشرف‌خان دو مقاله دارد؛ یکی با نام « فوایدالفؤاد و تعلیمات حضرت نظام‌الدین اولیاء» (۲۰۰۱/۱۳۸۰) و دیگری با نام « ملفوظات حضرت نظام‌الدین اولیاء و اخوت جهانی» (۱۳۸٤)، این دو مقاله با نام‌های مختلف، اما محتوایی یکسان به بررسی محتوایی فوایدالفؤاد پرداخته‌است. احمد، مقاله‌ای با نام « امیران و شاگردان نظام‌الدین اولیاء» (۲۰۱۰)، به زبان لاتین منتشر کرده است؛ این مقاله به بررسی سبک نگارش دو کتاب افضل‌الفواید و فوایدالفؤاد و تبیین جایگاه امیرخسرو دهلوی و

امیرحسن سجزی پرداخته است. گواتام در مقاله‌ای با نام « متن، شواهد وتاریخ» (۲۰۱۰)، بـه بررسـی جایگـاه تـاریخی کتـاب فوایدالفؤاد پرداخته و اذعان‌می‌کند؛ «آن‌چه سجزی ثبت کرده سرشار از احساسات تاریخی اوست. علاوه بر مقاله‌هـای مـذکور، پایان‌نامه‌ای از صابر اقکند با نام «بررسی تطبیقی تعالیم عرفانی در فیه‌مافیه مولوی و فوایدالفؤاد نظام‌الدین اولیـاء» (۱۳۹۱)، بـه رشتهٔ تحریر درآمده‌است که به مقایسهٔ عرفانی و فلسفی این دو اثر پرداخته است و پایان‌نامهٔ دیگـر، از اسـماعیلی بـا عنـوان: « نقش آموزهٔ زهد در سلوک نظام‌الدین اولیاء و تأثیر آن بر نظام فکری چشتیان» (۱۳۹٤) است؛ در این پژوهش، مؤلـف تنهـا بـه آموزه‌های زهدهٔ نظام‌الدین اولیاء توجه کرده‌است؛ بنابراین پژوهشی که توصیف و تحلیل سیمای نظـام‌الـدین اولیـاء بـر مبنـای تک‌نگاری‌های مجالس او باشد، منتشر نشده‌است.

۲-بحث

یکی از راه‌های شناخت شخصیت‌های عرفانی، بررسی منابعی است که دربارهٔ آن‌ها نوشته شده‌است. تحلیل محتوایی این‌گونـه آثار، راه را برای شناخت دقیق می‌گشاید. عرفا، برای رسیدن به تکامل معنوی تلاش‌می‌کنند تا طریق معرفت الهی را بیابند و بـه دیگران نیز نشان‌دهند. در این بخش در پی شناساندن چهرهٔ نظام‌الدین از خلال تک‌نگاری‌ها هسـتیم تـا بـر جنبـه‌های فکـری، اعتقادی و رفتاری او دست‌یابیم.

۱-۲- آداب سلوک

«سیروسلوک»، مهمترین بخش عرفان عملی است. طریقت چشتیه مانند دیگر مکاتب عرفانی، پایبند مبانی و روش‌هایی است تا سالک را به مقصد اصلی؛ یعنی معرفت حق رهنمون‌سازد. می‌توان این اصول را در رساله‌ها و کتـاب‌هـای ایشـان دریافـت. بـه اعتقاد نظام‌الدین «پیر در هدایت مریدان همواره جانب شریعت را حفظ‌کرده و برای دستوراتی که در سلوک می‌دهد، مستند در سنت است» (ر.ک: دهلوی،۱۷۷:۱۳۷۷). آداب سلوک از نگاه خواجه عبارتند از:

۱-۱-۲- رازداری

حفظ و نگهداری راز ضرورت دارد. نراقی می‌گوید: «اگر افشای اسرار منشاء عداوت داشته باشـد، از رذایـل قـوهٔ غضـبیه بـه-شمارمی‌رود و اگر ریشه در سود مالی و مادی داشته باشد، از رذایل قوهٔ شهویه بـه‌شـمارمی‌رود. در هـر دو صـورت ناشـی از خباثت درونی و نفسانی انسان است و امری مضموم و مورد نهی است» (نراقی،۳٦٥:۱۳٦٦). ستر احوال یکـی از آداب سـلوک می‌باشد؛ به اعتقاد خواجه: «کسی که به اسرار عشق وقوف یافت؛ باید راز نگهدارد. برای اسرار و انوار حوصله وسـیع مـی‌بایـد که در او اسرار دولت مسکن گیرد، زیرا که چون نخستین انوار دوست در دل این کس متجلـی گـردد، پـس او آن انـوار درون حوصله نتواند داشت و آن‌را بیرون‌دهد؛ پس لایق سر دیگر نباشد» (راحه‌المحبین،٤۲:۱۲۹۰).

۲-۱-۲- تزکیه

یکی دیگر از آداب سلوک، تزکیهٔ نفس است؛ «یکی از ویژگی‌های مهم صوفی آن است که دائم به تزکیهٔ نفـس و تصـفیهٔ دل و تجلیهٔ روح مشغول باشد؛ زیرا اشراق انوار الهی از طریق تطهیر قلب و تزکیه امکان‌پـذیر اسـت» (شـمس، ۲۸۱:۱٤۰۱). نظـام-الدین، ترک خواسته‌های نفس را طریق تزکیهٔ نفس قلمداد می‌کند؛ «سخن در تزکیه افتاد؛ فرمود: کمال مرد در چهار چیـز پیـدا می‌شود: قِله‌الطعام و قله‌الکلام و قله‌المنام و قله‌الصحبه مع الانام» (ر.ک: دهلوی،۳:۱۳۷۷).

۳-۱-۲- بیعت

«بستن پیمان وفاداری و اطاعت از پیامبر، امام، حاکم یا خلیفه است. این واژهٔ عربی از ریشـه ب، ی، ع بـه معنـای دسـت‌دادن، دست فشردن دست راست خود را به دست راست دیگری زدن برای ایجاد عقد بیـع» (هاشـمی،۲۳۹:۱٤۰۱). خواجـه از آداب

سلوک، «بیعت و کلاه برسرنهادن با همهٔ اعمالی که بر مرید واجب است انجام دهد، سخن می‌گوید» (ر.ک: دهلوی،۱۳۷۷:۱۳٦). «از نگاه او بیعت با پیر باعث محو گناهان گذشته می‌شود» (همان:۷۱).

٤-۱-۲- مشاهده

تفسیر مسائل عرفانی، بخش چشمگیری از گفتارهای شیخ را تشکیل‌می‌دهد. «شب‌زنده‌داری از اعمال مجاهده در تعالیم چشتیه است» (ر.ک: دهلوی،۱۳۷۷:۵۰). «درحالت مشاهده، سالک محبوب حقیقی را در قلبش چنان رؤیت می‌کند که گویی در برابر دیدگانش است. رفتن حجاب و رسیدن به مقام بی یبصر و بی یسمع و بی ینطق که لذت مشاهده و مکاشفه یابد» (افضل-الفواید،۱۲۸۸:۹).

٥-۱-۲- ذکر

ذکر خدا سبب آرامش قلب می‌شود. در طریقت چشتیه،

«گذشته از آن‌چه مرید و سالک راه طریقت، می‌بایستی تکالیف واجب دینی و مستحبات شرعی به‌جای آورد؛ طبق دستور مرشد هم لازم است که اوراد و اذکار ویژه‌ای در ایام و اوقات خاص به‌صورت جهر یا خفی بر زبان جاری‌سازد. این قبیل اوراد و اذکار بسیار مفصل و گاهی نیز محتوای دستور و تعلیم شیخی نسبت به شیخ دیگر و حتی دستور مرشدی در مورد مریدان مختلف خود، متفاوت است. تعلیم ذکر از همان زمانی که طالب صادقی برای کسب معرفت به خدمت پیر کاملی می‌رسد، شروع می‌گردد. وجه‌تمایز صوفیه از دیگر مسلمانان به‌جهتی این است که ذکر خدا را به شکل بیان اسماء او _که از سوی شیوخ تعلیم داده می‌شود _اجباری می‌دانند و نه‌فقط در حد توصیه. همان‌ها پیوسته به ما خاطرنشان می‌کنند که جوهر و روح تمام اعمال عبادی ذکر خداست» (چیتیک،۱۳۸۹:۱۲٤).

«خواجه بر خواندن ورد و ادعیه و طاعت پیوستهٔ حق، تأکید کرده‌است» (ر.ک: دهلوی،۱۳۷۷:۲۹) و (راحه‌المحبین،۱۲۹۰:۱۱). بسیاری از اولیا تأییدمی‌کنند؛ لااله‌الاالله عالی‌ترین ذکر است. برخی دیگر معتقدند که ذکر مفرد یعنی؛ اسم الله، بهترین است؛ چرا که در ذکر لااله‌الاالله شخص در نفی و در ذکر الله در اثبات است «به‌همین دلیل خواجه به ذکر الله الله بسیار در شب تأکید می‌کند» (افضل‌الفواید،۱۲۸۸:۵۸).

٦-۱-۲- سماع

سماع در لغت به معنی شنیدن و نیز آواز و سرود (معین،۱۳۷۵:ذیل واژه «سماع») است. «گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع از آن‌جاست که حق سبحانه گفت: الست بربکم. اول خطابی که از حق شنیدند و خوش‌ترین سماعی آن است که از خدا شنوی؛ چنان‌که خوش‌ترین نظری آن است که به دوست نگری. با آن‌که در سماع لطیفه‌ای است و آن است که خود را به ایشان مضاف کرد تا در لذت آن سماع همه واله‌گشتند و بلی جواب دادند» (حاکمی،۱۳۷۳:۹). وجد و سماع میان فِرق صوفیه رسمی متداول بوده وکتابی در تصوف نمی‌توان‌یافت که این مبحث در آن نباشد. اخبار فراوانی در مباح یا رد سماع و غنا نقل گردیده است. غنا،

«به هر معنی که باشد؛ بالذات موضوع حکم شرعی نیست و آن‌را در ردیف موضوعاتی نباید شمرد که حکم شرعی متعلق به طبیعت کلیه شده باشد ... پس در صورتی که مقترن به مفسده شرعی یا عقلی باشد از قبیل؛ ملاهی و مناهی و لغو و باطل و تهییج شهوات ردیه و امثال آن حرام است؛ اما در جایی‌که خالی از مفسده یا متضمن مصلحت شرعی و عقلی باشد از قبیل؛ معالجهٔ بیمار و انصراف خاطر از علایق شوم دنیوی و توجه به امور ممدوح معنوی و امثال آن حکم به تحریم مطلق نتوان کرد. منشأ اختلاف روایات هم شاید اختلاف در همین‌گونه اغراض و مقترنات باشد» (کاشانی ،۱۳۹٤:۱۸۳).

سماع و رقص که از نظر متشرّعین فقها، حرام است؛ چشتیان« آن‌را غذای روحانی می‌دانستند؛ اما شرایط آن‌را هم سخت رعایت می‌کردند. دراین‌باره نظام‌الدین می‌فرماید: سماع چهار قسم است؛ مباح، مکروه، حرام و حلال. اگر صاحب وجد در

سماع به‌سوی حق زیاد میل‌کند، سماع بر او مباح است. اگر به‌سوی مجاز تمایل زیادتر داشته‌باشد، آن سماع مکروه است و اگر کسی فقط به‌سوی مجاز متمایل باشد، سماع حرام است و اگرکلاً به‌سوی حق میل‌کند، آن سماع حلال است» (سبحانی ،۲۰۲:۱۳۷۷). از نظر خواجه سماع هاجم و غیرهاجم است؛

«هاجم آن‌را گویند که اول سماع هجوم می‌آرد؛ مثلاً صوتی یا بیتی شنیده می‌شود این کس را در جنبش می‌آرد این حال را هاجم گویند و این را شرح نتوان‌داد. اما غیرهاجم آن است که بعد از آن بیتی سماع اثرکرده آن‌را برجایی تحمیل‌کند؛ بر حضرت حق یا بر پیر خود یا برجای دیگر که در دل او گذرد» (ر.ک: دهلوی،۱۳۹:۱۳۷۷). او معتقد است؛ سماع باید مطابق شرع باشد (همان: ۱۱۸،۲۷۱،۲۹۲). شخصی بیامد. گفت که جماعتی مزامیر در میان سماع کرده است. خواجه فرمود که من منع‌کرده‌ام که مزامیر در میان و محرّمات نباشند هرچه کرده‌اند، نیکو نکرده‌اند» (افضل‌الفواید،۲۰٦:۱۲۸۸). خواجه «تلاوت قرآن در سماع (مسموع) را موجب نزول انوار از عالم ملکوت بر روح، ظهور احوال از عالم جبروت در قلب و گریه وحرکت و جنبش از عالم ملک بر جوارح می‌داند» (ر.ک: دهلوی،٤٥:۱۳۷۷). او«هدف سماع را یادکرد حق می‌داند نه سخنان بیهوده که آن‌را کار بوالهوسان فضول می‌داند، نه کار کاملان» (افضل‌الفواید،۹٤:۱۲۸۸).

۷-۱-۲- آداب خرقه‌پوشی

خرقه در اصطلاح صوفیه «جامهٔ دوخته‌شده از تکه‌هاست که به‌وسیلهٔ پیر و مرشد به طالب و سالک در صورت لیاقت و بیرون‌آمدن از آزمایش پوشانده می‌شود» (سجادی،۲٤٦:۱۳۸۸). خواجه می‌گوید: «خرقه، در شب معراج به حضرت رسول داده‌شد» (افضل‌الفواید،٦:۱۲۸۸) که به آن خرقهٔ فقر گویند و ایشان آن‌را به حضرت علی (ع) عطاکرد. وی معتقد بود که پوشیدن خرقه شرایطی دارد؛

«در خرقه اعتبار نیست. اگر در خرقه اعتبار بودی؛ همهٔ خلق خرقه‌پوش شدی؛ اما اعتبار در مرد است که او خرقه پوشد» (افضل‌الفواید،۵۸:۱۲۸۸). این لباس«به کسی می‌رسد که عیب بندگان خدای بپوشد» (ر.ک: دهلوی،۲۳۳:۱۳۷۷). «بسیار خرقه پوشانند که از ایشان فعل‌های قبیح در وجود آید که فردا همان خرقه بر ایشان مدعی‌گردد و ایشان مستوجب دوزخ گردند. بسیار قبا پوشانند که از ایشان همه کار با نیک در وجود می‌آید که پیش از خرقه‌پوشان به بهشت می‌روند» (افضل-الفواید،۵۹:۱۲۸۸).

۸-۱-۲- آداب مریدومرادی

دو رکن اساسی در سلوک، مریدومراد هستند و مادامی که مرید تحت انقیاد مراد باشد و عمل بر اختیار وی انجام دهد؛ موفقیت در سلوک قطعی‌ترخواهدبود. جایگاه مرید و مراد متفاوت است؛ «زیرا که مرید مبتدی است و مراد منتهی» (آریا،۱۹٦:۱۳٦۵). از نظر نظام‌الدین مرید،

«چون به خدمت بر ملازمت نماید و آن‌چه از زبان پیر بشنود، آن‌را به‌کار برد ... پس حق‌تعالی بهر حرفی که در کتاب درج کند، در بهشت به نام او قصری بنا کند. بعد از آن فرمود: مرید راست از برکت پیر است زیرا هرچه بشنود گوش و خوش بدان متعلق دارد تا ذره از آن نعمت فوت نشود» (افضل‌الفواید،۹۳:۱۲۸۸). «مراد هم باید که در احکام شریعت و طریقت عالم باشد و چیزی غیرمشروع نفرماید. از جمله وظایف پیر و مرشد، این است که نباید هیچ طمعی از مرید داشته‌باشد. وقتی مریدی به خدمت پیر می‌آید؛ هدیه یا تحفه‌ای می‌آورد. پیر نباید قبول‌کند و پیر در کار دین‌ودنیا نباید محتاج مرید باشد» (ر.ک: دهلوی،۲۵۵:۱۳۷۷).

۹-۱-۲- عشق

مبحث عشق، یکی از مباحث اساسی و مهم در تصوف و عرفان است « آن ودیعه یا امانتی است الهی که بر دل سالک نهاده-شده و او را به سیروسلوک برای رسیدن به سرمنزل اصلی وامی‌دارد» (آریا،۱٤۸:۱۳۷۵). در بنیان تفکر چشتیه، عشق اساس

خلقت است «اول کسی که در جهان عشق‌ورزید و بلای عشق قبول‌کرد؛ آدم صفی بود؛ زیرا که آدم را از خاک عشق بیافریدند و اگر سرشته عشق نبودی؛ عشق مرکب او نشدی. آنگاه فرمود که این همه ولوله و اشتیاق و شوق کـه در آدمـی اسـت، از آدم صفی است» (لعل بدخشی،۱۳۷٦:٤٦٤). «آدم عشق را همراه با بلا پذیرفت. چون چشم بگشاد؛ نظر بر جمال عشق افتاد و آخـر همان شعله اثرکرد و شارستان بهشت را پشت‌پای زد و روی در خرابهٔ دنیا نهاد؛ زیرا چه سبق عشق از شارستان بهشـت تکـان نتوان‌کرد مگر در خرابهٔ دنیا، تا تخته آن شدیدالبلا علی‌الانبیا ثم علی الاولیا درست کنـد» (راحـه‌المحبـین،۱۲۹۰:٦). خواجـه از تقابل عقل و عشق، این‌چنین گفته‌است. «سخن در عشق و عقل افتاد. فرمود که در میان این‌ها تضاد است. علما، اهل عقل‌اند و درویشان، اهل عشق. عقل علما، بر عشق قالب اسـت و عشـق ایـن قـوم، بـر عقـل غالـب. انبیـا را هـر دو حـال بـود» (ر.ک: دهلوی،۱۳۷۷: ۱٦۰).

۲-۲- مقامات سلوک از دیدگاه نظام‌الدین

مراد از مقامات، مراتبی است که سالک در طی طریق و برای رسیدن به کمال، یکی پس از دیگری بـه آن‌هـا نائـل‌مـی‌شـود. در ترتیب و شرح مقامات وجوه افتراق و اشتراک وجود دارد. مقامات ده‌گانهٔ سلوک، عبارت است از: توبه، ورع، زهد، فقر، صـبر، شکر، خوف، رجا، توکل و رضا که رسیدن به آن‌ها بستگی به مجاهدات صوفی دارد. توبه، زهد و تـرک دنیـا، صـبر، خـوف و رجا، توکل، تسلیم و رضا، مقاماتی است که خواجه در سلوک به آن‌ها اشاره کرده‌است که در ادامه، به آن پرداخته‌می‌شود:

۱-۲-۲- توبه

توبه به معنی بازگشت (معین،۱۳۷۵:ذیل واژه «توبه») است. «مقامات صوفی از توبه آغازمی‌شود. توبه در اصطلاح اهـل بـاطن عبارت است از؛ بازگشتن از هر چیزی جز خدا» (عمید زنجانی،۱۳٦٦:۲۳۳). «اساس جمله مقامات و مفتـاح جمیـع خیـرات و اصل همهٔ منازلات و معاملات قلبی و قالبی توبت است» (کاشانی،۱۳۹٤:۵۲۸). از نظرخواجه، تائب با متّقی برابر اسـت؛ «زیـرا که متّقی آن است که مثلاً در همه عمر خویش شرب نکرده باشد یا معصیتی به وجود نیاورده و تائب آن است کـه گنـاه کـرده باشد و انابت آورده؛ بعد از آن فرمود که هر دو برابر باشند، به حکم این حدیث که التائبُ منَ الذنبِ کَمـن لاذنـبَ لـه» (ر.ک: دهلوی،۱۳۷۷:۲).

۲-۲-۲- زهد و ترک دنیا

سخن دربارهٔ زهد و نکوهش دنیا در محافل زاهدان بسیار مطرح‌می‌شود. مذاهب هندی در این اصل که اسـاس سـعادت تـرک تعلقات دنیاست، مشترک اند. «فریدالدین‌شکرگنج، اصل راه درویشی را حضور دل می‌دانست و بـرای رسـیدن بـه آن، کسـب لقمهٔ حلال و دوری از دنیا و اهل آن‌را واجب می‌شمارد» (اله‌دیه، ۱۳۸٦ :۱۷۱). مهم‌ترین مشخصهٔ نظام‌الدین که باعـث توجـه زیاد مردم به او می‌شد؛ زهد و قناعت وی بود. او «کسانی را که به صیام و تهجد پرداخته؛ ولی دوسـتی دنیـا در دلشـان بـاقی-می‌ماند، کذاب در دعوی دوستی خدا و ترک دنیا می‌داند» (ر.ک: دهلوی،۱۳۷۷:۱۰۵). نظام‌الدین، استغراق عرفا در یاد حق بـه-واسطهٔ ترک هواهای نفسانی به‌ویژه قِلّت طعام و ریاضت نفس میسر می‌داند؛ «از ابراهیم ادهم سؤال‌کردند که تو اسم اعظم یـاد داری بگو کدام است؟ او جواب داد که معده را از لقمهٔ حرام پاک دار و دل را از محبت دنیا خالی‌کن بعد از آن هر اسـمی کـه خوانی آن اسم اعظم است» (افضل‌الفواید،۱۲۸۸:۲۰۷).

۳-۲-۲- صبر

صبر از ایمان است؛ «الایمان نصفان؛ نصف صبر و نصف شکر. چه هرچه پیش مؤمن آیـد؛ از نعمـت و بـلا، دانـد کـه نتیجـهٔ قضاوقدر الهی و حاصل ارادت و اختیار حق است؛ پس اگر از جملهٔ مکاره بود؛ بر آن صبرکند و اگر از جملـهٔ مـلاذ و محـاب بود؛ بر آن شکر کند»(کاشانی،۱۳۹٤:٥٤۲). خواجه می‌گوید: در سلوک صادق کسی است که،

«هرچه در عالم از اسرار بلا و جز آن بدو نازل‌می‌گردد؛ در آن صابر و راضی می‌باشد. چنان‌چه در کلام الله فرمان می‌شود «ربنا افرغ علینا صبرا و ثبت اقدامنا وانصرنا علی القوم الکافرین». این آیت را مفسران مشایخ بر صابران نسبت مـی‌کننـد و درویشـان ایشان‌اند که در بلای دوست صبر می‌کنند» (راحه‌المحبین،۱۲۹۰:٤۲). از نظر او «صبر؛ یعنی بـلا و جـزع نکـردن، بردبـاری در برابر آزار دیگران و تحمل خشم است. به اعتقاد وی تحمل آزار دیگران و دربند مکافات آن نبـودن کارصـدیقان اسـت» (ر.ک: دهلوی،۱۳۷۷:۲۸۲).

٤-۲-۲- خوف و رجا

خوف، «انزعاج قلب و انسلاخ او از طمأنیت امن به توقع مکروهی ممکن‌الحصول» (کاشانی،۱۳۹٤:۵۵۱) و رجا، «ارتیـاح قلـب است به ملاحظهٔ کرم مرجوّ» (همان:۵۵٦) است. خواجه آن‌را به‌عنوان یک اصـل عملـی مـورد توجـه قـرارداده «مهتـر اسـحاق پیوسته در طاعت و نماز بود و هیچ وقت از خوف حق تعالی غافل نبودی» (راحه‌المحبین،۱۲۹۰:۱۹).

۵-۲-۲- توکل

توکل، نزد صوفیه؛ یعنی اعتماد به حق و ناامیدی از خلق

«در متون عرفانی، توکل در زمرهٔ مقامات آمده است. ابونصر سراج آن‌را پس از مقام صبر و ابوطالب مکی پـس از زهـد و هـر دو پیش از مقام رضا آورده‌اند. غزالی، توکل را مانند دیگر ابواب ایمان متشکل از سه رکن؛ علم و حال و عمـل دانسـته اسـت. علم اصل و به تعبیری پیشفرض توکل است؛ عمل ثمره و نتیجهٔ آن و حال همان است که از مفهوم توکل مراد می‌شود و هرچه در بیان توکل گفته‌شود، تعبیر آن حال است» (عباسی،۱٤۰۱:۵۸۹).

در نظر خواجه «اعتماد بر حق می‌بایدکرد و نظر بر هیچکس نباید داشت» (ر.ک: دهلوی،۱۳۷۷:۱۲٤). به اعتقاد خواجـه «توکـل سه مرتبه دارد:۱- خدا را عالم و دانای حال خود بداند.۲- توکل کودک است که از مادر شیر نمی‌خواهد؛ ولی بـاز مـادر بـه او شیر می‌دهد.۳- توکل مردانه است که چون میّتی در دست غسال اند» (سبحانی ،۱۳۷۷:۲۳٤).

٦-۲-۲- تسلیم

تسلیم محض در برابر ارادهٔ الهی بالاترین مرتبهٔ ایمان و نشان‌دهندهٔ برترین مرتبهٔ کمالات انسانی است. جامی می‌گوید: «تسـلیم عبارت است از؛ استقبال قضا و تسلیم به مقدرات الهی. مقام تسلیم، فوق مرتبت توکل و رضاست. این مقام حاصـل‌نمی‌شـود؛ مگر برای کسی که مراتب و درجات تکامل را مرتباً پیموده به اعلا مرتبهٔ یقین رسیده باشد» (جامی،۱۳۸٤:۱۲۱). چشتیان معتقد بودند که «باید جانشان را تسلیم ارادهٔ خداوند کنند و به آن‌جا برسند که میان اراده سالک و ارادهٔ حق اتحاد کامـل برقرارشـود. وصول به این مرحله با ردّ و نفی ماسوی الله از دل و اندیشه صورت‌می‌گیرد. پیروان این سلسـله مـی‌آموختنـد کـه از طریقـت مرسوم عرفا که با توبه و تحت ارشـاد پیـر آغـازمی‌شـد و متضـمن تسـلیم محـض بـه ارادهٔ الهـی بـود؛ تبعیـت کننـد» (ر.ک: رضوی،۱۳۸۰:۲٦۲).

۷-۲-۲- رضا

رضا، پذیرش قضای الهی و نهایت مقامات سالکان است. «رضا از یقین تولد کند تا نخست دل مؤمن به نـور یقـین منشـرح و منفسح نشود؛ چشم بصیرتش به مشاهده و معاینهٔ تدبیر الهی منفتح نگردد» (کاشانی،۱۳۹٤:۵٦۳). نظام‌الدین می‌گوید: «رضـا آن است که چون مکروهی به بنده رسد؛ در آن کراهتی بدو نرسد؛ گویی که آن بلا بدو نرسیده است» (ر.ک: دهلوی،۱۳۷۷:٦۷).

۳-۲- موانع سلوک

پس از طی مقامات، آگاهی از موانع سلوک ضرورت دارد؛ با وجود حجاب‌ها گذر به آسانی میسرنمی‌شود؛ بنابراین ترک رذایل و اجتناب از آن بر آراستن نفس به زیورهای فضایل اخلاقی مقدم است. ظاهربینی، خشم و شهوت، سـعایت، خنـده، بهتـان و سوگند دروغ موانعی است که خواجه آن‌ها را نکوهش کرده‌است.

در ادامه به ذکر نمونه‌هایی می‌پردازیم:

۱-۳-۲- ظاهربینی

ظاهرگرایی، بلای جان دینداری است و نباید به ظاهر حکم کرد.«گفت که هر که را که دیده شود؛ به از خود تصوّر بایدکرد. اگرچه این کس مطیع باشد و آن دیگری عاصی؛ زیرا که شاید بود که طاعت این کس آخرین طاعت‌ها باشد و معصیت او آخرین معصیت‌ها» (ر.ک: دهلوی،۸۹:۱۳۷۷).

۲-۳-۲- خشم و شهوت

امیرالمؤمنین (ع) در حدیثی ارزشمند موانع رسیدن به اهداف را خشم و شهوت معرفی می‌کند و می‌فرماید: اَعْدی عَدُوٍّ لِلْمَرْءِ غَضَبُهُ وَ شَهْوَتُهُ فَمَنْ مَلَکَهُما عَلَتْ دَرَجَتُهُ وَبَلَغَ غایَتَهُ؛ بدترین دشمن آدمی، خشم و شهوت اوست؛ پس هر کس آن دو را در اختیار بگیرد؛Tمقامش بالا می‌رود و به هدفش می‌رسد. نظام‌الدین، «فرمود چنان‌که شهوت به غیر محل حرام است، خشم هم به غیر، محل حرام است» (ر.ک: دهلوی،۱۶۷:۱۳۷۷).

۳-۳-۲- سعایت

سعایت و بدگویی، در قرآن و روایات نکوهش شده‌است. نظام‌الدین می‌گوید: «بزرگترین جمله فعل‌های قبیح، همین فعل است که غمازی کسی کند» (راحه‌المحبین،۸:۱۲۹۰). «حضرت رسول در شب معراج طائفه ای در دوزخ دیدند که زبان‌های ایشان سوراخ کرده‌اند و به درک‌های دوزخ آویخته‌اند. پرسید یا اخی جبرئیل، این طایفه کیانند؟ گفت: یا رسول الله، این طایفه، غمازیان است» (راحه‌المحبین،۹:۱۲۹۰).

٤-۳-۲- خنده

چشتیان، خنده قهقهه را زشت و ناروا می‌دانند. خواجه گفت: «روزی شیخ قطب‌الدین بختیار اوشی بر جماعتی گذشت که می‌خندیدند. گفت: عجب دارم بر شما که بخندید شما را مگر خبر از مرگ نیست» (افضل‌الفواید،۹۷:۱۲۸۸)؟

۵-۳-۲- بهتان

بهتان و افتراء، از گناهان کبیره است. خواجه در این باره می‌گوید: «دور باشید و پرهیز کنید از بهتان‌گفتن؛ زیرا چه هر گناهی که بنده کند، چون توبه بکند حق‌تعالی از اعتقاد آن بنده بداند که توبه کرده‌است. پس او را بیامرزد؛ مگر بهتان گفتن» (افضل-الفواید،۱٤۱:۱۲۸۸).

٦-۳-۲- سوگند دروغ

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «ولا تجعلوا الله عُرضه لایمانکم...» (ر.ک: بقره: ۲۲٤) و خدا را دستاویزی برای سوگندهایتان قرارندهید که دیگر نخواهید نیکی کنید و پرهیزگاری نمایید و میان مردم به صلاح پردازید و البته خدا شنوای داناست. خواجه دراین‌باره می‌گوید: «هر که به سوره از کتاب خدای تعالی سوگند دروغ خورد بهر حرفی که اندران سوره باشد؛ او را هم چندان بزه نویسند» (افضل‌الفواید،۱٤٦:۱۲۸۸).

٤-۲- شریعت در مجالس

در سلسلهٔ چشتیه، «شریعت مقدم بر طریقت است و طی‌طریق را مستلزم گذر از آن می‌دانند. نه‌تنها مریدان بلکه شیخ هم باید تمام واجبات و فرایض دینی و حتی مستحبات شرعی را با دقت به‌جا آورد» (ر.ک: آریا،۲۰۳:۱۳٦۵) بحث شریعت را می‌توان در دو عنوان کلی مطرح‌کرد:

از نظر اعتقادی، خواجه سنی مذهب است؛ بر همین اساس از ابوبکر، عمر، عثمان و سپس حضرت علی(ع) نام‌می‌برد که نشان از اعتقاد وی به خلفا است. زمانی‌که،

«حضرت نوح کشتی می ساخت بدو گفتند چهار تختهٔ دیگر می‌باید که کشتی تمام شود. مهتر نوح پرسید: چهار تختهٔ دیگر به نام کیست؟ که می‌باید. در حال جبرئیل فرود آمد گفت: یا نوح، خدای تعالی می‌فرماید: محمد رسول الله را چهار نفر یارانندکه بی‌نام ایشان کشتی درست نیاید. گفت: ایشان کدامند؟ گفت: ابوبکر، عمر، عثمان و علی مرتضی علیهما السلام» (راحه-المحبین،۱۲:۱۲۹۰). وی«نسبت به شیعه ارادت خاصی نشان داده‌است» (ر.ک: دهلوی،۲۹۵:۱۳۷۷). نقل‌می‌کند؛ پیامبر فرمود: «خدای تعالی پیغامبران را از درختان پراکنده بیافرید. مرا و علی را از یک درخت. پس من تنه‌ام و علی شاخه‌های آن و حسن و حسین میوهٔ آن و اولاد و اتباع ایشان برگ‌های آن. پس هر کس که تعلق‌کند به شاخی از شاخه‌های آن، رهایش یابد از آتش دوزخ» (راحه‌المحبین،۳۸:۱۲۹۰).

در انجام فرایض دینی، نظام‌الدین در ملفوظاتش به کرّات به مریدانش سفارش می‌کند که علاوه بر نمازهای واجب، «نمازهای مستحبی چون؛ عید الضحی، عید فطر، نیمه شعبان، تسبیح، اشراق و استعاذه استخاره را بخوانند» (دهلوی،٤٤.٤٥:١٣٧٧ ،٢٨،١٩٦) ، (افضل‌الفواید،۹:۱۲۸۸, ۱۱۰،۱۱٤،۱۱۷). در نگاه او نماز جایگاه ویژه ای دارد؛ در راحه‌المحبین مکررآمده است که «با شنیدن بانگ نماز، سخن را قطع‌می‌کند و آن‌را به جماعت می‌گزارد» (راحه‌المحبین،۱۹:۱۲۹۰, ٤٣,٢٤،٣٢،٣٤). «سخن در نماز جماعت افتاد؛ در آن باب نیکو غلوّ فرمود که اگر دو کس باشند هم، جماعت باید کرد اگرچه از دو کس جماعت نباشد اما ثواب جماعت باشد؛ آن دو تن را باید که برابر ایستند» (ر.ک: دهلوی،۱۲۹:۱۳۷۷). او همچنین بر «قرائت قرآن، روزه‌گرفتن مخصوصاً در روز عاشورا و ثواب بسیار آن تأکید می‌کند» (افضل‌الفواید،۹:۱۲۸۸, ۱۰). در مورد زکات، «می‌فرمود: که زکوه حقیقت است. زکوه شریعت است و زکوه طریقت است و زکوه طریقت آن است که از دویست درهم پنج درهم نگاه‌دارد و باقی بدهد و زکوه حقیقت آن است که همه را بدهد و هیچ نگاه ندارد» (ر.ک: دهلوی،۱۲۷:۱۳۷۷).

۵-۲- اندیشه‌های کلامی شیخ

اندیشهٔ نظام‌الدین نشأت‌گرفته از تعالیم اسلامی است. وی حنفی‌مذهب است و به آن مباهات می‌کند؛ «حق سبحانه و تعالی این سعادت‌ها که ما را داد. هیچ‌کس را نداد. اول آن‌که از امت رسالت پناه علیه‌السلام گردانید. الحمدلله؛ دویم آن‌که از ملت ابراهیم خلیل‌الله، سیم آن‌که در مذهب امام اعظم؛ یعنی ابوحنیفه کوفی گردانید؛ چهارم آن‌که مسلمان آفریده و گوینده لااله‌الاالله محمد رسول‌الله گردانید» (راحه‌المحبین،۱۵:۱۲۹۰, ١٦). ولی بن‌مایهٔ کلامی وی در حوزهٔ جبر و اختیار و رؤیت خدا در قیامت اشعری است که به اجمال به آن پرداخته‌می‌شود:

خواجه، همچون اشاعره معتقد است؛ «افعال انسان تنها به قدرت خدا صورت می‌پذیرد و انسان در انجام آن دخالت ندارد. هر فعلی که از بنده در وجود می‌آید از خیر و شر، خالق آن خداوند تعالی است. پس هرچه می‌رسد از آن‌جا می‌رسد. از کسی بهر چه می‌باید رنجید» (ر.ک: دهلوی،۲۹۳:۱۳۷۷)؟ نظام هستی در چارچوب جف‌القلم بما هو کائن مدیریت می‌شود:

«آن کس را نیکبخت آفریده‌اند، هم در بطن مادر از مبتدا و حال او نیکبخت آفریده‌اند. هرکه را شقی آفریده‌اند؛ هم در بطن مادر شقی آفریده‌اند» (افضل‌الفواید،۱٤٥:۱۲۸۸). پس«تقدیر نیکی و بدی هر دو از خدا خداییست عزوجل؛ اما نیکی را حق-تعالی اضافت به خود کرد؛ بدان رضا داد، اما در بدی رضای حق نیست. این کس را باید که چون بدی در وجود آید آن‌را از خود و فعل خود داند؛ زیرا چه رضای خدا در بدی‌کردن نیست، اما تقدیر بدین رفته» (همان:۱۸۷).

یکی دیگر از موضوعات کلامی بحث برانگیز، مسئلهٔ امکان رؤیت باری تعالی در این جهان و جهان دیگراست. «از جمله مسائل مذهب اشعری آن است که هر موجودی که باشد، صحیح باشدکه مرئی شود و مصحح رؤیت وجود است و باری تعالی موجود است هرآینه رؤیت حضرتش صحیح باشد و شرع به آن ورودیافته که مؤمنان در آخرت به کرامت قال الله تعالی وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (شهرستانی،۷۳:۱۳۳۵) هستند. این اندیشه در ذهن خواجه نظام‌الدین مندرج شده که «رؤیت خداوند در قیامت بعد از مرگ امکان‌پذیر است» (ر.ک: دهلوی،۵۰:۱۳۷۷). در دیگر ملفوظات خواجه آمده است که

«فردای قیامت مهتر موسی درآید، دست در کنگره عرش زند و فریاد کند مشتاقم به دیدار تو و چندان فریاد کند که سالکان عرش از دست فریاد او خود را فراموش‌کند بعد از آن فرمان آید که یا موسی بازگرد. وعده در بهشت است و تا آن‌که محمد و امتان او مرا نبینند، کسی را پیش از ایشان دیدارنمود، نمی‌بینم» (افضل‌الفواید،۱۲۸۸:۳۱).

٦-۲- نگاه اخلاقی و اجتماعی شیخ

نکات اخلاقی که شیخ در مجالس خود بدان‌ها اشاره دارد؛ بُعد اجتماعی برجسته‌ای دارند و نشان‌می‌دهد نظام‌الدین اولیاء بر ابعاد اجتماعی آموزه‌های اخلاقی و عرفانی تأکید بسیار دارد. آموزه‌های اخلاقی-اجتماعی شیخ در دو دسته سلبی و ایجابی قابل تقسیم‌بندی است. هر چند گزاره‌های سلبی شیخ در قیاس با گزاره‌های ایجابی برجسته‌تر است و نشان می‌دهد که او در بیان این آموزه‌ها به ویژگی‌های روحی و روانی مریدان و مخاطبان توجه داشته‌است. از ویژگی‌های اخلاقی که شیخ مریدان را به ترک آن‌ها فرامی‌خواند و جنبه سلبی دارند؛ سعایت و بهتان است. او سخن‌چینی را زشت‌ترین فعل اخلاقی می‌داند؛ «بزرگترین جمله فعل‌های قبیح همین فعل است که غمازی کسی کند» (راحه‌المحبین،۱۲۹۰:۸). «و با نقل گفتاری از پیامبر اکرم (ص) عمق زشتی غمازی را به مخاطب نشان‌می‌دهد؛ «حضرت رسول در شب معراج طائفه‌ای در دوزخ دیدند که زبان-های ایشان سوراخ‌کرده‌اند و به درک‌های دوزخ آویخته‌اند. پرسید: یا اخی جبرئیل این طایفه کیانند؟ گفت: یا رسول الله این طایفه غمازیان است» (راحه‌المحبین،۱۲۹۰:۹). بهتان را گناه نابخشودنی بندگان می‌داند؛ «دور باشید و پرهیز کنید از بهتان‌گفتن؛ زیرا چه هر گناهی که بنده کند؛ چون توبه بکند حق تعالی از اعتقاد آن بنده بداند که توبه کرده است. پس او را بیامرزد مگر بهتان‌گفتن» (افضل‌الفواید،۱۲۸۸:۱٤۱). دعوت به ویژگی‌های اخلاقی نیک که غالباً ریشه در آموزه‌های قرآنی و دینی دارد در مجالس شیخ آن‌چنان برجسته است که رذایل اخلاقی در برابر آن رنگی ندارد. مصاحبت و هم‌نشینی با مردم، تواضع، مودت و اخوت بین انسان‌ها، صدقه، عفو و مدارا، رحم و شفقت، پرده‌پوشی، احترام به پیران، حق همسایگی، صله رحم، عیادت بیمار و اطعام از مهم‌ترین نکات اخلاقی است که شیخ مخاطبان را بدان‌ها فرامی‌خواند. درنگی در برخی ویژگی‌ها با ذکر نمونه‌هایی از گفتار شیخ خالی از فایده نیست.

۱-٦-۲- مصاحبت و همنشینی

عرفان اسلامی سرشار از تعالیم اخلاقی و الهی است. مصاحبت با نیکان را فرصتی برای رسیدن به کمالات اخلاقی و اخروی می‌داند.«یک ساعت صحبت نیک به از عبادت صد ساله است پس هر که صحبت نیک گیرند؛ دولت هر دو سرا یافت و هر که صحبت بد گیرند او از جمله سعادت‌ها محروم گشت» (افضل‌الفواید،۱۲۸۸:۱۵۸).

۲-٦-۲- تواضع

در تعالیم مشایخ چشت بر فروتنی، خود را از دیگران کمتردیدن و با اهل فِرق و پیروان ادیان دیگر نشست‌وخاست کردن تأکید شده است. «هر که خود را هیچ داند قیمت او و بهای او جز حق دیگری نداند» (راحه‌المحبین،۱۲۹۰:۲۲).

۳-٦-۲- مودّت و اخوت بین انسان‌ها

چشتیان، به ایجاد محبت و دوستی بین انسان‌ها تأکید داشتند. با اعتقاد این‌که نام دیگر مذهبشان خدمت به خلق خدا است هر تلاشی در جهت خدمت به خلق را شایستهٔ تقدیر می‌دانستند. «فرمود: مرا در واقعه کتابی دادند. در آن مسطور بود تا توانی راحتی به دل می‌رسانی که دل مؤمن محل ظهور ربوبیت است. می‌فرمود که در بازار قیامت هیچ کالایی را آن‌چنان رواج نخواهد بود که دریافت دل‌ها را» (محدث دهلوی،۱۳۸۳:۱۰۷).

٤-٦-۲- صدقه

صدقه به معنای هرگونه پرداخت مالی است که برای رضای خدا صورت پذیرد؛ خواه واجب باشد یا مستحب. نظام‌الدین شرایطی را برای آن برمی‌شمارد:

«در صدقه پنج شرط موجود شود بی‌شک آن صدقه قبول باشد و از آن پنج شرط دو پیش از عطا است و دو در حالت عطا است و یکی بعد از عطا است؛ اما آن دو شرط که پیش از عطا است؛ یکی آن است که آن‌چه خواهد داد از وجه حلال باشد و دوم شرط، آن‌که نیت کند که به مردی صالح دهد به کسی که در وجه فساد خرج نکند؛ یعنی به اهل صلاح دهد و آن دو شرط که در حالت عطا است؛ یکی آن است که به تواضع و بشاشت دهد و به انشراح دل دهد دوم شرط آن‌که در خفیه دهد و آن یک شرط که بعد از عطا است آن است که آن‌چه دهد پیش کسی آن‌را بر زبان نیارد و ذکر آن نکند، هر آینه آن صدقه قبول افتد» (ر.ک: دهلوی،۱۳۷۷ :٤٥و٤٦).

۳- نتیجه

طریقت چشتیه، به کمک آداب و تعالیم خاص خود توانستند اسلام را در شبه قاره هند گسترش‌دهند و نهادینه سازند. این طریقت با رویکرد عمل‌گرایانهٔ خود از طریق مشایخ بین مردم تأثیرگذار بوده‌اند. آن‌ها همواره جنبهٔ عملی عرفان را مد نظر داشته‌اند و برشریعت تاکید دارند؛ چراکه طی‌طریق را مستلزم گذر از آن می‌دانند. نظام‌الدین اولیاء یکی از بزرگان این فرقه در هند است؛ رفتارهای عملی خواجه، در کنار تعالیمش در مجالس به‌خوبی معرّف نگرش و آموزه‌های اوست. امیرحسن سجزی و امیرخسرو دهلوی، سخنان شیخ خود را با عنوان فوایدالفؤاد، افضل‌الفواید و راحه‌المحبین گردآورده‌اند. با تحلیل این آثار می‌توان به اندیشه‌های نظام‌الدین پی‌برد. بر اساس مباحث مذکور، این نتیجه به‌دست‌می‌آید که وی حنفی‌مذهب و اشعری مسلک است و در حوزهٔ کلام در بحث جبر، اختیار و رؤیت خدا همچون اشاعره می‌اندیشد و بر این باور است که فاعل همهٔ افعال خداست. طبق دیدگاه وی آن‌چه انسان در سرنوشت خود به آن دچار می‌شود؛ از قبل برای او رقم‌خورده‌است و انسان هیچ توانایی در تغییر آن ندارد و باید در مقابل خواست و ارادهٔ خداوند تسلیم بود. در باب رؤیت خداوند نیز معتقد است که می‌توان خدا را با چشم سر در قیامت دید.

محوری‌ترین آموزه‌های نظام‌الدین، تأکید فراوان او در پای‌بندی به شریعت است مراد همچون مرید باید تمام واجبات و فرایض و حتی مستحبات شرع را موبه‌مو اجرا کند. بر گزاردن نمازهای واجب و مستحب، روزه‌گرفتن، پرداخت زکات و قرائت قرآن تأکید می‌کند و از سالک طریق می‌خواهد علاوه بر انجام آن‌ها، اذکار را نیز بخواند. وی مریدان را به تسلیم محض در برابر پیر دعوت می‌کند. او همانند صوفیان دیگر رازداری، تزکیه، بیعت، مجاهده مشاهده، ذکر، سماع، آداب خرقه‌پوشی، رابطهٔ مریدومرادی و عشق را از آداب‌ورسوم سلوک می‌داند. مقاماتی که خواجه برمی‌شمارد؛ توبه، زهد وترک دنیا، صبر، خوف و رجا، توکل، تسلیم و رضا است. وی استغراق در یاد حق را به‌واسطهٔ تزکیهٔ نفس میسر می‌داند. از دشواری‌های سلوک سخن‌می‌گوید و معتقد است؛ ظاهربینی، خشم و شهوت، سعایت، خنده، بهتان و سوگند دروغ، از موانع طریقت است. از دیگر مباحث مطرح‌شده می‌توان، مفاهیم اخلاقی و اجتماعی را برشمرد که همواره در سلوک مورد توجه است و سالک ملزم است رعایت کند. در نگاه اجتماعی همهٔ مخلوقات الهی شایستهٔ محبت هستند. خواجه مریدان را به مودّت و دوستی، تواضع و دادن صدقه ترغیب می‌کند.

٤- منابع

قرآن کریم

آریا، غلامعلی. (۱۳٦٥). **طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان و خدمات پیروان این طریقه به فرهنگ اسلامی و ایرانی**، چاپ اول، تهران: زوار.

آریا، غلامعلی. (۱۳۷٥). **کلیاتی در مبانی عرفان و تصوف**، چاپ اول، تهران: انتشارات پایا.

الرحمن، عتیق. (۱۳۹۷). **خدمات سلسلهٔ چشتیه به زبان و ادب فارسی در شبه قاره هند**. قند پارسی. شماره ۷۵-۷۸، صص۹۹-۱۱۸.

اسماعیلی، محمد. (۱۳۹٤). **نقش آموزهٔ زهد در سلوک نظام‌الدین اولیاء و تأثیر آن بر نظام فکری چشتیان**، پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد، دانشگاه خوارزمی.

اشرف‌خان، علیم. (۱۳۸۰). **فوائدالفؤاد و تعلیمات حضرت نظام‌الدین اولیاء**، تحقیقات فارسی، شماره ۱.

اشرف‌خان، علیم. (۱۳۸٤). **ملفوظات حضرت نظام‌الدین اولیاء و اخوت جهانی**، قند پارسی، شماره ۳۱.

اله‌دیه، شیخ عبدالرحیم. (۱۳۸٦). **خواجگان چشت، سیرالاقطاب**، مقدمه تصحیح، فهرست و توضیح محمد سرور مولایی، تهران: علم.

انوشه، حسن. (۱۳۸۱). **فرهنگنامهٔ ادبی فارسی، دانشنامهٔ ادب فارسی جلد۲** ، چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

پرغو، محمدعلی. (۱٤۰۱). **نحوه و علل گسترش تشیع در هند** (از قرن هفتم تا دهم هجری قمری)، فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره، دورهٔ ۱٤، شمارهٔ٤۳ ، صص۵۷-۷۰.

جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۸٤). **نفحات‌الانس**. تصحیح محمود عابدی، تهران: نشر سخن.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). **درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی**، ترجمهٔ جلیل پروین، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.

حاکمی، اسماعیل. (۱۳۷۳). **سماع در تصوف**، چاپ پنجم، دانشگاه تهران.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). **لغت‌نامه**، جلد ۱٤، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.

دهلوی، خواجه‌حسن. (۱۳۷۷). **فوایدالفؤاد**، ملفوظات خواجه نظام‌الدین اولیاء بدیوانی، تصحیح محمدلطیف ملک، به‌کوشش دکتر محسن کیانی، چاپ اول، روزنه.

دهلوی، خواجه‌حسن. (۱۳۸۵). **فوایدالفؤاد**. تصحیح توفیق سبحانی، تهران: زوار.

دهلوی، امیرخسرو. (۱۲۸۸). **افضل‌الفواید**، نسخه خطی، شمارهٔ میکروفیلم۳۰/۳، تاریخ کتابت: ۱۲۸۸.

دهلوی، امیرخسرو. (۱۲۸۸). **افضل‌الفواید**، نسخه خطی، میکروفیلم٦٦/٦، تاریخ کتابت:۱۰۸۰، شماره کتابخانه۱٤۷۵/۵.

دهلوی، امیرخسرو. (۱۲۹۰). **راحه‌المحبین**، نسخه خطی، تاریخ کتابت: ۱۲۹۰، میکروفیلم۳۲۰۳: فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، جلد ۲، تألیف محمدتقی دانش‌پژوه صفحه ۹۸که اصل آن در کتابخانهٔ بانکی-پور هند به شمارهٔ ۱٦٤۲ (قسمتی از رساله) جلد ۱۷ صفحه۱۱٤ است.

ذکاوتی‌قراگزلو، علیرضا. (۱۳۷۷). **ملفوظات خواجه نظام‌الدین اولیا**، تصحیح محمدلطیف ملک، نشریهٔ کتاب ماه ادبیات، شمارهٔ ۱٤، صص۲۹-۳۰.

رضوی، سید اطهرعباس. (۱۳۸۰). **تاریخ تصوف در هند**، ترجمهٔ منصور معتمدی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سبحانی، ه. توفیق. (۱۳۷۷). **نگاهی به تاریخ ادب فارسی در هند**، چاپ اول، انتشارات شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی.

سجادی، سید ضیاءالدین. (۱۳۸۸). **مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف**، چاپ پانزدهم، تهران: سمت.

شمس، محمدجواد. (۱٤۰۱). **دانشنامهٔ جهان اسلام**، جلد ۷، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.

شهرستانی، ابوالفتح محمدبن‌عبدالکریم. (۱۳۳۵). **الملل و نحل**، ترجمهٔ افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی به‌تصحیح و تحشیهٔ سید محمدرضا جلالی نایینی، چاپ دوم، چاپخانهٔ تابان.

صابراقکند، زینب. (۱۳۹۱). **بررسی تطبیقی تعالیم عرفانی در فیه‌مافیه مولوی و فوایدالفواد نظام‌الدین اولیا**، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳٦۹). **تاریخ ادبیات در ایران** (جلد۳، بخش۲)، چاپ هفتم، تهران: انتشارات فردوس.

طاهری، سیدمهدی. (۱۳۸۹). **بررسی جریان تصوف در شبه قاره**، فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره. شمارهٔ ۵، صص ۲۹-٥٤.

عباسی، بابک. (۱٤۰۱). **دانشنامهٔ جهان اسلام**، جلد ۸ ، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳٦٦). **پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان**، تهران: امیرکبیر.

غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۸). **سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه از قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم**، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

کاشانی، عزالدین محمودبن‌علی. (۱۳۹٤). **مصباح‌الهدایه و مفتاح**الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ دوازدهم، تهران: سخن.

کیخای فرزانه، احمدرضا و سودابه سلیمی‌خراشاد. (۱۳۹٤). **دیدگاه عرفانی خواجه معین چشتی بر اساس دیوان منسوب به وی**، فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره، شمارهٔ ۲۳، صص۹۷-۱۱٦.

لعل بدخشی، لعل‌بیک. (۱۳۷٦). **ثمرات‌القدس من شجرات‌الانس**، مقدمه تصحیح و تعلیقات دکتر سیدکمال حاج سیدجوادی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

محدث‌دهلوی، عبدالحق. (۱۳۸۳). **اخبارالاخیار فی اسرارالابرار**، تصحیح و توضیح علیم اشرف‌خان، چاپ اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

معین، محمد. (۱۳۷۵). **فرهنگ فارسی**، جلد ۱و۲، چاپ دهم، تهران: امیرکبیر.

نجفی‌برزگر، کریم. (۱۳۹٤). **مونس‌الارواح، اثری ارزشمند در شرح احوال مشایخ سلسله چشتیه**. فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره، شمارهٔ ۲۵، صص۱۲۱-۱۳۲.

نراقی، مهدی. (۱۳٦٦). **جامع‌السعاده**، ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد ۲، تهران: حکمت.

هاشمی، سیدرضا. (۱٤۰۱). **دانشنامهٔ جهان اسلام**، جلد ۵، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.

Ahmed,Shaikh Ishtiaque, Emeers And Disciples of Hazrat Nizamuddin.
Auliya ,University of Jawaharlal Nehru,India,Journal of Subcontinent Researches,Vol.2,No.4, 2010.
Gautam, Chakravarty ,Reading Fawid_al_Fuad:Text,Testimony and history, University of Delhi,India,Journal of Subcontinent Researches,Vol.2,No.4, 2010.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Analysis of the Development of the Educational System of Deobandia in the Indian Subcontinent The Second Half of the 19th Century to the Beginning of the 20th Century

Asma Rezaei[1] | **Ali Asghar Rajabi**[2]✉

1. PhD in Islamic History, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
2. Corresponding Author: Assistant Professor, Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities, Department of History, Karaj, Iran.
Email: Aliasghar.rajabi@khu.ac.ir

Article history **Received:** 14 September 2024 **Received in revised form:** 16 February 2025 **Accepted:** 17 February 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

The Deobandia School, established in 1866 in the Indian subcontinent, emerged as a pivotal institution for Islamic education. It played a critical role in preserving the religious identity of Muslims during an era of significant political, social, and cultural upheaval, marked by British colonial domination. This paper examines how the evolutionary course of the Deobandia educational system influenced the cultural dynamics of this institution. It seeks to highlight its role in fostering intellectual resilience among Muslims, countering colonial challenges, and becoming a cornerstone of Islamic educational reform. The mid-19th century marked the decline of Muslim political power in India following the British suppression of the 1857 uprising. This period, characterized by the complete dominance of British colonial rule, left Indian Muslims marginalized and their Islamic identity under threat. In response, Muslim scholars established Deobandia as a bastion of traditional Islamic education, designed to restore and protect Muslim identity. By educating future scholars and leaders, Deobandia aimed to confront the cultural and political pressures of the colonial era. Its distinctive educational approach, rooted in Islamic principles, set it apart as an intellectual and spiritual center of immense influence.

Keywords: Indian subcontinent, evolution of Deobandia, educational system, British colonialism.

1. Introduction

The establishment of Deobandia occurred in a period of profound transformation in the Indian subcontinent. British colonialism introduced modern institutions and cultural norms, which challenged traditional structures, including those of Muslim communities. Amid these changes, the Deobandia was founded to revive Islamic traditions and provide a counter-narrative to colonial cultural dominance.Deobandia emphasized a curriculum grounded in classical Islamic sciences, including Quranic exegesis, hadith studies, Islamic jurisprudence (fiqh), and theology. Unlike many contemporary institutions, it resisted incorporating Western sciences or modern education, instead striving to sustain the authenticity of traditional Islamic learning. This focus on religious education was aimed at producing scholars and leaders capable of preserving Islamic identity and resisting the cultural assimilation imposed by colonial policies. Deobandia's educational approach was unique in its independence from government control. The school operated through donations and maintained financial autonomy, ensuring freedom from colonial influence. Its emphasis on debate, discussion, and

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.163-176.
DOI: 10.22111/JSR.2025.49794.2455
© Rezaei, A; Rajabi, A.A.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

critical thinking fostered an environment of intellectual rigor. As a result, it became a model for other Islamic institutions in the subcontinent, establishing a network of branches that extended its influence far beyond its original location.

1.1. Research methodology

This study employs a descriptive-analytical approach to explore the historical development of the Deobandia. Historical data and primary sources were analyzed to understand the institution's evolution and its responses to colonial challenges. The findings reveal that Deobandia's adaptability was a key factor in its success, enabling it to navigate periods of crisis while maintaining its core mission.

2. Discussion

Over time, the Deobandia School underwent significant changes in response to shifting social, political, and cultural conditions. While the institution remained committed to its core principles, it demonstrated remarkable adaptability to meet the evolving needs of Muslim communities.

One of the key challenges faced by Deobandia was the tension between maintaining traditional Islamic education and addressing modern societal demands. During the early 20th century, the school began integrating elements of modernity into its system. While retaining its focus on Islamic sciences, it incorporated aspects of contemporary education, such as scientific competitions and an increased emphasis on academic excellence. This balance allowed Deobandia to remain relevant in a rapidly changing world while preserving its foundational goals.

The Deobandi's influence extended beyond the realm of education to impact the broader cultural and political landscape of the Indian subcontinent. It played a vital role in shaping the intellectual and ideological foundations of Indian Muslims, fostering a sense of unity and purpose among them. Many of its graduates became prominent leaders in India's independence movement, using their education to challenge colonial rule and advocate for social reform.

The institution also contributed to the preservation and dissemination of Islamic knowledge. By producing scholars who adhered to traditional interpretations of Islam, Deobandia ensured the continuity of Islamic teachings in a period of cultural disruption. Its graduates often became educators, imams, and community leaders, further strengthening the religious and cultural identity of Indian Muslims.

3. Conclusion

The Deobandia School stands as a testament to the resilience and adaptability of Islamic education in the face of colonialism and modernity. Its establishment was a direct response to the challenges posed by British domination, which threatened the cultural and religious identity of Indian Muslims. By emphasizing traditional Islamic education and maintaining financial and managerial independence, Deobandia provided a model for other institutions seeking to preserve religious and cultural traditions amid external pressures.

Over the decades, the Madrasa evolved to meet changing societal needs while remaining steadfast in its commitment to Islamic principles. Its success lies in its ability to balance tradition with modernity, ensuring its relevance and influence across generations. Today, Deobandia continues to inspire educational and historical research, serving as a significant example of how religious institutions can adapt to changing times without compromising their foundational values.

In sum, the Deobandia School not only preserved Islamic traditions but also actively shaped the intellectual and cultural dynamics of the Indian subcontinent. Its legacy underscores the importance of education in fostering resilience and identity in the face of external challenges. As a pioneer of Islamic educational reform, Deobandia remains a symbol of intellectual and spiritual revival for Muslim communities worldwide.

4. References

Al-Hassan, Moshir. 1988. Islamic Movements and Ethnic Tendencies in the Indian Colony, translated by Hassan Lahoti. Mashhad: Quds Razavi Province Publications.

Al-Nimr, Abdul Moneim. 1968. Struggle of Muslims in the Liberation of India, translated by Seyyed Ali Khamenei. Tehran: Khorasan Printing House.

Azami, Dr. M. Basim. 2008. Maulana Muhammad Qasim Nanotvi Ki Didactic Imaginations. Adliyya Publikatsane, Doman Pur (Kesari), Deoband: Nishat Printing Press.
Aziz, Ahmad. 2017. History of Islamic Thought in India, translated by Naqi Lotfi and Mohammad Jafar Yahaghi. Tehran: Kayhan Scientific and Cultural Publications.
Abusaleh Shariff, Abdul Azim Islahi. 2012. Muslims in Indian Economy. Delhi: Penguin Random House India.
Ainslie, T. 1970. The Deoband School and the Demand for Pakistan. New York: University of California Press.
Aziz, Ahmad. 1967. Islamic Modernism in India and Pakistan. London: Oxford University Press.
Azra, A. 1994. The Emergence of Islam in Indian Politics: The United Provinces, 1900-1933. London: Oxford University Press.
Bazargan, Mehdi. n.d.. Freedom India. Tehran: Omid Publishing House.
Basu, B.D. 1922. History of Education in India. Calcutta: R. Chattargee Publishers.
Gilani, Manazir Ahsan. 2005. A Journey in the Life of Imam Maulana Muhammad Qasim Nanotvi, translated by Salahuddin Shahnavazi. Zahedan: Seddiqi Publications.
Hardy, Peter. 1939. Muslims of British India, translated by Hassan Lahuti. Mashhad: Quds Razavi Province Publications.
Hindi, Syed Ahmad Khan. 1963. Articles by Sir Syed, edited by Ismail Panipatti. Volume 1. Lahore: Tarqi Adab Magazine.
Hasan, M. 2015. Legacy of a Divided Nation: India's Muslims since Independence. London: Oxford University Press.
Hoshangi, Leila 2019, Deobandi schools, educational system and social and cultural consequences, Islamic History and Civilization Research Journal, Volume 45, Number Two.
Jaffrelot, Christophe. 2006. Muslims in Indian Cities: Trajectories of Marginalization. Delhi: Penguin Random House India.
Kopf, David. 1969. British Orientalism and the Bengal Renaissance. Cambridge: University Press.
Kolahdoozha, Parastu & Abediha, Hamid. 2023. Discourse on Religious Reform in the Indian Subcontinent in the Nineteenth Century: Sir Syed Ahmad Khan. Quarterly Journal of Subcontinental Studies, Volume 14, Issue 43, pp. 219-189.
Lepidus, M.L. 1981. Muslims and the Making of Modern India. London: Oxford University Press.
Maqbool Ahmad, Salahuddin. 1493. the Call of Sheikh Islam Ibn Taymiyyah and Its Effects on Contemporary Islamic Movements and the Position of Opponents in It. Kuwait: Dar Ibn Al-Athir.
Muqri Tabib, Muhammad. 2023. Deoband Scholars of Doctrine and Manhja, written by Allama Qazi Muhammad Taqi Al-Uthmani. Pakistan: Darul Uloom Karatist School.
Mujeeb, M. 2006. Muslims and Education in India: A Historical Perspective. New Delhi: Manohar Publishers.
Razavi, Seyyed Mahboob. n.d.. History of Deoband. Delhi: Ashok Press.
Sadeghi Alavi, Mahmoud. 2017. History of Islam in the Subcontinent. Qom: Hawza and University Publishing House.

Cite this article: Rezaei, A; Rajabi, A.A. (2026). Analysis of the Development of the Educational System of Deobandia in the Indian Subcontinent The Second Half of the 19th Century to the Beginning of the 20th Century. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 163-176.
DOI: 10.22111/JSR.2025.49794.2455

مطالعات شبه قاره

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

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

تحلیل تطوّر نظام آموزشی دیوبندیه در شبه‌قاره هند از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم

اسما رضائی[۱] | علی‌اصغر رجبی[۲]✉

۱. دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

۲. نویسنده مسئول: استادیار، دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه تاریخ، کرج، ایران، رایانامه: Aliasghar.rajabi@khu.ac.ir

چکیده

مدرسهٔ دیوبندیه، از مهم‌ترین مراکز آموزشی اسلامی در شبه‌قاره هند، نقش چشمگیری در تحول نظام آموزشی و تقویت هویت دینی مسلمانان این منطقه ایفاء کرده‌است. تأسیس دیوبندیه در زمانی شکل‌گرفت که مسلمانان هند با چالش‌های جدی نظیر زوال سیاسی و تسلط استعماری بریتانیا، مواجه‌بودند. به‌منظور واکنش به این وضعیت، علمای مسلمان دیوبندیه بر بازسازی و تقویت هویت دینی مسلمانان از طریق ارائهٔ آموزش‌های اسلامی متمرکزشدند. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که سیر تحولی نظام آموزشی مدرسهٔ دیوبندیه، چه تأثیری بر پویایی فرهنگی این نهاد علمی داشته‌است؟ دستاوردهای این پژوهش براساس روش تاریخی و تحلیل داده‌ها استوار است. مسلمانان هند به‌دلیل سیاست‌های استعماری بریتانیا، با مشکلات فراوانی روبه‌رو شدند؛ بنابراین بنیان‌گذاران این مدرسه در طراحی نظام آموزشی به‌دنبال ایجاد تحولی عمیق در باورهای عقیدتی و سیاسی مسلمانان بودند. آن‌ها آموزش افراد تحصیل‌کرده را به‌عنوان راه‌حل مناسب برای مقابله با چالش‌های موجود در جامعهٔ استعمارزدهٔ خود درنظرگرفتند. سیر تحولی دیوبندیه، شرایط تاریخی، نیازهای جامعهٔ مسلمانان و تأثیرات استعمار بریتانیا، این مدرسه را از یک‌نهاد محلی به مرکزی مهم و بین‌المللی در عرصه‌های‌فکری و آموزشی تبدیل‌کرد.

کلیدواژه‌ها: شبه‌قاره هند، سیر تحولی دیوبندیه، نظام آموزشی، استعمار بریتانیا.

۱- مقدمه

مسلمانان شبه‌قاره هند از سدهٔ هجدهم میلادی و آغاز دورهٔ استعمار، با توجه به شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جدید، ابتدا به مبارزات سیاسی روی‌آوردند؛ اما در ادامه، تمرکز بیشتری بر فعالیت‌های فرهنگی داشتند. در دوران تسلط استعمار بریتانیا بر شبه‌قاره هند، مسلمانان و هندوها برای دستیابی به حقوق خود تلاش‌های زیادی کردند و حتی در برخی قیام‌ها با یک‌دیگر متحد شدند. بااین‌حال، شکست قیام ۱۸۵۷م/ ۱۲۷۳ق علیه بریتانیا به‌عنوان واقعهٔ مهم در میانهٔ قرن نوزدهم، نقطه عطفی در تاریخ استقلال‌طلبی هندیان به‌شمارمی‌آید. این شورش، پس از یک سال‌ونیم شکست‌خورد و به‌موجب قانونی از مجلس بریتانیا، دوران استیلای کمپانی هند شرقی به پایان رسید و هند به‌طور رسمی، تحت سرپرستی بریتانیا قرارگرفت.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۱۷۶-۱۶۳.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۱/۲۹ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: رضائی، اسما؛ رجبی، علی‌اصغر. (۱۴۰۵). تحلیل تطوّر نظام آموزشی دیوبندیه در شبه‌قاره هند از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۱۷۶-۱۶۳.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.49794.2455

© رضائی، اسما؛ رجبی، علی‌اصغر.

به‌همین دلیل مسلمانان در ساختار جدید حاکمیت، به‌دلیل نگرش منفی نسبت به انگلیسی‌ها، سهم کمتری در قدرت داشتند و جایگاه آنان در هند به‌عنوان شهروندان درجه‌دوم تنزل‌یافت. این سرکوب به‌معنای پایان حکومت مسلمانان به‌شمارآمد؛ بنابراین تسلط کامل بریتانیا بر هند موجب‌شد تا اندیشمندان مسلمان درصدد اصلاح جامعه و چاره‌اندیشی برای حل این بحران برآیند. در این راستا، جریان‌های فکری متفاوتی در بین مسلمانان در قبال استعمار شکل‌گرفت که یکی از این جریان‌ها، تأسیس دارالعلوم دیوبندیه توسط عالمان سنتی بود. دارالعلوم دیوبندیه، با تکیه بر آموزش اسلام سنتی، به‌دنبال اصلاحات گستردهٔ آموزشی بود، زیرا مسئلهٔ آموزش در میان جامعهٔ مسلمان هند از اهمیت بالایی برخورداربود. این مؤسسه، به ترمیم و بازسای هویت اسلامی خود که از سوی انگلیسی‌ها مورد تهدید قرارگرفته‌بود، پرداخت؛ بنابراین، دیوبندیه در طراحی برنامه‌های درسی و دوره‌های تحصیلی پیشتاز مدارس غیرحکومتی شد. این مدرسه با جذب دانشجویان از هند و کشورهای دیگر، نخبگانی را تربیت‌کرد که از هویت جامعهٔ اسلامی در برابر چالش‌های سیاسی و فرهنگی بریتانیا محافظت نمایند. فضای تربیتی خاصی که براساس اصول و ارزش‌های اسلامی ایجاد شده‌بود، دیوبندیه را از سایر مراکز آموزشی در شبه‌قاره متمایزمی‌کرد. از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم، دارالعلوم دیوبندیه درگیر تغییرات نوینی شد که با تأکید بر تعلیم‌وتربیت، تجدیدنظر در تفسیر قرآن و تعامل با افکار مختلف اسلامی، سیر تحولی جدیدی را آغازکرد.

۱-۱- بیان مسئله و سؤال تحقیق

نظام آموزشی مدرسهٔ دیوبندیه که در نیمهٔ قرن نوزدهم در شبه‌قاره شکل‌گرفت، به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین جنبش‌های فکری و مذهبی در تاریخ اسلام شبه‌قاره هند شناخته‌می‌شود. با وجود این‌که این نظام در پاسخ به تهدیدهای ناشی از استعمار بریتانیا و تأثیرات مدرنیته ایجادشد، اما تحولات قابل‌توجهی در برنامهٔ آموزشی، محتوای دروس و رویکرد تربیتی آن طی نیمهٔ قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم رخ‌داد که همچنان موضوعی بحث‌برانگیز و قابل‌تأمل است. از چالش‌های اصلی این نظام آموزشی، تلاش برای حفظ هویت اسلامی در برابر فشارهای فرهنگی، سیاسی، استعمار و مدرنیتهٔ غربی بود. بااین‌حال، روند تغییروتحول در رویکردهای آموزشی و فلسفهٔ تربیتی این مدرسه، به‌ویژه در مواجهه با مدرنیسم، نیاز به بررسی و تحلیل دقیق دارد. مهم‌ترین سؤال پژوهش این است که چه عواملی باعث شکل‌گیری نظام آموزشی مدرسهٔ دیوبندیه در شبه‌قاره هند شد و سیر تحولی این نظام آموزشی چه تأثیری بر پویایی فرهنگی این نهاد علمی داشته‌است؟

۱-۲- اهداف و ضرورت‌های تحقیق

دیوبندیه به‌عنوان مدرسهٔ دینی مسلمانان هند، به‌دلیل اتکای آن به آموزه‌های اسلامی و سنتی، در میان مردم جایگاه ویژه‌ای دارد. این مدرسه از طریق نظام آموزشی اسلامی، به فهم تاریخی و فکری مسلمانان این منطقه کمک کرده‌است و به‌عنوان نهاد علمی و فکری تأثیرات گسترده‌ای بر جوامع اسلامی داشته‌است. همچنین، دیوبندیه نقش کلیدی در جنبش‌های اسلامی و مقاومت فرهنگی در برابر استعمار و مدرنیته ایفاء کرده‌است. بررسی این تحولات برای درک بهتر موقعیت معاصر مسلمانان ضروری است. نتایج این پژوهش می‌تواند به نقد و ارزیابی ساختارهای آموزشی در جهان اسلام کمک‌کرده و به بهبود کیفیت و محتوای آموزشی در مدارس دینی کمک کند.

۱-۳- روش تفضیلی تحقیق

برای دستیابی به اهداف تحقیق و پاسخ به سؤالات مطرح‌شده و با توجه به این‌که پژوهش حاضر تحقیقی تاریخی است، روش بررسی پرسش‌ها، براساس رویکرد توصیفی-تحلیلی است. گردآوری اطلاعات به‌صورت کتابخانه‌ای و ازطریق جست‌وجو در پایگاه‌های اطلاعاتی معتبر انجام خواهدشد. در این فرآیند، ابتدا منابع اصلی و تحقیقات معتبر شناسایی‌شده و سپس داده‌های تاریخی و اطلاعات به‌دست‌آمده به‌طور دقیق مورد بررسی قرارخواهندگرفت.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

هرچند به‌ظاهر موضوع نظام آموزشی دیوبندیه و تاریخ آن در مطالعات معاصر ناشناخته نیست، اما بررسی علمی از پایگاه‌های دادهٔ مورد نظر نشان‌داد، هنوز پژوهش دقیقی دربارهٔ سیر تحولی این نظام آموزشی صورت‌نگرفته‌است. هرچند عناوین کلی و اطلاعات پراکنده دربارهٔ سیر تحولی این مدرسه، می‌توانست در تبیین مطالعات مقدماتی مفید باشد، لیکن مطالعهٔ آکادمیک قابل‌قبولی که بتواند تصویر دقیق از سیر تحولی این نهاد علمی ارائه‌دهد، یافت نشد.

مقالاتی همچون «مدارس دیوبندیه، نظام آموزشی و پیامدهای اجتماعی-فرهنگی» نوشتهٔ لیلا هوشنگی، چاپ‌شده در نشریهٔ تاریخ تمدن اسلامی سال ۱۳۹۱، اطلاعات کلی در باب نظام آموزشی دیوبندیه ارائه‌می‌دهد، اما سیر تحولی نظام آموزشی این مدرسه را به‌شکل دقیق تبیین نکرده‌است. همچنین مقالهٔ «جریان‌شناسی دیوبندیه»، نوشتهٔ محمدطاهر رفیعی در نشریهٔ زبان-وفرهنگ ملل سال ۱٤۰۰ چاپ شده و درخصوص جریان‌های سیاسی و مذهبی که از این مدرسه خارج‌شدند توضیح داده شده‌است. همچنین مقالهٔ «ساختار دیوبندیه در شبه‌قاره هند» نوشتهٔ مهران شیرازی در نشریهٔ مطالعات راهبردی جهان اسلام سال ۱۳۹٦ چاپ‌شده، در این مقاله نیز به ساختار آموزشی به‌صورت کلی پرداخته‌شده و به سیر تحولی این نظام آموزشی توجه نشده‌است. همچنین پرستو کلاهدوزها و فرهاد صبوری مقاله‌ای با عنوان: «رویکردها و راهکارهای ضد استعماری مکاتب فکری اسلامی هندوستان» دارند، این مقاله در نشریهٔ جستارهای تاریخی سال ۱٤۰۱ چاپ شده‌است که در آن به‌گونهٔ اجمالی و مختصر به شکل‌گیری مدرسهٔ دیوبندیه پرداخته است. علاوه بر این، تحقیقات دیگری نیز موجود است که نه‌تنها بر دایره معرفتی وضعیت مسلمانان در هند، بلکه به شناخت جریان‌های فکری اصلاحی آنان کمک‌می‌کند، مکتوباتی چون: تاریخ تفکر اسلامی در هند نوشتهٔ عزیز احمد، جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند نوشتهٔ مشیرالحسن، چنین منابعی به جنبش‌ها و نهضت‌ها و تفکرات مسلمانان پرداخته‌است که در زمره پژوهش‌های کلی تاریخ مسلمانان هند قراردارد و کمترین نسبت را با موضوع تحقیق پیش‌رو دارند.

۲- تأثیر شورش هند در سال ۱۸۵۷م/ ۱۲۷۳ق بر تأسیس دارالعلوم دیوبندیه

در سال ۱۸۵۷م/ ۱۲۷۳ق در میانهٔ قرن نوزدهم، شورش گسترده‌ای در شبه‌قاره هند روی‌داد که نقطه عطفی در تاریخ استقلال‌طلبی هندیان به‌شمارمی‌رود و تأثیرات عمیقی بر جامعهٔ مسلمانان هند داشت. این شورش که ناشی از نارضایتی عمومی نسبت به سیاست‌های استعماری بریتانیا بود، به سرکوب شدید و بازسازی سیستم حکومتی در هند منجرشد (کلاهدوز و عابدیها، ۱٤۰۱: ۱٦). در این شورش، هندوها در خدمت سپاه انگلیسی بودند و زورگویی بریتانیایی‌ها به‌حدی بود که آنان به ستوه آمده و علیه آنان شوریدند؛ اما پس از یک سال‌ونیم شکست خورد و قوای شورشیان از هم پاشید، عدم-هبستگی میان انقلابیون و ناپیوستگی میان مناطق معترض، از علل مهم این شکست بود (اسپیر، ۱۳۸۷: ۱۲۳). پس از سقوط دهلی، سایر نقاط نیز به‌تدریج تسلیم انگلیسی‌ها شد و با وجود همراهی مردم، رهبران قیام نتواستند موفق‌شوند (همان، ۱۲٤). انگلیسی‌ها برای سرکوب قیام، حدود ۲۳ هزار نفر از مسلمانان را اعدام کردند (الندوی، ۱۹۵۱: ۱۷۹)، اموال مسلمانان مصادره شد و عده‌ای به زندان افتادند. پس از این شکست، انگلستان به‌طور کامل زمام هندوستان را در دست گرفت و تاج‌وتخت به-طور مستقیم هند را اداره‌کرد. این تغییرات ساختاری باعث‌شد تا مسلمانان در شکل‌گیری جدید حاکمیت هند جایگاهی نداشته‌باشند و به‌عنوان شهروند درجه دوم شناخته‌شوند (Thomas, 1970:89)، بسیاری از رهبران مسلمان و نخبگان که در شورش شرکت داشتند، اعدام و یا تعبید شدند که این اقدام موجب تضعیف قدرت سیاسی و نظامی مسلمانان شد. همچنین، مسلمانان از لحاظ آموزشی نسبت به هندوها عقب ماندند، زیرا هندوها مورد عنایت انگلیسی‌ها قرارگرفتند و سیاست

تفرقه‌افکنانهٔ بریتانیا برای جلوگیری از همبستگی میان آن‌ها به‌کار گرفته‌شد که شکاف اجتماعی و مذهبی میان هندوها را نیز افزایش‌داد (نظری و دیگران، ۱٤۰۳: ۱۰). در چنین اوضاعی هندوها از مزایای بیشتری نسبت به مسلمانان بهره‌مندشدند و توانستند موفق‌تر عمل‌کنند.

تأملات پس از قیام: بدین‌سان ناکامی در این قیام سبب‌شد تا مسلمانان درخصوص موقعیت فعلی خود بیش‌ازگذشته تأمل‌کنند (ویل‌دورانت، ۱۳٥٦: ۷۸). با وجود سرکوب‌های شدید، برخی از مسلمانان به‌دنبال راه‌های جدیدی برای بازسازی و بازگشت به جامعه بودند. آن‌چه که دارای اهمیت است، این بود که جامعهٔ مسلمان هند از جنبه‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و اعتقادی به‌شدت ضعیف و ناتوان شده‌بود (Riddick, 2004: 150)؛ بنابراین پس از این شورش، مسلمانان هند تحصیل را در مراکز آموزشی غیراسلامی تحریم‌کردند و به‌همین دلیل نتوانستند وارد دستگاه دیوانی و ادارای شوند. همچنین رفتار خشونت‌آمیز و تحقیرآمیز انگلیسی‌ها با مسلمانان به‌حدی بود که ماموران کمپانی هند شرقی ناگریز به اعتراف این حقیقت شدند که مسلمانان هند در عصر حاکمیت انگلیسی‌ها از هر نظر دچار آسیب شدند (ناظمیان‌فرد، ۱۳۹۰: ۱۳۰).

متفکران مسلمان درصدد اصلاح جامعه و چاره‌اندیشی برآمدند. علمای مسلمان برای رویارویی با استعمار، به اصلاح نظام آموزشی خود همت‌گماشتند و به‌سمت فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی سوق پیداکردند و بدین‌منظور مدارس دینی جدیدی را بنیان‌نهادند (بازرگان، بی‌تا: ٤۱). پس از سرکوب شورش توسط بریتانیایی‌ها، جامعهٔ مسلمان هند دچار بحران هویتی و دینی شد. رهبران مسلمان متوجه‌شدند برای حفظ هویت دینی و فرهنگی خود نیاز به ایجاد نظام آموزشی مستقلی دارند که به تربیت علما و مبلغان اسلامی بپردازد. به‌ویژه با کاهش نفوذ و اقتدار حکومت‌های مسلمان و تلاش‌های بریتانیا برای تضعیف نهادهای اسلامی، نیاز به تأسیس مدارس دینی بیشتر حس‌می‌شد (Basu, 1922: 145). مدرسهٔ دیوبندیه در این زمینه تأسیس‌شد تا علاوه بر حفظ آموزه‌های سنتی اسلام، به مبارزهٔ غیرمستقیم با نفوذ فرهنگی و فکری استعمار بپردازد. بنیان‌گذاران مدرسهٔ دیوبندیه، از جمله محمدقاسم نانوتوی و مولانا رشیداحمد کنگوهی، آموزش دروس سنتی اسلامی را مبنای نظام آموزشی قراردادند تا با آموزش اسلامی جوانان، پایه‌های مقاومت فرهنگی و دینی علیه استعمار را تقویت‌کنند (Ohanlon, 2008: 56). این مدرسه، بر تعلیمات اسلامی براساس مکتب حنفی و پیروی از اصول اهل سنت تأکید داشت و تلاش‌کرد تا هویت اسلامی مسلمانان را در برابر نفوذ غرب حفظ کند (Hasan,2015: 98).

۳- تأسیس نهاد آموزشی دیوبندیه

دارالعلوم دیوبندیه، مهم‌ترین مدرسهٔ اسلامی در جهان اهل سنت به‌حساب‌می‌آید، این مدرسه، توانسته است در تاریخ معاصر اسلام در شبه‌قاره هند، نقش برجسته‌ای ایفا کند. انگلیسی‌ها پس از تأسیس نهادهای مدنی، درصدد استفاده از افراد محلی در دستگاه‌های اداری شدند و با تأسیس کالج‌های انگلیسی‌زبان با محتوای دانش غربی، دانش‌آموختگان این مراکز را در سازمان‌های اداری مشغول‌کردند (اسپیر، ۱۳۸۷: ۱۳٤)؛ البته بیشتر این دانش‌آموختگان هندو بودند. چنین شرایطی سبب‌شد تا برخی از علماء مسلمان، همچون محمدقاسم نانوتویی به‌همراهی رشیداحمد گنگوهی، برای جلوگیری از نفوذ غرب و تسلط بیشتر بریتانیا، به احیای سنت‌های آموزش اسلامی بپردازد (مقبول‌احمد، ۱٤۰۳: ٥۸۹). آن‌ها با شعار مبارزه با بدعت، خرافات و تقویت روحیهٔ جهاد، به تربیت نسل جوان با برنامه‌ای مستقل و به‌دور از گرایش به استعمار پرداختند (همان).

نخستین مدرسه‌ای که با الهام از این طرز تفکر شکل‌گرفت، دارالعلوم دیوبندیه بود. دارالعلوم دیوبندیه در روستای دیوبند، در ناحیهٔ «سهارنپور» واقع در ۱٥۰ کیلومتری شمال دهلی در منطقهٔ اوتارپرادش تأسیس‌شد (هاردی، ۱۳٦۲: ۱۲۰). شروع کار مدرسه در سال ۱۸٦٦م/ محرم ۱۲۸۳ق در مسجد قدیمی «چتا» بود. هر چند در ادامه به‌دلیل داشتن موقعیت مکانی مناسب،

این مدرسه به‌مرور گسترش پیداکرد. هدف تأسیس دارالعلوم دیوبندیه، تربیت افرادی بود که به‌عنوان امام جماعت، واعظ، معلم و نویسندهٔ آثار دینی، خود را وقف ترویج اسلام مبتنی بر کتاب و سنت کنند و همچنین فرهنگ اسلامی را حفظ کرده و با فرهنگ غربی و نفوذ آن مبارزه نمایند.

۱-۳ محتوای برنامه‌های آموزشی مدرسهٔ دیوبندیه

برنامه‌های آموزشی در دارالعلوم دیوبندیه، عمدتاً برمبنای اصول و روش‌های آموزش سنتی– اسلامی استوار بود. برنامه درسی این مدرسه، برگرفته از آموزش‌های سنتی، در قالب نظام جدید آموزشی و به‌تقلید از نظام آموزشی بریتانیایی به محصلان ارائه‌می‌شد (مقبول‌احمد، ۱٤۰۳: ۵۸۹)؛ اما به‌مرور زمان، بناهای مستقلی برای این منظور ساخته‌شد. بنیانگذاران دارالعلوم کوشیدند تا برنامه‌های آموزشی مدارس متعدد در دهلی را یک‌جا ارائه‌دهند؛ بنابراین، در مدرسهٔ دهلی، منقولاتی چون حدیث و تفسیر تدریس‌می‌شد، درحالی‌که در مدرسهٔ لکنهو، منطق، فلسفه و فقه ارائه‌می‌گردید، برنامه درسی فرنگی نیز به درس نظامی[1]مشهور بود که در سدهٔ هجدهم در تمامی هند رواج‌داشت (هاردی، ۱۳٦۲: ۱۳٤)، از سوی دیگر، دارالعلوم دیوبند بر حدیث و فقه تأکید بیشتری داشت و این دو درس را اساس آموزش عمومی قرارداد. همچنین در تدریس فقه، درالعلوم به آموزش احکام توجهی‌نداشت و آن‌چه مهم بود، اجرای درست تکالیف دینی بود (مقبول‌احمد، ۱٤۰۳: ٥٦۰). تاریخ اسلام و سیرت پیامبر نیز از دروسی بود که به دانش‌آموزان ارائه‌می‌شد؛ بنابراین، در دارالعلوم دیوبندیه، دانش حدیث مبنای عمل و باور صحیح است و این دانش در این مدرسه دارای اهمیت ویژه‌ای است، تنها کسانی می‌توانند در این رشته تحصیل و یا تدریس کنند که زبده‌ترین باشند (مقری‌طبیب، ۱٤۰۱: ۱۹۸). به‌همین دلیل، دانش‌های عقلی در دارالعلوم دیوبندیه اهمیت کمتری داشت و این موضوع را می‌توان وجه‌تمایز برنامه‌های دارالعلوم با درس‌های سایر مدارس به‌شمارآورد (هوشنگی، ۱۳۹۱: ۱۱۹). محمدقاسم نانوتوی، یکی از بنیانگذاران دارالعلوم، در ابتدا با آموزش فلسفه مخالف بود و آن‌را غیرلازم می‌دانست، اما در ادامه نظر خود را تغییرداد و معتقدشد که دانشجویان باید فلسفهٔ جدید رایج در غرب را بیاموزند (نمر، ۱۳٤۷: ۱۱٦). رشیداحمد گنگوهی، مدیر بعدی این مدرسه، بر این باور بود که آموزش در علوم عقلی نوعی اتلاف وقت است. او از ابتدا با آموزش علوم عقلی در دارالعلوم مخالف بود و اگر به مطالعهٔ این نوع علوم پرداخته‌می‌شد، صرفاً باید از آن برای ردّ علوم عقلی استفاده‌می‌شد؛ زیرا او بر این باور بود که فلسفه و علوم عقلی با شریعت در تضاد هستند و تنها مطالعهٔ حقیقت وحیانی دین، ضروری است (سر سیداحمدخان، ۱۹٦۳: ۱۲۳). با گذشت زمان، مدیران جدید این مدرسه بر این باور بودند که دانشجویان باید فلسفه، منطق و علوم جدید را بیاموزند تا برای یافتن شغل با مشکلی مواجه‌نشوند (Ruswam, 1997: 15)؛ از این‌رو کتاب‌هایی که حذف شده‌بودند، دوباره به برنامهٔ درسی دانشجویان اضافه‌شدند. بدین‌ترتیب، دروس منطق، فلسفه، ریاضی، طب و ادبیات فارسی نیز در این مدرسه تدریس‌شد.

در سیستم آموزشی سنتی، دانش‌آموزان کتابی را تنها با یک استاد می‌خواندند و هنگامی که کتاب به اتمام می‌رسید، استاد گواهی را به‌عنوان سند برای اتمام کتاب به دانش‌آموز می‌داد. اگر فردی علاقه‌مند بود که ادامه‌دهد، کتاب جدید را با استاد دیگر شروع‌می‌کرد (سر سیداحمدخان، ۱۹٦۳: ۱۲۹)؛ بنابراین مدارس سنتی، سازمان اداری خاص و مستقلی نداشتند. برنامهٔ مطالعاتی در دیوبند به این شکل بود که معیار هر واحد یک کتاب بود و اگر شاگردی در امتحان آخر ترم نمره را کسب‌نمی‌کرد، برای کسب نمره تنها همان کتاب را می‌خواند (رضوی، بی‌تا: ۸۵)؛ بنابراین، برنامهٔ دروس در سطوح مختلف با

[1] برنامهٔ آموزشی هند از دورهٔ بابریان تا امروزه درس نظامی یا فرنگی است که نظام آموزشی دیوبندیه ادامهٔ این درس نظامی است و آموزش علیگره عدول از این برنامه را در دستور کار خود قرارداد.

امتحان همراه‌بود. در دو سال نخست، امتحانات به‌صورت شفاهی و بعد از آن مکتوب ارائه‌می‌شد. در این امتحان، پاسخ به تمام سؤالات اجباری بود و سخت‌گیری قابل‌ملاحظه‌ای درخصوص امتحانات انجام‌می‌شد (همان، ۸۸).

آموزش زبان اردو در دارالعلوم دیوبندیه دارای اهمیت بود، زیرا زبان رسمی آموزش در شبه‌قاره از فارسی به انگلیسی تغییرکرده‌بود. درنتیجه، زبان اردو برای کمرنگ‌شدن زبان انگلیسی اهمیت یافت و مدرسهٔ دیوبندیه همچون کالج علیگره در استفاده از زبان اردو به‌عنوان زبان مشترک همهٔ مسلمانان هند نقش مؤثری را ایفا کرد (هاردی، ۱۳٦۲: ۱٦۵). این زبان، به‌عنوان ابزاری مهم برای تقویت پیوند میان علمای مناطق مختلف و مردم عمل‌کرد. بااین‌حال، زبان عربی و فارسی نیز در برنامهٔ درسی دارالعلوم دیوبندیه گنجانده‌شد. اهمیت زبان فارسی و گنجاندن آن در برنامهٔ درسی دارالعلوم دیوبندیه به این دلیل بود که این زبان در دورهٔ بابریان، زبان علمی و ادبی مسلمانان هند بوده‌است (صادقی‌علوی، ۱۳۹٦: ۱٦۰). همچنین، زبان عربی به‌دلیل آن‌که زبان قرآن و متون دینی بود، جایگاه ویژه‌ای در آموزش دارالعلوم دیوبندیه داشت.

درخصوص آموزش زبان انگلیسی، موضع بنیانگذاران این مدرسه با یک‌دیگر متفاوت بود. برخی، همچون محمدقاسم نانوتوی، با آموزش زبان انگلیسی مخالف نبودند (هاردی، ۱۳٦۲: ۱۷٤)؛ اما پیشنهاد او این بود که برای پرهیز از هم‌پوشانی برنامهٔ درسی مدرسهٔ دیوبندیه با مدارس دولتی که تحت مدیریت بریتانیا، دانشجویان پس از اتمام دورهٔ آموزشی خود در دیوبندیه، اگر تمایل داشتند، برای یادگیری این زبان به مدارس دولتی بروند (هوشنگی، ۱۳۹۱: ۱۱۸). بااین‌حال، مدرسهٔ دیوبندیه برای آموزش زبان انگلیسی، استادان توانمندی جذب‌نکرد.

۲-۳ ساختار مالی و ادرای

مدرسهٔ دیوبندیه از لحاظ مالی و تأمین منابع، ساختاری خاص داشت که به موفقیت و پایداری آن کمک کرد. این ساختار شامل استقلال مالی این مدرسه بود، استقلالی که به دولت وابستگی نداشت (اعظمی، ۲۰۰۸: ۱۲۳). با توجه به سیطرهٔ بریتانیا بر هند و جلوگیری از نفوذ انگلیسی‌ها در مدرسه، در اساس‌نامهٔ این دارالعلوم مقرر شده‌بود که هیچ کمک مالی از حکومت دریافت‌نشود و مدرسه تنها با کمک‌های مردمی اداره‌گردد. این امر برای سایر مدارس در هند نیز الگو شد (مقری‌طبیب، ۱٤۰۱: ۲۰۲). بانیان مدرسه هدف از این اقدام را جلوگیری از دخالت‌های مستقیم و غیرمستقیم دولت در امور مدرسه می‌دانستند (نقوی، ۱۳۹۷: ۲۵٦). هزینه‌های مدرسه متکی به کمک‌های مالی و انفاقات عامهٔ مسلمانان بود. بانیان دیوبندیه مردم را به پرداخت هدایای نقدی و غیرنقدی جهت تأمین هزینه‌های مالی و رفاهی مدرسه ترغیب‌کرده و مردم نیز هزینه‌های مربوط به کتاب و غذای محصلان را با پرداخت زکات و صدقات خود تأمین‌می‌کردند (نمر، ۱۳٤۷: ۱۸۹). نقش افراد خیّر نیز در این میان حائزاهمیت بود، زیرا آن‌ها به‌عنوان تأمین‌کنندگان مالی عمل‌می‌کردند. همچنین، کمک‌های مردمی به‌عنوان حرکتی نمادین تلقی‌می‌شد؛ زیرا ثروتمندان از این‌طریق راهی برای اعتبار و افزایش جایگاه اجتماعی خود در جامعه به‌دست‌می‌آوردند. بااین‌حال، برخی از حاکمان مسلمان، همچون عبدالحمید دوم عثمانی، به درخواست سیدجمال‌الدین اسدآبادی به دارالعلوم کمک‌هایی ارائه‌کردند(اعظمی، ۲۰۰۸: ۱۵٦).

۳-۳ دانشجویان داخلی و خارجی

کار تدریس در این مدرسه، با یک دانشجو به نام محمود حسن و یک استاد به نام مولوی قاری‌محمود در سایهٔ درخت انار در مسجد تشتی در سال ۱۸٦۷م/ ۱۲۸۳ق و با نظارت رشیداحمد گنگوهی آغازشد (نمر، ۱۳٤۷: ۱۱۵). با گذشت زمان، مدرسه پابه‌پای زمان پیشرفت‌کرد و در کنار همان مسجد، بر وسعت آن افزوده‌شد، به‌گونه‌ای که در ادامه دارای عمارت‌های متعدد، مساحت وسیع و دانشجویان فراوان شد (Rivi, 1980: 303). روزی که محمدقاسم نانوتوی با پانزده شاگرد کار خود را آغازکرد، گمان‌نمی‌کرد که چهل سال بعد، شمار دانشجویان از مرز هزارنفر نیز بگذرد. مدرسهٔ دیوبندیه به‌سبب موقعیت مکانی

مناسب و مدیریت بنیانگذاران آن، به‌سرعت گسترش‌یافت. بنا به گزارش سایت دارالعلوم دیوبند- الهند[۲]در مدرسهٔ دیوبندیه دانشجویان خارجی در کنار دانشجویان هندی، بدون تعبیض نژادی و مذهبی، به تحصیل می‌پردازند. دانشجویان خارجی در نظام آموزشی دیوبندیه تأثیر قابل‌توجهی داشتند. این دانشجویان از کشورهای مختلف، مانند آسیای میانه، خاورمیانه و شمال آفریقا به دیوبندیه می‌آمدند (سهارنپوری، ۱۳۹٤: ۱۳۳) و این امر به گسترش تأثیرات دیوبندیه در سطح جهانی کمک کرد؛ زیرا سبب‌شد آموزه‌های دیوبندیه به نقاط دوردست منتقل‌شود و به شکل‌گیری شبکه‌های علمی و آموزشی در خارج از شبه‌قاره کمک کند. همچنین حضور دانشجویان از زمینه‌های فرهنگی و ملی مختلف، به تنوع دیدگاه‌ها و روش‌های آموزشی در دیوبندیه افزود و این تنوع به تبادل فرهنگی و علمی در مدرسه کمک کرد. با حضور دانشجویان خارجی، دیوبندیه در ادامه، روابط بین‌المللی خود را گسترش‌داد و به‌عنوان مرکزی مهم برای تبادل علمی و فرهنگی در جهان اسلام تسنن شناخته‌شد. به‌طور کلی، دانشجویان خارجی دیوبندیه، به تقویت و توسعهٔ آموزشی این مدرسه کمک کردند و نقش کلیدی در جهانی‌سازی آموزه‌های آن ایفا کردند و از عواملی بودند که باعث گسترش و شناخت دین و فرهنگ هند در جهان شدند.

٤-۳ تأثیر دارالعلوم دیوبندیه بر نظام آموزشی مسلمانان شبه‌قاره

مدرسهٔ دیوبندیه تأثیرات عمیق و گسترده‌ای بر نظام آموزشی مسلمانان داشته‌است. در شرایط پیچدهٔ سیاسی هند که مسلمانان گرفتار بحران هویت شده‌بودند، طراحی نظام آموزشی در قالب مؤسسه‌ای با نظامی جدید، از ابتکارات علمای دیوبندیه بود. علمای مسلمان هند برای احیای ارزش‌های فرهنگی و بازتعریف آن همت‌گماشتند و بدین‌سان کوشیدند تا در برابر فرهنگ بریتانیایی، به معرّفی فرهنگ اسلامی بپردازند. همچنین، با تأکید بر مذهب حنفی با اعتقادات اشعری که میان تودهٔ اهل سنت هند اکثریت را شامل‌می‌شد و نیز ارائهٔ تفسیر جدیدی از آراء دینی، توانست به جامعهٔ مسلمان هند وحدت ایدئولوژیکی دهد (سهارنپوری، ۱۳۹٤: ۱۸۸)؛ بنابراین، علمای این مدرسه با هدف دفاع از اسلام و اصلاح متعادلی از آراء دینی، توانستند بر آموزش مسلمانان هند تأثیر عمیقی بگذارند. همچنین این مدرسه را باید به‌عنوان نمونه‌ای موفق از مؤسسهٔ دینی و سنتی در جامعهٔ نوین دانست.

مسلمانان هند که تحصیل را در مراکز آموزشی غیراسلامی تحریم کرده‌بودند و در پرتو سیاست انگلیسی‌ها از دستگاه دیوانی و حکومتی دور شده‌بودند، با ساخت مدرسهٔ دیوبندیه و تحصیل در آن توانستند به فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خود بازگردند (اعظمی، ۲۰۰۸: ۱۳۰)؛ بنابراین، دارالعلوم دیوبندیه، پیشتاز و الگوی مدارس دینی غیردولتی در هند شد و در پرتو ساختار منظم دینی و آموزشی خود، توانست علمای بسیاری را مطابق با معیارهای ایدئولوژیک خود تربیت‌کند و به‌عنوان نمونه‌ای از نهادی دینی و آموزشی سنتی خود در دنیای جدید اثربخش باشد (همان، ۱۳۵). مدرسهٔ دیوبندیه، بر آموزش مسلمانان هند در زمینه‌های ترویج فقه حنفی، ترویج مسئولیت‌پذیری اجتماعی، تقویت هویت فرهنگی و مذهبی مسلمانان و مباحث سیاسی و اجتماعی تأثیرگذار بوده‌است. همچنین دارالعلوم دیوبندیه به‌شدت در تحولات سیاسی نقش‌آفرین بود به‌گونه‌ای که بسیاری از فعالان سیاسی و مذهبی مسلمان، همچون جمعیت‌های خودگردان و حرکت‌های جهادی، فارغ‌التحصیلان این مدرسه بودند (مقری‌طبیب، ۱٤۰۱: ۲۰۸).

مهم‌ترین تأثیر این مدرسه را باید درخصوص ایجاد حرکت دینی متحد میان طیفی از اهل سنت قلمدادکرد؛ حرکتی که با مشروعیت دینی، نوعی از مسؤلیت اجتماعی را به‌همراه داشت و توسط مدرسهٔ دیوبندیه ایجاد شده‌بود. این حرکت با هدف تأمین هویت مشترک اسلامی برای مسلمانان هند و تقویت همبستگی آن‌ها برای دفاع از حقوق خود و حمایت از اسلام در

---

۲ http://www.darululoom-deoband.com

شبه‌قاره شکل گرفته‌بود (همان). درنتیجه، به‌طور مستقیم بر مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مسلمانان تأثیرگذار بود و موجب توسعهٔ آگاهی ملی و مذهبی در میان مسلمانان گردید؛ بنابراین، مدرسهٔ دیوبندیه با تأکید بر آموزش‌های دینی، طیف وسیعی از اهل سنت را به گروه متحد تحت سرپرستی دینی واحد درآورد. تأثیر مدرسهٔ دیوبندیه بر آموزش مسلمانان هند در این زمان، ایجاد حرکت دینی متحد، ترویج فرهنگ مسلمانان هند و تأثیر در تحولات سیاسی هند بود.

٤- سیر تحولی دارالعلوم دیوبندیه در گذر زمان

تطوّر مذهبی یا رشد و تکامل دین، به روند تاریخی و اجتماعی تغییروتحول در اعتقادات، مناسک و ساختارهای دینی گفته‌می‌شود. این پدیده، تحت‌تأثیر عوامل مختلفی نظیر تغییرات فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی رخ‌می‌دهد؛ بنابراین، تطوّر مذهبی، فرآیندی پیچیده و چندوجهی است که می‌تواند به شکل‌های مختلفی در طول تاریخ و در جوامع مختلف به‌وجودآید. از نیمهٔ قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم، دارالعلوم دیوبندیه درگیر تغییرات نوینی شد. این تغییرات با تأکید بر اهمیت تعلیم‌وتربیت، تجدیدنظر در تفسیر قرآن و تعامل با افکار مختلف اسلامی همراه بوده‌است. از سوی دیگر، تأثیرات اجتماعی نیز وجود داشت؛ زیرا این مدرسه مرجعیت علمی و مذهبی جامعه را در اختیار داشت.

دیوبندیه به‌دنبال حفظ اسلام و مبارزه با استعمار، تلاش‌کرد تا اصول اهل سنت را با تغییرات محوری در برخی مسائل اصلاح‌کند. به‌تدریج، ترکیبی از محافظه‌کاری و اصلاح‌طلبی در اوایل قرن بیستم برای خود ترسیم‌کرد. با توجه به تأثیرات فرهنگی و سیاسی قوی‌ای که در جامعه از خود برجای‌می‌گذاشت (mujbbe, 2006: 145)، دیوبندیه نقش موثری ایفا کرد. مدرسهٔ دیوبندیه اصول دینی را در جامعه به‌طور کامل اجرا کرد و با ترکیب اصول اهل سنت با تغییرات در برخی مسائل، مسیر نوینی را برای‌تجدیدنظر در اصول‌دینی و ضروریات‌زمان‌برقرارکرد. این‌تحول نشان‌دهندهٔ پویایی و تطوّر مذاهب‌اسلامی در هند است. بنابراین، دارالعلوم دیوبندیه با هدف تصفیهٔ اسلام از تأثیرات خارجی و حفظ اصول دینی تأسیس‌شد. این تأکید بر اصالت شامل مقاومت در برابر تغییرات فرهنگی و ایدئولوژیکی بود (سهارنپوری، ١٣٩٤: ٣٣)؛ اما با توجه به چالش‌ها و تغییرات زمانی، دیوبندیه تا حدی به تجدیدنظر در برخی مسائل فقهی و تفسیری پرداخت تا بتواند اصول دینی حاکم را با زمینه‌های معاصر هماهنگ کند (نمر، ١٣٤٧: ٣٢)؛ برای نمونه، در قرن بیستم، برخی از فارغ‌التحصیلان و علمای مطرح دیوبندیه، در سیاست مشغول به‌کارشدند و نقش مهمی در ادارهٔ کشور پاکستان به‌عهده‌گرفتند. تا قبل از تأسیس کشور مستقل پاکستان، این علما در امور سیاست دخالت‌نمی‌کردند (رضوی، بی‌تا: ٩٨). آن‌ها این مشارکت در سیاست را تلاشی برای اعمال اصول اسلامی در نظام حکومتی می‌دانستند و نقش مهمی در حوزهٔ اسلام سیاسی، تأسیس جنبش‌های اسلامی و ترویج اصول اسلام در حوزه‌های سیاسی ایفا کردند.

جریان دیوبندیه، نقش مهمی در مناطق مختلف جهان اسلام برعهده داشت. بدین‌ترتیب، این دارالعلوم در مناطق مختلف اسلامی مدارس زیادی را تأسیس‌کرد تا بتواند از این راه آموزش‌های علمی و دینی خود را ترویج‌کند (گیلانی، ١٣٨٤: ٥٤). دارالعلوم دیوبندیه، برخی از نخبگان دینی خود را به تشکیل جنبش‌ها و سازمان‌های مذهبی جهانی تشویق‌کرد. این توسعه‌ها نشان‌دهندهٔ تطوّر جریان دیوبندیه در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بوده‌است. از سوی دیگر، مدرسهٔ دیوبندیه دانشجویان را برای ارائهٔ خدمات دینی به مردم در روستاها و شهرهای کوچک روانه‌می‌کرد و این طرح در اوایل قرن بیستم با عنوان واعظ و مبلغ به اوج خود رسید (Lepidus, 198: 45).

تغییرات ساختاری قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم، مدرسهٔ دیوبندیه، تحت‌تأثیر تغییرات اجتماعی و فرهنگی زمانهٔ خود قرارگرفت. آموزش در مدرسهٔ دیوبندیه که به‌عنوان نهاد دینی و آموزشی همگرا بود، عمدتاً براساس اصول اسلامی و

ارزش‌های دینی ارائه‌می‌شد (Spear, 1979: 176). اهمیت آموزش اخلاقی در کنار آموزش علمی به‌منظور ترکیب مهارت‌های دینی و معنوی برای دانشجویان ضروری دانسته‌می‌شد. مدرسهٔ دیوبندیه در جامعه نیز دارای نقشی فعال بود و در فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی حضوری مؤثر داشت؛ زیرا می‌کوشید تا تأثیرات مثبت خود را در جوامع محلی و دینی تقویت‌کند. به بیان دیگر، مدرسهٔ دیوبندیه در تلاش برای حفظ، انتقال اصول و ارزش‌های اسلامی به دانش‌آموزان بود. در ابتدا تأکید بر تربیت اخلاقی و دینی دانش‌آموزان مورد توجه بود، اما با گذر زمان، مدرسهٔ دیوبندیه علاوه بر آموزش‌های دینی، به ترویج آموزش‌های مختلف نیز پرداخت و این فرصت را برای دانش آموزان فراهم‌کرد تا در حوزه‌های مختلف علوم انسانی تحصیل‌کنند (عزیزاحمد، ۱۳٦۷: ۱۹۸).

مدرسهٔ دیوبندیه نه‌تنها به ترویج آموزش دینی پرداخت، بلکه به ترکیبی از آموزش علمی و فرهنگ اسلامی با هدف تربیت نسل دینی و متعهد به ارزش‌های اسلامی نیز توجه‌کرد (همان). این مدرسه سعی‌کرد تا برنامه‌های درسی خود را به‌روز کند و تنوع بیشتری را در آموزش‌های اسلامی و علوم دیگر ارائه‌دهد که با توجه به تحولات علمی جهان، آموزش علوم با رویکردی علمی‌تر و کاربردی‌تر انجام‌شد (Riddick, 2006: 198). همچنین، زمینهٔ امکانات آموزشی برای دختران را نیز به‌صورت گسترده‌تری فراهم‌کرد. مدرسهٔ دیوبندیه در فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی بیشتری مشارکت‌کرد تا ضمن تغییرات مهم در نگرش آموزشی خود، نقش اجتماعی خود را نیز افزایش‌دهد و در تربیت شهروندان فعال و مسئول نیز نقش داشته‌باشد (پیری، ۱۳۹۱: ۱۷). این تحولات و تلاش مدرسهٔ دیوبندیه در سازگاری با نیازهای جدید جامعه، به‌منظور ارتقای کیفیت و محتوای آموزشی انجام‌می‌شد (مشیرالحسن، ۱۳٦۷: ۹۰).

آموزش زبان در دارالعلوم دیوبندیه اهمیت زیادی داشت. زبان رسمی آموزش اردو بود. استفاده از این زبان به‌جای زبان فارسی موجب‌شد تا مسلمانان، چه در زمان استعمار بریتانیا و چه بعد از آن، دارای زبانی واحد در برابر زبان انگلیسی باشند (نمر، ۱۳٤۷: ۵۵). مدرسهٔ دیوبندیه در طی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، تلاش زیادی برای تقویت زبان اردو کرد؛ زیرا زبان اردو بعد از زبان فارسی، ابزار مهمی برای تقویت پیوند میان علمای مناطق مختلف با یکدیگر و نیز با مردم بود؛ البته زبان عربی نیز به‌عنوان زبان قرآن و متون دینی، جایگاه ویژه‌ای میان علمای دیوبندیه داشت؛ بنابراین، این مدرسه درصدد تقویت زبان اردو بود (Kopf, 1965: 167).

۱-٤ عوامل مؤثر بر تحولات مدرسهٔ دیوبندیه

۱- تجدد اسلامی: در طی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، جنبش‌های تجدد اسلامی تأثیر قابل‌ملاحظه‌ای بر مسلمانان شبه‌قاره هند داشت (مشیرالحسن، ۱۳٦۷: ۱۰۰). این تجدد با رویکرد اصلاح‌طلبانه و تلاش برای بازگشت به اصول اسلامی، در سایهٔ عالمان مدرسهٔ دیوبندیه شکل‌گرفت.

۲- تجدد دینی و اجتماعی: مدرسهٔ دیوبندیه تلاش‌کرد تا اصول اسلامی را با توجه به نیازهای اجتماعی و فرهنگی معاصر تفسیرکند. این تلاش برای تجدیدنظر در عقاید و تطابق با اصول اسلام همراه‌بود (Aziz, 1967: 98).

۳- تأثیر مخالفت با استعمار بریتانیا: مبارزهٔ نخبگان مدرسهٔ دیوبندیه در گذر زمان با استعمار بریتانیا اهمیت پیدا کرد و همین امر نقش مهمی در تحولات این مدرسه داشت؛ زیرا وحدت اسلامی و آموزش اصول دینی به مردم، خود سبب اتحاد علیه استعمار می‌شد (Riddick, 2006: 167).

٤- مبارزه با بدعت و شرک: تأکید بر پاک‌سازی اسلام از بدعت، از ویژگی‌های بارز این مدرسه بود (Sharma, 2004: 119). آن‌ها به‌نحوی تلاش‌کردند تا اسلام را به تصویر واقعی اصول درست خود بازگردانند.

۵- تأثیر جنبش‌های استقلال‌طلبی: جنبش مبارزه با استعمار بریتانیا و تشکیل جمهوری هند، بر مدرسهٔ دیوبندیه تأثیر بسزایی داشت تا آن‌جا که این مدرسه، بر تعالیم اخلاقی، اجتماعی و دینی را در اسلام تأکید ورزید و در تلاش‌بود تا از این‌طریق به خودمختاری اجتماعی، اقتصادی و سیاسی برسد (Azra,1994: 67).

با این‌حال، تاریخ تحول مدرسهٔ دیوبندیه، نشان‌دهندهٔ سیری پیچیده از انقلابات فکری و اجتماعی در قلب این جریان است. تأسیس مدارس و مؤسسات آموزشی متعدد که بر علوم دینی همچون فقه، تفسیر و حدیث پایه‌گذاری شدند و تأکید بر ترویج اصول اخلاقی، اجتماعی و اسلامی در آموزش‌وپرورش، از ویژگی‌های بارز این دوره بود (نمر، ۱۳۷: ٦٥). برخی از محققان دیوبندیه، به تجدیدنظر در تفسیر قرآن و فقه پرداختند تا اصول دینی را با زمینه‌های معاصر هماهنگ کنند؛ سپس این مدرسه توانست عنوان مرکز تأثیرگذار در تحولات سیاسی و نظامی را در شبه‌قاره و حوزهٔ خارج از هند کسب کند (Abusaleh, 2012: 135)؛ برای نمونه، برخی از اعضای این جریان در دوران تشکیل کشور پاکستان، در حرکت‌های مسلحانه شرکت داشتند و حتی بعضی از علمای دینی فعالیت سیاسی خود را تقویت‌کردند. آن‌ها توانستند دانشگاه دارالعلوم کراچی در پاکستان را به‌عنوان یکی از مؤسسات علمی برجستهٔ دیوبندیه تأسیس‌کنند که اکنون نقش مهمی در ترویج تحقیقات دینی و اصول اسلامی ایفا می‌کند (ندوی، ۲۰۱۱: ۱۲۳). این سیر تحولی، از تأسیس مدرسه و ترویج اصول دینی گرفته تا حضور در حوزهٔ سیاست و تشکیل دانشگاه‌های علمی در دوران معاصر، نشان‌دهندهٔ پیچیدگی و تنوع در تاریخ تحول مدرسهٔ دیوبندیه است.

۲-٤ اصلاح‌طلبی دارالعلوم دیوبندیه

دارالعلوم دیوبندیه به‌عنوان جریان اصول‌گرای اسلامی در هند، در اوایل قرن بیستم تحت‌تأثیر تجددطلبی قرارگرفت. این مدرسه، در ابتدا بر بازگرداندن جوانان به اصول اصلی اسلامی تأکید داشت؛ اما در طول دهه‌های بعد از تأسیس، مدرسهٔ دیوبندیه در برابر تغییرات جامعه به ترکیب علم و دین نیاز پیدا کرد (امین، ۱۹٦٥: ٢٤). در همین راستا، تغییراتی در اصول آموزشی خود ایجادکرد. این تغییرات را می‌توان شامل برگزاری مسابقات علمی و تأکید بر اصول دانشگاهی دانست؛ بنابراین، نوعی اصلاحات در علم‌وفرهنگ را در برنامهٔ خود قرار داد.

در ابتدا، این مدرسه با دیگر اصلاح‌طلبان در جامعهٔ اسلامی مخالفت داشت و این مخالفت را نشانی از حفظ اصول سنتی اسلام و مقاومت در برابر تغییرات زیاد در تفسیر اصول دینی بیان‌می‌کرد؛ اما در ادامه، از این مقاومت و مخالفت کوتاه آمد (همان، ۳۰). در دهه‌های بعدی، با افزایش میل جامعه به‌سمت اصول مدرن و نیاز به همراهی با تحولات جهانی، این مدرسه نیز تجددطلبی در آموزش و فرهنگ خود را افزایش‌داد. این رویکرد شامل تأکید بر آموزش‌های علمی و فناوری بود؛ بنابراین، مدرسهٔ دیوبندیه تلاش‌کرد تا با حفظ اصول دینی، به تجدد و مدرنیزاسیون آموزشی خود بپردازد (Ainslie, 1970: 123).

۵- نتایج پژوهش

مدرسهٔ دیوبندیه، در پاسخ به چالش‌های فرهنگی و مذهبی ناشی از استعمار بریتانیا تأسیس‌شد. هدف اصلی از تأسیس، حفظ و احیای سنت اسلامی از طریق آموزش علوم دینی بود. این مدرسه، به‌دنبال ارائهٔ نظام آموزشی متفاوت از الگوی غربی بود و بر آموزش‌های سنتی اسلامی مانند قرآن، حدیث و فقه تأکید داشت. در این نظام تدریس، از شیوه‌های کلاسیک مانند مناظره و مباحثه نیز استفاده‌می‌شد. از ویژگی‌های بارز مدرسهٔ دیوبندیه، استقلال مالی و مدیریتی آن از حکومت بود. این استقلال به مدرسه اجازه داد تا از تأثیرات مستقیم سیاسی و مداخلات دولتی دوربماند. سیر تحولی این مدرسه نشان‌داد که با گذشت زمان، دیوبندیهٔ رشد کرده و با تأسیس شاخه‌های متعدد در سایر نقاط شبه‌قاره و حتی خارج از آن گسترش یافت. این رشد به‌دلیل ساختار آموزشی منطبق با تأکید بر حفظ اصول اسلامی بود.

همچنین، این مدرسه در اوایل قرن بیستم تحت‌تأثیر تجددطلبی قرارگرفت. نگرش دیوبندیه در ابتدا، تأکید بر بازگرداندن جوانان به اصول اصلی اسلامی بود؛ اما در طول دهه‌های بعد، در برابر تغییرات جامعه به ترکیب علم‌ودین نیاز پیدا کرد. در همین راستا، تغییراتی در اصول آموزشی خود ایجادکرد که شامل برگزاری مسابقات علمی و تأکید بر اصول دانشگاهی بود. به‌طور کلی، سیر تحولی مدرسهٔ دیوبندیه، نشان‌دهندهٔ تلاش مستمر برای حفظ سنت‌های دینی در مقابل تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بود که در طول زمان با تأثیرات استعمار و مدرنیسم مواجه‌شد.

٦- منابع

الحسن، مشیر. (١٣٦٧). جنبش‌های اسلامی و گرایشات قومی در مستعمرهٔ هند. ترجمهٔ حسن لاهوتی، مشهد: انتشارات استان قدس رضوی.

اسپیر، پرسیوال. (١٣٨٧). تاریخ هند. ترجمهٔ همایون صنعتی‌زاده، قم: نشر ادیان.

النمر، عبدالمنعم. (١٣٤٧). کفاح المسلمین فی تحریر هند. ترجمهٔ سیدعلی خامنه‌ای، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، تهران: چاپخانهٔ خراسان.

اعظمی، داکتر ایم بسیم. (٢٠٠٨). مولانا محمدقاسم نانوتوی کی تعلیمی تصورات، عدلیه پبلی کیشنزه، دومن پوره(کساری)، دیوبند، نیشتل پرینتینگ پریس، ٢ج.

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

پیری، محمد؛ دورانی، عبدالغفور. (١٣٩١). پیدایش تفکر دیوبندیه در هندوستان و تأثیر آن بر بلوچستان ایران. سیستان و بلوچستان، مطالعات شبه‌قاره، سال چهارم، شمارهٔ ١٣، صص ٢٠-٧.

رضوی، سیدمحبوب. (بی‌تا). تاریخ دیوبندیه. دهلی: اشوک پریس.

سهارنپوری، خلیل‌احمد. (١٣٩٤). المهند علی‌المفند. ترجمهٔ مولوی عبدالرحمان سربازی، مشهد: نشر جاویدان.

صادقی‌علوی، محمود. (١٣٩٦). تاریخ اسلام در شبه‌قاره. قم: نشر حوزه و دانشگاه.

عزیز، احمد. (١٣٦٦). تاریخ تفکر اسلامی در هند. ترجمهٔ نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران: کیهان انتشارات علمی و فرهنگی.

کلاهدوزها، پرستو؛ عابدیها، حمید. (١٤٠١). گفتمان اصلاح دینی در شبه‌قاره هند در قرن نوزدهم سر سیداحمدخان. فصلنامهٔ مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ چهاردهم، شمارهٔ ٤٣، ص ٢١٩-١٨٩.

گیلانی، مناظر احسن. (١٣٨٤). سیری در زندگی امام مولانا محمدقاسم نانوتوی. ترجمهٔ صلاح‌الدین شهنوازی، زاهدان: انتشارات صدیقی.

مقبول‌احمد، صلاح‌الدین. (١٤٩٣.ق). دعوه الشیخ‌الاسلام ابن‌تیمیه و اثرها علی‌الحرکات الاسلامیه‌المعاصره و موقف‌الخصوم منها. کویت: دار ابن‌الاثیر.

مقری‌طبیب، محمد. (١٤٠١.ق). علماء دیوبند عقیده و منهجاء. به‌قلم علامه قاضی محمدتقی العثمانی، پاکستان: مکتبه دارالعلوم کراتستی.

ناظمیان‌فرد، علی. (١٣٩٠). دارالعلوم دیوبند زمینه‌ها و راهبردها. فصلنامهٔ مطالعات شبه‌قاره، سال سوم، شمارهٔ نهم، ص ١٤٨- ١٢٩.

ندوی، مسعود. (١٣٧٢ق). تاریخ الدعوه‌الاسلامیه فی‌الهند. بیروت: دارالعربیه.

هاردی، پیتر. (١٣٦٩). مسلمانان هند بریتانیا. ترجمهٔ حسن لاهوتی، مشهد: انتشارات استان قدس رضوی.

هندی، سیداحمدخان. (١٩٦٣م). مقالات سر سید. به‌کوشش اسماعیل پانی‌پتی، جلد١، لاهور: مجلهٔ ترقی ادب.

هوشنگی، لیلا (١٣٩١). مدارس دیوبندیه، نظام آموزشی و پیامدهای اجتماعی فرهنگی. پژوهش‌نامهٔ تاریخ و تمدن اسلامی، دورهٔ ٤٥، شمارهٔ ٢.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

A Comparative Study of Lexical Selection in the Translation of Selected Qur'anic Verses: With Reference to the Translations of Shah Waliullah Dehlawi and Garmaroudi

Reza Rezaei [1]✉ | **Abdolrahman Gamshadzehi** [2]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.
Email: Rrzaei@lihu.usb.ac.ir
2. PhD student in Arabic Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.
Email: Gumshadzehi@pgs.usb.ac.ir

Article history Received: 21 December 2024 **Received in revised form:** 06 February 2026 **Accepted:** 20 March 2026 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

Shah Waliullah Dehlavi is considered one of the greatest Quran scholars and activists in the field of Hadith sciences in the 12th century AH in the Indian subcontinent. He was a Quran scholar, Hadith scholar, jurisprudence scholar, and an unparalleled theologian of his time. One of Dehlavi's most important masterpieces is the Persian translation called "Fath al-Rahman". Dehlavi's valuable work has attracted the attention of many Quran scholars and researchers of Quranic sciences due to its special features. The translation of the Quran into Persian in the subcontinent is important in terms of Persian and Arabic linguistics and in terms of the translator's level of depth in topics related to Quranic sciences and literary aesthetics. In order to explain the aforementioned aspects, this research has been conducted using a descriptive and analytical method and in comparison with the literary and authoritative translation of the Holy Quran by Ali Mousavi Garmarudi in the field of the structure of the command and the translation of the concept. The findings of the research, in comparison with Garmarudi's translation, show that Muhaddis Dehlavi's translation is a noteworthy and distinguished translation in terms of its attention to literary subtleties, consideration of rhetorical nuances, accuracy in morphological and syntactic structures, and also the clarity and usefulness of the intended meanings. It is highly citation-worthy both due to semantic details and due to its reference and attribution, and it enjoys a worthy authority and credibility in Quranic studies in the subcontinent.

Keywords: Holy Quran, Translation, Muhaddis Dehlavi, Garmarudi.

1. Introduction

The context and structure of every language possess their own distinctive features and characteristics. These features function as instruments for conveying meaning and enable the transmission of concepts embedded within a language to the مخاطب (audience). In Arabic, the semantic range of expressions and constructions is notably extensive. Shah Waliullah Dehlawi, one of the most prominent Qur'anic scholars and leading figures in Hadith studies in the 12th century AH in the Indian subcontinent, occupies a distinguished position in this field.

The translation of the Qur'an into Persian in the subcontinent began approximately two centuries prior to Dehlawi with the translation of Makhdoom Nuh in 998 AH. However, Dehlawi's translation is undoubtedly regarded as the most precise and scholarly translation in that region (Haddad-Adel, 1390:

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.177-194.
DOI: 10.22111/JSR.2026.51196.2484
© Rezaei, R; Gamshadzehi, A.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

58). The Persian translation of the Qur'an in the subcontinent is significant both from the perspective of Persian and Arabic linguistics and in terms of Dehlawi's depth of engagement with Qur'anic sciences and literary aesthetics.

In order to better understand the conceptual and structural merits of Dehlawi's Persian translation and to highlight his sensitivity to the linguistic requirements of both Arabic and Persian, his translation is compared with one of the finest contemporary Persian translations of the Qur'an, namely that of Garmaroudi. This comparison aims to reveal the distinctiveness and dignity of Dehlawi's translation through lexical and structural analysis.

Problem Statement, Research Significance, and Research Questions

The translation of the Holy Qur'an is essential for those who lack proficiency in Arabic. This need is particularly evident in the Indian subcontinent. Without an accurate and comprehensible translation, access to the profound meanings of the Qur'an and the ability to benefit from its teachings become difficult. Despite its antiquity, Dehlawi's Persian translation is recognized as a valuable work due to its precision and subtlety. Baha' al-Din Khorramshahi describes Garmaroudi's translation as one of the most eloquent, Persianized, and fluent translations of the Qur'an throughout its more than 1,200-year history (Garmaroudi, 1383: 629).

This study seeks to answer two fundamental questions:

a) What are the characteristics of Shah Waliullah Dehlawi's translation in terms of grammatical structure and adherence to semantic requirements?

b) In comparing the translations of Dehlawi and Garmaroudi, which demonstrates greater fidelity to conceptual and lexical precision?

2. Methodology

This research is conducted using a descriptive-analytical method. First, the general features of Dehlawi's Qur'anic translation are examined. Subsequently, selected cases from Dehlawi's Persian translation are analyzed comparatively alongside Garmaroudi's translation. To elucidate semantic and lexical subtleties, reference has been made to works on Qur'anic exegesis, Arabic linguistics, and grammatical studies. Data collection has been carried out through library-based and documentary (digital) methods.

3. Discussion

Both Dehlawi and Garmaroudi are distinguished representatives who, through their engagement with Qur'anic translation, have contributed to the dynamism and enrichment of Persian literature. In the following, selected verses from various surahs are examined from rhetorical and structural perspectives, with attention to linguistic subtleties, in order to determine how sensitivity to context and structure affects the accurate conveyance of meaning.

Example 1: Surah al-Qadr (97:2) ﴿وما أدراك ما ليلة القدر﴾

One of the distinctive Qur'anic stylistic features is the expression *"wa mā adrāka"*. This construction is a significant element of Qur'anic discourse, often employed to emphasize the عظمت (magnitude) of a subject. It appears twelve times in the Qur'an, consistently indicating the عظمت and importance of the موضوع (subject).

- Dehlawi: "What has made you know what the Night of Decree is?"
- Garmaroudi: "What do you know what the Night of Decree is?"

From a syntactic perspective, Dehlawi's translation more closely aligns with the grammatical structure of the original verse. The agreement between the verb and its subject is explicitly preserved. In contrast, Garmaroudi offers a more interpretive rendering and leaves the subject of the verb *adrā* implicit. Consequently, his translation does not fully convey the intended nuance, which emphasizes the mediating cause that informs the مخاطب about the Night of Decree. This nuance is preserved in Dehlawi's translation but overlooked in Garmaroudi's.

Example 2: Surah al-Baqarah (2:264) (... عليه تراب فأصابه وابل ...)

This verse likens charity accompanied by harm or reproach to a barren surface.

- Dehlawi: "Upon it is a small amount of dust."
- Garmaroudi: "Upon it lies dust."

Here, Dehlawi's precision becomes evident. The word *turāb* appears as an indefinite noun, which inherently conveys a sense of smallness or insignificance. Dehlawi reflects this nuance in his translation, whereas Garmaroudi and many other translators overlook the descriptive implication embedded in the indefinite form (Shaykh al-Hind, 1393: 44; Ravaqi, 1402: 1/9).

Example 3: Surah Quraysh (106:1) ﴿لإيلاف قريش﴾

- Dehlawi: "For the gratitude of the familiarity granted to Quraysh"
- Garmaroudi: "For the cohesion of Quraysh"

Garmaroudi interprets *īlāf* as cohesion (i.e., the continuity of winter and summer journeys). According to this interpretation, the reason for worship would be the continuity of these journeys. However, based on Dehlawi's translation, the cause relates to the نعمت (blessing) of familiarity, which encompasses both prosperity and امنیت (security). This interpretation is supported by Surah al-Anfal (8:26): *"snatched away from around them"*. Dehlawi demonstrates particular attentiveness to this contextual nuance.

4. Conclusion

This study demonstrates that although both Dehlawi's and Garmaroudi's translations are distinguished and stylistically significant, each reflects a distinct interpretive approach in conveying meaning. The findings indicate that Dehlawi pays meticulous attention at the rhetorical level to secondary meanings, contextual coherence (siyāq), grammatical variations (i'rāb), and subtle morphological and syntactic features.

This is particularly noteworthy given his geographical distance from the primary centers of Arabic scholarship in the subcontinent, underscoring the depth, precision, and breadth of his studies in Arabic literary sciences, Shari'ah, and Qur'anic exegesis.

In contrast, Garmaroudi's translation is fluent and accessible, sparing the reader from linguistic complexity. However, in terms of grammatical and rhetorical precision, it is, in certain instances, less exact when compared to Dehlawi's translation.

5. References

The Qur'an

Al-Bashri Library.

Alusi, Abu al-Fadl Shihab al-Din al-Sayyid Mahmoud, (1415). The Spirit of the Meanings in the Interpretation of the Great Quran and the Seven Seconds, first edition, Beirut: Dar al-Kuthub al-Ilmiyah.

Al-Zamakhshari, Abulqasem Jarallah Mahmoud bin Omar, A(Bita) Sass al-Balagha, Research by Abdul Haim Mahmoud, Publications of Islamic Propaganda Office, Qom

Ansari Masoud, (1392) Nedayi Islam Quarterly, 16th year, issue 94.

Beizawi, Naseruddin, (1418). Tafsir al-Baydawi, first edition, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.

Bukhari, Muhammad bin Ismail, (1437). Sahih al-Bukhari, 1st edition, Pakistan.

Darvish Muhyiddin bin Ahmed Mustafa Arabization of the Qur'an and exponent. of al-Irshad for university affairs - Homs - Syria, (Dar al-Imamah-Damascus-Beirut), (Dar Ibn Kathir-Damascus–Beirut).

Dehlavi Shah Waliullah, (1989), Translation of the Holy Quran, Noorani Library, Peshawar, Pakistan.

Dervish, Mohiuddin bin Ahmed Mustafa, (1415). Arabicization of the Qur'an and the statement, 4th edition, Damascus: Dar Ibn Kathir, Damascus, 1: 4th, 1415 AH.

Garmarodi, Seyyed Ali Mousavi, (1383), translation of the Holy Quran, first edition, Qom: Qadiani Publications.

Ghasemi, Mahmoud Masoud Alam, (1381), the biography of Shah Waliullah Muhaddith Dehlavi, translated by Abdullah Khamsh Heravi, first edition, Torbat Jam: Sheikhul Islam Ahmadjam Publications.

Ibn Khalwiyyah. Hossein bin Ahmad, (1368). Arabs 30 Surah Man al-Qur'an, Third edition, Tehran: Ahmadi Printing House.

Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram bin Ali, (1414). Lisan al-Arab, third edition, Beirut: Dar Sader.

Khazan, Aladdin, (1415). Labab al-Taawil fi ma'ani al-Tanzil, first edition, Beirut: Dar Ihya al-Tarath.

Khorramshahi Baha al-Din, (1385), Tarjuman Wahi Magazine, 5th year, issue 1

Khorramshahi, Baha al-Din and others, (1377), Encyclopedia of the Quran and Quranic Studies, Tehran: Dostan Publications.

Kosha, Mohammad Ali, (2013). Educational translation of the Holy Quran, Tehran: Ehsan Publishing House.

Mahli, Jalaluddin Muhammad bin Ahmed Walsiuti, Jalaluddin Abd al-Rahman bin Abi Kabar, (no date). Tafsir al-Jalalin, first edition, Cairo, Dar al-Hadith.
Maraghi, Ahmed bin Mustafa, (1365). Tafsir al-Maraghi, first edition, Egypt: Mostafa al-Babi al-Halabi school.
Meybodi Ahmed bin Mohammad, (2008) Translation of the Quran, Tehran: Written Heritage Research Center.
Mohammad, Mohammad Abu Laila (2002 AD). Al-Qur'an al-Karim Man al-Manzoor al-Isthraghi, (Critical and Analytical Study), first edition, Egypt: Dar al-Nashr Lal Jamiat.
Mustafawi, Hassan, (1360) research on the words of the Holy Quran.
Nadavi, Abulhasan Ali, (1382), History of Invitation and Departure, translated by Mohammad Ebrahim Damani, first edition, Zahedan: Sediqi Publications.
Najda Ramadan, (1998). Translation of the Qur'an and works in meanings, Damascus: Dar al-Muhiba for printing and publishing and distribution.
Nasafi, Abu Barakat, (1319). Tafsir al-Nasafi, first edition, Beirut: Dar al-Kalam al-Tayyib.
Nisaburi, Abu al-Hussein Muslim bin Al-Hajjaj, (1429). Sahih al-Muslam, research and compilation of hadiths: Ahmad Zaha and Ahmad Enayat, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi.
Osmani, Mohammad Shafi, (2012). Ma'arif al-Qur'an, translated by Mohammad Yusuf Hosseinpour, first edition, Torbat Jam: Shaykh al-Islam Jam Publications.
Qurtubi, Abu Abdullah, Muhammad bin Ahmad Al-Ansari, (1384). Al-Jamae Lahakm al-Qur'an, second edition, Cairo: Dar al-Kutub al-Masriyyah.
Rowaqi, Ali, (1402). Holy Qur'an, Tehran: Sokhn Publications.
Sarkhsi, Muhammad bin Ahmed B. Abi Sahl, Mabusut, Egypt, Al-Saada Press
Sheikh Al-Hind, Mahmoud Hassan, (2013). Translation of the Holy Quran, Tehran: Ehsan Publishing House.
Tajm al-Tafsir fi al-Tafseer al-Qur'an l'Ajam, edited by: Najib Mayel Heravi, Tehran
Tantawi Mohammad Seyed, (1997). Al-Tafseer al-Wasit for the Holy Qur'an, first edition, Cairo: Dar Nahda Misr for printing, publishing and distribution.
Tehran, publishing and translation company
The Great Islamic Encyclopedia, (1367) London: Berlin Publications.
Zaheli, Wahba bin Mustafa, (1418). Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqeedah and Shariah and Manhaj, third edition, Damascus: Dar al-Fakr.
Zamakhshari, Abu al-Qasim Jarallah Mahmud bin Omar, (1430). Al-Kashaf's Commentary on the Facts of Al-Tanzir and Ayun Al-Aghaweel in the Ways of Ta'awil, 3rd edition, Beirut: Dar al-Marafa.
Zarkani, Mohammad Abdul Azim, (2010). Manahel al-Irfan fi Ulum al-Qur'an, Egypt: Dar al-Salam for printing, distribution, distribution, and translation.

Cite this article: Rezaei, R; Gamshadzehi, A. (2026). A Comparative Study of Lexical Selection in the Translation of Selected Qur'anic Verses: With Reference to the Translations of Shah Waliullah Dehlawi and Garmaroudi. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 177-194.
DOI: 10.22111/JSR.2026.51196.2484

مطالعات شبه قاره

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

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

مقایسهٔ گزینش واژگان در ترجمهٔ برخی آیات قرآنی «با تکیه بر ترجمه‌های محدث دهلوی وگرمارودی»

رضا رضایی[1]✉ | عبدالرحمن گمشادزهی[2]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
رایانامه: Rrzaei@lihu.usb.ac.ir

۲. ، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
رایانامه: Abdulrahman.Gumshadzehi@pgs.usb.ac.ir

چکیده

شاه ولی‌الله دهلوی یکی از بزرگترین قرآن‌پژوهان و فعالان عرصهٔ علوم حدیث در سدهٔ دوازدهم هجری در شبه‌قاره هند به‌شمارمی‌آید. او قرآن‌شناس، حدیث‌پژوه، فقه‌پژوه و متکلم بی‌نظیری در زمانهٔ خود بوده است. یکی از مهم‌ترین شاهکارهای دهلوی، ترجمهٔ فارسی موسوم به "فتح الرحمن" است. اثر گرانقدر دهلوی به‌سبب ویژگی‌های خاص خود مورد توجه بسیاری از قرآن‌پژوهان و محققان علوم قرآن قرارگرفت. ترجمهٔ قرآن به زبان فارسی در شبه‌قاره به‌جهتی از نظر زبان‌شناسی فارسی و عربی و به‌جهتی از نظر میزان تعمّق مترجم در مباحث متعلق به علوم قرآن و زیبایی‌شناسی ادبی حائز اهمیت است. این تحقیق به‌منظور تبیین جهات مذکور، به‌روش توصیفی و تحلیلی و در مقایسه با ترجمهٔ ادبی و معتبر قرآن کریم اثر علی موسوی‌گرمارودی در حیطهٔ ساختار دستوری و رسایی مفهوم انجام شده‌است. یافته‌های تحقیق در تطبیق با ترجمهٔ گرمارودی نشان‌می‌دهد که ترجمهٔ محدث دهلوی از نظر توجه به لطایف ادبی، درنظرگرفتن ظرائف بلاغی، دقت در ساختارهای صرفی و نحوی و همچنین رسایی و افادهٔ معانی مورد نظر، ترجمه‌ای قابل اعتناء و ممتاز است که هم به‌جهت دقایق معنایی از قابلیت استناد بالایی برخورداراست و هم به‌جهت ارجاع و إستناد از مرجعیّت و اعتبار شایسته‌ای در مطالعات قرآنی در شبه‌قاره برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، ترجمه، محدث دهلوی، گرمارودی.

۱- مقدمه

بافت و ساختار هر زبانی ویژگی‌ها و مختصات خاص خود را دارد. این ویژگی‌ها به‌عنوان ابزار انتقال معنا، مفاهیم مندرج در زبان را به مخاطب القاءمی‌کند. گسترهٔ معنایی عبارات و ترکیبات در زبان عربی چشمگیر و قابل‌ملاحظه است. دریافت مفاهیم مندرج در آیات قرآن کریم، جدای از اطلاع عمیق و دانش گسترده نسبت به مباحث زبانی و ادبی به هنگام ترجمه، تسلط بر

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۱۹۴-۱۷۷.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۴/۱۱/۱۷ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۲/۲۹ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: رضایی، رضا؛ گمشادزهی، عبدالرحمن. (۱۴۰۵). مقایسهٔ گزینش واژگان در ترجمهٔ برخی آیات قرآنی «با تکیه بر ترجمه‌های محدث دهلوی وگرمارودی»، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۱۹۴-۱۷۷.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2026.51196.2484

© رضایی، رضا؛ گمشادزهی، عبدالرحمن.

احوال و ساختار زبان دوم را نیز سخت نیازمند است. قرآن کریم به‌عنوان کتاب مقدس و آسمانی، جایگاه ویژه‌ای در زندگی مسلمانان دارد و به‌عنوان منبع اصلی هدایت و راهنمایی در جنبه‌های مختلف زندگی، از جمله اصول اجتماعی، اخلاقی و فردی، شناخته‌می‌شود. از آن‌جایی که قرآن به زبان عربی نازل شده‌است، فهم و درک مفاهیم آن برای غیرعرب‌ها بدون ترجمه ممکن‌نیست. به‌همین‌دلیل، قرآن‌پژوهان اسلامی در طول تاریخ تلاش‌کرده‌اند تا قرآن را به زبان‌های مختلف ترجمه‌کنند. «ترجمهٔ قرآن در شبه‌قاره حدود دو قرن پیش از دهلوی با ترجمهٔ مخدوم لطف‌الله بن مخدوم معروف به «مخدوم نوح د ۹۹۸ق» آغاز شده‌بود؛ اما ترجمهٔ دهلوی بی‌گمان دقیق‌ترین و عالمانه‌ترین ترجمه در شبه‌قاره به‌شمارمی‌آید» (حداد عادل، ۱۳۹۰: ۵۸). قرآن‌پژوهان شبه‌قاره هند با وجود این‌که زبان گفتارشان اردو بود اما سهم بزرگی در ترجمهٔ قرآن کریم به زبان فارسی داشتند. این امر دال بر جایگاه ویژهٔ زبان فارسی و سابقهٔ دیرین آن در شبه‌قاره هند است. محدث دهلوی با وجود این‌-که یک فردی غیرایرانی و اردو زبان بوده، اما آگاهی و تسلط او بر زبان فارسی قابل‌اعتنا و چشمگیر بوده‌است. او در قامت یک صاحب‌نظر و مترجم مهم فارسی قرآن کریم، اثری ارائه‌داده‌است که برخوردار از جذابیت روایت و متانت اسلوب است. این امر علی‌رغم گذر زمان، مجال و محملی در اختیار پژوهندگان زبان فارسی و ترجمه‌شناسان قرآن کریم قرارداده‌است تا به شرح، توضیح و بیان ظرافت‌ها و محاسن ترجمهٔ دهلوی بپردازند. این بدان‌معنا نیست که ترجمهٔ وی خالی از کاستی است، اما بیان کاستی‌ها، مورد بحث این پژوهش نیست. به‌منظور درک برخی مزایای مفهومی و ساختاری ترجمهٔ دهلوی که منبعث از قوّت سبک مترجم و دقت وی در تأدیهٔ دقیق معنا و عنایت ویژهٔ او به مقتضیات زبان‌شناسی است، ترجمهٔ او با یکی از بهترین ترجمه‌های معاصر فارسی از قرآن کریم؛ یعنی ترجمهٔ استاد گرمارودی تطبیق داده‌می‌شود تا برجستگی و متانت ترجمه از لابلای تطبیق و انطباق این دو اثر نمایانده شود. در مورد امتیازات ترجمهٔ گرمارودی بسنده به سخن قرآن‌پژوه و مترجم عالیقدر بهاءالدین خرمشاهی می‌شود که آن‌را طی یادداشت کوتاهی بر درخواست گرمارودی از ایشان در ارائهٔ نظر بر ترجمه سه–چهار جزو فارسی خودش از قرآن کریم، مرقوم نموده‌است. گرمارودی از وی درخواست کرده‌بود «که اگر راهی بدهی است یادآوری فرمائید و اگر برهیچ‌یک از ترجمه‌های فراوانی که در دست داریم، هیچ‌گونه مزیتی ندارد، باز یادآوری فرمائید تا ادامه‌ندهم". استاد خرمشاهی طی یادداشت کوتاهی چنین یادآور شدند: «ترجمهٔ (گرمارودی) یکی ازشیواترین و خوش‌خوان‌-ترین و فارسی‌ترین و راحت و روان‌ترین ترجمه‌های قرآن کریم علی‌الاطلاق در تاریخ بیش ازهزارودویست سالهٔ آن است (گرمارودی،۱۳۸۳، پی‌نگاشت ترجمهٔ قرآن کریم:٦٢٩).

۱ـ۱. بیان مسئله و سؤالات تحقیق

ترجمهٔ قرآن کریم و درک مفاهیم آن برای افرادی که به زبان عربی تسلط ندارند، امری حیاتی و ضروری است. بدون وجود ترجمه‌ای دقیق و قابل‌فهم، دسترسی به معانی عمیق قرآن، اصول و ارزش‌های اسلامی و بهره‌مندی از آموزه‌های آن دشوار خواهدبود؛ از این‌رو، ترجمهٔ قرآن به‌عنوان یک نیاز اساسی در جوامع اسلامی شناخته‌می‌شود. قرآن‌پژوهان در طول تاریخ تلاش‌کرده‌اند تا قرآن مجید را با توجه به ادبیات و نیازهای زمان خود ترجمه و تفسیر کنند. در این راستا، ترجمهٔ دهلوی و ترجمهٔ گرمارودی به‌عنوان دو نمونهٔ بارز از ترجمه‌های معاصر و تقریبا کهن قرآن کریم مورد بررسی قرارمی‌گیرد. ترجمهٔ دهلوی با وجود کهن‌بودن، به‌دلیل دقت و ظرافت خاص خود، به‌عنوان یک اثر ارزشمند شناخته‌می‌شود. این تحقیق در پی پاسخ به دو پرسش اساسی است:

۱. ویژگی‌های ترجمهٔ دهلوی از نظر بافت دستوری و رعایت مقتضیات معنایی چیست؟

۲. در تطبیق ترجمهٔ دهلوی و گرمارودی، پایبندی به جزئیات مفهومی، در کدام‌یک جلوه و بروز بیشتری دارد؟

۱ـ۲.اهداف تحقیق

در پژوهش حاضر، دو هدف عمده مورد نظر است: هدف نخست از بررسی ویژگی‌های ترجمهٔ دهلوی، نمایاندن اعتناء به مطالعات عمیق اسلامی و توجه به ادبیات عربی و فارسی در شبه‌قاره در دورهٔ هم‌عصر دهلوی است. هدف دوم، معرّفی محدث دهلوی به‌عنوان شخصیتی صاحب‌نظر در مطالعات قرآنی است که هم به ظرایف و لطایف ادبی و زبانی مسلط است و هم از دقایق علوم بلاغی و رسالت این علوم در رسایی گفتار و ابلاغ مفاهیم مندرج در متن برخوردار است.

۱ـ۳. روش تفصیلی تحقیق

این پژوهش برمبنای روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته‌است. برای این کار در وهلهٔ اول، به بیان ویژگی‌های ترجمهٔ قرآن دهلوی و وجوه ترجیح این اثر بر سایر ترجمه‌های قرآن کریم پرداخته شده‌است. بیوگرافی ایشان با تفصیل بیشتری مورد واکاوی قرار گرفته‌است؛ سپس، به‌بررسی مواردی از ترجمهٔ دهلوی و گرمارودی به‌صورت تحلیلی پرداخته شده‌است. برای این هدف، به تفاسیر مختلف و کتاب‌های لغت و اعراب قرآن کریم مراجعه شده‌است. گردآوری اطلاعات به‌شیوهٔ کتابخانه‌ای-اسنادی (دیجیتالی) است؛ عمده مواد پژوهش برگرفته از ترجمهٔ دهلوی و گرمارودی و همچنین کتاب‌ها و مقالاتی که در مورد دهلوی نگاشته شده‌است به‌ویژه اثر مسعود قاسمی موسوم به (امام شاه ولی‌الله محدث دهلوی) و مقالاتی که به ویژگی‌های ترجمهٔ این دو مترجم نگاشته‌شده، می‌باشد.

۱ـ٤. پیشینهٔ پژوهش

در رابطه با بیوگرافی و ویژگی‌های ترجمهٔ دهلوی و گرمارودی آثار و مقالات زیادی نگاشته شده‌است، که به پاره‌ای از آن اشاره خواهدشد. در کتاب "تاریخ دعوت و عزیمت" اثر ابوالحسن ندوی (۱۳۸۲)، به زندگی، آثار و خدمات اصلاحی شاه ولی‌الله به‌صورت مفصل پرداخته‌شده‌است. مسعود ندوی (۱۳۸۱) در کتاب "امام شاه ولی‌الله محدث دهلوی" به‌بررسی اندیشه‌های قرآنی دهلوی پرداخته‌است. بهاءالدین خرمشاهی (۱۳۷۰) در مقاله‌ای تحت عنوان: "ترجمهٔ قرآن شاه ولی‌الله دهلوی" که در مجلهٔ ترجمان وحی (۱۳۸۰ ش ۹) چاپ شده، به‌بررسی و بیان ویژگی‌های ترجمهٔ ایشان پرداخته‌است. غلامعلی حدادعادل در مقاله‌ای به نام: "معرّفی ترجمه‌ای از قرآن که در مجلهٔ ترجمان وحی (۱۳۹۰ ش٤٠) چاپ شده‌است، به معرّفی و بیان نمونه‌هایی از ترجمهٔ دهلوی پرداخته‌است. مسعود انصاری در مقاله‌ای تحت عنوان: "شکوه و زیبایی در ترجمهٔ قرآن دهلوی" چاپ مجلهٔ ندای اسلام، (۱۳۹۲ ش ۹٤)، به ویژگی‌ها و زیبایی‌های ترجمهٔ دهلوی پرداخته‌است. خجندی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان: "ترجمهٔ قرآن گرمارودی در یک نگاه" که در مجلهٔ بینات به چاپ رسیده‌است، به معرفی ترجمهٔ گرمارودی پراخته‌است. محمدعلی کوشا در مقاله‌ای تحت عنوان: "معرفی و بررسی ترجمهٔ قرآن کریم گرمارودی" مجلهٔ بینات (۱۳۹۳) ترجمهٔ گرمارودی را به‌صورت مختصر معرفی و به برخی از ویژگی‌های آن اشاره کرده‌است؛ اما پژوهشی در رابطه با مقایسه بین ترجمهٔ دهلوی و گرمارودی تابه‌حال نوشته نشده‌است؛ بنابراین پژوهش حاضر در این باب، جدید به‌نظرمی‌رسد.

۲. دهلوی

دهلوی نام مشهور، ولی‌الله بن عبدالرحیم است (قاسمی، ۱۳۸۱: ۵۱). وی از کودکی با استعداد، با وقار و نیک‌سرشت بود؛ چنان‌که توأم با سادگی، زیباپسند و متواضع بود. در واقع زندگی و آموزش و پرورش و شخصیت پدر، بر وی تأثیرعمیقی افکنده‌بود و پدرش، نقش استاد، مربی و پیر و مرشد و همه را بازی کرده‌بود (همان: ٦١). ایشان در پنج‌سالگی در مکتب قرآنی ثبت‌نام کردند در هفت‌سالگی از حفظ قرآن فارغ‌شدند، وی در سن پانزده‌سالگی از نصاب علوم دینی رایج در آن زمان فراغت‌یافت (همان، ۱۳۸۲: ۱۲۷). از ویژگی‌های اخلاقی ایشان می‌توان همت بلند، روش مخصوص تعلیم و تربیت و جامع

صفات‌بودن را نام‌برد (همان، ۱۳۸۲: ۱٦۹). عشق و شیفتگی وی به قرآن، از همان دوران کودکی آغازشده که آن هم نتیجهٔ تربیت پدرشان بوده است. وی همواره با قرآن کریم همدم و قرآن کریم را با صدای دلنشین و رعایت کامل تجوید، تلاوت‌می‌کرد. او نکات و اسرار قرآن را طوری بیان‌می‌کرد که متخصصان فن تفسیر از آن درشگفت می‌ماندند (قاسمی، ۱۳۸۱: ٦۳). از مهم‌ترین آثار وی می‌توان به حجةالله البالغهٔ در قواعد، مقاصد و اسرار شریعت، اشاره‌کرد که می‌توان آن‌را مهمترین اثر وی دانست، به‌ویژه در مباحث فقهی توجه نوگرایان دینی را به‌خود جلب کرده‌است. تأثیرپذیری مؤلف در این کتاب از غزالی، خطابی و عزبن عبدالسلام شافعی‌مذهب آشکار است. دهلوی مردی کوشا و کثیرالتألیف بود. آثار او را تا یک‌صد کتاب‌ورساله هم برشمرده‌اند که در حدود سی اثر از آن‌ها به چاپ رسیده‌است. آثار او به دو زبان عربی و فارسی نوشته شده‌است (خرمشاهی، ۱۳۸۵: ٦٤). دهلوی افزون بر فتح‌الرحمن که ترجمه‌ای است از قرآن کریم، کتاب‌های قرآنی دیگری تحت عناوین فتح‌الکبیر فی اصول‌التفسیر و فوزالکبیر فی اصول‌التفسیر دارد که کتاب اخیر در اصل به فارسی بوده و بعدها به عربی ترجمه‌شده و هم‌اکنون بیشتر ترجمهٔ عربی آن مورد عنایت قرآن‌پژوهان است (قاسمی،۱۳۸۱: ۷۸). قرآن کریم سرچشمهٔ جاودان هدایت انسان‌ها است و اصلاح و تربیت مسلمانان و ترقّی علمی و فکری‌شان به فهم و تدبر قرآن وابسته‌است؛ از این‌رو به گسترش قرآن و علوم قرآنی عنایت ویژه‌ای نموده‌است (همان: ۷۹).

۳. نخستین اقدام و نخستین ترجمهٔ قرآن کریم به زبان فارسی

گفته‌می‌شود سلمان فارسی، اولین کسی است که قرآن کریم را به زبان فارسی ترجمه کرده‌است. برخی بر این باورند که او سورهٔ فاتحه را ترجمه‌کرده و عده‌ای دیگر معتقدند که او به ترجمهٔ بسم‌الله اکتفا نموده‌است. نخستین کسی که این نظریه را مطرح‌کرده، شاهپوربن‌طاهر اسفراییني، متوفی ٤۷۱ هجری قمری است که در مقدمهٔ کتابش با عنوان: « تاج‌التراجم فی التفسیر القرآن‌للأعاجم» به این موضوع اشاره کرده‌است (ابولیله، ۲۰۰۲: ۳۸۱). همچنین شمس‌الأئمه محمدبن‌احمد، متوفی ٤۸۳ هجری قمری، در کتاب «مبسوط» در بحث جواز خواندن سورهٔ فاتحه به زبان فارسی برای کسانی که از خواندن عربی آن ناتوان هستند، به یک روایت از امام ابوحنیفه اشاره‌کرده که جواز این کار را تأییدمی‌کند. طبق این روایت، گروهی از اهالی فارس برای سلمان فارسی نامه‌ای نوشتند و از او خواستند سورهٔ فاتحه را به فارسی بنویسد تا زمانی‌که آنان خواندن سورهٔ فاتحه به زبان عربی را یادگرفتند، همان ترجمه را در نماز می‌خواندند. امام ابوحنیفه از این روایت استدلال‌کرده و چنین فتوایی صادر کرده‌است (سرخسی، بی‌تا: ۳۷/۱)؛ اما این‌که آیا سلمان فارسی واقعاً اولین کسی بوده که قرآن کریم را ترجمه کرده‌است، یک احتمال است. با توجه به اهمیت این کار، باید در زندگی‌نامهٔ حضرت سلمان فارسی به این واقعه اشاره‌می‌شد، اما هیچ روایت مستند و معتبری در این زمینه یافت‌نمی‌شود. همچنین، اگر چنین کاری انجام‌می‌شد، باید با مشورت سایر صحابه صورت‌می‌گرفت و ترجمهٔ قرآن کریم به زبان‌های دیگر، به‌ویژه به زبان فارسی، در آن شرایط حساس ممکن‌بود مشکلاتی را ایجادکند؛ اولا، نیازی به این کار نبود زیرا در زمان پیامبر(ص) مسلمانان غیرعرب بسیار کم‌بودند و آنان که مسلمان شده‌بودند، تسلط کامل به زبان قرآن و عربی داشتند. با توجه به حساسیتی که مردم فارسی‌زبان نسبت به زبان خود داشتند، اگر قرآن کریم به فارسی ترجمه‌می‌شد، احتمالاً همان ترجمه به‌عنوان اصل پذیرفته‌می‌شد و از لغت اصلی قرآن دوری‌می‌کردند. این امر می‌توانست سبب فتنه‌ای بزرگ شود؛ بنابراین، این احتمال بعید به‌نظرمی‌رسد که صحابه کرام چنین کاری را انجام داده‌باشند (ابولیله، ۲۰۰۲: ۳۸۱). اولین ترجمهٔ فارسی قرآن کریم که به‌دست ما رسیده، ترجمه تفسیری است که توسط ابوصالح منصور بن نوح سامانی (۳٦۵ هجری قمری) حاکم ترانسوکسانیا و خراسان انجام شده‌است. تاریخ دقیق این ترجمه مشخص‌نیست، اما از مقدمهٔ این کتاب می‌توان فهمید که ابوصالح علما را جمع‌کرده و از آن‌ها در مورد مشروعیت ترجمهٔ قرآن کریم به زبان فارسی سؤال کرده‌است. علمای حاضر فتوای جواز این کار را صادرکردند، به شرط آن‌که این کار توسط علمای توانا و اهل فن

انجام‌شود. برای این تفسیر، مخطوطات زیادی وجود دارد که قدیمی‌ترین آن‌ها مخطوط رامبور (٦٠٠ هجری قمری) است که تاریخ آن به سال ۳۱۱ هجری قمری برمی‌گردد. علاوه بر این، ترجمهٔ فارسی دیگری از قرآن کریم با خط رومی نیز وجود دارد که توسط محمد ابوالفتح سال در ٦٢٨ هجری قمری نوشته شده‌است و اکنون یک نسخه مخطوط از آن در کمبریج نگهداری می‌شود. در برخی منابع آمده‌است که یک ترجمهٔ فارسی دیگر برای قرآن کریم وجود دارد که در واقع مختصرتفسیر طبری است و به‌سال ۳۱۱ هجری‌قمری و زمان پادشاهی ابن‌صالح منصوربن‌نوح برمی‌گردد، اما این تفسیر ناپدیدشده و از آن هیچ اثری باقی نمانده‌است (همان‌جا).

۳ـ۱. ترجمهٔ فتح‌الرحمن دهلوی

فتح‌الرحمن یکی از ترجمه‌های سلیس و عام‌فهم قرآن کریم به زبان فارسی است. دهلوی این ترجمه را برای نخستین‌بار پیش از سفر حج سال ۱۱٤۳ هـ ق شروع و در اوائل شعبان ۱۱۵۱ هـ ق به اتمام رساند (قاسمی، ۱۳۸۱: ۱٤۲). دهلوی از قرآن ترجمه‌ای تحت‌اللفظی و بسیاردقیق و صحیح به‌دست‌داده که قطعاً در میان ترجمه‌های قدیم و جدید قرآن به زبان فارسی مقامی ممتاز دارد و حقاً می‌باید از عدم رواج آن در ایران متأسف بود و به معرفی و ترویج آن همت‌گماشت (حدادعادل، ۱۳۷۰: ٥٦). یکی از بزرگترین شاهکارهای علمی دهلوی، ترجمهٔ گرانسنگ ایشان به زبان فارسی است، وی با زبان فارسی سلیس و روان، قرآن کریم را برای مردم ترجمه‌نمود که به فتح‌الرحمن شهرت دارد. برخی از محققان ایرانی آن‌را در شمار بهترین ترجمه‌ها نهاده‌اند (قرطبی، ۱۳۷۵: ۱۰۷).

دهلوی، هدف خویش را از این اثر این‌گونه بیان‌می‌دارد: «اگر از انصاف کار گیرید، فائدهٔ اساسی از نزول قرآن این است که از آن پندگیرید و از هدایات آن ارشاد و رهنمونی یابید. هدف از قرآن تنها تلفظ‌نمودن به آن نیست، هر چند آن نیز غنیمت است این چه شیوه‌ای است که مسلمانان درپیش‌گرفته‌اند که برای فهم قرآن تلاش‌نمی‌ورزند و آن‌که معنی قرآن کریم را نداند، چه حلاوت و لذتی بهره‌اش می‌گردد» (دهلوی، ۱۳۸۹: ٦۰۷). یکی از اهداف مهم محدث دهلوی از این اثر ارزشمند، درک‌نمودن فارسی‌زبانان پیام قرآن مجید را بدون تکلف است، چنان‌چه می‌گوید: «متن تهیه‌شدهٔ این کتاب (فتح‌الرحمن) پس از خواندن قرآن کریم و رساله‌های مختصر فارسی است تا فارسی را بدون تکلف درک نمایند، به‌ویژه برای بچه‌های ارتشیان و اهل حرفه که نمی‌توانند علوم عربی را تکمیل‌کنند؛ از این‌رو لازم است که در نخستین مراحل سن تمیز، این کتاب به آنان آموزش داده‌شود تا نخستین چیزی که وارد روزنهٔ ذهن‌شان می‌شود معانی کلام الله باشد و سلامت فطرت‌شان ازدست‌نرود. این‌که با وجود ترجمه‌های دیگر قرآن کریم به زبان فارسی، محدث دهلوی ترجمه‌ای دیگر بر ترجمه‌های قرآن کریم اضافه‌کرد، وی می‌نویسد: «در این زمانه که ما در آن زندگی‌می‌کنیم و کشوری که در آن سکونت گزیده‌ایم، خیرخواهی مسلمانان، ایجاب‌می‌کند به زبان سلیس فارسی متداول و مروج قرآن کریم ترجمه‌گردد تا عوام و خواص به گونهٔ یکسان آن‌را بفهمند و بزرگ‌وکوچک معانی قرآن را درک‌نمایند، برای آن خود را ناگزیریافت به ترجمه‌های دیگر با دقت نگریست تا در ترویج و نشر و پخش هر ترجمه‌ای که مناسب باشد تلاش‌ورزد که در حد امکان برای مردم روزگار مقبول و مورد عنایت افتد؛ اما در برخی ترجمه‌ها، تطویل بی‌کیفیت را احساس‌نمود و برخی ترجمه‌ها در حد اختصار مخل یافت که برخی ترجمه‌ها به این پیمانه نبود، همان بود که عزم خویش را بر ترجمهٔ جدید جزم نمود» (همان‌جا).

٤. بررسی و تطبیق نمونه‌هایی از ترجمهٔ دهلوی و گرمارودی

قرآن کریم، سندی مکتوب از احوال زبان عربی است. زیبایی‌ها و ظرافت‌های این احوال، اسباب تمایز ترجمه‌های متعدد را فراهم کرده‌است. محدث دهلوی به‌عنوان ادیب برجسته از شبه‌قاره ضمن تسلط بر علوم دینی، از علوم ادبی زبان عربی و زبان فارسی حظّی وافر و نصیبی گرانسنگ داشت. در ادبیات فارسی و از جمع ادبای مشهور معاصر، ادیب ممتاز و مترجم عالیقدر

علی موسوی گرمارودی جایگاه ادبی و علمی ویژه‌ای دارد. این جایگاه بر اصحاب معرفت ادبی و دینی پوشیده نیست. دهلوی و گرمارودی هر دو نمایندگان شایسته‌ای هستند که با ورود به مقولهٔ ترجمهٔ قرآن کریم، اسباب پویایی و غنای ادب فارسی را با ترجمه‌های خویش فراهم‌کرده‌اند. در زیر با عنایت به ظرافت‌های زبانی، ترجمهٔ آیاتی از سوره‌های مختلف قرآن کریم مورد بحث بلاغی-ساختاری قرارگرفته تا میزان تأثیر توجه به بافت و ساختار، در تأدیهٔ دقیق معنا مشخص‌شود.

٤ـ١. آیهٔ ٢٦٣ سورهٔ بقره: ﴿ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴾

توضیح آیه: در آیهٔ فوق، برای پذیرفته‌شدن صدقه نزد خداوند دو شرط بیان شده‌است؛ یکی آن‌که مال خود را در راه خدا انفاق کرده بر آن شخص منت نگذارد، دوم این‌که با او چنین برخوردی نکند که او خود را ذلیل و خوار احساس کند یا به او اذیت و آزاری برسد (عثمانی، ١٣٩٢: ٣٩٨/٢). "قول معروف" و "مغفره" مفاهیمی هستند که در قرآن به آن‌ها تأکید شده‌است؛ با توجه به بافت آیه، ترجمهٔ دهلوی و گرمارودی مورد مقایسه قرارمی‌گیرد.

ترجمهٔ دهلوی: ترجمه: «سخن ملایم گفتن» ترجمهٔ گرمارودی: «گفتاری شایسته»

نقد و بررسی: هر دو ترجمه دقیق و رسا هستند، اما ترجمهٔ دهلوی از عمق و عنایت بیشتر به بافت جمله در متن حکایت می‌کند؛ زیرا وی "معروف" را به "ملایم‌گفتن" ترجمه‌کرده، اما گرمارودی آن‌را به "شایسته‌گفتن" ترجمه کرده‌است. ملایمت از لوازم شایستگی است. شایستگی دربردارندهٔ حیطهٔ وسیع‌تری از معنا است. وسعت معنا در آیه، قدری مخاطب را از مفهوم مد نظر آیه دورمی‌کند؛ زیرا قرائن موجود در آیه نظر به وسعت ندارد، بلکه دقیقاً به مدد قراین ماقبل و مابعد، جزییات مفهومی را قصد کرده‌است. بافت و قرائن آیه بیشتر با ترجمهٔ دهلوی "ملایم‌گفتن" انطباق‌دارد، زیرا به‌دنبال همین آیه می‌آید: یاَیها الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی. (بقره: ٢٦٤). در این‌جا تقابل "منّ و أذی" با ملایم سخن‌گفتن بیشتر انطباق دارد تا سخن شایسته‌گفتن. اغلب مفسّران "قول معروف" را به "کلام حسن" ترجمه‌کرده‌اند که با ترجمهٔ دهلوی بیشتر همخوانی دارد (مظهری، ١٤١٢: ٣٧٥/١، سیوطی، بی‌تا: ٥٨).

٤ـ٢. آیهٔ ٢ سورهٔ قدر: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾

توضیح آیه: یکی از اسلوب‌های خاص قرآنی، به‌کاربردن عبارت«وما أدراکَ » است. این یک ویژگی مهم در سبک نگارش قرآن کریم است. این عبارت توجه مخاطب را به مضمون جلب‌می‌کند و او را به فکر و تأمل وامی‌دارد. اهتمام به اهمیت موضوع یکی از اغراض استعمال این اسلوب است. در دوازده مورد خداوند متعال لفظ «وما ادراک» را به‌کار برده‌است. همهٔ این موارد به عظمت و بزرگی موضوع‌له اشاره‌دارند؛ به‌عنوان نمونه، در موضوع مورد بحث؛ یعنی آیهٔ ٢ سورهٔ قدر﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ قرآن عظمت و اهمیت شب قدر را به‌تصویرمی‌کشد. سوره، پس از ذکر نزول قرآن در شب قدر با یک استفهام، اما با اسلوب خاص تعقیب‌می‌شود تا ذهن مخاطب را نسبت به منزلت و جایگاه رفیع این شب به‌چالش‌بکشد. همان‌گونه که در سورهٔ القارعه با این اسلوب می‌فرماید: "و ما ادراک ما القارعه " خداوند روز قیامت را با این سؤال بلاغی مطرح‌می‌کند تا مخاطب را به اندیشیدن و تأمل در مورد این روز بزرگ که عظمت، هولناکی و سترگی آن ورای اندیشه و درایت مخاطب است وادارد و اما معنای تعبیر قرآنی: ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ در ترجمهٔ دهلوی و گرمارودی؛ ترجمهٔ دهلوی: چه چیز مطلع‌ساخت تو را که چیست شب قدر؟ ترجمهٔ گرمارودی: «تو چه می‌دانی شب قدر چیست؟» قبل از ورود به بحث تطبیقی در ذکر معنای آیه، بهتر است قدری از منظر فقه‌اللغه و معنای نهفته در لفظ « دَرَی» و مصدر آن؛ یعنی «درایه» پرداخته‌شود. در «التحقیق فی کلمات‌القرآن» به‌نقل از المصباح‌المنیر فیومی آورده‌است: «دریتُ الشیءَ دریاً من باب رمی و دریةً و درایةً: علمته و یعدّی بالهمزه فیقال أدریته به» و در ادامه به‌نقل از التهذیب آورده‌است: «قال اللیث: یقال دَری یَدری دریاً و دِرایةً و دریاً. و یقال أتی فلانٌ الأمرمن غیر دِریةٍ، أی من غیرعلم» و به‌نقل از مفردات راغب آورده‌است: «الدرایة المعرفة المُدرکة بضرب من-الختل، یقال دریته و دریت به دریةً، نحو فَطنتُ و شعرتُ. و کل موضع ذکر فی‌القرآن و ماأدریک: فقد عُقّب ببیانه – و ما أدراک

ماهیهٔ نارٌ حامیهٔ- و کل موضع ذکر فیه و ما یُدریک: لم یعقّبه بذلک- وما یدریک لعل الساعهٔ قریب- و الدرایهٔ لاتستعمل فی- الله تعالی» (مصطفوی،۱۳٦۰: ۲۰۸/۳). قابل‌ذکر است که اصل واحد در معنای کلمه دری معرفت بدون مقدمات معمول است: «انه یستعمل فی موارد لایتحقق و لایوجد بتهیّهٔ المقدمات ولابد أن یحصل بطریق غیرعادیّ و هذا هو الفارق بینها و بین مادهٔ العلم و المعرفهٔ و بهذا المعنی یظهر اللطف فی التعبیر بها فی موارد استعمالاتها» (همان‌جا). بیان مقصود به جمله- و ما أدراک و یا جمله – و مایدریک- هر کدام استعمال خاص خود را دارد. در التحقیق به‌نقل از مفردات راغب آورده‌است: «فإنّ جملهٔ – و ما أدراکَ- یعبّر بها فی مقامٍ یُراد البیان و التوضیح لموضوع معیّنٍ و یؤتَی بها للتعظیم و أهمیّهٔ الموضوع و اما جملهٔ – و ما یُدریکَ فهی إخبارعن عدم تمکن المخاطبین و قصورهم فی معرفهٔ الموضوع و إن اجتهدوا» (همان:۲۰۹/۳) و برای فعل ماضی که در مقام بیان و توضیح موضوع معین مهم می‌آید مثال آورده‌است: «القارعهٔ ما القارعهٔ و ما أدراک ما القارعهٔ یوم یکون الناس کالفراش المبثوث» (القارعهٔ/۱ـ۳) که در تعقیب – ما أدراک- به بیان مقصود از موضوع معین پرداخته‌است که مقصود از آن همان یوم قیامت است و در معنای لفظ (ما) ذکر کرده‌است: «کلمهٔ ما اسمیهٔ نکرهٔ استفهامیهٔ بمعنی أیّ شیءٍ، أی :أیُّ شیءٍ أدراک؟» (مصطفوی،۱۳٦۰: ۲۰۸/۳). با این مقدمه، به بررسی معنای آیهٔ سورهٔ «قدر» در دو ترجمه پرداخته‌می‌شود.

بررسی: گرمارودی آیهٔ دوم سورهٔ قدر﴿ وَمَا أَدْرَاکَ مَا لَیْلَهُ الْقَدْرِ﴾ را بدین‌صورت معنا کرده‌است که "و تو چه می‌دانی که شب قدر چیست؟" این ترجمه با اصل لغوی و اعرابی آیه مطابقت ندارد؛ زیرا فاعل فعل، ضمیر مخاطب نیست بلکه فاعل ضمیر مستتر هو و مرجع آن مای استفهامیهٔ آغازین است (ابن‌خالویه، ۱۳٦۸: ۱٤۲) اما دهلوی در ترجمه آیهٔ آورده‌است: «چه چیز مطلع ساخت تو را که چیست شب قدر؟» با توجه به ساختار نحوی عبارت قرآنی، ترجمهٔ دهلوی بنا به چند دلیل، دقیقاً منطبق با اعراب واقعی آیه است و انطباق فعل با فاعل دقیقاً در ترجمه آمده‌است. ترجمهٔ گرمارودی مفهومی از تعبیر قرآنی است. فاعل فعل «أدرَی» که همان عامل مؤثر در ایجاد درایت باشد و نفس سؤال هم برای تعیین هویت اوست، را مهمل گذاشته‌است؛ حال آن‌که سخن استفهامی أصالتاً برای تعیین هویت عامل مؤثر در تأسیس و ایجاد این معنا ساخته و پرداخته شده‌است. ترجمهٔ گرمارودی از بافت سخن فاصله‌گرفته و آن‌گونه که بایدوشاید وافی به مقصود نیست. باید توجه‌داشت که سؤال از مخاطب این است که کدام ماهیت توان‌ویارای معرفی دقیق و همه‌جانبهٔ ماهیت عظیم شب قدر را به شمای مخاطب یا امثال‌تان دارد؟ استفهام، بدان‌معنا است که معرفی شب قدر با آن‌همه عظمت جزء حیطهٔ دانش پروردگار در حیطهٔ علمی کس دیگر نیست. توجه به این معنا در ترجمهٔ دهلوی رعایت شده‌است: «چه چیز مطلع ساخت تو را که چیست شب قدر؟» همچنین در آیهٔ ۳ سورهٔ قارعه: ﴿وَمَا أَدْرَاکَ مَا الْقَارِعَهُ﴾ دهلوی: «و چه چیز مطلع ساخت تو را که چیست قیامت» گرمارودی: «تو چه میدانی آن رویداد فرو کوبنده چیست» و همچنین در آیه ۵ سوره همزه: ﴿وَمَا أَدْرَاکَ مَا الْحُطَمَهُ﴾ دهلوی: «چه چیز مطلع ساخت تو را که چیست حطمه» گرمارودی: «تو چه دانی که آن خردکننده چیست؟» در همهٔ این موارد ترجمهٔ دهلوی با توجه به قرائن و قواعد دستوری دقیق‌تر از ترجمهٔ گرمارودی است. عامهٔ مفسران «ادراک» را به «أعلمک» ترجمه‌کرده‌اند. زحیلی می‌گوید: «وما أعلمک» (زحیلی، ۱٤۱۸: ٤۰۰/۳۰). صاحب جلالین می‌گوید: «أدراک أی أعلمک» (سیوطی، بی‌تا: ۸۲۱، نسفی، ۱۳۱۹: ٦۳۷، بیضاوی، ۱٤۱۸: ۲۲۹/۵) تقریباً در همهٔ مواردی که واژه «أدراک» به‌کار رفته‌است، ترجمهٔ گرمارودی از این قصور در رنج است.

٤ـ۳.آیهٔ ۲٦٤ سورهٔ بقره: ﴿یَاأَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَی کَالَّذی یُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَیْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَکَهُ صَلْدًا لَا یَقْدِرُونَ عَلَی شَیْءٍ مِمَّا کَسَبُوا وَاللَّهُ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکَافِرِینَ﴾

توضیح آیه: در این آیه، قرآن کریم هر صدقه‌ای که منّت، اذیت و آزار به‌همراه دارد را باطل و کالعدم تلقی‌می‌کند که ثوابی بر صاحبش تعلق‌نمی‌گیرد. خداوند مثال آن‌ها را به سنگ صافی تشبیه‌کرده که بر آن قدری خاک نشسته و کسی در آن خاک

بذری بکارد سپس بر آن باران تندی ببارد که آن‌را کاملاً بروبد و صاف‌کند. چنان اشخاصی هیچ بهره‌ای از انفاق خویش نمی‌برند. با توجه به سیاق و بافت آیه، ترجمهٔ دهلوی و گرمارودی بررسی‌می‌شود.

ترجمهٔ دهلوی: بر وی باشد اندک خاکی. ترجمهٔ گرمارودی: بر آن گردوخاکی نشسته‌است.

بررسی: در این‌جا دقت‌نظر ترجمهٔ محدث دهلوی نمایان می‌شود، زیرا «تراب» اسم نکره‌ای است که در درون خود حامل وصف است و این نکته را دهلوی در ترجمه درنظر گرفته‌است؛ اما گرمارودی و خیلی از مترجمان دیگر معنای وصفی را در اسم نکره درنظر نگرفته‌اند (نک، شیخ‌الهند، ۱۹۳: ٤٤).

٤ـ٤. آیهٔ ۲۵ سورهٔ ذاریات﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴾ این آیه، بخشی از داستان حضرت ابراهیم(ع) و ملاقات او با فرشتگان است، فرشتگان به‌صورت ناشناس نزد حضرت ابراهیم(ع) می‌آیند وی از آن‌ها با گشاده‌رویی استقبال‌می‌کند و برایشان گوسالهٔ بریان می‌آورد اما فرشتگان غذا نمی‌خوردند. این‌جاست که ابراهیم(ع) نگران می‌شود و می‌گوید: «قوم منکرون». ترجمهٔ دهلوی: «پس سلام گفتند، جواب سلام داد (و به‌دل گفت ایشان گروهی هستند ناشناخته)». ترجمهٔ گرمارودی: «و درود گفتند، او نیز درود گفت و (پنداشت) گروهی ناشناسند».

نقد و بررسی: دهلوی در ترجمهٔ عبارت «به دل گفت» را آورده است. این ترجمه به مدد قرائن دقیق‌تر به‌نظرمی‌آید. در تفسیر جلالین آمده‌است: «قال ذلک فی نفسه و هو خبر مبتدأ مقدر أی هؤلاء» (سیوطی، بی‌تا: ٦٩٤). عبارت پنداشتن آن‌چنان که در ترجمهٔ گرمارودی آمده‌است، دایرهٔ معنایی و مفهومی آن «شناختن» را محتمل بر دیدن قبلی می‌کند، ولی در دل گفتن بر ناآشنابودن آن‌ها صحه‌می‌گذارد. همچنین دهلوی می‌گوید: «جواب سلام داد» که به این مطلب عدهٔ زیادی از مفسران اشاره‌کرده‌اند؛ این‌که ابراهیم –علیه‌السلام– جواب سلام فرشتگان را با سلامی بهتر داد؛ لذا قرآن کریم آن‌را با جملهٔ اسمیه‌ای که دلالت بر ثبوت می‌کند ذکر فرموده‌است. ترجمهٔ دهلوی این نکته را رعایت نموده‌است: «سلام گفتند، جواب سلام داد»، اما در ترجمهٔ گرمارودی آمده‌است: «و درود گفتند او نیز درود گفت»؛ یعنی سلام‌دادن ابراهیم با سلام فرشتگان هیچ تفاوتی نداشت. تغییر در اسلوب؛ یعنی «سلام کردند جواب سلام داد» خود مبیّن آن است که مترجم، تفاوت منصوب و مرفوع‌بودن «سلام» را در عبارت قرآنی لحاظ داشته‌است. قرآن کریم سلام فرشتگان را در قالب جملهٔ فعلیه تعبیرنمود و جواب ابراهیم –علیه‌السلام– را در قالب جملهٔ اسمیه بیان‌فرمود. زحیلی می‌گوید: «فقالوا سلاماً قال سلامٌ أی نسلم علیک سلاما فأجابهم بأحسن من تحیتهم بما یدل علی‌الثبات فقال سلام‌علیکم» (زحیلی، ١٤١٨: ٢٦/٢٧). آلوسی نیز می‌گوید: «فقالوا سلما قال سلم أی نسلم علیک سلاما... قال سلام أی علیکم سلام عدل به إلی‌الرفع بالابتداء لقصدالثبات حتی یکونَ تحیتُه أحسنَ من تحیتهم أخذاً بمزید الأدب والإکرام» (آلوسی، ١٤١٥: ١٢/١٤).

٤ـ٥.آیهٔ ۲۵ سورهٔ بقره ﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾

توضیح آیه: آیهٔ مزبور، به توصیف پاداش‌های بهشتی برای مؤمنان می‌پردازد. در بهشت، مؤمنان از نعمت داشتن همسرانی پاکیزه بهره‌مند خواهندشد، قرآن‌کریم همسران بهشتی‌ها را به «مطهره» تعبیر کرده‌است؛ یعنی همسران بهشتی از هرگونه آلودگی، نقص‌وعیب پاک هستند. دهلوی با توجه به ظرافت‌های معنایی آیات قرآنی (وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ)، این آیه را ترجمه‌کرده‌است. ترجمهٔدهلوی: ایشان‌راست آن‌جا زنان پاک‌کرده‌شده. ترجمهٔ گرمارودی: و آن‌ها در آن همسرانی پاکیزه دارند.

بررسی: گرمارودی و برخی مفسران «مطهره» را "پاکیزه" معنا کرده‌اند، پاکیزه در حقیقت معنای اسم فاعلی‌اش؛ یعنی طاهره است؛ اما محدث دهلوی آن‌را به «پاک کرده‌شده» یا تطهیرشده ترجمه کرده‌است، زیرا مطهره اسم مفعول و به‌معنای تطهیرشده ترجمه‌می‌شود. در بسیاری از موارد، دهلوی معنای مفعولیت را در مفعول‌بودن درنظر گرفته‌است، به‌خلاف مترجمان دیگر که مفعول را یا به معنای مصدر و معانی دیگر ترجمه‌کرده‌اند، آیهٔ ١٤سورهٔ مزمل: (وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلًا) بسیاری از مترجمان

«مهیل» را به‌معنای «روان» ترجمه‌کرده‌اند (نک، میبدی:)؛ اما دهلوی آن‌را به‌معنای مفعولیت ترجمه‌کرده‌است. وی چنین ترجمه‌می‌کند: و شود کوه‌ها مثل ریگ از هم‌پاشیده‌شده. دهلوی در این‌جا «مهیل» را به‌همان معنای مفعولیت ترجمه کرده‌است؛ زیرا «مهیل» اسم مفعول و در اصل «مهیول» است (زحیلی، ۲۰۱/۲۹). همچنین «معلومات» را در آیهٔ: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ (بقره: ۱۹۷) دهلوی به «دانسته‌شده» ترجمه‌کرده‌است؛ درحالی‌که اغلب مفسران به «معین» و «معلوم» ترجمه‌کرده‌اند؛ اما این‌که چرا قرآن همسران بهشتی را به «مطهره» تعبیرکرده و به «طاهره» تعبیر نکرده‌است؟ در این هم نکته‌ای نهفته است و آن این‌که یک پاک‌کننده‌ای آن‌ها را پاک کرده‌است و آن پاک‌کننده جز خدای متعال دیگری نیست که می‌خواهد به بندگان صالح خویش بهترین‌ها را مهیا کند (زمخشری، ۱٤۳۰: ٦٤/۱).

٤ـ٦. آیهٔ ۲۵ سورهٔ قلم: ﴿ وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ ﴾

این آیه، ادامهٔ داستان باغداران ثروتمندی است که تصمیم‌گرفتند صبح زود به باغ بروند و محصول آن‌را برداشت‌کنند بدون این‌که چیزی برای فقراء و مستمندان درنظربگیرند. آن‌ها درحقیقت به قدرت و توانایی خود مغرور بودند و می‌پنداشتند که می‌توانند چنین کاری را انجام‌دهند و خود را به‌زعم خود توانا می‌پنداشتند. دهلوی با توجه به بافت آیه، ظرافت‌های ترجمه را در این آیه درنظرگرفته‌است. ترجمهٔ دهلوی: «و پگاه رسیدند بر نیت بخل، توانا به‌زعم خود». ترجمهٔ گرمارودی: «و بر منع(بینوایان در ورود به باغ) دل استوار کردند». بررسی: واژهٔ «حرد» را دهلوی به «نیّت» ترجمه‌کرده‌است که با توجه به سیاق‌وسباق آیات، دقیق‌تر از «منع» است، هرچند که ترجمهٔ «منع» هم صحیح است. ابن‌منظور می‌گوید: «الحرد القصدوالحرد المنع والحرد الغیظ والغضب ویجوز أن یکون هذا کله معنی قوله‌تعالی» (ابن‌منظور، ۱٤۱۵: ۱٤۵/۳)؛ اما واژهٔ «قادرین» را دهلوی به «توانا به‌زعم خود» ترجمه‌کرده‌است که این نشان‌دهندهٔ دقت بالای وی در ترجمه است؛ زیرا آن‌ها بر اساس گمان خود فقط توان نداشتند که فقراء را منع‌کنند. صاحب تفسیر جلالین می‌گوید: «قادرین أی علیه فی‌ظنّهم» (سیوطی، بی‌تا: ۷۵۹)؛ اما گرمارودی «حرد» را متعلق به «قادرین» دانسته‌است؛ یعنی توانا بر منع آن‌ها هستند؛ درحالی‌که «علی حرد» بنابر گفتهٔ صاحب کشاف متعلق به قادرین نیست و قادرین حال است. زمخشری می‌گوید: «قادرین علی ما عزموا علیه‌من‌الصرام و حرمان‌المساکین و علی حرد لیس بصلهٔ قادرین» (زمخشری، ۱٤۳۰: ۱۱۳۱). این نکته را دهلوی رعایت کرده‌است، جایی‌که لفظ «حرد» را «نیّت» ترجمه‌کرده و «قادرین» را حال قرارداده و با دقت بسیار بالایی در آخر آورده‌است «به‌زعم خود» که این همان گفتهٔ صاحب جلالین است و کاملاً با سیاق و سباق آیات هم مناسب است.

٤ـ۷. آیهٔ ۱۰ سورهٔ سبأ: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَاجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ ﴾. در این آیه، به نعمت‌ها و معجزاتی که خداوند متعال به حضرت داود علیه‌السلام عطا کرده، اشاره‌شده‌است؛ از جمله این نعمت‌ها، صدای بسیار زیبا و آهنگ دلنشین درتسبیح خداوند متعال است؛ طوری‌که کوه‌ها با او همنوا می‌شدند و پرندگان در تسخیرش قرارگرفته‌بودند. دهلوی با توجه به بافت آیه و متعلقات آن، آیه را دقیق‌تر ترجمه نموده‌است. ترجمهٔ دهلوی: «گفتیم ای کوها به زیر و بم تسبیح‌گویید همراه او و مسخّرش ساختیم مرغان را». ترجمهٔ گرمارودی: «ای کوه‌ها و پرندگان با او همنوا شوید». بررسی ترجمهٔ دهلوی: زمخشری می‌گوید: «قلنا یا جبال رجّعی معه فی‌التسبیح» (همان: ۸٦۸). صاحب جلالین می‌گوید: «قلنا یاجبال أوّبی معه بالتسبیح» (سیوطی، بی‌تا: ۵٦۳). کاستی بارزی که در ترجمهٔ گرمارودی وجود دارد این است که گفته «با او هم‌نوا شوید»، اما مشخص نکرده‌است که همنواشدن در چه چیزی؟ درحالی‌که دهلوی به‌وضوح بیان کرده‌است: «ای کوه به زیر و بم تسبیح‌گویید همراه او» که این ترجمه دقیق‌تر است. نکتهٔ دیگری که این‌جا قابل‌ذکر است این است که اغلب مفسران و به‌تبع مترجمان «واو» را در «والطیر» عطف بر محل منادا دانسته‌اند؛ یعنی این‌که کوه‌ها و پرندگان با سلیمان (ع) همنوا شوید (درویش:۷۳/۸)؛ اما دهلوی در این‌جا به ترکیب شاذ تأسی‌جسته و واو را عطف بر «فضلا» دانسته‌است؛ یعنی خداوند متعال

پرندگان را مسخّر حضرت سلیمان (ع) کرده‌بود. عده‌ای از مفسران این وجه را ترجیح‌داده‌اند: وسخرنا له‌الطیر (نک، زمخشری، ۱٤۰۷: ٤۲۹/۱۰).

٤ـ۸. آیهٔ ٤ سورهٔ محمد: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾

توضیح آیه: این آیه از آیه‌های مدنی است و به نحوهٔ برخورد مسلمانان با کفار متخاصم می‌پردازد. قرآن کریم قبل از این آیه به موضوعاتی همچون: مجازات کفار و مقاومت در مقابل آنان پرداخته‌است. آیات بعد از این آیه به اسیران جنگی، عفو و بخشش اشاره‌دارد. خود آیه به این اشاره‌دارد که مؤمنان هنگام مقابله با کفار، آنان را گردن بزنید. ترجمهٔ دهلوی با توجه به بافت آیه و سیاق و سباق آن، دقیق‌تر به‌نظرمی‌رسد. ترجمهٔ دهلوی: «پس چون مصاف‌کنید با کافران پس بزنید گردن‌ها را». ترجمهٔ گرمارودی: «پس هرگاه با کافران(حربی) روبه‌رو شدید (آنان را) گردن بزنید». بررسی: در ترجمهٔ گرمارودی "روبه-روشدن " به ذهن وضعیت غیرجنگی را متبادرمی‌کند؛ ولی در ترجمهٔ دهلوی عین وضعیت جنگی و مصاف و درگیری دریافت‌می‌شود. در این‌جا ترجمهٔ دهلوی دقیق‌تر و رساتر است، زیرا از بافت آیه با توجه به سباق و سیاق چنین برمی‌آید که هرگاه مسلمانان در قلب معرکه قرارگرفتند و با کفار روبه‌رو شدند، آنان را گردن بزنند. طنطاوی می‌گوید: «فالمراد باللقاء هنا القتال لامجرد اللقاءوالرؤیة» (طنطاوی، ۲۲۰/۱۹۹۷:۱۳). زحیلی می‌گوید: «اللقاء هوالحرب (هنا)» (زحیلی، ۸۳/۱٤۱۸:۲٦). اشارهٔ صریح طنطاوی و زحیلی مراد از ملاقات را رویارویی در جنگ می‌داند و نه صرف ملاقات.

٤ـ۹. آیهٔ ۸ سورهٔ محمد: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴾

توضیح آیه: آیهٔ فوق، هشداری است به کسانی که به آموزه‌های اسلام پشت می‌کنند و از مسیر حق منحرف می‌شوند. این آیه در حقیقت انذاراست برای این نوع افراد، که خداوند متعال نه‌تنها آن‌ها را به هلاکت می‌رساند، بلکه اعمال نیکی که انجام-داده‌اند را هم ازبین‌می‌برد. ترجمهٔ دهلوی: هلاکت باد ایشان را و حبط کرد خدا عمل ایشان را. ترجمهٔ گرمارودی: و کافران را نگونساری باد و (خداوند) کردارهایشان را تباه گرداند. بررسی: هر دو ترجمه در این‌جا رسا و دقیق است، زیرا این یک جملهٔ دعائیه است. البته قسمت دوم این آیه (واضل اعمالهم) را دهلوی جملهٔ خبریه و خبر قطعی معنا کرده‌است؛ اما گرمارودی آن‌را عطف بر فعل محذوف تعسا می‌کند و جملهٔ دعائیه می‌پندارد. برخی از مفسّران طبق دیدگاه دهلوی آن‌را جملهٔ خبریه می‌دانند: میبدی چنین ترجمه‌می‌کند: و باطل‌کرد اللّه کردار ایشان و ناپیدا (میبدی، ۱۳۸۸:۳۲٤)؛ اما اغلب مفسران آن‌را عطف بر جملهٔ دعائیه می‌دانند. درویش می گوید: «وأضل أعمالهم عطف علی الفعل الذی نصب تعسا» (درویش، ۱٤۱۵: ۲۰۲/۹)؛ اما ترجمهٔ دهلوی از قوت بیشتری برخوردار است به‌جهت آیهٔ بعدش: «ذلک بانهم کرهوا...» و همین مطلب را مراغی و خازن اشاره-کرده‌اند (مراغی، ۱۳٦۵: ۵۲/۲٦، خازن، ٤:۱٤۲۰/۱٤۲).

٤ـ۱۰.آیهٔ ۱ سورهٔ قریش: ﴿ لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (۱) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (۲) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (۳) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (٤) ﴾

توضیح آیه: سورهٔ قریش به دو سفر تابستانی و زمستانی قریشیان اشاره‌دارد. در دوران جاهلی قتل و غارت و راهزنی و دزدی به اوج خود رسیده‌بود. کاروان‌های تجاری از دست راهزنان به‌ستوه آمده‌بودند؛ از این‌رو با تجهیزات امنیتی کامل به سفر می-رفتند؛ اما خداوند به مردم قریش چنان شأن‌وشوکتی داده‌بود که راهزنان توان نزدیک‌شدن به کاروان آن‌ها را نداشتند. در حقیقت کاروان‌های تجاری قریش به فضل خداوند از هر دستبرد و تهدیدی محفوظ بود. .ترجمهٔ دهلوی: «برای شکر الفت-دادن قریش». ترجمهٔ گرمارودی: «برای پیوستگی قریش». بررسی: گرمارودی ایلاف را پیوستگی [و پیوستگی سفر تابستانی و زمستانی] معنا کرده‌است. این بدان‌می‌ماند که «فلیعبدوا» باید علتش پیوستگی باشد و حال آن‌که «ایلاف»: انس و الفت‌دادن است به این سفرها. علت انس به این سفرها در آیهٔ پایانی آمده‌است که «اطعمهم من جوع و امنهم من خوف»؛ یعنی آن‌چه

آن‌ها را به این سفرها شائق‌ساخت، دو چیز بود یکی رفاه و دیگری امنیت راه؛ به‌دلیل آیهٔ ۲٦ سورهٔ انفال: «یتخطف من حولهم» که مؤیدی دیگر بر الفت قریشیان به اسفار به‌خاطر رفع خوف و هراس از راهزنان آن‌گاه که دیگران در معرض ربودن و غارت قرارداشتند. در حقیقت قسمت پایانی سوره تفسیری است بر قسمت آغازین آن. نگاه دقیق و عمیق دهلوی به کلّیت سوره، در انتخاب الفاظ برای مواضع مختلف به او کمک کرده‌است. دهلوی در ترجمه، به این نکته توجه خاص داشته‌است. نکتهٔ دوم این‌که «إیلاف» از باب «إفعال» به‌معنی انس‌گرفتن و انس‌دادن می‌آید. اگر از باب تألیف(تفعیل) بیاید آن‌گاه به‌معنی پیوستگی نزدیک می‌شود. در ترجمهٔ گرمارودی، معنای عبارت به «تألیف» نزدیکتر است تا «ایلاف». «یقال: آلف‌الشیء إیلافا، وألف‌إلافا وإلفا، أی لزمه وعکف علیه، مع‌الأنس به وعدم‌النفور منه» (زحیلی، ١٤١٤: ٤١٤/٣٠). «ألفت‌الشیء و ألفت‌فلانا إذا أنست به، وألّفت بینهم تألیفا إذاجمعتَ بینهم بعد تفرق و ألفت‌الشیء تألیفاً إذا وصلت بعضه ببعض؛ ومنه تألیفُ الکتب» (ابن‌منظور، ١٤٤١: ١٠/٩).

٥- نتیجه

قرآن کریم کتابی است در شریعت که مضامین و مفاهیم آن به زبان ادبی بیان شده‌است. زبان ادبی، زبانی است چندلایه که تأثیر هرکدام از لایه‌ها در جهت‌دهی معنا قابل‌ملاحظه است. از سوی دیگر، مضامینی چون: محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، اسباب نزول و اطلاق و تقیید سبب شده‌است که انتقال معنای دقیق، مستلزم رعایت موارد مسبوق الذکر و عنایت به تمامی آن-ها باشد. ضرورت تفسیر و تأویل وجوه مختلف از یک عبارت قرآنی حاصل درهم‌تنیدگی اسلوب چندلایهٔ ادبی و مضامین شریعت است. با عنایت به اعتبارات فوق، ترجمهٔ قرآن کریم آن‌هم در عباراتی کوتاه و موجز، گنجایش تعریف و تبیین جهات مختلف اسلوب ادبی ومضامین شریعت را به‌صورت یکجا ندارد. طبعاً وجوه تفسیری مختلف، اسباب حضور ترجمه-های متعدد از قرآن کریم را فراهم آورده‌است. آن‌چه در این تحقیق انجام‌پذیرفت، نشان‌داد که ترجمهٔ محدث دهلوی و ترجمهٔ گرمارودی، علی‌رغم آن‌که هردو از ترجمه‌های برجسته و قابل‌اعتنا در اسلوب و سبک هستند، اما هر کدام، بالضرورهٔ در پرداخت موضوع و بیان مضمون، نگرش خاص خود را در هریک از اعتبارات مذکور دنبال‌کرده‌است. غرض از تبیین وجوه مختلف، تلاش برای ترجیح یکی از مترجمان بر دیگری نبوده است؛ زیرا مطمح‌نظر هریک از دو مترجم، اعتبارات لایه‌ای و سبکی خاصی بوده‌است که اسباب تفاوت این دو ترجمه را رقم‌زده‌است. تحقیق، نشان‌داد که محدث دهلوی در سطح بلاغی به معانی ثانویه، سیاق آیات، وجوه مختلف اعرابی و لطایف ساختار صرفی و نحوی توجه ویژه‌ای داشته‌است؛ این امر مبیّن آن است که علی‌رغم حضور محدث دهلوی در شبه‌قاره و بُعد مسافت از مراکز دانش عربیّت، مطالعات او در علوم ادب عربی و مباحث شریعت و علوم تفسیری از عمق، دقت، ظرافت و وسعت قابل‌ملاحظه‌ای برخوردار بوده‌است. حضور مشترک این عناصر، برجستگی، ماندگاری و شهرت ترجمهٔ فارسی دهلوی از قرآن کریم را تضمین کرده‌است؛ در مقابل، ترجمهٔ گرمارودی ویژگی‌های خاصی دارد که آن‌را از دیگر ترجمه‌ها متمایزمی‌کند. او تلاش‌کرده‌است معانی عمیق قرآن را با زبانی ساده و رسا منتقل‌کند. نثر ترجمهٔ او روان و سلیس است و خواننده را جذب‌می‌کند و از پیچیدگی‌های زبانی دورمی‌کند. بااین‌حال، از نظر دقت و ظرافت‌های نحوی و صرفی قرآن، در مقایسه با ترجمهٔ محدث دهلوی، دقت کمتری دارد.

٦- منابع

قرآن کریم.

آلوسی، أبوالفضل شهاب‌الدین السیدمحمود. (١٤١٥). روح‌المعانی فی تفسیرالقرآن‌العظیم والسبع‌المثانی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

ابن‌خالویه. حسین‌بن‌احمد. (۱۳٦۸). اعراب ۳۰ سوره من القرآن، چاپ سوم، تهران: چاپخانهٔ احمدی.
ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم بن علی. (۱٤۱٤). لسان‌العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
ابولیله، محمد. (۲۰۰۲م). القرآن‌الکریم من‌المنظور الاستشراقی(دراسهٔ نقدیهٔ تحلیلهٔ)، چاپ اول، مصر: دارالنشرللجامعات.
انصاری، مسعود. (۱۳۹۲). فصلنامهٔ ندای اسلام، سال شانزدهم، شمارهٔ ۹٤
بیضاوی، ناصرالدین. (۱٤۱۸). تفسیرالبیضاوی، چاپ اول، بیروت: دار احیاءالتراث‌العربی.
حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۹۰). کیهان اندیشه، شمارهٔ ٤۰.
خازن، علاءالدین. (۱٤۱۵). لباب‌التأویل فی معانی‌التنزیل، چاپ اول، بیروت: دار احیاءالتراث.
خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۸٤). نشریهٔ ترجمان وحی، سال پنجم، شمارهٔ ۱۸.
خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۸۵). نشریهٔ ترجمان وحی، سال پنجم، شمارهٔ اول.
خرمشاهی، بهاءالدین و دیگران. (۱۳۷۷). دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی، تهران: انتشارات دوستان.
خرمشاهی، بهاءالدین و دیگران. (۱۳۷۷). دانشنامهٔ قرآن و قرآن‌پژوهی، (ذیل: دهلوی) تهران: انتشارات دوستان.
درویش محیی‌الدین بن أحمدمصطفی إعراب‌القرآن و بیانه، دار الإرشاد للشئون‌الجامعیهٔ –حمص–سوریهٔ، (دارالیمامهٔ– دمشق – بیروت)، (دار ابن‌کثیر–دمشق–بیروت).
درویش محیی‌الدین بن أحمدمصطفی، إعراب‌القرآن و بیانه، دار الإرشاد للشئون الجامعیهٔ –حمص–سوریهٔ.
دهلوی، شاه ولی‌الله. (۱۳۸۹). ترجمهٔ قرآن کریم، تهران: نشر احسان.
دهلوی، شاه ولی‌الله. (۱۹۸۹م). ترجمهٔ قرآن کریم، نورانی کتب‌خانه، پیشاور، پاکستان.
شیخ‌الهند، محمودحسن. (۱۳۹۳). ترجمهٔ قرآن کریم، تهران: نشر احسان.
عثمانی، محمدشفیع. (۱۳۹۲). معارف‌القرآن، ترجمهٔ محمدیوسف حسین‌پور، چاپ اول، تربت‌جام: انتشارات شیخ‌الاسلام جام.
قاسمی، محمود مسعودعالم. (۱۳۸۱). زندگینامهٔ شاه ولی‌الله محدث دهلوی، ترجمهٔ عبدالله خاموش هروی، چاپ اول، تربت جام: انتشارات شیخ الاسلام احمدجام.
قرطبی، أبوعبدالله، محمدبن أحمدالأنصاری. (۱۳۷۵). الجامع لأحکام‌القرآن، چاپ دوم، قاهره: دار الکتب المصریهٔ.
گرمارودی، سیدعلی‌موسوی. (۱۳۸۳). ترجمهٔ قرآن کریم، چاپ اول، قم: انتشارات قدیانی.
مراغی، احمدبن‌مصطفی. (۱۳٦۵). تفسیرالمراغی، چاپ اول، مصر: مکتبه مصطفی البابی الحلبی.
مصطفوی، حسن. (۱۳٦۰). التحقیق فی کلمات‌القرآن‌الکریم، تهران، بنگاه نشر و ترجمه.
مظهری، ثناءالله. (۱٤۱۲). تفسیرالمظهری، بی‌تا، کراچی: مکتبه الرشیدیه.
میبدی، احمدبن‌محمد. (۱۳۸۸). ترجمهٔ قرآن، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
ندوی، ابوالحسن‌علی. (۱۳۸۲). تاریخ دعوت و عزیمت، ترجمهٔ محمدابراهیم دامنی، چاپ اول، زاهدان: انتشارات صدیقی.
نسفی، ابوالبرکات. (۱۳۱۹). تفسیرالنسفی، چاپ اول، بیروت: دار الکلم‌الطیب.
ابن‌طاهر، شافور، تاج‌التراجم فی التفسیرالقرآن للأعاجم، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران.
بخاری، محمدبن‌اسماعیل. (۱٤۳۷). صحیح البخاری، چاپ اول، پاکستان: مکتبهٔ البشری.
درویش، محیی‌الدین‌بن‌أحمد مصطفی. (۱٤۱۵). إعراب‌القرآن و بیانه، چاپ چهارم، دمشق: دار ابن‌کثیر ،.دمشق، ط: الرابعهٔ، ۱٤۱۵ هـ .
رواقی، علی. (۱٤۰۲). قرآن قدس، تهران: انتشارات سخن.
زحیلی ، وهبه‌بن‌مصطفی. (۱٤۱۸). التفسیرالمنیر فی العقیدهٔ والشریعهٔ والمنهج، چاپ سوم، دمشق: دار الفکر.
الزمخشری، ابوالقاسم جارالله محمودبن‌عمر. (بی‌تا). اساس‌البلاغهٔ، تحقیق عبدالحیم محمود، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

زمخشری، أبوالقاسم جارالله محمودبن‌عمر. (١٤٣٠). تفسیر الکشاف عن حقائق‌التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه‌التأویل، چاپ سوم، بیروت: دار المعرفهٔ.

سرخسی، محمدبن‌احمد بی ابی‌سهل، مبسوط، مصر، مطبعهٔ السعادهٔ.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن أبی‌کبر، (بی‌تا). تفسیر الجلالین، چاپ اول، قاهره، دار الحدیث.

طنطاوی محمدسید. (۱۹۹۷). التفسیر الوسیط للقرآن‌الکریم، چاپ اول، قاهره: دار نهضهٔ مصر للطباعهٔ والنشر والتوزیع.

کوشا، محمدعلی. (۱۳۹۳). ترجمه‌آموزی قرآن کریم، تهران: نشر احسان.

محلی، جلال‌الدین محمدبن‌أحمد والسیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن أبی‌کبر، (بلا تاریخ). تفسیر الجلالین، چاپ اول، قاهره، دار الحدیث.

نجده، رمضان. (۱۹۹۸). ترجمهٔ القرآن وأثرها فی معانیه، دمشق: دارالمحبهٔ للطباعهٔ والنشر والتوزیع.

نیسابوری، أبوالحسین مسلم‌بن‌الحجاج. (١٤٢٩). صحیح المسلم، تحقیق وتخریج الاحادیث: أحمد زهوهٔ وأحمد عنایهٔ، بیروت: دار الکتب‌العربی.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

"Trauma" in the World's two Great Epic Texts: Shahnameh and Mahabharata

Mehri Zeini[1] | **Mohammad Reza Sarfi** [2]✉ | **Mohammad Sadegh Basiri**[3]

1. PhD student in Persian Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.
2. Corresponding Author: Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahid Bahonar Kerman, Kerman, Iran.
Email: sarfi@uk.ac.ir
3. Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.

Article history Received: 11 December 2024 **Received in revised form:** 08 March 2025 **Accepted:** 14 April 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

At the beginning of the 20th century, psychoanalysis and Freud's psychological theories gave rise to the idea of the link between literature and psychoanalysis. This was based on the classical texts of literature, the concept of individual unconscious proposed by Freud, and Jung's concept of collective unconsciousness. Widespread psychosis in societies and finding a way to root it out or correct it became the concern of psychologists and writers. This led to introducing the concept of "trauma", which directed minds to a social disorder based on mental abuse. Since then, the term "trauma" has been considered as the intersection of literature, language and psychology. Trauma is a severe psychological injury that occurs after a painful experience of a catastrophic or disturbing event. Since the epics narrate wars and bloody battles and the confrontation of nations and warriors with each other, they are full of traumatic events, and the resulting mental injuries are considered as a suitable platform to explain and analyze traumatic events. The present research uses a library method to examine traumatic issues and various types of trauma in the epics *Mahabharata* and *Shahnameh*. It comes to the conclusion that "spiritual trauma" or "wounded soul" has a more disturbing and destructive effect on the female than the male heroes of the two epics. Also, considering the cultural differences of Iran and India, such as ethnic and national characteristics, the tolerance level of the heroines in the *Mahabharata* is higher than that in the *Shahnameh*. This is generally due to the women's sense of submission and acceptance of patriarchal authority. Moreover, the heroines in the *Shahnameh*, with their bravery and unyielding submission, are fiercer and have stronger protests and critical reactions than those in the *Mahabharata*.

Keywords: Shahnameh, Mahabharata, trauma in epics, traumatic women, psychological criticism.

1. Introduction

At the beginning of the 20th century, psychoanalysis and Freud's psychological theories, using classical literary texts, examined the connection between literature and psychoanalysis. Finding a way to solve widespread psychosis in societies and correcting neurosis became the concern of psychologists, and a topic titled "trauma" led minds to a social injury based on

DOI: 10.22111/JSR.2025.50484.2466
© Zeini, M; Sarfi, M.R; Basiri, M.S.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

psychological abuse. "Trauma" is the intersection of literature, language, and psychology. Epics narrate bloody battles and confrontations between nations, and are full of traumatic events, resulting psychological injuries, and a suitable context for explaining and analyzing traumatic characters. In this research, which aims to examine how the contexts and contexts of trauma in the "Mahabharat", "Ramayana", and "Shahnameh" are similar or different, While examining the types of trauma and the resulting damage to the heroes of the aforementioned epics, it answers the following questions:

a) Why are epic texts known as traumatic texts?

b) Are there any differences and similarities between the traumas of epic texts?

c) Which social strata, and especially the heroes (male/female), are most vulnerable in epics?

2-Research Method

The present study, which was conducted using a descriptive-analytical and content analysis method, explains and analyzes the importance of interdisciplinary studies by studying psychological texts and the interaction between psychology and literature. By extracting evidence from the two epic texts of Shahnameh and Mahabharata, it examines and compares the similarities and differences of trauma in the most famous epics of Iran and India. In-depth analysis of epics and criticism of behavioral patterns in epics, decision-making, anxiety caused by the presence of warriors and war tactics; also the starting point of wars as factors in creating traumatic scenes are among the issues examined in this research.

3-Discussion

"Trauma" is any physical or mental trauma and damage (Anvari, Vol.3: 1718, under Trauma) that occurs after the overwhelming experience of a catastrophic and disturbing event. Epics narrate wars and the context of painful events and the destructive psychological consequences that follow. The narrator of the Shahnameh in all three mythological, heroic and historical periods recounts traumatic events, and its axis is the war between Iran and Turan. The Mahabharata, the world's greatest epic, also narrates the war between the two families of the Kauravas and the Pandavas (the war between cousins).

Traumatic narratives provide this context for the reader of epic texts so that he can judge the type of personality and how the individual deals with the traumatic issue by understanding the situations.

In this study, types of trauma have been examined and the impact of each on the heroes of two epics has been represented: the trauma of separation has been analyzed in the stories of Frank and Fereydoun, Manijeh, Darab and Sita. We witness the destructive effects of the trauma of humiliation in the lives of Nahid, Shaghad and Draupadi. The psychological wound and the resulting reactions are evident in the lives of Jarira and Shakhandi. Social trauma and its impact on society, in the narrative of Jamshid, his passing from the divine and moving away from giving and knowledge, which results in people's dissatisfaction, and a similar example can be seen in the epic of Mahabharata in the devastating effects of Indian society after the war of the Kauravas and Pandavas. In epic narratives, "in accordance with the main theme of the battle for power and wealth, men, warriors and heroes are the main role-players and women are naturally on the margins." (Taheri, 2019: 147)

Although the discussion of trauma can be examined in terms of personalities and individuals, regardless of gender, the emphasis of this article is on the psychological wounds of women who, due to their cultural and gender nature, as well as multiple emotions, i.e. mother, wife, daughter, lover, sister, compatriot or warrior with increased emotional burden, endure more suffering.

A study of the various methods and actions of the female characters in these two epics shows that each of these characters, when faced with a traumatic event, shows reactions that go beyond the culture of their society. Because some of their feedback and reactions, in addition to being influenced by the specific culture prevailing in their society, are also linked to their individual temperament, personality and psychological characteristics. The depth of the traumatic tragedy, and the way women who have been traumatized react, their severity and weakness, lead to various reactions and consequences: resentment and revenge, neurosis, and even suicide.

4-Conclusion

Although the epics of Shahnameh and Mahabharata are not specifically written as psychological narratives, we are faced with trauma and its various forms in Shahnameh and Mahabharata. The socio-cultural context and the spirit of nationalism are influential in the level of vulnerability to various types of trauma in the epics of Iran and India.

In gender (feminist) trauma, Hindu women in the epic Mahabharata show a surrendering behavior due to the harsh conditions of patriarchy and acceptance of male dominance, to the extent that the incarnations of gods on earth (avatars) also surrender to the conditions when faced with unequal earthly laws (Sita). However, women in the Shahnameh, by holding the realm of rule and kingship (in some cases), national pride, and personality traits, show authoritative reactions when traumatic events occur, and with the emergence of the rage resulting from the trauma, they sacrifice their lives and property, and with deliberate destruction and devastation, they prevent the enemy from reaching their property, honor, and country. Historical and social traumas also show the same results in both epic texts of Iran and India, considering the wide range of people. An examination of the two texts shows that the traumatic aspects of the Shahnameh are more purposeful, systematic, and influential than the Mahabharata.

5- Resources

Amoozgar, Jaleh, (2008) "Rotation of the characteristics of the heroes of the Shahnameh", Adina magazine, No. 40, pp. 13-12.

Aho Qalandari, Raouf, (2018), trauma and traumatic personality, bija, bina.

Aydanlu, Sajjad, (2007) several important themes of marriage in Iranian epic literature, (with some comparative examples) Mashhad Journal of Literature and Humanities, No. 160, pp. 1-23.

Etuni, Behzad (2018), "feminist criticism methods and its function in literary works based on mythological epics", Persian language and literature scientific-research quarterly of Faculty of Humanities, Islamic Azad University of Sanandaj, third year, number 7. pp. 1-34.

Atwood, Marguerite (2017), Fate of the Maid, translated by Sohail Sammi, Tehran: Qoghnos Publications

Edel, Lyon, "Literature and Psychology", translated by Behrouz Azbadfatri, Tabriz University, 192-165, Journal of Tabriz University Faculty of Literature.

Assessment and Resuscitation in Trauma Management (2017) contained in Elsevier Research Center, 14 pages, grade: isi

Ostadi, Elham, Katayoun Mazdapour (2018), How and Structures of the Enthronement of Female Rulers in Ancient Iran (550 BC - 651 AD), Scientific Bi-Quarterly Journal of Cognitive Language, Research Institute of Humanities and Cultural Studies. Year 10, Number 2, Fall-Winter 2018. 1-24.

Istalami, Mohammad, (1353), education in the school of mysticism and its relationship with psychology, Journal of the Faculty of Literature, University of Tehran, number 4, year 2, pp. 103-113.

Akbari, Adnan, Hamid Khanipour, (2018) "Freud, Rank and the Problem of Anxiety", Roish Psychology Journal, Year 8, Number 11, Series 44, pp. 56-48.

Bezdodeh, Zakaria, and Siros Amiri (2019), a collection of Farhadpirbal's Khorhai potato stories, published in Sociology of Culture and Art, second volume, number 1, pp. 48-64.

Bolton Zabert (1381) Psychology of Human Relations, translated by Hamidreza Sohrabi, Tehran: Rushd.

Behzadi, Nina, Seyyed Mostafa Mokhtabadamrai, Mohammad Reza Sharifzadeh, "Compatibility of recurring symbolic elements of the hero myth in the mourning of Siavash and the condolence of Imam Hussein (PBUH) with the multi-textual approach of Geneti" (2019), bi-monthly magazine of culture and public literature, year 9, Sh. 37

Pakrou, Fatemeh (2012) "Comparative criticism of the creation myth in Ferdowsi's Shahnameh and the Indian Mahabharata", Mystical Literature and Cognitive Mythology, Vol. 27.

Talkhabi, Mehri, (2016) "Looking at the most important fratricides of the Shahnameh from the perspective of the theory of human inferiority complex", the specialized quarterly of interpretation and analysis of Persian language and literature texts, number 31, pp. 137-156.

Tudor, Henry, (1379) Political Myth, translated by Mohammad Damadi, Tehran: Amir Kabir Publications.

Jamshidi, Zahra, Fatemeh Modaresi and Rahim Soorah, (2015) "The manifestation and self-efforts of women in laments, women's hair in the Shahnameh" Journal of Language and Literature of the Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University, Kerman, 2019, 40, autumn and winter. pp. 67-49.

Haji Rahimi, Fatemeh, (2018) Examining the epic character of Jarirah with the approach of the intertextual theory of genetic perspective, Baharestan Sokhan Quarterly, Vol. 17, No. 50, pp. 1-24.

Hosseini Jalilian, Mohammad Reza, Ali Heydari and Behjat Biranvand (2013), "Analysis of the Mythology of Mother Maiden", Quarterly Journal of Mystical Literature and Cognitive Mythology, Q10, No. 25, pp. 107-136.

Heydrizadeh Negin, Seydar Rahim Mousavinia and Mahnoush Akhwan (2014), Woman in literature coming to her senses from trauma (wound psyche), published in Zan va Farhang magazine, Q6, No. 24, pp. 79-67.

Dharamster, (1354) "The common features of Mahabharata and Shahnameh", translated by Jalal Sattari, included in Art and People magazine, Vol. 154-153, pp. 17-33.

Davidson, Elga (1379) Women's mourning as a protest in the Shahnameh, translated by Farhad Atai, Bukhara magazine, July and June 1379, number 12, pp. 7-15.

Sarkarati, Bahman (1355) "Rostam, a historical or mythical figure", Journal of Mashhad Faculty of Literature and Human Sciences, year 12, number 2, pp. 161-192.

C. Paiyo, Sandra, (2019) Emotion-oriented treatment of complex trauma, (2019), translated by Elham Arujeni, Tehran, Arjmand Publications.

Sediqi, Alireza, Hasan Ali Qobadi, (2015) "Comparison and structure of kin killing and kin abuse in Shahnameh and Mahabharat", Literary Research Text, No. 11, pp. 164-145.

Sarfi, Mohammad Reza (1380) "Fire Test", Journal of Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University, Kerman, No. 8 and 9, Winter 1389 and Spring 1380, pp. 31-57.

Taheri, Majid, Aghajani, Hamid. (2018) "The Position and Role of Women in the Mahabharata", Issue 9, pp.۱۴۵-۱۷.

Farkhunde Fal, Mona and Fariba Zarani (1402), "Mourning in social trauma", Roish Vansansi magazine, year 12, number 4, serial 85, pp. 24-15.

Ferdowsi, Abulqasem (1394) Shahnameh, edited by Jalal Khaleghi Mutlaq, Tehran: Sokhon Publications.

Freud, Siegfried (1992), beyond the principle of pleasure, special intelligent translator, [Tehran] Homa Publishing.

Fasaei, Jafar, Ali Balaghi Inanlu, Masoud Dostparvar (1402) "Myth, Discourse Focused on Power", included in Literary Research Text, No. 97, pp. 269-297.

Kia, Khojaste, (1368) "The steadfastness of Shahnameh women against autocratic men", Adina, No. 40, pp. 14-16.

Gross, Gunther. William, (1401), my century, translated by Kamran Jamali, Tehran, Nilufar Publications.

Golshani, Moqdad, Mohammad Barani, Maryam Khalili Jahantigh (2016) "Comparative investigation and narrative structure of the two great battles of Asmar Sea and Shahnameh based on Propp's theory", Subcontinental Studies Quarterly, 9th year, pp. 171-190.

Mozafari, Nasreen, (2009), Comparative criticism of the position of man in Shahnameh and Mahabharat. [Bija], Shelak Publishing House.

Moqdadi, Bahram, Encyclopedia of Literary Criticism from Plato to Today (2017), 2nd edition, Tehran, Esharchashme.

Mahabharat: the world's largest ancient system in Sanskrit language, (1358) translated by Mirghiyathuddin Ali Qazvini, known as Naqeeb Khan, researched and corrected by Seyyed Mohammad Reza Jalali Naini and Dr. N.S. Shukla, Tehran: Tahori Library.

Namur Motlat, Bahman "Psychoanalytic Criticism from Freud to Moron Kristeva", https://vista.ir

Nabai, Mina, Reza Fahimi, (2019) Empathy with a calming skill in Shahnameh, Kav Quarterly.

Cite this article: Zeini, M; Sarfi, M.R; Basiri, M.S. (2026). "Trauma" in the World's two Great Epic Texts: Shahnameh and Mahabharata. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 195-218.
DOI: 10.22111/JSR.2025.50484.2466

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

«تروما» در دو متن بزرگ حماسی جهان: «شاهنامه» و«مهابهاراتا» با تأکید بر «ترومای زنان»

مهری زینی[۱] | محمّدرضا صرفی[۲]✉ | محمّدصادق بصیری[۳]

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.
۲. نویسنده مسئول: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران، رایانامه: sarfi@uk.ac.ir
۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

چکیده

در آغاز قرن بیستم، دانش روانکاوی و نظریه‌های روان‌شناختی فروید، با استفاده از متون کلاسیک ادبیات، به بررسی پیوند بین ادبیات و روانکاوی و تبیین این نگاه جدید می‌پردازد. یافتن راهی برای روان‌پریشی‌های گسترده در جوامع و اصلاح روان‌نژندی، دغدغهٔ روان‌شناسان می‌شود و موضوعی با عنوان «تروما» اذهان را به‌سوی یک آسیب اجتماعی بر پایهٔ آزار روحی سوق‌می‌دهد. «تروما» فصل مشترک ادبیات، زبان و روان‌شناسی قرارمی‌گیرد. حماسه‌ها روایت‌گر نبردهای خونین و رویارویی ملّت‌ها با یکدیگرند و سرشار از رخدادهای تروماتیک، آسیب‌های روحی حاصل از آن و بستری مناسب برای تبیین و تحلیل شخصیّت‌های تروماتیک. پژوهش حاضر، با روش کتابخانه‌ای، به تحلیل مسائل تروماتیک در حماسه‌های «مهابهاراتا» و «شاهنامه» پرداخته و با بررسی انواع گوناگون تروما به این نتیجه می‌رسد که «تروما» یا «روان‌زخم» به‌صورت فردی یا جمعی بر روی افراد تأثیرگذار است. بررسی انواع «تروما» شامل: اضطراب جدایی، تحقیرشدگی، ترومای تاریخی، اجتماعی و جنسیّتی در میان قهرمانان در متون «شاهنامه» و «مهابهاراتا» بیانگر آن است که مخرّب‌ترین و آزاردهنده‌ترین تروما، ترومای تحقیرشدگی است و ترومای جنسیّتی بیشترین آسیب را به زنان قهرمان می‌رساند. با توجّه به فرهنگ دو کشور ایران و هند، ویژگی‌های قومی، ملّیتی و تاریخی آن‌ها، میزان تاب‌آوری و تحمّل‌پذیری زنان قهرمانِ «مهابهاراتا» در برابر تروما بیشتر از زنان قهرمان شاهنامه است و زنان قهرمان «شاهنامه» با ویژگی‌های دلاوری و تسلیم‌ناپذیری از «فراخشم» بیشتر و واکنش‌های اعتراضی-انتقادی شدیدتری نسبت به زنان قهرمان «مهابهاراتا» برخوردارند.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، مهابهاراتا، تروما در حماسه، زنان تروماتیک، نقد روان‌شناسی.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۲۱۸-۱۹۵.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: زینی، مهری؛ صرفی، محمّدرضا؛ بصیری، محمّدصادق. (۱۴۰۵). «تروما» در دو متن بزرگ حماسی جهان: «شاهنامه» و«مهابهاراتا» با تأکید بر «ترومای زنان»، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۲۱۸-۱۹۵.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.50484.2466

© زینی، مهری؛ صرفی، محمّدرضا؛ بصیری، محمّدصادق.

۱- مقدمه

۱-۱- بیان مسئله

کشورهای ایران و هندوستان با داشتن سابقهٔ تاریخی، اساطیری و فرهنگی مشترک، در زمینهٔ ادبیات نیز دارای مشترکاتی هستند و دو حماسهٔ بزرگ جهان؛ «شاهنامه» و «مهابهاراتا» با داشتن خاستگاه‌ها و آبشخورهای مشترک به این دو سرزمین باستانی تعلّق‌دارند.

حماسه‌ها، غالباً اهمّیتی ملّی دارند و نمودگار تاریخ و آرمان‌ها و آرزوهای پرغرور و افتخارآمیز یک ملّت هستند؛ زیرا علاوه بر رویارویی پادشاهان، سران کشورها و پهلوانان و خاندان آن‌ها، آحاد افراد جامعه، به‌ناگزیر در این جنگ و ستیزها شرکت‌دارند و تودهٔ مردم نیز از آثار مخرّب و ویران‌گر این ستیزها در امان نیستند؛ بنابراین، در رخدادهای حماسی، مسئله فراتر از اختلافات فردی و قبیله‌ای است و گاه چندین کشور را به صحنهٔ جنگ می‌کشاند و به کلّ جوامع آن کشورها آسیب می‌رساند. متون حماسی به‌دلیل اعمال خارق‌العاده و شگفت‌انگیز، کارهای سترگ، نبردهای سنگین و... یکی از جذّاب‌ترین ژانرهای ادبی و سرشار از حسّ غرور و سربلندی هستند؛ امّا این فقط یک‌سوی جریان حماسی است، سوی دیگر آن آثار مخرّب روحی و روانی است که «روان‌زخم» یا «تروما» ایجادمی‌کند. در این مرحله است که متن حماسی دیگر یک متن ادبی صِرف نیست و وارد حیطهٔ روان‌شناسی می‌شود؛ بنابراین می‌توان‌گفت: «رابطهٔ روانکاوی و ادبیات، امروز به‌جای رابطهٔ پزشک و بیمار، رابطهٔ دو نظام اندیشه است که با زبانی‌شدنِ ساختارِ ناخودآگاهی و با متن‌شدنِ روان، به یکدیگر نزدیک می‌شوند»(یاوری، ۱۳۸٦: ٦٤). از سوی دیگر، حماسه به‌عنوان «تراژدی بزرگ بر کشمکش‌های روحیِ آدمی مبتنی است. این است که بیش از انواع دیگرِ هنر به روح ما نزدیک می‌نماید»(صناعی، ۱۳٤۸ :۱۲٦)؛ از این‌رو، نقد روانکاوانه می‌تواند به بررسی ابعاد گوناگون آن بپردازد.

۱-۲-فرضیه‌ها، روش پژوهش و یافته‌ها

برای بررسی متون حماسی به‌عنوان متون تروماتیک، دو فرضیه و یک هدف، قابل تصوّر است:

الف) متون حماسی با صحنه‌هایی مملو از جنگ و خونریزی، بستر مناسبی برای ایجاد تروما در افراد هستند.

ب) شاهنامه و مهابهاراتا، دو متن‌مشهور حماسی، سرشار از صحنه‌های‌تروماتیک‌هستند و تشابهات‌بسیاری‌بین آن‌ها وجود دارد.

ج) به‌رغم حضور کمرنگ زنان در حماسه‌ها که دنیای جنگ و نبرد است؛ زنان به‌دلیل نقش‌های چندگانهٔ مادر، همسر، خواهر، معشوق و نیروهای پشتیبانی‌کننده و حمایتگر، بیش از مردان دچار تروما می‌شوند.

د) هدف و یافته‌های پژوهش: با توجّه به فرضیه‌های یادشده، این پرسش به ذهن خطورمی‌کند که اساساً تأثیر متون حماسی(با توجّه به بافت خشونت‌آمیز و دراماتیک آن‌ها) بر روح و روان انسان‌ها چگونه است و تأثیرات تروماتیک بر روی کدام قشر از جامعه بیشتری است، زنان یا مردان؟ کدام‌یک در برابر رخدادهای تروماتیک آسیب‌پذیرتر هستند؟ بررسی‌ها بیانگر آن است که آسیب‌پذیری روانی در زنان بیش از مردان است؛ علاوه بر آن، بافت فرهنگی-اجتماعی و ویژگی‌های شخصیّتی بر میزان آسیب‌دیدگی در هر دو جنس مؤثّر است. بررسی و مقایسه بین حماسه‌های ایران و هند بیانگر میزان بیشترِ تاب‌آوری زنان هند، در برابر رخدادهای تروماتیک است؛ درحالی‌که زنان در شاهنامه از شجاعت بیشتری برخوردارند و واکنش‌های آنان درمقابل موقعیّت‌های تروماتیک به‌جای تسلیم، پذیرش و مویه و زاری‌کردن، دفاع از جان و مال و ناموس و آبروست و در مواردی به انتقامجویی دست‌می‌زنند.

به‌منظور بررسی فرضیهٔ پژوهش، ضمن معرفی کوتاه دو اثر، انواع تروما در دو حماسه بررسی‌گردیده، سرانجام به تطبیق و مقایسهٔ روایت‌های تروماتیک در آن‌ها پرداخته شده‌است.

هـ) روش پژوهش: پژوهش حاضر، با مطالعه بر روی متون روان‌شناسی و تأثیر متقابل روان‌شناسی و ادبیات، به تبیین و تحلیل اهمّیّت مطالعات بین‌رشته‌ای پرداخته، با استخراج شواهد از دو متن حماسی «شاهنامه» و «مهابهاراتا» وجوه اشتراک و افتراق تروما را در متون یادشده بررسی و مقایسه می‌کند.

۳-۱-پیشینهٔ پژوهش

در زمینهٔ تروما در متون حماسی تاکنون پژوهش‌های اندکی انجام شده‌است:

زهرا جمشیدی و همکاران(۱۳۹۵)، در مقالهٔ «تجلّی خویشکاری‌های زنان در نوحه‌ها ومویه‌های زنان شاهنامه» با اشاره به خویشکاری‌های زنان شاخص در شاهنامه، مویه‌های زنان داغدیده را خویشکاری الهه‌ها و بیان دردمندی و ستیزه‌جویی آنان بیان‌کرده‌اند.

مهساسادات نهضت‌آزاد اخلاق و همکاران(۱۳۹۸)، در مقالهٔ «بررسی عناصر تراژیک در داستان‌های سیاوش و فرودِ شاهنامه» نوع روایی داستان‌ها را نقطهٔ افتراق آن‌ها با نوع نمایشی ادبیات یونانی دانسته، با بیان عناصر تراژیک یونان، این دو داستان از شاهنامه را تراژدی معرفی‌کرده‌اند.

دیوید سن الگا(۱۳۷۹)، مقاله‌ای با عنوان: «سوگواری زنان در شاهنامه» دارد که فرهاد عطایی آن‌را ترجمه کرده‌است. این مقاله نیز شیوه‌های سوگواری زنان شاهنامه در مرگ عزیزان را به‌تصویر کشیده‌است.

ناصر حریری(۲۰۲۲)، با نگارش کتاب «فردوسی، زن و تراژدی»(بی‌تا) شرحی دربارهٔ موقعیّت‌های تراژیک زنان شاهنامه دارد.

دارماپدا، جانا، در مقالهٔ «احساسات در مهابهاراتا» به استدلال درگیری عاطفی در مهابهاراتا پرداخته و با بیان غم‌واندوه یودیشترا پس از جنگ مهابهاراتا، به ماهیّت اخلاقی بحران عاطفی در آن اشاره کرده‌است.

چنان‌که پیداست منابع یادشده به موضوع اصلی این پژوهش؛ یعنی «بررسی تروما در شاهنامه و مهابهاراتا» نپرداخته‌اند و مقالهٔ حاضر از تازگی و بداعت لازم برخوردار است. آن‌چه پژوهش حاضر را از سایر پژوهش‌ها متمایزمی‌سازد، بررسی انواع تروما در دو حماسهٔ بزرگ ایران و هند است که با روش تحلیلی-تطبیقی و نقد روان‌شناسانه انجام‌شده، علاوه بر آن تأثیر مضاعف روان‌زخم را در قهرمانان زن حماسه‌ها نشان داده‌است.

٤-۱- یافته‌ها و نتایج پژوهش

تجزیه‌وتحلیل عمیق حماسه‌ها بیانگر آن است که بیشتر روایت‌های حماسی می‌تواند به‌عنوان متون تروماتیک‌شناسایی ارزیابی-شود و بستر مناسبی برای نشان‌دادن آسیب‌های روانی در جامعه باشد. بررسی‌ها گواهِ تأثیر مضاعف روان‌زخم در قهرمانان زن حماسه‌هاست. یافتهٔ دیگر، تفاوت واکنش بانوان هند و ایران در موقعیّت‌های تروماتیک است. زنان هندو عمیقاً به رسم «دارما» پایبند هستند. ژرف‌ساخت این رسم، تسلیم‌پذیریِ نقش زنان به‌عنوان عنصر فرودست جامعه است و پذیرش ستم‌هایی که بر آنان روا داشته‌می‌شود؛ قهرمانان زن حماسی در ایران با شهامت، قاطعیّت و شخصیّتی مستقل از مردان نمود می‌یابند و در مواجهه با موقعیّت‌های تروماتیک، قاطعانه‌تر عمل‌می‌کنند.

۵-۱- معرفی اجمالی دو متن حماسی

به‌منظور روشن‌شدن بافت فرهنگی- اجتماعی«مهابهاراتا» و «شاهنامه» ناگزیر از معرفی اجمالی این دو متن هستیم.

الف) شاهنامه

شاهنامهٔ فردوسی همواره مشتمل بر ابعاد ناشناخته است و می‌تواند پیوسته از دیدگاه‌های گوناگون بررسی شود و سرشار از نکته‌های جدیدی که بررسی آن‌ها ابعاد ژرف‌تری از این حماسه را روشن‌می‌سازد. در هر سه بخش اساطیری، حماسی و پهلوانیِ شاهنامه با ستیز و گریزهایی مواجه‌هستیم که ماهیّتاً یک درام اجتماعی هستند و روان‌زخم‌های عمیقی را برای افراد و

اجتماع ایجادمی‌کنند. با توجّه به شهرت شاهنامه و گسترهٔ وسیع شاهنامه‌پژوهی، به‌منظور پیشگیری از تطویل کلام، به‌همین مقدار بسنده کرده، به معرفی مختصر «مهابهاراتا» می‌پردازیم.

ب) مهابهاراتا

منظومهٔ مهابهاراتا، به‌عنوان بزرگترین منظومه حماسی جهان شناخته‌شده و در کنار شاهنامهٔ فردوسی و ایلیاد و اودیسهٔ هومر یکی از مفصّل‌ترین حماسه‌های جهان است. محور اصلیِ بخشی از مطالب گستردهٔ آن، جنگ بین دو طایفه از عموزادگان به نام‌های پاندوان‌ها(Pandavas) وکروواها(Kauravas) بر سر تصاحب سرزمین هستیناپور(دهلی کنونی) است و بین قرن پنجم تا قرن دوم پیش‌ازمیلاد سروده شده‌است. تعیین تاریخ دقیق تألیف مهابهاراتا دشوار است و آنچه در این‌باره گفته‌شده، تخمینی است(جلالی‌نائینی، ج۱ :۲۱).

میرغیاث‌الدین علی قزوینی، مترجم مهابهاراتا به فارسی، در مقدمهٔ کتاب می‌نویسد: «بنابر اساطیر هندوان، این منظومه را کرشن دوی پایان(Krsna Dvaipayana) ملقّب به ویاس(Vyasa) تدوین‌کرد و آنرا به شاگردش ویشم پایان(Vaisampayana) بیاموخت»(مهابهاراتا، ۱۳۵۸: ۷). برخی از هندشناسان براین باورند که نام اصلی این حماسه «جیه»(Jaya =پیروزی) بوده‌است. بالغ بر۸۸۰۰ بیت و سرودهٔ بیاس؛ بعدها ویشم پایان۱۵۲۰۰ بیت برآن افزود و آنرا «بهارت» نامید. ظاهراً آخرین بخشی که بر این حماسه افزوده‌شده، «ترانهٔگیتا»ست که فصل‌های ۲۵ تا ۴۳ دفتر ششم را در بر می‌گیرد و موضوع آن بحث و گفتگو بین ارجن و کریشنا برای متقاعدکردن ارجن در جنگ باکروواهاست.(همانجا) این بخش یکی از چالش‌برانگیزترین بخش‌های مهابهاراتاست که جنبهٔ اقناعی برای جنگی بزرگ و پُرکشتار دارد و عنوان حماسه یافته است. در این جنگ، بیشترین رخدادهای تروماتیک را می‌توان‌یافت. جنگی که بین خیر و شر درمی‌گیرد و لازمهٔ آن آگاهی بشر برای دستیابی به اعمال نیک یا «دارما»ست.

کاند[1] هجدهم مهابهارات(یعنی نبرد بین کورووا‌ها وپاندوان‌ها) که به «کوروکشتره»(Kurukashetra) موسوم است، جنبهٔ حماسی دارد.

مهابهاراتا اگرچه به حماسه شهرت‌یافته، ولی حاوی داستان‌های قدیمی، اساطیری و گاه کاملاً فانتزی، تخیّلی، مسائل اخلاقی، مذهبی، فلسفی، اجتماعی، آداب کشورداری، جنگ، آرایش سپاه، سیاست و حقوق است و دایرهٔالمعارفی از علوم گوناگون؛ امّا صبغهٔ فلسفی و به‌ویژه فلسفهٔ هندو در آن پررنگ‌تر و چشمگیرتر است. حجم بسیارگسترده، تنوّع موضوعات و ساختار قصه در قصهٔ آن، موجب‌شده که این اثر از انسجام و نظام‌مندی یک نوشتهٔ یکدست بی‌بهره بماند(پاکرو، ۱۳۹۱: ٤٧). میرغیاث‌الدین نقیب قزوینی، اوّلین ترجمهٔ مهابهاراتا به فارسی را موسوم به «رزمنامهٔ اکبرشاهی» درسال۹۹۲هـ.ق، به فرمان اکبرشاه، از زبان سانسکریت به زبان فارسی ترجمه‌کرد(جلالی‌نائینی، ۱۳۵۸: ۲۸). مهابهاراتا صحنهٔ نمایش یکی از خونین‌ترین جنگ‌های تاریخ بشری است و به‌عنوان یک متن تروماتیک از اهمّیّت ویژه‌ای برخورداراست.

۲- بحث و بررسی

۱-۲- تعریف تروما و انواع آن

«تروما(Trauma) هرگونه ضربه و آسیب جسمی یا روحی است»(انوری، ج۳ : ۱۷۱۸، ذیل تروما)؛ بنابراین، «تروما» یک آسیب سخت روانی است که پس از تجربهٔ طاقت‌سوز یک رخدادِ فاجعه‌بار و آزاردهنده ایجادمی‌شود. «تروما» ریشهٔ یونانی دارد و به‌معنای «زخم» و جراحت است؛ امّا در روان‌شناسی «تروما» به تأثیر منفی و بدی که یک واقعه در یک فرد برجای-می‌گذارد، اشاره‌دارد و دارای چهارعنصر است:

۱- رویدادی است به‌شدّت ازپای‌درآورنده، زمین‌گیرکننده و استرس‌زا؛

۲- بروز تروما زندگی را به‌خطر می‌اندازد(زندگی فرد یا یکی از عزیزانش را)؛

۳- تروما غیرمنتظره است(درست زمانی که انتظار آن‌را نداریم، اتّفاق‌می‌افتد.)

٤- رویدادی است که باعث ایجاد ترس، درماندگی یا وحشت می‌شود»(Psychologymag.ir، تاریخ رؤیت: ١٤٠٣/٣/١٤).

۲-۲- تروما در زنان شاهنامه و مهابهاراتا

با نگاهی عمیق به رخدادهای اجتماعی این دو متن و تجزیه‌وتحلیل آن‌ها به این واقعیّت پی‌می‌بریم که متون روایی چگونه قادرند به بیان آسیب‌های روحی و روانی و چگونگی ایجاد بسترهای فرسایشی روح که عمدتاً به‌دلیل جنگ و یا به‌دلیل تحمّل ناملایمات پیش و پس از جنگ ایجادشده، بپردازند.

اگرچه بحث تروما در مورد شخصیّت‌ها و افراد، فارغ از جنسیّت، قابل بررسی است، امّا تأکید این نوشتار بر روان‌زخم‌های زنانی است که به‌سبب ماهیّت فرهنگی و جنسیّتی، همچنین احساسات چندگانه؛ یعنی مادر، همسر، دختر، معشوقه، خواهر، هموطن یا جنگجو بیش از دیگران بار عاطفی را بردوش می‌کشند و رنج بیشتری را تحمّل‌می‌کنند.

آن‌چه از بررسی شیوه‌های گوناگون و کنش‌های شخصیّت‌های زن این دو حماسه مشخص‌می‌شود این است که هر یک از این شخصیّت‌ها در مواجهه با رویدادی ترومایی، واکنش‌هایی فراتر از فرهنگ جامعهٔ خود نشان‌می‌دهند؛ زیرا بخشی از بازخوردها و واکنش‌های آنان علاوه‌بر متأثربودن از نوع فرهنگ خاص حاکم بر جامعهٔ خود، با ویژگی‌های خلقی، شخصیّتی و روان‌شناختی فردی آن‌ها نیز پیوندمی‌یابد. عمق فاجعهٔ ترومایی و چگونگی واکنش‌های زنانی که دچار تروما شده‌اند و شدّت و ضعف آن‌ها، عکس‌العمل‌ها و پیامدهای گوناگونی را به دنبال دارد: کین‌ورزی و انتقامجویی، روان‌نژندی و حتّی خودکشی.

روایت‌های ترومایی این بستر را برای خوانندهٔ متون حماسی فراهم‌می‌کنند تا وی بتواند با درک موقعیّت‌ها به داوری دربارهٔ نوع شخصیّت و چگونگی برخورد فرد با موضوع ترومایی بپردازد.

۲-۳- بررسی تطبیقی گونه‌های تروما در شاهنامه و مهابهاراتا

بر اساس گفته‌های پیشین، تروما یک تجربهٔ بسیار طاقت‌فرسا از رویدادهای ناگهانی و فاجعه‌آمیز است که واکنش به آن پس از یک دوره وقفه و در شمایل هذیان‌های تکراری رخ‌می‌دهد»(Caruth,1996: 11). این هذیان‌های تکراری ممکن است یا در ذهن فرد باشد(وسواس فکری) یا بر زبان او جاری‌شود(خودگویه‌ها) و یا در قالب رفتار نمودیابد. تروما یک آسیب زودگذر و آنی نیست و آثار مخرّب آن مدّت‌ها باقی‌می‌ماند؛ شاید از همین‌روست که «روان‌زخم‌ها گسست‌های سخت و بی‌معنایی هستند که با رفتار نمادین، هویّت سوژه را نابود می‌سازند»(izek, 2008:2-3z). نمونهٔ این هویّت‌باختگی را در رفتار منیژه شاهد هستیم. پس از آن‌که زیور و تاج از او گرفته و از قصر رانده‌می‌شود، به دریوزگی و یافتن لقمه‌ای نان برای معشوقش روی-می‌آورد:

منیژه بیامد به یک چادرا — برهنه دو پای و گشاده سرا

... چُن از کوه خورشید سر برزدی — منیژه به هر در همی نان چدی

به بیژن سپردی و بگریستی — بدین شوربختی همی زیستی

(شاهنامه، ۱۳۹۸، ج۲ :٤٥٦)

در این ماجرا، روان‌زخم ناشی از هجران معشوق و عشق بی‌حدّوحصرِ او نسبت به بیژن، وی را که «نازپرورد تنعّم»(حافظ، ۱۳۷۷: ۲۱۵) و «ستارهٔ سپهداردخت گزین»(فردوسی: ٦٤٤) بوده، فارغ از فرّ و شکوهِ تاج و زر و کنیزان و قصر، بی‌توجّه به جایگاه طبقاتی، حیران و سرگشته و ناگزیر از دریوزه‌گری می‌کند و از هویّت اصلی خویش جدامی‌سازد. در مهابهاراتا نیز

سیتا، دروپادی وکنتی، با پذیرش و تاب‌آوری بیشتر از منیژه، از جلال‌وجبروت قصر چشم‌می‌پوشند و به زندگی در جنگل و پوشیدن لباسی از پوست حیوانات تن‌می‌دهند(مهابهاراتا، ۱۳۵۸: ۷).

از سوی دیگر، هنگام مواجهه با رخدادهای بسیار سخت و آسیب‌زا با «پسا تروما» روبه‌رو می‌شویم. هرچه میزان مواجهه با رویداد آسیب‌زا بیشتر باشد، احتمال بروز واکنش‌های پساترومایی هم بیشتر می‌شود (Herman,1993:41). شدّت رویدادهای پساترومایی، گاه خانمانسوز است. حسِّ انتقام‌جویی بهمن، پسر اسفندیار و کینه‌ورزی و انتقام‌گیری کیخسرو نوهٔ سیاوش، به بهترین وجهی یک رویداد پساترومایی را به‌تصویرمی‌کشد. آن‌چه در پی می‌آید بیان زیرمجموعه‌های ترومای روانی در این دو متن است.

۱-۳-۲- اضطراب جدایی(SAD)

اختلال اضطراب جدایی، نوعی اختلال روانی است که فرد با جداشدن از افراد خانوادهٔ خود به آن دچارمی‌شود (Psycologyman). روان‌شناسان جدید ساختار اضطراب جدایی را به‌سهولت در بزرگسالان نشان‌داده‌اند (Manicavasagar , 2003:44) این اختلال بارها در داستان‌های شاهنامه دیده‌می‌شود:

فرانک، مادرفریدون، این اضطراب را زمانی تجربه‌می‌کند که ناگزیر است برای نجات جان فریدون، او را دور از دسترس ضحاک قراردهد:

دوان داغدل، خستهٔ روزگار — همی‌رفت پویان سوی مرغزار
... به پیش نگهبان آن مرغزار — خروشید و بارید خون بر کنار
بدو گفت کاین کودک شیرخوار — زمن روزگاری به زینهار دار

(شاهنامه، ج۱: ۳٤)

بعد از گذشت سه سال دوری از فرزند و پیگیری‌های ضحاک برای یافتن فریدون، فرانک مضطرب و پریشان‌حال به نگهبان مرغزار مراجعه‌می‌کند و بر این تصمیم است که برای نجات جان فرزند، دل از وطن کنده و راهی هندوستان شود:

دوان مادر آمد سوی مرغزار — چنین‌گفت با مردِ زینهاردار
که اندیشه‌ای در دلم ایزدی — فراز آمده‌است از ره بخردی
ببرّم پی از خاک جادوستان — شوم با پسر سوی هندوستان

(همانجا)

این اضطراب و فشار روانی برای زن جوانی که شویش را ضحاک کشته و به‌خاطر حفظ جانِ فرزندش ناگزیر از فرار و ترک وطن است، روان‌زخمی عمیق بر روحِ حسّاسِ وی واردمی‌کند.

اختلال جدایی و مسائل مترتّب بر آن‌را در داستان منیژه نیز، به‌گونه‌ای متفاوت از فرانک، شاهد هستیم.

در مهابهاراتا نیز سیتا با وجود بارداری، به‌دلیل شایعات بی‌اساس مردم از داشتن ملکه‌ای که مدّتی زندانی راوانا بوده و رواج شایعاتی دربارهٔ پاکدامنی‌اش، به‌رغم عبور از آتش و گواهی «آگنی»- خدای آتش- بر پاکی او، به‌دستور رام به جنگل تبعیدمی‌شود درحالی‌که خود از این موضوع(تبعید) بی‌خبر است! «لچهمن گفت: ای سیتا! ... رام که تو را از خود جدا کرده و به این‌جاها فرستاده است به‌جهت بدنامی و طعن خلایق است.... سیتا از شنیدن این سخنان بیهوش‌گشت و بر زمین افتاد!»(مهابهاراتا، ۱۳۸۵،ج۱ : ۳۱٤). سیتا با مرور خاطرات شیرینِ رسم سیمبر[۲]، حضور رام به‌همراه بشواماتر[۳] و شکستن کمان مهادیو[٤] به مقایسهٔ آن عشق و دلدادگی و این تبعید ناروا می‌پردازد و آزردگی خود را از رفتار رام بیان‌می‌دارد. لچهمن با ادای احترام به سیتا گفت: از خدا می‌خواهم دیوتهایی[٥] را که در این جنگل هستند خدمتکار تو سازد. سیتا بارها بیهوش‌شد؛ امّا

سرانجام تقدیر ناگزیر را پذیرفت. در نهایت والمیکی او را یافت و نام و هویّتش را پرسید. سیتا گفت: «من سیتا زن رامام. والمیکی با شنیدن نام سیتا در پای سیتا افتاد و گفت: خداوند تعالی مرا به این جنگل از آن آورده است که ترا ببینم .... نه ماه گذشت و در شبی، در ساعتی سعد، دو پسر از سیتا متولد شد»(مهابهاراتا، ۱۳۵۸: ۳۱٤– ۳۲۲). سیتا فرزندان را پرورش‌می‌دهد و آموزش آن‌ها را به والمیکی، پیر خردمند، می‌سپارد درحالی‌که رنج دوری از همسر و جلای وطن و ترومای حاصل از آن‌را به دوش می‌کشد. سیتا زنی بسیار قوی است که پس از تحمّل رنج‌های این‌چنینی به نیکوترین شیوه فرزندانش را می‌پرورد و سربلند و سرافراز به نزد همسر خود بازمی‌گردد و وقتی از او خواسته‌می‌شود برای اثبات بیگناهی خود در مدّت اقامت اجباری در جنگل، بار دیگر آزمون آتش را از سر بگذراند، طاقتش تمام می‌شود، از زمین می‌خواهد دهان بگشاید و او را ببلعد. «... زمین بترکید، دست سیتا را گرفته، برتخت مرصّع نشاند و در پاتال برد. دیوتها بر او گل نثارکردند و گفتند: بر سیتا رحمت است....»(مهابهاراتا، ۱۳۵۸: ۳۱٤– ۳۲۲؛ راماین، ج۲ : ۳–۱۵۲) روان‌زخم‌های عمیقِ سیتا، بودن روی زمین را برایش دشوار می‌سازد و تأثیرمخرّب و مکرّر تجربهٔاضطراب جدایی و ترومای‌حاصل‌از آن، به رهایی‌ابدی او از جهان و رنج‌هایش می‌انجامد.

۲-۳-۲- حس تحقیرشدگی(Humiliting)

قربانیِ تحقیر در شرایطی قرارمی‌گیرد که احساس می‌کند کوچک شمرده‌شده و به شأن و شخصیّت و غرور وی لطمه وارد شده‌است(لیندر،۲۰۰۱ : ٤٦)؛ به این معنا که تحقیر مستلزم ازبین‌رفتن جایگاه و منزلت فرد است. در حقیقت همهٔ ما در زندگی جایگاه و موقعیّتی داریم. امّا تحقیر شکل رایجی از مجازات‌کردن، سرکوب‌کردن و انتقام‌گرفتن به‌وسیلهٔ جداکردن فرد از آن جایگاه است. تحقیرشدگی ممکن است احساسات متنوّعی از قبیل: ناامیدی، اضطراب اجتماعی، ناتوانی دربیان خشم سرکوب شده، تزلزل روانی، هراس اجتماعی و میل به تخریب را به بار آورد؛ امّا آن‌چه اهمّیّت دارد این است که تجربهٔ تحقیر بدون انقضاست؛ به عبارت دیگر، احساس و تجربه‌ای که هرگز ازبین‌نمی‌رود(کلین، به نقل از فانکن، ۲۰۰۷: ٤۱۱).

نمونهٔ بارز این تحقیرشدگی و روان‌زخم ناشی از آن در داستان شغاد، برادر ناتنی رستم، مجسّم است. روان‌زخم حاصل از این تحقیرشدن به حدّی شدید است که شغاد با استفاده از نیرنگ، کمر به قتل برادر می‌بندد. شغاد، ترومایی را که در طول زندگی‌اش به‌خاطر نادیده‌گرفته‌شدن در مقابل رستم، زاده‌شدن از یک کنیز و دیگر زخم‌های روحی حاصل از چنین تحقیری را با خود حمل‌کرده، درست در زمانی که احساس‌می‌کند جایگاه اجتماعی ازدست‌رفتهٔ خود را بازیافته است و نیاز دارد که به - عنوان داماد مهراب کابلی و برادر رستم، با وی ارادتمندانه رفتارشده، به حرمت او باج‌وخراج از کابل برداشته‌شود، این نیاز برطرف نمی‌گردد، زیرا رستم به‌رسم پیشین درخواست باژ و ساو می‌کند و باعث رنجش خاطر برادر می‌شود: شغاد به اوج بحران روحی می‌رسد و نقشهٔ قتل رستم را در سر می‌پروراند و آن‌را اجرامی‌کند(شاهنامه، ج۳: بب ۱٦۵–۵٦).

دژم شد ز کار برادر شغاد نکرد آن سخن پیش کس نیز یاد

(شاهنامه، ج۳: ب٦۱)

شغاد آزرده‌خاطر از این تصمیم برادر، پیش پدر همسر خود می‌رود و از برادر گلایه می‌کند و در نهایت، نقشهٔ قتل رستم پی‌ریزی می‌شود:

بسازیم و او را به دام آوریم به گیتی بدین کار نام آوریم

(همان:۲۰۹، ب ۱۵۷)

شغاد و مهراب کابلی با طراحی قتل رستم، او را به‌سوی نخجیرگاهی که قراراست قتلگاه رستم باشد می‌کشانند. رستم هنگام سقوط در چاه متوجّه نقشهٔ شوم شغاد می‌شود:

بدانست کان چاره و راه اوست شغاد فریبنده بدخواه اوست

(همان، جلد۳، ب ۱٦٦)

رستم از این دغا و حیله دچار ترومایی می‌شود که حاصل آن، طبعاً انتقام‌جویی و کشتن شغاد فریبکار و خائن است(همان: ۲۰۹، بب۱۶۹-۱۷٤).

این نوع تحقیر، تحقیر معطوف به قدرت است. نظیر چنین تحقیری را در مهابهاراتا در قماربازی یودیشترا نیز شاهد هستیم: دروپادی(همسر برادران پنجگانه[۶] پاندوان) در قمار یودیشترا(یکی از همسران مشترک دروپادی) توسّط کورووا‌ها تحقیر و به‌عنوان کنیز به دربار کورووا‌ها فراخوانده‌شد؛ درحالی‌که «درفصل[۷]خود بود»(مهابهارت، ج۱ :۲۵٦) و قاعدتاً حق تعرّض به او را نداشتند؛ امّا کورووا‌ها بی‌اعتنا به این موضوع و با نادیده‌گرفتن آیین مرسوم، قصد تعرّض به دروپادی را داشتند. این عمل کورووا‌ها به‌نوعی یک بازخورد سیاسی نیز بود. در این ماجرا، انسان‌بودن دروپادی، شخصیّت و جنسیّت او در معرض تهدید و بی‌احترامی قرارمی‌گیرد. دروپادی کریشنا[۸] را به یاری طلبید و با قدرت خارق‌العادهٔ وی، کورووا‌ها نتوانستند با عریان‌کردن وی، رفتار توهین‌آمیزِ با یک کنیز را، با او داشته‌باشند؛۲ زیرا با کشیدن هر پیراهن از تن او، پیراهن دیگری جایگزین آن می‌شد.(همان‌جا) در این شرایط دروپادی به‌شدت تحقیر شد و آثار مخرّب این بی‌تدبیری و شرط‌بستن بر سرِ وجود او در قمار، ضربهٔ روحی سنگینی بر روح او واردکرد؛ زیرا احساسات، عواطف و خواست قلبی دروپادی نادیده گرفته‌شد و سیاست تسلّط‌آمیز مردانه باعث‌شد این شاهزاده‌خانم به‌عنوان یک کنیز به مدّت دوازده سال خدمتکار کورووا‌ها شود و سال‌ها بعد، از کورووا‌ها انتقام‌بگیرد.

ترومای حاصل از تحقیرشدگی و معطوف به قدرت، مخرّب‌ترین نوع تروماست که جز با انتقام‌گرفتن تسکین‌نمی‌یابد.

در شاهنامه، ناهید، دختر قیصر روم، به‌خاطر بدی بوی دهانش تحقیر و از دربار رانده‌می‌شود. ترومای روحی او باعث می‌شود تا بارداری‌اش را پنهان‌کند. پدر ناهید نَسَب فرزند ناهید را برعهده‌می‌گیرد و این جریان همچنان در طول زمان و تا زمان رویارویی دارا و داراب پوشیده می‌ماند. پدر ناهید، ناگزیر، نوه را فرزند خود معرفی‌می‌کند:

همی‌گفت قیصر به هر مهتری که پیدا شد از تخم من قیصری

(شاهنامه، ج۳، ص۲٤۳، بب۹۵ به بعد)

ناهید در پی درمان بوی ناخوش دهان، تلخی و سوزندگی گیاه «اسکندر» را به جان می‌خرد و دهانش خوشبو می‌گردد، با این‌حال از دربار رانده‌می‌شود. رنج روحی این زنِ نژاده و دختر قیصر روم آن‌جا عمیق‌تر می‌شود که ناگزیر است هویّت فرزندش ر اپنهان کند و این تغییر هویّت چه‌بسا بر سرنوشت وی در تمام عمر تأثیرمی‌گذارد. در مهابهاراتا، کنتی(مادر پسران پنجگانه[۱۰] پاندوان)، سرنوشتی مشابه ناهید برای پنهان‌کردن هویّت فرزند خود دارد. در دوران کودکیِ کنتی، حکیمی به او وعده‌می‌دهد که هر زمان خواست می‌تواند فرزندی از خدایان درخواست کند. کنتی یک شب یکی از خدایان(سوریا، خدای خورشید و مذکر) را صدا می‌زند. نور بیش‌ازحدّ سوریا او را می‌ترساند و کنتی درخواست می‌کند سوریا بازگردد؛ امّا سوریا می‌ماند و در نتیجه کنتی از خدای خورشید بار می‌گیرد. در جامعهٔ سنّتی و به‌شدّت مردسالار هند توضیحِ این‌که چگونه دوشیزه‌ای بدون ازدواج باردار شده‌است[۱۲] بسیار دشوار است؛ بنابراین کنتی، فرزند سوریا را که کارنا نام نهاده‌است، درون سبدی گذاشته به آب می‌افکند. در این هنگام زوجی عقیم و از طبقهٔ فرودست سبد را از آب می‌گیرند و کارنا را به‌عنوان فرزند خود بزرگ می‌کنند(مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج۱ : ۱۱۸-۱۱۷). بدین‌ترتیب سرنوشتی دیگرگون برای کارنا رقم‌می‌خورد. ناهید و کنتی علاوه بر اضطراب جدایی، اضطراب حاصل از هویّت‌پوشانی فرزندان خود را تحمّل‌می‌کنند. در واقع ترومای آن‌ها که تا آخر عمر برایشان باقی است، مضاعف و رنج‌آورتر است. تحقیر ناهید و کنتی نمونه‌ای از هراس اجتماعی نیز می‌تواند به‌شمارآید.

ژرف‌نگری در حماسه‌ها، پیچیدگی آن‌ها را از مقوله‌های تاریخ، اسطوره و داستان فراترمی‌برد و احساسات بشری را نیز تحریک کرده، به بیان انواع آن‌ها می‌پردازد. نوع روابط در حماسه‌ها، علل بروز جنگ‌ها و ماهیّت اخلاقی بحران عاطفی قهرمانان را نشان می‌دهد.

هایدگر بر این باور است که احساسات جنبهٔ غیرمنطقی وجود ما را نشان‌نمی‌دهد، بلکه به وجود اساسی ما در زمانِ بودن در جهان اشاره‌می‌کند(هایدگر، ۱۹٦۲: ۱۰۷). بازنگری شخصیّت‌های متون حماسی به‌خوبی بیانگر این نظر هایدگر است. در متون حماسی قهرمانان، ضدّقهرمانان، پادشاهان، خنیاگران، سپاهیان و دیگر اقشار نقش اساسی خود در جهان هستی و پایگاه و جایگاه و نوع اثربخشی وجودی‌شان را در زمان بودنِ در زمین و بر پهنهٔ هستی آشکارمی‌سازند. در شاهنامه علاوه‌بر پادشاهان، جنگاوران و پهلوانان، زنان نیز عموماً قدرتمند، پرغرور، دارای استقلال رأی، بزرگ‌منش و صاحب اراده هستند: سیندخت، تهمینه، گردآفرید و دیگر بانوان نژاده؛ ضعف شخصیّتی بعضی از بانوان در طبقات فرودست جامعه مشاهده‌می‌شود که به بافتار اجتماعی و طبقاتی آن زمان بازمی‌گردد(دایگان، کنیزان و ...). در مهابهاراتا زنان عموماً تحت سلطهٔ مردان(اعم از پدر، همسر و پسر) هستند و دارای روحیهٔ انفعالی. رسم‌ها و آیین‌هایی چون رسم سیمبر، چندشوهری[۱۱] و ساتی[۱۲] گواه صادقی براین مدّعاست، هرچند زنان پرقدرتی چون ستوتی، کنتی، گاندهاری و دروپادی نیز گاه قدرت‌نمایی‌هایی از خود نشان‌می‌دهند، امّا عموماً تسلیم هستند. ایزدبانوانی چون سرسوتی[۱۳]، گنگا[۱٤]، پاربتی[۱۵] و درگا[۱٦](که اواتار[۱۷]و تجسّم خدایان هستند) شجاعت‌آمیزی‌هایی دارند و از قدرت اوتاری خود استفاده می‌کنند؛ امّا زنان در حماسه‌های ایران از قدرت و نفوذ بسیاری برخوردارند و در تجربیات تروماتیک قاطعانه و متّکی به‌نفس عمل‌می‌کنند(جریره، شیرین، فرنگیس).

۳-۳-۲- فراخشم(Byhond anger)

گاه آثار مخرّب روانی حاصل از روان‌زخم به قدری شدید است که می‌توان از آن به‌عنوان «فراخشم» یادکرد. خشمی فزون که از حدّ انتقام و کینه‌توزی گذشته است. روان‌زخمی عمیق که جز با نابودی فرد و ناکام‌گذاشتن دشمن تسکین نمی‌یابد. فردوسی بسیار هنرمندانه این‌گونه روان‌زخم را در روایت کشته‌شدن فرود و خشماگینی جریره – مادر فرود – بیان کرده‌است. فراخشم در جریره از زیرمجموعه‌های «ترومای پیچیده» است. ترومایی که در آن شاهد اضطراب اجتماعی، میل به تخریب، تزلزل روانی وتک‌گویی درونی(= خودگویه) وی هستیم. جریره چنین می‌اندیشد که سپاه دشمن پس از فتح دژ به غارت اموال، غنیمت‌گرفتن اسبان و گنج‌ها و تعرّض و تجاوز به بانوان دژ خواهند پرداخت. دهشتناکی اتّفاقاتی که به یقین رخ-خواهدداد؛ او را وادارمی‌کند تا به نابودی یکسرهٔ جان‌ها و مال‌ها اندیشیده و تصمیم خویش را عملی‌سازد:

جریره یکی آتشی برفروخت — همه گنج‌ها را به آتش بسوخت
یکی تیغ بگرفت از آن پس به دست — در خانهٔ تازی اسپان ببست
شکمشان بدرید و ببرید پی — همه ریخت از دیده خوناب و خوی
بیامد به بالین فرخ فرود — یکی دشنه با او چو آب
دو رخ را به روی پسر برنهاد — کبود شکم بردرید و برش جان بداد

(شاهنامه، ۱۳۹۲، ج۱: ٤٦۷)

فراخشم را همچنین در رفتار تهمینه به هنگام استقبال از پیکر سهراب می‌توان به‌وضوح دید: ترومای تهمینه به‌صورت خشمی انتقام‌گیرنده در مرحلهٔ اوّل با آسیب‌زدن و موی‌کندن و خراشیدن بدن ظاهرمی‌شود:

بزد چنگ و بدرید پیراهنش — درفشان شد آن لعل سیمین تنش
دو زلفین چون تاب داده کمند — بر انگشت پیچید و از بن بکند
فرو برد ناخن، دو دیده بکند — سوی آتش آمد به آتش فکند
همه خاک ره را به سر برفکند — به دندان همه گوشت بازو بکند

(همان، ٤۵۱-٤٦۹)

درخواست تهمینه از رستم داشتن فرزندی برومند بوده است و پرورش نسلی نژاده و برتر، در نقش کهن‌الگوی مادر، با خویشکاری بزرگ پرورش فرزند، تهمینه با دیدن تابوت پسر خشم قهرآلود خود را نسبت به رستم بیان‌می‌کند، با آسیب روانی شدیدی که دیده، رستم را لایق خطاب نمی‌داند؛ بلکه خطاب به پیکر بی‌جان سهراب می‌گوید: آیا پدرت از جوانی و برز و بالای تو دریغش نیامد؟ چگونه توانست پهلوی جوانی دلاور و جنگاوری شجاع را بدرد؟ و ادامه می‌دهد: تن تو را به ناز پرورده بودم و اکنون تو را خون‌آلود می‌بینم درحالی‌که به‌جای جامهٔ رزم و پهلوانی، کفن بر تن داری!

در سوگ سنگین کشته‌شدن فرزند، تنها همسر می‌تواند وی را آرام کند؛ امّا در این روان‌زخم، همسری که باید تسکین‌دهنده باشد، خود قاتل فرزند است و این مسئله، سوگ و درد روانی حاصل از آن‌را چندبرابر می‌کند. به این‌ترتیب تاب‌آوری تهمینه در برابر سوگ سهراب دیری نمی‌پاید و یکسال پس از او، زندگی را بدرود می‌گوید(شاهنامه، ۱۳۹۲، بب۳۰۹-۱۰).

گاندهاری(مادر برادران کورو) هنگام شنیدن خبر مرگ پسرانش دچار ضربهٔ روحی شدیدی می‌شود. بانوان کورو با دیدن اجساد فرزندان قهرمان خود به مویه و زاری می‌پردازند و اندوه و روان‌زخم حاصل از سوگ را فریادمی‌زنند.

فرنگیس نیز در سوگ فرزندش و ترومای حاصل از آن، درحضور درباریان، پدر را نفرین می‌کند:

سر ماهرویان گسسته کمند　　خراشیده روی و بمانده نژند

به آواز بر جان افراسیاب　　بنفرید با نرگس و گل پر آب

(شاهنامه، بب ۲۲۲۹-۲۳۰۰)

کتایون، داغدار یلِ پهلوان و رویین‌تن خود است و روان‌زخم و خشماگینی حاصل از آن را با سرزنش گشتاسب برون‌ریزی می‌نماید، کتایون آگاهانه به فزون‌خواهی همسر و آلودگی سیاست و حکومت، اعتراض‌دارد و او را قاتل می‌داند:

نه سیمرغ کُشتش، نه رستم، نه زال　　تو کُشتی مر او را، چو کُشتی منال

(همان، ج۳،ص۱۹۸،ب: ۱۵۹۳)

در بررسی و مقایسهٔ رفتار مادران قهرمانان شاهنامه در سوگ پسران خود، آشکارا شاهد عمق روان‌زخم و نوع عکس‌العمل آن-ها هستیم. جریره علاوه بر سوگ فرزند سوگوار عظمت و ملیّت، نیز پرستندگان و گنج و اموال هم هست. او می‌داند که اسارت به دست دشمنان سرنوشتی بسیار جگرسوزتر از داغ پسر به‌دنبال دارد؛ پس با خشمی فزون از حد به نابودی هرآن‌چه ممکن است به دست دشمن بیفتد، کمر می‌بندد؛ از مال و اسب و پرستندگان و تمام چیزهای ارزشمند دیگر؛ با نابودی همهٔ آنان، به حفظ‌وحراست آیین، ناموس، اموال و سرزمین خود می‌پردازد. شدیدترین فراخشم را در رفتار جریره شاهد هستیم. ترومایی که به نابودی همه‌چیز می‌انجامد. فراخشم در فرنگیس، کتایون و تهمینه با درجهٔ کمتری بروزمی‌نماید؛ شاید چون ناگزیر از زیستن با قاتلان فرزندان خود(همسرانشان) هستند؛ امّا روح و جسم جریره دیرزمانی است که در زیرِ داغ و سوگ سیاوش شکسته است و طاقت این‌همه زخمِ بر زخم را ندارد؛ بنابراین شدیدترین نوع رفتار ستیزه‌جویانه را از خود نشان-می‌دهد. با توجّه به ستیزه‌گری الهه‌ها[۱۸] «می‌توان رفتار پرخروش زنان حماسی را تصویری زمینی و ملموس از ستیزه‌جویی الهگان باستانی، بادشمنان خود دانست»(جمشیدی و همکاران، ۱۳۹۵: ٥٦). در این ماجرا، ناخودآگاه، الههٔ دورگا(ایزد خشم و انتقام در ادبیات هند) به ذهن خطورمی‌کند(رک: ایونس، ۱۳۷۳، ١٦٨).

بافت اجتماعی- فرهنگی سرزمین هندوستان، از آغاز، بر محور فرودستی زنان و خوارداشت آنان به‌عنوان جنس دوم بوده است. حتّی خدابانوان، یا تجسّم‌های ویشنو، ناگزیر از پذیرش نگاه مردسالارانه بوده و تسلیم را بر جوش‌وخروش و اعتراض ترجیح داده‌اند تا آن‌جا که دروپادی، قهرمان زن مهابهاراتا، با نشان‌دادن رفتار اعتراضی به قمار همسرش بر سرِ او، نه‌تنها به‌عنوان زنی مبارز و حق‌طلب تلقّی‌نمی‌شود که در ادبیات و فرهنگ مردم هند به‌عنوان زنی «سلیطه» معرفی و شناخته می‌شود[۱۹].

دروپادی که یکی ازاواتارهاست و تولّدی طبیعی ندارد[۲۰]، به‌همراه برادرش از میان شعله‌های آتش با مأموریتی الهی از آسمان ظاهرمی‌شود. وظیفهٔ او نابودی جنگجویان شیطانی بوده. دروپادی همیشه در معرض خشونت است: سویاموارای[۲۱] او به نزاع ختم‌می‌شود. حتّی ازدواج همزمان با پنج برادر[۲۲] به او تحمیل‌می‌شود. در دنبالهٔ ماجرای بین پسرعموها و تصاحب سرزمین هستیناپور، کورووا‌ها با نیرنگِ بازی تاس(قمار) تمام دارایی پاندوان‌ها را از آنان بردند حتّی دروپادی را(مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج۲ ،۱٤٤). در جریان چنین رسم ناجوانمردانه، غیراخلاقی و هنجارگریزانه‌ای است که ترومای نهایی به دروپادی واردمی‌شود.

بنابراین، برخلاف رسم هندوان و تسلیم‌پذیری زنان در مقابل مردان، دهان به اعتراض گشود و رقیبِ قمار همسرش را لعن و نفرین و به نابودی تهدید کرد(همان‌جا)؛ امّا به‌رغم این اعتراض، شقاوت و بی‌رسمی و بدآیینی طبقهٔ حاکم دامن‌گیر دروپادی شده و وی به‌عنوان یک کنیز به مدّت دوازده سال خدمتکار کورووا‌هاست. فراخشم او در جنگ با کورووا‌ها و شراکت در قتل آنان و گرفتن انتقام دیده‌می‌شود.

شکهندی نیز از اواتارهاست و سه بار با تجسّم انسانی به زمین می‌آید. اوّلین‌بار با نام آمبا و دختر شاه پانچال؛ در مراسم سیمبر، بهکیم که پهلوان بزرگ کورووا‌ها بود، او را از مجلس می‌رباید ولی با وی ازدواج نمی‌کند این موضوع خشم و نفرت آمبا از بهکیم را برانگیخته، کمر به قتل او می‌بندد و در اوتاری دیگر و رویارویی با بهیکم تصمیمش را عملی‌می‌سازد(همان، ج٤: ٤٥٩). شکهندی با نابودی بهکیم فراخشم خود را بروزمی‌دهد.

گاندهاری(مادر برادران کورو) هنگام شنیدن خبر مرگ پسرانش دچار ضربهٔ روحی شدیدی می‌شود. بانوان کورو با گام‌های لرزان، به میان مردگان بی‌شمار گام نهادند و شیونی جانسوز بر دشتِ توفنده طنین افکند.... آن‌ها پسران، پدران، برادران و سروران خویش را در میان کشتگان دیدند که گرگ‌های گرسنه جنگل از جسد تنومند آنان تغذیه‌می‌کنند و وحوشی دیدند که در روشنایی روز در پی شکار می‌گردند! «از سینهٔ گاندهاری آهی بلند و دردناک برآمد»(همان‌جا) گاندهاری در سوگ فرزندش: «حواسش از غم‌واندوه محروم شد، ناگهان مانند درخت چنار از ریشه به زمین افتاد. گاندهاری گفت: افسوس ای پسر! کسی که قبلاً در محاصرهٔ پادشاهانی بود که با یکدیگر رقابت می‌کردند تا او را خوشحال کنند؛ اکنون کشته‌شده و روی زمین درازکشیده و توسّط کرکس‌ها محاصره شده‌است»(مهابهاراتا، ۱۳۵۸، ج۳ :٤۳۱). حتّی خواندن یا شنیدن چنین صحنه‌هایی مملو از شقاوت و بی‌رحمی به خوانندهٔ متن حسِ تروماتیک می‌دهد.

سخنانی‌که بر زبان آورده‌می‌شود به‌خوبی قادر است وضعیّت آسیب‌زا را تلخ‌تر از آن‌چه هست بیان‌کند. مقایسهٔ این توصیفات از پسر گاندهاری با سخنان تهمینه و جریره در مرگ پسران خود، بیانگر سخنان یک قربانی یا فردی است که بر یک قربانی دیگر مویه‌می‌کند. این مقایسه به‌خوبی جایگاه روحی قوی‌تر قهرمانان زن شاهنامه را نسبت به زنان حماسه‌های هند نشان-می‌دهد؛ زیرا مادران شاهنامه با سوگواری خود، به سرزنش قاتلان فرزندانشان می‌پردازند، از آنان انتقاد می‌کنند(تهمینه) و یا با مبارزه‌ای منفی و ازبین‌بردن هرگونه غنیمتی، اعم از گنج و دینار و اسبان و زنان، دشمن را از کامیابی محروم می‌سازند(جریره). وجه تشابه مادران قهرمانان شاهنامه و گاندهاری در ازدست‌دادن پسران قهرمان خویش است؛ البته بیان توصیف‌های فردوسی از قهرمانان، صحنه‌پردازی، دیالوگ بین قهرمانان و سایر عناصر چنین می‌نماید که جنبه‌های تروماتیکی شاهنامه هدفدارتر، منظم‌تر و تأثیرگذارتر از مهابهاراتا بیان گردیده‌است.

٤-۳-۲- ترومای تاریخی(Historical Trauma)

«ترومای تاریخی» اوّلین‌بار در دههٔ ۱۹٦۰ میلادی، پس از انجام مطالعاتی روی بازماندگان هولوکاست و خانواده‌های آن‌ها مطرح‌شد. بی‌تردید می‌توان‌گفت تأثیرگذارترین تروما، ترومای تاریخی است. این نوع تروما به‌زعم روان‌درمانگران، مددکاران اجتماعی و روان‌شناسان به آسیب عاطفی یک فرد یا یک نسل از یک تجربه یا رویداد آسیب‌زای تاریخی اشاره‌دارد. «ترومای تاریخی»، ترومایی چندنسلی است که توسّط گروهی از مردم در یک طبقهٔ فرهنگی، نژادی یا قومی ویژه که مدّت‌های طولانی

تحت ستم بوده‌اند، تجربه‌می‌شود. چنین ترومایی به رویدادهای اثرگذار مهمّی مانند: برده‌داری، هولوکاست، جنگ جهانی، استعمار بومیان و نسل‌کشی مرتبط است. تروماهای تاریخی بر مبنای یک زمینهٔ بومی «جهان چهارم» نیزتوصیف شده‌اند(والترز و سیونی، ۲۰۰۲)؛ به این معنا که در چنین زمینه‌ای یک اقلیّت بومی در کنار یک اکثریّت استعمارگر دارای قدرت و امتیاز ویژهٔ نهادینه‌شده، زندگی‌می‌کنند.

ترومای تاریخی آثاری بسیار مخرّب‌تر از دیگر تروماها می‌تواند داشته‌باشد. این نوع تروما روان یک یا چند نسل از جامعه را تا قرن‌ها تحت‌تأثیر قرارمی‌دهد. جنگ‌های ایران و توران، جنگ کورواها و پاندوان در هند، حملهٔ مغول‌ها به کشورهای گوناگون از جمله ایران و آثارمخرّب آن تا قرن حاضر همچنان بر روان‌زخم آحاد جامعه دامن می‌زند، یادآوری آن صحنه‌ها و رخداد جریان‌های مشابه مانند: بمباران هیروشیما، هولوکاست، کشتار مردم غزه، جریان ۲۸ مرداد، بمباران شیمیایی حلبچه، فلاش‌بک به گذشته و یادآوری رنج بی‌شمار جریان‌های تاریخی گذشته، آسیب امروزین را دوچندان می‌کند و معمولاً پاسخ به ترومای تاریخی(HTR Respons) گفته‌می‌شود؛ یعنی آسیب بین نسلی؛ این تروما ممکن است تا قرن‌ها در اذهان بشر وجود داشته‌باشد. بردگان سازندهٔ اهرام ثلاثهٔ مصر، برده‌داران اشراف عرب، سیاه‌پوستان برده(برده‌داری در تاریخ معاصر) و یا حتّی تحقیر رنگ پوست، پرداخت دستمزد کمتر به سیاهان و زنان، از پدیده‌های تأثیرگذار بین نسلی در ترومای تاریخی است. گاه پاسخ تاریخی به تروما تا قرن‌ها ادامه‌می‌یابد و تروما بر تروما می‌افزاید که می‌توان آن‌را ترومای مزمن نامید. تبعیض نژادی بارزترین نوع ترومای تاریخی و بین نسلی است. روان‌رنجوری حاصل از برخی رخدادهای تاریخی مانند خون‌خواهی سیدالشهداء(ع)[۲۳] در طول قرن‌ها یا کین سیاوش از جملهٔ آن‌هاست. به‌طور کلّی اسطوره‌ها و حماسه‌ها بیانگر و آیینهٔ تمام‌نمای ترومای تاریخی هستند و هم از این روست که ماندگار شده‌اند.

۵-۳-۲- ترومای اجتماعی(Social Trauma)

در حماسه‌ها، هرگونه احساسِ انسانیِ قابل تصوّر شکل‌می‌گیرد. به‌همین دلیل، امروزه می‌توان با آن‌ها هم‌ذات‌پنداری کرد. حماسه در ابعاد دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه رسوخ‌می‌کند و به مسائل معقول جامعه می‌پردازد(دبروی، ۲۰۱۰). هر یک از حماسه‌ها، یک درام اجتماعی است که پیچ‌وخم جوامع را می‌گشاید و آن‌ها را به‌هم متّصل‌می‌کند(بیسواس، ۲۰۱٦: ۵۲). بازگشت به حماسه‌ها و متون حماسی و استخراج مشابهت‌های جامعه‌شناختی آن‌ها بیانگر تکرار مجموعه‌ای از معضلات اجتماعی است که در هر جامعه، در فاصلهٔ مکانی و زمانی خاص و البته با جلوه‌های جدید و منطبق با ویژگی‌های مکانی، زمانی و فرهنگی جوامع جدید بروز و ظهور می‌یابد. در جوامعی که خِرد و اندیشه جایی نداشته‌باشد، زور بازو، برتری سلاح و تعداد لشکریان تعیین‌کنندهٔ مسیر زندگی جامعه باشد، روان‌زخم اجتماعی در قالب رفتارهای ناهنجار اجتماعی، خشونت، پرخاشگری، نیرنگ، دزدی و صدها ناهنجاری اجتماعی دیگر مجال بروز و ظهور می‌یابند. نظام طبقاتی حاکم بر جوامع هند و ایران، تقسیم‌بندی جامعه به طبقات بالادست و فرودست و عواقب ناشی از آن، همه از مصادیق ترومای اجتماعی است. «ترومای اجتماعی می‌تواند مواجهه با جنگ، خشونت، آسیب، فقدان ناگهانی، بیماری جدّی، یا بلایای طبیعی باشد»(کلیبر،۲۰۱۹؛ به‌نقل از: فرخنده فال وزرانی ۱٤۰۲: ۱٦). تروما می‌تواند به‌صورت جمعی اتّفاق بیفتد؛ مواجههٔ گروهی از افراد با رویداد استرس‌زایی که تجربه یا تهدید به خشونت، آسیب و فقدان را در بر داشته‌باشد(همان‌جا). در روزگاران اساطیری نیز افراد به روان‌زخم اجتماعی آگاه بوده‌اند: «.... راجه شل، به جدهشتر گفت که شما خیال نکنید که این محنت تنها نصیب شما شده‌است و بس، بلکه پیشتر از شما نیز مردم رنج‌ها دیده و محنت‌ها کشیده‌اند»(مهابهاراتا، ج۱ : ٤٦۸). در شاهنامه، گذر جمشید از داد و دادگری، تقویت آز در او و جداشدن فرّهٔ ایزدی که نتیجه‌ای جز نارضایتی مردم و پناه‌بردن به آغوش ضحاک ندارد، کلّ جامعه را دچار تروما می‌کند. قیام کاوه آهنگر و همراهان او که تودهٔ مردم هستند، اعتراض جمعی در پیوند با این ترومای اجتماعی است(رک: شاهنامه، ج۱، بب ۱۷۰-۱۷۵).

حمایت مردم از فریدون نیز بیانگر دردی است که از حاکم ظالم دیده‌اند:

همه در هوای فریدون بُدند که از درد ضحاک پرخون بدند

(شاهنامه، ۱۳۹٤، ج۱، ب ٤۲۵)

روایتگران حماسه‌ها که در لابه‌لای سطرهای نانوشتهٔ این متون شاهد عواقب ترومای اجتماعی بوده‌اند، برای عبرت نسل‌های آینده چنین گفته و سروده‌اند:

نهان گشت کردار فرزانگان پراکنده شد کام دیوانگان

هنر خوار شد جادوی ارجمند نهان راستی، آشکارا گزند

(همان: بب ۱۹۸-۱۹۹)

آن‌گاه به‌عنوان یک مصلح اجتماعی پند می‌دهند:

بیا تا جهان را به بد نسپریم به کوشش همه دست نیکی بریم

نباشد همی نیک و بد پایدار همان به که نیکی بود یادگار

(همان، بب ٤۸۹-٤۹۰)

٦-۳-۲- زنان آسیب‌پذیرترین قربانیان تروما

در روایات حماسی «به اقتضای موضوع اصلی آن که نبرد بر سر قدرت و ثروت است، مردان، جنگاوران و پهلوانان نقش‌آفرینان اصلی هستند و زنان طبیعتاً در حاشیه قراردارند»(طاهری، ۱۳۹۸: ۱٤۷)؛ امّا در مواردی انگشت‌شمار زنان از نقش‌آفرینی برخوردارند. هرچند این نقش‌ها در مسیر زندگی آنان عاری از آسیب روحی و روان‌زخم نیست؛ ترومای اجتماعی علاوه بر تأثیر جمعی، بر آنان تأثیر روانی–جنسیّتی و عمیق‌تری بر زنان دارد که می‌توان از آن به‌عنوان «ترومای جنسیّتی» نیز یاد کرد. ترومایی که از آغاز خلقت زن تاکنون که در جوامع پیشرفته زندگی می‌کنیم، همچنان جزو بیشترین و آسیب‌رسان‌ترین تروماهاست. مسلّماً زنی که در قرن بیست‌ویکم از ترومای جنسیّتی رنج‌می‌برد، با خواندن سرگذشت زنان و ترومای جنسیّتی آنان در طول قرون و سال‌های گذشته و هم‌ذات‌پنداری با آنان رنج بیشتری را احساس‌می‌کند. چنان‌چه داستان سیاوش و سودابه و سیتا و رام را برابر نهیم از سوی دو قهرمان بی‌گناه هر یک از این دو داستان(سیتا و سیاوش) وفاداری را تا سرحدّ نابودی آنان شاهد خواهیم‌بود. سیتا و رام دو تن از معروف‌ترین عشّاق حماسه‌های هند(هر دو از ایزدان) هنگام عزیمت به جنگل و تبعید چهارده ساله از سوی دربار، زندگی آرامی را می‌گذرانند تا این‌که راونا(تجسّم اهریمن و بدکاری و از عشّاق دیرینهٔ سیتا او را می‌دزدد و با خود به دژ می‌برد؛ سیتا در نهایت آزاد می‌شود و پیش رام بازمی‌گردد و برای اثبات پاکی خود با رضایت تمام‌گذر از آتش را می‌پذیرد؛ زیرا «در آزمون آیینی آتش، آتش کسانی را که در بند گناه و ناپاکی هستند و به تزکیه و تصفیه نپرداخته‌اند، می‌سوزاند و رسوا می‌کند، امّا به ارواح پاک و جان‌های شایسته، نه‌تنها آزاری نمی‌رساند بلکه پاکی و کمال آن‌ها را ثابت‌می‌کند»(صرفی، ۱۳۸۰ :۳۵) و سیتا(همسر رام) نمونهٔ نابِ این ارواح پاک و جان‌های شایسته است. دوران تبعید می‌گذرد و سرانجام پادشاهی به رام می‌رسد. رام و سیتا بسیار از سوی عوام و شایعات آنان مبنی بر غیبت چند ماههٔ سیتا و دوری از رام و زندانی‌بودن نزد راونا مؤاخذه‌می‌شوند. ناگزیر رام، به‌رغم اعتقاد راسخ به پاکی سیتا، از او می‌خواهد برای اطمینان خاطر مردم یکبار دیگر از آتش عبورکند.(بنا به اصل پایبندی به دارما) سیتا که به‌خاطر رام و در طول زندگی با او رنج‌های فراوانی را متحمّل شده‌است با این درخواست، در شرایط تروماتیکِ خارج از تحمّل قرارمی‌گیرد و به‌رغم عشقی که به رام دارد، گلایه‌مندانه و سرخورده از رام جدامی‌شود و به مادر خود زمین می‌پیوندد. سیتا(دختری که از شیار زمین پدید آمده) از مادرش زمین می‌خواهد که او را در آغوش گیرد؛ زمین دهان بازمی‌کند و سیتا را می‌بلعد. در شاهنامه، سیاوش نیز

برای اثبات وفاداری به پدر در برابر روان‌زخم حاصل از تهمت سودابه و نیرنگ‌های بعدی او، درد هجران را می‌پذیرد و برای دوری از مرکز قدرت، نیز رهایی از شهوتِ سودابه عازم دیاری دیگر می‌شود و در نهایت در یکی از دراماتیک‌ترین صحنه‌های شاهنامه خون پاکش به ناحق بر زمین می‌ریزد و مانند سیتا خسته از ترومایی دردناک زندگی‌اش پایان می‌پذیرد.

برابرنهادهٔ سیتا در شاهنامه، شیرین است. او تهمت ناپاکی خود و روان‌زخم حاصل از آن‌را با پایان‌دادن به زندگی‌اش از خود می‌زداید. شیرین و سیتا هر دو مظهر وفاداری به همسر نیز هستند.

ترومای زنان در قشر پایین جامعه نمود گسترده‌تری دارد. زنی از طبقهٔ کنیزان به دستور سودابه فرزندش را سقط می‌کند تا سودابه از احساسات کاووس برای فشار روانی و سقط جنین بهره‌جوید. عواطف و احساسات آن کنیز، تحمّل دردهای روحی و جسمی حاصل از این اقدام در قالب ابیات بیان نشده‌است؛ امّا واقعیتی است که وجود دارد و از پسِ قرن‌ها برای خوانندگان(به‌ویژه خوانندگان زن) آثار سوء روانی(تروما) ایجادمی‌کند.

زنان هندی برای مدّت طولانی با درد و رنج نظم اجتماعی مرسوم احاطه‌شده‌اند. به‌وضوح می‌توان مشاهده‌کرد که در رامایانا به‌خاطر سوءظن شوهر و شایعات مردم، یک زن پاک و متعهّد باید به تبعید برود، به‌تنهایی و در غربت زایمان کند، پسران خود را به‌تنهایی بزرگ کند و حتّی پس از گذراندن آزمون آتش، تحمّل رنج دوری و زندگی در تبعید با شرایط نامساعد جنگل، ترس‌ها و بی‌پناهی‌ها وقتی فرزندان فرهیخته‌اش را به دربار پدر می‌فرستد و خود نیز به دربار خوانده‌می‌شود، باز، حکیم والمیکی(یک مرد) باید به پاکی و تعهّدورزی وی، (در طول مدّت زندگی درجنگل) گواهی‌دهد، امّا ظلم زنان در رامایانا(که بخشی ازحماسهٔ بزرگ مهابهاراتاست) تنها محدود به این تصاویر نیست و بسیار فراتر از آن است. اورمیلا، همسر لاکشمانا، (برادر رام و همراه او در تبعید) که مجبور است تمام زندگی زناشویی خود را فقط برای حمایت از احساسات شوهرش برای یک دورهٔ طولانی چهارده ساله قربانی کند، دل‌شکسته است. او به‌عنوان همسر برادر رام هیچ ربطی به تبعید رام ندارد، امّا مجبور است سال‌ها بعد از عروسی تنها بماند زیرا شوهرش بر طبق رسوم می‌خواهد برادر بزرگتر را در تبعید همراهی-کند(مهابهاراتا، ۱۳۵۸،ج۱). جایی‌که دروپادی مجبور می‌شود با پنج شوهر وارد زندگی مشترک شده و در قمارخانهٔ دربار سلطنتی مبادله‌شود، این تحقیر به‌قدری گسترده است که حتّی برای کنیز یک ملکه هم تصوّرنمی‌شود، امّا در فرهنگ به‌شدّت مردسالار، یک بانوی نژاده باید تمام آن تهاجم را فقط به‌خاطر شوهران سست‌عنصر خود و قوانین و آیین‌های بی‌منطق اجتماعی بپذیرد.

۳-نتیجه‌گیری

بررسی تروما در دو حماسهٔ شاهنامه و مهابهاراتا بازگوکنندهٔ این واقعیّت است که اگرچه این روایت‌ها مشخصاً به‌عنوان روایت‌های روانشناسیک نوشته نشده‌اند، امّا با بررسی سرنوشت، بازخورد روحی–روانی و آثار مخرّب آسیب جنگ برروی شخصیّت‌های متون حماسی، می‌توان آن‌را بر روی افراد مطالعه‌کرد. در شاهنامه و مهابهاراتا با تروما و انواع آن مواجه‌هستیم. بافت فرهنگی- اجتماعی و روحیهٔ ملّی‌گرایی در میزان آسیب‌پذیری از انواع تروما در حماسه های ایران و هند تأثیرگذاراست. در ترومای جنسیّتی(فمینیستی) زنان هندو در حماسهٔ مهابهاراتا به‌دلیل شرایط سنگین مردسالاری و پذیرش سلطهٔ مردانه رفتاری پذیرشگر و از سرِتسلیم از خود نشان‌می‌دهند تا آن‌جا که تجسّم‌های خدایان برروی زمین(آواتارها) نیز در مواجهه با قوانین نابرابر زمینی تسلیم شرایط هستند(سیتا) امّا زنان شاهنامه با دردست‌داشتن قلمرو فرمانروایی و پادشاهی(در مواردی)، غرور ملّی و ویژگی‌های شخصیّتی به هنگام بروز رخدادهای تروماتیک، واکنش‌هایی مقتدرانه از خود نشان‌می‌دهند و با بروز فراخشم حاصل از تروما از جان‌ومال خود می‌گذرند و با نابودی و ویرانگری عمدی دست دشمن را از رسیدن به مال و ناموس و کشورشان کوتاه‌می‌کنند. تروماهای تاریخی و اجتماعی نیز با توجّه به طیف گستردهٔ تودهٔ مردم نتایج یکسانی در هر

دو متن حماسی ایران و هند نشان‌می‌دهند. بررسی دو متن، نشان‌می‌دهدکه جنبه‌های تروماتیک شاهنامه هدفدارتر، منظم‌تر و تأثیرگذارتر از مهابهاراتاست.

٤- یادداشت‌ها

۱- کاند: هر یک از فصل‌های مهابهارات یک کاند است.

۲- سیمبر: جشن انتخاب داماد که از سوی پدر دختر با دعوت از بزرگان(خواستگاران هم‌طبقهٔ اجتماعی) صورت‌می‌گیرد.

۳- بشوامتر: نام یک عابد، مرتاض، رکهشیر. پادشاهی که برای رهایی از رنج‌هایش، خود را در آتشی عظیم انداخت، امّا آتش او را نسوزاند.

٤- مهادیو: نام دیگر شیواست و کمان بسیار بزرگ ویشنو که هیچ‌کس تاب زه‌کردن یا کشیدن آن‌را نداشت و تیراندازی با این کمان، شرط دستیابی به سیتا بود.

۵- دیوتها: موکّلان، فرشتگان.

٦- شوهران پنجگانه: دربارهٔ شوهران پنجگانهٔ دروپادی گفته‌می‌شودکه هر یک از برادران تجسّمی از یک ویژگی برهما هستند و در واقع یک نفرند، نه پنج نفر!

۷- فصل: دوران قاعدگی زنان هندو که باید در انزوا به‌سر می‌بردند و مصاحبت با آنان ممنوع بود.

۸- کریشنا: هشتمین تجلّی ویشنو، مشهورترین اسطورهٔ کریشنا با اسطورهٔ خدایی او پیوند می‌خورد(دروپادی یکی از تجسّم‌های کریشناست).

۹- در دوران پیشاتاریخ هند، کنیزان مایملک اربابان خود بودند و در جنگ‌ها و بازی تاس(قمار) به‌عنوان غنیمت درنظر گرفته‌می‌شدند. صاحبان بی‌توجّه به میل و خواست کنیزان حقّ کامجویی و بهره‌کشی از آنان را داشتند. امّا با زنان نژاده چنین رفتاری نمی‌شد.

۱۰- کنتی: (مادر پاندوان‌ها) صاحب پنج پسر بود.(یودیشترا، ارجون، بهیم، نکل، سهدیو) این پسران پیوسته با هم بودند و طبق درخواست مادر هر غنیمتی که به‌دست‌می‌آوردند با هم تقسیم‌می‌کردند.

۱۱ - دوشیزه مادر: اسطوره‌ای جهانی است که بخشی از باورهای مردم باستان را در مورد جایگاه زنان نشان‌می‌دهد. مادر باکره‌ای که باردار می‌شود و فرزند او مظهر خدای آسمانی است.

۱۲- ساتی: رسمی قدیمی در میان هندوان است. با فوت شوهر، زن او هم همراه با شوهر خویش در آتش می‌سوزد. اگرچه روساخت چنین رسمی اظهار وفاداری به مرد است، امّا ژرف‌ساخت آن مسئله‌ای اجتماعی و اقتصادی است. این رسم در بیشتر ایالت‌های هند منسوخ شده، امّا در بعضی از روستاهای دورافتاده هنوز اجرامی‌شود.

۱۳- سرسوتی: جدّهٔ پاندوها وکوروهاست به روایت اسطوره، در شکم ماهی متولّد شد. او اوّلین زنی بود که برخلاف رسوم جاری هند باستان، به حکیم دانایی دلبسته شد و شخصاً به حکیم پیشنهاد ازدواج داد(زنی هنجارشکن).

١٤- گنگا: این ایزدبانو تجسّم خدایی رودخانهٔ گنگ است و الهه‌ای محبوب در نزد هندوان. با خویشکاری تطهیر مردمان. او به فرمان شیوا برای پاک‌کردن گناه زمینیان به زمین آمد.

۱۵- پاربتی: از بزرگترین ایزدبانوان اساطیر هند است. در تجسّم زمینی خود، دختر سلطان کوهستان هیماون و ملکهٔ سرزمین منا بوده است. هنوز هم از الهگان محبوب هندوان و مورد پرستش است.

١٦- دورگا: ایزدبانوی جنگاوری در اساطیر هند است.

۱۷- اواتار: تجسّم خدایان به‌صورت انسان بر زمین.

۱۸- ستیزه‌گری الهه‌ها: ایزدبانوان یا الهه‌ها نقشی دوگانه داشته‌اند: رحم و شفقت و خشم و انتقامجویی. دورگه زنی زیبا، دارای ده دست مسلّح که سلاح خدایان جنگجو را که نماد قدرت آنان است، در دست دارد. سوار بر ببر با سیمایی تهدیدکننده و برای کشتن، تولد یافته‌است(رک: ایونس، اساطیر هند. صص ۱۵۸-۱٦۷).

۱۹- دروپادی در اعتراض به شرط‌بندی خود در قمار در تالار عمومیِ کاخِ کوروها(جایی‌که سنّتاً محلی مردانه است)، آشکارا این وضعیّت را «ظلمی وحشیانه» می‌خواند. این اعتراض باعث‌می‌شود دهرتراشت، پادشاه کورووا‌ها، او و خانواده‌اش را آزاد کند؛ امّا با این هنجارگریزی، در فرهنگ هند سمبول زنی سلیطه می‌گردد.

۲۰- تولّد غیرعادی دروپادی: دروپادی زیباترین و برجسته‌ترین قهرمان زن مهابهاراتاست. پانچال، پادشاه دراپودا، فرزندی نداشت و از خدای آتش خواست تا به او فرزندی بدهد. خدای آتش، دروپادی و برادرش را از میان شعله‌هایش به پانچال داد.

۲۱- سویومارا: رسم انداختن حلقهٔ گل ازسوی دختر به گردن داماد انتخابی.

۲۲- دروپادی قانوناً همسر ارجون است و به‌خاطرخطای کنتی، مادرِ برادران پاندو، همسر پنج برادر می‌شود.

۲۳- نبرد عاشورا یک واقعهٔ تاریخی است و نه اساطیری؛ امّا برخی محققان اسطورهٔ سیاوش را بیش متن واقعهٔ عاشورا دانسته‌اند(بهزادی و همکاران، «تطبیق عناصر تکرارشوندهٔ نمادین اسطورهٔ قهرمان در سوگ سیاوش و تعزیت امام‌حسین(ع) با رویکرد بیش‌متنی ژنتی»(۱۳۹۹)، دوماهنامهٔ فرهنگ وادبیات عامّه، سال ۹،ش ۳۷).

۵- فهرست منابع

آموزگار، ژاله. (۱۳٦۸). «چرخش ویژگی‌های قهرمانان شاهنامه»، نشریهٔ آدینه، شمارهٔ ٤۰، صص۱۳-۱۲.

آهوقلندری، رئوف. (۱۳۹۸). تروما و شخصیّت تروماتیک، بی‌جا، بی‌نا.

آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۷). «چندین بن‌مایهٔ مهم ازدواج در ادب حماسی ایران» مندرج در نشریهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد، شمارهٔ ۱٦۰، صص ۲۳-۱.

ادل، لیون. {بی‌تا}. «ادبیات و روان‌شناسی»، ترجمهٔ بهروز عزبدفتری، دانشگاه تبریز، ۱٦۵-۱۹۲، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تبریز.

استادی، الهام و کتایون مزداپور. (۱۳۹۸). «چگونگی و ساختارهای برتخت‌نشستن زنان فرمانروا در ایران باستان. (۵۵۰پ.م.٦۵۱م)». دوفصلنامهٔ علمی زبان‌شناخت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال دهم، شمارهٔ دوم، پاییز و زمستان۱۳۹۸، صص ۱-۲٤.

استعلامی، محمد. (۱۳۵۳). تربیت در مکتب عرفان و رابطهٔ آن با روان‌شناسی مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، شمارهٔ٤، سال۲، صص۱۰۳-۱۱۳.

اکبری، عدنان و حمید خانی‌پور. (۱۳۹۸). «فروید، رانک و مسئلهٔ اضطراب»، مجلّهٔ رویش روان‌شناسی، سال۸، شمارهٔ۱۱، پیاپی٤٤، صص٥٦-٤۸.

بولتون، رابرت. (۱۳۸۱). روان‌شناسی روابط انسانی، ترجمهٔ حمیدرضا سهرابی، تهران: رشد.

بهزادی، نینا؛ مختاباد امرئی، سیدمصطفی؛ شریف‌زاده، محمدرضا. (۱۳۹۹). «تطبیق عناصر تکرارشوندهٔ نمادین اسطورهٔ قهرمان در سوگ سیاوش و تعزیت امام‌حسین(ع) با رویکرد بیش‌متنی ژنتی» دوماهنامهٔ فرهنگ و ادبیات عامّه، سال ۹، ش ۳۷.

پاکرو، فاطمه. (۱۳۹۱). «نقد تطبیقی اسطورهٔ آفرینش در شاهنامهٔ فردوسی و مهابهاراتای هندی»، ادبیات عرفانی و اسطوره-شناختی، ش۲۷.

تلخابی، مهری. (۱۳۹٦). «نگاهی به مهمترین برادرکشی‌های شاهنامه از منظر نظریهٔ عقدهٔ حقارت»، فصلنامهٔ تخصّصی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، شمارهٔ۳۱، صص۱۳۷-۱۵٦.

تودور، هنری. (۱۳۷۹). اسطورهٔ سیاسی، ترجمهٔ محمد دامادی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

حاجی‌رحیمی، فاطمه. (۱۳۹۹). بررسی شخصیّت حماسی جریره با رویکرد نظریهٔ بینامتنی ژنتی، فصلنامهٔ بهارستان سخن، س هفدهم، ش ۵۰، صص۱-۲٤.

حافظ، شمس‌الدین‌محمّد. (دیوان غزلیّات). به‌کوشش خلیل خطیب‌رهبر، تهران، انتشارات صفی‌علیشاه.

حسینی‌جلیلیان، محمدرضا؛ حیدری، علی؛ بیرانوند، بهجت. (۱۳۹۳). «تحلیل اسطوره‌ای دوشیزه مادر»، فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۰، ش ۲۵، صص ۱۳٦-۱۰۷.

دارمستتر. (۱۳٥٤). «وجوه مشترک مهابهاراتا و شاهنامه»، مترجم جلال ستاری، مندرج در مجلّهٔ هنر و مردم، ش۱٥٤-۱٥۳، صص ۳۳-۱۷.

دیویدسن، الگا. (۱۳۷۹). سوگواری زنان به‌عنوان اعتراض در شاهنامه، ترجمهٔ فرهاد عطایی، مجلّهٔ بخارا، تیر و خرداد ۱۳۷۹، شمارهٔ۱۲، صص۷-۱٥.

سرکاراتی، بهمن. (۱۳٥٥). «رستم یک شخصیّت تاریخی یا اسطوره‌ای»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال دوازدهم، شمارهٔ دوم، صص۱۹۲-۱٦۱.

صدیقی، علیرضا و حسنعلی قبادی. (۱۳۸٥). «مقایسه و ساختار خویشاوندکشی و خویشاوندآزاری در شاهنامه و مهابهارات»، متن‌پژوهی ادبی، شمارهٔ ۱۱، صص ۱٦٤-۱٤٥.

صرفی، محمدرضا. (۱۳۸۰). «آزمون آتش»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنرکرمان، شمارهٔ ۸ و۹، زمستان۷۹ و بهار ۱۳۸۰، صص۳۱-٥۷ .

طاهری، مجید و حمید آقاجانی. (۱۳۹۸). «جایگاه و نقش زنان درحماسه مهابهاراتا»، شمارهٔ نهم، صص ۱۷-۱٤٥.

فرخنده‌فال، مونا؛ فریبا زرانی. (۱٤۰۲). «سوگواری در ترومای اجتماعی»، مجلّهٔ رویش روان‌شناسی، سال ۱۲، شمارهٔ٤، پیاپی۸٥، صص۲٤-۱٥.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹٤). شاهنامه، پیرایش جلال خالقی‌مطلق، تهران: انتشارات سخن.

فسایی، جعفر؛ بلاغی اینانلو، علی؛ دوست‌پرور، مسعود. (۱٤۰۲). «اسطوره، گفتمان معطوف به قدرت»، مندرج در متن‌پژوهی ادبی، شمارهٔ ۹۷، صص ۲٦۹-۲۹۷.

کیا، خجسته. (۱۳٦۸). «استواری زنان شاهنامه در برابر مردان خودکامه»، آدینه، شمارهٔ٤۰، صص۱٤-۱٦.

گراس، گونتر. ویلیام. (۱٤۰۱). قرن من، مترجم کامران جمالی، تهران: انتشارات نیلوفر.

گلشنی، مقداد؛ بارانی، محمد؛ خلیلی‌جهان‌تیغ، مریم. (۱۳۹٦). «بررسی تطبیقی و ساختار روایی خویشکاری دو نبرد بزرگ دریای اسمار و شاهنامه براساس نظریهٔ پراپ»، فصلنامهٔ مطالعات شبه‌قاره، سال نهم، صص۱۹۰-۱۷۱.

مظفری، نسرین. (۱۳۸۹). نقد تطبیقی جایگاه انسان در شاهنامه و مهابهارات، [بی جا]، نشر شلاک.

مهابهارات: بزرگترین منظومهٔ کهن موجود جهان به زبان سانسکریت. (۱۳٥۸). ترجمهٔ میرغیاث‌الدین علی قزوینی به تحقیق و تصحیح و تحشیهٔ سیدمحمدرضا جلالی‌نائینی و دکتر ن.س. شوکلا، تهران: کتابخانهٔ طهوری.

نامورمطلق، بهمن. «نقد روانکاوانه از فروید تا مورون کریستوا»، https:// vista.ir.

نهضت‌اخلاق، مهساسادات؛ شاه‌سنی، علی‌محمد؛ فیروزی، جواد. (۱۳۹۸). «عناصر تراژیک در داستان‌های سیاوش و فرود شاهنامه»، فصلنامهٔ ادبیات تطبیقی، دورهٔ ۷، شمارهٔ ٤، صص۳۰-٥۱.

Assessment and Resuscitation in Trauma Management. Stephen Gondek, MD, MPH*, Mary E.Schroeder, MD, Babak Sarani, MD

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Shanameh Ahmadshah Darrani: Manzume Hamasitarikhi Nashenakhteh az Asr Afshari

Hamid Sarani [1] | **Farzad Ghaemi** [2]✉

1 .PhD student in Persian Language and Literature, Ferdowsi University, Mashhad, Iran.
2. Corresponding author: Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University, Mashhad, Iran.
Email: ghaemi-f@um.ac.ir

Article history Received: 18 September 2024 **Received in revised form:** 17 November 2024 **Accepted:** 17 January 2026 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

One of the three main types of Persian epic poetry is the historical epic, which is more than seven centuries old and has continued until now. These works are important from two aspects of historical-political information and stylistic value. One of the epic works of the Afsharia period is the Shahnameh of Ahmad Shah Durrani written by Nizamuddin Ishrat Sialkoti, which is composed in 10476 verses. Since less attention has been paid to the epic works of the mentioned period, it is necessary to investigate and research in this field. Therefore, the aim of this research is to introduce and analyze the content style of Ahmad Shah Darrani's Shahnameh, an unknown historical epic system of the Afshari period. In this article, the researcher has analyzed the text of this Shahnameh in a descriptive-analytical way, using the method of layered analysis, in three linguistic, literary and intellectual layers. In terms of style, the poem shows that in this period, with the decline of the Indian style, a literary return has begun, and the poem was written with a return to the Khorasani style.

Keywords: Ahmad Shah Darrani's Shahnameh, historical epic, Nizamuddin Ishrat Sialkoti, Afshariya, style of literary return.

1. Introduction

One of the three main types of Persian epic poetry (national, religious and historical epics), is the historical epic that is more than seven centuries old and has continued until now. These works are important from two aspects of historical-political information and stylistic value. One of these epic works is the Shahnameh of Ahmad Shah Durrani, which was written in 10,476 verses by Nizamuddin Ishrat Sialkoti (known as Ferdowsi Thani) in the 12th century about the events and wars of this king. Until today, no independent research, with a literary approach, has been published about this system. However, due to the importance of the text in the history of Afghanistan-Pakistan and the position of Ahmad Shah Durrani, whom some people today call him as the father and founder of Afghanistan, the only photographic version of this poem, due to the effort and introduction of Seyyed Faizul Rahman Raed Qureshi in Afghanistan during the Republic in 750 The page has been published (2021/2019; unpublished). This article introduces, examines the style and content of this Shahnameh in a descriptive and analytical way. Considering that Sialkoti was the most prominent epic poet of this era and according to his contemporaries, he was Ferdowsi of his era, knowing his poems is of great importance in analyzing the evolution of Persian epic poetry in this period, which was the time of transition from the Indian style to the school of literary return. Due to Nader's conquests and his generals, the spirit of epics and, as a result, of epics, has increased in this period. In this article, in

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.219-238.
DOI: 10.22111/JSR.2024.49864.2457
© Sarani, H; Ghaemi, F.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

addition to introducing the Shahnameh of Ahmad Shah Darrani composed by Nizamuddin Ishrat Sialkoti, we analyzed the style and content of this unknown work. As a result of this article, the knowledge of the history of Persian literature will increase about the development process of epic writing in the forefront of the return school.

2-Research Method

Since only one photographic copy of the system manuscript is available, the manuscript has been corrected by analogical method. In this article, in continuation of the previous research, an attempt has been made to provide a revised and corrected text of the work, which is cited everywhere in this article. Then, based on data extraction from available sources (poetry notes and historical books) and in a descriptive-analytical way, a comprehensive analysis of this historical epic has been tried.

To describe and analyze the style of the system, we have analyzed the text in three layers using the "layered stylistics" method. In each layer, we first described the structural elements of that layer, then we examined the role of these elements in the style of the period and the personal style of the poet, and finally we analyzed the content of the ideological layer of the text. With this approach, we have examined the text in three linguistic, literary (rhetorical) and intellectual (ideological) layer.

3-Discussion

Epic language is a luxurious, archaic language with heavy and old words and strong rhythm. The linguistic layer itself has three smaller layers: phonetic, lexical and syntactic layers. In the phonetic layer, the elements that formed the external and internal music of the poem are discussed. The outer music of the poem is similar to Ferdowsi's Shahnameh, Bahr Matgarb. Puns and phonemes are also important in inner music. Spiritual puns in this work are often compound puns. All kinds of verbal puns are also mainly used in rhymes. The poet has also used repetition of syllables, repetition of words, rejection of al-Sadr, rejection, and images in different positions. In the lexical layer, according to the poet's belonging to the literary school, it is important to imitate the lexical level of Ferdowsi's Shahnameh. Although compared to the Shahnameh, there are more Arabic words in the work. Also, there are many original compositions made with the purpose of praising Ahmad Shah, and colloquial and colloquial words in the text. In the syntactic layer, the most important features include the precedence of the verb over other sentence components and noun rhymes.

At the literary level of the work, the artistic creations of the system have been examined, provided that they have stylistic value. These features or

It is considered as an example of the poet's personal style, or the transition qualities from one era to another, or the combination of stylistic qualities of two different eras. All of these qualities have been analyzed in two sections: imaginary images and innovative tricks. Sorkhayal in epic language is more simile (Shafi'i Kodkani, 1366: 9). In Shahnameh of Ahmad Shah Darrani, Sialkoti used more perceptible to perceptible similes and singular similes, in most cases he removed the simile in order to observe the brevity in the epic depiction. The most frequent metaphor in the Shahnameh of Ahmadiyya is the metaphor of Makaniyya (recognition) in the form of "metaphorical addition" followed by the metaphor of Masrha. Allusions are also mainly current, which increase the quality of describing war scenes by increasing the brevity and exaggeration of the epic work.

Ahmadi's Shahnameh has also strongly imitated Ferdowsi's Shahnameh in Badi Manavi. At the same time, in the literary (rhetorical) layer, from a spiritual point of view, arrays of exaggeration, allusion, assimilation of adjectives, and contradictions have appeared in the text in a way that has given character to the poem.

In the intellectual layer, the specific thought and attitude of the author and the ideological level of a literary text are examined. Since this work is a historical epic, the poet's attitude towards history and politics plays a fundamental role in this layer. Because the author of this work was also the author of Naderi's Shahnameh and he praised Nader in Naderi's Shahnameh and criticized him here, it can be said that Darrani's attitude towards the ruling system was not positive and in a political system The absolute dictatorship has praised Mamdouh just to get financial support. The prevalence of selling art

to politics in this autocratic culture has been so far, that the poet considers his change of approach as a natural thing and does not express any shame (Sialkoti, 1403: verse number 2 and 80-81). Ahmadi's Shahnameh is a description of the events of Nader Shah's murder, the collapse of Iran and the collapse of the Afshari government, the establishment of Ahmad Shah's government, and the description of his wars in India and Iran, especially the campaign to India and the war with the Indians. He has observed brevity in describing historical events and has avoided mentioning details. In his work, he adheres to the authenticity of historical events and avoids any distortion. One of the characteristics of Ahmad Shah's Shahnameh is its Saqinamehs, which testify to the prevalence of mysticism in Islamic civilization for several centuries before the composition of the poem. After the end of each event, the poet composes Saqinameh, which was written under the influence of Nizami. There are a total of 92 Saqi Namahs in this work. Mentioning Saqinameh is an opportunity for the poet to express his opinions and criticize the issues in his society and time. The themes of Saqinamehs mainly include taking advantage of life, gaining pleasure, aversion to asceticism and pretending and defending pure mystical opinions. He also mentioned a lot about religious beliefs, especially the praise of the Prophet (PBUH). Although this poet is a Sunni, he did not neglect the praise of the Ahl al-Bayt of the Prophet

4-Conclusion

Ishrat Sialkoti is one of the foremost poets of the period of literary return, and he wrote his Shahnameh in the Khorasani style, but he also shows some elements of other styles in his poetry. In the ideological layer of the poem, rather than expressing his political attitude, the poet has repeated the voice of those in power with a propaganda role. Of course, Sialkoti has expressed gentle and mystical opinions in Saqinamehs, and has sometimes restrained Mamdouh from violence. The religious view of the poet is also very balanced.

In terms of style, linguistic and literary level, the poem has average values. The tendency to repeat old epic words, the use of simple Arabic words, the abundance of noun rhymes, the use of the old form of verbs, the presentation of the verb over other parts of the sentence, which increases the strength of epic poetry, are some of the stylistic characteristics of this system. Puns have a special value in the system, which is more specific on the spiritual level, compound puns, and on the verbal level, participle puns. The poet has used Al-Nada a lot in his letters. In verses, the verb precedes the other parts of the sentence, and when it is delayed, it is in the position of the row. At the literary level, there are many sensory similes, current allusions, exaggerations mixed with exaggeration and epic composite images. Another important point of this work is the high frequency of Makaniyeh metaphor compared to Masraha and the preference of compact metaphors over broad similes, as well as the preference of nominal metaphors over metaphorical images.

5- Resources

Delbari, Hassan, and Mehri, Fariba. (2015). "The function of ideology in the stylistic layers of Hasnak Vazir's story". Textology of Persian literature. New course. 2(26): 63-78.

Fatuhi, Mahmoud. (2012). Stylistics (theories, approaches and methods). Tehran: Sokhan.

Homaei, Jalaluddin. (1989). Rhetoric techniques and literary arrays, 6th edition, Tehran: Homa publishing house.

Hosseini Monshi, Mahmoud bin Ibrahim. (2005). History of Ahmad Shahi (The History of the Formation of the First Government of Afghanistan), corrected and updated by Gholam Hossein Zargari Nejad, Tehran: Tehran University Press.

Jurjani, Abdulqahir. (1982). Asrar-ol-Balagheh, Translated by Jalil Tajlil, Tehran: University of Tehran.

Kazazi, Mirjalaluddin. (1997). Dream, epic, myth, second edition, Tehran: Markaz.

Meghiasi, Hassan, & Farahani, Samira. (2014). "Layered stylistics in the 27th sermon of Nahj al-Balagha". The Quarterly Journal of Nahjul Balagha Research Journal. 2 (7): 39-62.

Mirsalim, Mustafa. (1996). Islamic World Encyclopaedia, second edition, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.

Mohammad Ghobar, Mir Gholam. (1997). Ahmad Shah Baba, Peshawar: Danesh Library.

Mohammadi Afshar, Hooshang. & Shayanmehr, Kobra. (2017). "Layered stylistics of Qaiser Aminpour's poetry collection". Journal of sustainability literature. 9 (16): 259-281.

Safa, Zabihollah. (1982). "Historical and Religious Epics in the Safavid Era", Irannameh, No. 1, pp. 5-21.

Safavi, Koorosh. (2001). Speeches in Linguistics, Tehran: Hermes.
Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (1997). Poetry Music, fifth publication, Tehran: Agah.
Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (2008). Persian poetry eras, fifth publication, Tehran: Sokhan.
Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (2011). Imaginary images in Persian poetry, Tehran: Agah
Shahbazi, Asghar and Maleksabet, Mehdi, (2012). Pattern of investigation of epic language, Persian Language and Literature Researches, No. 24, pp 143-179.
Shamisa, Siros (2008). Literary types, third edition, Tehran: Mitra.
Shamisa, Siros, (2011). A new look at exquisite, forth publication, third Edition, Tehran: Mitra.
Shamisa, Siros. (2014). Bayan, third publication, Tehran: Mitra.
Sialkooti, Ishrat. (2021). Shahnameh of Shah Ahmad Dorrani, facsimile (photocopy), with the effort and introduction of Seyyed Faiz-al-Rahman Raed Qureishi, Kabul: No Publicatiion.
Sialkooti, Ishrat. (2024). [under publication]. Shahnameh of Shah Ahmad Dorrani, Corrected by Farzad Ghaemi and Hamid Sarani, Mashhad: Honar Hemasi.

Cite this article: Sarani, H; Ghaemi, F. (2026). Shanameh Ahmadshah Darrani: Manzume Hamasitarikhi Nashenakhteh az Asr Afshari. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 219-238.
DOI: 10.22111/JSR.2024.49864.2457

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

شاهنامهٔ احمدشاه درّانی؛ منظومهٔ حماسی تاریخی ناشناخته از عصر افشاری

حمیدسارانی[1] | فرزادقایمی[2] ✉

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

۲. نویسنده مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران، رایانامه: ghaemi-f@um.ac.ir

چکیده

یکی از سه گونهٔ اصلی شعر حماسی فارسی، حماسهٔ تاریخی است که قدمتی بیش از هفت‌قرن دارد و تا زمان حاضر تداوم داشته‌است. این آثار، از دو جنبهٔ اطلاعات تاریخی- سیاسی و ارزش سبک‌شناختی اهمیت دارند. یکی از آثار حماسی دورهٔ افشاریه، شاهنامهٔ احمدشاه درّانی سرودهٔ نظام‌الدین عشرت سیالکوتی است که در بحر متقارب و در ۱۰۴۷۶ بیت در قرن دوازدهم دربارهٔ وقایع و جنگ‌های بنیان‌گذار افغانستان سروده شده‌است. از آن‌جا که وضعیت ادبی دورهٔ افشاریه و سهم و نقش شاعران این دوره در تحول ادب فارسی دورهٔ بعد مشخص‌نشده و نیز به‌طور کلی به آثار حماسی دورهٔ مذکور کمتر توجه شده‌است؛ لذا بررسی و تحقیق در این زمینه ضرورت دارد؛ از این‌رو، هدف تحقیق حاضر، معرفی و تحلیل سبکی محتوایی شاهنامهٔ احمدشاه درّانی سرودهٔ عشرت سیالکوتی یک منظومهٔ حماسی تاریخی ناشناخته دورهٔ افشاری است. محقق در این مقاله، به‌شیوهٔ توصیفی-تحلیلی، با استفاده از روش تحلیل لایه‌ای، متن این شاهنامه را در سه لایهٔ زبانی، ادبی و فکری بررسی نموده‌است. براساس نتایج، از حیث فکری، شاعر که پیش از این منظومه، شاهنامهٔ نادری را سروده‌بود، در سطح ایدئولوژیک، در بازنمایی حماسی حوادث تاریخی دوران احمدشاه درّانی و فتوحات و لشکرکشی‌های او به هند، ضمن تلاش برای قداست‌بخشیدن به قدرت سیاسی، نقش دستگاه تبلیغاتی حکومت را ایفا کرده و از این‌رو، دیدگاه خود را آگاهانه آشکار نکرده‌است. از حیث سبکی نیز منظومه نشان‌می‌دهد که در این دوره، با افول سبک هندی، بازگشت ادبی آغاز شده‌است و منظومه با بازگشت به سبک خراسانی سروده شده‌است. استفاده از واژگان و ترکیبات کهن، تشبیهات حسّی و استعارات مکنیه و تصاویر مرکب حماسی، از عناصر بلاغی اصلی اثر محسوب‌می‌شود.

کلیدواژه‌ها: شاهنامهٔ احمدشاه درّانی، حماسهٔ تاریخی، نظام‌الدین عشرت سیالکوتی، افشاریه، سبک بازگشت ادبی.

۱- مقدمه

یکی از انواع ادبی مهم در ژانر دیرسال و کهن حماسه، حماسهٔ تاریخی است. از سه گونهٔ اصلی شعر حماسی فارسی (حماسه‌های ملی، دینی و تاریخی)، گونهٔ تاریخی، قدمتی بیش از هفت‌قرن دارد. در عصر ایلخانی که شاهان مغول خود را

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۲۳۸-۲۱۹.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۰۸/۲۷ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۱۷ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: سارانی، حمید، قایمی، فرزاد. (۱۴۰۵). شاهنامهٔ احمدشاه درّانی؛ منظومهٔ حماسی تاریخی ناشناخته از عصر افشاری، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۲۳۸-۲۱۹.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2024.49864.2457

© سارانی، حمید، قایمی، فرزاد.

شاهان ایران‌زمین قلمدادمی‌کردند، در میان شاعران پارسی‌سرای، سنت سرایش روایات تاریخی به سبک و زبان شاهنامهٔ فردوسی آغازشد و در طول‌وعرض حکومت‌های اسلامی سده‌های بعد، از هند تا عثمانی، گسترش‌یافت و تا دورهٔ معاصر نیز تداوم‌پیداکرد (صفا، ۱۳٦۱: ۵) تا آن‌جا که حتی پس از جنگ‌های جهانی، منظومه‌هایی چون «قیصرنامه» و «میکادونامه» خلق‌شدند که سنت سرایش حماسه‌های تاریخی را در قلمروی جنگ‌های جهان مدرن نیز به‌کار برده‌بودند.

حماسه‌های تاریخی، با وقایع و اشخاص تاریخی یا شبه‌تاریخی سروکار دارد و از نظر تمثیلات ضعیف است (میرسلیم، ۱۳۷۵: ۸۹). حماسه‌های تاریخی بی‌جانند (کزازی، ۱۳۷٦: ۱۹۱). درون‌مایهٔ عمدهٔ منظومه‌های حماسی تاریخی، داستان جنگ‌ها، فتوحات و لشکر کشی‌هاست.

منظور از حماسهٔ تاریخی، منظومه‌ای است که هیأت ظاهری آن در قالب پذیرفته‌شده و متداول زبان فارسی برای شعر حماسی؛ یعنی تأسی از شاهنامهٔ فردوسی، تنظیم یافته‌باشد؛ درحالی‌که معنی و مضمون آن وقایع تاریخی است و به سیر وقایع در برههٔ خاصی از زمان در تاریخ یک ملت می‌پردازد (صفا، ۱۳٦۱: ۷). این نوع از حماسه، حاکی از وقایع جنگی و پهلوانی مربوط به دورانی از تاریخ است و غالباً در همان دوره و با حمایت حکومت‌هایی که بدان‌دوره مستقیم یا غیرمستقیم احساس وابستگی می‌کردند، توسط شاعران حماسه‌سرا خلق شده‌است.

یکی از دوره‌هایی که در شناخت ادبیات آن تلاش اندکی انجام‌شده‌است و به‌علت رشد قدرت سیاسی- نظامی و افزایش ظرفیت فتوحات قلمرو، برای مدتی کوتاه، اتفاقاً شعر حماسی نیز از اهمیت نسبی برخوردار بوده‌است، دورهٔ افشاری و به‌ویژه زمان نادرشاه افشار و دوران کوتاه پس از آن است. دورهٔ افشاریه در ادبیات فارسی پس از سقوط دولت صفویه و ظهور دولت نادرشاه آغازمی‌شود. شعر فارسی در این عهد، نه به رونق دورهٔ صفوی که با رونقی محدود به حیات خود ادامه‌داد. شعر در این دوره، به‌تدریج غیردرباری می‌شد و شعر حماسی، از معدودگونه‌هایی بود که به‌طور محدود، از حمایت دربارها نیز برخورداربود و شاعران حماسه‌سرا هنوز چشم به حمایت اندک دربارها در راستای تبلیغات سیاسی حاکمان داشتند؛ بنابراین، با همین رونق اندک، در دوران افشاریه، سنت شعر حماسی، به‌ویژه در گونهٔ حماسهٔ تاریخی، تداوم‌یافت و تغییراتی را نیز تجربه‌کرد. اگرچه آثار حماسی باقی‌مانده از این عصر، مشتمل بر تمام ویژگی‌ها و مختصات بیان‌شده برای یک اثر حماسی نیستند؛ از همین‌روست که شفیعی‌کدکنی، «وجه اشتراک این آثار با منظومه‌های حماسی تراز اول را فقط داشتن روح تحمّس می‌داند.» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۰: ۹۵).

شاخص‌ترین شاعر حماسه‌سرای عصر افشاری، نظام‌الدین عشرت سیالکوتی از مردم سیالکوت لاهور بوده‌است. وی را مولوی و «ملّا» نیز می‌گفته‌اند. وی پیش از این، شهنامهٔ نادری را نیز منظوم کرده‌بود (سیالکوتی، ۱۳۹۹: ۸).

با وجود شهرت این منظومه، این اثر تنها مثنوی حماسی وی با روح تاریخی نیست. سیالکوتی، جذب دربار *احمدشاه درّانی شد* و یک مثنوی حماسی به امر احمدشاه درّانی و در وصف فتوحات وی سرود که به شاهنامهٔ احمدشاه درّانی یا «شهنامهٔ احمدیه» موسوم شده‌است. با توجه به تک‌نسخه‌بودن و عدم‌بررسی شاهنامهٔ احمدشاه درّانی سرودهٔ عشرت سیالکوتی و تصحیح و چاپ نسخهٔ انتقادی آن تاکنون، می‌توان از رهگذر بررسی و تحلیل محتوای این اثر، ضمن بیان ویژگی‌های زبانی، ادبی و فکری آن، مسائلی را در باب بازنمایی حماسی حوادث تاریخی دوران احمدشاه درانی و دانش تاریخ ادبیات فارسی در دورهٔ افشاریه مطرح‌کرد که در ادامه از نظر می‌گذرد.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

با توجه به این‌که سیالکوتی شاخص‌ترین شاعر حماسه‌سرای این عصر و فردوسی دوران خویش، به‌زعم معاصرانش، بوده‌است، شناخت اشعارش در شناخت تحولات شعر حماسی فارسی در این دوره که زمان گذار از هندی‌گرایی به بازگشت ادبی بوده، از اهمیت زیادی برخورداراست. حماسه‌سرایی این دوره نیز علاوه بر متأثرشدن از افزایش روحیهٔ تحمّس، ناشی از

کشورگشایی‌های نادر و سردارانش، تحت‌تأثیر سبک ادبی روز، بیش‌ازپیش به گذشته نظرداشته‌است؛ از این‌رو، با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی ویژهٔ این دوره و تعداد محدود حماسه‌های سروده‌شده در آن، مسأله این مقاله، معرفی شاهنامهٔ احمدشاه درّانی سرودهٔ نظام‌الدین عشرت سیالکوتی و تحلیل سبک و محتوای این اثر ناشناخته است که دانش تاریخ ادبیات فارسی را از این حیث، نسبت به دورهٔ مذکور، غنا خواهدبخشید؛ از این‌رو، سؤال تحقیق بدین‌صورت بیان‌می‌شود:

۱- شاهنامهٔ احمدشاه درّانی از نظر زبانی، ادبی و فکری دارای چه ویژگی‌های برجسته‌ای است؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف تحقیق، معرّفی و تحلیل سبکی-محتوایی شاهنامهٔ احمدشاه درّانی سرودهٔ عشرت سیالکوتی، یک منظومهٔ حماسی تاریخی ناشناختهٔ دورهٔ افشاری است. این شاهنامه، یکی از آثار دورهٔ افشاری است که به امر احمدشاه درانی دربارهٔ لشکرکشی‌ها و ابعاد مختلف زندگی وی سروده شده و تاکنون مورد بررسی قرارنگرفته‌است؛ زیرا هنوز تصحیح و چاپ نشده‌است و تنها نسخهٔ عکسی آن در افغانستان منتشر شده‌است؛ لذا ضرورت بررسی و تحلیل این اثر احساس‌می‌شود.

۱-۳- روش تحقیق

برای توصیف و تحلیل سبکی منظومه، با استفاده از روش تحلیل لایه‌ای، متن در سه لایهٔ زبانی (آوایی، واژگانی و نحوی)، ادبی (بلاغی) و فکری (ایدئولوژیک) بررسی شده‌است. در هر لایه، ابتدا به توصیف عناصر ساختاری آن لایه پرداخته، در ادامه، نقش این عناصر در نسبت با سبک دوره و سبک شخصی شاعر و همچنین سطح محتوایی و ایدئولوژیک متن، تحلیل شده‌است. محقق به‌شیوهٔ توصیفی-تحلیلی کوشیده است، معرّفی جامعی از این حماسهٔ تاریخی ارائه‌دهد که مقدمهٔ انتشار متن مصحّح و تحقیقات تکمیلی دربارهٔ آن شود.

۱-٤- پیشینهٔ پژوهش

آثار بسیاری، به زبان‌های فارسی، اردو، پشتو و انگلیسی دربارهٔ دوره سلطنت احمدشاه درّانی و اعقاب وی نگاشته شده‌است که عمدتاً رویکرد تاریخی دارند. از مهمترین منابع کسب اطلاعات دربارهٔ روند اتفاقات در دربار احمدشاه درّانی تاریخ احمدشاهی نوشتهٔ محمودبن‌ابراهیم حسینی منشی است که به خواست احمدشاه درّانی دربارهٔ آغاز تا پایان این دوره، به سبک آراستهٔ نثر دیوانی آن عصر تألیف شده‌است. کتاب احمدشاه بابا از میرغلام محمد غبار نیز از دیگر منابع معتبر دربارهٔ این دوره است. مضامین این کتب، با منظومهٔ مورد بررسی در این جستار، نزدیکی بسیار زیادی دارد؛ با این‌وجود، تا امروز هیچ تحقیق مستقلی، با رویکرد ادبی، دربارهٔ این منظومه، به هیچ زبانی منتشر نشده‌است، ولی با توجه به اهمیت متن در تاریخ افغانستان-پاکستان و جایگاه شخصیت احمدشاه درّانی که از او با عنوان پدر و بنیانگذار افغانستان یادمی‌کنند، تنها نسخهٔ تصویری این منظومه، به‌کوشش و مقدمهٔ سیدفیض‌الرحمن‌رائد قریشی در افغانستان دوران جمهوری‌منتشرشده‌است (سیالکوتی، ۱۳۹۹: ۱۹).

۲- معرّفی شاعر

از زندگانی سراینده، جزئیاتی در دسترس نیست. چندان دانیم که نام وی نظام‌الدین و تخلصش «عشرت» و از مردم سیالکوت لاهور بوده‌است. او را مولوی و ملاّ نیز گفته‌اند و پیش از این، شهنامهٔ نادری را منظوم کرده‌بود (همان: ۸).

وی آن‌جایی که از عدم‌توجه احمدشاه درّانی در قبال منزل مسکونی خویش می‌نالد به وی می‌گوید که «ملاّ» در چنگال هندوان اسیر است:

به عهد تور ای شاه آفاق گیر به چنگال هندوست ملا اسیر

(سیالکوتی، ۱٤۰۳: ۷٦۳۹)

نظام‌الدین پیش از این شاهنامه، شاهنامهٔ نادری را نیز منظوم کرده‌بود که در حملهٔ نادرشاه به دهلی (۱۱۵۱ – ۱۱۵۲ ق) سروده‌شده و تا تاجگذاری احمدشاه ابدالی را دربر می‌گیرد، احمدشاه وی را بلبل مجلس خویش می‌خوانده‌است:

شـــه از لطـــف بـــر قصـــه‌ام هـــوش داشـــت بـــه گفتـــار بلبـــل چـــو گـــل گـــوش داشـــت

(همان: ٥٤٣٨)

شاعر قطعاً در گرایش به شاه انگیزه‌های مالی نیز داشته‌است؛ از جمله یک منزل مسکونی که صلهٔ سرودن شـاهنامه بـوده‌اسـت (همان: ٧٦٣٩)

منظومهٔ مورد بررسی: شاهنامهٔ احمدشاه درّانی یا شهنامهٔ احمدیه، مشهورترین اثـر ادبـی عشـرت سـیالکوتی در ١٠٤٧٦ بیـت، مانند شاهنامهٔ فردوسی در وزن فعولن فعولن فعولن فعل (فعول) و در بحر «متقارب مثمن محذوف مقصور» سروده شده‌است. عشرت سیالکوتی، منظومهٔ حماسی خود را در قرن دوازدهم و در قالب مثنوی ساخته‌است و شـامل اکثـر وقـایع و جنگ‌هـا و فتوحات احمدشاه است. شاهنامهٔ احمدشاه درّانی اگرچه همهٔ وقایع تاریخی را دربرنمی‌گیرد، اما در گروه حماسه‌های تـاریخی قرارگرفته‌است.

سراینده، در سرایش آن، از شاهنامهٔ فردوسی و اسکندرنامهٔ نظامی تأثیرپذیرفته‌است. او شـیفتهٔ فردوسـی طوسـی اسـت و بـه‌صراحت می‌گوید که فردوسی از فردوس آمده، کلیدِ سخن را به دستش سـپرده اسـت (سـیالکوتی، ١٤٠٣: ٥٥٤٣–٥٥٤٤) و از «حضرت نظامی» (همان: ٢٥٨٥) و «نظامی گوهرفروش» (همان: ٤٨٠٢) و نظم او، به‌عنوان یکی از منابع فکری‌اش بـه‌صـراحت یاد کرده‌است (همان: ١٠٤٧١) اگرچه از سعدی نیز تأثیر پذیرفتـه‌اسـت (همـان: ٢١١٧). او بـه جـامی نیـز اشـاره‌دارد (همـان: ١٠٤٧١). در بخش اصلی این جستار، به تحلیل و معرّفی این اثر ناشناخته با رویکرد سبکی خواهیم‌پرداخت.

۳- ویژگی‌های سبکی و محتوایی اثر

برای توصیف و تحلیل سبکی منظومه، از روش «تحلیل لایه‌ای» استفاده‌شده که بر پایهٔ علم زبان‌شناسی بنیان شده‌است. «در این روش جدید، مبانی سازندهٔ سبک را در پنج لایهٔ آوایی، واژگانی، نحوی، بلاغـی و ایـدئولوژیک بررسـی‌می‌کننـد. پژوهشـگر و منتقد ادبی می‌تواند با این روش به سبک مؤلف دست‌یابـد و آن‌را تحلیـل‌کنـد» (فتـوحی، ١٣٩١: ٢٣٧). او در ایـن تحلیـل، از کوچکترین سازه‌های زبان؛ یعنی آواها آغازمی‌کند و تا واژگان و کیفیت کـاربرد آن‌هـا و تعـابیر و ترکیبـات، همچنـین نحـو و ساختار جمله‌ها و بلاغت و کاربرد اندیشه و ایدئولوژی هنرمند به تجزیـه‌وتحلیـل می‌پـردازد و در نهایـت، از مجمـوع کلیّـت ساختاری اثر، به اهداف هنری سخنور پی‌می‌برد» (محمدی‌افشار و شایان‌مهر، ١٣٩٦: ٢٦٢) و به سبک فردی او دسـت‌می‌یابـد. در این روش، ارتباط و پیوند عناصر و مشخصه‌های ظاهری متن با محتوا و مضمون کلام به آسانی قابـل تشـخیص و بررسـی است» (مقیاسی و فراهانی، ١٣٩٣: ٤٢).

در این مقاله برای تحلیل سبک‌شناسی لایه‌ای، از کتاب سبک‌شناسی محمـود فتـوحی اسـتفاده شـده‌اسـت. او سـطوح تحلیـل واحدهای زبان را پنج لایه می‌داند: ١- آوایی ٢- واژگانی ٣- نحـوی ٤- بلاغـی و ٥- ایـدئولوژیک (فتـوحی، ١٣٩١: ٢٨). در لایهٔ آوایی، موسیقی بیرونی، کناری و وزن؛ در لایهٔ واژگانی، واژه‌های رسمی و محاوره‌ای، کهن و... بررسی‌می‌شوند و در لایـهٔ نحوی، چیدمان تقدیم فعل در جملات و قافیه‌های اسمی و فعلی بررسی‌می‌شود و در لایهٔ بلاغی، صـورخیال و عناصـر بـدیع لفظی و معنوی مانند: تشبیه، استعاره، تضاد، غلو، ایهام و... بررسی‌می‌شوند و دیدگاه بلاغی نویسنده آشکارمی‌شود.

۱-۳- سطح زبانی

زبان حماسی، زبانی فاخر، دارای نمط عالی و الفاظ سنگین و فاخر و ضرباهنگ نیرومند است که به آن برجستگی خاصی داده، بدان از زبان معیار، تمایزمی‌بخشد (شهبازی و ملک‌ثابت، ۱۳۹۱: ۱٤٥). سطح کلان زبانی در سه لایه خُرد آوایی، واژگانی و نحوی قابل تقسیم است.

۱-۱-۳- سطح آوایی

در این سطح به عناصری در زبان که موسیقی بیرونی و درونی شعر را شکل داده‌است و مسائل موسیقی‌آفرین مانند: واج‌آرایی و جناس و.... پرداخته‌می‌شود.

۱-۱-۱-۳- موسیقی بیرونی (وزن)

وزن شعر حماسی فارسی، به تقلید از شاهنامهٔ فردوسی که سطح معیار این ژانر به‌شمارمی‌آید، فعولن فعولن فعل (فعول) و در بحر متقارب مثمن محذوف (مقصور) است. هجاهای بلند بیشتر این وزن نسبت به هجاهای کوتاه، صلابت بیشتر و حالت عاطفی شدیدتر و مهیج‌تری را به شنونده القا می‌کند (شهبازی و ملک‌ثابت، ۱۳۹۱: ۱٤۹). سیالکوتی ضمن رعایت این وزن، در سطح سبک شخصی، در بخش ساقی‌نامه‌ها که محتوا اندرزی است، با تکیه بر کوبش آواها و لحن حماسی، ساقی‌نامهٔ حماسی ایجاد کرده، به موسیقی شعرش تشخّص داده‌است.

۲-۱-۱-۳- موسیقی کناری

قافیه، در اشعار حماسی باید تداعی‌کنندهٔ فضای حماسی و مکمل آن باشد؛ البته در اشعار حماسی به‌دلیل تقدیم فعل و ساختار نحوی خاص، اکثر قافیه‌ها اسمی هستند. قافیه‌ها سه نوع اعناتی، ردیفی و بدون حروف مشترک غیر از حروف اصلی قافیه است که تکرار آوایی دو نوع اول و دوم طبعاً بیشتر است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷٦: ۳٥۷).

در جدول ذیل، ماحصل توصیف موسیقی کناری منظومه، به‌ترتیب در قافیه و ردیف است:

جدول ۱. بسامد انواع قافیه و ردیف در شاهنامهٔ احمدشاه درّانی

	تعداد کل ابیات	قافیه با حروف اصلی	قافیهٔ اعناتی	قافیهٔ ردیفی	قافیهٔ ردیفی		قافیهٔ فعلی	قافیهٔ اسمی	ردیف		
					ردیف فعلی	ردیف اسمی			ابیات مردّف	ردیف فعلی	ردیف اسمی
بسامد	۱۰٤۷٦	۷۹۳۹	۱۰۲٤	۱٥۱۳	۱۰۱۹	٤۹٤	۱۱٦۳	۹۳۱۳	۱٥۱۳	۱۰۱۹	٤۹٤
درصد	۱۰۰	۷٥٫۸	۹٫۸	۱٤٫٤	۹٫۷	٤٫۷	۱۱٫۱	۸۸٫۹	۱۰۰	۹٫۷	٤٫۷

بدین‌ترتیب (مطابق جدول ۱)، در شاهنامهٔ درّانی ۷۹۳۹بیت، قافیه تنها با حروف اصلی مشترک (نوع سوم)، ۱۰۲٤بیت اعناتی و ۱٥۱۳بیت ردیفی است؛ یعنی جنبهٔ موسیقایی اغلب قوافی حداقل است. مطابق این آمار، جنبهٔ موسیقایی کاربرد قافیه در شعر سیالکوتی، به‌علت محدودیت در تلاش برای تبدیل تاریخ به شعر، اندک است که به وزن حماسی شعر لطمه زده‌است. در مقابل، قوافی بیشتر اسمی هستند که این یک امتیاز برای ارتقای موسیقی حماسی است و در سطح نحوی بدان خواهیم‌پرداخت؛ مجموعاً در مبحث موسیقی بیرونی، در سطح قافیه، یک امتیاز و یک نقص دیده‌می‌شود. در ۱٥۱۳بیت دارای ردیف نیز، برخلاف قوافی که عمدتاً اسمی‌اند، در تعداد ۱۰۱۹بیت (مطابق جدول ۱)، ردیف فعلی است که ٦۳۷مورد از آن‌ها غیرربطی، به‌ویژه مشتقات مصدر «کردن» (۲۰٥مورد) و ۳۸۲مورد ربطی، به‌ویژه مشتقات مصدر «استن» (۱۷۷مورد) است؛ بنابراین این کیفیت، به کاهش صلابت حماسی این ابیات منجرشده‌است.

۲-۱-۳- موسیقی درونی

در این بخش، آرایه‌های بدیع لفظی و مباحث آوایی، به‌ویژه واج‌آرایی و جناس بررسی‌می‌شوند.

۱-۲-۱-۳- جناس

روش تجنیس، برابرنهادن جناس در دو سخن و در نتیجه اشتراک موسیقایی در ضمن اختلاف معنایی است (شمیسا، ۱۳۹۰: ۳۵). شاعر، از جناس بیشتر در جایگاه قافیه استفاده‌کرده، قافیهٔ جناسی باعث افزایش موسیقی شعر و در مصادیق جناس معنوی، باعث افزایش ارزش بلاغی شده‌است. در قوافی سیالکوتی، موارد کاربرد جناس تام اندک و جناس مرکب بیشتر است (سرفگنده و سرافگنده، بیستون و بی‌ستون و ...) که در این زمینه به شعر تشخّص بخشیده‌است.

انواع جناس‌های لفظی به‌ویژه در قوافی زیاد است. جناس زاید (جناس ناقص افزایشی در اول، وسط یا آخر)، ناقص یا محرّف، لاحق، مطرّف، خط، اشتقاق و شبه‌اشتقاق و جناس قلب از این جمله است که با وجود کاربرد، هیچ تشخّصی در منظومه ندارد. تنها نوع جناس لفظی که در منظومه بسامد بالاتری دارد و می‌تواند در سطح شخصی، به شعر تشخص دهد، جناس مضارع است (تنگ و جنگ، بیز و ریز، جسته و دسته و ...).

۲-۲-۱-۳- واج‌آرایی

واج‌آرایی یکی از فروع صنعت «اعنات یا التزام» است و به دو صورت هم‌حروفی و هم‌آوایی در متن کاربرد دارد. آرایش واج به شکل هم‌آوایی، در تعیّن‌بخشیدن به مضمون نقش‌دارد (همایی، ۱۳٦۸: ۷٦)؛ مثلاً، هم‌حروفی صامت «گ» و «ت» در بیت ذیل، فضای عظمت و فخامت صحنهٔ جنگ را به‌خوبی تداعی‌می‌کند:

چو آراستند از دو سو تیپ، جنگ عیان شد قیامت ز توپ و تفنگ

(سیالکوتی، ۱٤۰۳: ۱٦۲۰)

هم‌آوایی نیز در منظومه، در مورد مصوت‌های بلند و کشیده دیده‌می‌شود. این کیفیت، با ترکیب واژه‌های حاوی مصوت بلند و الف اطلاق، با تکرار مصوت «آ»، به علوّ غرور و عظمت اثر حماسی افزوده‌است:

شها فیض‌بخشا جهان داورا به احوال عشرت گرم آورا

(همان: ۱۰٤۵۹)

شاعر همچنین از تکرار هجا، تکرار واژه (تکریر)، رد الصدرالی‌الصدر و طردوعکس نیز در مواضع مختلف استفاده کرده‌است. این تکرارها وقتی تشخّص‌می‌یابند که با یک کیفیت بلاغی ترکیب‌شوند؛ مثل تکرار واژهٔ «سوراخ» در بیت ذیل که با اغراق در سوراخ‌شدنِ سوراخ (!) کنایه از شدت تیراندازی، تکمیل‌می‌شود:

پُر از رخنه، بام و در و کاخ شد که سوراخ سوراخ‌سوراخ شد

(همان: ۱۵۵۲)

گاه نیز تکرارها محصول تعیّن اسم‌آوا هستند؛ همچون: «ترنگاترنگ»، «چقاچاک» و «چاک‌چاک».

۳-۱-۳- سطح واژگانی

واژه در متن، نقش کلیدی دارد و تأمل در انتخاب آن بسیار اهمیت دارد؛ زیرا بخش عمده‌ای از سرشت سبک را نوع گزینش واژه‌ها می‌سازد. واژه‌ها، ایستا و منجمد نیستند، بلکه جاندار و پویا می‌باشند» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲٤۹) و می‌توانند عقیده و نگاه نویسنده را القا کنند. منظومهٔ شاهنامهٔ احمدشاه درّانی، در سطح واژگانی یک منظومهٔ حماسی بازگشت‌گرایانه به سبک معیار فردوسی است. هویت واژگانی این متن را در چند نقطهٔ خاص می‌توان نسبت به متن معیار سنجید.

۳-۱-۳-۱- واژگان بیگانه و بیگانه‌گرایی/بیگانه‌پرهیزی واژگانی

در شاهنامهٔ درّانی، فارغ از واژگان عربی مفرّس (فارسی‌شده)، ۷۳٤ واژه و ترکیب عربی مشخّص وجود دارد. این لغات، به‌طور بارز دارای معانی ساده‌ای هستند و عمدتاً واژه‌های عربی بسیار قدیم (در زبان فارسی) هستند که با بافت واژگانی زبان فارسی پیوند یافته‌اند (مثل: صبر، عدو، عود، طوق و...) یا لغات نظامی‌اند (عمود، سنان، حصار، طلایه و...) یا اسامی خاص و لغات متعلق به گفتمان دینی‌اند (صالح، اصحاب، قصاص، اخلاص و...). درخصوص لغات ترکی و مغولی نیز بیشتر از حد معمول لغات رایج در زبان فارسی، مشخصهٔ خاصی دیده‌نمی‌شود؛ بنابراین، شاعر انگیزه‌ای برای بیگانه‌پرهیزی واژگانی (پرهیز از کاربرد واژگان بیگانه؛ به ویژه عربی) و بیگانه‌گرایی واژگانی (تمایل به کاربرد واژگان یک زبان بیگانه) نداشته‌است. درخصوص ترکیبات عربی نیز به‌دلیل رواج برخی ترکیبات خاص در عصر سرایش، در متن تشخّص بیشتری نسبت به لغات مفرد عربی دیده‌می‌شود و ترکیباتی چون: درةالتاج، قتلوالموذیات، معالقصه، فی‌الفور، ضیق‌النفس، ذوالجلال از بار حماسی ابیات حاوی این لغات کاسته‌اند.

۳-۱-۳-۲- کهن‌گرایی واژگانی

در این‌خصوص نیز رویکرد به کهن‌گرایی (آرکائیسم) در متن نمود خاص ندارد؛ تنها به‌دلیل بازگشت‌گرایی شاعر نسبت به شاهنامه، واژگان کهن موجود در متن معیار تکرارمی‌شود (واژگانی چون ژنده‌پیل، میغ و...).

۳-۱-۳-۳- ترکیب‌سازی

یک حماسه‌پرداز، باید از قدرت ترکیب‌سازی بالایی برخوردار باشد تا بتواند با آفرینش ترکیبات حماسی، فخامت و جزالت متن خود را بیشتر کند. (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۹۲) سیالکوتی در ساختن ترکیبات بدیع، به‌ویژه در بخش‌هایی که مدح احمدشاه منظور است، موفق است؛ ترکیباتی چون: کیومرث‌افسر (سیالکوتی، ۱٤۰۳: ٦۳٥۰)، جم‌اقبال (همان: ٦۳٥۰)، سکندرسپاه (همان: ۹۸۸۸)، فلک‌بارگاهِ ثریاجناب (همان: ۲۸۹۳)، ملایک‌سپاهِ کواکب‌رکاب (همان: ۲۸۹۳) و... در ترکیبات، نام سلیمان و بعد اسکندر بیشترین تکرار را دارد؛ ترکیباتی چون: سلیمان‌نگین (همان: ٦۳٥۳)، سلیمان‌نسب (همان: ۹۱۱۱)، سکندرسریر (همان: ٦۳٥۰)، سکندرحشم (همان: ۸٦۷۳). شاعر با رویکرد مفاخره، در وصف خود نیز ترکیباتی بدیع ساخته است؛ چون گهرسنج تاریخ (همان: ٥٤)، قلم‌زن مبارک‌نوید (٥۲٥۷)، هنرمند یاقوت‌خط (همان: ٥۲۷۲).

۳-۱-۳-٤- عامیانه‌گرایی واژگانی

کاربرد برخی واژه‌های نادر که در مداخل فرهنگ‌های لغت فارسی، از شعر فارسی، هیچ شاهدی ندارد، در متن نمودهایی دارد. مثلاً واژهٔ عربی «تَیّار» به‌معنی «موج دریا» (منتهی‌الارب) در این منظومه به‌کار رفته‌است:

در افواج دین هر طرف جار شد پی جمله هر دسته تَیّار شد

(همان: ۷۳۱۱)

کیفیت‌های محاوره‌ای یا گویشی، از جمله لحاظ‌کردن «و» و «ی» مجهوله و «و» معدوله (مصوت‌های مرکّب) که عمدتاً در خط فارسی از کتابت غایب‌اند، در مناسبات قوافی، نیز نمود دارد. مثلاً شاعر در چند جای «امید» را با «صید» قافیه کرده‌است:

کلاغ قفس کرده شهباز صید به‌دست شه آمد ز اوج امِید

(همان: ۳٦۰۰)

جدا از ساخت‌های عامیانه پراکنده، همچون کاربرد «گوله» به‌جای «گلوله» [توپ] (همان: ۱٥۳٤، ۱٦۰٦،٦٥٦٥ و...) و «تفگ» به‌جای «تفنگ» (همان: ۱٦۲۱،٤۹۰۹،٤۹۱۳،۸٦۷۹) ساخت‌های عامیانهٔ دیگری نیز در متن یافت‌می‌شود. از جمله بدون هیچ ضرورتی، به‌جای واژهٔ «ناچار» از «لاچار» استفاده می‌کند؛ صفت یا قید مرکّبی از نشانهٔ نفی عربی+ ساخت «چار» که مخفف

«چاره» است. شاعر این ساخت را از گویش خود أخذ کرده، بارها به‌کار برده، نخستین شواهد این مدخل را در فرهنگ‌های لغت فارسی تشکیل داده‌است:

صمد گشته لاچار راضی به صلح فرستاد کس پیش قاضی به صلح

(سیالکوتی، ۱٤۰۳: ٤۱۹۲؛ همچنین ر.ک: ٤۰٤۸، ٤۱۹۲، ٤۳۳۲، ۷٤۹۸)

همچنین «چکن»، شالی که همانند پرهای طاووس ملوّن است و در افغانستان هنوز معمول است:

دگر نوبهار است گل جوش کرد عروس زمین را چکن‌پوش کرد

(همان: ٤٤٦٥)

۵-۳-۱-۳- واژه‌های جدید برای سلاح‌های مدرن

شاعر از ابزار جنگی زمان خود از توپ، تفنگ و باروت استفاده کرده است؛ لیکن با توجه به بازگشت‌گرایی سبکی و برای حفظ زبان حماسی کلاسیک، استفاده از این لغات، در مقابل ابزارهای جنگی قدیم که در شاهنامهٔ فردوسی وجود دارد، کمتر است؛ مثلاً تیغ ٤٥۱ بار، شمشیر ۱٦۵ بار، عَلَم ۱۰۳ بار، کمان ۱۱٤ بار و سپر ٦۹ بار، در مقابل ۱۰۸ بار تفنگ (+ ٤ تفگ)، ۱۰۲ بار توپ، ٦ بار باروت به‌کار رفته‌است. درنتیجه نسبتی بین کاربرد رزم‌ابزارها و اهمیت واژگانی آن‌ها در متن نیست و شاعر در کاربرد الفاظ نمایندهٔ سلاح‌های مدرن صرفه‌جویی کرده‌است.

٤-۱-۳- سطح نحوی

«در بحث از لایهٔ نحوی متن هرآن‌چه که در محور همنشینی کلام نقشی ایفا می‌کند، قابل بررسی و واکاوی است و می‌تواند بیانگر نگرش خاصی از جهان‌بینی صاحب اثر باشد» (دلبری و مهری، ۱۳۹٤: ۷۱). ساختار نحوی در اشعار حماسی متمایل به تقدیم فعل در جملات است. در شاهنامهٔ درّانی، تنها ۱۱٦۳ بیت (۱۱٫۱ درصد) قافیه فعلی دارند و در سبک شخصی، رویکرد شعر در سطح نحوی، مقدم‌شدن فعل بر دیگر اجزای جمله بوده، غالب قافیه‌ها اسمی هستند. این تقدّم فعل بر دیگر اجزا صلابت معنا و تحکم متن را افزایش‌داده، برخلاف نوع قوافی، عامل رشد موسیقی حماسی بوده است. دیگر تغییرات هنجار نحوی نیز در ارتباط با ساختار موسیقایی قابل تحلیل است ولی چون شامل موارد پراکنده است، کیفیت سبکی قلمداد نمی‌شود؛ مثلاً در بیت ذیل، جملهٔ «به کُشتن کس هیچ تقصیر نکرد» خارج از وزن است و با تفکیک تکواژ نفی‌ساز «نـ–»، تقدیم «نه»، تأکید بر نفی و ارتقای بلاغی را به‌دنبال داشته‌است:

زره کُند، دندان شمشیر کرد به کُشتن نه کس هیچ تقصیر کرد

(سیالکوتی، ۱٤۰۳: ۱۷۱٦)

لیکن چون کیفیت‌هایی از این‌دست در کل متن معدود و پراکنده است، ارزش سبکی ندارد.

۲-۳- سطح ادبی

در سبک‌شناسی ادبی، بررسی لایهٔ بلاغی در تعیین سبک و ایدئولوژی نویسنده مؤثر است. نویسنده از ظرفیت‌های لایهٔ بلاغی برای خلق صحنه‌های نو و ایجاد موسیقی و انتقال ایدئولوژی بهره‌می‌برد. «سبک هر سخن براساس فراوانی کاربرد آرایه‌های بلاغی، سرشت صوری و محتوایی ویژه‌ای پیدا می‌کند» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۰٤). در این سطح، زبان ادبی اثر و خلاقیت‌های هنری آن از جمله ابزار بیانی و بدیع معنوی، به دو شکل تحلیل‌می‌شوند، به‌شرطی که ارزش سبکی داشته باشند: الف) بسامد یک کیفیت بیش از سبک دوره یا سبک معیار ژانر (شاهنامهٔ فردوسی) باشد، از مصادیق سبک شخصی شاعر محسوب‌می‌شود.
ب) کیفیت‌های گذار از دوره‌ای به دورهٔ دیگر یا ترکیب کیفیت‌های سبک دو دورهٔ مختلف در شعر شاعر.
مجموع این کیفیت‌ها در دو بخش صورخیال و شگردهای بدیعی تحلیل خواهندشد.

۱-۲-۳- صورخیال

صورخیال، [نه به هر تشبیه، مجاز، کنایه یا استعاره‌ای، بلکه] به استعارات و تشبیهاتی که مخیّل، تصویری و [دارای ارزش] هنری هستند، گفته‌می‌شود (شمیسا، ۱۳۹۳: ٦٧). پرتکرارترین کیفیت تخییل‌ساز در شعر، تشبیه و استعاره است.

۱-۱-۲-۳- تشبیه

صورخیال در زبان حماسی حسی و عینی هستند و از محیط رزم و نبرد گرفته‌شده‌اند. تشبیه، نشان‌دادن شباهت و اشتراک بین دو چیز است؛ به‌شرطی که مبتنی بر کذب باشد نه صدق. تشبیه پربسامدترین عنصرخیال در شعر حماسی است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۰: ۹). سیالکوتی در شاهنامهٔ احمدشاه درّانی بیشتر از تشبیهات محسوس به محسوس و تشبیهات مفرد استفاده کرده، در اکثر موارد وجه‌شبه را حذف کرده‌است تا ایجاز را در تصویرسازی حماسی رعایت کرده‌باشد. مطابق بسامدسنجی صورخیال، ۷۷ درصد کل تشبیهات کاملاً حسی و ۹۷ درصد (۷۷+۱۲)، حداقل یک طرف حسی دارند:

جدول ۲- درصد تشبیهات در شاهنامهٔ احمدشاه درّانی بر مبنای دو سویه تشبیه

تشبیهات حسی به حسی	**۱۸۰**	**۷۷ درصد**
تشبیهات عقلی به حسی	۱۹	۸ درصد
تشبیهات حسی به عقلی	۲۸	۱۲ درصد
تشبیهات عقلی به عقلی	۷	۳ درصد

۱-۱-۱-۲-۳- تشبیهات کاملاً حسی (حسّی به حسّی):

وجه حسی در تشبیه، «چیزی است که به یکی از حواس پنجگانهٔ ظاهری، بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و پساوایی [لامسه] دریافته‌شود.» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۰: ۵۸). اغلب تشبیهات منظومه، از این نوع‌اند که با توجه به نوع حماسی که مبتنی بر ارزش‌های کالبدینه است، این نوع تشبیه برای شعر حماسی بهترین است. همچنین شاعر در تشبیهات حسی خود، جدا از تشبیهات رایج، تصویرسازی‌های نسبتاً بدیعی دارد؛ تصاویری چون تشبیه کمان به صیّاد (سیالکوتی، ١٤٠٣: ١٦١٨)، قد به نهال (همان: ١٥٣٥)، سپر به گُل (همان: ١٦٢٢)، پیکان به زنبور (همان: ٧٣٧٩)، سپاه خودی به کُهسار (همان: ٧٣٧٠) یا طوفان نوح (همان: ١٨٩٨) و... به‌ویژه بیشترین تشخّص در تصویرسازی، درخصوص استفادهٔ شاعر از رزم‌افزارهای جدید است. تشبیهاتی چون تشبیه توپ به اژدر (همان: ١٦٠٤) یا اژدهای سیاه (همان: ١٦١٠)، باروت به آفتِ مردمان (همان: ٨٠٣٤)، تفنگان به نهنگان (همان: ٨٥١٠).

۲-۱-۱-۲-۳- تشبیهات عقلی به حسی یا حسی به عقلی

نوع رایج این تشبیهات در منظومه، بیشتر عقلی به حسی‌است تا به‌طور منطقی، وجه معقول را که ناملموس است، عینی‌سازی کند. شاعر در این نوع، جدا از موارد رایج چون تشبیه غم به طوفان (همان: ۱۹۸۰)، حصار به چرخ برین (همان: ۳۵۱۰) و کین به دشت (همان: ۲۰۰۰)، بعضاً بدایعی نیز دارد؛ از جمله تشبیه جان به عصفور (همان: ۲۰۱۳). نوع برعکسِ این تشبیه (حسی به عقلی)، در شعر نو رواج یافته‌است که از نظر بلاغیون سنتی ناپسند است. با این‌همه، سیالکوتی این نوع از تشبیهات را نیز دارد. از جمله تشبیه توپ به بلای سیه (سیالکوتی، ١٤٠٣: ١٦٠٨)، تفنگ به جادوگر (همان: ١٦١٧)، لشکر به جوهر (همان: ١٨١٣). وجه وهمی نیز به‌ندرت یافت‌می‌شود؛ چون تشبیه قلعه به شهر جادوگران (همان: ۳۵۱۹). تشبیه عقلی به عقلی در منظومه بسیار نادر است؛ چون تشبیه طرب به بهشت (سیالکوتی، ١٤٠٣: ٢١٤٠) و حجاب به دیو (همان: ۲۱۹۳). بیشترین تشخّص و بدعت، با توجه به محتوای تاریخی و حماسی اثر، اولاً مربوط به تشبیهات تلمیحی است؛ تشبیهاتی چون تشبیه لشکر به طوفان نوح (همان: ۱۸۹۸) یا سپاه سلیمان (همان: ۳۸۲۱)؛ ثانیاً مرهون تشبیهات مرکبی است که در آن، صحنه‌های رزم به صحنه‌های تغزلی تشبیه شده‌اند؛ کیفیتی که گویای تأثیرپذیری تؤامان او از سبک خراسانی و زبان تغزلی عراقی است.

مثلاً تشبیه صفِ جنگجویان یا سرنیزه‌های نشسته در سینه‌ها به اصابت مژگان زیبارویان به جان عشّاق، دود باروت تفنگ‌ها به درخشش برق نیزه‌ها در شب تار، اصابت بی‌حساب کمان‌ها به عتاب‌آلودگی ابروی خوبان چین:

صفِ جنگجویان زکین هر دو سو چو مژگان کمربسته در روبرو
(همان: ۱۵۲۶)

سرِ نیزه در سینه‌ها کرده کار چو در جانِ عشاق، مژگان یار
(همان: ۱۵۴۵)

۲-۱-۲-۳- استعاره

استعاره، نامیدن چیزی است به نامی جز نام اصلیش، هنگامی که جای آن چیز را گرفته‌باشد (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۰: ۱۰۹). در حقیقت، در شعر حماسی فارسی، استعاره مهم است و این اهمیت، در شعر حماسی متأخر بیشتر هم شده‌است. بیشترین بسامد استعاره در این منظومهٔ حماسی، متعلق به استعارهٔ مصرحه است؛ در این نوع، جدا از استعارات رایج، بدایعی در شعر عشرت وجود دارد؛ چون استعارهٔ زنبورها از سپاهیان، آفتاب سحرگاهی از دیدار شاه، عروس جهان از دنیا، چاریاری از اهل سنت و اهل سبّ از شیعیان:

پریدند زنبورها از کمین پُر از زهر شد کاسهٔ انگبین
(سیالکوتی، ۱۴۰۳: ۱۶۶۰)

زهی طالع آن سعادت مآب که بیند سحر روی آن آفتاب
(همان: ۱۹۷۲)

دومین اهمیت در این سطح در منظومه متعلق به استعارهٔ مکنیه است به اعتقاد شفیعی‌کدکنی، استعارهٔ مکنیه همان تشخیص است؛ با این تفاوت که حوزهٔ تشخیص از انسان به حیوان وسعت یافته‌است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۰: ۱۵۳). استفاده از استعارهٔ مکنیه به‌صورت «اضافهٔ استعاری» در شاهنامهٔ احمدیه باعث افزایش اغراق که ذات حماسه است می‌شود. از بدایع منظومه در این‌خصوص می‌توان به ترکیباتی چون: چشم دوات (سیالکوتی، ۱۴۰۳: ۵۲۷۵)، آستین تفنگ (همان: ۹۳۶۵)، دهان توپ (همان: ۱۶۰۴)، فریاد توپ (همان: ۱۶۱۹)، شور تفنگ (همان: ۱۶۱۹) و... اشاره‌کرد؛ البته استعارهٔ مکنیهٔ غیراضافی نیز در منظومه کم نیست:

کمان‌ها ز ابرو گره بازکرد به آغوش، ناوک سرفراز کرد
(همان: ۷۱۲۱)

کمان با دو ابرو کند دل شکار خدنگش رساتر ز ایماء یار
(همان: ۷۱۲۸)

۳-۱-۲-۳- کنایه

«زبان حماسی»، از کنایه و انواع آن به شیوه‌های گوناگون استفاده‌می‌کند، به‌ویژه در ضمن رجزخوانی‌های مفاخرات که کنایات با رنگ‌وبوی حماسی، در القای روح حماسه به خواننده نقش مهمی ایفا می‌کند (شهبازی و ملک‌ثابت، ۱۳۹۱: ۱۷۰).

در شاهنامهٔ احمدی، بسامد انواع کنایه به‌صورت جدول ذیل است:

جدول ۳- بسامد انواع کنایه در شاهنامهٔ احمدشاه درّانی

کنایه	مثال	بسامد	درصد
کنایه فعلی	بازار سردبودن (۷۳٦٦)، زمینگیرشدن (۷٤٤۲)، قیامت‌کردن (۲۰۹۵)	۱۷۳	٦۷,۳
کنایه از موصوف	مارِ دو سر (۱۵۵۵)، صبح سعادت (۱۹٤٦)، مریدِ مقرب (۱۹۷٤)،	٤۱	۱٦
کنایه از صفت	سبک عنان (۱۵۷۰)، جواهرضمیر (۱۹۸۲)، روشن دماغ (۲٦٤۳)،	۲۳	۹
کنایات ابداعی	از قید تقوی خلاص‌شدن (۲۱٤۱)، گردن نذر کمند کردن (۲۲۰٤)، از گل فتنه عطر گرفتن (۳۲۳٦)	۲۰	۷,۷
کل		۲۵۷	۱۰۰

در این اثر، بسامد کنایات فعلی ٦۷,۳ درصد، کنایه از صفت ۹ درصد، کنایه از موصوف ۱٦ درصد و کنایات ابداعی ۷,۷ درصد است. بسامد کنایات فعلی در مقام مقایسه با دیگر کنایات بیشتر است و علت این امر لزوم وجود ایجاز و اغراق در اثر حماسی و کمک به توصیف صحنه‌های جنگی و افزایش اغراق است.

٤-۱-۲-۳- مجاز

مجاز آن است که کلمه‌ای از اصل خویش عدول‌کند (جرجانی، ۱۳٦۱: ۲۵٦) و واژه‌ای را به‌جای واژهٔ دیگر به‌کار برند (شمیسا، ۱۳۹۳: ۳۸). مجاز از آن‌جاکه به ورای زبان حماسی و ویژگی‌های ارتباطی این زبان گذرنمی‌کند، نقش چندان مهمی در حماسی یا غنایی‌کردن کلام ندارد (صفوی، ۱۳۸۰: ۵۰)؛ به‌همین‌دلیل در آثار حماسی، مجاز از حیث بلاغی جایگاهی ندارد. در شاهنامهٔ احمدی نیز کارکرد بلاغی مجاز نسبت به دیگر صورخیال کمتر است. درعین‌حال، انواع مجاز در منظومه، به علایق جنس، آلیت، جزء و کل، حال‌ومحل و قوم‌وخویشی است.

در آهن نهان تن زره پوش‌ها — پر از جوهری تیغ بر دوش‌ها (**جنس**)
(سیالکوتی، ۱٤۰۳: ۳۵٤۳)

به میدان چنان پای غیرت فشرد — کزان کوه طوفان برخ لطمه خورد (**آلیت**)
(همان: ۱٦۹۵)

بسر گرز پنهان، تبرزین به مغز — چه آید ز دست یلان کار نغز (**جزء وکل**)
(همان: ۱٦۵٤)

شد از نغمه مجلس طراز ادب — گل افشان زبان در شکر خند لب (**حال ومحل**)
(همان: ۲۲۱۲)

منِ احمد از برکتِ مصطفی — کنم قتل کفّار چون مرتضی (**قوم وخویشی**)
(همان: ۵۸۵٦)

۲-۲-۳- نمودهای آرایه‌های ادبی در حوزهٔ بدیع معنوی

بیشترین اهمیت بدیع معنوی در یک منظومهٔ حماسی، اغراق شاعرانه است که شالودهٔ شعر حماسی را تشکیل می‌دهد. شاهنامهٔ احمدشاه درّانی در این زمینه به‌شدت تحت‌تأثیر شاهنامهٔ فردوسی است. «مبالغه امری است که عقلاً و عادتاً ممکن باشد و چنان‌چه آن امر عقلاً ممکن و عادتاً غیرممکن باشد، اغراق نامیده‌می‌شود و آن گاه که آن امر عقلاً و عادتاً غیرممکن باشند، غلو گویند» (شمیسا، ۱۳۹۰: ۹۵). شاهنامهٔ احمدشاه درّانی هر سه نوع بزرگ‌نمایی شاعرانهٔ مذکور را دربردارد. مثال:

مبالغه:

زبس گشته غارت زر بی‌حساب گدای سپه گشت صاحب نصاب
(سیالکوتی، ۱٤۰۳: ۳۲٦۱)

اغراق:

چنان کرده نوبت‌نوازان غریو که بگریخت از غار کُهسار دیو
(همان: ۳۰٦۷)

غلو:

ز بس خاک میدان به گردون پرید زمین دگر در هوا شد پدید
(همان: ۱٥٤٦)

طبیعتاً در شعر حماسی، بهترین نوع همان غلو است چون بزرگنمایی، روح حماسه است. ارسال‌المثل و تمثیل نیز در منظومه به سبک فردوسی نمود دارد.

تمثیل: (سیل یک‌باره اوج‌نمی‌گیرد)

روان گشته آهسته‌آهسته فوج نگیرد بلی سیل یک‌باره اوج
(همان: ۲٥۰۹)

تمثیل: (به میدان نمیرد کسی جز اجل)

چو شیران سزد از دلیران جدل به میدان نمیرد کسی جز اجل
(همان: ۷۳۹۷)

پارادوکس یا متناقض‌نما که در حماسه چندان معمول نیست، در متن نمود دارد:

پارادوکس:

که‌ای شاه‌فیروز فرزند من سهی‌سرو آزاد پابند من
(همان: ۲۰٤٦)

ز باران آتش جهان سوخته زمین درگرفت آسمان سوخته
(همان: ۲٥٦۷)

تلمیح:

تلمیح نیز که در اشاره به قصه یا شعر یا مَثَل سایر است؛ به‌شرطی که تمام داستان یا شعر را در بر نگیرد (شمیسا، ۱۳۸۷: ٥)، در متن حماسی اهمیت دارد. مهم‌ترین بسامد تلمیح در شاهنامهٔ احمدی مربوط به تلمیحات اساطیری و پهلوانی است. سرایندهٔ شاهنامه احمدی با استفاده از نام‌های شخصیت‌های شاهنامهٔ فردوسی، سعی‌دارد شخصیت‌های خود را به آن‌ها تشبیه-کند؛ تلمیحات شاهنامه‌ای عشرت به‌ترتیب بسامد شامل: رستم، تهمتن (۱۲۸مورد)، رخش (۳۹مورد)، افراسیاب (۲۱مورد)، هفت خوان (۱۳مورد)، اسفندیار (۱۲مورد)، زال (۱۲مورد)، سهراب (٤مورد)، بهمن (٤مورد)، بیژن (۳مورد)، گیو (۳مورد)، ضحاک (۳مورد)، کیقباد (۳مورد)، فریدون (۲مورد)،سام (۲مورد)، فردوسی (۲مورد)، سیاوش (۱مورد) وگودرز (۱مورد) است. عشرت سیالکوتی بیشترین توجه را به رستم دارد و ترکیبات بدیعی با نام وی ساخته‌است: رستم‌دل (سیالکوتی، ۱٤۰۳: ۳۸۷٤)، رستمِ‌آفتاب (همان: ۹٥٤٥)، رستم‌هند (همان: ۱۸۸۱)، رستم‌سپاه (همان: ۳۷۷۸)، رستم‌شتاب (همان: ۲۰۱۲) و... .

تلمیحات دینی نیز در متن احمدی بیش از متن معیار نمود یافته که حاکی از رشد نگاه دینی در روزگار اوست و شاعر با ذکر شخصیت‌های دینی و مذهبی سعی‌دارد، فضاسازی مناسبی برای انتقال مسائل تاریخی و مذهبی فراهم‌کند. به‌ترتیب بسامد: سلیمان (۹۳مورد)، خضر (۲٤مورد)، نوح (۲۳مورد)، علی (ع) (۲۱مورد)، یوسف (۲۰مورد)، محمد (ص) (۱۸مورد)، موسی (۱٦مورد)، آدم ابوالبشر (۱٤مورد)، ابراهیم/خلیل (۸مورد)، یعقوب (۷مورد) و جبرئیل (٦مورد) را تشکیل داده‌است. تمسک به آیات و احادیث با ذکر صورت عربی آیات (سیالکوتی، ۱٤۰۳: ۱۹٤۹؛ ۲۱۲۷؛ ۲۲۵٦؛ ۲٦۲۲)، به‌طور خاص تلمیح به احادیث قدسی و نبوی پیغمبراسلام (ص) با ذکر عین جمله عربی حدیث در یک یا دو مصراع (همان: ۲٦۳۵؛۲۹۷٤؛۳۵۷٤؛٤۲٤٤؛۵۲۷۹؛۵۲۸۰؛ ۲٦۰۳؛۲٦۳۳؛ ۲٦۳٤؛ ۳٤۲٦) نیز از موارد تشخص تلمیح در متن است.

تنسیق‌الصفات

«تنسیق‌الصفات آن است که برای یک اسم، صفات متوالی بیاورند یا برای یک فعل قیود مختلف ذکرکنند» (شمیسا، ۱۳۹۰: ۱٦۸). این صنعت، علاوه بر ایجاد اغراق در توصیف، به‌دلیل تکرار منظم مصوت «او» و «ای» دارای ویژگی هم‌صدایی نیز است. به‌دلیل تکرار منظم مصوت‌های بلند «او» و «ای» و تقویت لحن حماسی در هم‌صدایی و انواع لفّ و نشر، به‌علت پربسامدبودن این کیفیت در شعر حماسی، از دیگر عناصر بدیعی پُرنمود در شاهنامهٔ احمدی است.

تنسیق‌الصفات:

شها، دادبخشا، جهان داورا ستمگر گدازا، گدا پرورا

(همان: ۳۷۲۷)

بیا ساقی گل جبین، سروقد سمن سینه، نسرین بغل، لاله خد

(همان: ۴۰۸۳)

ایهام:

آخرین کیفیت بدیعی مهم در هویت سبکی این منظومهٔ حماسی، ایهام است. ایهام که در سبک عراقی به‌طور خاص نسبت به خراسانی برجستگی داشته، در شاهنامهٔ احمدی، متأثر از بازگشت‌گرایی شاعر، در وضعیت میانه قراردارد و به‌طور خاص، با کیفیت‌های تاریخی و تلمیحی پیوند یافته و در مصادیقش نشان‌می‌دهد که سبک اصلی او، گرایش به ایهام تناسب است:

به مشهد زپنجاب چون یافت جا رسید از ادب در مقام رضا

(همان: ۲۰۹۳)

[رضا: رضایت و امام رضا (ع) در نسبت با مشهد]

ایهام تضاد:

نیز که ریشه در سبک عراقی دارد، در این متن شواهد روشنی دارد:

به اعدا غمش عید شادی شده به ماتم ز عشرت منادی شده

(همان: ٤۲۳۷)

[عشرت: نام شاعر، شادی در تضاد ماتم]

۳-۳- سطح فکری

در این سطح، فکر و اندیشه و نگرش خاص مؤلف متن و به زبان مصلح، سطح ایدئولوژیک یک متن ادبی بررسی‌می‌شود. از آن‌جا که این اثر از نوع حماسی تاریخی است، نگرش شاعر به تاریخ و سیاست، در این سطح نقش بنیادین دارد.

۱-۳-۳- نگرش به دستگاه سیاسی

سرایندهٔ این اثر، پیش از این، سرایندهٔ شاهنامهٔ نادری نیز بوده است که نسبت به درّانی نگرش مثبتی حاکم نبوده‌است. اولین تعارض در همین تطبیق بین نگرش به نادر در دو اثر به چشم می‌آید. شاعر مادح، چون ممدوحی تازه اختیار کرده‌است، دربارهٔ نادرشاه که اندک‌زمانی پیش شهنامه‌ای در وصف وی سروده و در آن با انواع اوصاف عالی او را ستوده بود، حال که دیگر نادر در قدرت نبود، در این منظومه، با صفاتی چون: «تیره‌بخت»، «کسی که از عقل دست کشیده»، «سنگدل» و القاب منفی دیگر از او یاد کرده‌است. شاعر در شاهنامهٔ احمدیه نیز از شهنامهٔ نادری یادمی‌کند و بدون هیچ اظهار شرمساری که ناشی از رواج فروش هنر به سیاست در یک فرهنگ استبدادی است، تغییر رویکردش را متأثر از تغییر شرایط و یک امر طبیعی می‌داند:

بسا قصهٔ نادری گفته‌ام به هر تار مسطر گهر سفته‌ام
کنون دور احمد شه غازی است که پابوسی او سرافرازی است

(همان: ۸۱-۸۰)

۲-۳-۳- نگرش به حوادث تاریخی

شاهنامهٔ احمدی، شرح وقایع قتل نادرشاه، برهم‌خوردن ایران و فروپاشی حکومت افشاری، استقرار حکومت احمدشاه و شرح جنگ‌های او در هند و ایران، به‌ویژه ماجراهایی نظیر تصرف کابل و پنجاب و لشکرکشی و جنگ با هندیان است. فردوسی ثانی در بیان حوادث تاریخی، اصل ایجاز را رعایت کرده، از ذکر جزئیات وقایع، حتی نام افراد تاریخی، چشم‌پوشی کرده‌است. تصرف اصفهان به دست افغان‌ها، نبرد نادرشاه و محمود افغان، آزادسازی مشهد، تاجگذاری طهماسب‌میرزا و عزل او، تاجگذاری نادرشاه، حملهٔ نادرشاه به هند و... از جمله وقایع تاریخی مهم این اثر هستند. وی در اثر خود به صحت وقایع تاریخی پایبند است و از هرگونه تحریف دوری‌می‌کند.

۳-۳-۳- گرایش به ساقی‌نامه

یکی از ویژگی‌های شاهنامهٔ احمدشاه، ساقی‌نامه‌های آن است که از رواج چند قرن عرفان پیش از سرایش منظومه در تمدن اسلامی گواهی‌می‌دهد. شاعر پس از پایان‌یافتن هر واقعه‌ای، به سرودن ساقی‌نامه می‌پردازد. شاعر در این بخش تحت‌تأثیر نظامی است. ساقی‌نامه‌های او گاهی دعوت به طرب‌افزایی و گاهی تسکین غم‌واندوه است. در پایان هر واقعهٔ تاریخی، چند بیت به‌عنوان ساقی‌نامه بیشتر در ذم زهد ریایی و نصیحت مخاطبان سروده است؛ با این تفاوت که نظامی ساقی‌نامه‌ها را در آغاز، ولی او در پایان داستان‌ها آورده‌است. در این اثر مجموعاً ۹۲ ساقی‌نامه وجود دارد و شاعر کوشیده‌است، در آن‌ها با استفاده از تشبیهات و استعاراتی که جنبهٔ حماسی دارند، روح فخامت حماسه را حفظ کند. ساقی‌نامه همچنین مجالی برای بازگویی عقاید شاعر است. به‌عبارت دیگر، در این بخش سخن شاعر از راوی سوم‌شخص حماسی به اول‌شخص غنایی تغییرمی‌کند تا بتواند از مسائل موجود در جامعه و زمان خود انتقاد کند. مضامین ساقی‌نامه‌ها عمدتاً شامل غنیمت‌شمردن عمر، اغتنام وقت، کسب لذت، بیزاری از زهد و اصطلاحات عرفانی است.

٤-۳-۳- نگرش شاعر به باورداشت‌های مذهبی و مدایح دینی

عشرت سیالکوتی در آغاز شاهنامهٔ خود پس از حمد و ستایش خداوند (تا بیت ۱۵) بنابر رسم همیشگی تاریخ‌نویسی‌های فارسی، به ستایش پیامبر (ص) می‌پردازد و با چشم‌زد به وصف حضرت در کلام الهی، خداوند را مادح او می‌داند:

به نام شهنشاه معراج‌بخش خدیو ز تخت‌افگن تاج‌بخش

(سیالکوتی، ۱٤۰۳: ۲)

٤- نتیجه‌گیری

عشرت سیالکوتی از شاعران طلیعهٔ دورهٔ بازگشت ادبی است و شاهنامه خود را با تأسی به سبک خراسانی سروده‌است، لیکن برخی عناصر دیگر سبک‌ها را نیز در کنار برخی بدایع بلاغی و فکری در شعرش نشان‌می‌دهد. در شاهنامهٔ احمدشاه درّانی، از طرفی مشخص‌می‌شود، با این‌که شعر در جغرافیای رواج سبک هندی سروده شده‌است، پس از افول این سبک، چه سریع بقایای این سبک از شعر زدوده شده‌است؛ همچنین شاعر در سیاسی‌ترین منظومه‌های شعر کلاسیک فارسی (حماسه‌های تاریخی)، سطح ایدئولوژیک، بیشتر از این‌که گویای نگرش سیاسی شاعر باشد، حاکی از نقش تبلیغی او در تکرار صدای اصحاب قدرت است. چنین چهارچوبی حاکی از غلبهٔ نظام استبدادی بر فرهنگ کهن ایرانی است که باعث‌شده، شاعر در قبال مواضع سیاسی، یا چون دیگر انواع شعر فارسی خاموش باشد، یا در موقعیت بیان دیدگاه، با سانسور افکار خود، صرفاً افکار ممدوحان را با غلظت و شدت حداکثری تکرارکند؛ البته سیالکوتی با وجود ایجاز در توصیف تاریخ، بخش زیادی از منظومه را به ساقی‌نامه‌ها و بیان آرای لطیف عرفانی اختصاص داده‌است.

از حیث سبکی، جدا از سطح فکری، در سطح زبانی و ادبی، شعر دارای ارزش‌های متوسط است. گرایش به تکرار لغات کهن حماسی، استفاده از واژگان عربی ساده، کثرت قافیه‌های اسمی، استعمال صورت کهن افعال، تقدیم فعل بر سایر اجزای جمله که صلابت شعر حماسی را بیشتر می‌کند، از دیگر مشخصات سبکی این منظومه است. جناس در منظومه ارزش خاصی دارد که در سطح معنوی، جناس مرکب و در سطح لفظی، جناس مضارع، در شعر تشخّص بیشتری دارد. شاعر بیشتر در ساقی-نامه‌ها از انواع «الف» خصوصاً از «الف ندا» استفاده کرده است. فعل در ابیات بر سایر اجزای جمله مقدم است و هنگامی که مؤخرمی‌شود در جایگاه ردیف قراردارد. در سطح ادبی نیز کثرت تشبیهات حسی، کنایات فعلی، اغراق‌های آمیخته با غلو و تصاویر مرکب حماسی دیده‌می‌شود. از دیگر نکات مهم این اثر، بسامد بالای استعارهٔ مکنیه نسبت به مصرحه و ترجیح استعاره‌های فشرده بر تشبیهات گسترده و استعاره‌های اسمی بر تصاویر استعاری است.

٥- منابع

جرجانی، عبدالقاهر. (١٣٦١). اسرارالبلاغه. ترجمهٔ جلیل تجلیل. تهران: دانشگاه تهران.

حسینی‌منشی، محمودبن‌ابراهیم. (١٣٨٤). تاریخ احمدشاهی (تاریخ تشکیل اولین حکومت افغانستان)، تصحیح و تحشیهٔ غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

دلبری، حسن و مهری، فریبا. (١٣٩٤). «کارکرد ایدئولوژی در لایه‌های سبکی داستان حسنک وزیر». متن‌شناسی ادب فارسی. دورهٔ جدید. ٢(٢٦): ٦٣-٧٨.

سیالکوتی، عشرت. (٢٠٢١/١٣٩٩). شاهنامهٔ شاه‌احمد درّانی، فاکسیمیله (نسخه عکسی)، به‌کوشش و مقدمهٔ سید فیض‌الرحمن رائد قریشی، کابل: بی‌نا.

سیالکوتی، عشرت. (١٤٠٣) [در حال انتشار]. شاهنامهٔ شاه‌احمد درّانی، تصحیح فرزاد قائمی و حمید سارانی، مشهد: هنر حماسی.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (١٣٧٦). موسیقی شعر، چ ٥، تهران: آگاه.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (١٣٨٧). ادوار شعر فارسی، چ ٥، تهران: سخن.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (١٣٩٠). صورخیال در شعر فارسی، تهران: آگه.

شمیسا، سیروس. (١٣٨٧). انواع ادبی، چاپ سوم، تهران: میترا.

شمیسا، سیروس. (١٣٩٠). نگاهی تازه به بدیع، چ ٤، ویراست ٣، تهران: میترا.

شمیسا، سیروس. (١٣٩٣). بیان، چ ٣، تهران: میترا.

شهبازی، اصغر و ملک‌ثابت، مهدی. (۱۳۹۱). الگوی بررسی زبان حماسی. پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ۱۰(۲٤)، ۱٤٤-۱۷۹.

صفا، ذبیح ا... . (۱۳٦۱). «حماسه‌های تاریخی و دینی در عهد صفوی»، ایران‌نامه، شمارهٔ ۱، صص ۲۱-۵

صفوی، کوروش. (۱۳۸۰). گفتارهایی در زبان‌شناسی، تهران: هرمس.

فتوحی، محمود. (۱۳۹۱). سبک‌شناسی (نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها). تهران: سخن.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷٦). رؤیا، حماسه، اسطوره، چاپ دوم، تهران: مرکز.

محمدغبار، میرغلام. (۱۳۷٦). احمدشاه بابا، پیشاور: دانش کتابخانه.

محمّدی‌افشار، هوشنگ و شایان‌مهر، کبری. (۱۳۹٦). «سبک‌شناسی لایه‌ای مجموعه اشعار قیصر امین‌پور». نشریهٔ ادبیات پایداری. ۹ (۱٦): ۲۵۹- ۲۸۱.

مقیاسی، حسن.، و فراهانی، سمیرا. (۱۳۹۳). «سبک‌شناسی لایه‌ای در خطبهٔ ۲۷ نهج‌البلاغه». فصل‌نامه پژوهش‌نامه نهج‌البلاغه. ۲ (۷): ٦۲-۳۹.

میرسلیم، مصطفی. (۱۳۷۵). دانشنامهٔ جهان اسلام، ویرایش دوم، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

همایی، جلال‌الدین. (۱۳٦۸). فنون بلاغت و صناعات ادبی، چاپ ششم، تهران: مؤسسهٔ نشر هما.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

A Study of the Common Motifs of Ancient Iranian Art with Buddhist Art

Majid Sarikhani[1]✉ | Seyyedah Zahra Banihashemi Imamqaisi [2] | Alireza Khajegir[3]

1.Corresponding Author: Associate Professor, Department of Archaeology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
Email: m.sarikhani@umz.ac.ir
2. Master's degree in archaeology, Shahrekord University, Iran.
3. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Shahrekord University, Iran.

Article history Received: 08 November 2021 **Received in revised form:** 10 March 2025 **Accepted:** 21 April 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

India and Iran have always had cultural and artistic exchanges throughout history. Buddhist art is one of them. Buddhism is one of the most important Indian religions that was prevalent in many different regions of Iran, especially the eastern regions, and it has left a great impact on the art of ancient Iran. The aim of the research is to identify the common motifs and to investigate the influence of Buddhist motifs in the art of ancient Iran. The research method is descriptive-analytical and data collection is carried out through documentary studies. The research question is based on what are the common motifs of ancient Iranian and Buddhist art and what elements of Buddhist art influenced Iranian art? And the hypothesis states that common motifs include animal, plant, and geometric motifs and elements such as the lotus flower motif and the location of some reliefs and sculptures have entered Iranian art under the influence of Buddhist art. The results of the research show that elements of Buddhist art were influential in ancient Iranian art in the form of three themes: animals such as elephants; plants such as lotuses; and geometric shapes such as swastikas and wheels (circles), as well as the preference for creating reliefs (Taq-e Bostan of the Sassanid period) and sculptures (Bishapur Cave) in caves.

Keywords: India, Buddhist art, Ancient Iran, motif, Sassanid, Parthian.

1. Introduction

Throughout history, the land of Iran has always played a role as a bridge between the East and the West. The existence of this characteristic has caused the culture of the land of Iran to influence or be influenced by the cultures of the surrounding regions (Dador and Mobini, 2011: 116-118). One of these cultures is the culture and art related to Buddhism in India. The relations between Iran and India are one of the most important current topics in archaeology, history, culture and art that have long been the focus of researchers, and the presence of these civilizations next to each other has caused a lot of influence and effects (Velaiti, 2008: 90) because the two Iranian and Indian peoples are from the Indo-European ethnic group, and this has caused their mythology, culture and religion to have close ties. In the Achaemenid period, despite the common symbolic motifs (animal, geometric and plant), no influence of Buddhist art is seen. The Seleucid and Parthian periods marked the beginning of the arrival of this religion in the eastern regions of Iran. Due to the religious tolerance and tolerance during the Parthian era, Buddhism was easily propagated in Iran, and this period played an important role in the transmission of Buddhism to neighboring lands, especially China. During the Sassanid

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.239-258.
DOI: 10.22111/jsr.2025.39745.2202
© Sarikhani, M; Banihashemi Imamqaisi, S.Z ; Khajegir, A.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

period, despite the officialization of Zoroastrianism, Buddhism continued to be prevalent in eastern Iran. Ancient Iranian traditions, along with new Sassanid methods and artistic models from various other regions (especially Syria under Roman rule), penetrated the art of the Bamiyan region and then merged with Buddhist-Indian iconographic traditions (especially the Gupta period in India) and artistic elements taken from the Kandahar style. The combination of all these artistic elements, considering the dominant characteristics of Sassanid art, led to the creation of a native art style called the "Iranian-Buddhist school". The main goal of the research is to identify common motifs and examine the influence of Buddhist motifs in ancient Iranian art (Parthian and Sasanian).

The focus of the present research is the artistic relationship between ancient Iran (Achaemenid, Parthian and Sasanian) and India (Buddhist art), with regard to the following question: What are the common motifs of ancient Iranian and Buddhist art, and what elements of Buddhist art most influenced Iranian art?

2- Research Method

The research method is descriptive-analytical and the data is the result of documentary studies. Therefore, sources related to the subject were collected and after a thorough study and examination, the desired, citation-worthy and relevant information related to the research subject was extracted. Then, it was categorized into thematic sheets and then the materials were arranged in certain frameworks and finally, by analyzing and comparing them, an attempt was made to answer the research question.

3- Discussion

This topic examines the motifs of ancient Iran and Indian Buddhist art; first, common motifs are identified and then classified.

Animal motifs: The motifs of animals are among the phenomena that have had an ancient and inextricable link with human life. In general, "animals" have had a very high position in human beliefs and thoughts throughout human history, and the roots of many superstitions, beliefs, rituals, and myths have been related to animals and beasts (Sarikhani, 2019: 79). These motifs include: Horse (especially winged): In ancient Iranian thoughts and myths, it has always been respected and considered a sacred animal and was used in religious rituals to pass through the afterlife (Sharifi and Zargham, 2013: 56). Lion (symbolically has various meanings such as fire, sunlight, victory, summer, bravery, spirit of life, monarchy, courage, wisdom, pride, warmth of the sun, care (Dador and Mobini, 2011: 20). Deer, deer and elephant (were considered symbols of sovereignty, wisdom of kings and moral and psychological strength).

Plant motifs: Common plant motifs include trees, lotus flowers and rosettes.

Geometric motifs: These motifs include crosses, wheels and circles which were common between ancient Iranian art and Buddhist art.

4-Conclusion

Based on the aforementioned evidence, it can be concluded that the common symbolic animal, geometric and plant motifs in Buddhist and Achaemenid art, such as the lotus flower motif, the animal motifs of the horse and lion, and the symbolic motifs of the circle and umbrella, do not indicate the influence of Buddhist art on Achaemenid art.

The religious tolerance prevalent in the Parthian period allowed Buddhism to be easily propagated in Iran, and even the Parthians played an important role in transmitting Buddhism to other places, including China. The elephant motifs in Parthian art indicate its connection with Indian and, of course, Kushan art. The stucco paintings in Yazdgerd Castle are in the form of panels with human motifs, each placed in a separate frame, their standing posture with dancing figures is similar to the Butkara relief and the images of Yakshis in the railing of the Baharhut temple in the second century BC. The complex of buildings excavated by Herzfeld on Mount Khajeh in Sistan is reminiscent of Buddhist monasteries in India due to its similarity in topography. Stein has mentioned the remains of the central fortress as the remains of a Buddhist temple.

During the Sassanid period, despite the officialization of Zoroastrianism, Buddhism was still prevalent in eastern Iran, and it can be admitted that the Gupta period in India witnessed the formation of an Iranian-Buddhist school of art. The mosaicists of Bishapur were influenced by the sculptures of Gupta art in their works. Buddhist religion and art had an impact on Manichaean beliefs and the surviving Manichaean texts. The close contact between the Manichaeans and Buddhists in Central Asia caused Manichaean art to receive significant influences from Buddhist art. For example, the lotus flower can be cited as an example, which can be seen in most Manichaean paintings. In the Manichaean paintings, there are images of people carved on lotus flowers, and in some other paintings, this flower is carved above the heads of people, which shows the influence of Buddhist art. In one of these paintings, the image of the ruler of Balkh (a Sassanid prince) is seen, whose throne is depicted between columns, in a way that the details of this image reflect the style of Buddhist images in Central Asia. In the carvings of Taq-e-Bostan, the image of a blue lotus flower, over which Mithra, like an image of Buddha, rises, is a sign of the influence of Buddhist art. The image of the lotus flower was considered a symbol of Anahita in the Sassanid period; but the image of Mithra standing on this flower could be an influence of Buddhist art. Regarding the influence of Buddhist art on Sassanid coins, according to existing traditions, Pirouz, the brother of Shapur I, who was nicknamed Kushan Shah, had converted to Buddhism. Coins of Pirouz are on hand with the phrase "Worshipper of Mazda, Gods of Pirouz, Emperor of Kushan." The image of the god seen on Pirouz's coin contains the phrase "God Buddha." Among the designs on the coins, one can cite the motif of three dots, which could be reminiscent of the Buddhist symbol of the Three Jewels.

4. References

Velayati, R. (2008). A study of some of the archaeological findings related to the art of the Achaemenid period in Egypt, 5(10): Journal of Bagh-e-Nazar, 89-104.

Ahmadian, M; Rasheh, S. (2015). Comparative study of common Achaemenid and Safavid plant and animal motifs, First Annual Conference on Architecture, Urban Planning and Urban Management Research, Mehrazi Ambassadors Architecture and Urban Planning Institute, Yazd, 1-15.

Akhavan Aghdam, N. (2014). Iconographic interpretation of hunting scenes in Sasanian metal vessels, Journal of Kimiaye Honar, 3(12): 33-50.

Alvarez-Mon, Javier; Garrison, Mark B.(2011). "Elam and Persia" Winona Lake, Indiana Eisenbrauns.

Bagheri, M. (2010). Reflection of Religious Thoughts in Achaemenid Paintings, Tehran: Amirkabir.

Balkhari Ghahi, H. (2009). The Hidden Secrets of a Flower (Reflection on the Foundations of the Sacred Lotus in Eastern Religion and Art), Tehran: Islamic Republic of Iran Art Academy.

Christensen, A. (2006). Iran during the Sassanid era, translated by Rashid Yasemi, edited by Hassan Rezaei Bagh-e-Bidi, Tehran: Contemporary Voice.

Coomaraswamy, Ananda K. (2003). Introduction To Indian Art, translated by Amir Hossein Zekrgoo, Tehran: Rozena.

Cousins, L. S. (2005). Buddhism in Today's World, translated by Alireza Shojaei, Qom: Center for Studies and Research on Religions and Sects

Craven, Roy C. (2009). A Concise History of Indian Art, translated by Farzaneh Sojoodi, Kaveh Sojoodi, Tehran: Art Academy.

Curtis, John; Tallis, Nigel. (2005). "Forgotten Empire" The World of Ancient Persia, The British Museum.

Curtis, John; Sarkhosh, Vesta. (2010). "Arsacid Parthian Coinage in the British Museum" Paris, 2010, 15.04, 1-22.

Dadvar, A; Mansouri, E. (2006). An Introduction to the Myths and Symbols of Iran and India in Ancient Times, Tehran: Kalhor.

Dadvar, A; Makondi, L. (2012). A study of the design of the crowns of kings on Iranian coins from the Achaemenid to Sassanid periods, Journal of Fine Arts-Visual Arts, No. 50: 23-32.

Dadvar, A; Mobini, M. (2011). Column, a symbol of power in Achaemenid architecture, Journal of Negareh, No. 19: 81-94.

Deh Pahlevan, M; Qanavati Hendijani, M. (2015). A reflection on some symbolic animal motifs on Sassanid seals and seals, researched examples: Sassanid seals and seals of Moghadam Museum, Journal of Archaeological Studies, 7(2): 47-67.

Farahbakhsh, A. (2008). The Wheel of MEHR(Sun) in Buddhism, Journal of Religions and Mysticism, News of Religions, 6(26-27): 63-66.

Farghdan, A; Hoshyar, M. (2010). A comparative study of the concepts of the water lily flower in Iran, India and Egypt, Journal of Naqshmayeh, 3(6): 49-58

Faridnejad, S. (2005). Horse and Rider in Sasanian Art, Journal of the KETAB-e- MAH-e- HONAR(the Book of Art Month), No. 89-90, 148-154.

Fisher, Robert E. (2004). Buddhist Painting and Architecture, translated by A. Pashaei, Tehran: Academy of Arts.

Gardner, H. (1986). Art through the Ages, Revised by Horst Delacroix, Richard J. Tennessee, Translated by Mohammad Taghi Faramarzi, Tehran: Agah.
Gharib, B. (2005). A Narrative of the Birth of Buddha, Tehran: Astoureh Publishing.
Hall, J. (2002). The illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art, translated by Roqiyeh Behzadi, Tehran: Contemporary Art.
Hanifa, B. (2011). Studying the influence of pre-Islamic Iranian elements in Buddhist art, Master's thesis at Al-Zahra University, supervised by Mansour Hessami.
Hawkins, B.k. (2001). Buddhism, translated by Mohammad Reza Badiei, Tehran: AmirKabir.
Hosseinabadi, Z. (2014). Studying the connection between tree images and Indian mythological and religious beliefs, Journal of Subcontinental Researchs, University of Sistan and Baluchestan, 6(18): 29-48.
https://en.wikipedia.org/wiki/Bala_Bodhisattva.
Hume, R.E. (2007). The World's Living Religions, translated by Abdolrahim Gawahi, Tehran: Elm.
Huntington, Susan L. (2012). " Lay Ritual in the Early Buddhist Art of India" More Evidence Against the Aniconic Theory, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam.
Jalilinia, F. (2018). A comparative study of Indian and Iranian symbols in ancient times, Journal of Social Science, 4(1): 14-26.
Javadi, S. (2007). Reliefs and Sculptures of Ancient India in Buddhist Art, journal of Bagh-e Nazar, Issue 7: 5-18.
Kashtgar, M. (2012). A comparative study of the cross as a religious symbol in the civilizations of ancient Iran, Mesopotamia, India and China, Journal of Naqshmayeh, 5(12): 63-72.
Khajegir, A; Deldar, M. (2016). Recognizing Buddhist Art through the Iconography of Mudras, Journal of Subcontinental Researchs, University of Sistan and Baluchestan, 7(29): 47-68.
Masoudi, Sh. (2011). The Role of Image in Indian Buddhist Art, Master's Thesis, Department of Illustration, Faculty of Art and Architecture, supervised by Mansoureh Habibi, Tehran Azad University, Central Tehran Branch.
Masson, M.E.; Pugacenkova, G. A. (2005). The Parthian rhytons of Nisa, translated by Shahram Heyderabadian and Roya Tajbakhsh, Volume 2, Tehran: Baztab Andisheh.
Mohammad Hassani, M. (2014). A review and reflection on the faded relief of the Sassanid king in Naqsh-e Rostam, Journal of Archaeological Studies, 6(2): 21-37.
Mousavi, M. (2011). An Essay on the History of Achaemenid Art, Shiraz: Rakhshid.
Masia, Kate. (2000). "The Evolution of Swords and Daggers in the Sasanian Empire, Iranica Antiqua, 35.
Mousavi Haji, R; Rostami, H. (2016). A study on common symbolic and mythological motifs and signs in Iran and India based on studies of petroglyphs and stuccoes of the Sassanid period, Journal of Subcontinent Researches (JSR), University of Sistan and Baluchestan, 8(26): 101-126.
Mousavinia, Z. (2009). The Circle of Religious Symbols in the Civilizations of Mesopotamia, Iran, Buddhism, India and China, Journal of the KETAB-e- MAH-e- HONAR (Book of Art Month), No. 131, 108-113.
Porada, E. (2004). The Art of Ancient Iran: Pre-Islamic Cultures, with the collaboration of Robert Dyson, Charles Wilkinson, translated by Yousef Majidzadeh, Tehran: Publishing and Printing Institute.
Rajabi, Z; Afshari, M. (2018). Studying the effects of Achaemenid and Sassanid art designs and motifs on the works of Professor Majid Mehregan, Journal of Negareh, No. 45: 33-51.
Rosenfield, John M. (1979). The Dynastic Arts Of The Kushans, translated by Professor Sorur Homayoun Pohand, Kabul: International Center for Kushan Studies.
Saeed, Nazir. (2014). " Life Story of Buddha Etched in Stone" Glorious gandhara, 2014.
sahafi Asl, P; Ayatollahi, H. (2011). Study of the continuity of decorative elements of ancient Iranian architecture in the architecture of the Islamic era of Iran until the end of the Safavid period, Journal of Negareh, No. 19, 63-79.
Sarikhani, M. (2019). A study of animal motifs in Iranian textiles during the Sasanian period, Journal of Archaeological Research in Pre-Islamic Iran, 4(8): 77-92.
Schumann, Hans Wolfgang. (1996). Buddhism, translated by A. Pashaei, second edition, Tehran: Dibayeh.
Sharifi, L; Zargham, A. (2013). The Evolution of the Image of the Horse from the Median Period to the Achaemenid Period, Journal of Negareh, No. 28: 41-57.
Taheri, S. (2012). The Lion Archetype in Iran, Mesopotamia and Ancient Egypt, Journal of Fine Arts: Visual Arts, No. 49, 83-93.
Talebpour, F. (2015). The Influence of Sassanid Motifs on Andalusian Textiles, Journal of " Cultural History Studies, Iranian society of History, 7(21): 45-72.
Vakili, Sh. (2014). Political History of the Parthian Empire, Tehran: Shoor Afarin Publication.
Velayati, R. (2008). A study of some of the archaeological findings related to the art of the Achaemenid period in Egypt, 5(10): Journal of Bagh-e-Nazar, 89-104.

Cite this article: Sarikhani, M; Banihashemi Imamqaisi, S.Z; Khajegir, A. (2026). A Study of the Common Motifs of Ancient Iranian Art with Buddhist Art. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 239-258.
DOI: 10.22111/jsr.2025.39745.2202

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

بررسی نقش‌مایه‌های مشترک هنر ایران باستان با هنر بودایی

مجید ساریخانی[۱]✉ | سیده‌زهرا بنی‌هاشمی امام‌قیسی[۲] | علیرضا خواجه‌گیر[۳]

۱. نویسنده مسئول: دانشیار گروه باستان‌شناسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: m.sarikhani@umz.ac.ir
۲. دانش‌آموختهٔ کارشناسی‌ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه شهرکرد، ایران.
۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهرکرد، ایران.

چکیده

هند و ایران، همواره در طول تاریخ مبادلات فرهنگی و هنری داشته‌اند. هنر بودایی یکی از آن‌هاست. آیین بودا از مهم‌ترین ادیان هندی است که در بسیاری از نواحی مختلف ایران؛ به‌خصوص، نواحی شرقی رواج‌داشته و بر هنر ایران باستان تأثیرات بسزایی برجای گذاشته است. هدف پژوهش، مشخص‌کردن نقوش مشترک و بررسی تأثیر نقش‌مایه‌های بودایی در هنر ایران باستان است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی و گردآوری اطلاعات به شیوهٔ مطالعات اسنادی انجام پذیرفته‌است. سؤال پژوهش مبتنی بر آن است که نقش‌مایه‌های مشترک هنر ایران باستان و بودایی کدامند و چه عناصری از هنر بودایی بیشتر بر هنر ایرانی تأثیر گذاشت؟ فرضیه بیانگر آن است که نقش‌مایه‌های مشترک شامل: نقوش حیوانی، گیاهی و هندسی است و عناصری مانند نقش گل نیلوفر و محل قرارگیری برخی از نقوش‌برجسته‌ها و مجسمه‌ها به تأثیرپذیری از هنر بودایی وارد هنر ایران شده‌است. نتایج تحقیق نشان‌می‌دهد که عناصر هنر بودایی در قالب سه موضوع حیوانی نظیر: فیل؛ گیاهی مانند نیلوفر و هندسی مثل سواستیکا و چرخ(دایره) و همچنین ترجیح ایجاد نقوش برجسته(تاق بستان دورهٔ ساسانی) و مجسمه(غار بیشاپور)، در غار در هنر ایران باستان مؤثر واقع شده است.

کلیدواژه‌ها: هند، هنر بودایی، ایران، نقش‌مایه، ساسانی، اشکانی.

۱- مقدمه

سرزمین ایران همواره در طول تاریخ به‌عنوان پل ارتباطی بین شرق و غرب ایفای نقش نموده‌است. وجود این خصوصیت سبب‌شده تا فرهنگ سرزمین ایران بر فرهنگ‌های مناطق پیرامونی تأثیرگذاشته و یا از آن‌ها تأثیر بپذیرد(دادور و مبینی، ۱۳۹۰: ۱۱۶- ۱۱۸). یکی از این فرهنگ‌ها، فرهنگ و هنر مرتبط با آیین بودا در هند است. روابط ایران و هند یکی از مهم‌ترین مباحث رایج در باستان‌شناسی، تاریخ، فرهنگ و هنر می‌باشد که از دیرباز مورد توجه محققان بوده و قرارگیری این تمدن‌ها در

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۲۵۸-۲۳۹.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۲/۰۱ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: ساریخانی، مجید؛ بنی‌هاشمی امام‌قیسی، سیده‌زهرا؛ خواجه‌گیر، علیرضا. (۱۴۰۵). بررسی نقش‌مایه‌های مشترک هنر ایران باستان با هنر بودایی، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۲۵۸-۲۳۹.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/jsr.2025.39745.2202

© ساریخانی، مجید؛ بنی‌هاشمی امام‌قیسی، سیده‌زهرا؛ خواجه‌گیر، علیرضا.

کنار یکدیگر موجبات تأثیر و تأثرات بسیار زیادی را فراهم آورده‌است(ولایتی، ۱۳۸۷: ۹۰)؛ چرا که دو قوم ایرانی و هندی از تیرهٔ اقوام هند و اروپایی بوده و این سبب‌شده که اساطیر، فرهنگ و آیین آن‌ها با هم پیوندهای تنگاتگی داشته‌باشد. در دورهٔ هخامنشیان، با وجود نقوش نمادین مشترک (حیوانی، هندسی و گیاهی)، تأثیری از هنر بودایی دیده‌نمی‌شود. دوره‌های سلوکیان و اشکانیان، آغاز ورود این دین به نواحی شرقی ایران است. با توجه به تسامح و تساهل مذهبی در عهد اشکانیان، دین بودا به‌راحتی در ایران تبلیغ‌می‌شد و این دوره نقش مهمی در انتقال آیین بودا به سرزمین‌های همجوار به‌ویژه، چین ایفا کرده‌است. در زمان ساسانیان، با وجود رسمیت‌یافتن دین زرتشتی، همچنان دین بودایی در شرق ایران رواج‌داشت. سنت‌های باستانی ایران همراه با روش‌های جدید ساسانی و الگوهای هنری مناطق مختلف دیگر (به‌ویژه سوریه تحت تسلط رومیان) در هنر منطقهٔ بامیان رخنه‌کرد و سپس با سنت‌های شمایل‌نگاشتی بودائی هندی(به‌خصوص دورهٔ گوپتای هند) و عناصر هنری گرفته‌شده از سبک قندهار درآمیخت. ترکیب همهٔ این عناصر هنری، با توجه به ویژگی‌های غالب هنر ساسانی آن، منجر به ایجاد یک سبک هنر بومی به نام «مکتب ایرانی–بودایی» شد.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

آن‌چه محور بحث پژوهش حاضر است، ارتباط هنری ایران باستان(هخامنشی، اشکانی و ساسانی) و هند (هنر بودایی) با توجه به سؤال زیر است:

نقش‌مایه‌های مشترک هنر ایران باستان و هنر بودایی کدامند و چه عناصری از هنر بودایی بیشتر بر هنر ایرانی تأثیر گذاشت؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف اصلی پژوهش، مشخص‌کردن نقوش مشترک و بررسی تأثیر نقش‌مایه‌های بودایی در هنر ایران باستان (اشکانی و ساسانی) است. با توجه به بررسی منابع، تاکنون پژوهشی جامع در ارتباط با این موضوع انچام نپذیرفته‌است(پژوهشی که به میزان تأثیر و نفوذ هنر بودایی در هنر دوره‌های هخامنشی، اشکانی و ساسانی پرداخته‌باشد).

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی و داده‌ها، حاصل مطالعات اسنادی است؛ بنابراین، منابع مرتبط با موضوع جمع‌آوری شده و پس از مطالعه و بررسی کامل، اطلاعات مورد نظر، قابل استناد و مرتبط با موضوع پژوهش استخراج گردیده‌است. در ادامه، به‌صورت فیش‌های موضوعی دسته‌بندی و سپس به تنظیم مطالب در چارچوب‌های معین پرداخته‌شده و در نهایت با تحلیل و مقایسهٔ تطبیقی آن‌ها، سعی در پاسخ‌گویی به پرسش پژوهش داشته‌است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

در ارتباط با دین و هنر بودا، کتب و مقالات متعددی توسط پژوهشگران معاصر و عمدتاً هندی و غربی نگارش شده‌است که در ادامه به تعدادی از آن‌ها اشاره‌می‌شود:

کتاب «آیین بودا در جهان امروز» (کازینز، ۱۳۸٤) که در این کتاب چگونگی گسترش آیین بودا و مکتب‌های این آیین نوشته شده‌است؛ کتاب «آیین بودا» (شومان، ۱۳۷۵) و کتاب «آیین بودا» (هوکینز، ۱۳۸۰) که در ارتباط با ریشه‌های آیین بودایی و انتشار آیین بودا در شرق آسیا و جنوب آسیا سخن گفته شده‌است؛ کتاب «ادیان زندهٔ جهان » (هیوم، ۱۳۸٦) که شامل ادیانی است که از آسیای جنوبی و آسیای شرقی و غربی نشأت‌گرفته‌اند. پایان‌نامهٔ «تأثیر عناصر ایرانی پیش‌ازاسلام در هنر بودایی» (حنیفه، ۱۳۹۰)، این پایان‌نامه، به تأثیرپذیری هنر هند از هنر ایرانی پرداخته‌است؛ پایان‌نامهٔ «نقش تصویر در هنر بودایی هند» (مسعودی، ۱۳۹۰) که به بررسی موقعیت جغرافیایی و اجتماعی هند، میزان تأثیر آیین بودا بر هنر هند بر اساس دوره‌های تاریخی گوناگون و در آخر نیز به بررسی نمادها در هنر بودایی پرداخته‌است. منابعی که ذکرشد بیشتر با مضمون دین و هنر

بودایی و یا به‌صورت موردی به تأثیر پذیری هنر هند از هنر ایران (به‌صورت کلی) به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند و در ارتباط با موضوع این مقاله، کار مستقلی انجام نپذیرفته‌است و این از نوآوری‌های پژوهش حاضر است.

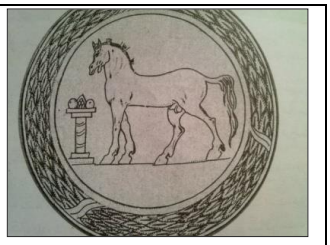
۲- بررسی نقش‌مایه‌های مشترک هنر ایرانی (هخامنشی، اشکانی و ساسانی) با هنر بودایی هند

در این مبحث، به بررسی نقوش ایران باستان با هنر بودایی هند پرداخته‌می‌شود؛ بدین‌نحو که ابتدا نقوش مشترک شناسایی و سپس طبقه‌بندی شده‌است.

۲-۱- نقوش حیوانی

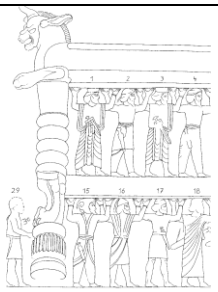
نقش حیوانات، از جمله پدیده‌هایی هستند که پیوندی دیرینه و ناگسستنی با زندگی انسان داشته‌اند. به‌طور کلی، «جانوران»، در طول تاریخ بشر جایگاه بسیار بالایی در باورها و اندیشه‌های آدمیان داشته و ریشهٔ بسیاری از خرافات، عقاید، آئین‌ها و اساطیر با حیوانات و جانوران در ارتباط بوده‌است(ساریخانی، ۱۳۹۸: ۷۹). **در ادامه، به نقش‌مایهٔ حیوانی مشترک میان ایران و هند پرداخته‌می‌شود. در جدول، یک نقش «اسب» آمده‌است.** اسب(به‌خصوص بالدار) در اندیشه‌ها و اسطوره‌های ایران باستان همواره مورد احترام بوده و حیوانی مقدس تلقی و در مناسک دینی و مذهبی برای عبور از دنیای پس از مرگ از آن استفاده می‌شده است(شریفی و ضرغام، ۱۳۹۲: ٥٦).

جدول ۱. نقش‌مایه مشترک اسب

		
شکل۱. اسب جنگی پارتی و آتشدان، قرن اول میلادی (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۷۳)	شکل۲. نقش اسب در بشقاب خسرو اول ساسانی (محمدحسنی، ۱۳۹۳: ۳۵)	شکل۳. قطعه‌ای از دیوارنگارهٔ میران، شاهزاده سوار بر اسب (قریب، ۱۳۸٤: ۱۱۵)

آیین پرستش و قربانی اسب، بخش عمده‌ای از اعتقادات اشکانیان را به‌خود اختصاص داده و با میترا و اردویسورا مرتبط بوده است(ماسون و دیگران، ۱۳۸٤: ۱۵۱). شکل۱ نقش اسب بر سفال اشکانی را نشان‌می‌دهد که در کنار آتشدان ایستاده است(جلیلی‌نیا، ۱۳۹۷: ۱۸-۱۹). نقش «اسب» در دورهٔ ساسانی (شکل ۲) از اهمیت زیادی برخوردار و از موضوعات اصلی هنر ساسانی بوده‌است (فریدنژاد، ۱۳۸٤: ۱۵۰). اسب در هنر بودایی نیز دیده‌می‌شود و این نقش متأثر از مرکبی است (شکل۳) که بودا با آن زندگی عادی را ترک‌گفت تا یک ریاضت‌کش به‌وسیلهٔ اسب سفید باشد. این اسب سفید، بودا را از چنگال دیوان آدمخوار نجات‌داد(دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۱۸۱). بر روی ستون‌های آشوکا، اسب یکی از چهار حیوان مقدس است. در افسانهٔ بودایی، اسبی به نام «کانتاکا»، مرکب «ساکیامونی» به هنگام ترک قصر پدرش بود(هال، ۱۳۸۰: ۲٦-۲۵).

جدول ۲. نقش‌مایهٔ مشترک شیر

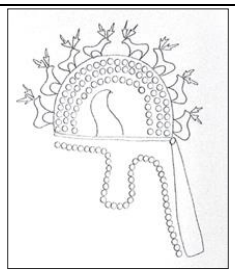
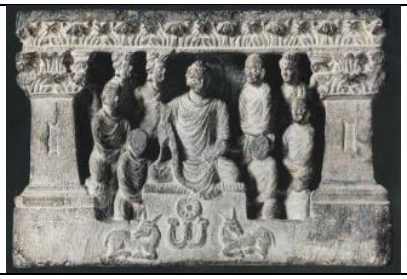
		 
شکل٤. جزئیات نمای آرامگاه داریوش در نقش رستم (Alvarez-Mon& Garrisont ، 2011 :438)	شکل٥. ریتون هخامنشی، نقش شیر (Curtis &Tallis ، 2005 :121)	شکل٦. مهر ساسانی، سنگ عقیق، حملهٔ شیربه گاو کوهاندار (ده پهلوان و فنواتی هندیجانی، ١٣٩٤: ٥٢)
		
شکل٧. سکهٔ چاندراگوپتای دوم، مبارزه شاه با شیر (دادور و منصوری، ١٣٨٥: ٢٦٧)	شکل٨. مجسمهٔ شاکیامونی بودهیساتوا، سارنات(https://en.wikipedia.org/wiki)	شکل٩. نقش شیر در زیر تخت بودا، ماتورا، کوشان، قرن اول میلادی(کریون، ١٣٨٨: ١١٨)

جدول۲ شامل نقش‌مایهٔ مشترک شیر است؛ «شیر» از نظر نمادین معانی مختلفی نظیر: آتش، پرتو خورشید، پیروزی، تابستان، دلاوری، روح زندگی، سلطنت، شجاعت، عقل، غرور، گرمای خورشید، مراقبت (دادور و مبینی، ١٣٩٠: ٢٠) داشته و از مهمترین نمادهای هنر هخامنشی است. تخت شاه هخامنشی همواره پایه‌هایی بسان پنجه‌های شیر دارد (رجبی و افشاری، ١٣٩٧: ٣٦). پایهٔ تخت به‌صورت شیر می‌تواند بیانگر باورها و نمادهای آیین مهرپرستان باشد (باقری، ١٣٨٩: ١٤٢). تخت بزرگی که نمایندگان «ساتراپی‌ها» در سنگ‌نگاره‌های «نقش رستم» (شکل٤) به دوش دارد، چنین است. زیباترین تکوک‌های هخامنشی (شکل٥) از پیکر شیر شکل‌گرفته‌اند. رویارویی دو شیر خشمگین از نمادهای رایج این دوران است (طاهری، ١٣٩١: ٨٦). تصویر شیر در دورهٔ ساسانی بر روی مهرها و بشقاب‌های سیمین و تعدادی از جام‌ها و تنگ‌ها نیز دیده‌می‌شود (دادور و منصوری، ١٣٨٥: ٨١–٨٢). روی یک مهر ساسانی تصویر شیری (شکل٦) دیده‌می‌شود که به یک گاو کوهاندار از گونه‌ی گاوهای معروف به سندی حمله‌کرده و بر پشت گاو سوار شده‌است. بر روی تمامی مهرها و گل مهرهای به‌دست‌آمده از دورهٔ ساسانی فقط یک نوع گاو دیده‌می‌شود و آن‌هم گاو کوهاندار است که بومی فلات ایران نیست، بلکه مربوط به درهٔ سند بوده‌است (ده پهلوان و قنواتی‌هندیجانی، ١٣٩٤: ٥١–٥٢). نبرد انسان با شیر، یکی از هنرنمایی‌های شاهان و بزرگان در طول تاریخ بوده‌است. یک نمونه از مبارزهٔ شاه با شیر را می‌توان روی سکه‌های چاندراگوپتا (شکل٧) مشاهده‌کرد (دادور و منصوری، ١٣٨٥: ٢٦٧). یکی از نمادهای غیرشمایلی در هنر بودایی، نماد «شیر» است. شیر از مهم‌ترین نمادهای بودایی است که در قرن سوم قبل‌ازمیلاد، در هنگام حکومت امپراتور آشوکا رواج‌یافت؛ او ستون‌های یادبود بسیاری در محل‌های مهم زندگی بودا بنا

کرد. معروف‌ترین سرستونی که از زمان آشوکا به‌جا مانده، سرستون «سارنات» است. در این سر ستون دو نماد چرخ دارما و شیر همواره با هم دیده‌می‌شوند(جوادی، ۱۳۸٦: ۱۳). تخت شاهی تحت حمایت شیرها هم در تصاویر بودا دیده‌می‌شود (کریون، ۱۳۸۸: ۱۷).

یکی از ارکان تعالیم بودا، گرداندن «چرخ آیین» بود. «شیرها» نیز معانی چندگانه‌ای داشتند؛ ولی در این‌جا با «ساکیامونی بودا» که شیر طایفهٔ «ساکیا» معروف بود، برابر پنداشته شده‌اند(گاردنر، ۱۳٦۵: ٦۸٤). در متون سانسکریت و در متون پالی، شیر مثال عام قدرت و شکوه شاکیامونی به‌حساب‌می‌آید. آن‌گاه که یک بودا به دنیا ظهورمی‌کند، همهٔ کسانی که راه غلط اختیارکرده‌اند به خطای خود آگاه‌می‌شوند. این عبارت موافق با شیرهای در حال خیزی است که بین هر دو پای بودهیساتوای عظیم سارنات (شکل۸) دیده‌می‌شوند (روزنفیلد، ۱۳۵۸: ۳۰۰). نقش شیر در زیر تخت بودا (شکل۹) از ماتورا یافت شده‌است.

جدول ۳. نقش‌مایهٔ مشترک گوزن و آهو

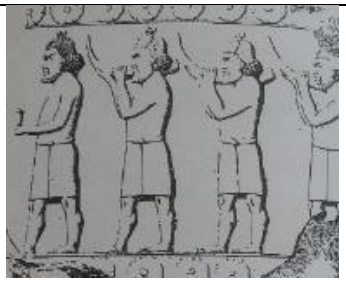
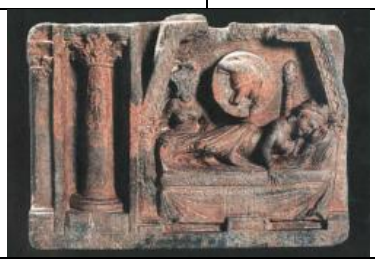
		
شکل۱۰. طرحی از تاج اشکانی (دادور و مکوندی، ۱۳۹۱: ۲۷)	شکل۱۱. نقش گوزن، ساسانی، موزهٔ ارمیتاژ(اخوان اقدم، ۱۳۹۳: ٤۳)	شکل۱۲. اولین موعظه، قرن ۲-۳م (Saeed ،2014 :37)

در جدول ۳، نقش‌مایهٔ «گوزن» و «آهو» آمده است؛ نقش‌مایهٔ «گوزن» در ایران، از پیش از تاریخ دیده‌می‌شود. همین نقش‌مایه در هنر ساسانی ادامه‌می‌یابد. گوزن قرمز، همچون یک حیوان سلطنتی، به‌عنوان عنصری تزیینی روی کلاه پادشاهان اشکانی(ارد و فرهاد چهارم) (شکل۱۰) دیده‌می‌شود (ده پهلوان و قنواتی‌هندیجانی، ۱۳۹٤: ۵۸).

بودا، گاهی به شکل غزال نشان داده می‌شود و این نیز یکی دیگر از تجسم‌های گوناگون بوداست. «دو غزال» به‌منزلهٔ نماد تعلیمات او (شکل۱۲) به‌حساب‌می‌آید (هال، ۱۳۸۰: ۷۱). تعدادی از این نقش روی پارچه‌ها و ظروف ساسانی (شکل۱۱) هم یافت شده‌است که بیشتر برای‌تجسم‌صحنه‌های دلاوری، پیروزی و بزرگی‌شاه ترسیم شده‌است (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۹٤).

در جدول شمارهٔ ٤، نقش «فیل» دیده‌می‌شود؛ هخامنشیان عاج را می‌شناخته‌اند، هردوت به «بیست دندان عظیم فیل» بابت خراج حبشی‌ها به ایران که هر دو سال یک‌بار تحویل‌می‌شده، اشاره کرده‌است. شاید همین دندان‌هاست که توسط فرستادگان حبشی در حجاری‌های تخت جمشید حمل می‌شده‌است (شکل۱۳). داریوش کبیر برای ساختن کاخ خود در شوش به آوردن عاج‌هایی از حبشه، سند و رخج اشاره کرده‌است. داریوش سوم در آخرین تلاش برای جلوگیری از پیشروی اسکندر کبیر در گوگمل از فیل هندی استفاده‌کرد(جلیلی‌نیا، ۱۳۹۷: ۱۹-۲۰).

جدول ٤. نقش‌مایهٔ مشترک فیل

<table>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>شکل۱۳. خراج گزاران حبشی در حال حمل عاج در تخت جمشید (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۸۵)</td><td>شکل۱٤. سکهٔ مهرداد اول، نقش فیل (Curtis & Sarkhosh ،2010 :8)</td><td>شکل۱۵. بهارهوت، ۸۰– ۱۰۰ ق.م (Huntington ،2012 :48)</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">شکل۱٦. شاه پیلان، دیوارنگارهٔ میران (قریب،۱۳۸٤: ۱۲۰)</td><td>شکل۱۷. رویای ملکه مایا Saeed)، 2014: 14(</td></tr>
</table>

سکه‌های مفرغی نخستین پادشاهان اشکانی(مهرداد اول تا ارد دوم) دارای تصاویر فیل (شکل۱٤) است. روی این سکه‌ها، معمولاً تصویر یک فیل به‌طور کامل و گاه فقط سر فیل حک شده‌است(دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۸٤). در زمان سلسلهٔ ساسانیان و شاید درنتیجهٔ نفوذ هندیان، فیل به مظهر اقتدار و نیز ستون اصلی سپاهیان ساسانی مبدل‌شد (جلیلی‌نیا، ۱۳۹۷: ۲۰). نقش فیل در مدالیون‌بافته‌های ساسانی و طاق بستان (شکل۱۵) دیده‌شده‌است.

«فیل» (شکل۱٦ و ۱۷) را نماد حاکمیت، عقل سلاطین و نیروی اخلاقی و روانی می‌دانستند؛ بنابراین آن‌ها را با «بودا ساکیامونی» یکسان تلقی‌می‌کردند. فیل‌ها در دو منظره از دورهٔ زندگی روایتی بودا ظاهرمی‌شوند. فیل سفید معمولاً با شش خرطوم مرکب «بودهی ستوه سامانتا بهادرا»، یکی از دو شاگرد بزرگ ساکیامونی است. فیل و مروارید آتشین دو تا از هفت-گنج بودایی به‌شمارمی‌روند (هال، ۱۳۸۰: ۷۲–۷۳). یکی از نشانه‌ها در آیین بودا، فیلی است که روی لاک‌پشتی قرارگرفته و گلدانی از گل نیلوفر را نگه‌داشته‌است. حالت و شکلی که بودا وارد بطن مادرش شد، حالتی از فیل بود. فیل مظهر خرد الهی و علامت خورشید و فیل مزین به شش‌عاج یکی از نشانه‌های بودا است (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۱۸۳– ۱۸٤). در جدول۵ نقوش حیوانی مشترک در هنر ایران باستان و هنر بودایی بررسی شده‌است.

جدول۵. نقوش نمادین مشترک جانوری در هنر بودایی و هنر ایران باستان(نگارندگان)

نقوش جانوری	هنر هخامنشی	هنر اشکانی	هنر ساسانی	هنر بودایی
اسب	صلابت حکومت و ارتش هخامنشی و تشریفات درباری	در هنر ایران نماد فهم و هوش و مرکب خدایان، تجدید زندگی	نشانهٔ نیرومندی	اسب بدون سوار، اشاره به ترک خانهٔ سلطنتی از سوی بودا
شیر	نبرد شیر با گاو: تغییر فصول و آمدن بهار، درندگی، نیرومندی، نگهبان	از نظر نمادین معانی مختلف دارد: آتش، پرتو خورشید، پیروزی، دلاوری، سلطنت، مراقبت	عظمت، قدرت، نیروی خورشید، سلطنت، دلیری، عدالت، قانون	ساکیامونی بودا شیر طایفه ساکیا، مظهر قدرت پیروزی تعالیم بودایی
گوزن، آهو	در ایران باستان نقش گوزن به تعداد کمی روی ظروف و مهرها حک شده، در صحنه‌های پیروزی و دلاوری شاه	سلطنت، به‌عنوان عنصری تزیینی روی کلاه پادشاهان	پیروزی تاریکی بر روشنایی، با تدفین ارتباط دارد، دلاوری، پیروزی	یادآور نخستین موعظهٔ بودا در پارک گوزن سارنات
فیل	در ابتدا در رده حیوانات وابسته به دیو یا اهریمن به حساب می‌آمد، در ایران نشانهٔ اقتدار و نیز ستون اصلی سپاه بود	در ایران در ردهٔ حیوانات وابسته به دیو و اهریمن	تواضع، شهامت، طول عمر، قدرت سلطنتی	مظهر خرد الهی و علامت خورشید است. همچنین فیل مزین به شش‌عاج یکی از نشانه‌های بودا است

۲-۲- نقوش گیاهی

نقوش گیاهی مشترک شامل: درخت، گل نیلوفر و گل چندپر یا روزت که در ادامه به آن پرداخته‌می‌شود:

جدول ٦. نقش‌مایهٔ مشترک درخت

	
شکل۱۸. نیایش درخت، استوپا ۱ سانچی (Huntington ،2012 ؛42)	شکل۱۹. نیایش درخت، استوپا ۳ سانچی (همان، 51)

در جدول ٦، نقش‌مایهٔ مشترک «درخت» آمده‌است. در نگاره‌ها و آثار باستانی برجای‌مانده از دورهٔ هخامنشی، کاربرد درخت قابل‌توجه است. در کنار نمادهای برکت‌بخشی در نقش‌برجسته‌های تخت جمشید، باید به تعداد شگفت‌آور ستون‌ها توجه‌کرد. در فرهنگ آسیای غربی و شاید در فرهنگ‌های دیگر نیز ستون، مظهر درخت بود و درخت خود مظهر برکت الهی است. به-

نظرمی‌رسد تعداد بسیار ستون‌ها و عظمت ویژهٔ آن‌ها در تخت جمشید مظهر باغستانی مقدس بود که صورت واقعی آن در ادیان ابتدایی آسیای غربی فراوان است و آن‌ها را بهشت‌های زمینی می‌انگاشتند.

درخت «سرو» نماد جاودانگی و حیات پس از مرگ است. سرو به‌دلیل آن‌که درختی همیشه سبز است، همواره در ایران و کیش زرتشت اهمیت خاصی دارد. نقش سرو بر پلکان‌های کاخ تخت جمشید دیده‌می‌شود (باقری، ۱۳۸۹: ۱۰۱– ۱۰۷). نقش درخت در آثار هنری دورهٔ ساسانی، حضور چشمگیری دارد(طالب‌پور، ۱۳۹٤: ٦٤). پس از گسترش آیین بودایی، شخص بودا در زمرهٔ مظاهر ویشنو قرارگرفت و نائل‌شدن بودا به مقام معرفت در زیر درخت انجیر، نوعی پیوند میان آیین بودایی و عناصر کهن برهمنی ایجادکرد (حسین‌آبادی، ۱۳۹۳: ٤۲). بهترین جلوه‌های شعور معنوی آیین بودا، در آثاری قابل‌ملاحظه است که در آن‌ها مریدان زانو زده (شکل۱۸ و ۱۹) در مقابل درخت بودهی یا تخت خالی یا کرسی متعلق به بودا که شخص بودا بر آن دیده‌نمی‌شود یا چرخ که سمبل تعالیم بودا است تصویرشده‌اند (کوماراسوامی، ۱۳۸۲: ۷۳).

به تعبیر دیگر شاید بتوان‌گفت که بودا در ذهن مریدانش به ایزدی شایستهٔ پرستش و جزئی جدایی‌ناپذیر از هیأت آشنای درخت مقدس بدل شده‌است. شاید درخت تنویر بودا نیز موقعیت ممتاز خود را به‌دلیل این واقعیت به‌دست آورد که تجسم صورت نوعی و مثالی عالم نباتی در شخص بودا به‌عنوان روحی مقدس، یک خدا یا جلوه‌ای از مظاهر ویشنو است. براساس آن‌چه در روایت‌های بودایی آمده، نه‌تنها تنویر بودا بلکه تولد وی نیز با درخت پیوند دارد (حسین‌آبادی، ۱۳۹۳: ٤٤– ٤٥).

جدول ۷. نقش‌مایهٔ مشترک گل نیلوفر

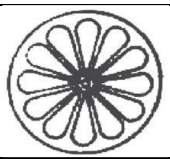
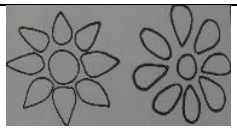
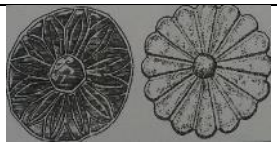
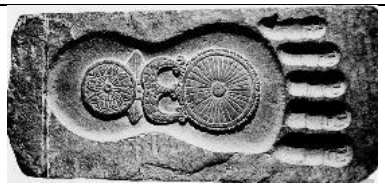
		
شکل۲۰. مهر هخامنشی، گل-های نیلوفر در دست شاهان (باقری، ۱۳۸۹: ۵۱)	شکل۲۱. گل‌های نیلوفر (با دو غنچه)، در دست پادشاه (چپ) و جانشین او (راست)، تخت جمشید (موسوی، ۱۳۹۰: ۲۵٦)	شکل۲۲. قاب گچی با نقش نیلوفر (موسوی-حاجی و رستمی ۱۳۹۵: ۱۱۷)

در جدول۷، تصاویر مربوط به مهر آمده‌است. مهر یا میترا در ایران از درون نیلوفرآبی متولد می‌شود. آب که محیط رشدونمو نیلوفر است از دیرباز مورد تقدس بسیاری از اقوام بوده است و نیلوفر به‌صورت یکی از نشانه‌های تجلی این تقدس به‌تصویر کشیده شده است. در ایران گل نیلوفر با ایزد آناهیتا ارتباط پیدا می‌کند (فرقدان و هوشیار، ۱۳۸۹: ۵۷). نیلوفر در هنر هخامنشیان به‌عنوان نماد صلح و زندگی مطرح بوده‌است (احمدیان و رشه، ۱۳۹٤: ۵). گل ۸، ۱۲، ۱٦ پر، در دورهٔ هخامنشی (شکل۲۰ و ۲۱) مظهر پیدایش مینوی و جاودانگی است (رجبی و افشاری، ۱۳۹۷: ٤۹). نقش «گل لوتوس» در آثار هنر ساسانی از جمله ظروف فلزی و نقش‌برجستهٔ پیروزی اردشیر اول در دارابگرد و در صحنهٔ تاج‌ستانی اردشیر دوم در طاق بستان دیده شده و نقش این گل در گچبری ساسانی (شکل۲۲) یافت شده‌است. قدمیت گل نیلوفر در هند به سه‌هزارسال قبل-ازمیلاد (موهنجودارو) می‌رسد.

هشت گلبرگ نیلوفر، نشانهٔ هشت جهت وجود می‌باشد، این هشت‌جهت عبارتند از: راست، چپ، جلو، عقب، بالا، پایین، بیرون و درون. حضور نیلوفر در پیکره‌ها به مقام قدسی و جایگاه الوهی کسانی اشاره‌دارد که بر روی لوتوس ایستاده یا

نشسته‌اند (موسوی‌حاجی و رستمی، ۱۳۹۵: ۱۱۵– ۱۱۶). «گل نیلوفر»، گسترده‌ترین نماد غیرشمایلی بوداییان است و در هنر بودایی به‌عنوان سمبلی برجسته محسوب‌می‌شود (خواجه‌گیر و دلدار، ۱۳۹۵: ٥٤) و همچنین به‌عنوان نماد ظهور و تجلی بودا است. در نمادهای نیمه‌شمایلی، در آثاری که تخت بودا را نشان‌می‌دهد، «نیلوفر» به‌عنوان پایه‌های تخت حضور دارد و نیز در آثار شمایلی که همواره پیکره یا تصویر بودا را ایستاده یا نشسته بر نیلوفر می‌بینم. نیلوفر یا در دست بودا است یا با گلبرگ-های خود تختی می‌سازد که بودا بر آن می‌نشیند و یا بر روی آن می‌ایستد (بلخاری‌قهی، ۱۳۸۸: ٦٢). تندیس‌های بودای نشسته بر تختی از گل نیلوفر، او را به‌عنوان فرمانروای کیهان آفریده‌شده و تجسم اصل تنویر نشان‌می‌دهد (هال، ۱۳۸۰: ۳۱۲).

جدول۸. نقش‌مایهٔ مشترک گل چندپر(رزت)

		
شکل۲۳. طرح گل از کاخ نسا، اشکانی (صحافی اصل و آیت‌اللهی، ۱۳۹۰: ۷۱)	شکل٢٤. طرح‌هایی از نقوش (موسوی، ۱۳۹۰: ۲۵۱)	شکل۲۵. گل‌نوارهای دورهٔ آشوری (موسوی، ۱۳۹۰: ۲۵۱)
		
شکل٢٦. استوپا سانچی، قرن اول م. (Huntington ،2012 :55)	شکل۲۷. بهارهوت، ۱۰۰– ۸۰ ق.م (همان، ٤٩)	شکل۲۸. جای پای بودا، منطقهٔ بودگایا (جوادی، ۱۳۸٦: ١٤)

جدول ۸، شامل چند تصویر از گل «روزت» است. طرح گل «چند پر» (گل روزت)–با تعداد پرهای متغیر– طرحی است که از دوران باستان تاکنون مورد توجه هنرمندان ایرانی بوده‌است. این طرح از طرح‌های رایج در بناهای دوران هخامنشی، اشکانی و ساسانی است که کاربرد آن جدا از جنبه‌های تزئینی، وابسته به مفاهیم نمادین مرتبط با آیین‌های کهن ایرانی بوده‌است. این طرح در مجموعه‌بناهای شوش و تخت جمشید، کاخ نسا از دورهٔ اشکانی (شکل۲۳)، دره شهر و چال ترخان ری از دورهٔ ساسانی به‌خوبی آشکار است (صحافی‌اصل و آیت‌اللهی، ۱۳۹۰: ٧٦). بیشترین نقش‌مایه‌ای که در هنر هخامنشی به‌ویژه در نقوش تخت جمشید به‌کاررفته شامل گل‌هایی هستند که به‌صورت تک‌تک نشان داده شده‌اند(موسوی، ۱۳۹۰: ۲۵۰). گل روزت که عده‌ای آن‌را گل «آفتاب‌گردان» و برخی «کوکب» نیز می‌نامند، در تخت جمشید معمولاً دوازده پر هستند؛ نمونه‌های هشت و شانزده پر آن‌ها نیز وجود دارند. گلبرگ‌های دوازده‌تایی را بسیاری نشانهٔ دوازده ماه سال دانسته‌اند. در نقوش، مهرهای میتانی نماد هفت نقطه به‌گونه‌ای چیده‌شده‌اند که یک روزت را تشکیل‌می‌دهند؛ از این‌رو، برخی هنر میتانی را خاستگاه این نقش‌مایه می‌دانند. شاید بتوان نقوش گل‌ها بر روی سفال‌ها یا مهرهای پیش‌ازتاریخ (شکل٢٤) را گونهٔ ساده و ابتدایی‌تر همین روزت‌های دوره‌های بعد دانست. نمونه‌هایی از روزت‌ها از پاسارگاد به‌دست آمده‌اند که برخی پژوهشگران معتقدند آن‌ها از نمونه‌های ایونیایی گرته‌برداری شده‌اند. این گل نیز در هنر کاسی‌ها، آشوریان (شکل۲۵)، اورارتویی‌ها و بابلی‌ها نقش شده‌است (همان، ۲۵۰– ۲۵۳) و نقوشی مشابه این گل، در هنر بودایی (شکل٢٦ و ۲۷ و ۲۸) دیده‌می‌شود.

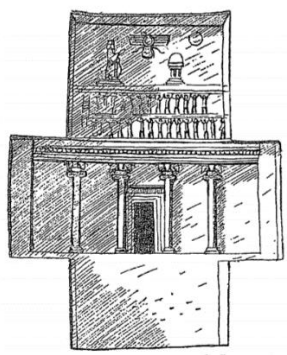
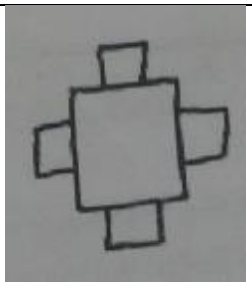
۲-۳- نقوش هندسی

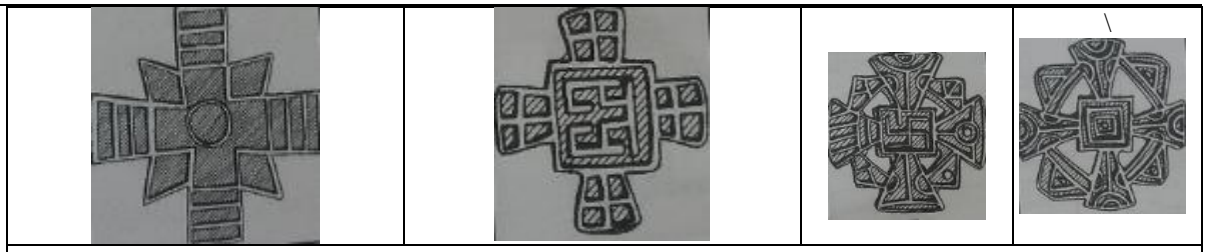
این نقوش شامل: چلیپا، چرخ و دایره است که بین هنر ایران باستان و هنر بودایی مشترک بوده و در ادامه به آن پرداخته شده‌است.

گردونهٔ مهر یا گردونهٔ خورشید، نام‌های دیگر نشانهٔ آسیایی معروف به سواستیکا هستند و در بیشتر تمدن‌های کهن وجود دارند و در هر منطقه مفهومی خاص داشته و زادگاه این نگاره آسیای مرکزی بوده است. ایرانیان معتقدند هر شاخه از این علامت جایگاه یکی از عناصر چهارگانه است (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۱۲۲-۱۲۳). «چلیپا» دارای مفاهیم گوناگونی است از جمله: چهار کیفیت طبیعت: گرمی، سردی، رطوبت و خشکی. زمان بی‌کران، حرکت آب، نماد جاودانگی، دورکنندهٔ چشم‌زخم و اهریمن، نماد مهر و مهرپرستی، باروری، حاصلخیزی، شاهین، فروهر و معانی مختلف دیگر. پیش از ظهور زرتشت، آریاییان مهرپرستی را به‌عنوان دین خود انتخاب کرده‌بودند. در این آیین، ارزش زیادی برای خورشید قائل‌بودند و آثاری از پرستش خورشید در نمادی مانند «چلیپا» ظاهرشد (کشتگر، ۱۳۹۱: ٦٤- ٦٧). علامت صلیب، شیر، حلقهٔ مهر، هالهٔ نور را از نمادهای مهری می‌دانند. مهریان به چلیپا نیز به نام «چرخ خورشید» احترام می‌گذاشتند. این نماد نشانهٔ حرکت خورشید بود و تقریباً در همهٔ سرزمین‌ها یافت شده‌است. با بررسی آیین مهرپرستی، می‌توان به وجود نمادهای آن در نگاره‌های هخامنشی دست‌یافت. این علامت در هزارهٔ چهارم قبل‌ازمیلاد روی سفال‌های شوش و تپه سیلک نمایان است. صلیب شگفت‌آوری که بر کوه است و شاه در دل آن صلیب به خوابی جاودانه فرو رفته‌است، نماد خورشید و اصل و منشأ خورشیدی شاهان است (باقری، ۱۳۸۹: ۱۳۹- ۱٤۲). شکل این آرامگاه‌های چلیپایی هخامنشی (شکل۲۹) که در کوه کنده شده‌اند، نیز جالب توجه است (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۰۹). در ایران «چلیپا»، در خوزستان یافت‌شد که مربوط به پنج‌هزار سال پیش‌ازمیلاد است. انسان دوران باستان چلیپا و چلیپای شکسته را نماد «روح» می‌دانست. وقتی انسان می‌مرد، روح بدن را ترک می‌کرد و همچون پرنده‌ای به‌سوی آسمان‌ها به پرواز درمی‌آمد. بدین‌ترتیب، پرنده به شکل چلیپا تجسم‌یافت و چلیپا نماد «روح» گردید (باقری، ۱۳۸۹: ۱٤۳- ۱٤٤). نقش چلیپا بر روی سفال‌های پیش‌ازتاریخ (شکل۳۰) نیز دیده‌می‌شود. این نقش در هزارهٔ ۳ پیش‌ازمیلاد به بعد، در شرق و سرزمین-های شرقی ایران، بر روی مهرهای فلزی (شکل۳۱) رواج داشته‌است (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۱۰).

این نماد، علاوه بر دورهٔ هخامنشی که در نمای آرامگاه‌های شاهان هخامنشی وجود دارد، در دورهٔ اشکانیان نقوش صلیبی در دایره دیده شده‌است و همچنین بر روی خمره‌های سفالی که مرده‌ها را در آن‌ها می‌گذاشتند نیز این نقش وجود دارد. همچنین در قبور دورهٔ اشکانی اشیایی به‌دست‌آمده که گردونهٔ خورشید بر آن‌ها نقش شده‌است. در دورهٔ ساسانیان «چلیپا» به‌عنوان نمادی در هنر ساسانی (شکل۳۲) و تزیینات گچبری‌ها به‌کار رفته‌است (کشتگر، ۱۳۹۱: ٦٤-٦٧).

جدول ۹. نقش‌مایهٔ مشترک چلیپا

		
شکل۲۹. آرامگاه داریوش در نقش رستم (پرادا، ۱۳۸۳: ۲۱۱)	شکل۳۰. نقش چلیپا، سفال پیش از تاریخ، تپه حصار (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۱۰)	شکل۳۱. قطعات نقوش تیسفون، چلیپا (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۲۸۰)



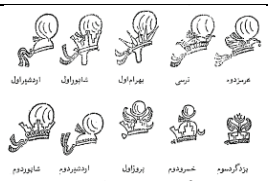
شکل۳۲. مهرهای مشبک فلزی (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۱۰)

این نماد را راز پنهان آیین بودا می‌نامند. «چلیپای شکسته» را نمادی از قلب بودا نیز می‌دانند و در تمثال‌های بودا نقش چلیپای شکسته روی سینهٔ بودا دیده‌می‌شود و به «مهر دل بودا» مشهور است. این نماد علاوه بر تمثال‌های بودا، گاه در نگاره‌ها و پیکره‌های بزرگان و بودی ستوه‌ها هم یافت‌می‌شود (فرحبخش، ۱۳۸۷: ٦٥– ٦٦). این چهار، چهارها، چرخ‌ها بیانگر مفاهیمی در آیین بودایی هستند: «الف. یک پیرمرد، یک بیمار، یک جسد، یک راهب، ب. خدایان که به شکل چهار انسان ظاهرشدند، پ. به‌گردش‌درآوردن چرخ آیین، ت. رفتن راهبان به چهار گوشهٔ کشور هند "به چهارسوی جهان"، ج. چهار حقیقت یا چهار اصل آیین بودا، چ. نقش چهار چلیپا بر انگشتان (شکل۳۳) چهارگانه، ح. چلیپا نمودار زندگی در قلب بودا، رمز آیین او و فرورفتن در خود» (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۲۲٤–۲۲۵). در هندوستان «سواستیکا» را مردم درهٔ سند می‌شناختند و بعدها آن را با «ویشنو» و «شیوا» مربوط دانستند. سواستیکا به‌عنوان یک علامت خوشبختی و در حاشیه‌های تزئینی و پارچه‌های ابریشمی و چوبکاری‌های شرقی به‌کار رفته‌است (هال، ۱۳۸۰: ٥–٦).



شکل۳۳. نقش چلیپا بر روی پای بودا (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۲۲۵)

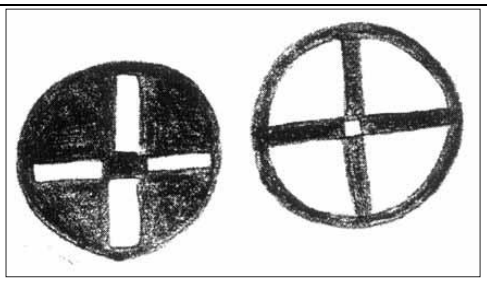
جدول ۱۰. نقش‌مایهٔ مشترک چرخ

		
شکل۳٤. فر ایزدی، نقش رجب (Masia ،2000 :235)	شکل۳۵. طراحی تاج شاهان ساسانی (پرادا، ۱۳۸۳: ۲۹۱)	شکل۳٦. نقش برجستهٔ پرستش چرخ، استوپا ۱ سانچی، قرن اول م (Huntington ،2012 :59)

«چرخ» نمادی از مهر است. پرتوهای خورشید به پره‌های چرخی شبیه‌هستند که محورش همچون مرکزی بی‌حرکت نمایانگر مبدأ هستی است و دورش که با پره به محور متصل‌می‌شود به‌مثابه تجلی آن مبدأ است (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۱۲٤). یکی

از نمادهای برگرفته از کیش مهر، حلقه مهر و دیهیم است که علامت و رمز تأیید و قدرت پیروزی مهر است. این نشان معمولاً در دو نوع مراسم، یکی مراسم تاج بخشی و دیگری در مراسم تدفین به‌کارمی‌رفت. حجاری‌ها و نقوش ظروف فلزی از دوران هخامنشیان، اعطای حلقه مهر در مراسم تاج‌بخشی را نشان‌می‌دهند (باقری، ۱۳۸۹: ۱٤۲). حلقه و چرخ در هنر ساسانی از تجلیات فر (شکل۳٤) است که برگرفته از صورت ظاهر خورشید و گردش آسمان و چرخ زمان است. همچنین به‌دلیل جنبهٔ تقدس دایره، در کلاه‌های شاهان ساسانی (شکل۳۵) به شکل‌های مختلفی ظاهر شده‌است (موسوی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۱۰). یکی از نمادهای محبوب آشوکا، چرخ‌گردونه‌ای بود با بیست‌وچهار پره، این نماد بر بسیاری از یادمان‌های او دیده‌می‌شود (وکیلی، ۱۳۹۳: ۱۹۹). «چرخ دارما» (شکل۳٦) نمادی است که در آیین بودا به ساختار چرخش زندگی اشاره‌می‌کند (جوادی، ۱۳۸٦: ۱۲). اعتقاد بر این است که زندگی از همان نقطه‌ای شروع‌می‌شود که پایان‌می‌یابد و از همان نقطه‌ای که پایان‌می‌یابد شروع‌می‌شود و نیز این چرخ بیانگر اعتقاد بوداییان به تحول و این‌که در هستی هیچ‌چیز پایدار نمی‌باشد، بلکه به شکل مداوم در حال تغییر است. چرخ به مفهوم تناسخ نیز اشاره‌دارد. بوداییان دارما را از ابزارهای توصیه‌شدهٔ بودا برای پیوستن به نیروانا می‌دانند (فیشر، ۱۳۸۳: ۲۰).

جدول ۱۱. نقش‌مایهٔ مشترک دایره

	
شکل۳۷. نقش دایره بر سفال‌های شوش (موسوی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۱۰)	شکل۳۸. نقش چرخهٔ زندگی در مذهب بودایی ذن (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۲۲۹)

«دایره» عموماً نماد کائنات است چرا که گیتی و عالم، محصور در دایره است. «دایره» نماد تمرکز و عدالت است چرا که فاصلهٔ کانون آن از همهٔ نقاط اطراف دایره یکی بوده و شکلی است که بر مبنای تساوی شکل‌گرفته‌است (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۱۲٤). در ایران، همواره توجه به خورشید و خدایان خورشید مورد توجه بود. دایره به‌عنوان یک نماد مقدس در سفال‌های شوش (شکل۳۷) ظاهرشد که در ابتدا دایره‌ای با صلیب‌هایی با بازوهای مساوی بود. در ایران میترا و اهورامزدا با دایره‌ای دور سر نمایش‌داده‌می‌شوند. در ایران اصطلاحی به نام «فرّ» ظاهرمی‌شود که به‌صورت نمادهای دایره‌ای‌شکل تجلی‌می‌یابد. «دایره» به‌دلیل جنبهٔ تقدس در کلاه‌های شاهان، به شکل‌های مختلف ظاهر شده‌است (موسوی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۱۰). «دایره» در هنر هند، ابتدا به‌صورت «هالهٔ تقدس» ظاهرشد. در هنر بودایی، چرخ قانون در آغاز یک قرص‌خورشید بود. هاله و شعله‌های متصاعد از بدن، به شکل‌های مختلف به‌صورت یکی از جنبه‌های مختلف بودا و بعضی از بودهی‌ستوه‌ها درآمد (هال، ۱۳۸۰: ۲۲۱). به‌طور کلی در هنر هند «دایره» نماد زمان و نماد حرکت پیوسته و مدور آسمان است که با الوهیت مرتبط است. نمادهای دیگر دایره، چرخ است، در هند به چرخ به زبان سانسکریت، «چاکرا» گفته‌می‌شود که در آغاز نماد چرخش سال و وابسته به خورشید بود و ویشنو آن‌را می‌چرخاند (موسوی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۱۱).

جدول۱۲. نقوش هندسی مشترک در هنر ایران باستان و بودایی (نگارندگان)

نقوش هندسی	هنر بودایی	هنر ایران باستان
چلیپا	راز پنهان آیین بودا، نمادی از قلب بودا	نماد مهر و مهرپرستی، باروری، حاصلخیزی، شاهین، فروهر
چرخ	ساختار چرخش زندگی، نماد تعلیمات بودا، چرخ قانون	،حلقه و چرخ در هنر ساسانی از تجلیات فرّ است، برگرفته از صورت ظاهر خورشید، چرخ زمان
دایره	دایره در ابتدا به‌صورت هاله درآمد و مورد تقدس واقع‌شد، چرخ قانون در آغاز یک قرص‌خورشید بود. هاله و شعله‌های متصاعد از بدن به‌صورت یکی از جنبه‌های مختلف بودا درآمد	در ارتباط با آیین مهرپرستی، نماد فر، جنبهٔش تقدس

«چرخ» ابتدا نماد بودا بود و بعد نماد تعلیمات او شد؛ یعنی چرخ‌اصول یا چرخ‌قانون. «چرخ» یکی از نمادهای پای بوداست و گاهی آن‌را بر روی کف دست بودا می‌بینیم (هال، ۱۳۸۰: ۱۳٤). دوایر متحدالمرکز که در آثار مربوط به مذهب بودایی ذن (شکل۳۸) غالباً به‌چشم‌می‌خورد، نمادی از آخرین مرحلهٔ تکامل درونی یا هماهنگی معنوی است (دادور و منصوری، ۱۳۸۵: ۲۲۹). در جدول۱۲، نقوش هندسی مشترک در هنر ایران باستان و هنر بودایی مورد بررسی قرار داده شده‌است.

۳- نتیجه

با استناد به مدارک و شواهد ذکرشده، می‌توان به این نتایج دست‌یافت که نقوش نمادین حیوانی، هندسی و گیاهی مشترک در هنر بودایی و هخامنشی مانند: نقش گل نیلوفر، نقوش حیوانی اسب و شیر و نقوش نمادین دایره و چتر، بیان‌کنندهٔ تأثیر هنر بودایی در هنر هخامنشی نیست.

تسامح و تساهل مذهبی رایج در دورهٔ اشکانی سبب آن شد که دین بودا به‌راحتی در ایران تبلیغ‌شود و حتی اشکانیان نقش مهمی در انتقال آیین بودیسم به دیگر نقاط از جمله چین ایفا کردند. نقوش فیل در هنر پارتی ارتباط آن‌را با هنر هند و البته کوشانی مشخص‌می‌کند. نقاشی‌های گچبری در قلعهٔ یزدگرد، به‌صورت پانل‌هایی با نقوش انسانی هستند که هر یک در قابی مجزا جای‌گرفته‌اند، حالت ایستادن با اشکال رقصان آن‌ها شبیه به نقش برجسته بوتکارا و تصاویر یاکشی‌ها در نرده‌کشی معبد بهارهوت در قرن دوم پیش‌ازمیلاد هستند. مجموعه ساختمانی که به‌وسیلهٔ هرتسفلد در کوه خواجه در سیستان حفاری گردید، به‌خاطر شباهت نقشهٔ زمینیش، صومعه‌های بودایی را در هند به‌یادمی‌آورد. استین آثار قلعه مرکزی را بقایای یک معبد بودایی ذکر کرده‌است.

در زمان ساسانیان، با وجود رسمیت‌یافتن دین زرتشتی همچنان دین بودایی در شرق ایران رواج داشت و می‌توان اذعان‌داشت که دورهٔ گوپتایی هند، شاهد شکل‌گیری مکتب هنری ایرانی-بودایی است. موزاییک‌سازان بیشاپور، در آثار خود از پیکرسازی-های هنر گوپتا تأثیرگرفته‌اند. آیین و هنر بودایی تأثیراتی در اعتقادات مانی و متون به‌جای‌ماندهٔ مانویت گذاشت. تماس نزدیک مانویان و بوداییان در آسیای مرکزی باعث‌شد که هنر مانوی تأثیرات شگرفی از هنر بودایی بپذیرد؛ برای نمونه، «گل لوتوس» را می‌توان مثال‌زد که در بیشتر نگاره‌های مانوی دیده‌می‌شود. در نگاره‌های مانوی تصاویر افرادی که بر روی گل نیلوفر نقش-شده‌اند و در برخی دیگر از نگاره‌ها، این گل بالای سر اشخاص منقش‌شده که نشان از تأثیر هنر بودایی است. در یکی از این نگاره‌ها، تصویر فرمانروای بلخ (از شاهزادگان ساسانی) دیده‌می‌شود که تخت فرمانروا، در میان ستون‌هایی به‌تصویر کشیده شده‌است؛ به‌نحوی که جزئیات این نقش بیانگر شیوه تصاویر بودایی آسیای مرکزی است. در حجاری‌های «تاق بستان» نقش

گل نیلوفر آبی که میترا همچون تصویر بودا بر فراز آن سر برمی‌کشد، نشانهٔ تأثیر هنر بودایی است. نقش گل نیلوفر را در دورهٔ ساسانی به‌عنوان نماد آناهیتا برشمرده‌اند؛ ولی نقش مهر(میترا) ایستاده بر روی این گل می‌تواند از تأثیرات هنر بودایی باشد. در مورد تأثیر هنر بودایی بر سکه‌های ساسانی برطبق روایات موجود پیروز برادر شاپور اول که به کوشان‌شاه ملقب بود، به آیین بودا گرویده بود. سکه‌هایی از پیروز با عبارت "پرستنده مزدا، خدایگان پیروز، شاهنشاه کوشان" در دست است. صورت خدایی که بر روی سکه پیروز دیده‌می‌شود، عبارت «بودا خدا» را دربر دارد. از جمله نقوش روی سکه‌ها، می‌توان به نقش سه-نقطه استناد کرد که می‌تواند یادآور مظهر بودایی سه گوهر باشد.

٤- منابع

احمدیان، محمد؛ رشه، صمد. (١٣٩٤). بررسی تطبیقی نقوش گیاهی و حیوانی مشترک هخامنشی و صفوی، اولین کنفرانس سالانهٔ پژوهش‌های معماری، شهرسازی و مدیریت شهری، مؤسسه معماری و شهرسازی سفیران راه مهرازی، یزد، ١٥-١.

اخوان‌اقدم، ندا. (١٣٩٣). تفسیر شمایل‌نگارانهٔ صحنه‌های شکار در ظروف فلزی ساسانی، فصلنامهٔ کیمیای هنر، ٣(١٢): ٣٣-٥٠.

باقری، مهناز. (١٣٨٩). بازتاب اندیشه‌های دینی در نگاره‌های هخامنشی، تهران: امیرکبیر.

بلخاری‌قهی، حسن. (١٣٨٨). اسرار مکنون یک گل (تأملی در مبانی نیلوفر مقدس در آیین و هنر شرق)، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی.

پرادا، ایدت. (١٣٨٣). هنر ایران باستان (تمدن‌های پیش‌ازاسلام)، با همکاری رابرت دایسون، چارلز ویلکینسون، ترجمهٔ یوسف مجیدزاده، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ.

جلیلی‌نیا، فروغ. (١٣٩٧). بررسی تطبیقی سمبل‌های هند و ایران در عهد باستان، فصلنامهٔ مطالعات علوم اجتماعی، ٤(١): ١٤-٢٦.

جوادی، شهره. (١٣٨٦). نقش‌برجسته‌ها و مجسمه‌های هند باستان در هنر بودایی، نشریهٔ باغ نظر، شماره هفتم: ٥-١٨.

حسین‌آبادی، زهرا. (١٣٩٣). بررسی پیوستگی نگاره‌های درخت با باورهای اساطیری و مذهبی هند، فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، ٦(١٨): ٢٩-٤٨.

حنیفه، بیتا. (١٣٩٠). بررسی تأثیر عناصر ایرانی پیش از اسلام در هنر بودایی، پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد دانشگاه الزهرا، به راهنمایی منصور حسامی.

خواجه‌گیر، علیرضا؛ دلدار، مرضیه. (١٣٩٥). بازشناسی هنر بودایی از طریق شمایل‌شناسی مودراها، فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، ٧(٢٩): ٤٧-٦٨.

دادور، ابوالقاسم؛ منصوری، الهام. (١٣٨٥). درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان، تهران: کلهر.

دادور، ابوالقاسم؛ مکوندی، لیلا. (١٣٩١). بررسی طرح تاج شاهان در سکه‌های ایران از دورهٔ هخامنشی تا ساسانی، نشریهٔ هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی، شمارهٔ ٥٠: ٢٣-٣٢.

دادور، ابوالقاسم؛ مبینی، مهتاب. (١٣٩٠). ستون، نماد قدرت در معماری هخامنشی، فصلنامهٔ نگره، شمارهٔ ١٩: ٩٤-٨١.

ده پهلوان، مصطفی؛ قنواتی‌هندیجانی، محمد. (١٣٩٤). تأملی در برخی نقش‌مایه‌های نمادین حیوانی بر مهرها و گل مهرهای ساسانی، نمونه‌های مورد پژوهش: مهرها و گل مهرهای ساسانی موزهٔ مقدم، مطالعات باستان‌شناسی، ٧(٢): ٦٧-٤٧.

رجبی، زینب؛ افشاری، مرتضی. (١٣٩٧). بررسی تأثیرات طراحی و نقوش هنر هخامنشی و ساسانی بر آثار استاد مجید مهرگان، فصلنامهٔ نگره، شمارهٔ ٤٥: ٣٣-٥١.

روزنفیلد، جان.م. (١٣٥٨). هنر دورهٔ کوشانی، ترجمهٔ پوهنوال سرور همایون، کابل: مرکز بین‌المللی مطالعات کوشانی.

ساریخانی، مجید. (۱۳۹۸). بررسی نقوش حیوانی منسوجات ایران در دوران ساسانی، مجلهٔ جستارهای باستان‌شناسی ایران پیش از اسلام، ٤(۸): ۷۷-۹۲.

شریفی، لیلا؛ ضرغام، ادهم. (۱۳۹۲). سیر تحول تصویر اسب از دورهٔ ماد تا دورهٔ هخامنشی، فصلنامهٔ نگره، شمارهٔ ۲۸: ٤۱-۵۷.

شومان، هانس‌ولفگانگ. (۱۳۷۵). آیین بودا، ترجمهٔ ع پاشایی، چاپ دوم، تهران: دیبایه.

صحافی‌اصل، پریسا؛ آیت‌اللهی، حبیب‌الله. (۱۳۹۰). بررسی تداوم عناصر تزئینی معماری ایران باستان در معماری دوران اسلامی ایران تا پایان دورهٔ صفوی، فصلنامه نگره، شمارهٔ ۱۹، ٦۳- ۷۹.

طالب‌پور، فریده. (۱۳۹٤). تأثیر نقوش ساسانی بر منسوجات اندلس، مطالعات تاریخ فرهنگی، پژوهشنامهٔ انجمن ایرانی تاریخ، ۷(۲۱): ٤۵- ۷۲.

طاهری، صدرالدین. (۱۳۹۱). کهن‌الگوی شیر در ایران، میان‌رودان و مصر باستان، نشریهٔ هنرهای زیبا - هنرهای تجسمی، شمارهٔ ٤۹، ۸۳-۹۳.

فرحبخش، علی. (۱۳۸۷). گردونهٔ مهر در کیش بودایی، نشریهٔ مذاهب و عرفان، اخبار ادیان، ٦(۲٦-۲۷): ٦٦-٦۳.

فرقدان، عاطفه؛ هوشیار، مهران. (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی مفاهیم گل نیلوفر آبی در ایران، هند و مصر، نقش‌مایه، ۳(٦): ٤۹-۵۸.

فریدنژاد، شوین. (۱۳۸٤). اسب و سوار در هنر ساسانی، مجلهٔ کتاب ماه هنر، شمارهٔ ۸۹-۹۰، ۱۵٤-۱٤۸.

فیشر، رابرت ایی. (۱۳۸۳). نگارگری و معماری بودایی، ترجمهٔ ع پاشایی، تهران: فرهنگستان هنر.

قریب، بدرالزمان. (۱۳۸٤). روایتی از تولد بودا، تهران: نشر اسطوره.

کازینز، ال. اس. (۱۳۸٤). آیین بودا در جهان امروز، ترجمهٔ علیرضا شجاعی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

کشتگر، ملیحه. (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی چلیپا به‌عنوان نماد دینی در تمدن‌های ایران باستان، بین‌النهرین، هند و چین، فصلنامهٔ نقش‌مایه، ۵(۱۲): ٦۳-۷۲.

کریستین سن، آرتور. (۱۳۸۵). ایران در زمان ساسانیان، ترجمهٔ رشید یاسمی، ویراستار حسن رضایی باغ بیدی، تهران: صدای معاصر.

کریون، روی سی. (۱۳۸۸). تاریخ مختصر هنر هند، مترجمان فرزانه سجودی، کاوه سجودی، تهران: فرهنگستان هنر.

کوماراسوامی، آناندا. (۱۳۸۲). مقدمه‌ای بر هنر هند، ترجمهٔ امیرحسین ذکرگو، تهران: روزنه.

گاردنر، هلن. (۱۳٦۵). هنر در گذر زمان، به تجدیدنظر هورست دلاکروا، ریچارد ج. تنسی، ترجمهٔ محمدتقی فرامرزی، تهران: آگاه.

ماسون، میخائیل یوگنیویچ؛ پوگاچنکووا، گالینا آناتولیونا. (۱۳۸٤). ریتون‌های اشکانی نسا، ترجمهٔ شهرام حیدرآبادیان و رویا تاج‌بخش، جلد دوم، تهران: بازتاب اندیشه.

محمدحسنی، میرزا. (۱۳۹۳). بازنگری و تأملی در نقش‌برجستهٔ محوشدهٔ پادشاه ساسانی در نقش رستم، مطالعات باستان-شناسی، ٦(۲): ۲۱-۳۷.

مسعودی، شیدا. (۱۳۹۰). نقش تصویر در هنر بودایی هند، پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد، گرایش تصویرسازی دانشکده هنر و معماری، به راهنمایی منصوره حبیبی، دانشگاه آزاد تهران واحد تهران مرکز.

موسوی‌حاجی، رسول؛ رستمی، هوشنگ. (۱۳۹۵). پژوهشی در نقوش و نشان‌های نمادین و اساطیری مشترک در ایران و هند با تکیه بر مطالعات سنگ‌نگاره‌ها و گچبری‌های دورهٔ ساسانی، فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۸(۲٦): ۱۲٦-۱۰۱.

موسوی‌نیا، زهره. (۱۳۸۸). دایره نماد دینی در تمدن‌های بین‌النهرین، ایران، آیین بودایی، هند و چین، مجلهٔ کتاب ماه هنر، شمارهٔ ۱۳۱، ۱۰۸-۱۱۳.

موسوی، مهرزاد. (۱۳۹۰). جستاری در پیشینهٔ هنر هخامنشی، شیراز: رخشید.

وکیلی، شروین. (۱۳۹۳). تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، تهران: نشر شورآفرین.

ولایتی، رحیم. (۱۳۸۷). مطالعهٔ بخشی از یافته‌های باستان‌شناسی مرتبط با هنر دورهٔ هخامنشیان در مصر، ۵(۱۰): باغ نظر، ۸۹- ۱۰٤.

هال، جیمز. (۱۳۸۰). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.

هوکینز، بردلی. (۱۳۸۰). آیین بودا، ترجمهٔ محمدرضا بدیعی، تهران: امیرکبیر.

هیوم، رابرت ا. (۱۳۸٦). ادیان زندهٔ جهان، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران: علم.

منابع لاتین

Alvarez-Mon, Javier; Garrison, Mark B(2011). "Elam and Persia" Winona Lake, Indiana Eisenbrauns.

Curtis, John; Tallis, Nigel. (2005). "Forgotten Empire" The World of Ancient Persia, The British Museum.

Curtis, John; Sarkhosh, Vesta. (2010). "Arsacid Parthian Coinage in the British Museum" Paris, 2010, 15.04, 1-22.

Huntington, Susan L. (2012). " Lay Ritual in the Early Buddhist Art of India" More Evidence Against the Aniconic Theory, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam.

Masia, Kate. (2000). "The Evolution of Swords and Daggers in the Sasanian Empire, Iranica Antiqua, 35.

Saeed, Nazir. (2014). " Life Story of Buddha Etched in Stone" Glorious gandhara, 2014.

https://en.wikipedia.org/wiki/Bala_Bodhisattva.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Investigation and Analysis of the Role of Blessed Objects in the Cultural Policies of the Deccan During the Qutb Shahian Ara (918-1098 AH)

Moslem Soleimanian[1]✉ | **Nader Parvin**[2] | **Zoleikha Amini**[3]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of History, Seyyid Jamal al-Din al-Afghani University, Hamedan, Iran.
Email:m.soleimanian@sjau.ac.ir
2. PhD Graduate in Islamic Period Iranian History, Kermanshah. Iran.
3.Assistant Professor, Department of History, Seyyid Jamal al-Din al-Afghani University, Hamedan, Iran.

Article history Received: 09 October 2025 **Received in revised form:** 23 February 2025 **Accepted:** 05 March 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

The Qutb Shahi dynasty, or the Golconda Sultanate, were descendants of the Qara Qoyunlu of Iran who established a Shia dynasty in Hyderabad (Deccan) in southern India, which lasted from 918 to 1098 AH. The Qutb Shahis adopted a cultural policy aimed at promoting Shia Islam in the Deccan, utilizing sacred symbols of Shia belief. This study seeks to answer the fundamental question, inspired by cultural policy theory and employing a descriptive-analytical method: How can the interconnection of sacred objects and cultural policies in promoting Shia Islam in the Deccan and Hyderabad be explained?

The findings of the research indicate that sacred Shia symbols had a constant presence in the religious practices of Shia Muslims in the Deccan during the Qutb Shahi period. The Qutb Shahis relied on a suitable and performative cultural policy, as well as a cultural discourse that fostered identity, combining sacred and blessed objects of the Imams and the Ahl al-Bayt in their banners. They employed these in order to strengthen the social and cultural identities specific to Shia Muslims and to protect and necessitate the identity of the Shia community in the Deccan and Hyderabad. Through ritual symbolization of these sacred objects, they manifested the fundamental identity concepts of Shia culture on a large scale, shaped its peripheral biases, delineated cultural boundaries, and from within, presented behaviors, activities, movements, and cultural policies that were consistent with the central discourse (Shia Islam) and its core discourse (Ashura).

Keywords: Sacred objects and symbols, cultural policy, Shia Islam, Qutb Shahis, Deccan.

1. Introduction

Cultural policy can be considered a wide range of activities that governments carry out in the field of culture. A set of activities that governments understand the need to support and in this regard, they provide a picture of the components of culture and civilization and also support and support various cultural institutions, classes and objects. This is the product of political choices among a wide range of potential forms and different levels of support that rulers provide. In this analytical form, cultural policy is only a tool that rulers allocate as a set of specific actions, organizations and choices. (Gray.2010:214-215) The importance of adopting cultural policy is mainly in order to gain the legitimacy of rulers and institutionalize the discourse of cultural policy among the masses of societies. This is more evident when rulers with a minority religion rule over large masses of different religions; In some cases, they may have biological roots elsewhere. One of the governments that fits the above

DOI: 10.22111/JSR.2025.46908.2382
© Soleimanian, M; Parvin, N; Amini, Z.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

definitions is the Qutb Shahis (1098-918 AH). The rulers of this dynasty, considering the diversity of their subjects under their rule and the existence of religious and political opponents and rivals in India, including the Babur government and other local Indian governments, needed to adopt a cultural policy in the spread of their favorite religion, Shiism. Therefore, to promote Shiism in their ruling region, the Deccan and Hyderabad, they used Shiite symbols well to strengthen Shiism among both their supporters and opponents. These symbols included: sacred objects and relics, tombs and their accessories (zarih, coffin and ta'ziyya), war flags (alam), burial utensils (nakhl), holy steps and handprints, wall hangings, votive objects, amulets and Ashurakhaneh.

The present study is based on the assumption that the cultural policy of the Qutb Shahs in India played a decisive role in consolidating Shia political life. In fact, rulers, by adopting cultural policies, follow social changes and political conditions over time, and on the other hand, symbols, interests and views of the people also need to change over time. Since symbols and their impact on the attitudes, feelings and perceptions governing political behavior in any society are not a mass of purely coincidental matters, but rather represent patterns of compatibility that are proportionate and mutually reinforce each other; on this basis, it has been observed that there is a relationship between the degree of interconnectedness of sacred objects and cultural policies in the Deccan during the Qutb Shahs, which shows itself as a representation of religious identity; In such a way that the greater the representation of religious identity by the symbols and sacred objects produced, the greater the radius of influence and legitimacy of the governments, the preservation and survival of the political system, the stability and increase of their power for important decision-making in the country. On this basis, the cultural policy of the Qutb Shahi sultans in supporting the Shiite religion was based on the optimal use of sacred Shiite symbols and the development of Shiite worship, literature, memorial and visual rituals in the Deccan and Hyderabad, so that by relying on this policy, the main approach of this dynasty can be called cultural.

1.1. Research methodology

The authors of this study aim to study and examine the role of sacred objects in the cultural policies of the Deccan during the Qutb Shahi era (1098-918 AH). First, they discuss the impact of the role of sacred objects in the conditions of the time. Then, by evaluating the reports of the events and incidents described, they examine the style and characteristics of historiography and its place in the cultural policies of the Deccan during the Qutb Shahi era and draw conclusions from it. Given the nature of the research, the research method is descriptive-analytical. This study attempts to understand the main aspects of the political, religious and social life of this period through the study and examination of the role of sacred objects in the cultural policies of the Deccan during the Qutb Shahi era (1098-918 AH) through a conceptual and methodological understanding of its reports.

2. Discussion

The first use of Shiite sacred symbols and environmental objects dates back to the lives of the prophets and the pure Imams, who used them to try to culturalize and socialize the masses of the people. The pure Imams used sacred objects, including swords, robes, books, etc., to express their political power and authority (Sheikh Mufid, 2/27, 1392). According to the Shiite text, the ownership of these objects was rightfully attributed to the Imam, who considered it an asset that increased his authority, which was a symbol of divine favor and mercy on his rule. Displaying a sacred object in the public domain, especially items belonging to the Prophet, such as his robe and sword, as well as the place of prayer and the Prophet's (PBUH) footsteps, was a symbolic display of the earthly power of the Imams as the sacred trust of God, allowing them to identify themselves as descendants of the true Imams or Prophets and to confirm the legitimacy of their rule (Shaykh Mufid, Beta, 2/157). Most sacred objects in Shia Islam are physical and include items and pieces of clothing, horseshoes, swords, armor, chains and shackles, and books. These items are described as sacred by implication because they were worn or owned by specific individuals from the Ahl al-Bayt. This is also true of the cultural policy of the Qutb Shahis, who used non-physical sacred objects in the Deccan and Hyderabad to create discourse, identity, structure, and implement a proportionate and representative cultural policy among Sunni and Hindu communities. The main idea of the dramatic cultural policy is based on two bases and axes: the magnification of religious and national figures with the general aim of beautifying the dominant social

order. Therefore, in this research, the guide to analyzing the cultural policy of the Qutb Shahs in using sacred Shiite symbols and various ceremonies derived from the Shiite religion, including the Ta'ziyya on the day of Ashura, is based on the discourse of appropriate and dramatic cultural policy.

3. Conclusion

Symbols are considered to be among the most important symbols of governments, and any slogan or symbol found on them reflects the cultural policies and tendencies of their owners. Shiite governments are no exception to this. From this perspective, the Qutb Shahi Shiite sultans, who are descendants of the Qaraquyunlu dynasty of Iran, have a special place in adopting cultural policies based on the use of Shiite sacred objects. The findings of the study show that Shiite sacred objects have had a constant presence in their cultural policies. In fact, the Qutb Shahs pursued a proportionate and theatrical cultural policy and identity discourse, namely the holding of various Shiite ceremonies, including Ashura and Muharram, as the central discourse of the Shiite religion, through the display of Shiite sacred objects and motifs, including sacred objects and relics, tombs and their accessories (shrines, coffins, and ta'ziyya), war flags (flags), burial objects (palms), holy steps and handprints, wall hangings, votive objects, amulets, and Ashurakhaneh. They emphasized public support for the arts, media regulation, and the negotiated construction of a cultural identity related to the Shiite nation-state and culture. In implementing a dramatic cultural policy, they resorted to ritual symbolization and exaggeration of Shiite manifestations with the overall aim of embellishing the social order of the inhabitants of the Deccan and Hyderabad, and in this process, they were able to bring to the fore, in the first stage and at a macro level, the basic concepts of identity of a Shiite culture. In the second stage, they shaped its lateral concepts and biases, in the third stage, they gave identity to cultural boundaries, and in the fourth stage, from within it, they presented specific cultural behavior, activities, trends, and policies consistent with and compatible with the main concepts of Shiite discourse

4. References

Holy Quran.

Abū Mukhnaf, Lūt ibn Yahyā (1398 AH), Maqtal al-Husayn, translated by Mahdi Bagheri Esfandani and others, Tehran, Ilm va Adab.

Ishtaryan, Kiumars (1391 AH), An Introduction to Cultural Policy Methodology, Tehran, Sociologists.

Akbar, Razieh (n.d.), Persian Prose and Poetry during the Qutb Shahi Period, Hyderabad Deccan, no publisher.

Baladhuri, Ahmad ibn Yahyā (1417 AH), Ansab al-Ashraf, Vol. 4, Tehran, Ilmi Farhangi.

Taqi al-Din Muhammad ibn Sadr al-Din, Ali (n.d.), Mizan al-Tabai al-Qutb Shahi, Manuscript No. 9365/1, Central Library of the University of Tehran.

Hosseini, Khorshah ibn Qabad (1379 AH), History of the Ilchi Nizam Shah, edited and annotated by Mohammad Reza Nasiri, Koyichihaneh Da, Tehran, Cultural Heritage and Historical Monuments Association.

Khalidi, Omar (1383 AH), "A Look at the Culture of Shia Muslims in the Deccan," Report of Dialogue, translated by Mohammad Mahdi Tavassoli, No. 13.

Khanzaman Khan, Gholam Hossein Khan (1377 AH), History of the Asaf Jahs (Golzar Asafiya), edited by Mohammad Mahdi Tavassoli, Islamabad, Persian Research Center of Iran and Pakistan.

Khezri, Ahmad Reza (1391 AH), Shia in History, Qom, Maaref Publishing.

Rayband Rayan, son of Ray Baharmal (n.d.), Lab al-Tawarih Hind or Lab al-Bab Hind, Manuscript No. 5347, Central Library of the University of Tehran.

Saadi Shirazi, Mirza Nizam al-Din (1961), Hadiqat al-Salatin, edited and annotated by Sayyid Ali Asghar Belgrami, Hyderabad Deccan, printed by Sayyid Ali Asghar Belgrami.

Somer, Faruq (1369 AH), Qara Qoyunlu, translated by Wahab Vali, Tehran, Cultural Research Institute.

Somer, Faruq (1371 AH), The Role of Anatolian Turks in the Formation and Development of the Safavid State, translated by Ehsan Eshraqi and Mohammad Taqi Imami, Tehran, Gostareh Publishing.

Sheikh Hurr al-Amili (1409 AH), Wasail al-Shi'a, Vol. 2, Qom, Ahl al-Bayt Institute (AS).

Sheikh Saduq (1413 AH), Man La Yahduruhu al-Faqih, Vol. 1, Qom, Islamic Publications.

Sheikh Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1392 AH), Irshad, translated by Sayyid Hussein Mousavi Mojab, Tehran, Sarvar.

Shirazi, Rafi' al-Din, Ibrahim (n.d.), Tazkirah al-Muluk, Manuscript available in the National Library of Paris, No. 619.

Shirazi, Ibn Abd Allah (n.d.), History of Sultan Muhammad Qutb Shah, Manuscript No. 3885, Malek National Library, Article One.
Sharwani, Harun Khan (1947), History of the Qutb Shahi Dynasty, Delhi, no publisher.
Sadeqi Alavi, Mahmoud (1385 AH), "Qutb Shahis (Political and Cultural-Religious History)," Master's thesis in Islamic History, Tehran, University of Tehran.
Abdul Hayy (1947), Nuzhat al-Khawatir, Vol. 1, India, Hyderabad, no publisher.
Tabatabai, Sayyid Ali Azizullah (1355 AH), Burhan Ma'athir, Delhi, Delhi Society.
Qadiri Zuri, Muhy al-Din (1957), Life of Mir Mumin, Hyderabad, Urdu Literature Administration.
Qurtubi, Arib ibn Sa'd (1369 AH), Sila of History al-Tabari, Vol. 1, translated by Abul Qasim Payandeh, Tehran, Asatir.
Mohammad Ali Khan (1942), Tazkirah of Dhakirin, Hyderabad, Mashir Alam Press.
McGuigan (1388 AH), Rethinking Cultural Policy, translated by Nematollah Fazeli and Morteza Gholich, Tehran, Imam Sadiq University (AS).
Masoumi, Mohsen (1389 AH), Iranian Islamic Culture and Civilization in the Deccan during the Bahmanid Period, Tehran, Contemporary Thought.
Monshi Qadir Khan (1306 AH), History of the Qutb Shahis, edited by Sayyid Burhan al-Din Ahmad, Hyderabad Deccan, lithographed.
Mir Abul Qasim, Razi al-Din ibn Nur al-Din addressed to Mir Alam (1309 AH), Hadiqat al-Alam, edited by Sayyid Abdul Latif Shirazi, Hyderabad Deccan, printed by Sayyid Abdul Latif Shirazi.
Nahavandi, Abdul Baqir (1925), Ma'athir Rahimi, edited by Mohammad Hedayat Hossein, Kolkata, no publisher.
Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH), Al-Kafi, Vol. 6, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya.
Hashem Khan, Muhammad (1925), Muntakhab al-Bab, edited by Sarwazli Hig, Kolkata, edited by the Bengal Asiatic Society.
Hindushah, Muhammad ibn Qasim and Golshan Ibrahimi (1301 AH), History of Farishta, Vol. 1 and 2, lithographed.
Waltison, B. (1396 AH), "The Playfulness of Power: The Impact of Producer-Consumer Media Culture," in Power and Cultural Policy in International Relations, edited by Sang, G. Chi, translated by Asghar Ghahramanpour, Tehran, Ilmi Farhangi.

Cite this article: Soleimanian, M; Parvin, N; Amini, Z. (2026). Investigation and Analysis of the Role of Blessed Objects in the Cultural Policies of the Deccan During the Qutb Shahian Ara (918-1098 AH). *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 259-276.
DOI: 10.22111/JSR.2025.46908.2382

مطالعات شبه قاره

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

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

بررسی و تحلیل نقش اشیای متبرک در سیاست‌های فرهنگی دکن عصر «قطب‌شاهیان»(۱۰۹۸-۹۱۸ه‍ق)

مسلم سلیمانی‌یان[۱]✉ | نادر پروین[۲] | زلیخا امینی[۳]

۱. نویسنده مسئول: دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه سیدجمال‌الدین اسدآبادی، همدان، ایران. رایانامه:m.soleimanian@sjau.ac.ir
۲. دانش‌آموختهٔ دکتری تاریخ ایران دورهٔ اسلامی، کرمانشاه، ایران،
۳ استادیار گروه تاریخ، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، همدان، ایران.

چکیده

قطب‌شاهیان» یا «سلطنت گلکنده»، اعقاب قراقویونلوهای ایران بودند که سلسله‌ای شیعی حیدرآباد(دکن) در جنوب هندوستان تأسیس‌کردند که از سال۹۱۸ تا ۱۰۹۸ه‍ق تداوم‌یافت. «قطب‌شاهیان» در جهت گسترش مذهب تشیع در دکن، نوعی سیاست فرهنگی با استفاده از نمادهای مقدس شیعی اتخاذکردند. تحقیق حاضر می‌کوشد با الهام از نظریهٔ سیاست فرهنگی و روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش اساسی پاسخ‌دهد که به‌هم‌پیوستگی اشیای متبرک و سیاست‌های فرهنگی در جهت گسترش مذهب تشیع در دکن و حیدرآباد چگونه قابل تبیین است؟

نتایج تحقیق نشان‌می‌دهد که نمادهای مقدس شیعی، حضوری همیشگی در اعمال عبادی شیعیان دکَن در دورهٔ «قطب‌شاهیان» داشته‌است. قطب‌شاهیان با اتکا به سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی و همچنین گفتمان هویت‌بخش فرهنگی، اشیای متبرک و مقدس ائمه و اهل‌بیت را در عَلَم‌ها ترکیب کردند و آن‌ها را در جهت تقویت هویت‌های اجتماعی و فرهنگی مختص شیعی و در جهت محافظت و ضرورت هویت جامعهٔ شیعی در دکن و حیدرآباد به‌کاربردند و با نمادسازی آیینی از این اشیاء مقدس، در سطحی کلان، مفاهیم اساسی هویتی فرهنگ شیعه را به منصّهٔ ظهور رساندند، سوءگیری‌های جانبی آن‌را شکل‌دادند، مرزهای فرهنگی را هویت بخشیدند و از درون آن، رفتار، فعالیت‌ها، جریان‌ها و سیاست‌های فرهنگی ویژه‌ای مطابق و سازگار با گفتمان مرکزی(تشیع) و گفتمان محوری آن(عاشورا) ارائه‌کردند.

کلیدواژه‌ها: اشیاء و نمادهای مقدس، سیاست فرهنگی، تشیع، قطب‌شاهیان، دکن.

۱- مقدمه

سیاست فرهنگی را می‌توان طیف وسیعی از فعالیت‌هایی قلمدادکرد که حکومت‌ها در عرصهٔ فرهنگ انجام می‌دهند. مجموعه-ای از فعالیت‌ها که حکومت‌ها لزوم حمایت از آن‌ها را درک‌کرده و در این راستا به ارائهٔ تصویری از مؤلفه‌های فرهنگ و تمدنی می‌پردازند و نهادها، طبقات و اشیاء مختلف فرهنگی را نیز پشتیبانی و حمایت‌می‌کنند. این مهم، محصول انتخاب‌های

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۲۷۶-۲۵۹.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۵ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: سلیمانی‌یان، مسلم؛ پروین، نادر؛ امینی، زلیخا. (۱۴۰۵). بررسی و تحلیل نقش اشیای متبرک در سیاست‌های فرهنگی دکن عصر «قطب-شاهیان» (۱۰۹۸-۹۱۸ه‍ق)، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۲۷۶-۲۵۹.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.46908.2382

© سلیمانی‌یان، مسلم؛ پروین، نادر؛ امینی، زلیخا.

سیاسی میان طیف گسترده‌ای از شکل‌های بالقوه و سطوح مختلف حمایتی است که حاکمان فراهم‌می‌کنند. در این شکل تحلیلی، سیاست فرهنگی تنها ابزاری است که حاکمان آن‌را به‌مثابه مجموعه‌ای از اقدامات، سازماهان و انتخاب‌های خاص اختصاص‌می‌دهند (Gray.2010:214-215). اهمیت اتخاذ سیاست فرهنگی عمدتاً در جهت کسب مشروعیت حاکمان و نهادینه‌سازی گفتمان سیاست فرهنگی در بین توده‌های جوامع است. این مهم زمانی بیشتر نمایان‌می‌شود که حاکمانی با مذهب اقلیت بر توده‌هایی انبوه از مذاهب مختلف حکمرانی می‌کنند؛ در پاره‌ای موارد ممکن است ریشهٔ زیستی در مکانی دیگر داشته‌باشند. یکی از حکومت‌هایی که منطبق بر تعاریف پیش‌گفته است، قطب‌شاهیان (۱۰۹۸–۹۱۸ه‌ق) هستند. برخی بر این نکته اتفاق‌دارند که نسب پادشاهان سلسلهٔ قطب‌شاهی به طایفهٔ بهارلو[۱] از ترکمانان قراقویونلو می‌رسد (هندوشاه و ابراهیمی،۱۳۰۱،ج۲:۱۷٦؛ هاشم‌خان،۱۹۲۵،ج۳ :۲٦۸). از قطب‌شاهیان به‌عنوان احیاءکنندگان مذهب تشیع در دکن در دورهٔ قبل از صفویه یادمی‌شود؛ زیرا آن‌ها وارثان حکومت قراقویونلوهای شیعه‌مذهب بودند (خانزمان‌خان،۹:۱۳۷۷؛هندوشاه و ابراهیمی،۲:۱٦۸/۱۳۰۱). حاکمان این سلسله با توجه به چندگونگی اتباع تحت‌سلطه و وجود مخالفان و رقیبان مذهبی و سیاسی خود در هندوستان از جمله حکومت بابریان و سایر حکومت‌های محلی هندی نیاز به اتخاذ سیاست فرهنگی در گسترش مذهب مورد علاقهٔ خود یعنی تشیع داشتند؛ از همین‌رو، آن‌ها برای ترویج مذهب تشیع در منطقهٔ حکمرانی خود، دکن و حیدرآباد، برای تحکیم مذهب تشیع هم در بین موافقان و هم مخالفان خود به‌خوبی از نمادهای شیعی استفاده نمودند. این نمادها عبارت بودند از: اشیاء و یادگارهای متبرک، آرامگاه‌ها و ملحقاتشان (ضریح، تابوت و تعزیه)، پرچم‌های جنگی (عَلَم)، اسباب خاکسپاری (نخل)، قدمگاه‌ها و نقش‌دست‌های مقدس، دیوارکوب‌ها، اشیای نذری، تعویذی و عاشورخانه.

۱-۱- بیان مسئله (بحث و بررسی)

پژوهش حاضر بر این فرض استوار می‌باشد که سیاست فرهنگی قطب‌شاهیان در هندوستان نقش تعیین‌کننده‌ای در تحکیم حیات سیاسی تشیع ایفا کرده‌است. در حقیقت حاکمان با اتخاذ سیاست‌های فرهنگی در طول زمان به‌دنبال تغییرات اجتماعی و شرایط سیاسی برمی‌آیند، از طرفی نمادها، علاقه‌مندی‌ها و دیدگاه‌های مردم نیز در طول زمان نیازمند تغییر هستند. از آن‌جا که نمادها و تأثیر آن‌ها در نگرش‌ها، احساسات و ادراکات حاکم بر رفتار سیاسی در هر جامعه‌ای انبوهی از امور صرفاً تصادفی نیستند، بلکه نمایانگر الگوهای سازگاری هستند که با هم تناسب‌داشته و متقابلاً هم‌دیگر را تقویت‌می‌کنند؛ براین اساس، مشاهده شده‌است که بین میزان به‌هم‌پیوستگی اشیای متبرک و سیاست‌های فرهنگی در دکن عصر قطب‌شاهیان رابطه وجود دارد که خود را به‌عنوان بازنمایی هویت دینی نشان‌می‌دهد؛ به این‌صورت که هر چه میزان بازنمایی هویت دینی توسط نمادها و اشیای متبرک تولیدشده بیشتر باشد، سبب‌ساز افزایش شعاع دایرهٔ نفوذ و مشروعیت حکومت‌ها، حفظ و بقای نظام-سیاسی، ثبات و افزایش قدرت آن‌ها برای تصمیم‌گیری‌های مهم کشور خواهدشد. بر این اساس، سیاست فرهنگی سلاطین قطب‌شاهیان در حمایت از مذهب تشیع، مبتنی بر استفادهٔ بهینه از نمادهای مقدس شیعی و توسعهٔ مناسک عبادی، ادبی، یادمانی و تجسمی شیعی در دکن و حیدرآباد بوده‌است، به‌طوری که با اتکا به این سیاست، می‌توان رویکرد عمدهٔ این سلسله را فرهنگی نامید.

---

[۱] - بهارلو از طوایفی بود که تکیه‌گاه اصلی قراقویونلوها را تشکیل می‌داد. نام اصلی این طایفه از نام قلعه بهار، واقع در همدان گرفته شده است. برای تفصیل بیشتر ر.ک: فاروق، سومر، قراقویونلوها، ج ۱، ۲۷ و همو، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی، ۱۳۱.

۲-۱- اهداف و ضرورت تحقیق

در زمینهٔ **نقش اشیای متبرک در سیاست‌های فرهنگی دکن** عصر قطب‌شاهیان، تحقیقات مختصری صورت‌گرفته‌است و در بیشتر این پژوهش‌ها از منظر سیاسی و اجتماعی حکومت قطب‌شاهیان، مورد ارزیابی قرارگرفته‌است. این مقاله تلاش خواهدکرد با نگاهی فرهنگی، **نقش اشیای متبرک در سیاست‌های فرهنگی دکن** در عصر قطب‌شاهیان را بررسی‌کند.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش پژوهش، نظری و به‌شیوهٔ تاریخی است. روش گردآوری اطلاعات نیز منابع کتابخانه‌ای است و از منابع دست اول مانند منتخب‌الباب اثر هاشم‌خان محمد و منابع دست دوم مانند منابع خارجی و مقالات در این زمینه استفاده شده‌است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

در مورد موضوع حاضر، تحقیقات متعددی البته با تأکید بر حیطهٔ جغرافیایی ایران انجام شده‌است. از جمله مشهدی نوش-آبادی و غیاثیان (۱٤۰۲) در مقالهٔ «تجلی مضامین عاشورایی در منسوجات ابریشمی اواخر دورهٔ صفوی» معتقدند که مضامین منسوجات ابریشمی دورهٔ صفوی بیشترین پیوستگی را با عاشورا و امام‌حسین دارند. عموئیان و دیگران (۱۳۹۹) در مقالهٔ « مضامین شیعی در کاسه‌های فلزی دورهٔ صفوی» اعتقاد دارند که مضامینی که در کاسه‌های فلزی دورهٔ صفوی مورد توجه صنعتگران و هنرمندان آن دوره قرارداشته، حاوی نمادهای مقدس در نزد شیعیان از جمله اسامی الله، چهارده معصوم (ع) و نمادهای عرفان اسلامی از جمله ترکیب‌بندی نقوش در شکل دایره‌ای و تکرار یک نام بوده‌است. مقدم‌پور و بلخاری‌قهی (۱٤۰۱) در مقالهٔ هنر مطلوب از منظر اندیشهٔ اسلامی» به این نتیجه رسیده‌اند که مذهب تشیع هنر مطلوب را هنری مسئول، غایت‌گرا، آرمان‌گرا، جهانی، فراگیر، مؤثر و مفید می‌داند و بر رابطهٔ عمیق دین و هنر تأکید دارند. حسن پورلمر و دیگران (۱٤۰۱) در مقالهٔ «بازخوانی نقوش و آرایه‌های معماری شهر تاریخی ماسوله برمبنای مفاهیم و شاخصه‌های انتظار، منجی و مهدویت» معتقدند مفاهیم و شاخصه‌های نمادین مرتبط با مقولهٔ انتظار و منجی و مهدویت در نقوش، گره‌چینی‌ها، اعداد، اشکال هندسی، اشکال گیاهی، خطوط، گچبری‌ها، نقوش حجاری، نقوش کاشی‌کاری‌ها و سایر آرایه‌های معماری در ایران به-وفور دیده‌می‌شود.

عزیزی‌فر (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان: «بازتاب عقاید شیعی بر هنر فلزکاری ایران» به بعضی مؤلفه‌های موضوع حاضر ورود پیدا کرده‌است. اسعدی و سلم‌آبادی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان: «نقش کاربست اشیاء بر فرهنگ‌سازی دینی در سیرهٔ معصومین» به نقش ائمه‌اطهار در استفاده از اشیاء و جمادات محیطی به‌عنوان وسایل کمک‌آموزشی در فرهنگ‌سازی توده‌ها اشاره‌کرده‌اند. همچنین محمودی و دیگران (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان: «پیوست‌های صوری و فرهنگی بازوبندهای دورهٔ قاجار» به بررسی نوشته‌های روی بازوبندهای دورهٔ قاجار پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که اسماء الهی، آیات قرآنی، اسامی اهل‌بیت و دعای نادعلی به‌ترتیب بیشترین کابرد را داشته‌است. به‌طور کلی دو اشکال اساسی متوجه مطالعات پیشین است؛ نخست آن‌که تنها به یک شیء یا فلز اشاره‌داشته‌اند؛ دوم آن‌که هیچ‌کدام به حکومت قطب‌شاهیان هند عنایتی نداشته‌اند، ضمن آن‌که رویکرد آن‌ها فرهنگی نبوده‌است.

۲- حکومت قطب‌شاهیان و رسمیت‌بخشیدن به مذهب تشیع

پیشینهٔ تشیع در دکن که به دورهٔ پیش از تأسیس حکومت قطب‌شاهیان؛ یعنی دورهٔ حکومت بهمنیان (۹۳۳-۷٤۸ه‍ق) می‌رسد، نشان‌می‌دهد این مذهب بیشترین کارکرد فرهنگی را در مباحثی از جمله استفاده از علم عاشورا، طبل، پیشانی‌بند، اشیای نذری، ضریح و تابوت در این منطقه داشته‌است. این تعالی فرهنگی تحت‌تأثیر ایرانیانی بود که به دکن مهاجرت می‌کردند (خورشاه‌حسینی، ۱۳۷۹: ۳۰٤). بنیانگذار قطب‌شاهیان؛ یعنی سلطان‌قلی نیز هنگام ورود به هند در سال ۸۸۳ ق به مذهب شیعه

معتقد بود (شیرازی، بی‌تا: ٢٤). او در سال ۸۸۳ ق، به‌همراه عمویش اللّه‌قلی عازم دکن شد و در آن‌جا تحت حمایت بهمنیان دکن که از قبل در خلال سفرهای تجارتی با آن‌ها آشنا شده‌بودند، مدارج رشد و ترقی را طی‌نمود (Minorsky.1995 :71). سیر نزولی بی‌وقفهٔ قدرت بهمنیان، زمینهٔ استقلال حکام تابع در ایالات را فراهم‌می‌کرد. سلطان‌قلی نیز همچون دیگر حکومت‌های تابع (نظام‌شاهیان، عادل‌شاهیان و ...) و چند سال پس از آن‌ها؛ یعنی در سال ۹۱۸ق در گلکنده[۲] اعلام استقلال نمود، بلافاصله مذهب شیعهٔ امامیه را مذهب رسمی قلمرو خود قرارداد (طباطبا، ۱۳۵۵ ق: ١٤٥). اگرچه در تاریخ سلطان محمد قطب‌شاه آمده است که سلطان‌قلی پیش از آن‌که شاه‌اسماعیل(۹۳۰–۹۰۷ ه‌ق) شیعه را در ایران مذهب رسمی اعلام‌کند، او مذهب تشیع را در قلمرو خود رسمیت بخشیده‌بود (شیرازی، بی‌تا :۱۲)، اما به تصریح منابع، قطب‌شاه حدود ۱۱ سال بعد از تاج‌گذاری شاه‌اسماعیل صفوی؛ یعنی در سال ۹۱۸ ق، به تبعیت از گفتمان مرکزی صفویه، مذهب شیعه را مذهب رسمی قلمروش قرارداد و دستور داد که در منابر و بر روی سکه‌ها نام و القاب ائمهٔ شیعه ذکرشود و مؤذنان نیز عبارت «حی‌علی-خیرالعمل» را در اذان واردکنند (شیرازی، بی‌تا :۱۲). لازم به ذکر است که حکومت نظام‌شاهیان و عادل‌شاهیان پیش از قطب-شاهیان اعتقاد خود را به مذهب شیعه ابراز کرده‌بودند (هاشم‌خان، ۱۹۲۵م، ۳ /۳۷۰: میرابوالقاسم، ۱۳۰۹ق: ۳۲؛ هندوشاه، ۱۳۰۱ ق، ١٦٨/٢؛ خانزمان‌خان، ۱۳۷۷: ۹). پس از آن‌که سلطان‌قلی مذهب شیعه را در قلمروش به‌عنوان مذهب رسمی اعلام-کرد، در ادامه نام شاه‌اسماعیل صفوی را نیز در خطبه بر نام خود مقدم کرد (میرابوالقاسم، ۱۳۰۹ق: ۳۲؛ هاشم‌خان، ۱۹۲۵م، ۳۷۰/۳) تا بدین‌وسیله ضمن تبعیت از گفتمان اصلی شیعی در ایران که نماد آن خاندان صفوی و شخص شاه‌اسماعیل بود، علاوه بر این‌که ارادت خود را به ایران و خاندان صفوی نشان‌دهد، در مقابل گورکانیان سنی‌مذهب از حمایت یک دولت شیعی برخوردار شود و جدا از آن در سیاست‌گذاری فرهنگی خود بتواند در مرحلهٔ اول و در سطحی کلان، مفاهیم اساسی هویتی یک فرهنگ را به منصّهٔ ظهور رساند. در مرحلهٔ دوم، مفاهیم و سوءگیری‌های جانبی آن‌را شکل‌دهد؛ در مرحلهٔ سوم، مرزهای فرهنگی را هویت بخشد و در مرحلهٔ چهارم از درون آن، رفتار، فعالیت‌ها، جریان‌ها و سیاست‌های فرهنگی ویژه‌ای مطابق و سازگار با مفاهیم اصلی گفتمان شیعی ارائه‌کند.

به‌طور کلی «قطب‌شاهیان» بیشترین تلاش خود را به مؤلفه‌های فرهنگی منبعث از مذهب شیعی معطوف کرده‌بودند، به‌صورتی که می‌توان این مهم را اعمال سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی از سوی آن‌ها قلمدادکرد. در این راستا در اولین مرحله، حکام سلسله با ایجاد بناهای مذهبی و اعلان شعائر مذهبی تشیّع، تا حدی این مذهب را در دکن گسترش‌دادند. سپس با ورود میرمحمد مؤمن استرآبادی در سال ۹۸۹ ه‌ق به دستگاه حکومت، مرحلهٔ شکوفایی تشیع در دکن آغازشد که در این مرحله، قطب‌شاهیان ضمن استفاده از نمادهای مقدس شیعی، درصدد بودند گفتمان اصلی؛ یعنی مذهب تشیع را در افواه ساکنان تابعه نهادینه‌کنند (منشی قادرخان، ١٣٠٦ :٢٦).

۳- پیشینهٔ سیاست فرهنگی تشیّع در استفاده از نمادهای مقدس

نخستین کاربست از نمادهای مقدس شیعی و جمادات محیطی به سیرهٔ پیامبران و ائمهٔ اطهار برمی‌گردد که با استفاده از آن سعی در فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری توده‌های مردم داشتند. در همین راستا، پیامبران و امامان(ع) در راستای نقش تعلیمی و تربیتی خود، به نگرش‌سازی دینی پرداخته، ذیل آن به انتقال نگرش توحیدی و نگرش صحیح به دنیا و آخرت، با به‌کارگیری نمادها اقدام‌می‌کردند. آن‌ها کاربست اشیاء را بستر و روشی مستقل برای انتقال آداب‌ورسوم و رفتار دینی قرارمی‌دادند؛ بنابراین، در سیرهٔ ائمهٔ اطهار، بر لزوم توجه به ابزار کمک‌آموزشی در فرایند انتقال فرهنگ دینی و پرهیز از اتکای صرف به

[۲] . منطقه‌ای در دکن که از شرق به دریای‌شور و خلیج‌بنگال، از شمال به منطقه اوریسا و از غرب به محمدآباد و از جنوب به کرناتک محدود است. برای تفصیل بیشتر ر. ک. صادقی‌علوی، ۱۳۸۵، ۱۵.

انتقال گفتاری فرهنگ و توجه به موضوع کاربست اشیا به‌عنوان عامل مکمّل و مسهّل در موضوع فرهنگ‌پذیری و جامعه-پذیری توده‌های مردم تأکید شده‌است؛ به‌عنوان نمونه، در سیرهٔ انبیای اولوالعزم، رفتار حضرت ابراهیم در مقابل بت‌شکنان در همین راستاست. او در مقابل جامعهٔ مشرک زمان خود، با طراحی صحنه‌ای دقیق و با استفاده از اشیایی ساده، یک آموزهٔ مهم فکری را منتقل‌کرد. پس از آن، هوشمندانه فرایند آموزش و اصلاح نگرش را با این سؤال تکمیل‌کرد که «آیا جز خدا چیزی را می‌پرستید که نه کمترین سودی برای شما دارد و نه زیانی به شما می‌رساند؟» (انبیا:٦٧-٦٦)؛ البته قبل از حضرت ابراهیم و در زمان فرزندان حضرت آدم از جمله حکایت قابیل و کلاغ نیز از مثال‌های ملموس استفاده شده‌است.

اما اشیای متبرک مقدس مرتبط با بدن محمد(ص)، پیامبر اسلام، در زمان حیات پیامبر جمع‌آوری‌شد و خود او نقش فعالی در انتشار و پخش آن‌ها داشت؛ چرا که پیامبر(ص) به اهمیت هویت‌بخشی، گفتمان‌سازی و سیاست فرهنگی متناسب با دین مبین اسلام با استفاده از مقدسات پی‌برده بود. او به شکل نمادینی «از جسم خود به مسلمانان معتقد بخشید» که شامل ناخن و موهای کوتاه‌شده‌اش، عرق بدنش، صندلش و همچنین آبی که برای وضو استفاده کرده‌بود، می‌شد (شیخ‌صدوق،١٤١٣: ١٢٩/١). شرح انجام این سیاست فرهنگی نمایشی؛ یعنی تأکید بر افعال آیینی طی حیات پیامبر را می‌توان در کتاب «برانون ویلر» یافت که در آن رد پای تاریخ اشیای متبرک و مقدس در اسلام را به دو عملکرد خاص پیامبر طی آخرین سفر حج در سال ۱۰ه‍ق برمی‌گرداند (Wheeler.2010 :341-342)؛ در اولین نمونه، مجموعاً ٦٣ شتر قربانی شدند.آن‌گاه محمد (ص) به علی(ع) دستورداد تا گوشت و پوست آن‌ها را بین مسلمین توزیع‌کند (کلینی،١٤٠٧ق ،٦ /٤٨٥). محمد به علی گفت: سهمی از گوشت هر شتر را در یک دیگ نگهدار و بپز. مسلمانان می‌بایست از این مخلوط قربانی‌ها بخورند؛ سپس، پیامبر سرش را تراشید و موهای سمت راست سرش هر بار در یک یا دو بافه بین مسلمانان توزیع‌شد (شیخ‌حرعاملی، ١٤٠٩ ،٢ /١٠٩-١١٠). عبدالله‌بن‌عباس(متوفی ٦٨ه‍ق) پسرعمو و همراه محمد، می‌نویسد که توزیع موهای پیامبر موجب ایجاد سنت برکت شد که سرچشمه‌گرفته از تماس با اجزای بدن یا اشیای مرتبط با اشخاص مقدس بود (بلاذری، ١٤١٧، ٢٨/٤).

از سوی دیگر، محقق علوم اسلامی، مِری، اشاره‌می‌کند که این اشیای متبرک و مقدس که به‌دست صحابه حفظ شده‌اند، بعد از قرآن و معارف اصیل اسلامی در تعلیمات و سیاست فرهنگی پیامبر حداقل در بین مردم عادی نقش داشته‌اند. این نظر، بازتاب رهیافتی متداول در مطالعات اسلامی است. او بیان‌می‌کند که این اشیای مقدس بعدها و در نسل‌های بعدی مسلمانان اهمیت بیشتری یافتند که در جست‌وجوی تجربهٔ تقرب به حضور استثنایی پیامبر بودند (Meri.2010:104). نخستین نمونه‌های اشیای مقدس در فرهنگ شیعه که دربارهٔ آن مدارک روشنی در دست است، ابتدا در ایران و عراق بر کتیبه‌های سنگی و کاشی‌کاری‌ها، خطوط نقش‌بسته بر دیواره‌های زیارتگاه‌ها، قبور ائمه و مرقد اهل‌بیت، از جمله مرقد حضرت عباس، برادر ناتنی امام‌حسین(ع) و نیز مرقد حضرت فاطمهٔ معصومه خواهر امام‌رضا(ع)، یافت شده‌است. در نیمهٔ دوم قرن دوم هجری، مقبره‌های رسمی، به آرامگاه‌هایی با دیوار و بنا مبدل‌شدند که نمونهٔ مشخص آن آرامگاه امام‌علی(ع) در نجف است که به فرمان خلیفهٔ عباسی، هارون‌الرشید، در دورهٔ خلافت او (١٩٣-١٧٠ ه‍ق) دایر شده‌بود (قرطبی،١،١٣٦٩/١٢٤).

اطلاعات مرتبط با جمع‌آوری آثار و اشیاء مقدس و متبرک ائمه و اهل‌بیت، حتی از مدارک باقی‌مانده درخصوص تاریخ اولیهٔ حمایت از آرامگاه‌های مذهبی در عراق و فعالیت‌های عمرانی در آن‌ها نابسنده‌تر است؛ لیکن فرضی معقول است که قدیم‌ترین شکل اشیای مقدس، آثار به‌جامانده از ائمه و اهل‌بیت و به‌خصوص قهرمانان زن و مرد واقعهٔ کربلا و نیز شخصیت‌هایی مانند فاطمه زهرا (ع) باشد (ابومخنف، ١٣٩٨: ٧٨). پس از پایان جنگ در کربلا، زمین پوشیده از اجساد و مجروحان در حال احتضار، سلاح‌های رهاشده و گم‌شده و دیگر تجهیزات جنگی، خاکروبه و پس‌ماندهٔ اردوگاه بود (ابومخنف،١٣٩٨ :٩٠). شاهد این مصیبت‌شدن و یادآوری جمعی اتفاقی که برای امام‌حسین(ع) در کربلا رخ‌داد، گفتمان مرکزی و اساس سیاست فرهنگی متناسب(تأکید بر اسوه‌ها) و نمایشی(برجسته‌سازی آیینی) حیات شیعه را تشکیل‌می‌دهد. علل فراوانی برای میل شدید به

تملک اشیای متعلق یا وابسته به این اشخاص مقدس برشمرده‌اند؛ از جمله همدردی با رنج‌های اهل‌بیت و تحکیم نظریهٔ امامت در راستای فرهنگ‌سازی و ترویج گفتمان هویتی و فرهنگی متناسب با مذهب تشیع. همین غلیان احساسات برای عاشقان حسینی به‌صورت شدیدتری وجود داشت؛ چون پس از واقعهٔ کربلا، مردم آثار مربوط به خاندان اهل‌بیت را جمع‌آوردند که شامل نعل اسب، پوشاک، تجهیزات جنگی و دیگر اشیایی بود که تصور می‌شد با قهرمانان زن‌ومرد واقعهٔ کربلا در پیوند باشند و اتصالی حسی را به نهاد امامت، پیامبر اسلام و در نهایت خداوند فراهم‌می‌کردند. همین امر در تصور مذهبی اهل‌بیت و شیعیان، نماد سیاست فرهنگی نمایشی(بزرگ‌سازی آیینی) از جنگ بین خیر، امام‌حسین(ع) و شر؛ یعنی یزید است (Dabashi .2011: 4-94). دومین طبقهٔ اشیای مقدس و متبرک در سنت اسلامی، اشیای مرتبط با عارفان و عالمان دینی بوده‌است. بیشتر این آثار در پیوند با اشخاص مقدس‌اند؛ همچنان که مسلمانان، هم اهل‌سُنت و هم اهل‌تشیع، سر یحیی تعمیددهنده و امام‌حسین را تکریم می‌کنند (Meri.2010:119-(120. اشیای وابسته به پیامبران، مقدسین عارف و اهل‌بیت مثل عبا، عصا، مهر، مراسلات و پاپوش نوعی تقدس سرایت‌شده به‌واسطهٔ نزدیکی به مالکان مقدسشان دارند. این اشیای مقدس ممکن‌بود به شکل عمومی در زیارتگاه‌های مربوط به قدیس یا پیامبر به‌نمایش گذاشته‌شوند یا در جایی خصوصی گذاشته‌شده و در راستای سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی حاکمان مسلمان، در مناسبت‌های معینی همچون سالگرد فوت افراد یا دیگر روزهای مقدس به نمایش عمومی گذاشته‌شوند.

ائمهٔ اطهار از اشیای مقدس از جمله شمشیر، عبا، کتاب و .... برای اظهار قدرت سیاسی و اقتدار خود استفاده‌می‌کردند (شیخ-مفید،۱۳۹۲،۲ /۲۷) وقتی بر اساس نصّ شیعی، مالکیت این اشیاء به امام برحق می‌رسید، آن‌را دارایی اقتدارافزایی می‌شمرد که نمادی از التفات و رحمت الهی بر حاکمیتش بود. به‌نمایش‌گذاشتن یک شیء مقدس در حوزهٔ عمومی، به‌خصوص اشیای متعلق به پیامبر، از جمله عبا و شمشیر، همچنین مکان نمازگذاشتن و قدمگاه پیامبر (ص) نشان‌دهندهٔ نمادین قدرت زمینی ائمه چونان امانت مقدس پروردگار بود و به آن‌ها امکان‌می‌داد که که خود را از نسل ائمهٔ راستین یا پیامبر معرفی‌کرده و جواز اقتدار مشروع حکومت خویش را تأییدکنند (شیخ مفید، بی‌تا، ۱۵۷/۲). گرچه «مری» معتقد است اشیای مقدس «غیرجسمانی» در فرهنگ و عرف شیعی نفوذ قاطع دارد (Meri.2010: 99)؛ با این‌وجود، نمونه‌های اندکی از اشیای متبرک غیرجسمانی در مذهب شیعه وجود دارد. بیشتر اشیای متبرک در مذهب شیعه، جسمانی و شامل اقلام و قطعات پوشاک، نعل اسب، شمشیر، زره، زنجیر و پابند و کتاب‌اند. این اجناس با تقدس اقترانی توصیف‌می‌شوند؛ بدین‌سبب که افراد مشخصی از اهل‌بیت آن‌ها را پوشیده یا تملک کرده‌اند. برمبنای تمایزی که بین اشیای متبرک جسمانی و غیرجسمانی وجود دارد، می‌توان سیمای متمایز سنت‌های شیء متبرک را در مذهب شیعه در نسبت با مذاهب اهل تسنن و هندویسم ترسیم‌کنیم. این مهم در مورد سیاست فرهنگی «قطب‌شاهیان» نیز مصداق دارد که با استفاده از شیای مقدس غیرجسمانی در دکن و حیدرآباد درصدد گفتمان‌سازی، هویت‌سازی، ساختارسازی و اعمال سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی در بین اقوام سنی مذهب و هندوئیسم بودند.

٤- سیاست فرهنگی «قطب‌شاهیان» و نمادهای مقدس شیعی

در گفتمان فرهنگی مذهب تشیع، در محیط جنوب آسیا، اشیا و نمادهای مقدس شیعی جایگاه ویژه‌ای دارند، به‌نحوی که در فرایند بومی‌سازی این مذهب در جنوب آسیا، اقلام قابل حمل و جابه‌جایی مثل اشیای متبرک، عَلَم، نسخه‌های تعزیه و اشیای تعویذی در مناسک عبادی اجتماعات شیعه بسیار مهم‌تر فرض‌شدند. نمادهای‌تجسمی فرهنگ مذهبی در تناسب با این فرایند پیش‌می‌رفتند و به‌خصوص در انطباق مذهب شیعه به شکل هندی و مخصوصاً دکَنی آن؛ در جهت‌دهی هویتی و فرهنگی ساکنان این مناطق موفق‌بودند. در این زمینه، فعالیت‌های تشریفات دینی شامل: تکریم عَلَم‌ها، عناصر آیین‌های نیایش یا پوجای هندو، مفهوم ازخودگذشتگی و ساختن فضایی مقدس بود که به اشیای متبرک اهل‌بیت اختصاص‌داشت و با دعا و پیشکش

میوه و گل و بُخور عود همراه‌بود (تقی‌الدین‌محمد، بی‌تا:۱٤۰). اشیای مقدس را می‌توان «حد مشترک ممتاز بین قلمرو الهی که در آن قدیسین از قرب ویژه به حضور خداوند و همچنین حصول شفاعت برخوردار بودند از یک‌سو و از طرف دیگر فرد مؤمن دانسته‌می‌شوند که ازطریق ارتباط با این اشیای فوق‌العاده حامل عزت می‌شدند؛ یعنی سبک ویژهٔ سلوکی جسمانی که می‌توان آن‌را اشتغال درخور و مناسب با قدرت دگرگون‌کنندهٔ قدیس درنظرگرفت»، دانست (Kevin 2010:272.). در تصورات مذهبی جماعت شیعه در جنوب آسیا، اشیای مقدس و متبرک مرتبط با اهل بیت به‌مثابه واسطهٔ میان قلمرو قدسی و عالم انسان خاکی تکریم می‌شوند. این‌گونه اشیای متبرک متّصف به شکلی از حضورند که برکت‌دهنده و قادر به شفاعت و معطی کرامت به مریدان است (نهاوندی، ۱۹۲۵، ٤۱۲/۲). درنتیجه نقش مهمی در معنویت، زیارت و ادعای مشروعیت سلطنت فرمانروایان مسلمان داشته‌اند (معصومی، ۱۳۸۹ :۲۱).

سلاطین شیعی قطب‌شاهی نیز از این قضیه مستثنی نیستند. آن‌ها نه‌تنها از اشیای مقدس برای تثبیت اقتدار سلطنتی خود ازطریق گفتمان و سیاست فرهنگی استفاده‌می‌کردند، بلکه این آثار را به‌شکل مؤثری به حیطهٔ عام واردکردند و ازطریق نمایشی عمومی آن‌ها؛ یعنی استفاده از سیاست فرهنگی نمایشی، ضمن جهت‌دهی هویتی به ساکنان دکن و حیدرآباد، حمایت از مناسک و تشریفات عبادی، مهمان‌نوازی و تکریماتی را بومی‌سازی کردند که شبیه پیشینهٔ آن‌ها در میان هندوان دکَن بود؛ از این‌رو، برای سلاطین قطب‌شاهی دکَن، به‌عنوان جانشینان قراقویونلوهای ایران، انضمام تکریم اشیای فرهنگی به زندگی روزمرهٔ دینی مردم در ترویج مذهب شیعه در شهرهای بزرگ و کوچک منطقه مؤثربود. مطالعهٔ کارکرد اشیای مقدس شیعی، در ترویج شکل بومی‌شدهٔ مذهب شیعهٔ دکَنی به دست سلاطین قطب‌شاهی اهمیت بازنمایی نمادین بدن ائمه و دیگر افراد اهل - بیت در این اشیا را در شکل‌دهی به اعمال مذهبی نخبگان و عوام نشان‌می‌دهد. ترکیب اشیای مقدس با عَلَم و گرفتن مبانی دین از ایران (حقوق، فلسفه، الهیات، فقه و شرح احوال اولیای دین) و معنایی بومی‌بخشیدن به آن‌ها برای هندوان و مسلمانان از طریق تلفیق آن‌ها با سنت هندویی «پرستیدن قهرمان» و عرضهٔ عقلانی مفاهیم الهی (پوجا)[۳]بیانی متمایز از مذهب شیعهٔ دکَنی به‌دست‌می‌دهد (صاعدی‌شیرازی، ۱۹٦۱: ۲۲۳). در دکَن، اشیای مقدس شیعی، نقشی حیاتی در گفتمان محوری تشیع؛ یعنی شکل‌دادن به حافظهٔ جمعی از نبرد کربلا بازی کرده‌اند؛ نقشی به اهمیت دیگر جنبه‌های نظری، زیبایی‌شناختی و روحانی هویت‌شیعی. محمدعلی‌خان، مؤلف تذکرهٔ ذاکرین که تاریخ مناسک سوگواری و اشعار سروده‌شده در دورهٔ آصف‌جاهی است، مؤکداً نهاد همگانی محرم را در شهر توصیف‌می‌کند. تذکرهٔ ذاکرین به‌ویژه از این لحاظ پراهمیت است که طی سلطنت آخرین فرمانروای آصف‌جاهی، ناظم هفتم میرعثمان‌علی‌خان، نوشته‌شده و توصیف تاریخی غنی‌ای از مراسم محرم حیدرآباد در سال‌های پایانی استقلال شهر به‌منزلهٔ یک شاهزاده‌نشین در هندوستان قبل از تجزیه فراهم‌می‌کند. مؤلف تذکره ذاکرین با ارجاع به گلزار آصفیه، تاریخ سلسلهٔ آصف‌جاهی و رسوم دینی و اجتماعی تألیف غلام‌حسین‌خان به سال ۱۲۱۹ق، تصدیق‌می‌کند که فرهنگ تهذیب گنگا جمنا مراسم محرم حیدرآباد را همگانی و یک‌دست می‌کند (محمدعلی‌خان، ۱۹٤۲:۲۱۱).

نویسندهٔ تاریخ «گلزار آصفیه» می‌گوید که از زمان نواب نظام‌علی‌خان بهادر تا نواب ناصرالدوله بهادر، در حیدرآباد عزاداری امام‌حسین(ع) با شکوه برگزار می‌شده. به‌علاوه، نه‌تنها هر نذرونیاز معمولی که از جانب دولت مقرر شده‌بود کاملاً بر روال همیشگی برقرارمی‌شده، بلکه در هر دوران به آن اضافه هم می‌شده‌است، به‌گونه‌ای که در مراسم حیدرآباد، مردم از هر مذهب و ملت، مرفّه و فقیر، هندو و مسلمان، شیعه و سنی شرکت داشتند. این همه نتیجهٔ سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی «قطب‌شاهیان» است که «عزای امام را چنان ارج و قرب می‌دادند که نمی‌توان به زبان تحریر درآورد» (خانزمان‌خان، ۱۳۷۷- :۱۷). محمدعلی‌خان در این‌جا به‌صراحت اظهارمی‌کند که برای فهمیدن محرم حیدرآباد باید نقش اساسی سلاطین قطب‌شاهی

---

[۳] – مراسم پوجا، جشنواره‌ای مربوط به آیین‌هندویسم است که هر سال در شبه‌قاره هند برگزارمی‌شود و طی آن به الاهه دورگا ادای احترام می‌کنند؛Bansil.p.c.Bihar agriculture.perspective.1988:106-108

در توسعهٔ بدنه مناسک و استفاده از اشیا و دست‌مایه‌های مقدس شیعی رایج‌شده در میان مردم، خواه مسلمان یا هندو و خواه شیعه یا سنی، برای سوگواری امام‌حسین(ع) شناخته‌شود. همچنین، محی‌الدین قادری‌زوری در شرح‌حالی که دربارهٔ میرمحمد مؤمن استرآبادی، پیشوای محمدقلی قطب‌شاه نوشته، این نکته را ملاحظه کرده‌است که «همهٔ جمعیت، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، در عاشورخانه‌ها از عَلَم‌ها تجلیل‌می‌کردند. در همین‌حال، تفاوت میان فرمانروایان و فرمانبران یا اختلاف بین مذاهب، فرهنگ‌ها یا طبقات فراموش می‌شد» (قادری زوری،۱۹۵۷: ٤٦). فرهنگ متکثّر حیدرآباد، محصول تلفیق سنت‌های مذهبی اسلامی (سنی، شیعه و صوفی) و هندی (هندو و بهکتی[۴]، سنت‌های زبان‌شناختی(فارسی، اردوی دکَنی و تلوگو[۵] بوده‌است (Ramey.2008: 34؛ Naqvi.2006: 161) که سیاست فرهنگی سلاطین قطب‌شاهی، به‌ویژه ابراهیم و پسرش محمدقلی قطب‌شاه، به ایجاد و رشد آرام این فرهنگ متکثر در دکَن انجامید. یوسف عادل‌خان (۹۱٦–۸٤۸ ه‌ق)، اولین سلطان سلسلهٔ عادل‌شاهی، برای اولین‌بار در بیجاپور شیعه را مذهب رسمی منطقه اعلام‌کرد (Naqvi . 2006 :41). بر اساس گلشن ابراهیمی و تذکره‌الملوک رفیع‌الدین‌شیرازی، تکمیل‌شده در حدود ۹۸۷ه.ق. که تاریخ سلسلهٔ عادل‌شاهی است، یوسف هم در مقبرهٔ شیخ صفی‌الدین در اردبیل و هم در حرم حضرت معصومه در قم روزگار گذرانید و پیش از سفر به دکَن برای یافتن قسمت خویش، چندی در بغداد و نیز در نزدیکی شهرهای کربلا و نجف مقیم‌بود (شیرازی رفیع‌الدین، بی‌تا: ٥٦).

دو سال پس از این‌که شاه‌اسماعیل اول، بنیادگذار سلسلهٔ صفوی، در ۹۰۷ ه.ق. مذهب شیعه را در ایران مذهب رسمی اعلام‌کرد، یوسف به مسجد جامع در قلعهٔ بیجاپور رفت و دستور داد خطبه را به نام ائمهٔ دوازده‌گانهٔ شیعه بخوانند. یوسف، بعد از عادل‌شاهیان نخستین شاه در هندوستان است که فرمان عمومی صادرکرد که اذان بر طبق عرف شیعه تلاوت‌کنند و خطبهٔ نماز جمعه به نام ائمهٔ شیعه اقامه‌شود (Rizvi .1986 :262). یوسف، هندوها را مجبور نکرد دینشان را به اسلام تغییردهند و به‌همین سیاق، صوفی‌گری را که در سراسر دکَن نزد مسلمانان و هندوها محبوبیت فراوانی داشت، موقوف نکرد. درنتیجه، تدابیر، تساهل و سیاست فرهنگی یوسف در اصل طلایه‌دار سلسلهٔ قطب‌شاهی در گلکندا بود. سلطان‌قلی بنیانگذار سلسله قطب‌شاهیان هیچ‌گاه رسماً از ولی‌نعمتان بهمنی‌اش اعلام استقلال نکرد، اگرچه در ۹۲٤ ه.ق. کم‌وبیش قلمرو خود را بی‌ادعای پادشاهی تشکیل داده‌بود و این مهم نشان‌می‌دهد که برای قطب‌شاهیان، سیاست فرهنگی در درجه اول اهمیت بوده‌است. حتی شروانی، در تاریخ سلسلهٔ قطب‌شاهی به وفات‌نامهٔ عربی قطب‌الملک بر روی سنگ قبرش اشاره‌می‌کند تا ثابت‌کند که حکومتی مستقل تحت نام قطب‌شاه هرگز ایجاد نشده‌بود (شروانی، ۱۹٤۷: ۱۵). تحت فرمانروایی قطب‌الملک، همانند یوسف عادل‌شاه، اذان شیعه برای نمازگزاران خوانده‌می‌شد و خطبهٔ نماز جمعه به نام ائمهٔ دوازده‌گانه بود. اعلام او در باب رسمیت مذهب شیعه و تقویت‌ساز شیعی از طریق ایجاد روابط دیپلماتیک با دولت صفوی ایران نشانگر گفتمان‌سازی فرهنگی معطوف به دولت–دولت بود؛ یعنی روندی که خود دستخوش فرایند تغییروتبدیل از دوران سلطنت سلطان قطب‌الملک به دوران سلطنت محمدقلی قطب‌شاه در اواخر قرن دهم قمری شد (Mitchell.2004 :57).

باید یادآورشد که قطب‌الملک، شیعه به دنیا آمد و ازطریق ذکر ائمهٔ شیعه درصدد مشروعیت‌بخشی به فرمانروایی سیاسی خود و همچنین تحکیم مذهب تشیع بود. یوسف عادل‌شاه و قطب‌الملک در اجرای سیاست‌های فرهنگی خود عمل‌گرا و تساهل‌گرا بودند، با این استدلال که باید با همسایهٔ شمالی‌شان؛ یعنی امپراتوری سنی گورکانی روابط دیپلماتیک خود را حفظ‌می‌کردند؛ همچنین، ضروری بود این سلاطین با اکثریت هندو و سنی بیگانگی نکنند. درنتیجه، ترجمان مناسک شیعه، ادبیات عبادی، اشیا و دست‌مایه‌های مقدس به چیزی که بتواند توانایی روحانی و زیباشناختی و هویتی هندویان و مسلمانان سنی را به‌کارگیرد، ضروری بود (ر.ک عبدالحی، ۱۹٤۷:۱ /۵۲–۵۱). بر این اساس، برای درک برگزاری کنونی محرم؛ یعنی گفتمان محوری قطب-

---

[۴] – از آیین‌های موازی با هندو است.

[۵] – تلوگو تلفظی قدیمی‌تر حیدرآباد است.

شاهیان در حیدرآباد، مطالعهٔ کوشش سلاطین قطب‌شاهی به‌منظور ترجمان مذهب شیعهٔ ایرانی برای بومی‌سازی مذهب شیعه در دکَن امری ضروری است. قطب‌شاهیان دربارهٔ نوع، تقدس و سنت عبادی محرم در حیدرآباد، الگویی برای ارتباط بین وجوه جهانی و بومی شیعه عرضه‌کردند (Dabashi.2011:159-163). این الگو به‌ویژه برای توصیف فرایند بومی‌سازی مذهب شیعه کارآمد است که چهرهٔ متمایزی از حکمرانی‌های ابراهیم قطب‌شاه(۹۸٦-۹٥٦ ه‌ق) و محمدقلی قطب‌شاه(۱۰۱۷-۹۸٦ ه‌ق) است. برای یک فرد شیعی، کربلا مکانی جهانی، ایده و ایدئال جمعیت جهانی شیعه است. قهرمانان زن‌ومرد این واقعه در دورنمای مقدس مذهب شیعه جای‌دارند. هر کجا، چه هندوستان، عراق یا افریقای جنوبی، می‌تواند کربلا باشد و قهرمانان این واقعه به‌لحاظ زبان‌شناختی، فرهنگی و اخلاقی به شهروندان ایده‌ئال این مکان‌های متفاوت مبدل‌می‌شوند. درحقیقت سیاست‌های قطب‌شاهیان بازتاب‌دهندهٔ وابستگی متقابل رابطهٔ جهانی جهان‌وطنی شیعه و تنوع بیکران بیان‌های بومی آن است. همانند عادل‌شاه بیجاپور، ابراهیم قطب‌شاه به ایرانیان آفاقی[۱] مهاجر) مقیم گلکندا خوشامد گفت؛ اجداد آفاقی‌ها افرادی بودند که از زمان‌های دور و از سال‌های اولیهٔ حکمرانی سلسلهٔ بهمنی بر منطقه ساکن دکَن شده‌بودند (فزونی-استرآبادی، بی‌تا، ۷٦). علاوه بر عشق ابراهیم به شهر تلوگو و حضور دانشوران ودا و شاعران هندو در دربارش، حامی بزرگ دانشمندان شیعهٔ آفاقی، متخصصان الهیات، خوشنویسان و معماران نیز بود (Naqvi .2006: 52).

طی دوران سلطنت محمدقلی‌شاه(۱۰۱۷-۹۸٦ ه‌ق) و پیشوایش، میرمحمد مؤمن استرآبادی(متوفی۱۰۲۲ه‌ق) مذهب شیعه؛ یعنی گفتمان مرکزی تشیع، دیگر بومی شده‌بود و مناسک محرم؛ یعنی گفتمان محوری تشیع از سوی پیروان همهٔ مذاهب و طبقات حفظ‌می‌شد. در سال ۹۹۹ ه‌ق قطب‌شاه با کمک میر محمد مؤمن‌استرآبادی به‌سبب انبوهی جمعیت و دلایل دیگر، شهر «بهاگ نگر» را به‌عنوان پایتخت سلسله قطب‌شاهی بناکرد و بعد از مدتی به احترام لقب امام‌علی(ع) این شهر را حیدرآباد نامید (خضری، ۱۳۹۱ :٤۱۷). سنت‌های مستقرشده در این دوران، بخش جدایی‌ناپذیر دایرهٔ مناسک محرم شدند و شناساندن عَلَم در حیدرآباد مرکز ثقل فعالیت‌های عبادی در عاشورخانه‌ها شد؛ جایی‌که مجلس عزا برگزارمی‌شد و عَلَم به نمایش درمی‌آمد. شواهد تاریخی نشان‌می‌دهد که قدمت استفاده از عَلَم در دکَن ممکن است به پیش از هر دو سلسلهٔ قطب‌شاهی و عادل‌شاهی برگردد. مقبرهٔ احمدشاه ولی بهمنی (۸٤۲ – ۸۲۸ هق) در پایتخت پیشین بهمنی‌ها، بیدر، حاوی سه عَلَم است که تاریخی ندارند، اما به‌لحاظ سبک ساخت، بیشتر با شکل سنت پذیرفته در ساختن عَلَم در دوران سلسلهٔ قطب‌شاهی هم‌خوانند (رای بند راین، بی‌تا: ۱۳۸). وقتی محمدقلی قطب‌شاه در ۹۹۷ ه‌ق پایتختش را از گلکندا به شرق رودخانهٔ موسی(musi) انتقال‌داد، مذهب شیعه از طریق ساختن نخستین عاشورخانه، جمع‌آوری اشیای متبرک، نصب عَلَم، حمایت از دسته‌های عزاداری محرم و مراسم مرتبط با آن بیشتر بومی شد. در ۹۹۸ ه.ق، محمدقلی ساختن چارمنار را برای مشخص‌کردن مرکز حیدرآباد که بین مردم به اصفهان نو مشهور بود، آغازکرد (شیرازی، بی‌تا: ۱٤٥). پیشوای محمدقلی، میرمحمد مؤمن، مسئول طرح شهر جدید به تقلید از میدان نقش‌جهان اصفهان با چهارمنار بود که اطراف آن‌را چهار کمان احاطه‌می‌کرد (Nayeem.2006 :23). ساخت چارمنار، شیعه‌بودن سلسلهٔ قطب‌شاهی را به شکل ممتازی نمایان‌کرد. شبستان بناشده بر روی پشت‌بام دارای پنج طاق دوتایی است که نماد پنج تن پاک (محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین) است و دیوارهای آن مزین به عَلَم‌های گچی‌اند. در واقع، برجستگی عَلَم‌ها بر دیوارهای چارمنار اشاره به مرکزیت آن‌ها در پیکربندی هویت شیعهٔ حیدرآبادی دارد (نهاوندی، بی‌تا: ۸۹). در دکَن، عَلَم‌ها در ساختمان‌هایی با نام عاشورخانه نگهداری و نمایش داده می‌شوند؛ جایی‌که مجالس عزا و جشن در طی سال در آن‌جا برگزارمی‌شود. در ۹۹۰ ه.ق، محمدقلی قطب‌شاه دستور ساخت نخستین عاشورخانهٔ حیدرآباد را با هزینهٔ

[۱]- آفاقی‌ها مردمانی مرفّه، اهل علم و ادب اهل ایران و عراق بودند که به سرعت در لایه‌های اجتماعی دکن نفوذ کردند، نام آفاقی‌ها توسط بومی‌های دکن خطاب به آن‌ها استفاده می‌شد و به معنای مهاجران است.(رک »بررسی مناسبات آفاقی‌ها – دکنی‌ها در دوره حکومت بهمنیان»، لیدا مودت و علی سجادی، ۱۳۹۹، دوفصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ۱۲ ،ش۳۹ ، پاییز و زمستان، صص۲٤۲- ۲۲۱).

هفت‌هزار روپیه صادرکرد (Bhan.1939:11). این اولین عاشورخانهٔ ساخته‌شده به‌دست قطب‌شاهیان نبود. پیش از آن، سلطان‌قلی قطب‌شاه عاشورخانه‌ای در قلعهٔ گلکندا ساخت که تا به امروز مجلس عزا در آن برگزارمی‌شود (Rizvi.1986:60).

حضور همیشگی عاشورخانه‌ها در حیدرآباد، اشاره به نقش دایم عَلَم (اساس گفتمان‌محوری) در اعمال عبادی شعیان دکَنی دارد. برخلاف ایران که عَلَم نقش مهمی در دسته‌های عزاداری داشت، تلفیق اشیای متبرک با عَلَم‌ها معنی این اشیاء مذهبی را از نشانه‌ای برای اشاره به واقعه‌ای مذهبی، به شیئی مقدس که نیاز به عبادت روزانه دارد تغییر می‌داد (منشی قادرخان، ۱۳۰۶: ۱۵۵). ادعا می‌شود که عَلَم شاه‌اسماعیل در زیارتگاه شیخ صفی‌الدین در اردبیل به‌وسیلهٔ دختر فاطمه، زینب، ساخته شده‌است و دربرگیرندهٔ قطعه‌ای از نعل اسب حضرت عباس در نبرد کربلاست (Allan.2012:71). در اصفهان، نسخه‌ای از قرآن به خط امام‌رضا و پیراهن خونین امام‌حسین(ع) در مسجد شاه نگهداری‌می‌شود، جایی‌که در مواقع بحران آن‌ها را از اختفا بیرون-می‌آوردند (Allan.2012:71). حتی امروز هم در ایران عَلَم‌ها فقط با دسته‌های عزادار دورهٔ محرم بیرون آورده‌می‌شوند و در طول سال در امامزاده‌ها به نمایش گذاشته‌نمی‌شوند، اما در دکَن، اشیای مقدس هم با عَلَم‌ها نمایش داده می‌شوند و هم با آن یکپارچه می‌شوند تا آن‌را تبدیل به شیئی مقدس کنند. اشیای مقدس شیعی حیدرآباد به‌طرز برجسته‌ای غیرجسمانی و بیشتر یکپارچه‌شده با عَلَم‌ها یا ابزارهایی فلزی‌اند که نمایای افراد اهل‌بیت مانند فاطمه زهرا، امام‌حسین، عباس و امام زین‌العابدین‌اند. برخی از این اشیای مقدس در عاشورخانه‌های حیدرآباد قدیم همچون عَلَم‌حسینی، عاشورخانهٔ نعل مبارک، بارگاه عباس، بی‌بی کا علاوا و علاوای سرطوق به نمایش عمومی گذاشته‌می‌شوند (نهاوندی، ۱۹۲۵: ۱۶۷). دیگر اشیای مقدس مثل تکه‌ای از طوق که گردن امام زین‌العابدین را با آن بسته‌بودند و ملحق به عَلَم است، به‌وسیلهٔ محمدقلی قطب‌شاه از حدود ۱۰۰۱ ه‌ق دائماً در بیمارستان دارالشفاء نصب‌می‌شده تا مریدان برای گرفتن تبرک و أخذ شفاعت از آن بهره‌بگیرند (Subba Reddy.1962:21). قدرت شفابخشی امام‌زین‌العابدین، بیمار کربلا، به عَلَم متبرک نصب‌شده در بیمارستان دارالشفا نسبت داده شده‌است. حتی در حوزهٔ پزشکی هم، تأثیر و تعهد میرمحمد مؤمن استرآبادی در تبلیغ مذهب تشیع مشاهده‌می‌شود. ردی به‌نقل از رسالهٔ پزشکی میرمحمد مؤمن، اختیارات قطب‌شاهی که به سال ۹۹۰ ه.ق تکمیل شده-است، نصب علم متبرک همراه با طوق امام زین‌العابدین را به میرمحمد مؤمن نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «او طلسمی (عَلَم) را به یکی از چهار طاقدیس اطراف قصر شاهی نصب‌کرد تا شر و نیت بد هر کسی را که به قصر واردمی‌شود به خود او برگرداند و بی‌اثرکند و این طلسم به‌سرعت مشهور به شفادهی به بیماران شد» (صاعدی‌شیرازی، ۱۹۶۱:۷۰). درحالی‌که این بیمارستان دیگر وجودندارد، محوطهٔ اطراف آن به دارالشفا معروف شده‌است و در حال‌حاضر، یک عاشورخانه هم در حیاط آن واقع است و در آن‌جا مریدان و مؤمنان می‌توانند به دیدار عَلَمی نایل‌شوند که برای نمایش دایم نصب شده‌است.

در نتیجه سیاست‌های فرهنگی متناسب و نمایشی قطب‌شاهیان، میزان اشیای مقدس در دکَن رو به ازدیاد گذاشت. در واقع، همهٔ اشیای مقدس شیعی در حیدرآباد، به استثنای تکه‌های چادر فاطمه زهرا که در دوران سلسلهٔ آصف‌جاهی به دکَن آورده شده‌بود، در دوران سلسلهٔ قطب‌شاهی به این شهر آمدند. نخستین شیء مقدس که ابراهیم قطب‌شاه بدان دست‌یافت، نعل مبارک و عَلَم بسیار مشهور بی‌بی کا علاوا است که حاوی تکه‌ای از چوب تابوتی است که در مراسم تدفین فاطمه از آن استفاده شده‌است (منشی قادرخان،۱۳۰۶ق:۱۶۷). زائرانی که از کربلا بازمی‌گشتند، بسیاری از این اشیای مقدس را برای سلاطین قطب‌شاهی می‌آوردند (منشی قادرخان،۱۳۰۶ق:۱۶۷). همچنین، رؤیاها نقش مهمی در فراگیرشدن و استفاده از اشیاءی مقدس و کشف قدمگاه‌های متبرک (قدم شریف) بازی‌می‌کنند. رؤیا، استعارهٔ قدرتمندی برای توضیح کشف اشیای مقدس و برانگیختن روایاتند که با احساس تأیید الهی همراه‌می‌شوند. برای روشن‌شدن مطلب، تاریخچهٔ چگونگی تأسیس عاشوراخانهٔ ساخته‌شده بر قلهٔ کوه مولاعلی نشان‌دهندهٔ این انگارهٔ کلی دربارهٔ رویاست. شخص عابدی در خواب با امام یا

یکی از اهل بیت مواجه و شیئی متبرک یا ردپا یا دستی بر او آشکارمی‌شود. عابد، شاه را مطلع‌می‌کند و به‌خاطر تقوا و بینشش از او تقدیرشده، عاشورخانه یا عَلَم متبرک در آن‌جا دایرمی‌شود (منشی قادرخان، ۱۳۰۶ق:۱۶۸).

غلام‌حسین‌خان در گلزار آصفیه با ذکر جزییات، روایت‌می‌کند که چگونه یاقوت، خواجه‌سرای دربار ابراهیم قطب‌شاه، قدمگاه امام‌علی را بر تپهٔ سنگی کوچکی در حومهٔ جایی کشف‌کرد که بعدها شهر حیدرآباد در دوران سلطنت محمدقلی قطب‌شاه در همان‌جا بنا شد. یاقوت مردی روحانی بود که علاقه‌داشت شب‌های جمعه را به‌تنهایی و دور از اشتغالات سیاسی و هیاهوی گلکندا بگذراند. در هفدهم ماه رجب[۷] یاقوت در رؤیا مرد عربی را در لباسی سبز دید.[۸]این مرد او را خبرداد که علی او را احضار کرده‌است و یاقوت از تپهٔ سنگی بالا رفت و امام‌علی را دید که پیش‌روی او نشسته‌بود. صبح روز بعد، یاقوت از تپه بالا رفت و نقش دست راست امام را آشکارا بر روی صخره یافت و بنابراین، صحت تجربهٔ مبارکش اثبات‌شد. یاقوت آن بخش از صخره را که نقش دست بر آن بود، جدا و بر رواقی نصب‌کرد؛ سپس، به گلکندا بازگشت و ابراهیم قطب‌شاه را از کشفش باخبرکرد و عاشورخانه تحت قیمومت ملوکانه قرارگرفت (خانزمان‌خان،۱۳۷۷: ۵۵۲-۵۵۱). ابراهیم قطب‌شاه صاحب نخستین شیء مقدس این مجموعه؛ یعنی نعل مبارک بود که توسط زائری از کربلا به یوسف عادل‌شاه در بیجاپور پیشکش‌شده و سپس به ابراهیم قطب‌شاه داده شده‌بود و او آن‌را به‌صورت عَلَمی درآورد (Naqvi .2002:193).

عَلَم بی‌بی در گفتمان محوری مذهب شیعهٔ حیدرآبادی جایگاهی اساسی یافته‌است. در میان این عَلَم تکه‌چوبی از تابوتی جاسازی شده‌است که علی برای مراسم تدفین فاطمه به‌کار برده‌بود. براساس اخبار، این شیء مقدس در واقعهٔ کربلا بوده و پس از مدتی طولانی در دوران سلطنت عبدالله قطب‌شاه به گلکندا آورده شده‌بود. سلطان این شیء مقدس را تحت نظارت ندیمی با نام حیدر گذاشت و او آن‌را در طغرایی مزین به نام الله، محمد و علی حکاکی‌کرد (خانزمان‌خان،-۱۳۷۷ :۵۵۲). حیات‌بخشی بیگم (متوفی ۱۰۷۲ ه‌ق) مادر عبدالله قطب‌شاه، حامی همیشگی نهادهای مذهبی شیعه در حیدرآباد، دستور ساخت بی‌بی کا علاوا را صادرکرد که نام عاشورخانه‌ای است که برای حفظ عَلَم متبرک بی‌بی در منطقهٔ دبیرپوره، در شهر قدیم حیدرآباد، ساخته‌شد. این عاشورخانه در دوران سلطنت میرعثمان علی‌خان آصف‌جاه هشتم (۱۳۵۵-۱۳۱۷ه‌ق) بازسازی-شد. بی‌بی‌کا علاوا یکی از محبوب‌ترین عاشورخانه‌های شهر قدیم است که یک آتشگاه یا حفرهٔ آتش (علاوا) در صحن حیاطش دارد. وجود حفرهٔ آتش اشاره به محبوبیت این مکان نزد مؤمنان هندو دارد. آنان در آن بُخور می‌سوزانند و برای شهیدان کربلا آواز می‌خوانند و بر روی ذغال‌های افروخته بر روی زمین، به نشانهٔ وفاداری و تعلق به این شخصیت‌های مقدس، راه‌می‌روند (صاعدی‌شیرازی۸۷: ۱۹۶۱).

در واقع، مهمترین شیء مقدس در گفتمان‌محوری محرم حیدرآبادی، عَلَم بی‌بی است که اغلب طول سال در اتاق امنی که به شکل تابوتی آهکی ساخته‌شده‌است نگهداری‌می‌شود. عَلَم در ۲۹ ذی‌الحجه در اتاق اصلی نصب‌می‌شود و در آن‌جا تا دوازدهم محرم برای نمایش باقی‌می‌ماند و سپس دوباره به تابوت آهکی‌اش بازگردانده می‌شود. در عاشورا، عَلَم به دستهٔ عزاداری جلوس برده‌می‌شود و از سراسر شهر قدیم، از دبیرپوره تا چادرگاه، عبورداده‌می‌شود. در روز عاشورا، ده‌هاهزار زن‌ومرد برای مشاهدهٔ عَلَم و مشارکت در مراسم دستهٔ عزاداری، همچنان که عَلَم بر پشت یک فیل به‌سمت شهر قدیم می‌رود، در خیابان‌ها صف‌می‌کشند. «عبدالله قطب‌شاه فرمان‌داد که علم بر بالای یک فیل سلطنتی به میان دستهٔ عزاداری برود و در هر یک از عاشورخانه‌ها و جایگاه عَلَم‌های دیگر در سراسر شهر قدیم توقف‌کند. مطابق سنت، وقتی که عَلَم بی‌بی به میان جمعیت می‌آمد، نقاره‌های سلطنتی را پایین‌می‌آوردند. در دوران قطب‌شاهی، این مراسم فقط وقتی صورت‌می‌گرفت که سلطان درمی‌گذشت» (صاعدی‌شیرازی،۱۹۶۱ :۱۰۰). عَلَم «بی‌بی» نماد عالی استفادهٔ سلطنتی از عَلَم‌های متبرک برای متحدساختن

---

[۷] – برخی از اجتماعات شیعی که میلاد امام علی را در ۱۳ رجب جشن می‌گیرند، ۱۷ رجب را نیز مراسم عقیقه او به شمار می‌آورند.

[۸] – احتمال دارد که این مرد سبزپوش حضرت خضر بوده باشد.

اهالی، از ادیان و طبقات گوناگون است. هندو، سنی و شیعه همه در آن شرکت‌می‌کنند؛ برای برخی این یک نمایش است و برای بعضی دیگر، فرصتی برای اثبات ارادتشان به اهل بیت و جست‌وجوی شفاعت فاطمه زهرا و برکت یافتن بسیار از عَلَم اوست.

۵-نتیجه‌گیری

نمادها، از مهمترین نشانه‌های حکومت‌ها محسوب می‌شوند و هر شعار و نشانه‌ای که روی آن‌ها یافت‌شود، بیانگر سیاست-های فرهنگی و گرایش‌های صاحبان آن‌هاست. حکومت‌های شیعی نیز از این قضیه مستثنی نیستند. از این‌منظر، سلاطین شیعی قطب‌شاهی که از نسل قراقویونلوهای ایران به‌شمارمی‌روند، جایگاه ویژه‌ای در اتخاذ سیاست‌های فرهنگی مبتنی بر استفاده از اشیاء مقدس شیعی دارند. یافته‌های تحقیق نشان‌می‌دهد که اشیای متبرک شیعی، حضوری همیشگی در سیاست‌های فرهنگی آن‌ها داشته‌است. در حقیقت، قطب‌شاهیان از طریق سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی و گفتمان‌سازی هویتی؛ یعنی برپایی مراسمات مختلف شیعی از جمله عاشورا و محرم به‌عنوان گفتمان محوری مذهب تشیع، از طریق نمایش اشیاء و دست‌مایه-های مقدس شیعی از جمله اشیاء و یادگارهای متبرک، آرامگاه‌ها و ملحقاتشان (ضریح، تابوت و تعزیه)، پرچم‌های جنگی (عَلَم)، اسباب خاکسپاری (نخل)، قدمگاه‌ها و نقش‌دست‌های مقدس، دیوارکوب‌ها، اشیای نذری، تعویذی و عاشورخانه، آن‌را دنبال‌می‌کردند و بر حمایت عمومی از هنرها، تنظیم رسانه و ساخت مذاکره‌ای هویت فرهنگی مرتبط با دولت– ملت و فرهنگ شیعی، تأکیدمی‌کردند. آن‌ها در اجرای سیاست فرهنگی نمایشی، به نمادسازی آیینی و بزرگ‌نمایی جلوه‌های شیعی با هدف کلی زینت‌بخشیدن به نظم اجتماعی ساکنان دکن و حیدرآباد دست یازیدند و در این مسیر توانستند در مرحلهٔ اول و در سطحی کلان، مفاهیم اساسی هویتی یک فرهنگ شیعی را به منصهٔ ظهور رسانند. در مرحلهٔ دوم، مفاهیم و سوءگیری‌های جانبی آن‌را شکل‌دادند، در مرحلهٔ سوم، مرزهای فرهنگی را هویت بخشیدند و در مرحلهٔ چهارم از درون آن، رفتار، فعالیت‌ها، جریان‌ها و سیاست‌های فرهنگی ویژه‌ای مطابق و سازگار با مفاهیم اصلی گفتمان شیعی ارائه‌کردند. در این راستا، با ایجاد بناهای مذهبی و اعلان شعایر مذهبی تشیع، تا حد زیادی این مذهب را در دکن گسترش دادند. سپس با ورود میرمحمد مؤمن استرآبادی در سال ۹۸۹ ه‌ق به دستگاه حکومت، مرحلهٔ شکوفایی تشیع در دکن آغازشد که در این مرحله، قطب‌شاهیان ضمن استفاده از اشیاء و دست‌مایه‌های مقدس شیعی درصدد بودند گفتمان مرکزی؛ یعنی مذهب تشیع را در افواه ساکنان تابعه نهادینه‌کنند. تحت‌تأثیر این ساختارسازی و نهادینه‌شدن، در سال ۱۰۹۸ ه‌ق، با وجودی که اورنگ‌زیب با تصرف گلکنده و حیدرآباد؛ به حیات سیاسی حکومت قطب‌شاهیان خاتمه داد، اما مذهب‌شیعی که آن‌ها در این منطقه رواج‌دادند همچنان در آن‌جا پایدار ماند. شهر تاریخی حیدرآباد که زمانی پایتخت حکومت قطب‌شاهیان بود، امروزه بیشترین جمعیت شیعه‌مذهب هندوستان را در خود جای‌داده و مجالس محرم عموماً در خلال ده روز اول محرم و حتی شام‌غریبان در این شهر انجام‌می-شود. نمایش نعل که از زمان حکومت ابراهیم قطب‌شاه (۹۵۷ ـ ۹۸۸ ه‌ق) در دکن برقرار بوده، هم‌اکنون نیز در حیدرآباد برگزارمی‌شود و گرایش به تشیع و ارادت به اهل بیت از افتخارات مردم این شهر، محسوب‌می‌شود.

٦- منابع

قرآن کریم.

ابومخنف، لوط‌بن‌یحیی. (۱۳۹۸). مقتل‌الحسین، مترجمان، مهدی باقری اسفندانی و دیگران، تهران: علم و ادب.

اشتریان،کیومرث. (۱۳۹۱). مقدمه‌ای بر روش سیاست‌گذاری فرهنگی، تهران: جامعه‌شناسان.

اکبر، رضیه. (بی‌تا). نظم ونثر فارسی در زمان قطب‌شاهی، حیدرآباد دکن: بی‌نا.

بلاذری، احمدبن‌یحیی. (۱٤۱۷). انساب‌الاشراف، ج٤، تهران: علمی فرهنگی.
تقی‌الدین محمد ابن صدرالدین، علی. (بی‌تا). میزان‌الطبایع قطب‌شاهی، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۱/۹۳٦۵، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
حسینی، خورشاه ابن قباد. (۱۳۷۹). تاریخ ایلچی نظامشاه، تصحیح و تحشیه و اضافات محمدرضا نصیری، کوییچی‌هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
خالدی، عمر. (۱۳۸۳). «نگاهی به فرهنگ شیعیان دکن»، نشریهٔ گزارش گفتگو، ترجمهٔ محمد مهدی توسلی، ش۱۳.
خانزمان‌خان، غلامحسین‌خان. (۱۳۷۷). تاریخ آصف‌جاهیان(گلزار آصفیه)، به اهتمام محمدمهدی توسلی، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
خضری، احمدرضا. (۱۳۹۱). تشیع در تاریخ، قم، نشر معارف.
رای بند راین پسر رای بهارمال. (بی‌تا). لب‌التواریخ هند یا لب‌الباب هند، نسخه‌خطی شمارهٔ ۵۳٤۷ ، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.
صاعدی‌شیرازی، میرزا نظام‌الدین. (۱۹٦۱). حدیقه‌السلاطین، تصحیح و تحشیه سی علی‌اصغر بلگرامی، حیدرآباد دکن، چاپ سید علی‌اصغر بلگرامی.
سومر، فاروق. (۱۳٦۹). قراقویونلوها، ترجمه: وهاب ولی، تهران: مؤسسهٔ تحقیقات‌فرهنگی.
سومر، فاروق. (۱۳۷۱). نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی، ترجمهٔ احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران: نشر گستره.
شیخ حرعاملی. (۱٤۰۹ ه‍ق). وسائل‌الشیعه، ج۲، قم، مؤسسه آل‌البیت(ع).
شیخ‌صدوق. (۱٤۱۳ ه‍ق). من لایحضره الفقیه،ج۱، قم، انتشارات اسلامی.
شیخ‌مفید، محمدبن‌محمد. (۱۳۹۲). ارشاد، ترجمهٔ سیدحسین موسوی مجاب، تهران: سرور.
شیرازی رفیع‌الدین، ابراهیم. (بی‌تا). تذکره‌الملوک، نسخه خطی موجود در کتابخانهٔ ملی پاریس، شمارهٔ٦۱۹.
شیرازی، ابن‌عبدالله. (بی‌تا). تاریخ‌سلطان محمد قطب‌شاه، نسخه‌خطی شمارهٔ ۳۸۸۵، کتابخانه ملی ملک، مقاله اول.
شروانی، هارون‌خان. (۱۹٤۷). تاریخ سلسله قطب‌شاهی، دهلی: بی‌نا.
صادقی‌علوی، محمود. (۱۳۸۵). «قطب‌شاهیان (تاریخ سیاسی و فرهنگی ـ مذهبی)»، پایان‌نامهٔ مقطع کارشناسی‌ارشد رشتهٔ تاریخ اسلام، تهران: دانشگاه تهران.
عبدالحی. (۱۹٤۷). نزهه‌الخواطر، ج۱، هند، حیدرآباد: بی‌نا.
طباطبا، سیدعلی عزیزاللّه. (۱۳۵۵ق). برهان مآثر، دهلی: جامعه دهلی.
قادری زوری، محی‌الدین. (۱۹۵۷). حیات میرمؤمن، حیدرآباد: ادارهٔ ادبیات اردو.
قرطبی، عریب‌بن‌سعد. (۱۳٦۹). صله تاریخ طبری، ج۱، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
محمدعلی‌خان. (۱۹٤۲). تذکره ذاکرین، حیدرآباد: مطبع مشیر عالم.
مک گوییگان. (۱۳۸۸). بازاندیشی در سیاست فرهنگی، ترجمهٔ نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران: دانشگاه امام‌صادق(ع).
معصومی، محسن. (۱۳۸۹). فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی دکن در دورهٔ بهمنیان، تهران: اندیشهٔ معاصر.
منشی قادرخان. (۱۳۰٦ق). تاریخ قطب‌شاهی، به اهتمام سیدبرهان‌الدین احمد، حیدرآباد دکن: چاپ سنگی.
میرابوالقاسم، رضی‌الدین‌بن‌نورالدین مخاطب به میر عالم. (۱۳۰۹ق). حدیقه‌العالم، به اهتمام سیدعبداللطیف شیرازی، حیدرآباد دکن: چاپ سیدعبداللطیف شیرازی.
نهاوندی، عبدالباقر. (۱۹۲۵). مآثر رحیمی، تصحیح محمد هدایت حسین، کلکته: بی‌نا.
کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱٤۰۷ ه‍ق). الکافی، ج٦ ، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

هاشم‌خان، محمد. (۱۹۲۵م). منتخب‌الباب، تصحیح سرولزلی هیگ، کلکته: به اهتمام انجمن آسیایی بنگاله.

هندوشاه، محمدابن‌قاسم و گلشن ابراهیمی. (۱۳۰۱ق). تاریخ فرشته، ج۱ و۲ ، چاپ‌سنگی.

والتیسون،ب. (۱۳۹٦). «بازیگوشی قدرت، تأثیر فرهنگ رسانه‌های تولیدکننده- مصرف‌کننده»، در قدرت و سیاست فرهنگی در روابط بین‌الملل، ویرایش سنگ، جی .چی،ترجمهٔ عسگر قهرمان‌پور، تهران: علمی- فرهنگی.

Allen. James W (2012). The Art and Architecture of Twelver Shiʿism: Iraq, Iran, and the Indian Sub-Continent. London. Azimuth Editions.

Bhān, S(1939). «Ḥaidarābād kā bādshāhī ʿāshūrkhāna ».Muraqqaʿ-e Dakkan ,Special issue of Sab Ras ,edited by Muḥyi al-Dīn Qādrī Zore. Ḥaidarābād: Idāra-e Adabīyat-e Urdū.

Dabashi, Hamid (2011). «Taʿziyeh as Theatre of Protest »,The Drama Review .Sainthood, and Everyday Practice in South Asian Shʿism .Chapel Hill. University of North Carolina Press. Syed Akbar Hyder ,Reliving Karbala. Martyrdom in South Asian Memory . New York . Oxford University Press.

Gray.c(2010). «Analysing cultural policy Incomgibly. plural or Ontologically incompatible?» international Journal of cultural policy.16 (2).215-230.

Ramey., Steven.w(2008). Hindu, Sufi, or Sikh: Contested Practices and Identifications of Sindhi Hindus in India and Beyond.New York. Palgrave Macmillan.

Rizvi, S.A.A(1986) .History of the Isnā ʿAsharī Shīʿīs in India. New Delhi. Munshiram Manoharlal.

Kevin . Trainor(2010). «Pars Pro Toto: On Comparing Relic Practices », Numen.Dehlli. Non12.

Korom, Frank. J (2012). «The Presence of Absence: Using Stuff in a South Asian Sufi Environment »,AAS Working Papers in Social Anthropology.

Meri,Josef. W (2010). «Relics of Piety and Power in Medieval Islam »,Past and Present Supplement, vol 5 .Liden.

Mitchell, Colin paul (2004). «Sister Shiʿa States? Safavid Iran and the Deccan in the 16th Century, » Deccan Studies.New York.

Minorsky.v, (1995). the qara - qoyunlu and qutb - shahs, bulltin of the school of oriental and African studies, volum 17.

Wheeler, Brannon (2010). «Gift of the Body in Islam: The Prophet Muhammad's Camel Sacrifice and Distribution of Hair and Nails at His Farewell Pilgrimage »,Numen ,Dehlli.

Wheeler, Brannon (2004). «Relics in Islam »,Islamica.Kalkateh.

Naqvi Sadiq (2006) ,Muslim Religious Institutions and Their Role under the Qutb Shahs. Ḥaidarābād. Bab-ul-Ilm Society.

Naqvi. Shahid (2002). Azādārī .Lahore.Izhar Sons.

Naqvi Sadiq (2006). The ʿĀshūr Khānas of Hyderabad City. Ḥaidarābād: Bab-ul-Ilm Society.

Nayeem, M. A (2006). The Heritage of the Qutb Shahs of Golconda and Hyderabad. Ḥaidarābād. Hyderabad Publishers.

Sassatelli.m(2006). the logic of Europeanizing cultural policy. In Mainhof u.h. Triandafyllidou, A. (eds) transcultural Europe. London. Palgrave Macmillan.

Subba Reddy, D.V(1962). «Mohammad Quli's Interest in People's Health and Medical Aid ». in S. M. Qadri Zore (ed.) ,Qutb Shahi Sultans and Andhra Samskriti Hyderabad. Idara-e Adabiyat-e Urdu.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Trends and Factors Associated with Child Marriage Among Girls in Indian Subcontinent Countries

Elham Shirdel[1]✉

1. Corresponding Author: Assistant Professor of Social Sciences, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.
Email: eshirdel@lihu.usb.ac.ir

Article history Received: 13 Agust 2024 **Received in revised form:** 14 April 2025 **Accepted:** 07 June 2026 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

Child marriage as an anti-human rights behavior has irreparable consequences in the mental, physical, social, and economic dimensions of girls. This study analyzes the rate, trends, and factors related to child marriage using secondary analysis of World Bank and UNICEF data in eight countries of the Indian subcontinent with Excel and Spss software. The findings of this research showed that child marriage is a common problem in the Indian subcontinent. Bangladesh and Nepal have the highest percentage of child marriages, and Maldives, Sri Lanka, and Myanmar have the lowest. The general trend of child marriage in the last 25 years among the eight countries of the Indian subcontinent has downward changes. The highest rate of child marriage occurs in the poor, uneducated, and rural classes. Also, the current research findings indicate that with the increase of the gross national income, human development, fertility, and the reduction of poverty and gender inequality, mutually the social and economic disparities have also decreased. As a result, the number of female child marriages has decreased. Patterns and policies should widely promote the prohibition of marriage before the age of 18 with targeted and supportive interventions for disadvantaged groups.

Keywords: Child marriage, inequality, marriage, girls, Indian subcontinent.

1. Introduction

Child marriage is a human rights violation that has irreparable consequences in the emotional, physical, social and economic dimensions of girls' lives. Child marriage is a marriage performed by a person who has not yet reached the age of puberty or maturity intellectually, emotionally, biologically and psychologically (Fatima, 2023). In countries of the Indian subcontinent, a marriage between two people who have not reached their legal age is called child marriage. Child marriage affects both girls and boys, but it disproportionately and negatively affects the lives of girls, and they are more likely to marry at a younger age than boys, especially in South Asia. Each year, approximately 12 million girls around the world are married as children (UNICEF, 2022). Half of the world's child marriages occur in South Asia (Sabarmani et al., 2022). More than a quarter of the world's children (under 18 years of age) live in South Asia, in the countries of Myanmar, Bangladesh, Bhutan, India, Maldives, Nepal, Pakistan and Sri Lanka (UNICEF, 2023). Despite the observed decline in child marriage in South Asia, the practice remains widespread and often high in some areas. This phenomenon is a serious public health and child rights issue, especially in low- and middle-income countries. Early marriage affects the overall health, social health and psychological well-being of girls. Therefore, this study seeks to identify the trends and factors influencing child marriage in countries of the Indian subcontinent.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.277-298.
DOI: 10.22111/JSR.2025.49553.2451
© Shirdel, E.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

2- Research Methodology

This study analyzes the rate, trend, and factors associated with child marriage using secondary analysis on longitudinal data extracted from the World Bank, United Nations Development Program, UNICEF in eight countries of the Indian subcontinent. Data were collected over a 5-year period from 1994 to 2019 from national surveys on child marriage and socio-economic indicators of the Indian subcontinent, including eight countries (India, Bangladesh, Pakistan, Nepal, Myanmar, Sri Lanka, Bhutan, and Maldives). Excel and SPSS software were used to analyze the data. The social, demographic, and economic indicators of the countries studied in this study include 6 indicators: poverty line, gross domestic product, human development, gender inequality, fertility, and child marriage. These indicators were recorded by the World Bank, the United Nations Development Program, and UNICEF in various countries and were collected and analyzed during the time periods considered in this study.

3- Discussion

In this study, the rate and trend of child marriage was examined in the Indian subcontinent for a period of 5 years from 1994 to 2019. The findings of the study show that child marriage is a common problem in the Indian subcontinent. Based on raw statistics of the number of women married before the age of 18, the highest rate of child marriage occurred in India, Bangladesh, Pakistan, Nepal, Myanmar, Sri Lanka, Bhutan, and Maldives, respectively. However, in terms of the ratio of the number of women married before the age of 18 to the population of young women in that country, it can be said that the lowest rate of child marriage was in Maldives, Sri Lanka, and Myanmar, respectively, and the highest rate of child marriage was in Bangladesh and then Nepal. The overall trend of child marriage in the last 25 years among the eight countries has shown downward changes. Maldives has had the highest rate of decrease in child marriage among the countries. Next in order, India, Bangladesh, and Nepal have had the highest rate of decrease in child marriage during the last 25 years. Myanmar and Sri Lanka have shown the lowest rates and little change in child marriage trends in the last 25 years. In the Indian subcontinent, inequality in child marriage is observed based on education, wealth and residence. Child marriage of girls is higher among disadvantaged groups and lower economic classes. And there is a higher rate of child marriage among women with little or no education and poor and rural families. Therefore, cultural and social factors also play an important role in this regard. In many societies, early marriage is accepted as a social norm and girls are encouraged to marry at an early age due to social and economic pressures. Also, the results of the Pearson correlation test show that there is a significant relationship between socio-economic indicators of countries and child marriage. For example, as gross national income, human development, and poverty levels, gender inequality and fertility rates increase, the rate of child marriage also decreases. Based on the results of the correlation test between variables, it can be said that the gender inequality index, human development, and gross national income have the highest correlation with the rate of child marriage in the countries of the Indian subcontinent, respectively.

4-Conclusion

The results of this study indicate that child marriage is a widespread and serious problem in the Indian subcontinent. In this region, social and economic inequalities strongly influence the trend of child marriage. In fact, the highest rate of child marriage occurs in the poor, uneducated and rural classes, and these girls experience double inequality. A study of the trend of child marriage in the Indian subcontinent showed that a significant decrease has occurred in countries such as the Maldives, India, Bangladesh and Nepal since the 1990s, with the Maldives experiencing the largest decrease. The downward trend in child marriage indicates that these inequalities have generally decreased in the past decade. The lower the economic, gender and social inequalities, the higher the level of development of that country and the lower the incidence of child marriage. The sum of these conditions shapes norms, financial poverty, cultural poverty, the trend of child marriage and the experience of early pregnancy in girls (Septiaram et al., 2019). In order to reduce child marriage, there is a need for targeted and supportive interventions for disadvantaged groups and the promotion of laws prohibiting marriage before the age of 18. In general, improving economic, social and cultural indicators at the micro and macro levels can help reduce child marriage.

5- Resources

Agrawal, Kirti. (2018). Causes and prevention of child marriage in india. Journal of emerging technologies and innovative research. 5(4), 105-107.

Akbari M. & Pourghanbar M. (2019). Early marriage of girls in urban areas of Iran during two decades Forty-fifties (Case Study of Tehran). Journal of Historical Sociology, 11 (1), 23-44.

Bahrami, V., Haghi Kramolahi, M. & Ghorbani, A. (2023). Grounded theory of early marriage foundation for girls in Poldokhtar city(Case of study: Zivodar villages). Socio-Cultural Strategy, 11(4), 473-508.

Banlanjo, Ngoran. (2022). Cultural Pedogamy: Towards an Eco-Cultural Theory of Early (Child) Marriage. European Journal of Humanities and Social Sciences. 2. 98-102. 10.24018/ejsocial.2022.2.6.334.

Batyra, E. & pesando, L. M. (2021). Trends in child marriage and new evidence on the selective impact of changes in age-at- marriage laws on early marriage. ssm - population Health, 14:100 _ 118.

Burgess RA, Jefery M, Odero SA, Rose-Clarke K, Devakumar D. (2022). Overlooked and unaddressed: a narrative review of mental health consequences of child marriages. PLOS Global Public Health, 2(1): e0000131.

Cordova-Pozo, K.L., Anishettar, S.S., Kumar, M. *et al.*(2023). Trends in child marriage, sexual violence, early sexual intercourse and the challenges for policy interventions to meet the sustainable development goals. Int J Equity Health, 22(250): 1-12.

Eeltejaee, E. & Azizzadeh, M. (2016). A survey on Economic and Cultural Determinants of Marriage Age in Iran: a Cross-Province Study. Sociological Cultural Studies, *7*(3), 1-18.

Elnakib S., Paina L., Attal B.*, et al*(2023). Incidence of child marriage among refugees and internally displaced persons in the Middle East and South Asia: evidence from six cross-sectional surveys, *BMJ Open*, 13:e070056. doi: 10.1136/bmjopen-2022-070056.

Fan, S., Koski, A. (2022). The health consequences of child marriage: A systematic review of the evidence. BMC Public Health, 22, 309.

Farahmand, M., Danafar, F. & Poorebrahimabadi, M. (2021). Analysis of the marital experiences of the spouse's child: Emotional-intellectual and powerless fusion. Journal of Contemporary Sociological Research, 9(17), 115-145.

Fatimah, S. (2023). Trends And Impacts Of Child Marriage In A Psychological Perspectives (Case Study in Tuban Regency). Al Hakam: The Indonesian Journal of Islamic Family, 3(1):65-77. doi: 10.35896/alhakam.v3i1.497

Fernandes, Muriel. (2023). Child Marriage in India: A Sociological Review. Integrated Journal for Research in Arts and Humanities. 3. 171-176. 10.55544/ijrah.3.5.15.

Gaye, Amie & Klugman, Jeni & Kovacevic, Milorad & Twigg, Sarah & Zambrano, Eduardo. (2010). Measuring Key Disparities in Human Development: The Gender Inequality Index. United Nations Development Programme.

Hasanifar, A. , Nazerian, N. & Tavasoli, M. (2018). Anthropological survey on marriage ceremonies in Iran and India. Journal of Subcontinent Researches, *10*(34), 109-128.

International Institute for Population Sciences (2017). National Family Health Survey (NFHS-4) 2015–2016. International Institute for Population Sciences (IIPS), Mumbai, India, pp. 791–846.

John NA, Kapungu C, Sebany M, Tadesse S. (2022). Do gender-based pathways infuence mental health? Examining the linkages between early child marriage, intimate partner violence, and psychological well-being among young Ethiopian women (18–24 years Old). Youth Soc. 11(2):104–23.

John, N. A., Edmeades, J., Murithi, L., Barre, I. (2018). Child marriage and relationship quality in Ethiopia. Culture, Health & Sexuality, 21(8), 853-866. doi:10.1080/13691058.2018.1520919.

Kidman, R.(2017). Child marriage and intimate partner violence: A comparative study of 34 countries. Int. J. Epidemiol. 46, 662–675.

Kohno, A., Techasrivichien, T., Suguimoto, S.P; Dohlui, M., Nik farid, N. D; & Nakayama, T. (2020). Investigation of the key factors that in fluence the girls to enter into child morriage: A meta-synthesis of qualitative evidence. PloS one, 15(7): e0235959.

Kyari GV, Ayodele J. (2014). The socio-economic efect of early marriage in North Western Nigeria. Mediterranean J Soc Sci. 5(14):582.

Lowe, M., Joof, M., Rojas, B.M.(2022). Social and cultural factors perpetuating early marriage in rural Gambia: An exploratory mixed methods study. F1000Research, 8, 1949.

MacQuarrie, Kerry L. D., Christina Juan, and Thomas D. Fish. (2019). Trends, Inequalities, and Contextual Determinants of Child Marriage in Asia. DHS Analytical Studies, 69. Rockville, Maryland, USA: ICF.

Pourabbasi, S., Kord-Zanganeh, J. & Sharifi, M. (2023). Determinants of Women's Early Marriage in Ahvaz District, Iran. Journal of Population Association of Iran, 17(34), 179-206.

Pourtaheri A., Sany SBT., Aghaee MA., Ahangari H., Peyman N.(2023). Prevalence and factors associated with child marriage, a systematic review. BMC Womens Health. 23(1):531. doi: 10.1186/s12905-023-02634-3.

Psaki, Stephanie & Melnikas, Andrea & Haque, Eashita & Saul, Grace & Misunas, Christina & Patel, Sangram & Ngo, Thoai & Amin, Sajeda. (2021). What Are the Drivers of Child Marriage? A Conceptual Framework to Guide Policies and Programs. Journal of Adolescent Health. 69. S13-S22. 10.1016/j.jadohealth.2021.09.001.

Sabzehei, M. T. & Kokabi Zaker, S. (2023). Reasons, contexts and consequences of underage marriage from standpoint of married school girls. Journal of Contemporary Sociological Research, 24, 29-58.

Sekine, K.; Hodgkin, M.E.(2017). Effect of child marriage on girls' school dropout in Nepal: Analysis of data from the Multiple Indicator Cluster Survey 2014. PLOS ONE, 12, e0180176.

Septiarum, R.; Suwarni, L.; Alamsyah, D.(2019). Unwanted Pregnancies and Early Marriage Child Aged 13–18 Years. Indian J. Public Health Res, 10, 1792–1797. 10.37506/v10/i12/2019/ijphrd/192125.

Singh, S.& Kaur, M. (2023). Child marriage in India: The Chains of Tradition. Educational Administration: Theory and Practice. 30. doi: 10.53555/kuey.v30i1.5181

Siniša, Franjić. (2018). Adolescent Pregnancy is a Serious Social Problem. Journal of Gynecological Research and Obstetrics. 4. 006-008. 10.17352/jgro.000049.

Svanemyr J., Chandra-Mouli V., Raj A., Travers E.& Sundaram L. (2015). Research priorities on ending child marriage and supporting married girls. Reprod Health, 12:80.

Tambe, A. (2022). Review of the book Sex, Law, And The Politics Of Age: Child Marriage In India, 1891–1937[by Ishita Pande]. The Journal of the History of Childhood and Youth. 15(2), 341-343.

UNICEF (2024). The Child Marriage Data Portal. Available at: https://childmarriagedata.org.

UNICEF .(2022). Child marriage is a violation of human rights, but is all too common. https://data.unicef.org/topic/child-protection/child-marri age.

UNICEF(2021). Child marriage. Available at: https:// data.unicef.org/topic/child-protection/child-marriage/.

UNICEF. (2016). Mapping of Child Marriage Initiatives in South Asia. UNFPA: New York.

UNICEF.(2020). Child Marriage around the World. Available online: https://www.unicef.org/stories/child-marriage-aroundworld.

UNICEF.(2021). Towards ending child marriage: Global trends and profiles of progress. New York: UNICEF.

United Nations Children's Fund (2018). Child Marriage: Latest trends and future prospects. New York: UNICEF.

United Nations Development Programme(2024). Gender Inequality Index (GII). Available at: https://hdr.undp.org/data-center.

United Nations Development Programme(2024). Human Development Index (HDI). Available at: https://hdr.undp.org/data-center.

Vaisi Nab, F., Babaei Aghdam, F. & Ebrahimzadeh Asmin, H.(2014). The Comparative study of Human Development Index situation in the subcontinent countries. Journal of Subcontinent Researches, 5(17), 153-170.

Wahhaj, Z. (2015). A theory of child marriage. Research Papers in Economics, University of Kent.

World Bank Group(2024). DataBank, Metadata Glossary. Available at: https://databank.worldbank.org/metadataglossary/

Cite this article: Shirdel, E. (2026). Trends and Factors Associated with Child Marriage Among Girls in Indian Subcontinent Countries. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 277-298.
DOI: 10.22111/JSR.2025.49553.2451

مطالعات شبه قاره

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

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

روند و عوامل مرتبط با کودک همسری بین دختران در کشورهای شبه قاره هند

الهام شیردل[۱]✉

۱. نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: eshirdel@lihu.usb.ac.ir

چکیده

کودک همسری یک رفتار ضد حقوق بشر است که پیامدهای جبران‌ناپذیری در ابعاد احساسی، جسمانی، اجتماعی و اقتصادی زندگی دختران دارد. این مطالعه، میزان، روند و عوامل مرتبط با کودک همسری را در هشت‌کشور شبه قاره هند با روش تحلیل ثانویه داده‌های بانک جهانی و یونیسف مورد بررسی قرارمی‌دهد. جهت تحلیل داده‌ها از نرم‌افزار «اکسل» و «Spss» استفاده شد. یافته‌های این تحقیق نشان‌داد کودک همسری، یک مسئلهٔ شایع در شبه قاره هند است. بیشترین نسبت کودک همسری متعلق به کشور بنگلادش و نپال و کمترین میزان، متعلق به کشور مالدیو، سریلانکا و میانمار است. روند کلی کودک همسری در ۲۵ سال اخیر بین هشت‌کشور شبه قاره هند حاکی از تغییرات نزولی بوده است. بیشترین میزان کودک همسری در طبقات فقیر، فاقد تحصیل و روستایی رخ‌می‌دهد. همچنین، یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از آن است با افزایش شاخص‌های درآمد ناخالص ملی، توسعهٔ انسانی، باروری، کاهش سطح فقر و نابرابری جنسیتی به‌طور متقابل نابرابری‌های اجتماعی-اقتصادی کمترشده و در نتیجه، میزان کودک همسری دختران روند نزولی یافته‌است؛ از این‌رو، الگوها و سیاست‌ها باید به‌طور گسترده منع ازدواج قبل از ۱۸ سالگی را در کنار مداخلات هدفمند و حمایت‌گرایانه برای گروه‌های محروم ترویج‌کنند.

کلیدواژه‌ها: کودک همسری، نابرابری، ازدواج، دختران، شبه قاره هند.

۱- مقدمه

کودک همسری که به‌عنوان ازدواج زودهنگام نیز از آن یاد می‌شود، نقض جدی حقوق بشر و رفتار مضرّی است که کودکان را در معرض خطر خشونت، استثمار و سوءاستفاده قرارمی‌دهد. ازدواج کودکان، به ازدواج‌های رسمی و اشکال غیررسمی اطلاق‌می‌شود که در آن یک یا هر دو طرف زیر ۱۸ سال سن دارند (یونیسف، ۲۰۱۶ و ۲۰۲۰). همچنین، ازدواج کودکان ازدواجی است که توسط فردی انجام‌می‌شود که هنوز از نظر فکری، عاطفی، زیستی و روانی به سن بلوغ یا بلوغ نرسیده است (فاطیما، ۲۰۲۳). در کشورهای شبه قاره هند، به ازدواج بین دو فردی که به سن قانونی خود نرسیده‌اند، کودک همسری می‌گویند. این رسم هزاران سال است که در هند وجود داشته‌است. علی‌رغم قوانین جدید مبنی بر این‌که یک دختر حداقل ۱۸ سال سن داشته باشد تا قانونی ازدواج کند، درصد بالایی از زنان ۱۵ تا ۱۹ ساله قبلاً ازدواج کرده‌اند و نیمی از آن‌ها که ازدواج

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۲۹۸-۲۷۷.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۳ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۳/۱۷ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: شیردل، الهام. (۱۴۰۵). روند و عوامل مرتبط با کودک همسری بین دختران درکشورهای شبه قاره هند، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۲۹۸-۲۷۷.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.49553.2451

© شیردل، الهام.

کرده‌اند زایمان کرده‌اند. این یکی از مهم‌ترین مشکلات اجتماعی و حقوقی است که امروزه جامعهٔ هند با آن مواجه‌است. ازدواج کودکان هنوز در هند به‌دلایل مختلفی از جمله فقر، بی‌سوادی، بیکاری، فرهنگی، مذهبی و بسیاری موارد دیگر انجام-می‌شود (سینگ و کائور، ۲۰۲٤).

ازدواج کودکان، بر دختران و پسران تأثیرمی‌گذارد، اما به‌طور نامتناسب و منفی بر دختران تأثیرمی‌گذارد و احتمال ازدواج آن‌ها در سنین پایین‌تر از پسران، به‌ویژه در جنوب آسیا، بیشتر است. ازدواج اجباری، ریشه در هنجارها و شیوه‌های سنتی مضرّ گذشته دارد که در طول نسل‌ها منتقل‌شده و اثرات ناتوان‌کننده‌ای بر کودک دختر، خانوادهٔ آن‌ها و جامعه دارد (لاو و همکاران، ۲۰۲۲).

کودک همسری یک مسئلهٔ اصلی بهداشت و حقوق کودک، در بسیاری از کشورهای با درآمد کم و متوسط است (کیاری و همکاران، ۲۰۱٤). به‌طور خاص، دختران روستایی و محروم در کشورهای با درآمد کم و متوسط، در برابر اثرات منفی ازدواج کودکان آسیب‌پذیرتر هستند (کوردوا پوزو و همکاران، ۲۰۲۳). مطالعات انجام‌شده در چند کشور نشان‌می‌دهد که ازدواج زودهنگام منجر به افزایش انواع خشونت زناشویی، طلاق، کاهش توانائی تصمیم‌گیری و کیفیت زندگی در زنان می‌شود (جان و همکاران، ۲۰۱۸). کودک همسر در ابعاد مختلف انسانی اعم از جسمی، اجتماعی، روحی و روانی، فرایند بلوغ را سپری نکرده است تا مسئولیت بزرگی را برعهده بگیرد. ازدواج کودکان، آثار و پیامدهای جبران‌ناپذیری از جمله ترک تحصیل، انزوای اجتماعی، مسئولیت فرزندآوری و نگه‌داری از کودک و استرس و پریشانی روانی را در بردارد (فرهمند و همکاران، ۱۳۹۹). هر سال، تقریباً ۱۲ میلیون دختر در سراسر جهان در کودکی ازدواج می‌کنند (یونیسف، ۲۰۲۲). اگر تلاش برای جلوگیری از ازدواج کودکان تسریع‌نشود، طبق برآورد یونیسف، تا سال ۲۰۳۰ بیش از ۱۲۰ میلیون دختر دیگر در سنین کودکی ازدواج خواهندکرد. با وجود تلاش‌های جهانی، کاهش نرخ ازدواج کودکان در مناطق، کشورها و حتی در داخل کشورها یکسان نیست (یونیسف، ۲۰۲۱). با توجه به این‌که سن ازدواج در بافت‌های فرهنگی، اجتماعی و قومیتی متفاوت است و کشورهای شبه قاره هند به‌لحاظ جغرافیایی، فرهنگی و اقتصادی دارای شباهت‌های زیادی هستند، مقایسهٔ روند کودک همسری و عوامل مرتبط با آن از رویکرد جامعه‌شناسانه، به شناخت جامع و سیاستگذاری منطقه‌ای بهتر در این کشورها کمک می‌کند.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

ازدواج کودکان به‌عنوان ازدواج قبل از ۱۸ سالگی تعریف می‌شود. کودک همسری در شبه قاره هند به‌عنوان پیوند افراد زیر سن قانونی ازدواج تعریف می‌شود که طبق قانون ازدواج کودکان در سال ۲۰۰٦، سن ۱۸ برای زنان و ۲۱ سال برای مردان است. از لحاظ تاریخی، این عمل ریشه‌های عمیقی در سنت‌های فرهنگی دارد که اغلب به‌عنوان یک تعهد خانوادگی به‌جای یک انتخاب شخصی تلقی‌می‌شود (سینگ و کوئر، ۲۰۲٤). در دوران استعمار بریتانیا، حداقل سن قانونی ازدواج برای دختران ۱۵ سال و برای پسران ۱۸ سال تعیین شده‌بود. پس از واقعهٔ مرگ دختر یازده ساله ناشی از تجاوز توسط شوهر بزرگسالش، نیاز به وضع مقررات مربوط به ازدواج کودکان در هند بیشتر شد. قانون منع ازدواج کودکان در سال ۱۹۲۹ به‌عنوان یک تلاش قانون‌گذاری قابل‌توجهی برای مهار این عمل و اصلاح اجتماعی در مقابل منفعت‌گرایی استعماری حکومت بریتانیا تصویب گردید (تامب، ۲۰۲۲). سرشماری هند حاکی از آن است نسبت زنان در ازدواج کودکان از سال ۱۹۸۱ در هر دورهٔ ۱۰ ساله کاهش یافته‌است.

نهاد ازدواج در میان تمامی هندوها و سایر ادیان، از درجه اهمیت واحدی برخوردار است و در همین رابطه، ازدواج در اکثر متون مذهبی هند به‌مثابه یک فریضهٔ مذهبی آمده‌است؛ به‌طوری‌که اگر پدر و یا قیّم دختری که به سن ازدواج رسیده تا سه سال پس از این مقطع او را به خانهٔ بخت نفرستد، گناه بزرگی مرتکب شده است. سنین ازدواج در هند از نوزاد ٦ ماهه شروع

می‌شود و تا سنین بالا ادامه می‌یابد. هم‌اکنون در بسیاری از مناطق روستایی هند، نوزادان کوچک دختر و پسر را با برگزاری مراسم مذهبی به عقد و نامزدی یکدیگر درمی‌آورند (حسنی‌فر و همکاران، ۱۳۹۷). هند در گزارش سرشماری سال ۲۰۰۱ اعلام‌کرد، هیچ دختر متأهل زیر ۱۰ سال وجود نداشته و از ۵۹,۲ میلیون دختر ۱۰ تا ١٤ ساله، ۱,٤ میلیون دختر متأهل و از ٤٦,۳ میلیون دختر ۱۵ تا ۱۹ ساله، ۱۱,۳ میلیون دختر متأهل وجود داشته‌است (آگراوال، ۲۰۱۸).

کودک همسری نقض حقوق بشر تلقی‌می‌شود و با پیامدهای نامطلوب بهداشتی، اجتماعی و اقتصادی متعددی همراه‌است (مک‌کوری و همکاران، ۲۰۱۹). در سراسر جهان، سالانه بیش از ۱۲ میلیون دختر در سنین پایین (زیر ۱۸ سال) ازدواج می‌کنند؛ یعنی حدود ۲۱ درصد از زنان جوان قبل از ۱۸ سالگی ازدواج می‌کنند (یونیسف، ٢٠١٦ و ۲۰۲۰). بیش از یک‌چهارم کودکان جهان (زیر ۱۸ سال) در جنوب آسیا، در کشورهای میانمار، بنگلادش، بوتان، هند، مالدیو، نپال، پاکستان و سریلانکا زندگی می‌کنند (یونیسف، ۲۰۲۳). بیشترین تعداد دختران تحت‌تأثیر ازدواج کودکان(نیمی از ازدواج‌های کودکان در جهان)، در جنوب آسیا قرارمی‌گیرند (سابرمانی و همکاران، ۲۰۲۲). چنان‌چه، یونیسف در جنوب آسیا ۲۵ میلیون ازدواج کودکان را تخمین‌می‌زند که در طول دهۀ گذشته جلوگیری شده‌است و نیاز بیشتری به اقدامات فوری برای جلوگیری و حذف این عمل تا ۲۰۳۰ وجود دارد (صندوق کودکان سازمان ملل متحد، ۲۰۱۸). بر اساس گزارش یونیسف(سال‌های ۲۰۰۷ تا ۲۰۱۷)، در میان زنان ۲۰ تا ٢٤ ساله در کشورهای کمترتوسعه‌یافته، ۱۲ درصد قبل از ۱۵ سالگی و ۳۸ درصد قبل از ۱۸ سالگی ازدواج کرده‌اند (یونیسف، ۲۰۲۱).

در سال‌های اخیر، آسیای جنوبی کاهش قابل‌توجهی در ازدواج کودکان، به‌ویژه در میان دختران زیر ۱۵ سال داشته‌است (یونیسف، ٢٠١٦ و ۲۰۲۰). این کاهش عمدتاً در هند است که نرخ ازدواج کودکان از ٤٧ درصد در سال ۲۰۰۵ به ۲۷ درصد در سال ٢٠١٦ کاهش یافته‌است (مؤسسۀ بین‌المللی علوم جمعیت، ۲۰۱۷). با این‌حال، علی‌رغم کاهش مشاهده‌شدۀ ازدواج کودکان در جنوب آسیا، این عمل همچنان گسترده است و در برخی مناطق زیاد است. ازدواج قبل از ۱۸ سالگی در اکثر جوامع غیرقانونی محسوب می‌شود، اما با عوامل متعدد فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی از جمله فقر، بیسوادی و سنن فرهنگی مرتبط است و پیامدهای زیادی برای دختران دارد که چرخه‌های ناتوانی را تداوم می‌دهد (سوانمیر و همکاران، ۲۰۱۵؛ سینگ و کوئر، ٢٠٢٤). مناطق جغرافیایی یا گروه‌های فرهنگی خاص، نیازمند تلاش‌های هدفمندتر برای محافظت از کودکان در برابر ازدواج می‌باشد. همچنین تلاش‌های هدفمند باید عوامل مستعدکنندۀ مرتبط با ازدواج کودکان در منطقه را درنظربگیرند. جهت اجرای سیاست‌ها و برنامه‌هایی برای کاهش ازدواج کودکان، درک بهتری از چگونگی تغییر یا عدم تغییر ازدواج کودکان با رویکرد جامعه‌شناختی مورد نیاز است. تصمیم‌گیری در مورد سرمایه‌گذاری در زمینۀ پیشگیری و واکنش به ازدواج کودک، باید با بافت محلی و فرهنگی هماهنگ شود و روندهای گذشته و کنونی ازدواج کودکان در منطقه را نیز درنظربگیرد. براین اساس، از آن‌جا که میزان قابل‌توجهی از مسئلۀ اجتماعی کودک همسری در کشورهای شبه قاره هند رواج‌دارد، پژوهش حاضر به‌دنبال پاسخ به این سؤالات است: میزان کودک همسری در کدام کشورهای شبه قاره هند بیشتر است؟ روند کودک همسری بین این کشورها در بازه زمانی ۱۹۹۰ تا ۲۰۱۹ به چه شکل بوده است؟ و کدام عوامل اجتماعی در روند کودک همسری در این کشورها نقش‌آفرینی می‌کنند؟.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

با وجود کاهش جهانی، ازدواج کودکان همچنان یک مسئلۀ رایج در کشورهای با درآمد کم و متوسط است. دختران به‌طور نامتناسبی تحت‌تأثیر کودک همسری با خطرات سلامتی، تحصیلات محدود و قدرت تصمیم‌گیری اندک قرارمی‌گیرند (کوردوا پوزو و همکاران، ۲۰۲۳). ازدواج کودکان یک مسئلۀ جدی بهداشت عمومی با پیامدهای ناگوار در سطح فردی و اجتماعی است (سابرمانی و همکاران، ۲۰۲۲).). ازدواج کودکان با عوارض سلامت باروری و جنسی برای دختران، مانع رشد و سلامت

کلی آن‌ها می‌شود (فن و کوسکی، ۲۰۲۲). این عمل مضرّ به‌طور قابل‌توجهی بهترین منافع کودک دختر را در سطوح فردی، اجتماعی و ملی تضعیف می‌کند (فن و کوسکی، ۲۰۲۲).

چندین مسئلهٔ دیگر نیز از ازدواج کودکان ناشی‌می‌شود؛ مانند افزایش ترک تحصیل (سکین و همکاران، ۲۰۱٤)، افزایش خشونت زناشویی(کیدمن، ۲۰۱۷)، افزایش عوارض و مرگ‌ومیر مادران (سینیشا، ۲۰۱۸)، افزایش خطر حاملگی‌های ناخواسته (سپتیارم و همکاران، ۲۰۱۹). همچنین ازدواج زودهنگام، بهزیستی روانی دختران را تحت‌تأثیر قرارمی‌دهد (جان و همکاران، ۲۰۲۲). محدودیت در فرصت‌های تحصیلی و شغلی به‌همراه سایر پیامدهای روانی و اجتماعی مانند: استرس، اضطراب و انزوای اجتماعی، بر بهزیستی و مشارکت آن‌ها در جامعه تأثیرمی‌گذارد (برگس و همکاران، ۲۰۲۲). با این‌حال، مطالعه‌ای نیاز است که به‌طور جمعی و تطبیقی روند تغییر و عوامل اجتماعی کودک همسری را در کل منطقهٔ شبه قاره هند تجزیه‌وتحلیل نماید. ازاین‌طریق می‌توان مداخلات خاص منطقه که منجر به کاهش ازدواج کودکان در در سراسر منطقه شود را شناسایی و هدایت نمود. اغلب تحقیقات انجام‌شده در بین چند کشور از جنوب آسیا نظیر» هند، نپال و بنگلادش انجام شده‌است، اما این تحقیق هشت‌کشور شبه‌قارهٔ هند را مدنظر قرارمی‌دهد و میزان و روند کودک همسری را دربین این کشورها با رویکرد جامعه-شناسانه بررسی و مقایسه می‌کند. همچنین عوامل اجتماعی مرتبط با روند کودک همسری را در طول دورهٔ زمانی ۱۹۹۰ تا ۲۰۱۹ در کشورهای شبه‌قارهٔ هند مورد بررسی قرارمی‌دهد؛ از این‌رو، هدف این مطالعه شناسایی روند تغییر کودک همسری و عوامل مشترک اجتماعی مرتبط با آن در کشورهای شبه‌قارهٔ هند از ۱۹۹۰ تا ۲۰۲۰ است.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

این مطالعه، میزان، روند و عوامل مرتبط با کودک همسری را با استفاده از روش تحلیل ثانویه بر داده‌های طولی استخراج‌شده از بانک جهانی، برنامهٔ توسعهٔ سازمان ملل متحد، یونیسف در هشت‌کشور شبه‌قارهٔ هند تحلیل می‌کند. داده‌ها در بازه‌های زمانی ۵ ساله از ۱۹۹٤ تا ۲۰۱۹ از پیمایش‌های ملی در حوزهٔ کودک همسری و شاخص‌های اقتصادی و اجتماعی کشورهای شبه‌قارهٔ هند شامل هشت‌کشور (هند، بنگلادش، پاکستان، نپال، میانمار، سریلانکا، بوتان و مالدیو) جمع‌آوری‌شد. جهت تجزیه‌وتحلیل داده‌ها از اکسل برای رسم نمودار زمانی روند کودک همسری و مقایسهٔ روند بین کشورهای شبه‌قارهٔ هند استفاده گردید. همچنین، جداول دوبُعدی برای شناسایی الگوهای خاص کودک همسری براساس سه عامل تحصیلات، ثروت و محل سکونت دختران در کشورهای شبه‌قارهٔ هند به‌کار گرفته‌شد. در نهایت، آزمون همبستگی پیرسون با استفاده از نرم‌افزار «Spss» رابطهٔ بین شاخص‌های اجتماعی-اقتصادی کشورهای شبه‌قارهٔ هند با روند کودک همسری را طی بازه‌های زمانی ۵ ساله از ۱۹۹٤ تا ۲۰۱۹ نشان‌داد. شاخص‌های اجتماعی، جمعیتی و اقتصادی کشورهای مورد مطالعه در این تحقیق شامل ٦ شاخص، خط فقر، تولید ناخالص داخلی، توسعهٔ انسانی، نابرابری جنسیتی، باروری و کودک همسری است. این شاخص‌ها توسط بانک جهانی، برنامهٔ توسعهٔ سازمال ملل متحد و یونیسف در کشورهای مختلف سنجیده و در طی بازه‌های زمانی جمع‌آوری و ثبت گردیده است؛ بنابراین، جهت تعریف و اعتبار شاخص‌ها از بانک اطلاعاتی که داده‌های این پژوهش أخذ شده‌است بهره گرفته می‌شود.

کودک همسری: تعداد دختران و زنان ۲۰-۲٤ ساله که قبل از ۱۸ سالگی ازدواج کرده‌اند (یونیسف، ۲۰۲٤).

نسبت فقر ملی: درصد جمعیتی است که زیرخط فقر ملی زندگی می‌کنند. برآوردهای فقر در خط فقر ملی از داده‌های نظرسنجی خانوار جمع‌آوری و محاسبه‌می‌شود. داده‌ها از منابع رسمی دولتی جمع‌آوری‌می‌شوند یا توسط کارکنان بانک جهانی با استفاده از خط‌های فقر ملی (به‌عنوان مثال برای کشور خاص) محاسبه‌می‌شوند (بانک جهانی، ۲۰۲٤).

درآمد ناخالص ملی(GNI): درآمد ناخالص ملی تقسیم بر جمعیت میانسال است که با استفاده از روش اطلس بانک جهانی به دلار آمریکا تبدیل شده‌است. مجموع ارزش‌افزودهٔ همهٔ تولیدکنندگان مقیم به‌اضافهٔ هرگونه مالیات بر محصول (با کاهش

یارانه) است که در ارزیابی تولید به‌اضافهٔ خالص دریافتی‌های درآمد اولیه (غرامت کارکنان و درآمد دارایی) از خارج لحاظ نشده‌است. این شاخص به پول ملی محاسبه‌می‌شود و معمولاً برای مقایسه در بین اقتصادها با نرخ ارز رسمی به دلار آمریکا تبدیل‌می‌شود. برای کاهش نوسانات قیمت‌ها و نرخ ارز، از روش ویژهٔ تبدیل اطلس توسط بانک جهانی استفاده می‌شود (بانک جهانی، ۲۰۲٤).

نرخ باروری کل: نشان‌دهندهٔ تعداد فرزندانی است که یک زن تا پایان سال‌های باروری خود به دنیا می‌آورد. نرخ باروری کل بر اساس داده‌های مربوط به تولدهای زندهٔ ثبت‌شده از سیستم‌های ثبت حیاتی یا درصورت عدم وجود چنین سیستم‌هایی، از سرشماری‌ها یا بررسی‌های نمونه‌ای به‌دست‌می‌آید (بانک جهانی، ۲۰۲٤).

شاخص توسعهٔ انسانی: محاسبهٔ شاخص توسعهٔ انسانی براساس شاخص‌های امید به زندگی، میانگین سال‌های تحصیل و استاندارد مناسب زندگی انجام‌می‌شود. توسعهٔ انسانی، میانگین هندسی شاخص‌های نرمال‌شده برای هر یک از سه بُعد است. بُعد سلامت با امید به زندگی در بدو تولد ارزیابی‌می‌شود، بُعد تحصیلات با میانگین سال‌های تحصیل برای بزرگسالان ۲۵ سال و بیشتر و سال‌های مورد انتظار تحصیل برای کودکان در سن ورود به مدرسه اندازه‌گیری‌می‌شود. بُعد استاندارد زندگی با درآمد ناخالص ملی سرانه سنجیده‌می‌شود (برنامهٔ توسعهٔ سازمان ملل متحد، ۲۰۲٤ ؛ ویسی‌ناب و همکاران، ۱۳۹۲).

نابرابری جنسیتی(GII): یک معیار ترکیبی از نابرابری جنسیتی با استفاده از سه بُعد؛ سلامت باروری، توانمندسازی و بازار کار است. مقدار پایین این شاخص نشان‌دهندهٔ نابرابری کم بین زنان و مردان است و بالعکس (برنامهٔ توسعهٔ سازمان ملل متحد، ۲۰۲٤).

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

مطالعهٔ بهرامی و همکاران(۱٤۰۱) با عنوان: "ازدواج زودهنگام دختران روستای زیودار شهرستان پل دختر" با روش‌شناسی کیفی نظریهٔ زمینه‌ای انجام‌گرفت. نتایج این تحقیق نشان‌داد شرایط علّی ناخودآگاه جمعی جنسیتی و دلهره از تجرد قطعی موجب شکل‌گیری پدیده محوری ازدواج زودهنگام به‌مثابه انقیاد در دختران می‌شود. شرایط زمینه‌ای شامل "نظارت اجتماعی محدودیت‌زا، تقدیرگرایی و هنجارهای اخلاقی" و شرایط مداخله‌گر نظیر "معاش‌گرایی و محاسبه‌گرایی، رقابت و ناکامی تحصیلی" بر استراتژی تسلیم و سازگاری دختران در ازدواج زودهنگام نقش‌دارد. نتیجهٔ این فرایند به پیامدهای سلطه‌پذیری، خشونت جنسی، بازماندگی از تحصیل، بحران روحی و انگیزشی در زنان با ازدواج زودهنگام ختم‌می‌شود.

پورعباسی و همکاران(۱٤۰۱) به بررسی عوامل مؤثر بر ازدواج زودهنگام زنان شهرستان اهواز با روش پیمایشی می‌پردازند. در این تحقیق بیان‌شد در شهرستان اهواز ازدواج زودهنگام روند افزایشی داشته، به‌طوری‌که از ۲۹/٤ درصد در سال ۱۳۹۰ به ۳۲/۱ درصد در سال ۱٤۰۰رسیده است؛ براساس این تحقیق، عواملی نظیر: نداشتن اختیار در انتخاب همسر، ازدواج با بستگان نزدیک و نگرانی والدین از دیر ازدواج‌کردن دختران و نگرانی از ارتباط پیش از ازدواج که ناشی از فرهنگ غالب و ازدواج‌های سنتی– خویشاوندی در شهر اهواز می‌باشد؛ ازدواج زودهنگام دختران را تشدید نموده است. مهمترین عوامل مؤثر در ازدواج زودهنگام دختران شهرستان اهواز به‌ترتیب تحصیلات، نوع ازدواج (اجباری/اختیاری)، نسبت خویشاوندی با همسر و محل سکونت است.

تحقیق سبزه‌ای و کوکبی‌ذاکر (۱٤۰۲) دلایل، زمینه‌ها و پیامدهای ازدواج زودرس را از دیدگاه دانش‌آموزان دختر متأهل دورهٔ متوسطهٔ بخش سردرود شهرستان رزن مورد بررسی قرارمی‌دهد. براساس این تحقیق، دلایل ازدواج زودرس آن‌ها «مخاطرهٔ مجردی»، «ملاک‌های سنتی انتخاب همسر»، «رقابت»، «تقلید» و «چشم و هم‌چشمی»، «ازدواج خویشاوندی» و «باورهای سنتی» است. زمینه‌های خانوادگی و اجتماعی ازدواج زودرس این دختران را «طلاق یا فوت یکی از والدین»، «رسانه‌های جمعی» و «تخلف از قانون منع ازدواج با کودکان» ذکرمی‌کنند. پیامدهای مثبت و منفی ازدواج زودرس از دیدگاه این دختران

«برزگسالی زودرس»، «ازدست‌دادن استقلال فردی»، «ترک تحصیل»، «تغییر روابط اجتماعی»، «تأیید عمومی» و «احساس متناقص رضایت و نارضایتی از زندگی» بود.

پژوهش التجائی و عزیززاده (۱۳۹۵) به بررسی تأثیر عوامل اقتصادی و فرهنگی بر سن ازدواج در ۲۸ استان ایران طی دورهٔ ۱۳۸۳ تا ۱۳۹۳ پرداخته‌است. عوامل مؤثر بر سن ازدواج مورد بررسی در این تحقیق عبارت بودند از: بیکاری، تورم، رشد مخارج خانوار، سطح درآمد استان و تحصیلات. نتایج این تحقیق نشان‌می‌دهد افزایش متغیرهای تورم، بیکاری و رشد مخارج خانوار، موجب افزایش سن ازدواج مردان و زنان می‌شود؛ اما، بین متغیرهای تحصیلات و سطح درآمد استان با سن ازدواج رابطهٔ معناداری وجود نداشت.

اکبری و پورقنبر (۱۳۹۸) در تحقیق خود در مورد "ازدواج زودرس دختران در مناطق شهری ایران در طی دهه‌های چهل و پنجاه شمسی(مطالعهٔ موردی: شهر تهران)" به این نتیجه رسیدند که با افزایش فرایند نوسازی در حکومت پهلوی و رشد شهرنشینی، وضعیت اجتماعی زنان و سطح سواد و آموزش در جامعهٔ شهری ایران ارتقا پیدا کرده‌است. از طرف دیگر، نرخ کودک همسری دختران کاهش یافته‌است.

مطالعهٔ مک‌کوری و همکاران(۲۰۱۹) روند ساختار سنی ازدواج کودکان در چهار کشور آسیایی بنگلادش، هند، اندونزی و نپال را تحلیل‌می‌کند. این الگوها و روندهای خاص نابرابری ازدواج کودکان را در سه عامل اجتماعی–اقتصادی شامل: تحصیلات، ثروت و محل سکونت دسته‌بندی می‌کند. از دههٔ ۱۹۹۰ کاهش قابل توجه ازدواج کودکان در هر چهار کشور رخ داده است، اما سرعت تغییر به‌طور یکسان نبوده است. شیوع ازدواج کودکان عموماً ابتدا در سنین پایین کاهش‌می‌یابد و به‌دنبال آن میزان ازدواج در اواخر نوجوانی کاهش‌می‌یابد. هند بیشترین کاهش را در ازدواج کودکان تجربه کرده‌است، درحالی‌که ازدواج برای اکثر زنان در بنگلادش و نپال یک تجربه در دوران نوجوانی است. بیشترین ازدواج کودکان در بنگلادش و کمترین در اندونزی رایج است. هیچ گرایش قابل تشخیصی به‌سمت ازدواج‌نکردن وجود ندارد، بلکه فقط یک گرایش به‌سمت ازدواج تأخیری است. نابرابری در ازدواج کودکان عمدتاً در دههٔ گذشته بجز در نپال کاهش یافته‌است. با این‌حال، نابرابری‌های گسترده‌ای در زمینهٔ تحصیلات زنان، ثروت خانوار و سکونت شهری- روستایی مشاهده می‌شود که ازدواج کودکان در میان گروه‌های محروم‌تر متمرکز شده‌است. این مطالعه شواهدی ارائه‌می‌دهد که از بازار ازدواج، ناامنی اقتصادی و محیطی و نظریه‌های انتشار ازدواج کودکان حمایت می‌کند. عوامل تعیین‌کنندهٔ دیگر مانند: تحصیلات، ثروت و ارزش سرمایه‌گذاری بیشتر در زیرساخت‌های اجتماعی، از جمله محیط هنجاری عادلانه‌تر جنسیتی را نشان‌می‌دهند.

پساکی و همکاران(۲۰۲۱) در مورد محرک‌های کودک همسری و طراحی سیاست‌ها و برنامه‌ها به این نتیجه رسیدند که عوامل در جامعه‌ای که کودکان زندگی می‌کنند در برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری متفاوت هستند و با شناخت آن‌ها می‌توان مداخلات درست برای کاهش کودک همسری انجام‌داد. آن‌ها با مطالعهٔ سه کشور بنگلادش، نیجیریه و مالاوی ۵ عامل اصلی که با یکدیگر تعامل‌دارند و در کودک همسری نقش‌آفرینی‌می‌کنند را شناسایی‌کردند. این عوامل عبارتند از: هنجارهای اجتماعی، فقر، فقدان عاملیت، فقدان فرصت، بارداری یا ترس از بارداری. بر این اساس، این تحقیق عنوان‌می‌کند سطوح مختلف فرد، خانواده و ساختار جامعه در ازدواج کودکان نقش‌دارند.

سابرمانی و همکاران (۲۰۲۲) در مرور سیستماتیک مطالعات کودک همسری در جنوب آسیا بیان‌کردند عواملی که به‌طور پیوسته با ازدواج کودکان در جنوب آسیا مرتبط است، سکونت روستایی، سطح تحصیلات پایین، پیشینهٔ اقتصادی ضعیف، قرارگرفتن کم در معرض رسانه‌های جمعی و مذهب (هندو و مسلمان در کشورهای خاص) بود. آن‌ها در نهایت به این نتیجه رسیدند که ازدواج کودکان ناشی از تأثیر متقابل نیروهای اقتصادی و اجتماعی است.

الناکی و همکاران (۲۰۲۳) بروز ازدواج کودکان در میان جمعیت‌های آواره و میزبان در محیط‌های بحرانی بشردوستانهٔ جیبوتی، یمن، لبنان و عراق در خاورمیانه و بنگلادش و نپال در جنوب آسیا را مورد بررسی قراردادند. بنگلادش و عراق، خطر ازدواج کودکان بین جمعیت آواره داخلی و میزبان تفاوتی نداشت. در یمن، آوارگان داخلی در مقایسه با میزبان، خطر بیشتری برای ازدواج کودکان داشتند. در جیبوتی، پناهندگان در مقایسه با میزبان ازدواج کودکان خطر کمتری داشتند. در یافته-های تلفیقی، میانگین خطر ازدواج کودکان در میان آواره‌ها در مقایسه با جمعیت میزبان به‌طور قابل‌توجهی بالاتر بود. شواهد قاطعی مبنی بر افزایش جهانی در نرخ ازدواج کودکان با بحران‌های بشردوستانه یافت نشد.

پورطاهری و همکاران (۲۰۲۳) در مرور سیستماتیک بر شیوه و عوامل کودک همسری، بیان‌کردند که در اکثر مطالعات، روند ازدواج کودکان کاهشی بوده است. مهمترین عوامل فردی ازدواج کودکان شامل تحصیلات و شغل پاسخگو، عوامل بین فردی مانند تحصیلات و شغل والدین و شوهر، اندازه و نوع خانواده است. عوامل جامعه شامل وضعیت اجتماعی–اقتصادی، منطقه، محل سکونت، قومیت و مذهب در سطح اجتماعی است. علی‌رغم تمرکز اصلی تحقیقات و سیاست‌ها بر مداخلات کاهش ازدواج کودکان، این پدیده هنوز در بسیاری از نقاط رایج است؛ بنابراین، مداخلات ویژهٔ بیشتری برای بهبود آموزش، کاهش فقر و نابرابری مورد نیاز است.

مطالعهٔ فاطیما (۲۰۲۳) در مورد روند و عوامل ازدواج کودکان در منطقهٔ طوبان، روند روبه‌رشد این پدیده را در ۳ سال گذشته نشان‌می‌دهد. برطبق تحقیق وی، ازدواج کودکان به‌دلیل تأثیر همه‌گیری کووید ۱۹ که بخش‌های مختلفی از زندگی را فلج کرده‌است، همچنان رو به افزایش است. بخش اقتصادی، بزرگترین عامل به‌دلیل تأثیر همه‌گیری کووید است، بسیاری از والدین از کار بیکار شده و کار را رها کرده‌اند. با ازدواج فرزند از مسئولیت والدین کاسته‌می‌شود، به‌همین دلیل است که ازدواج کودکان روزبه‌روز در حال افزایش است. از نظر وی قانون سن ازدواج تأثیر بسیار زیادی بر حقوق زندگی کودکان دارد به‌طوری که آن‌ها متناسب با سن خود رشدونمو می‌کنند، از خشونت خانگی و ترک تحصیل جلوگیری‌می‌کند و همچنین سلامت مادر و کودک را بهبود می‌بخشد. نتایج این پژوهش نشان‌داد دلایل ازدواج زودهنگام در دهستان طوبان ۱) عوامل اقتصادی ۲) عوامل تحصیلی ۳) عوامل فرهنگی(آداب‌ورسوم) ٤) عوامل بی‌بندوباری بوده‌است.

۵-۱- مرور نظری

از دیدگاه جامعه‌شناختی، ازدواج کودکان به‌ویژه در کشورهای درحال‌توسعه شامل ابعاد مختلف فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی است. این پدیده عمیقاً ریشه در باورهای فرهنگی و شرایط اجتماعی و اقتصادی جامعه دارد. نظریهٔ فرهنگی معتقد است که شیوه‌های ازدواج زودرس توسط عوامل فرهنگی–ذهنی، از جمله باورها و هنجارها، شکل‌می‌گیرند که چرخهٔ ازدواج کودکان را تداوم می‌بخشد (بنلانجو، ۲۰۲۲). در کشورهای شبه‌قارهٔ هند، ازدواج کودکان به‌عنوان یک سنت فرهنگی تلقی‌می‌شود که استقلال دختران جوان را تضعیف می‌کند، آن‌ها را به نقش‌های خانگی وادارمی‌کند و فرصت‌های آموزشی آن‌ها را محدود می-کند (فرناندز، ۲۰۲۳). کوهنو و همکاران (۲۰۲۰) توضیح‌می‌دهند ترکیبی از عوامل فردی، اجتماعی و زمینه‌ای از جمله احساس ناامنی، محدودیت‌های مالی از طرف خانواده‌ها، اجرای قوانین ناکافی، اختلاف بین دانش اجتماعی و شخصی و خانوادگی در مورد سن رسمی ازدواج، ارزش‌های فرهنگی خانوادگی (از جمله این‌که ازدواج کودکان را عادی دانسته و آن‌را به‌عنوان یک فضیلت برای دختران جوان معرّفی‌می‌کنند) و اعتقادات و مناسبات مذهبی موجب شیوع مداوم این پدیده است. باورهای درون خانواده و جامعه که ازدواج را عامل بلوغ معنوی انسان در دین می‌دانند، فقدان استقلال در تصمیم‌گیری و نفوذ شدید ایدئولوژی‌های مردسالارانه در ساختار خانواده‌ها و جوامع می‌تواند مقوم کودک همسری باشد (باتیرا و پساندو، ۲۰۲۱).

انگیزه‌های اقتصادی اغلب باعث ازدواج کودکان می‌شوند؛ زیرا خانواده‌ها ممکن است آن‌را به‌عنوان وسیله‌ای برای تضمین ثبات مالی یا روابط اجتماعی درک کنند (فرناندز، ۲۰۲۳). مدل بازار ازدواج نشان‌می‌دهد که کیفیت ادراک‌شده عروس‌ها و

توانایی باروری آن‌ها با افزایش سن کاهش‌می‌یابد و باعث ایجاد انگیزه در ازدواج‌های زودهنگام می‌شود، به‌ویژه در زمینه‌هایی که فرصت‌های اقتصادی محدود هستند (وهاج، ۲۰۱۵).

۲- یافته‌های تحقیق

- میزان کودک همسری در کشورهای شبه قاره هند

براساس آمار خام، تعداد جمعیت زنان ازدواج‌کرده در سن قبل از ۱۸ سالگی به‌ترتیب بیشترین میزان کودک همسری در هند، بنگلادش، پاکستان، نپال، میانمار، سریلانکا، بوتان و مالدیو رخ‌داده‌است، اما برحسب نسبت تعداد زنان ازدواج‌کرده قبل از ۱۸ سالگی به جمعیت زنان جوان آن کشور می‌توان‌گفت کمترین میزان کودک همسری به‌ترتیب در مالدیو، سریلانکا و میانمار و بیشترین میزان کودک همسری در کشور بنگلادش و سپس نپال بوده‌است. در سایر کشورها وضعیت مشابهی مشاهده می‌شود و از هر ٤ زن جوان ۱ نفر ازدواج در سن پایین داشته‌است.

جدول ۱. ویژگی‌های جمعیتی و میزان کودک همسری در کشورهای شبه‌قارهٔ هند

کشور	جمعیت (نفر)	درصد	تعداد دختران قبل از ۱۸ سالگی ازدواج کردند(میلیون نفر)	تعداد ازدواج در کودکی به‌ازای تعداد زنان جوان
بنگلادش	۱۷۱۱۸٦۳۷۲	۸٫۸٦	٤۱/٦ میلیون	۱ نفر از دو زن جوان
بوتان	۷۸۲٤٥٥	۰٫۰٤	۷۹ هزاز	۱ نفر از ٤ زن جوان
هند	۱٤۱۷۱۷۳۱۷۳	۷۳٫۳٤	۲۱٦/٦ میلیون	۱ نفر از ٤ زن جوان
مالدیو	٥۲۳۷۸۷	۰٫۰۳	۳۹/۷۰۰ هزار	۱ نفر از ٥۰ زن جوان
میانمار	٥٤۱۷۹۳۰٦	۲٫۸۰	۳/۷ میلیون	۱ نفر از ٦ زن جوان
نپال	۳۰٥٤۷٥۸۰	۱٫٥۸	٥/۳ میلیون	۱ نفر از ۳ زن جوان
پاکستان	۲۳٥۸۲٤۸٦۲	۱۲٫۲۰	۱۹/٤ میلیون	۱ نفر از ٤ زن جوان
سریلانکا	۲۲۱۸۱۰۰۰	۱٫۱٥	۹۹۹/۹ هزار	-
مجموع	۱۹۳۲۳۹۸٥۳٥	۱۰۰	۲۸۷۷۱۸٦۰۰	-

(منبع: https://data.worldbank.org) و (https://childmarriagedata.org)

- روند کودک همسری در کشورهای شبه قاره هند

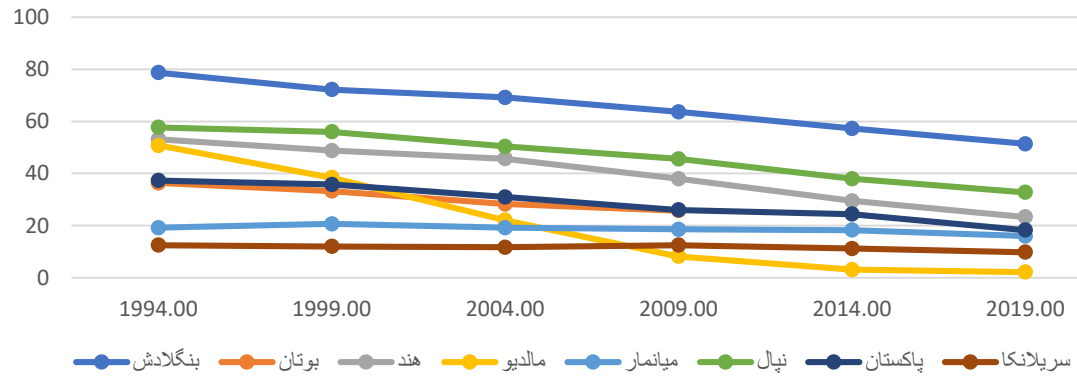
روند کودک همسری در بازه زمانی ٥ ساله از سال ۱۹۹٤ تا سال ۲۰۱۹ در کشورهای شبه‌قارهٔ هند مورد بررسی قرارگرفت. روند کلی کودک همسری در ۲٥ سال اخیر بین هشت‌کشور حاکی از تغییرات نزولی بوده‌است. مالدیو بیشترین تغییرات کاهش کودک همسری بین کشورها داشته‌است. در مرتبهٔ بعد هند، بنگلادش و نپال بیشترین میزان تغییر کاهشی کودک همسری را در طول این ۲٥ سال اخیر داشته‌اند. میانمار و سریلانکا در ۲٥ سال اخیر کمترین میزان و تغییر جزئی در روند کودک همسری را نشان‌دادند.

جدول ۲- روند کودک همسری به تفکیک کشورهای شبه‌قارهٔ هند ۱۹۹٤-۲۰۱۹

شاخص	کشور	درصد زنان ۲۰-۲٤ ساله قبل از ۱۸ سالگی ازدواج کرده‌اند					
		۱۹۹٤	۱۹۹۹	۲۰۰٤	۲۰۰۹	۲۰۱٤	۲۰۱۹
کودک همسری	بنگلادش	۷۸/۷	۷۲/۲	٦۹/۲	٦۳/۷	۵۷/۳	۵۱/٤
	بوتان	۳٦/٤	۳۳/۳	۲۸/۳	۲۵/۸	–	–
	هند	۵۳/۲	٤۸/۸	٤۵/۷	۳۸	۲۹/۵	۲۳/۳
	مالدیو	۵۰/۸	۳۸/٤	۲۲/۱	۸/۲	۳/۱	۲/۲
	میانمار	۱۹/۲	۲۰/۷	۱۹/۲	۱۸/٦	۱۸/۳	۱٦
	نپال	۵۷/۷	۵٦	۵۰/٤	٤۵/٦	۳۸	۳۲/۸
	پاکستان	۳۷/۳	۳۵/۸	۳۱	۲٦	۲٤/٤	۱۸/۳
	سریلانکا	۱۲/۵	۱۲	۱۱/۷	۱۲/۵	۱۱/۲	۹/۸

(منبع: https://childmarriagedata.org)

نمودار۱-روند کودک همسری در کشورهای شبه قاره هند ۱۹۹٤-۲۰۱۹



- کودک همسری در شبه قاره هند بر حسب وضعیت اجتماعی-اقتصادی دختران

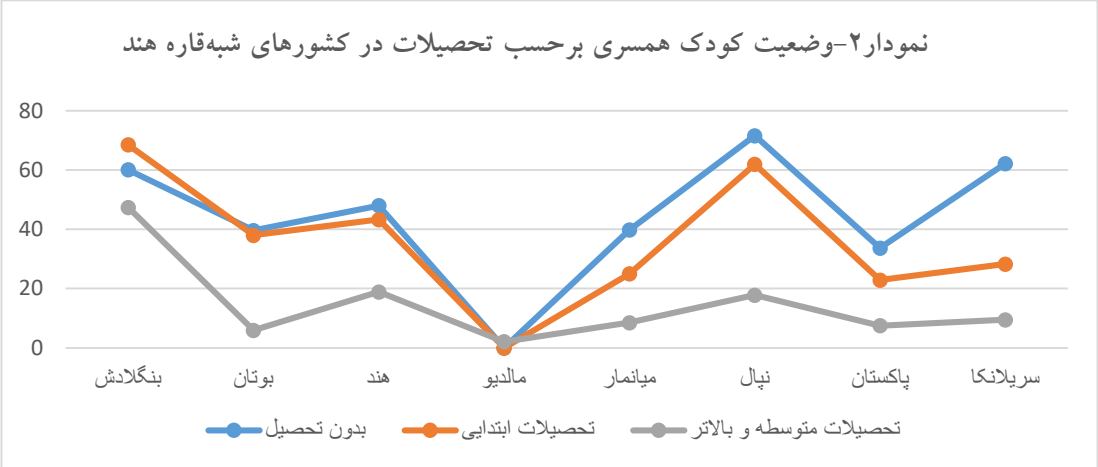
✓ کودک همسری برحسب تحصیلات

توزیع فراوانی کودک همسری بر حسب تحصیلات در هشت‌کشور شبه قاره هند نشان‌می‌دهد میزان بالاتر از ازدواج کودکان در میان زنان با تحصیلات پایین یا بدون تحصیل وجود داشته‌است. در سطح بعدی، تکمیل تحصیلات ابتدایی در بین دختران رایج بود. مقایسهٔ توزیع درصد فراوانی در بین هشت‌کشور بیانگر آن است ارتباط واضحی بین ازدواج کودکان و تحصیل وجود دارد. همچنین، وضعیت آموزش متوسطه و عالی در هشت‌کشور پایین است. به‌ترتیب میزان دختران تحصیل‌نکرده در کشور نپال، سریلانکا و بنگلادش از سایر کشورها بیشتر است.

جدول ۳- توزیع فراوانی کودک همسری برحسب تحصیلات به تفکیک کشورهای شبه قاره هند

شاخص	کشور	تحصیلات		
		بدون تحصیل	تحصیلات ابتدایی	تحصیلات متوسطه و بالاتر
کودک همسری	بنگلادش	۶۰/۱	۶۸/۵	۴۷/۴
	بوتان	۳۹/۶	۳۸	۵/۹
	هند	۴۸	۴۳/۳	۱۸/۹
	مالدیو	–	–	۲/۱
	میانمار	۳۹/۸	۲۵	۸/۵
	نپال	۷۱/۶	۶۱/۹	۱۷/۸
	پاکستان	۳۳/۷	۲۲/۹	۷/۵
	سریلانکا	۶۲/۲	۲۸/۳	۹/۵

(منبع: https://childmarriagedata.org)



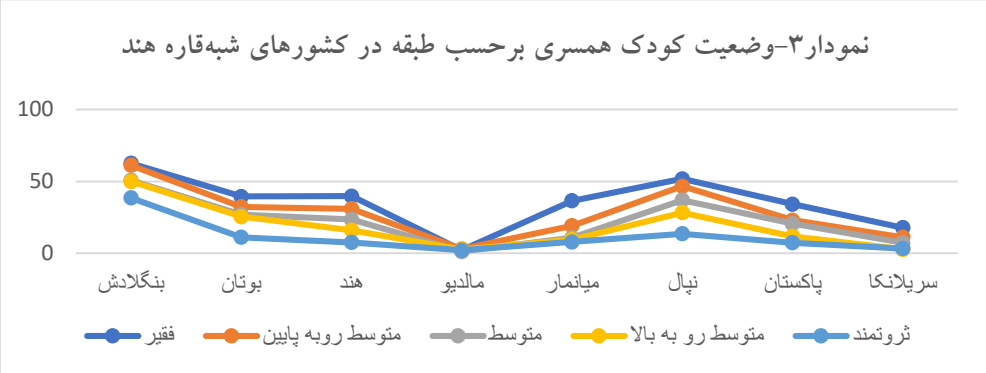
✓ کودک همسری برحسب طبقهٔ اقتصادی

توزیع فراوانی کودک همسری بر حسب وضعیت اقتصادی در هشت‌کشور شبه‌قارهٔ هند نشان‌می‌دهد دختران خانواده‌هایی که در پایین‌ترین طبقهٔ اقتصادی هستند، بیشتر است. براساس مقایسه بین کشورها می‌توان‌گفت اکثر دختران ازدواج‌کرده زیر ۱۸ سال در طبقهٔ فقیر زندگی می‌کنند. براساس توزیع میزان کودک همسری برحسب طبقهٔ اقتصادی آن‌ها می‌توان نتیجه‌گرفت هر چقدر طبقهٔ اقتصادی افراد افزایش‌یابد، میزان کودک همسری نیز کاهش‌می‌یابد (شایان ذکر است در این شاخص، وضعیت اقتصادی برحسب میزان ثروت خانواده دختران سنجیده شده‌است). به‌ترتیب در کشور بنگلادش، نپال، هند، بوتان بیشترین میزان دختران فقیر وجود دارد که در سن قبل از ۱۸ سالگی ازدواج‌کردند.

جدول ٤- توزیع فراوانی کودک همسری برحسب طبقهٔ اقتصادی به تفکیک کشورهای شبه قاره هند

شاخص	کشور	طبقهٔ اقتصادی				
		فقیر	متوسط رو به پایین	متوسط	متوسط رو به بالا	ثروتمند
کودک همسری	بنگلادش	٦٢/٥	٦١/٢	٥٠/٧	٥٠	٣٨/٥
	بوتان	٣٩/٥	٣٢/٢	٢٦/٩	٢٥/٥	١١/١
	هند	٣٩/٧	٣٠/٩	٢٣/٤	١٦	٧/٥
	مالدیو	٢/١	٢/٩	١/٢	٢/٥	٢/١
	میانمار	٣٦/٥	١٩/١	١٠/٧	٩/٥	٧/٩
	نپال	٥١/٧	٤٦/٦	٣٦/٩	٢٨/٢	١٣/٥
	پاکستان	٣٤/١	٢٣	٢٠/٦	١١/٨	٧/٣
	سریلانکا	١٧/٨	١١/١	٧/٢	٢/٧	٣/٣

(منبع: https://childmarriagedata.org)



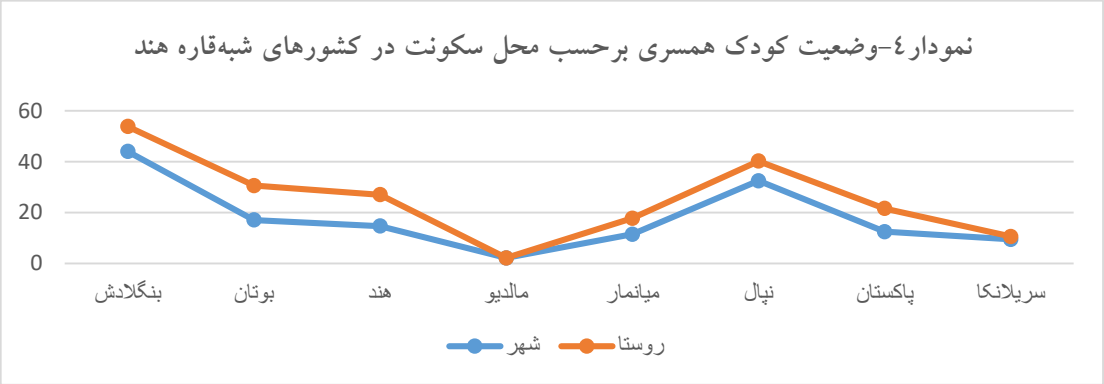
✓ **کودک همسری برحسب محل سکونت**

نتایج توزیع فراوانی در کشورهای شبه‌قارهٔ هند نشان‌می‌دهد کودک همسری در مناطق روستایی بیشتر از مناطق شهری رواج دارد. در مالدیو و سریلانکا میزان کودک همسری پایین و بین شهر و روستا تفاوت چندانی ندارد. در بنگلادش، نپال، بوتان، هند، پاکستان و میانمار به‌ترتیب جمعیت دختران روستایی که در سن پایین ازدواج‌کردند، بیشتر است. در هند و بوتان نسبت بیشتری از زنان در مناطق روستایی در مقایسه با زنان شهری، قبل از ۱۸ سال متأهل هستند.

جدول۵- توزیع فراوانی کودک همسری برحسب محل سکونت به تفکیک کشورهای شبه‌قارهٔ هند

شاخص	کشور	محل سکونت	
		روستا	شهر
کودک همسری	بنگلادش	۵۳/۸	٤٤
	بوتان	۳۰/٦	۱۷/٤
	هند	۲۷	۱٤/۷
	مالدیو	۲/۲	۲/۲
	میانمار	۱۷/۸	۱۱/۵
	نپال	٤۰/۲	۳۲/۵
	پاکستان	۲۱/٦	۱۲/۵
	سریلانکا	۱۰/٦	۹/۵

(منبع: https://childmarriagedata.org)



- عوامل مرتبط با کودک همسری دختران در کشورهای شبه قاره هند

از آزمون همبستگی پیرسون جهت بررسی هم‌تغییری شاخص‌های اجتماعی- اقتصادی و روند کودک همسری کشورهای شبه‌قارهٔ هند در بازه‌های زمانی ۵ ساله از ۱۹۹٤ تا ۲۰۱۹ استفاده گردید. به‌طور کلی، نتایج آزمون همبستگی پیرسون نشان‌داد بین شاخص‌های اجتماعی-اقتصادی کشورهای شبه‌قارهٔ هند با روند کودک همسری در طی بازه زمانی ۱۹۹٤ تا ۲۰۱۹ رابطهٔ معناداری وجود دارد. نتایج آزمون همبستگی پیرسون نشان‌می‌دهد بین شاخص نسبت فقر ملی با کودک همسری رابطهٔ مثبت وجود دارد. به‌عبارتی با افزایش سطح فقر در کشورهای شبه‌قارهٔ هند، میزان کودک همسری نیز افزایش‌می‌یابد. نتایج آزمون همبستگی پیرسون حاکی از آن است بین شاخص نرخ باروری با کودک همسری رابطهٔ مثبت وجود دارد. در واقع می‌توان-گفت در کشورهایی که نرخ باروری بیشتر است، میزان کودک همسری نیز بیشتر رواج دارد. براساس آزمون همبستگی پیرسون بین شاخص درآمد ناخالص ملی با کودک همسری رابطهٔ منفی وجود دارد. به‌عبارتی با افزایش درآمد ناخالص ملی در کشورهای شبه‌قارهٔ هند، میزان کودک همسری کاهش‌می‌یابد. آزمون همبستگی بیانگر آن است رابطهٔ مثبت بین شاخص نابرابری جنسیتی با کودک همسری وجود دارد. به‌عبارتی دیگر، هر چقدر نابرابری جنسیتی در کشورهای شبه‌قارهٔ هند بیشتر باشد، میزان کودک همسری نیز بیشتر است. نتایج این آزمون همچنین نشان‌داد بین شاخص توسعهٔ انسانی با کودک همسری

رابطهٔ منفی برقرار است. در حقیقت، هر چقدر شاخص توسعهٔ انسانی در کشورهای شبه‌قارهٔ هند بیشتر می‌شود، میزان کودک همسری کمتر می‌شود. براساس نتایج آزمون همبستگی بین متغیرها می‌توان‌گفت به‌ترتیب بیشترین میزان رابطه را شاخص نابرابری جنسیتی، توسعهٔ انسانی و درآمد ناخالص ملی با میزان کودک همسری در کشورهای شبه‌قارهٔ هند دارد.

جدول۵- عوامل مرتبط با کودک همسری در کشورهای شبه‌قارهٔ هند

	ضریب همبستگی پیرسون	سطح معنی‌داری
نسبت فقر ملی	۰/٤۸	۰/۰۱
نرخ باروری کل	۰/۳۵	۰/۰۱
درآمد ناخالص ملی	-۰/۵۳	۰/۰۰
نابرابری جنسیتی	۰/۷۵	۰/۰۰
توسعهٔ انسانی	-۰/٦۳	۰/۰۰

۳- نتیجه

یافته‌های تحقیق حاکی از آن است کودک همسری، یک مسئلهٔ شایع در شبه‌قارهٔ هند است. بیشترین نسبت کودک همسری در بین کشورهای شبه‌قارهٔ هند متعلق به کشور بنگلادش و نپال و کمترین متعلق به کشور مالدیو، سریلانکا و میانمار است. در کشورهای شبه‌قارهٔ هند، نابرابری در کودک همسری بر اساس تحصیل، ثروت و محل سکونت مشاهده‌می‌شود. کودک همسری دختران در میان گروه‌های محروم‌تر و طبقات ثروت پایین‌تر، بیشتر است. نرخ بالاتر ازدواج کودکان در میان زنان با تحصیلات پایین یا بدون تحصیلات و خانواده‌های فقیر و روستایی وجود دارد.

در کشورهای دارای بیشترین میزان کودک همسری نظیر: بنگلادش، نپال، هند و بوتان میزان نابرابری اجتماعی و اقتصادی در ابعاد مختلف زیاد است. در واقع، بیشترین میزان کودک همسری در طبقات فقیر، فاقد تحصیل و روستایی رخ‌می‌دهد و این دختران، نابرابری مضاعفی اعم از نابرابری تحصیلی، اقتصادی، مرکز و حاشیه را تجربه‌می‌کنند. مطابق با نظریه بازار ازدواج و کوهنو و همکاران می‌توان‌گفت مجموع این شرایط اقتصادی و فرهنگی موجب ازدواج این دختران در سن پایین می‌شود. پژوهش‌های مختلف از جمله (اکبری و پورقنبر،۱۳۹۸؛ عباسی و همکاران، ۱٤۰۲؛ مک کوری و همکاران، ۲۰۱۹؛ سابرمانی و همکاران، ۲۰۲۲) نیز بر اهمیت این ۳ عامل در شیوع کودک همسری تأکید داشتند. در جوامع سنتی و کمترتوسعه‌یافته نظیر: مناطق روستایی دختران بیشتر به‌دلایل فرهنگی و اقتصادی از رفتن به مدرسه محروم می‌شوند و در جو فرهنگی این جوامع مطابق مطالعات بهرامی و همکاران (۱٤۰۱)، عباسی و همکاران (۱٤۰۱) و سبزه‌ای و کوکبی‌ذاکر (۱٤۰۲) به ازدواج دختر اهمیت بیشتری تا تحصیل می‌دهند و دختر ازدواج‌نکرده از اعتبار اجتماعی کمتری برخوردار است. در نتیجه حتی حس رقابت بین دختران برای ازدواج در سن پایین پیش‌می‌آید.

بررسی روند کودک همسری شبه‌قارهٔ هند نشان‌داد کاهش قابل‌توجهی در کشورهایی مانند: مالدیو، هند، بنگلادش و نپال از دههٔ ۱۹۹۰ رخ داده‌است و مالدیو بیشترین کاهش را تجربه کرده‌است. تحقیق پورطاهری و همکاران (۲۰۲۳) روند کاهشی کودک همسری را به‌طور کلی و تحقیق مک‌کوری و همکاران (۲۰۱۹) سیر نزولی کودک همسری را به‌خصوص در هند اذعان داشته است. روند نزولی کودک همسری حاکی از این است که این نابرابری‌ها به‌طور کلی در دههٔ گذشته کاهش یافته‌است. میانمار و سریلانکا که کمترین نسبت کودک همسری را نسبت به سایر کشورهای شبه‌قارهٔ هند داشتند، تغییر چندانی نیز در

طول زمان نشان‌ندادند. دلایل عدم تغییر روند کودک همسری در این کشورها از یک‌طرف می‌تواند نشان‌دهندهٔ آن باشد که عوامل دیگری احتمالاً در وقوع کودک همسری دختران در این کشورها نقش‌دارد یا در شرایط جامعه و کاهش نابرابری‌ها تغییری رخ‌نداده‌است.

بررسی رابطهٔ شاخص‌های اجتماعی و اقتصادی کشورهای شبه‌قارهٔ هند با کودک همسری می‌تواند تا حدودی روند کاهشی کودک همسری را در این کشورها تبیین‌نماید. مطابق با تحقیق التجائی و عزیززاده (۱۳۹۵) در مناطق مختلف ایران نتایج این تحقیق نشان‌داد با بهبود وضعیت اقتصادی-اجتماعی جامعه و کاهش سطح فقر در جامعه، میزان کودک‌همسری نیز کاهش‌می‌یابد. بر این اساس، می‌توان بیان‌نمود بین شاخص‌های کلان این کشورها با وضعیت خانوارها و دخترانی که درون خانواده زندگی‌می‌کنند، رابطه وجود دارد. همچنین می‌توان نتیجه‌گرفت با افزایش درآمد ناخالص ملی، توسعهٔ انسانی، باروری و کاهش سطح فقر و نابرابری جنسیتی به‌طور متقابل در طی این دوران نابرابری‌های تحصیلی، اقتصادی و مرکز و حاشیه نیز کمترشده و درنتیجه میزان کودک همسری دختران روند نزولی یافته‌است؛ زیرا، هر یک از این شاخص‌های کلان دربرگیرندهٔ ابعاداجتماعی،اقتصادی و فرهنگی‌هستند و بهبود وضعیت آن‌ها حاکی از کاهش‌نابرابری‌های‌اقتصادی،اجتماعی‌وتحصیلی است.

طبق نظر گی و همکاران (۲۰۱۰) دختران و زنان از سال ۱۹۹۰ پیشرفت‌های بزرگی داشته‌اند، اما هنوز به برابری جنسیتی دست نیافته‌اند. نابرابری جنسیتی همچنان یک مانع بزرگ برای توسعهٔ انسانی است. در این راستا، کودک همسری دختران نیز ناشی از نابرابری‌های جنسیتی و عدم توسعهٔ انسانی است. چنان‌چه یافته‌های این تحقیق نیز نشان‌داد هرچقدر نابرابری جنسیتی در کشورهای شبه‌قارهٔ هند کاهش‌یابد، کودک همسری نیز کاهش‌می‌یابد. بر این اساس می‌توان‌گفت هرچقدر نابرابری‌های اقتصادی، جنسیتی، اجتماعی کمتر باشد، سطح توسعهٔ آن کشور بیشتر می‌شود و کودک همسری نیز کمتر رخ‌می‌دهد.

یکی از نکاتی که در این تحقیق برجسته‌شد بدین قرار است؛ در دوره‌های زمانی که نرخ باروری در کشورهای شبه‌قارهٔ هند زیاد می‌شود، کودک همسری نیز افزایش‌می‌یابد. پساکی (۲۰۲۱) و پورطاهری (۲۰۲۳) در تحقیق خود ذکرکردند اندازهٔ خانوار و ترس از عدم باروری در کاهش سن ازدواج دختران تأثیر دارد. دلایل زیادی برای ازدواج کودکان در شبه‌قارهٔ هند وجود دارد. فقر، ضعف اجرای قوانین، مردسالارانه، هنجارهای اجتماعی برای تضمین شرافت خانواده، عوامل مهمی هستند که خطر ازدواج دختر را درحالی‌که هنوز کودک هستند، افزایش‌می‌دهند. باورهای فرهنگی در زمینهٔ فرزندآوری و عدم دانش پیشگیری از حاملگی ناخواسته می‌تواند سبب ساز افزایش بُعد خانواده و مشکلات و فشارهای اقتصادی آن‌ها شود. مجموع این شرایط هنجارها، فقر مالی، فقر فرهنگی و بارداری، روند کودک همسری و تجربهٔ حاملگی زودرس را در دختران (سپتیارم و همکاران، ۲۰۱۹) شکل‌می‌دهد؛ بنابراین، کودک همسری نه‌تنها ناشی از نابرابری است، بلکه به نابرابری بیشتر نیز منجرمی‌شود؛ زیرا دخترانی که در سن پایین ازدواج‌می‌کنند با آسیب‌هایی نظیر: خشونت خانگی، ترک تحصیل و همچنین عوارض جسمانی و روحی مواجه‌می‌شوند (فاطیما، ۲۰۲۳). ترویج قانون منع ازدواج قبل از ۱۸ سالگی به‌طور گسترده و اجرای مداخله‌های هدفمند و حمایت‌گرایانه برای بهبود وضعیت محروم‌ترین گروه‌های جامعه، استراتژی‌های پیشنهادی برای رفع این نابرابری‌ها و کاهش نرخ ازدواج کودکان در منطقه است. همچنین، با توجه به ماهیت پیچیدهٔ کودک همسری در بافت‌های مختلف فرهنگی، تلاش‌هایی برای بهبود آموزش، اشتغال، انتشار اطلاعات از طریق رسانه‌های جمعی و برابری گرایی جنسیتی مورد نیاز است.

٤- منابع

اکبری، محمدعلی؛ پورقنبر، محمدحسن. (۱۳۹۸). ازدواج زودرس دختران در مناطق شهری ایران در طی دهه‌های چهل و پنجاه شمسی (مطالعهٔ موردی: شهر تهران)، جامعه‌شناسی تاریخی، ۱۱(۱)، ٤٤-۲۳.

التجائی، ابراهیم؛ عزیززاده، مینا. (۱۳۹۵). بررسی عوامل اقتصادی و فرهنگی مؤثر بر سن ازدواج در ایران: یک مطالعهٔ میان استانی. جامعه‌پژوهی فرهنگی، ۷(۳)، ۱-۱۸.

بهرامی، ولی، حقی‌کرم‌الله، مصطفی؛ قربانی، علیرضا. (۱٤۰۱). مطالعهٔ داده‌بنیاد ازدواج زودهنگام دختران شهرستان پل دختر (مورد مطالعه: روستای زیودار). راهبرد اجتماعی- فرهنگی، *۱۱(٤)، ٤۷۳-٥۰۸.* doi: 10.22034/scs.2022.16242

پورعباسی، شمسی؛ کردزنگنه، جعفر؛ شریفی، منصور. (۱٤۰۱). زمینه‌ها و تعیین‌کننده‌های ازدواج زودهنگام زنان در شهرستان اهواز. نامهٔ انجمن جمعیت‌شناسی ایران، *۱۷(۳٤)، ۲۰٦-۱۷۹.* doi: 10.22034/jpai.2023.1988905.1267

حسنی‌فر، عبدالرسول؛ ناظریان، نورمحمد؛ توسلی، محمدمهدی. (۱۳۹۷). بررسی مردم‌شناختی آیین‌های ازدواج در ایران و هند. مطالعات شبه قاره، ۱۰(۳٤)، ۱۲۸-۱۰۹. doi:10.22111/jsr.2018.4066

سبزه‌ای، محمدتقی ؛کوکبی‌ذاکر، سمیه. (۱٤۰۲). تحلیل کیفی دلایل، زمینه‌ها و پیامدهای ازدواج زودرس از منظر دانش‌آموزان دختر متأهل. پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر، *۲٤، ۵۸-۲۹.* doi: 10.22084/csr.2023.25555.205

فرهمند، مهناز؛ دانافر، فاطمه؛ پورابراهیم‌آبادی، محبوبه. (۱۳۹۹). واکاوی تجارب زناشویی کودک همسری: درهم‌آمیختگی عاطفی-فکری و بی‌قدرتی. پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر، *۹(۱۷)، ۱٤۵-۱۱۵.* doi: 10.22084/csr.2021.22142.1833

ویسی‌ناب، فتح‌الله؛ بابایی‌اقدم، فریدون؛ ابراهیم‌زاده آسمین، حسین. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی وضعیت شاخص توسعهٔ انسانی در کشورهای شبه قاره. مطالعات شبه قاره، ۵(۱۷)، ۱۷۰-۱۵۳. doi: 10.22111/jsr.2014.1407

Agrawal, Kirti. (2018). Causes and prevention of child marriage in india. Journal of emerging technologies and innovative research. 5(4), 105-107.

Banlanjo, Ngoran. (2022). Cultural Pedogamy: Towards an Eco-Cultural Theory of Early (Child) Marriage. European Journal of Humanities and Social Sciences. 2. 98-102. 10.24018/ejsocial.2022.2.6.334.

Batyra, E. & pesando, L. M. (2021). Trends in child marriage and new evidence on the selective impact of changes in age-at- marriage laws on early marriage. ssm - population Health, 14:100 _ 118.

Burgess RA, Jefery M, Odero SA, Rose-Clarke K, Devakumar D. (2022). Overlooked and unaddressed: a narrative review of mental health consequences of child marriages. PLOS Global Public Health, 2(1): e0000131.

Cordova-Pozo, K.L., Anishettar, S.S., Kumar, M. *et al.*(2023). Trends in child marriage, sexual violence, early sexual intercourse and the challenges for policy interventions to meet the sustainable development goals. Int J Equity Health, 22(250): 1-12. https://doi.org/10.1186/s12939-023-02060-9.

Elnakib S., Paina L., Attal B., *et al*(2023). Incidence of child marriage among refugees and internally displaced persons in the Middle East and South Asia: evidence from six cross-sectional surveys, *BMJ Open*, 13:e070056. doi: 10.1136/bmjopen-2022-070056.

Fan, S., Koski, A. (2022). The health consequences of child marriage: A systematic review of the evidence. BMC Public Health, 22, 309.

Fatimah, S. (2023). Trends And Impacts Of Child Marriage In A Psychological Perspectives (Case Study in Tuban Regency). Al Hakam: The Indonesian Journal of Islamic Family, 3(1):65-77. doi: 10.35896/alhakam.v3i1.497

Fernandes, Muriel. (2023). Child Marriage in India: A Sociological Review. Integrated Journal for Research in Arts and Humanities. 3. 171-176. 10.55544/ijrah.3.5.15.

Gaye, Amie & Klugman, Jeni & Kovacevic, Milorad & Twigg, Sarah & Zambrano, Eduardo. (2010). Measuring Key Disparities in Human Development: The Gender Inequality Index. United Nations Development Programme.

International Institute for Population Sciences (2017). National Family Health Survey (NFHS-4) 2015–2016. International Institute for Population Sciences (IIPS), Mumbai, India, pp. 791–846.

John NA, Kapungu C, Sebany M, Tadesse S. (2022). Do gender-based pathways infuence mental health? Examining the linkages between early child marriage, intimate partner violence, and psychological well-being among young Ethiopian women (18–24 years Old). Youth Soc. 11(2):104–23.

John, N. A., Edmeades, J., Murithi, L., Barre, I. (2018). Child marriage and relationship quality in Ethiopia. Culture, Health & Sexuality, 21(8), 853-866. doi:10.1080/13691058.2018.1520919.

Kidman, R.(2017). Child marriage and intimate partner violence: A comparative study of 34 countries. Int. J. Epidemiol. 46, 662–675.

Kohno, A., Techasrivichien, T., Suguimoto, S.P; Dohlui, M., Nik farid, N. D; & Nakayama, T. (2020). Investigation of the key factors that in fluence the girls to enter into child morriage: A meta-synthesis of qualitative evidence. PloS one, 15(7): e0235959.

Kyari GV, Ayodele J. (2014). The socio-economic efect of early marriage in North Western Nigeria. Mediterranean J Soc Sci. 5(14):582.

Lowe, M., Joof, M., Rojas, B.M.(2022). Social and cultural factors perpetuating early marriage in rural Gambia: An exploratory mixed methods study. F1000Research, 8, 1949.

MacQuarrie, Kerry L. D., Christina Juan, and Thomas D. Fish. (2019). Trends, Inequalities, and Contextual Determinants of Child Marriage in Asia. DHS Analytical Studies, 69. Rockville, Maryland, USA: ICF.

Pourtaheri A., Sany SBT., Aghaee MA., Ahangari H., Peyman N.(2023). Prevalence and factors associated with child marriage, a systematic review. BMC Womens Health. 23(1):531. doi: 10.1186/s12905-023-02634-3.

Psaki, Stephanie & Melnikas, Andrea & Haque, Eashita & Saul, Grace & Misunas, Christina & Patel, Sangram & Ngo, Thoai & Amin, Sajeda. (2021). What Are the Drivers of Child Marriage? A Conceptual Framework to Guide Policies and Programs. Journal of Adolescent Health. 69. S13-S22. 10.1016/j.jadohealth.2021.09.001.

Sekine, K.; Hodgkin, M.E.(2017). Effect of child marriage on girls' school dropout in Nepal: Analysis of data from the Multiple Indicator Cluster Survey 2014. PLOS ONE, 12, e0180176.

Septiarum, R.; Suwarni, L.; Alamsyah, D.(2019). Unwanted Pregnancies and Early Marriage Child Aged 13–18 Years. Indian J. Public Health Res, 10, 1792–1797. 10.37506/v10/i12/2019/ijphrd/192125.

Singh, S.& Kaur, M. (2023). Child marriage in India: The Chains of Tradition. Educational Administration: Theory and Practice. 30. doi: 10.53555/kuey.v30i1.5181

Siniša, Franjić. (2018). Adolescent Pregnancy is a Serious Social Problem. Journal of Gynecological Research and Obstetrics. 4. 006-008. 10.17352/jgro.000049.

Svanemyr J., Chandra-Mouli V., Raj A., Travers E.& Sundaram L. (2015). Research priorities on ending child marriage and supporting married girls. Reprod Health, 12:80.

Tambe, A. (2022). Review of the book Sex, Law, And The Politics Of Age: Child Marriage In India, 1891–1937[by Ishita Pande]. The Journal of the History of Childhood and Youth. 15(2), 341-343. https://dx.doi.org/10.1353/hcy.2022.0029

UNICEF (2024). The Child Marriage Data Portal. Available at: https://childmarriagedata.org.

UNICEF .(2022). Child marriage is a violation of human rights, but is all too common. https://data.unicef.org/topic/child-protection/child-marri age/#more .

UNICEF(2021). Child marriage. Available at: https:// data.unicef.org/topic/child-protection/child-marriage/.

UNICEF. (2016). Mapping of Child Marriage Initiatives in South Asia. UNFPA: New York.

UNICEF.(2020). Child Marriage around the World. Available online: https://www.unicef.org/stories/child-marriage-aroundworld.

UNICEF.(2021). Towards ending child marriage: Global trends and profiles of progress. New York: UNICEF.

United Nations Children's Fund (2018). Child Marriage: Latest trends and future prospects. New York: UNICEF.

United Nations Development Programme(2024). Gender Inequality Index (GII). Available at: https://hdr.undp.org/data-center.

United Nations Development Programme(2024). Human Development Index (HDI). Available at: https://hdr.undp.org/data-center.

Wahhaj, Z. (2015). A theory of child marriage. Research Papers in Economics, University of Kent.

World Bank Group(2024). DataBank, Metadata Glossary. Available at: https://databank.worldbank.org/metadataglossary/

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Factors Influencing the Taliban's Political Relations with the Neighboring Countries of India and Pakistan

Mohammad Ali Abedi[1] | **Ali Mohseni Moshtaghin**[2]✉ | **Mohammad Hasan Elahimanesh**[3]

1. Ph.D. student, Department of Political Science, Islamic Azad University of Qom, Qom, Iran.
2. Corresponding Author: Associate Professor, Department of Political Science, Islamic Azad University of Qom, Qom, Iran. Email:dr.amohseni@gmail.com
3. Assistant Professor, Department of Political Science, Islamic Azad University of Qom, Qom, Iran.

Article history Received: 28 November 2023 **Received in revised form:** 11 June 2024 **Accepted:** 20 November 2024 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

Given the current regional developments and the Taliban's growing role in political and security arenas, this study examines the processes and factors influencing the dynamics of regional relations with this group. Using qualitative analysis and a review of documents and secondary data, the research analyzes the elements affecting the Taliban's relations with Afghanistan's neighbors, particularly India and Pakistan. The findings indicate that the Taliban's influence in Pakistan's border areas has created new security challenges and affected the country's stability. Additionally, India's concerns over the Taliban's impact on regional security and the balance of power have led to shifts in its regional strategies. The results of this study can contribute to a better understanding of the dynamics of the Taliban's relationships with its neighbors and serve as a foundation for future research in the area of regional policies.

Keywords: Afghanistan, Taliban, India, Regional Relations.

1. Introduction

In recent years, the South and Central Asian region has faced significant political, security and economic developments. Among the major events that have had a major impact on the region, we can mention the rise of the Taliban and gaining power in Afghanistan. The Taliban is an Islamist group known as the Islamic Movement of Afghanistan, which emerged in the 1990s and under the leadership of Mullah Muhammad Omar in 2000, was able to capture large parts of Afghanistan (Deb, 2021). In a study by Abbaszadeh, the fall of the Afghan government on August 24, 1400 and the re-emergence of the "Islamic Emirate" of the Taliban have been discussed. According to this research, the Taliban, as a social movement, succeeded in creating internal cohesion by emphasizing the element of nervousness based on ethnic (Pashtunism) and religious (Deobandi Salafism) characteristics. This cohesion was formed against the fragmented society and the crisis of authority and efficiency of the Afghan government (Abbaszadeh Marzbali, 2022). The Taliban emerged from a fragmented and chaotic society that had been institutionalized in the absence of a nation-state with a pattern of behavior and national orientation. In fact, discrete society generally refers to a type of society in which social and cultural relations are formed based on specific boundaries and separations. This type of society usually includes separate groups or social classes that act independently of each other and have their own identity. In these societies, cultural, economic, or ethnic differences can lead to social divisions. In the case of social disruption, we can refer to various theories that have investigated this issue. For example, the theories of "social rupture" show that this type of rupture may be caused by economic, political, or cultural factors that cause gaps in society.

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.299-316.
DOI: 10.22111/JSR.2024.47313.2395

© Abedi, M.A; Mohseni Moshtaghin, A; Elahimanesh, M.H.

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

In this situation, he took advantage of the weakness and corruption of government institutions, which had led to huge dissatisfaction in the society, and used it to mobilize his followers in the conditions of the society's passivity. Thus, the Taliban took power without facing serious resistance. In fact, the reason for the Taliban's success in regaining sovereignty in Afghanistan lies in the symmetry of a strong movement and a weak nation-state (2022, Abbaszadeh Marzbali). These developments have had significant effects on the Taliban's relations with neighboring countries, especially Pakistan and India. Geographically and politically, these two countries share common borders with Afghanistan, and as a result, their relations with the Taliban are of particular importance.

After the fall of the 9/11 attacks, the Taliban managed to recapture Afghanistan after their struggle and currently rule the country. The Doha agreement that the Taliban signed with the United States mentions a "new Islamic state", but the Taliban do not want to share power with others and claim that the Islamic Emirate is a model of a state with an Islamic framework and is trying to strengthen this system. Are This group has always emphasized its own interpretation of Islam and the implementation of Sharia law in an exclusive way. After regaining control of Afghanistan, the Taliban sought to establish a central government with full control over political and military affairs, minimizing negotiations with other political and ethnic groups. This approach is due to their belief in their religious and historical legitimacy as the rulers of Afghanistan, which makes them unnecessary for the need of coalition with other political forces. In addition, the Taliban are facing security and external challenges that have made them focus more on internal cohesion and maintaining power, rather than sharing power and partnering with opposition groups. Taliban, although not recognized as a government by any country or international organization, but as the holders of power in Afghanistan, they also follow foreign policy to some extent. After recapturing Afghanistan, the Taliban declared that they would rule the country "with Sharia", not "with democracy" (Anuj, 2024).

Therefore, by looking at the former regime of Afghanistan and the foreign policy of the Taliban, we can clearly see the influence of religion on politics. For example, the Islamic Republic of Afghanistan, despite being a member of many international agreements, has explicitly declared that no agreement that conflicts with Islamic laws will be implemented in this country. In the same way, it can be said that the Taliban's foreign policy is also based on the principles of Islamic Sharia and any international interaction and agreement must be in accordance with this religious framework. The second principle of Taliban's foreign policy is to strengthen and stabilize the "Islamic Emirate". The Taliban, as in the 1990s, describe their government system as the Islamic Emirate of Afghanistan and consider maintaining and strengthening the government as the main task of their foreign policy. In the Doha Agreement, which was signed on February 29, 2020, the "new Islamic State" is mentioned.

The aim of this article is to comprehensively examine the factors affecting the Taliban's relations with the two countries of Pakistan and India. This article tries to clarify the effect of security, racial and religious interests on the relations between them by analyzing the attitudes and policies of each of these countries towards the Taliban. Due to its neighborhood and historical and religious ties, Pakistan has a complex and variable relationship with the Taliban, in which security concerns and geopolitical issues play a central role. India also looks at the Taliban from the angle of competition with Pakistan and in order to protect its strategic interests in the region. By examining these factors, this article deals with a detailed analysis of their role and influence in the evolution of Taliban relations with Pakistan and India and seeks to clarify the hidden and obvious dynamics of these relations. The final goal of the article is to provide a deeper understanding of the challenges and opportunities in these relationships to lay the groundwork for future analysis in this area and better strategic decisions at the regional level.

While the issue of Taliban's political relations with the neighboring countries of India and Pakistan has been investigated in several articles, the innovation of this article lies in providing a comparative and multidimensional analysis of the components influencing these relations. Unlike previous studies that have mainly focused on historical or security aspects, this article tries to provide a more comprehensive picture of the dynamics of these relations by integrating geopolitical, economic, cultural and security components. Also, in this research, an attempt has been made to examine the impact of developments after the return of the Taliban to power in 2021 on regional policies and how this group interacts with India and Pakistan from newer angles. Another innovative look of this article is in examining the role of non-governmental actors and regional economic networks, which have received less attention so far. In this framework, the role of transit projects such as railways and energy lines, which the Taliban use as tools of economic development and diplomacy, is specifically analyzed. This approach makes this article look at the problem from a holistic and interdisciplinary point of view, and in addition to security and historical issues, it also deals with emerging economic and diplomatic effects on Taliban relations with India and Pakistan.

1.1. Research methodology

The research method in this research is qualitative analysis. This method allows us to get to know the factors influencing the relations between Taliban and the neighboring countries of India and Pakistan by carefully examining and analyzing secondary documents and sources. The data used in this research were obtained through the review of previous studies, scientific articles, reports of international and government organizations, as well as the analysis of regional policies related to the Taliban. These sources are considered as secondary data for qualitative analysis. Also, the method of content analysis has been used to identify and extract the main themes related to the Taliban's relations with India and Pakistan.

2. Conclusion

This article focuses on the analysis of Taliban relations with India and Pakistan. The main goal of the article is to show the mutual effects between the Taliban and these two countries, which play an important role in determining the political and security directions of Afghanistan and the region. Taliban relations with these two countries have been formed based on a series of historical, security, economic and geopolitical factors. In the case of Pakistan, the Taliban's relationship with this country is ambiguous; Although Pakistan has used the Taliban as a tool to influence Afghanistan in different periods, the increasing power of the Taliban and the nationalism of the Pashtuns are considered a threat to the territorial integrity of Pakistan. On the other hand, Pakistan's central role as a transit route for goods and support for the Taliban in internal struggles has caused mutual dependence between the two sides. On the other hand, instability in Afghanistan is a threat to Pakistan's national security, which strengthens Pashtun separatist groups and extremism. Therefore, despite various conflicts, the relations between Taliban and Pakistan have remained vital due to security and economic needs. On the other hand, Taliban relations with India are more influenced by security and geopolitical considerations. India, as a country that has always supported governments opposed to the Taliban and seeks to maintain regional stability, has concerns about the presence of the Taliban in power. At the same time, India is trying to maintain its influence in the region by using soft diplomacy, development projects and economic ties with Afghanistan. For the Taliban, India, as a major economic and political power in the region, is an opportunity to diversify foreign relations and reduce dependence on Pakistan. As a result, Taliban policies towards these two neighboring countries are directly affected by economic, security and geopolitical factors, and these relations play an essential role in shaping the political and security future of the region. In general, we can conclude that although the relationship between Afghanistan and Pakistan seems fragile and tense, these two countries are historically, geographically, and economically dependent on each other. On the one hand, their long and common border, especially the Durand Line, has always been the source of border conflicts and ethno-nationalist differences, especially among the Pashtuns. However, on the other hand, the economic and security dependence between the two countries has created unbreakable ties. Pakistan plays a vital role in Afghanistan's economy as Afghanistan's most important access route to open waters and commercial markets. At the same time, Afghanistan is strategically important for Pakistan; Because stability or instability in Afghanistan has a direct impact on Pakistan's internal security, especially considering the presence of extremist and terrorist groups. This situation has caused that although the relations between the two countries are tense due to border and political issues, the necessity of security and economic cooperation has brought them to a kind of mutual dependence. Diplomatic issues and long-standing historical problems of Afghanistan, which are rooted in the past, are difficult to solve without a strong solution. The governments of the two countries cannot effectively intervene in these tensions, and for this reason, the people on both sides of the border are deprived of access to their civil and fundamental rights. In addition, the role of the Taliban as the executor of Pakistan's orders and instructions in Afghanistan and their lack of control in solving problems with the people has intensified this campaign. Also, regarding India's relationship with the Taliban, it can be said that India has always shaped its view of Afghanistan from Pakistan's point of view. When Pakistan's influence in Afghanistan has increased or its relations with Afghan governments have become closer, India has repeatedly withdrawn from the scene and its relations have faced tension and deterioration. India uses two types of diplomacy: one through humanitarian aid diplomacy and the other through regional diplomacy. This country provided huge aid to the people of Afghanistan in 2021, and in this regard, it also sent immediate aid to the earthquake victims in Paktika. These efforts show the impact of humanitarian aid diplomacy on increasing cooperation and bilateral relations with the Islamic Emirate. India also uses regional diplomacy to hold meetings and establish common positions with regional countries to play its role in interacting with the Islamic Emirate effectively.

3. Discussion

Taliban tries to pursue a neutral and balanced policy among global and regional actors. As seen in the last half century, Afghanistan has become a field of competition between global and regional powers. The Taliban's foreign minister emphasizes in every meeting and conference that their goal is to transform Afghanistan from a field of competition to a field of cooperation. As proof of their policy of neutrality and balance, the Taliban have announced their support for railway projects to connect Central Asia to South Asia and energy transmission projects. The main goal of the Taliban is to restore the diverse interests of different actors to the geopolitics of Afghanistan. However, during the second period of Taliban rule, the Pashtun identity of this group became more prominent, and this led to the increase in terrorist activities of Pashtun separatists in Pakistan, which posed a serious threat to Pakistan's national security and the country's integrity. In addition, Pashtun nationalist factions in the Taliban advocated the creation of a "greater Pashtunistan" and did not recognize the Durand border line, which led to border conflicts. In such an atmosphere, the fact that a large part of the Afghan people consider Pakistan responsible for internal problems has forced the Taliban to adopt an anti-Pakistani stance to gain internal legitimacy. Meanwhile, India has played an important role as a neighbor that always needs a relatively stable Afghanistan free from terrorist threats. Unlike other foreign players, India has no history of military intervention or direct political involvement in Afghanistan and has always focused on public relations and soft power. Due to the increasing geopolitical influence of New Delhi and its long-standing desire to access Central Asian markets through Afghanistan, having normal relations with India has a pragmatic appeal for the Taliban.

4. References

Abbaszadeh Marzabali, Mohsen; Talshikolti, Kausar. (1401). The Taliban and the restoration of sovereignty: a strong movement, a weak nation-state. Fundamental and applied studies of the Islamic world, 4(3): 105-130.

Anuj, Kumar R. (2024). Analysing the Impact of the Doha Agreement on Indo-Afghan Relations. In: Singh RK, Singh SK, editors. Emerging Dynamics of India-Afghanistan Relations: Regional Cooperation vs Global Geopolitics. Singapore: Springer Nature Singapore. p. 187-203.

Azimi MA. (2002). Geography of Afghanistan. Tehran: Mohegh.

Başaran D. U.S.'s. (2021). Chaos-Based Leadership Strategy: ISIS Terrorism in Afghanistan. ANKASAM. Available from: https://www.ankasam.org/abdnin-kaosa-dayali-liderlik-stratejisi-afganistanda-deas-teroru.

Deb S. (2021). The Rise of Taliban and Its Security Implications. Journal of Indo-Pacific Affairs, Air University Press.

Dehghan, Yadullah; Yazdani, Enayatullah; Kazemi, Mehdi. (2017). Investigating the role and position of Afghanistan in the strategic relations between Iran and India. Subcontinental Studies, 10(34): 166-147.

Farhad, Q. H. (2007). The Afghan National History. Second Edition. Kabul: The Afghanistan Centre at Kabul University (ACKU).

Hosseinkhani, Elham. (2011). Pakistan's approach towards local Taliban and Afghan Taliban. Political Science 8(19): 117-142.

Jafarifar, Ehsan; Siam Mansoori, Mahin; Bagheri Daulatabadi, Ali. (1402). Examining Pakistan-Afghanistan relations in the light of internal and regional variables (2021-2022). Foreign Policy Quarterly, 37(1): 180-149.

Jauhari J. (2012). Karzai Dönemde Afganistan-Iran Ilişkileri (Doctoral dissertation, Sakarya Universitesi (Turkey)).

Javadi Arjamand, Mohammad Jaafar. (1388). Movements of the Taliban and its influence on the relations between Pakistan, Afghanistan and the United States. Central Eurasian Studies, 2(3).

Kadri, Iraj; Sinai, Vahid; Masoudi, Hamid. (1402). Comparison of the attitude of elites of Herat city towards the policies of Iran, Pakistan and India towards Afghanistan. Subcontinent Studies, (): -.

Khodaqolipour, Alireza; Mohammad Alipour, Farida; Madras, Mohammadwali. (2019). Pakistan's strategic culture and foreign policy towards Afghanistan. Iranian Journal of International Politics, 9(1): 269-294.

Mehrabi, Alireza; Oghtenjad, Mohammad. (2013). Explanatory model of Pakistan's geopolitics in the field of competition and cooperation with the Islamic Republic of Iran (with emphasis on regional role and position). Subcontinent Studies, 6(20): 223-199.

Shafii, Ismail; Eiduzai, Naeem. (2012). The role of foreign support in the revival of the Taliban in Afghanistan. Subcontinent Studies 5(16): 126-91.

Cite this article: Abedi, M.A; Mohseni Moshtaghin, A; Elahimanesh, M.H. (2026). Factors Influencing the Taliban's Political Relations with the Neighboring Countries of India and Pakistan. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 299-316.
DOI: 10.22111/JSR.2024.47313.2395

مطالعات شبه قاره

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

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

مؤلفه‌های تأثیرگذار بر روابط سیاسی طالبان با کشورهای همسایه؛ هند و پاکستان

محمدعلی عابدی[۱] | علی محسنی‌مشتقین[۲]✉ | محمدحسن الهی‌منش[۳]

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران.
۲. نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران، رایانامه: dr.amohseni@gmail.com
۳. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم، قم، ایران.

چکیده

با توجه به تحولات جاری در منطقه و نقش روزافزون طالبان در صحنه‌های سیاسی و امنیتی، مطالعهٔ حاضر به بررسی فرآیندها و عوامل مؤثر بر دینامیک روابط منطقه‌ای با این گروه می‌پردازد. این پژوهش، با استفاده از روش تحلیل کیفی و بررسی اسناد و داده‌های ثانویه، مؤلفه‌های تأثیرگذار بر روابط طالبان با همسایگان افغانستان، به‌ویژه هند و پاکستان را مورد تحلیل قرار داده‌است. یافته‌های این تحقیق نشان‌می‌دهد که نفوذ طالبان در مناطق مرزی پاکستان، چالش‌های امنیتی جدیدی را به‌وجود آورده و پایداری این کشور را تحت‌تأثیر قرارداده‌است. همچنین، نگرانی‌های هند از تأثیرات طالبان بر امنیت منطقه‌ای و تعادل قدرت، باعث تغییر در استراتژی‌های منطقه‌ای این کشور شده‌است. نتایج این مطالعه می‌تواند به فهم بهتر دینامیک روابط طالبان با همسایگانش کمک کند و به‌عنوان پایه‌ای برای تحقیقات آینده در حوزهٔ سیاست‌های منطقه‌ای استفاده‌شود.

کلیدواژه‌ها: افغانستان، طالبان، هند، روابط منطقه‌ای.

۱- مقدمه

در سال‌های اخیر، منطقهٔ آسیای جنوبی و مرکزی، با تحولات سیاسی، امنیتی و اقتصادی چشمگیری روبه‌رو شده‌است. از جمله رویدادهای بزرگی که تأثیر عمده‌ای بر منطقه داشته، می‌توان به صعود طالبان و به‌دست‌آوردن قدرت در افغانستان اشاره‌کرد. طالبان، یک گروه اسلام‌گرای موسوم به جنبش اسلامی افغانستان است که در دههٔ ۱۹۹۰ به‌وجودآمد و تحت رهبری ملا محمدعمر در سال ۲۰۰۰ میلادی توانست بخش‌های گسترده‌ای از افغانستان را تصرف‌کند (Deb, 2021). در مطالعه‌ای توسط عباس‌زاده، به سقوط دولت افغانستان در تاریخ ۲٤ مرداد ۱٤۰۰ و ظهور مجدد "امارت اسلامی" طالبان پرداخته شده‌است. طبق این تحقیق، طالبان به‌عنوان یک جنبش اجتماعی با تأکید بر عنصر عصبیت مبتنی بر ویژگی‌های قومی (پشتونیسم) و مذهبی (سلفیسم دیوبندی)، موفق به ایجاد انسجام درونی شد. این انسجام در برابر جامعهٔ گسسته و بحران اقتدار و کارآمدی دولت

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱٤۰۵، صص ۳۱٦-۲۹۹.

تاریخ دریافت: ۱٤۰۲/۰۹/۰۷ **تاریخ ویرایش:** ۱٤۰۳/۰۳/۲۲ **تاریخ پذیرش:** ۱٤۰۳/۰۸/۳۰ **تاریخ انتشار:** ۱٤۰۵/۰۱/۰۱

استناد: عابدی، محمدعلی؛ محسنی‌مشتقین، علی؛ الهی‌منش، محمدحسن. (۱٤۰۵). مؤلفه‌های تأثیرگذار بر روابط سیاسی طالبان با کشورهای همسایه؛ هند و پاکستان، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۳۱٦-۲۹۹.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2024.47313.2395

© عابدی، محمدعلی؛ محسنی‌مشتقین، علی؛ الهی‌منش، محمدحسن.

افغانستان شکل‌گرفت (Abbaszadeh Marzbali, 2022). طالبان از دل جامعه‌ای گسسته و آشفته سربرآورد که در نبود دولت–ملت، به الگوی رفتاری و جهت‌گیری ملی نهادینه شده‌بود.

در واقع، جامعهٔ گسسته به‌صورت کلی به نوعی از جامعه اشاره‌دارد که در آن روابط اجتماعی و فرهنگی، بر اساس مرزها و تفکیک‌های مشخصی شکل گرفته‌است. این نوع جامعه معمولاً شامل گروه‌ها یا طبقات اجتماعی جداگانه‌ای است که به‌طور مستقل از یکدیگر عمل‌می‌کنند و هویت خاص خود را دارند. در این جوامع، تفاوت‌های فرهنگی، اقتصادی، یا قومی می‌توانند منجر به ایجاد گسست‌های اجتماعی شوند. در مورد گسست اجتماعی، می‌توان به نظریه‌های مختلفی اشاره‌کرد که به بررسی این موضوع پرداخته‌اند؛ به‌عنوان مثال، نظریه‌های «گسست اجتماعی» نشان‌می‌دهند که این نوع گسست ممکن است ناشی از عوامل اقتصادی، سیاسی، یا فرهنگی باشد که موجب ایجاد شکاف‌هایی در جامعه می‌شود.

در این شرایط، از ضعف و فساد نهادهای دولتی که منجر به نارضایتی عظیمی در جامعه شده‌بود، بهره‌برداری‌کرد و از آن برای بسیج پیروان خود در شرایط انفعال جامعه استفاده‌نمود؛ بنابراین، طالبان بدون مواجهه با مقاومت جدی، قدرت را به‌دست گرفت. در واقع، علت موفقیت طالبان در بازیابی حاکمیت در افغانستان، در تقارن جنبش قوی و دولت–ملت ضعیف نهفته‌است (Abbaszadeh Marzbali, 2022). این تحولات تأثیرات قابل‌توجهی بر روابط طالبان با کشورهای همسایه، به‌ویژه پاکستان و هند، داشته است. این دو کشور، از نظر جغرافیایی و سیاسی، با افغانستان مرزهای مشترکی دارند و در نتیجه، روابطشان با طالبان از اهمیت خاصی برخوردار است. طالبان پس از سقوط در اثر حملات ۱۱ سپتامبر، اما به‌دنبال مبارزاتی که انجام‌دادند، دوباره توانستند افغانستان را تصرف‌کنند و درحال‌حاضر، این کشور را اداره‌می‌کنند. در توافق دوحه که طالبان با ایالات متحده امضا کرده‌است، به "دولت جدید اسلامی" اشاره‌شده، اما طالبان تمایلی به تقسیم قدرت با دیگران ندارند و ادعا می‌کنند که امارت اسلامی یک مدل دولت با چهارچوب اسلامی است و در تلاش برای تقویت این نظام هستند. این گروه همواره بر تفسیر خاص خود از اسلام و اجرای شریعت به شیوه‌ای انحصاری تأکید داشته‌است. پس از تسلط دوباره بر افغانستان، طالبان به‌دنبال ایجاد حکومتی مرکزی با کنترل کامل بر امور سیاسی و نظامی بودند و مذاکره با دیگر گروه‌های سیاسی و قومی را به‌حداقل‌رساندند. این رویکرد ناشی از اعتقاد آن‌ها به مشروعیت دینی و تاریخی خود به‌عنوان حاکمان افغانستان است که آنان را از نیاز به ائتلاف با دیگر نیروهای سیاسی بی‌نیاز می‌داند. به‌علاوه، طالبان با چالش‌های امنیتی و خارجی مواجه‌اند که باعث‌شده تمرکز بیشتری بر انسجام داخلی و حفظ قدرت داشته‌باشند تا این‌که به تقسیم قدرت و مشارکت با گروه‌های مخالف بپردازند. طالبان، هرچند توسط هیچ کشور یا سازمان بین‌المللی به‌عنوان دولت شناخته نشده‌است، اما به‌عنوان دارندگان قدرت در افغانستان تاحدی سیاست خارجی را نیز دنبال‌می‌کنند. پس از تصرف مجدد افغانستان، طالبان اعلام‌کردند که کشور را "با شریعت"، نه "با دموکراسی" اداره خواهندکرد (Anuj, 2024)؛ بنابراین، با نگاهی به رژیم سابق افغانستان و سیاست خارجی طالبان، می‌توان به‌وضوح تأثیر دین بر سیاست را مشاهده‌کرد؛ به‌عنوان مثال، جمهوری اسلامی افغانستان، با وجود عضویت در بسیاری از توافق‌های بین‌المللی، به‌طور صریح اعلام کرده‌بود که هیچ توافقی که با قوانین اسلامی در تضاد باشد در این کشور اجرا نخواهدشد. به‌همین‌ترتیب، می‌توان‌گفت که سیاست خارجی طالبان نیز بر اصول شریعت اسلام بنا شده‌است و هرگونه تعامل و توافق بین‌المللی آن‌ها نیز باید مطابق با این چارچوب دینی باشد. دومین اصل سیاست خارجی طالبان، تقویت و تثبیت "امارت اسلامی" است. طالبان، همانند دههٔ ۱۹۹۰میلادی، سیستم حکومتی خود را به‌عنوان امارت اسلامی افغانستان توصیف‌کرده و حفظ و تقویت دولت را به‌عنوان وظیفهٔ اصلی سیاست خارجی خود می‌دانند. در توافقنامهٔ دوحه که در تاریخ ۲۹ فوریه ۲۰۲۰ میلادی امضا شد، به "دولت اسلامی جدید" اشاره شده‌است. طالبان تلاش‌می‌کند تا سیاستی بی‌طرف و متعادل را در میان بازیگران جهانی و منطقه‌ای دنبال‌کند. همان‌طور که در نیم‌قرن اخیر دیده شده، افغانستان به میدان رقابت قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای تبدیل شده‌است. وزیر امور خارجه طالبان در هر نشست و

کنفرانسی تأکیدمی‌کند که هدف آن‌ها تبدیل افغانستان از یک میدان رقابت، به میدان همکاری است. به‌عنوان اثباتی برای سیاست بی‌طرفی و تعادل‌گرایی خود، طالبان حمایت خود را از پروژه‌های راه‌آهن برای اتصال آسیای مرکزی به جنوب آسیا و پروژه‌های انتقال انرژی اعلام‌کرده‌اند. هدف اصلی طالبان بازگرداندن منافع متنوع بازیگران مختلف به ژئوپلیتیک افغانستان است. بااین‌حال، در دورهٔ دوم حکومت طالبان، هویت پشتون این گروه پررنگ‌تر شد و این امر به افزایش فعالیت‌های تروریستی جدایی‌طلبان پشتون در پاکستان منجرشد که تهدیدی جدی برای امنیت ملی پاکستان و یکپارچگی این کشور به‌وجود آورد. علاوه بر این، جناح‌های ملی‌گرای پشتون در طالبان، آرمان تشکیل "پشتونستان بزرگ" را مطرح‌کردند و خط مرزی دیورند را به‌رسمیت نمی‌شناختند که این مسئله موجب درگیری‌های مرزی شد. در چنین فضایی، این واقعیت که بخش زیادی از مردم افغانستان پاکستان را مسئول مشکلات داخلی می‌دانند، طالبان را وادار کرده‌است که برای به‌دست‌آوردن مشروعیت داخلی، موضعی ضد پاکستانی اتخاذ کنند. در این میان، هند به‌عنوان همسایه‌ای که همواره به یک افغانستان نسبتاً باثبات و عاری از تهدیدات تروریستی نیازدارد، نقش مهمی ایفا کرده‌است. هند برخلاف دیگر بازیگران خارجی، سابقهٔ مداخلهٔ نظامی یا دخالت مستقیم سیاسی در افغانستان را ندارد و همواره تمرکز خود را بر ارتباطات مردمی و قدرت نرم گذاشته‌است. با توجه به افزایش نفوذ ژئوپلیتیکی دهلی نو و تمایل دیرینه‌اش برای دسترسی به بازارهای آسیای مرکزی از طریق افغانستان، داشتن روابط عادی با هند برای طالبان نیز جذابیت عملگرایانه دارد.

هدف این مقاله، بررسی جامع مؤلفه‌های تأثیرگذار بر روابط طالبان با دو کشور پاکستان و هند است. این مقاله تلاش‌می‌کند تا با تحلیل دقیق نگرش‌ها و سیاست‌های هر یک از این کشورها نسبت به طالبان، چگونگی تأثیرگذاری منافع امنیتی، نژادی و مذهبی را بر روابط میان آن‌ها روشن‌سازد. پاکستان به‌دلیل همسایگی و پیوندهای تاریخی و مذهبی، رابطهٔ پیچیده و متغیری با طالبان دارد که در آن نگرانی‌های امنیتی و مسائل ژئوپلیتیکی نقش محوری ایفا می‌کنند. هند نیز از زاویه رقابت با پاکستان و به‌منظور حفاظت از منافع استراتژیک خود در منطقه به طالبان نگاه‌می‌کند.

این مقاله با بررسی این عوامل، به تحلیل دقیق نقش و تأثیر آن‌ها در تحول روابط طالبان با پاکستان و هند می‌پردازد و به‌دنبال روشن‌سازی دینامیک‌های پنهان و آشکار این روابط است. هدف نهایی مقاله، ارائهٔ درکی عمیق‌تر از چالش‌ها و فرصت‌های موجود در این روابط است تا زمینه‌ساز تحلیل‌های آینده در این حوزه و تصمیم‌گیری‌های استراتژیک بهتر در سطح منطقه‌ای باشد؛ درحالی‌که موضوع روابط سیاسی طالبان با کشورهای همسایه مانند هند و پاکستان در مقالات متعددی بررسی شده‌است، نوآوری این مقاله در ارائهٔ یک تحلیل مقایسه‌ای و چندبُعدی از مؤلفه‌های تأثیرگذار بر این روابط نهفته است. برخلاف مطالعات پیشین که به‌طور عمده بر جنبه‌های تاریخی یا امنیتی متمرکز بوده‌اند، این مقاله تلاش‌می‌کند تا با ادغام مؤلفه‌های ژئوپلیتیکی، اقتصادی، فرهنگی و امنیتی، یک تصویر جامع‌تر از پویایی‌های این روابط ارائه‌دهد. همچنین، در این پژوهش تلاش‌شده تا تأثیر تحولات پس از بازگشت طالبان به قدرت در سال ۲۰۲۱ بر سیاست‌های منطقه‌ای و نحوهٔ تعامل این گروه با هند و پاکستان از زاویه‌های جدیدتری بررسی‌شود. نگاه نوآورانهٔ دیگر این مقاله در بررسی نقش بازیگران غیردولتی و شبکه‌های اقتصادی منطقه‌ای است که تاکنون کمتر به آن توجه شده‌است. در این چارچوب، نقش پروژه‌های ترانزیتی مانند خطوط راه‌آهن و انرژی که طالبان به‌عنوان ابزارهای توسعهٔ اقتصادی و دیپلماسی استفاده‌می‌کند، به‌طور خاص مورد تحلیل قرار گرفته‌است. این رویکرد باعث‌می‌شود که این مقاله از یک دیدگاه کل‌نگر و بین‌رشته‌ای به مسئله نگاه‌کند و علاوه بر مسائل امنیتی و تاریخی، به تأثیرات اقتصادی و دیپلماتیک نوظهور بر روابط طالبان با هند و پاکستان نیز بپردازد.

روش پژوهش در این تحقیق، از نوع تحلیل کیفی است. این روش به ما امکان‌می‌دهد تا با بررسی و تحلیل دقیق اسناد و منابع ثانویه، به شناخت مؤلفه‌های تأثیرگذار بر روابط طالبان با کشورهای همسایه مانند هند و پاکستان بپردازیم. داده‌های مورد استفاده در این تحقیق از طریق بررسی مطالعات پیشین، مقالات علمی، گزارش‌های سازمان‌های بین‌المللی و دولتی و همچنین

تحلیل سیاست‌های منطقه‌ای مرتبط با طالبان به‌دست آمده‌اند. این منابع به‌عنوان داده‌های ثانویه برای تحلیل کیفی درنظر گرفته‌شده‌اند. همچنین، روش تحلیل محتوا برای شناسایی و استخراج مضامین اصلی مرتبط با روابط طالبان با هند و پاکستان به‌کار گرفته شده‌است.

ساختار مقالهٔ حاضر به‌شرح زیر است:

در بخش دوم، وضعیت کشور افغانستان از نظر ساختار جغرافیایی، اهمیت استراتژیک، وضعیت عمومی و اقتصادی و روابط سیاسی افغانستان با پاکستان و هند بررسی‌می‌شود. در بخش سوم، عوامل تأثیرگذار بر روابط سیاسی افغانستان با پاکستان و هند مورد تحلیل قرارمی‌گیرد و در بخش چهارم، به نتیجه‌گیری پرداخته خواهدشد.

۲- وضعیت کشور افغانستان

در این بخش از مقاله، موقعیت جغرافیایی افغانستان، اهمیت استراتژیک آن، وضعیت عمومی و اقتصادی و روابط سیاسی افغانستان با پاکستان و هند بررسی شده‌است.

۲-۱ ساختار جغرافیایی افغانستان

افغانستان، کشوری محصور در خشکی در آسیای مرکزی است و دارای میراث تاریخی و فرهنگی طولانی ۵۰۰۰ ساله است. این منطقه در دوران باستان و قرون وسطی «آریانا» نامیده‌می‌شد و در سال ۱۷٤۷، در زمان احمدشاه بابا، «افغانستان» نام گرفت. از آن‌جا که اقوام مختلف در افغانستان زندگی‌می‌کنند، برای ازبین‌بردن بی‌اعتمادی و ناآرامی میان این عناصر قومی و گردهم-آوردن تمام ساختارهای قومی برای آینده‌ای مشترک، این منطقه توسط احمدشاه بابا افغانستان نامگذاری شد؛ زیرا مردم ساکن در این منطقه با نام‌های قدیمی خود مانند: آپگان، پوکت، ساک، پوکتیسیا و افغان تعریف می‌شدند. احمدشاه بابا نام منطقه را به‌طور فراگیر به افغانستان تغییرداد (Farhad, 2007). شمال و جنوب‌شرق افغانستان دارای آب‌وهوای خشک و مناطق هموار است. افغانستان در مجموع با ٦ کشور مرز مشترک دارد که از شرق و جنوب با پاکستان ۲٤۳۰ کیلومتر، از غرب با ایران ۹۳٦ کیلومتر، از شمال غربی با ترکمنستان ۷٤٤ کیلومتر، از شمال با ازبکستان ۱۳۷ کیلومتر، با تاجیکستان ۱۲۰٦ کیلومتر و ۷٦ کیلومتر با چین مرز دارد. مساحت افغانستان ٦٥۲۸٦٤ کیلومتر مربع است و این کشور پس از چین، ایران و پاکستان چهارمین کشور بزرگ به‌شمارمی‌آید. این کشور به یک ساختار اداری با ۳٤ استان و ۳۹۸ ناحیه تقسیم شده است.

افغانستان کشوری غنی از رودخانه است. مهم‌ترین رودخانه‌ها عبارتند از: آمودریا (۱۱۰۰ کیلومتر) که مرز آسیای میانه را تشکیل‌می‌دهد، رودخانهٔ هیرمند با طول تقریبی (۱۱۵۰ کیلومتر) در جنوب‌غربی افغانستان، رودخانهٔ کابل (۷۰۰ کیلومتر)، کنر (٤۸۰ کیلومتر)، کوکچه (۳٦۰ کیلومتر) و رودهای قندوز (۳۵۰ کیلومتر). علاوه بر رودخانه‌ها، نهرهای متوسط و کوچک فراوانی نیز وجود دارد. این رودخانه‌ها و نهرها فواید زیادی برای مردم دارند و در آبیاری زمین‌های کشاورزی کشور و به مقدار کمتر در تولید انرژی الکتریکی نقش بسیار مهمی دارند (Jauhari, 2012).

۲-۲ اهمیت استراتژیکی افغانستان

در این بخش، اهمیت استراتژیک افغانستان برای کشورهای همسایه بررسی‌می‌شود. افغانستان بخشی از آسیای مرکزی و نزدیک به قلب قاره آسیاست. این کشور نقطهٔ گذار مهمی بین شرق و غرب و شمال و جنوب آسیا است و نقش کلیدی در انتقال منابع آسیای مرکزی به جنوب و جنوب‌غربی این قاره دارد (Azimi, 2002) این موقعیت باعث شده است که افغانستان به کانون منافع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی کشورهای منطقه تبدیل‌شود. افغانستان حدود ۱۵۰۰ کیلومتر مرز با کشورهای آسیای مرکزی دارد که دارای منابع غنی گاز طبیعی و نفت در شمال‌غربی، شمال و شمال‌شرقی خود هستند. به‌همین دلیل، کابل در تلاش است تا روابط سیاسی و اقتصادی خود را با کشورهای آسیای مرکزی توسعه‌دهد.

اهمیت استراتژیک افغانستان باعث شده‌است که همواره با کشورهای همسایه خود درگیر منازعاتی باشد کـه ایـن امـر یکـی از منابع بی‌ثباتی سیاسی در کشور است. انرژی به‌عنوان عنصری کلیدی برای رشد و صنعتی‌شدن اقتصاد افغانستان به‌شمارمی‌رود. این کشور غنی از منابع طبیعی مختلفی نظیر: نفت، گاز طبیعی، زغال سنگ و معادن سنگ‌های قیمتی مانند: کروم، روی، آهـن، نمک، طلا و گوگرد است که می‌تواند آن‌ها را به دنیا صادرکند. بااین‌حال، به‌دلیل جنگ و بی‌ثباتی، ایـن منـابع کمتـر یـا اصـلاً پردازش نشده‌اند(Jauhari, 2012).

علاوه بر این، افغانستان به‌دلیل موقعیت استراتژیکی که در مسیر ترانزیت نفت و گاز طبیعی از آسیای مرکزی به دریـای عـرب دارد، اهمیت زیادی پیدا کرده است. این کشور پنج مسیر خروجی اصلی شامل: خطوط لوله به شمال پاکسـتان و جنـوب‌شـرق هند برای انتقال گاز طبیعی و نفت آسیای مرکزی به بازارهای بین‌المللی دارد. به‌همین دلیل، کشورهای همسایه، به‌ویژه هنـد و پاکستان، به‌دنبال افزایش نفوذ خود در این منطقه هستند.

۳-۲ اصول سیاست خارجی طالبان با پاکستان

در این بخش، اهمیت استراتژیک افغانستان برای کشورهای همسایه بررسـی‌می‌شـود. افغانسـتان بخشـی از آسـیای مرکـزی و نزدیک به قلب قاره آسیاست. این کشور نقطهٔ گذار مهمی بین شرق، غرب، شمال و جنوب آسیا بوده و نقش کلیدی در انتقـال منابع آسیای مرکزی به جنوب و جنوب‌غربی این قاره ایفا می‌کند (Azimi, 2002). این موقعیت، افغانستان را به کانون منـافع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی کشورهای منطقه تبدیل کرده‌است. افغانسـتان حـدود ۱۵۰۰ کیلـومتر مـرز بـا کشـورهای آسـیای مرکزی دارد که در شمال‌غربی، شمال و شمال‌شرقی خود دارای منابع غنی گاز طبیعی و نفت هستند. به‌همـین دلیـل، کابـل در تلاش است روابط سیاسی و اقتصادی خود را با این کشورها توسعه‌دهد. اهمیت استراتژیک افغانستان همواره این کشور را بـا منازعاتی با همسایگان خود مواجه‌کرده که یکی از عوامل بی‌ثباتی سیاسی در این کشور به‌شمارمی‌رود. انرژی به‌عنوان عنصـری کلیدی برای رشد و صنعتی‌شدن اقتصاد افغانستان محسوب‌می‌شود. این کشور غنی از منابع طبیعـی نظیـر: نفـت، گـاز طبیعـی، زغال‌سنگ و معادن سنگ‌های قیمتی مانند: کروم، روی، آهن، نمک، طلا و گوگرد است که قابلیت صادرات دارند. بـااین‌حـال، به‌دلیل جنگ و بی‌ثباتی، این منابع به‌طور محدود یا اصلاً پردازش نشده‌اند(Jauhari, 2012). علاوه بر این، افغانسـتان بـه‌دلیل موقعیت استراتژیک خود در مسیر ترانزیت نفت و گاز طبیعی از آسیای مرکزی به دریای عرب، اهمیت زیادی پیدا کرده است. این کشور دارای پنج مسیر خروجی اصلی شامل: خطوط لوله به شمال پاکستان و جنوب‌شرق هند برای انتقـال گـاز طبیعـی و نفت آسیای مرکزی به بازارهای بین‌المللی است. به‌همین دلیل، کشورهای همسایه به‌ویژه هند و پاکستان، در پی افـزایش نفـوذ خود در این منطقه هستند.

در مقالهٔ Javadi Arjomand (2009)، چالش طالبان به‌عنوان یک گروه تروریستی و تنش آن در روابط افغانسـتان و پاکسـتان با توجه به رویکرد استراتژیک آمریکا مورد بررسی قرارگرفته‌است. مطابق با مطالعـات انجام‌شـده در ایـن مقالـه، آمریکایی‌هـا سعی‌دارند مسئلهٔ افغانستان، طالبان و گروه القاعده را به‌نحوی حل‌کنند که تأثیرگذاری آمریکا در منطقه حفظ‌شـود؛ لـذا از ایـن منظر، تحولات در پاکستان کاملاً با تحولات افغانستان مرتبط است و این ارتباط را آمریکایی‌ها آگاهانه ایجاد کرده‌اند. از زمانی که آقای هالبروک به‌عنوان نمایندهٔ آمریکا در این منطقه معرفی‌شد، پیداست که یک استراتژی جدید در حال طراحی اسـت کـه در آن، نگاه آمریکایی‌ها به افغانستان و پاکستان یکپارچه است و پاکستانی‌ها دیگر شانسی برای ادامهٔ سیاسـت‌های گذشته‌شـان در منطقه ندارند. دولتی که طالبان برای برقراری روابط با آن بیشترین مشـکل را دارد، پاکسـتان اسـت. زیـرا از یک‌سـو مـردم افغانستان و جامعهٔ جهانی، طالبان را جنبشی توصیف‌می‌کنند که پاکستان آن‌را پایه‌گذاری کـرده و در راسـتای منـافعش عمـل-می‌کند. علاوه بر این، طالبان در مقاطع مختلف با اعمال ناسیونالیسم پشتون با پاکستان مقابله کرده‌است. به‌گفتهٔ طالبان، پاکستان یک کشور مسلمان است و نقش مهمی در تسلط مجدد طالبان بر افغانستان داشت؛ بنـابراین بایـد بـه ایـن کشـور در سیاسـت

خارجی اهمیت داد. بااین‌حال، مداخلهٔ بیش‌ازحد پاکستان در امور داخلی افغانستان، ادامهٔ سیاست پشتونستانی طالبان، ضدپاکستانی‌بودن افکار عمومی افغانستان و رابطهٔ طالبان با جنبش طالبان پاکستانی، از مشکلات مهم دو طرف است. اخیراً به‌نظرمی‌رسد که بزرگ‌ترین مشکل بین طالبان و جنبش طالبان پاکستانی است. با میانجی‌گری طالبان، دو طرف بر سر آتش‌بس موقت توافق‌کردند، اما در اواخر نوامبر ۲۰۲۲، جنبش طالبان پاکستان با انتشار اعلامیه‌ای، آتش‌بس را به حالت تعلیق درآورد و با تمام توان به نیروهای امنیتی پاکستان حمله‌کرد. پاکستان قصد دارد در چارچوب استراتژی امنیتی جدید خود، عملیاتی را علیه جنبش طالبان پاکستان انجام‌دهد. رعنا صنع‌الله، وزیر داخلی پاکستان، بیان کرده‌است که اگر طالبان اردوگاه‌های جنبش طالبان پاکستان را در افغانستان تخریب نکند، پاکستان حق دارد در چارچوب قوانین بین‌المللی عملیات انجام‌دهد. از سوی دیگر، وزارت دفاع طالبان نیز به اظهارات صنع‌الله واکنش تندی نشان‌داد. طالبان اعلام‌کردند که افغانستان رهانشده و آماده است و تجربه‌ی کافی برای حفاظت از تمامیت ارضی کشور دارد. این وزارتخانه اعلام‌کرد که مقر جنبش طالبان در پاکستان است و اظهارات غیرمسئولانه به روابط دو کشور آسیب می‌رساند. به‌گفتهٔ پاکستان، رهبران و شبه‌نظامیان جنبش طالبان پاکستان در افغانستان هستند و از آن‌جا به نیروهای امنیتی پاکستان حمله می‌کنند؛ بنابراین، بدون حمایت طالبان، موفقیت در مبارزه با جنبش طالبان پاکستان غیرممکن است. بر اساس استراتژی جدید پاکستان، جنبش طالبان پاکستان باید سرکوب شود و مجبور به تسلیم گردد. بااین‌حال، آن‌چه پاکستان را نگران می‌کند، حمایت طالبان از جنبش طالبان پاکستان است. در شرایط کنونی، پاکستان و طالبان رویارویی و جنگ را به نفع خود نمی‌دانند. بااین‌حال، اگر طالبان از موضوع جنبش طالبان پاکستان عقب‌نشینی نکنند و به‌عنوان حامی این سازمان به فعالیت خود ادامه‌دهند، احتمال وقوع جنگ بین دو طرف زیاد خواهد بود. طرف بازنده در جنگ احتمالی، پاکستان خواهدبود؛ زیرا افکار عمومی افغانستان که ضد پاکستان است، از طالبان حمایت خواهدکرد. همچنین، پشتون‌های ناسیونالیست ساکن پاکستان احتمالاً از طالبان حمایت‌می‌کنند.

٤-۲ اصول سیاست خارجی طالبان با هند

هند، یکی از کشورهایی است که با تسلط مجدد طالبان بر افغانستان آشفته شده‌است، زیرا تسلط این جنبش در افغانستان، شکست هند در برابر پاکستان از نظر رقابت ژئوپلیتیکی بود. در طول بیست‌سال گذشته، هندوستان با تمام قدرت خود از رژیم سابق افغانستان حمایت کرده‌است. بااین‌حال، طالبان از اقداماتی که هند را عصبانی‌کند، پرهیز کرده‌است. مقامات طالبان اعلام کرده‌اند که مایل به برقراری روابط نزدیک با هندوستان هستند و باید پروژه‌هایی که در افغانستان آغازکرده‌اند را به پایان برسانند. در ابتدا، هند سیاست انتظار و دوری از طالبان را درپیش‌گرفت و از برقراری روابط با طالبان خودداری‌کرد؛ اما وقتی روابط طالبان و پاکستان به‌هم‌ریخت، نگرش هندوستان نسبت به طالبان تغییرکرد و سفیران خود را به سفارت افغانستان در کابل اعزام‌کرد تا با طالبان در تماس باشند. یکی از افرادی که در طالبان نسبت به هند دیدگاه مثبتی دارد، وزیر دفاع طالبان، ملا یعقوب است. یعقوب در یکی از بیانیه‌های خود اعلام کرده‌است که طالبان آمادهٔ برقراری روابط با هند در هر سطحی است و می‌تواند سربازان طالبان را برای آموزش به هندوستان اعزام‌کند. دولت و سیاستمداران مهم در هند معتقدند که طالبان باید مسلح شود و هنگامی که به سیاست ضد پاکستان می‌پیوندد، باید مورد حمایت قرارگیرد. می‌توان‌گفت که روابط هند و افغانستان در دوره‌ای که روابط طالبان با پاکستان دچار اختلاف شده، به‌سرعت توسعه خواهدیافت. درحال‌حاضر، رهبران ملی‌گرای طالبان مایل به برقراری روابط نزدیک با هند به‌منظور ایجاد تعادل در برابر پاکستان و اطمینان از توقف حمایت هند از مخالفان خود هستند؛ در نتیجه، طالبان که در ۱۵ آگوست ۲۰۲۱ با نیروی نظامی قدرت را به‌دست‌گرفتند، سیاست داخلی و خارجی افغانستان را تعیین‌می‌کنند.

وقتی به سیاست خارجی طالبان نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که اسلام اساس سیاست خارجی دولت را تشکیل‌می‌دهد و طالبان به این ترتیب تلاش‌می‌کنند نظام سیاسی خود را مشروعیت بخشند. طالبان معتقد به نظام حکومتی تئوکراتیک است و بر این باور

است که ایجاد دولتی بر اساس خواست مردم، خلاف احکام اسلام است. به‌همین دلیل، طالبان اغلب تأکیدمی‌کنند که امارت اسلامی افغانستان الگوی یک دولت ناب اسلامی است و مخالفان آن مرتکب گناه می‌شوند. ماهیت سیاست خارجی طالبان حفاظت از "امارت اسلامی" و تضمین به‌رسمیت شناخته‌شدن دولت توسط کشورهای منطقه و سازمان‌های بین‌المللی است؛ زیرا به‌رسمیت شناخته‌نشدن حکومت، باعث تضعیف روزافزون طالبان، روی‌آوردن مردم علیه آن، اختلافات داخلی و تقویت مخالفان می‌شود. بااین‌حال، تلاش‌های طالبان در راستای به‌رسمیت شناخته‌شدن نتیجه نداده‌است و جامعهٔ جهانی از طالبان می‌خواهد یک دولت فراگیر ایجادکند، به حقوق بشر و زنان احترام بگذارد و با تروریسم مبارزه‌کند. ازآن‌جا که هیچ دولت یا سازمان بین‌المللی طالبان را به‌رسمیت‌نمی‌شناسد، جامعهٔ بین‌المللی بر عدم به‌رسمیت‌شناختن طالبان اجماع دارد. طالبان به‌جای برداشتن گام‌های جدی در راستای شرایط جامعهٔ جهانی، قوانین سرسختانه‌ای تصویب می‌کند. طالبان با آخرین تصمیم خود، دختران را از رفتن به دانشگاه منع‌کرد. پس از این تصمیم، حل مشکل به‌رسمیت‌شناختن طالبان دشوارتر شد.

وقتی به سیاست‌های طالبان در قبال عوامل جهانی و منطقه‌ای نگاه می‌کنیم، مشاهده‌می‌شود که در طی بیست سال گذشته، روابط آن با این دولت‌ها و مسائل مربوط به بقای طالبان، به‌طور ویژه مطرح بوده‌است. در حالی‌که در ابتدا طالبان ادعامی‌کرد که آمریکا را شکست داده‌است، اکنون آگاه است که بدون توافق با این کشور، مسئلهٔ شناسایی طالبان حل نخواهدشد؛ بنابراین، طالبان همواره پیام‌های مثبتی به آمریکا منتقل‌می‌کند. آمریکا تمایل‌دارد طالبانی را بپذیرد که شرایط کنترل‌شده و قابل‌قبولی برای جامعهٔ بین‌المللی داشته‌باشد. بااین‌حال، در شرایط فعلی، توافق بین دو طرف دشوار است. طالبان آگاه است که پاکستان از آن‌ها حمایت می‌کند، اما سعی‌دارد ثابت‌کند که پاکستان کنترلی بر آن ندارد. در این زمینه، خط مرزی دیورند را به‌رسمیت نمی‌شناسد و از جنبش طالبان پاکستانی حمایت‌می‌کند (Başaran-Erol, 2021). علاوه بر این، طالبان مخالف است که پاکستان به نمایندگی از آن‌ها در عرصهٔ بین‌المللی صحبت‌کند. این رویکرد طالبان، پاکستان را آشفته‌می‌کند و حمایت از جنبش طالبان پاکستانی، دو طرف را به مرز جنگ می‌کشاند. طالبان در ابتدای حکومت خود، به‌دلیل مبارزاتش با افراط‌گرایان غربی، سعی کرده‌است با روسیه، چین و ایران که به‌عنوان دشمن یا رقیب این بلوک درنظر گرفته‌می‌شوند، روابط نزدیکی برقرارکند؛ اما به‌دلیل یادآوری شرایط جامعهٔ جهانی توسط این کشورها و عدم برآورده‌کردن انتظارات طالبان، این گروه به ایالات متحده نزدیک شده‌است. عدم دعوت طالبان به فرمت مسکو، نشان‌دهندهٔ ناراحتی دولت‌های منطقه از سیاست طالبان است. طالبان، به‌عنوان یکی از فعالان قدرتمند در آسیا، به هند نیز نگاهی متفاوت دارد. از یک‌سو، حمایت حکومت پیشین هند از طالبان در طول بیست سال گذشته، این گروه را ناراحت کرده‌است، و از سوی دیگر، طالبان تمایل‌دارد به‌منظور حل مشکلات اقتصادی و اجتماعی با هند رابطه‌ای گرم برقرارکند. به‌عبارت‌دیگر، طالبان نتوانسته‌است با سیاست خارجی‌ای که پیگیر آن است، به اهداف خود دست‌یابد. در دههٔ ۱۹۹۰، پاکستان، عربستان سعودی و امارات متحده عربی حکومت طالبان را تأییدمی‌کردند، اما اکنون هیچ کشوری آن‌را به‌رسمیت نمی‌شناسد. با توجه به عدم حل مشکل به‌رسمیت شناخته‌شدن طالبان، این فکر که ممکن است طالبان دوباره سقوط کند، در ذهن هم طالبان و هم مردم افغانستان شکل گرفته‌است؛ زیرا برای یک کشور که به‌عنوان عضوی از جوامع بین‌المللی به‌شمارنمی‌رود و منابع داخلی ضعیفی دارد و برای دولتی که توسط هیچ کشوری جهانی تأیید نمی‌شود، بقا بسیار دشوار است.

۳- عوامل تأثیرگذار بر روابط سیاسی طالبان با هند و پاکستان

در این بخش، به بررسی عوامل تأثیرگذار بر روابط طالبان با هند و پاکستان می‌پردازیم. خروج ایالات متحده آمریکا و متحدانش از افغانستان در ۳۱ اوت ۲۰۲۱، در چارچوب توافقنامهٔ دوحه مورخ ۲۹ فوریه ۲۰۲۰ و آغاز دورهٔ دوم طالبان، هند را نگران‌کرد؛ زیرا هند این نگرانی را داشت که تحولات پیرامون افغانستان، به‌ویژه خلأ قدرت در آن کشور، به کشمیر و دیگر

مسلمانان هند سرایت‌کند. علاوه بر این، دولت دهلی‌نو نگران بود که سرمایه‌گذاری‌هایش در افغانستان در معرض خطر قرارگیرد. از سوی دیگر، عمران‌خان، نخست‌وزیر وقت پاکستان، تصرف قدرت توسط طالبان را "آزادی افغانستان" تعبیرکرد و مدعی‌شد که "غل و زنجیر بردگی در افغانستان شکسته‌شد." به‌عبارت‌دیگر، پاکستان از آغاز دورهٔ دوم طالبان بسیار خرسند بود و فکر می‌کرد که می‌تواند بر سیاست افغانستان، به‌ویژه از طریق شبکهٔ حقانی که جناح رادیکال طالبان را تشکیل‌می‌دهد، تأثیربگذارد. همچنین، پاکستان امیدوار بود که با هزینه‌ای کم، به منابع معدنی افغانستان، از جمله زغال‌سنگ، دسترسی پیدا کند و نفوذ هند در منطقه را محدود سازد.

هدف اصلی پاکستان در سیاست افغانستان، محدودکردن نفوذ ژئوپلیتیکی هند است. سه چالش ژئوپولیتیکی مهم؛ یعنی تروریسم و افراط‌گرایی مذهبی–قومی، ضعف دولت و بحران اقتدار و دخالت قدرت‌های فرامنطقه‌ای که پاکستان در حال حاضر با آن‌ها مواجه‌است و تأثیر آن‌ها بر ایران، در (Mehrabi, 2014) بررسی شده‌است. این مطالعه، هدف عمدهٔ ژئوپولیتیکی پاکستان را ارتباط با کشورهای فرامنطقه‌ای نظیر افغانستان برای تثبیت منافع و امنیت ملی عنوان‌می‌کند. در دورهٔ دوم طالبان، روابط آن‌ها با پاکستان دچار فراز و نشیب‌هایی شد. از یک‌سو، طالبان پاکستان را کشوری مسلمان توصیف‌کرده و اعلام‌کردند که در سیاست خارجی خود امتیازاتی به این کشور خواهندداد. از سوی دیگر، اظهارات و اقداماتی دارند که باعث تشویش پاکستان می‌شود. به‌لحاظ گفتاری، برخی از مقامات طالبان اعلام‌کرده‌اند که پاکستان در حال مذاکره با کشورهای خارجی بر سر افغانستان است و با گشودن حریم هوایی این کشور به‌روی آمریکا، تمامیت ارضی افغانستان را نقض کرده‌است. در عمل، گاهی درگیری‌هایی بین نیروهای مرزی پاکستان و طالبان رخ‌می‌دهد و سربازان هر دو طرف در این درگیری‌ها کشته‌می‌شوند. طالبان مانند رژیم سرنگون‌شدهٔ افغانستان، خط دیورند را به رسمیت نمی‌شناسد و با تمام قوا با ساخت حصار توسط پاکستان مخالف است. با وجود حساسیت پاکستان، مقامات طالبان پیام‌های مثبتی به هند ارسال می‌کنند و حتی اعلام کردند که برای افزایش ظرفیت نظامی خود به هند نیرو خواهندفرستاد. همچنین، جنبش طالبان پاکستان که امنیت ملی پاکستان را تهدید می‌کند، با تسلط طالبان بر افغانستان تقویت شده‌است. یکی از دلایل اصلی این امر، آزادی شبه‌نظامیان پس از تصرف قدرت توسط طالبان و به‌دست‌آوردن سلاح‌های باقی‌مانده از ایالات متحده است. این شرایط به موفقیت طالبان کمک کرده‌است. هرچند پاکستان و جنبش طالبان پاکستان با میانجی‌گری طالبان بر سر آتش‌بس نامحدود توافق‌کردند، اما به‌زودی آتش‌بس را تعلیق کرده و درگیری‌های مسلحانه را از سر گرفتند. هر دو طرف از نیروهای خود برای حمله استفاده می‌کنند و جنبش طالبان پاکستان حتی یک حملهٔ انتحاری در اسلام‌آباد، پایتخت پاکستان، انجام داده‌است. پاکستان معتقد است که نیروهای جنبش طالبان پاکستان در افغانستان مستقر هستند و از حمایت طالبان برخوردارند و تا زمانی که این حمایت قطع نشود، پاکستان نمی‌تواند در مبارزه با جنبش طالبان پاکستان موفق باشد. اکنون این پرسش مطرح‌می‌شود: پاکستان چه اهرم‌هایی برای ایجاد تعادل بین طالبان و قطع حمایت از جنبش طالبان پاکستان دارد؟ پاکستان چندین برگ برنده برای فشار بر طالبان در اختیار دارد؛ نخست این‌که، با اشاره به حملات جنبش طالبان پاکستان، سعی در تحت فشار قراردادن طالبان دارد. در این زمینه، طالبان هیئت‌هایی را به رهبری عالم معروف، مفتی تقی‌عثمانی، به پاکستان فرستاد و اعلام‌کردند که حمایت از جنبش طالبان پاکستان از نظر شرعی صحیح نیست و هر دو طرف در مسیر اشتباه قراردارند. پاکستان با اعزام معلمان دینی به افغانستان و صدور فتوا از سوی علمای کشورش، به‌دنبال بحث مذهبی درخصوص حملات تحریک طالبان پاکستان و حمایت طالبان از این جنبش است. در این راستا، علمای ایالت خیبرپختونخوا پاکستان با صدور فتوایی اعلام‌کردند که حمله به نیروهای امنیتی پاکستان شرعاً مشروع نیست و هرکس با قانون اساسی پاکستان مخالفت کند، باید مجازات شود. در این فتوا، اقدامات تروریستی در پاکستان نیز محکوم شده‌است.

درخصوص هند باید عنوان‌کرد که افکار عمومی افغانستان از هند حمایت می‌کند، زیرا این کشور ضد پاکستان است. گفته‌می‌شود که هند یکی از دولت‌هایی است که از قدرت نرم در افغانستان بهره‌می‌برد. پشتون‌های ناسیونالیست در درون طالبان خواستار برقراری روابط با هند هستند تا تعادل را در برابر پاکستان برقرارکنند. این گروه به‌طور مداوم پیام‌هایی به هند ارسال می‌کند تا پاکستان را نگران کند. پیش‌ازاین، ملا یعقوب، وزیر دفاع طالبان، دربارهٔ همکاری نظامی پس از برقراری روابط با دهلی نو صحبت کرده‌بود. سهیل شاهین، رئیس دفتر سیاسی طالبان در دوحه، اعلام‌کرد که افغانستان به سرمایه‌گذاری‌های هند نیاز دارد. روشن است که هند در بیست سال گذشته، سه میلیارد دلار در زیرساخت‌های افغانستان سرمایه‌گذاری کرده‌است. هند تسلط مجدد طالبان بر افغانستان را از دیدگاه رقابت ژئوپلیتیکی به‌عنوان یک شکست تلقی‌می‌کند و در برقراری روابط با طالبان محتاط عمل‌می‌کند. از سوی دیگر، طالبان به‌دلایل متعددی از توسعهٔ روابط با هند استقبال می‌کند و در تمامی سطوح بر این امر تأکید دارد؛ اول از همه، طالبان از هند دعوت‌می‌کند تا در افغانستان سرمایه‌گذاری‌کرده و به ارائهٔ شغل و خدمات به مردم کمک کند. ثانیاً، طالبان سعی‌دارد ثابت‌کند که هند تحت کنترل پاکستان نیست و افغانستان می‌تواند با جذب هند، سیاست خارجی مستقلی را دنبال‌کند. سوم، طالبان با دعوت از هند برای سرمایه‌گذاری در افغانستان، تلاش‌دارد تا از برقراری روابط هند با مخالفان خود جلوگیری کند. امروزه، هند یک سیاست متعادل و عمل‌گرایانه را دنبال‌می‌کند. از یک‌سو، شرایط جامعهٔ جهانی را به طالبان یادآوری می‌کند و از سوی دیگر، روابط خود را با مخالفان طالبان و طالبان ملی‌گرا بهبود می‌بخشد. به باور هند، طالبان نیز مانند مجاهدین، دیر یا زود سیاست‌های ضد پاکستانی را دنبال خواهندکرد. در چنین شرایطی، طالبان به حمایت هند نیاز خواهندداشت. به‌همین دلیل هند سفارت خود را در کابل فعّال کرده‌است. یکی از دلایل اصلی حمایت پاکستان از طالبان این بود که رژیم سرنگون‌شدهٔ افغانستان روابط نزدیکی با هند برقرار کرده‌بود. پاکستان نمی‌خواهد که هند در ژئوپلیتیک افغانستان تأثیرگذار باشد. این واقعیت که افکار عمومی افغانستان و طالبان ملی‌گرا به هند اهمیت می‌دهند، باعث نارضایتی پاکستان شده‌است. در واقع، در حالی‌که پاکستان از مشارکت هند در پروژهٔ تاپی استقبال نکرده‌است، مشخص است که طالبان با ارسال پیامی به پاکستان خواستار بررسی این پروژه شده‌اند. نگرش مثبت رهبران طالبان نسبت به هند، مانند مردم افغانستان، پاکستان را نگران می‌کند. بسیاری از تحلیل‌گران معتقدند که دلیل اصلی خروج عجولانهٔ ایالات متحده از افغانستان و باقی‌گذاشتن میلیاردها دلار تسلیحات، آسیب‌رساندن به دشمن جدید خود؛ یعنی چین، بوده‌است. ایالات متحده ممکن است همراه با هند، تلاش‌کند تا کریدور اقتصادی چین و پاکستان (CPEC) را که چین در تلاش است از طریق پاکستان بسازد، با مصالحه با طالبان ناسیونالیست، مختل کند. اگرچه پاکستان میلیاردها دلار هزینه کرده و از طالبان برای تسلط بر افغانستان حمایت کرده‌است، اما این جنبش اکنون از دشمن پاکستان حمایت می‌کند و با پاکستان حتی شدیدتر از رژیم سرنگون‌شده دشمنی می‌کند. این امر نشان‌می‌دهد که سیاست اسلام‌آباد در قبال افغانستان شکست خورده است. حتی اگر پاکستان طالبان را به‌عنوان دشمن قلمداد کند، باز هم از این سیاست متضرر خواهدشد؛ زیرا محبوبیت طالبان در میان مردم افغانستان افزایش خواهدیافت و روابط طالبان با هند نیز بهبود پیدا خواهدکرد. اگر پاکستان از این سیاست عقب‌نشینی کند، وجهه‌اش در میان افکار عمومی داخلی تضعیف می‌شود و این موضوع به روند ملی‌گرایی در جنبش طالبان پاکستان دامن خواهد زد. درنتیجه، حمایت از یک سازمان یا جنبش مسلحانه می‌تواند اثر بومرنگی داشته‌باشد. در واقع، وقتی به وضعیت کنونی پاکستان نگاه می‌کنیم، می‌توان‌گفت که این کشور شبیه کسی است که بومرنگ پرتاب می‌کند و ممکن است از آن آسیب ببیند. می‌توان‌گفت که در برابر فشار پاکستان، طالبان مانند دولت‌های قبلی از مسئلهٔ پشتونستان دست نخواهندکشید و با ساخت حصار سیمی توسط اسلام‌آباد مخالفت خواهندکرد. پاکستان یا به ساختن حصار و مقابله با طالبان ادامه خواهد داد یا اقدامات خود را متوقف‌کرده و از درگیری با طالبان اجتناب خواهدکرد. پاکستان نمی‌خواهد روابطش با طالبان در شرایط کنونی بدتر شود؛ بنابراین تلاش خواهدکرد تا مشکلات با طالبان را پنهان یا کاهش دهد. با این‌حال، می‌توان‌گفت که برای تأمین منافع خود،

سیاست‌های جدیدی را دنبال خواهدکرد. اولین گام پاکستان افزایش فشار بر طالبان از طریق شبکهٔ حقانی است؛ شبکه‌ای که پاکستان روابط خوبی با آن دارد. مشخص است که طالبان پیش از مداخلهٔ آمریکا، از القاعده حمایت می‌کردند. در نتیجهٔ این حمایت، آمریکا در افغانستان مداخله‌کرد. اکنون این پرسش مطرح‌می‌شود که آیا جنبش طالبان پاکستان به نمونهٔ جدیدی از القاعده تبدیل خواهدشد و دلیلی برای مداخله در پاکستان فراهم خواهدکرد؟ بااین‌حال، به‌سختی می‌توان‌گفت که سیاست اسلام‌آباد برای سرنگونی این جنبش موفقیت‌آمیز خواهدبود؛ زیرا پاکستان در بیست سال گذشته از طالبان حمایت کرده‌است و وجههٔ آن در میان مخالفان طالبان خراب شده است؛ بنابراین، پاکستان چاره‌ای جز تجزیهٔ طالبان ندارد.

نقش و اهمیت افغانستان در روابط استراتژیک بین ایران و هند توسط دهقان و همکاران در سال ۲۰۱۸ مورد بررسی قرار گرفته‌است (Dehghan, 2018). در سال‌های اخیر، روابط بین ایران و هند، برخی فرازونشیب‌ها را تجربه کرده‌است. با این وجود، همچنان عواملی وجود دارد که توجه این دو کشور را به همکاری‌های همه‌جانبه جلب‌می‌کند. یکی از این موارد، موقعیت استراتژیک افغانستان در قلب آسیاست. ایران و هند منافع مشترکی در این کشور دارند و تمایل‌دارند در زمینه‌های مختلف با همکاری در افغانستان فعالیت کنند. در این مقاله، تهدیدات ناشی از فعالیت گروه‌های تروریستی و تندروی مذهبی نظیر داعش و طالبان، پتانسیل‌های اقتصادی افغانستان به‌ویژه در بازارهای داخلی و مسائل مرتبط با حمل‌ونقل و ارتباطات در افغانستان مورد بحث و بررسی قرارگرفته‌است. نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که همکاری گستردهٔ ایران و هند در افغانستان، می‌تواند به دفع تهدیدات امنیتی، بهره‌برداری از پتانسیل‌های موجود و حل مسائل اقتصادی و ساختاری این کشور کمک کند. این همکاری‌ها می‌تواند منجر به حل بسیاری از مسائل امنیتی و اقتصادی در منطقه شود و جلوی نفوذ قدرت‌های فرامنطقه‌ای را در افغانستان بگیرد. نگرش نخبگان شهر هرات نسبت به سیاست‌های ایران، پاکستان و هند در ابعاد مختلف امنیتی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی در قبال افغانستان، در پژوهش (Ghaderi, 2023) بررسی شده‌است. نتایج این پژوهش نشان‌می‌دهد که در کلیّت و تمامی ابعاد، نخبگان شهر هرات نسبت به سیاست‌های هند در قبال افغانستان مواضع مثبتی دارند، بیشتر از سیاست‌های ایران و پاکستان. علاوه بر این، مطابق نتایج، در سیاست‌های امنیتی، نگرش نخبگان شهر هرات به‌ترتیب نسبت به هند، ایران و پاکستان؛ در سیاست‌های سیاسی به‌ترتیب نسبت به هند، ایران و پاکستان؛ در سیاست‌های اقتصادی به‌ترتیب نسبت به هند، ایران و پاکستان؛ در سیاست‌های مذهبی به‌ترتیب نسبت به هند، پاکستان و ایران؛ در سیاست‌های فرهنگی به‌ترتیب نسبت به هند، پاکستان و ایران و در سیاست‌های اجتماعی به‌ترتیب نسبت به هند، ایران و پاکستان مثبت‌تر است. پژوهش (Shafiei, 2013) به بررسی عوامل احیای قدرت طالبان پس از سال ۲۰۰۵ میلادی می‌پردازد و هدف آن شناخت زمینه‌های عمدهٔ احیای قدرت طالبان، بررسی علل رشد آن‌ها و ارائهٔ راهکارهایی برای پایان‌دادن به شورش طالبان و بحران افغانستان است. در این پژوهش، همچنین با انجام مصاحبه‌های عمیق با کارشناسان متخصص و افراد ذی‌نفع، دیدگاه‌ها و نظرات متنوعی جمع‌آوری شده‌است. مطابق تحقیقات این مقاله، یکی از عوامل اصلی احیای طالبان، دریافت کمک‌هایی نظیر: آموزش، کمک مالی، تسلیحات، تجهیزات پزشکی، وسایل حمل‌ونقل و ارتباطات و کمک‌های تاکتیکی و لجستیکی برای عبور آسان از مرزها از منابع مختلف درون پاکستان بوده است؛ بنابراین، طالبان افغانستان با دریافت کمک و آموزش از این منابع به جنگ خود علیه دولت افغانستان ادامه‌می‌دهند. هرگونه مبارزه موفقیت‌آمیز با این گروه، مشروط به ازبین‌رفتن پناهگاه‌های موجود در پاکستان است.

به‌طور کلی، عوامل تأثیرگذار بر روابط سیاسی طالبان با کشورهای همسایه، به چند مورد کلیدی اشاره‌می‌کنند:

نقش امنیتی: یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌ها، چالش‌های امنیتی ناشی از نفوذ طالبان در پاکستان است. فعالیت‌های رو به افزایش طالبان در مرزهای این کشور، تهدیدی جدی برای امنیت ملی پاکستان محسوب می‌شود. این نگرانی‌ها همچنین بر روابط پاکستان با هند نیز تأثیرمی‌گذارد و باعث پیچیدگی‌های بیشتری در این روابط می‌شود.

تأثیرات اقتصادی: هر دو کشور، پاکستان و هند، به‌دنبال بهره‌برداری از منابع اقتصادی افغانستان هستند. هند با تمرکز بر پروژه‌های زیرساختی و اقتصادی در تلاش است تا نفوذ خود را در افغانستان افزایش‌دهد، درحالی‌که پاکستان نگران این است که طالبان به تضعیف موقعیت اقتصادی‌اش در منطقه بینجامد.

هویت قومی و ملی‌گرایی: مؤلفه‌های هویتی و ملی‌گرایی در هر دو کشور تأثیر بسزایی بر روابط آن‌ها با طالبان داشته‌اند. ملی‌گرایان پشتون در پاکستان به آرمان‌های طالبان حمایت می‌کنند که می‌تواند به درگیری‌های قومی و مرزی دامن‌بزند.

استراتژی‌های دیپلماتیک: هر یک از این کشورها بر اساس منافع امنیتی و اقتصادی خود، رویکردهای دیپلماتیک متفاوتی نسبت به طالبان اتخاذ کرده‌اند. هند تلاش‌می‌کند به‌عنوان یک بازیگر مثبت در افغانستان خود را معرفی‌کند، درحالی‌که پاکستان به‌دنبال حفظ نفوذ خود در این کشور است.

دینامیک‌های منطقه‌ای: تحولات سیاسی در کشورهای همسایه، به‌ویژه سیاست‌های ایران و چین در قبال طالبان و افغانستان، می‌تواند بر روابط طالبان با هند و پاکستان تأثیرگذار باشد. این تحولات ممکن است موجب تغییر در سیاست‌های امنیتی و اقتصادی هر یک از این کشورها شود.

این نتایج نشان‌می‌دهد که روابط سیاسی طالبان با کشورهای همسایه، نه‌تنها به تحولات داخلی افغانستان وابسته است، بلکه به‌طور قابل‌توجهی تحت‌تأثیر عوامل خارجی و دینامیک‌های منطقه‌ای قراردارد. برای بررسی بیشتر، استفاده از منابع و مقالات معتبر در این حوزه می‌تواند به درک عمیق‌تر این موضوع کمک کند.

٤- نتیجه‌گیری

این مقاله بر تحلیل روابط طالبان با هند و پاکستان متمرکز است. هدف اصلی مقاله، نشان‌دادن تأثیرات متقابل میان طالبان و این دو کشور است که نقش مهمی در تعیین جهت‌گیری‌های سیاسی و امنیتی افغانستان و منطقه ایفا می‌کنند. روابط طالبان با این دو کشور، بر اساس مجموعه‌ای از عوامل تاریخی، امنیتی، اقتصادی و ژئوپلیتیکی شکل گرفته‌است. در مورد پاکستان، روابط طالبان با این کشور از دوگانگی برخوردار است؛ اگرچه پاکستان در دوره‌های مختلف از طالبان به‌عنوان ابزاری برای تأثیرگذاری در افغانستان بهره برده‌است، اما افزایش قدرت طالبان و ملی‌گرایی پشتون‌ها تهدیدی برای تمامیت ارضی پاکستان محسوب می‌شود. نقش محوری پاکستان به‌عنوان مسیر ترانزیت کالاها و پشتیبانی از طالبان در مبارزات داخلی، از سوی دیگر موجب وابستگی متقابل میان دو طرف شده‌است. از طرفی، بی‌ثباتی در افغانستان تهدیدی برای امنیت ملی پاکستان است که گروه‌های جدایی‌طلب پشتون و افراط‌گرایی را تقویت می‌کند؛ بنابراین، روابط طالبان و پاکستان به‌رغم تضادهای گوناگون، به‌دلیل ضرورت‌های امنیتی و اقتصادی همچنان حیاتی باقی مانده‌است. در مقابل، روابط طالبان با هند بیشتر تحت‌تأثیر ملاحظات امنیتی و ژئوپلیتیکی قراردارد. هند به‌عنوان کشوری که همواره از دولت‌های مخالف طالبان حمایت کرده و در پی حفظ ثبات منطقه‌ای است، از حضور طالبان در قدرت نگرانی‌هایی دارد. درعین‌حال، هند تلاش‌می‌کند با استفاده از دیپلماسی نرم، پروژه‌های توسعه‌ای و ارتباطات اقتصادی با افغانستان، نفوذ خود را در منطقه حفظ‌کند. برای طالبان، هند به‌عنوان قدرت اقتصادی و سیاسی بزرگ در منطقه، فرصتی برای متنوع‌سازی روابط خارجی و کاهش وابستگی به پاکستان محسوب می‌شود. در نتیجه، سیاست‌های طالبان نسبت به این دو کشور همسایه به‌طور مستقیم از عوامل اقتصادی، امنیتی و ژئوپلیتیکی تأثیرمی‌پذیرد و این روابط در شکل‌دهی به آیندهٔ سیاسی و امنیتی منطقه نقشی اساسی ایفا می‌کنند. در حالت کلی، می‌توان نتیجه‌گرفت که ارتباط بین افغانستان و پاکستان گرچه شکننده و پرتنش به‌نظرمی‌رسد، اما این دو کشور از نظر تاریخی، جغرافیایی و اقتصادی به یک‌دیگر وابسته‌اند؛ از یک‌سو، مرز طولانی و مشترک آن‌ها، به‌ویژه خط دیورند، همواره منشأ درگیری‌های مرزی و اختلافات قومی-ملی‌گرایانه، به‌ویژه در میان پشتون‌ها، بوده‌است. بااین‌حال، از سوی دیگر، وابستگی

اقتصادی و امنیتی میان دو کشور، پیوندهای ناگسستنی ایجاد کرده‌است. پاکستان به‌عنوان مهم‌ترین مسیر دسترسی افغانستان به آب‌های آزاد و همچنین بازارهای تجاری، نقش حیاتی در اقتصاد افغانستان ایفا می‌کند. درعین‌حال، افغانستان برای پاکستان اهمیت استراتژیک دارد؛ چرا که ثبات یا بی‌ثباتی در افغانستان تأثیرمستقیمی بر امنیت داخلی پاکستان دارد، به‌ویژه با توجه به حضور گروه‌های افراطی و تروریستی. این وضعیت باعث‌شده تا گرچه روابط میان دو کشور به‌دلیل مسائل مرزی و سیاسی پرتنش است، اما ضرورت همکاری‌های امنیتی و اقتصادی، آن‌ها را به‌نوعی وابستگی متقابل رسانده‌است. مسائل دیپلماتیک و مشکلات تاریخی دیرینهٔ افغانستان، که ریشه در گذشته دارند، بدون یک راهکار قوی به‌سختی قابل حل هستند. دولت‌های دو کشور نمی‌توانند به‌طور مؤثر در این تنش‌ها مداخله‌کنند و به‌همین دلیل، مردمان هر دو سوی مرز از دسترسی به حقوق مدنی و اساسی خود محروم می‌مانند. افزون بر این، نقش طالبان به‌عنوان مجری اوامر و دستورات پاکستان در افغانستان و بی‌مداری آن‌ها در حل‌وفصل مشکلات با مردم، این پویش را تشدید کرده‌است. همچنین در مورد رابطهٔ هند با طالبان می‌توان بیان‌کرد که هند همواره نگاه خود به افغانستان را از زاویهٔ پاکستان شکل‌داده‌است؛ زمانی که نفوذ پاکستان در افغانستان افزایش یافته یا روابط آن با دولت‌های افغانستان نزدیک شده، هند به‌طور مکرر از صحنه کناره‌گیری کرده و روابطش با تنش و وخامت روبه‌رو شده‌است. هند از دو دسته دیپلماسی استفاده‌می‌کند؛ یکی از طریق دیپلماسی کمک‌های بشری و دیگری از طریق دیپلماسی منطقه‌ای. این کشور در سال ۲۰۲۱ به مردم افغانستان کمک‌های عظیمی ارائه‌کرد و در همین راستا به زلزله‌زدگان در پکتیکا نیز کمک فوری ارسال‌کرد. این کوشش‌ها نشان از تأثیرگذاری دیپلماسی کمک‌های بشری بر افزایش همکاری و روابط دوجانبه با امارت اسلامی دارد. هند همچنین از دیپلماسی منطقه‌ای برای تشکیل نشست‌ها و ایجاد مواضع مشترک با کشورهای منطقه بهره‌می‌برد تا نقش خود را در تعامل با امارت اسلامی به‌نحوی مؤثر ایفا کند.

۵- منابع

جعفری‌فر، احسان؛ سیام‌منصوری، مهین؛ باقری‌دولت‌آبادی، علی. (۱٤۰۲). بررسی روابط پاکستان و افغانستان در پرتو متغیرهای داخلی و منطقه‌ای (۲۰۲۱-۲۰۲۲). فصلنامهٔ سیاست خارجی، ۳۷(۱): ۱٤۹-۱۸۰.

جوادی‌ارجمند، محمدجعفر. (۱۳۸۸). تحرک‌های طالبان و تأثیر آن در روابط پاکستان، افغانستان و آمریکا. مطالعات اوراسیای مرکزی، ۲(۳).

حسین‌خانی، الهام. (۱۳۹۱). رویکرد پاکستان نسبت به طالبان محلی و طالبان افغانستان. علوم سیاسی ۸(۱۹): ۱۱۷-۱٤۲.

خداقلی‌پور، علیرضا؛ محمدعلی‌پور، فریده؛ مدرس، محمدولی. (۱۳۹۹). فرهنگ استراتژیک و سیاست خارجی پاکستان در قبال افغانستان. پژوهش‌نامهٔ ایرانی سیاست بین‌الملل، ۹(۱): ۲٦۹-۲۹٤.

دهقان، یدالله؛ یزدانی، عنایت‌الله؛ کاظمی، مهدی. (۱۳۹۷). بررسی نقش و جایگاه افغانستان در روابط استراتژیک ایران و هند. مطالعات شبه‌قاره، ۱۰(۳٤): ۱٤۷-۱٦٦.

شفیعی، اسماعیل؛ عیدوزایی، نعیم. (۱۳۹۲). نقش حمایت خارجی در احیای طالبان در افغانستان. مطالعات شبه‌قاره ۵(۱٦): ۹۱-۱۲٦.

عباس‌زاده‌مرزبالی، محسن؛ طالشی‌کلتی، کوثر. (۱٤۰۱). طالبان و بازیابی حاکمیت: جنبش قوی، دولت-ملت ضعیف. مطالعات بنیادین و کاربردی جهان اسلام، ٤(۳): ۱۰۵-۱۳۰.

قادری، ایرج؛ سینائی، وحید؛ مسعودی، حمید. (۱٤۰۲). مقایسهٔ نگرش نخبگان شهر هرات نسبت به سیاست‌های ایران، پاکستان و هند در قبال افغانستان. مطالعات شبه‌قاره، ():-.

محرابی، علیرضا؛ اقتدارنژاد، محمد. (۱۳۹۳). مدل تبیینی ژئوپلیتیک پاکستان در حوزهٔ رقابت و همکاری با جمهوری اسلامی ایران (با تأکید بر موقعیت و نقش‌آفرینی منطقه‌ای). مطالعات شبه‌قاره، ٦(۲۰): ۱۹۹-۲۲۳.

Azimi MA. (2002). Geography of Afghanistan. Tehran: Mohegh.

Başaran D. U.S.'s. (2021). Chaos-Based Leadership Strategy: ISIS Terrorism in Afghanistan. ANKASAM. Available from: https://www.ankasam.org/abdnin-kaosa-dayali-liderlik-stratejisi-afganistanda-deas-teroru.

Farhad, Q. H. (2007). The Afghan National History. Second Edition. Kabul: The Afghanistan Centre at Kabul University (ACKU).

Jauhari J. (2012). Karzai Dönemde Afganistan-İran Ilişkileri (Doctoral dissertation, Sakarya Universitesi (Turkey)).

Deb S. (2021). The Rise of Taliban and Its Security Implications. Journal of Indo-Pacific Affairs, Air University Press.

Anuj, Kumar R. (2024). Analysing the Impact of the Doha Agreement on Indo-Afghan Relations. In: Singh RK, Singh SK, editors. Emerging Dynamics of India-Afghanistan Relations: Regional Cooperation vs Global Geopolitics. Singapore: Springer Nature Singapore. p. 187-203.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

The Trade of Precious and Semi-Precious Stones between Iran and India (With a Focus on Khorasan Agate)

Saman Farzin[1]✉ | **Sakineh Moradi Bajestani**[2]

1. Corresponding Author: Assistant professor of Archaeology, University of Birjand, Birjand, Iran.
Email: farzin@birjand.ac.ir
2. Ph.D. Student of Art Research, Art University of Isfahan, Iran.

Article history **Received:** 30 December 2024 **Received in revised form:** 09 March 2025 **Accepted:** 10 March 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

The trade relations between Iran and India have always been steadfast through both maritime and overland routes. Historically, monarchs undertook significant endeavors such as the exploration and extraction of precious and semi-precious stones in their territories to beautify their capitals; indeed, the trade of these stones has been one of the most important commercial relationships between Iran and India from the past to the present. The aim of the present research is to explore the connection between Iran and India regarding the movement of precious and semi-precious stones, particularly Khorasan agate. This research adopts a qualitative approach, utilizing a descriptive-analytical method, with data collected from library sources and field research (interviews and observations). The main question of this study is: How are the trade relations between Iran and India concerning the movement of precious stones, especially Khorasan agate? The findings indicate that maritime routes have historically traversed the Indian Ocean, the Sea of Oman, and the Persian Gulf through the ports of Siraf, Hormuz, Gambrun (Bandar Abbas), and Bushehr, with the current port being Chabahar. The overland route has extended from Merv (Khorasan) to Kandahar and then to India. In the past, the trade of precious and semi-precious stones, particularly agate, was transferred from India to Iran; this trade was undoubtedly bilateral, such that at one point in time, turquoise was exported from Khorasan to India.

Keywords: Agate, trade, India, Khorasan, Iran.

1. Introduction

Since the beginning of the Achaemenid rule in Iran, commercial, political, social, cultural and religious relations between Iran and India have been very close, and as a result, both sides have influenced each other through the exchange of ideas in science, philosophy and art (Mawasat and Masoudi. 2010: 53). In addition, trade in precious and semi-precious stones has been established between Iran and India, so that the study of existing sources helps to understand that the two civilizations of Iran and India have been connected to each other through land and sea trade. During the Sasanian period in the sixth century AD, trade between Iran and India, including Ceylon, was by sea, and their ships were constantly traveling on the waters of the Persian Gulf and the Indian Ocean to exchange their goods. So much so that researchers call this exchange a "back-to-back" exchange, known as barter, which existed between Iran and India and its history dates back to the third to the first millennium BC. Precious and semi-precious stones were exported through trade routes from the Indus River Valley to the Iranian plateau, Mesopotamia, Anatolia and Egypt (Badagh Abadi, 1400: 119). The aim of the present study is to investigate the relationship between Iran and India in the field of

DOI: 10.22111/JSR.2025.50619.2469
© Farzin, S; Moradi Bajestani, S.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

movement and trade of precious and semi-precious stones, especially Khorasan agate. The research questions are explained as follows. What are the trade relations between Iran and India in the field of movement of precious stones, especially Khorasan agate? From which ports was the trade of precious and semi-precious stones, especially agate, carried out? What is the form of this trade now? Considering that the trade of precious and semi-precious stones is one of the most profitable trades in the world and that Khorasan province is rich in mines rich in precious and semi-precious stones, especially agate mines; Despite the historical background and natural potential, as well as the existence of human resources, and considering the abundant employment generation of this trade, the importance and necessity of this research is evident. Therefore, it is necessary to conduct a more comprehensive research in the field of Khorasan agate mining, processing, and trade to identify existing challenges.

2- Research Methodology

The present study is considered a basic research in terms of its qualitative approach and descriptive-analytical method, and in terms of its nature. The data were collected based on library resources and field research (interviews and observations). In documentary studies, an attempt was made to identify all written documents and documents that are somehow related to the research topic and to carefully study and reflect on them. In the field studies section, interviews were conducted with people interested in the topic under study, and thoughtful results were obtained.

3. Discussion

Currently, the most important center for cutting precious and semi-precious stones is in Khorasan province and in the city of Mashhad. There are many workshops and industrial units active in this field. On the one hand, Mashhad is the most important city close to the Nishapur turquoise and Quchan turquoise mines, as well as the agates of Torud, Ferdows and Qaenat, and on the other hand, it is the most important pilgrimage city for Shiites in Iran. Since most lovers of turquoise and agate stones in Iran buy and use these stones mostly for religious reasons, Mashhad has been a suitable place for the development of this industry and the trade of its products for many years. In Tehran, a limited number (less than ten people) are engaged in the profession of stone carving and cutting multi-faceted gems. In addition to Tehran, convex gems are also cut to a limited extent in the city of Qom (Makaber and Afzal, 2013: 158). As Sadra Yadegari, a jewelry seller in the Kausar Complex in Isfahan, said in an interview: Just as in Mashhad, there is a market named after Imam Reza (AS) where stones are sold and cut, in India, there is a street in Jaipur where precious and semi-precious stones are cut. This street is full of shops and stores that cut and sell stones, and most Indian stone cutters work on this street. In addition, all merchants and traders visit this place to buy and sell stones (Yadegari, 1402). Ata'i, an expert and teacher of stone cutting at a school in Mashhad, says: "The raw agate stone of Khorasan goes to India and is cut there" (Ata'i, 1401). This is while there are skilled agate cutters in Mashhad, as one of the agate cutters says: "I have been working in the profession of agate cutting and teaching this profession for about 53 years" (Gholamian, 1401). Amir Yahi, a professor at Payam Noor University and a seller of precious and semi-precious stones in Isfahan, believes that agate is no longer imported from India to Iran as it was in the past. He says, "In the past, Indian students who came to Qom to study would bring various precious and semi-precious stones to Qom, but since Khorasan agate (Baig agate and South Khorasan agate) has become abundant, Indian agate is not popular in Iran. Even agate is taken from Iran to India (Yahi, 1402). The identification of agate is completely empirical. In the past, Yemeni agate was the most popular and ranked first, and Indian agate was ranked second, but today, the design and color of Khorasan agate is very excellent; of course, it has replaced Yemeni agate in terms of color and design. However, in terms of name and reputation among the common people, Yemeni agate has still maintained its position. Indian students studying in the city of Qom bring precious and semi-precious stones from India on their travels. Often, the pulse of the stone market is in the hands of these people (Yadgari, 1402).

4. Conclusion

Because of its geographical location, Iran has been a bridge between the East and the West. Iran's trade routes have included land routes such as the Silk Road and sea routes from the Persian Gulf to

India and other regions. Iranian ports such as Siraf, Hormuz, and Chabahar have long played a key role in transporting precious stones from India to Iran and vice versa.

Khorasan province, especially areas such as Baig and Qaenat, are known as the main centers of agate mining. These mines are of interest to domestic and international markets due to their high quality and variety of colors. In contrast, India, despite having limited agate reserves, has been a leader in the gem cutting and processing industry and has influenced global markets with its processed products.

Today, Iran faces challenges in the field of gemstone processing, including a lack of modern technology, skilled labor, and appropriate trade laws. This is while India has been able to capture a significant share of the global market by using cheap labor and advanced gem cutting techniques. A significant portion of Iranian agate is exported to India in raw form and then processed and supplied to global markets, which results in a loss of added value for Iran.

5. References

Abrahimi, K., & Zabihi, R. (2009). Promising regions of Iran for exploration of precious stones in studies on precious and semi-precious stones in Iran and the world. Mashhad: Mo‘alla.

Azarpey, G. (1996). Iran and the Silk Road: Art and trade along the highways of Asia. Iran-Nameh, 54(Spring), 241–264.

Babapur, Y. B. (2009). Jawaharnama (abridged from Tansukh-nameh-ye Ilkhani by Nasir al-Din Tusi). Qom: Kosar.

Barani, M. A. (2011). An approach to the development of India. In G. Salgi (Ed.), A re-examination of the situation of India (Conference proceedings). Tehran: Mehr Taban.

Badaghabadi, F. (2021). Trade of semi-precious stones from the Indus Valley with the Iranian Plateau and Mesopotamia (from the third to the first millennium BCE). International Journal of Nations Research, 6(68), 119–145.

Barzanuni, M. A. (2011). India: The land of a thousand religions. Edited by G. Salgi. Tehran: Mehr Taban.

Pashazanus, H. R., & Ahmadi, F. (2015). Siraf: Iran–China trade in the late Sasanian and early Islamic periods. Iranian Studies Research Journal, 5(1), 49–64.

Pourbakhtiari, F., & Bahranipour, A. (2016). The role of Tabriz in the economic prosperity of the Ilkhanid period with emphasis on jewelry trade. Jundishapur Journal, 2(5), 16–36.

Jami Al-Ahmadi, E., Rasa, I., Masoudi, F., & Mousavi Pak, N. (2019). Mineralogy and characteristics of agate from the Bayg mine, Torbat-e Heydarieh, northeast Iran. Iranian Journal of Crystallography and Mineralogy, 27(1), 47–54.

Khamseh, H., & Fallahi Yaroli, Z. (2018). Agate: A gemstone as old as history. In Proceedings of the Second National Conference on Sustainable Development in Archaeology, History and Art of Iran, 1–22.

Durant, W. (1999). The history of civilization (6th ed.). Tehran: Elmi va Farhangi.

Dowlat, E., & Hosseini Nejad, S. A. (2009). Identification of precious stones in the southern Ferdows region (South Khorasan). Mashhad: Mo‘alla.

Zavosh, M. (1969). Mineralogy in ancient Iran. Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran.

Zeynali, A., & Mobin, A. (2020). Textile trade in the Safavid era with the Ottoman Empire, India, and Russia. Khwarazmi Historical Journal, 30(Summer), 15–35.

Academic Graduates Employment Cooperation Organization (ACECR). (2011). Cutting of precious and semi-precious stones (home-based occupations). Tehran: Institute of Labor and Social Security.

Sarvarizadeh, M. (2017). Study of different types of agate as a gemstone. In Proceedings of the Third National Conference on Geology and Mineral Exploration, 1–8.

Seyed Salmasi, S., & Basiri, M. H. (2009). Trade and economic position of precious stones in Iran and the world. Mashhad: Mo‘alla.

Sahebi, N. (2016). Study of the mutual influence of Sistan and Baluchestan Province and Afghanistan in the art-industry and trade of colored gemstones. In International Conference on Jewelry and Gemstones, University of Zabol, Iran, 38–43.

Tusi, N. al-Din. (1984). Tansukh-nameh-ye Ilkhani. Edited by S. M. T. Modarres Razavi (2nd ed.). Tehran: Ettela‘at Institute.

Fayyaz, H. (1987). General notes on precious and ornamental stones. Roshd Journal of Earth Science Education, 9(Summer), 41–46.

Gharaei Rashtkhar, M. (2009). Agate potentials in Khorasan. Mashhad: Mo‘alla.

Ghorbani, H. R., Kouhestani, H., & Khosravi, K. (2021). Economic-political interactions of southeastern Iranian Plateau societies with the Indian subcontinent and Mesopotamia during the third millennium BCE: A case study of gemstone trade. Journal of Subcontinent Studies, 13(40), 213–230.

Ghorbani, M. (2009). Study of precious and semi-precious minerals and stones in Iran: From traditional forms to modern perspectives. Mashhad: Mo‘alla.

Karkar, H. (2003). Independent India: The first fifty years. (A. A. Kia, M. J. Nateghpour, & M. Jafari Aghdam, Trans.). Tehran: Aroun.

Gandhi, I. (1984). The voice of the people, my faith. (M. Milani [Afsar Kashmiri], Trans.). Tehran: Toos.

Ghirshman, R. (1958). Iran from the earliest times to the Islamic conquest. (M. Moein, Trans.). Tehran: Translation and Book Publishing Organization.

Special Reports. (2002). Special reports. Chamber of Commerce Journal, 418(February), 56–72.

Makaber, A., & Afzal, M. (2013). Iran gemstone working group. Art Research Journal, 1(3), 157–165.

Movasat, L., & Masoudi, M. (2010). Guide to trade with India. Edited by R. Tofighi. Tehran: Commercial Printing and Publishing Company.

Mousavi Pak, N. (2009). Global trade of precious and semi-precious stones and Iran’s position in the world market. Mashhad: Mo‘alla.

Nehru, J. L. (1959). Relations between India and Iran and other essays. (M. Tafazzoli, Trans). Tehran: Publications of the Embassy of India in Iran.

Cite this article: Farzin, S; Moradi Bajestani, S. (2026). The Trade of Precious and Semi-Precious Stones Between Iran and India (With a Focus on Khorasan Agate). *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 317-334.
DOI: 10.22111/JSR.2025.50619.2469

مطالعات شبه قاره

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

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

تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی بین ایران و هند (با تکیه بر سنگ عقیق خراسان)

سامان فرزین[1]✉ | سکینه مرادی بجستانی[2]

۱. نویسنده مسئول: استادیار گروه باستان شناسی، دانشگاه بیرجند، ایران، رایانامه: Farzin@birjand.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشگاه هنر اصفهان، ایران.

چکیده

روابط ایران و هند در طول تاریخ، همواره اهمیت زیادی داشته‌است. در منابع تاریخی، ثبت شده‌است که از گذشتهٔ دور میان ایران و هندوستان، مبادلات و مراودات تجاری وجود داشته و روابط تجاری ایران و هند از طریق دریا و خشکی همیشه پابرجا بوده‌است. از گذشته، سلاطین به‌منظور زیباساختن پایتخت‌های خود دست به اعمال بزرگی همچون اکتشاف و استخراج سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در سرزمین خود می‌زدند؛ البته تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی یکی از مهم‌ترین کالاهای تجاری بین ایران با کشور هند از گذشته تاکنون بوده‌است. هدف از پژوهش حاضر، واکاوی ارتباط بین ایران و هند در زمینهٔ *جابه‌جایی* سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی به‌خصوص سنگ عقیق خراسان می‌باشد. رویکرد تحقیق حاضر کیفی و روش تحقیق توصیفی-تحلیلی است و داده‌ها برپایهٔ منابع کتابخانه‌ای و تحقیق میدانی (مصاحبه و مشاهده) گردآوری شده‌است. مهم‌ترین پرسش این پژوهش عبارت است از: روابط تجاری ایران و هند در زمینهٔ جابه‌جایی سنگ‌های قیمتی به‌خصوص سنگ عقیق خراسان چگونه است؟ نتایج تحقیق حاکی از آن است که مسیرهای دریایی از گذشتهٔ دور از طریق اقیانوس هند، دریای عمان و خلیج فارس از طریق بنادر سیراف، هرمز، گمبرون (بندرعباس)، بوشهر بوده و هم‌اکنون بندر چابهار می‌باشد. مسیرخشکی از طریق مرو (خراسان) قندهار تا هند ادامه داشته‌است. در گذشته، تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی به‌خصوص سنگ عقیق از هند به ایران منتقل می‌شده؛ این تجارت مسلماً دو سویه بوده‌است، به‌طوری‌که در برهه‌ای از زمان، فیروزه از خراسان به هند صادر می‌شده‌است.

کلیدواژه‌ها: سنگ عقیق، تجارت، هند، خراسان، ایران.

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۳۳۴-۳۱۷.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۱۲/۱۹ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: فرزین، سامان؛ مرادی بجستان، سکینه. (۱۴۰۵). تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی بین ایران و هند (با تکیه بر سنگ عقیق خراسان)، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۳۳۴-۳۱۷.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.50619.2469

© فرزین، سامان؛ مرادی بجستان، سکینه.

۱- مقدمه

وجود ارتباط بین ایران و هند از عهد باستان به‌حدی زیاد بوده‌است که زبان مشترک سنسکریت[۱]میان ایران و هند به‌وجود آمده‌است، چنان‌چه جواهر لعل‌نهرو در کتاب خود می‌نویسد: «دلایل و قرائن بسیاریست که ایران زمان ساسانیان با هند در دوران گوپتا[۲]تماس‌های فرهنگی و هنری داشته‌اند (نهرو، ۱۳۳۸: ۳۵). بانو گاندی در این زمینه می‌نویسد: «ایران و هند پیوسته روابط دوستانهٔ دیرینه‌ای با یکدیگر داشته‌اند. طی سده‌های پی‌درپی ما روابط فرهنگی و بازرگانی داشته‌ایم» (گاندی، ۱۳۶۳: ۱۳). در کتاب اوستا، کتاب مقدس زردشتیان، اشارات و توصیف‌هایی از ارتباط ایران هخامنشی با نواحی شمال هند، شده‌است (نهرو، ۱۳۳۸: ۵۸). از آغاز حکومت هخامنشیان در ایران روابط تجاری، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی بین ایران و هند بسیار نزدیک بوده و در نتیجه هر دو طرف از طریق تبادل نظرات در علم، فلسفه و هنر بر یکدیگر تأثیرگذاشته‌اند (مواسات و مسعودی. ۱۳۸۹: ۵۳). علاوه بر این، تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی بین ایران و هند برقرار بوده‌است به‌طوری‌که مطالعهٔ منابع موجود به درک این مسئله کمک می‌کند که دو تمدن ایران و هند از طریق تجارت زمینی و دریایی با یکدیگر ارتباط داشته‌اند. در دورهٔ ساسانیان، در قرن ششم میلادی، تجارت بین ایران و هند از جمله سیلان، از طریق دریا بوده و کشتی‌های آنان، بر روی آب‌های خلیج فارس و اقیانوس هند برای مبادلهٔ کالاهایشان به‌طور مستمر در سفر بوده‌اند؛ به‌طوری که پژوهشگری این مبادله را یک مبادلهٔ "پایاپای" می‌نامد که به تهاتر[۳]معروف است که میان ایران و هند برقراربوده و سابقهٔ آن به هزارهٔ سوم تا هزارهٔ اول پیش‌ازمیلاد برمی‌گردد. سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی از طریق مسیرهای تجاری از درهٔ رود سند به سرزمین‌های فلات ایران، بین‌النهرین، آناتولی و مصر صادر می‌شده‌اند (بداغ‌آبادی، ۱۴۰۰: ۱۱۹). در قرن ششم پیش‌ازمیلاد مسیح، امپراطوری ایران در دوران سلطنت داریوش بزرگ تا نواحی شمالی هند گسترده بود و ایالت سند و احتمالاً قسمتی از پنجاب غربی را شامل‌می‌شد (نهرو، ۱۳۳۸: ۵۹). تجارت بین ایران و هند از طریق خشکی، ازطریق جادهٔ ابریشم که در گذشته از سرزمین مرو می‌گذشته، انجام می‌شده‌است. شاخه‌ای از این مسیر از خراسان به‌طرف هند امتداد داشته‌است (زینلی و مبین، ۱۳۹۹: ۱۷). تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی، یکی از پرسودترین تجارت‌های دنیا است (موسوی پاک، ۱۳۸۸: ۲۷۳).

هدف از پژوهش حاضر، واکاوی ارتباط بین ایران و هند در زمینهٔ جابه‌جایی و تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی به‌خصوص سنگ عقیق خراسان می‌باشد. پرسش‌های پژوهش این چنین تبیین‌می‌شود. روابط تجاری ایران و هند در زمینهٔ جابه‌جایی سنگ‌های قیمتی به‌خصوص سنگ عقیق خراسان چگونه‌است؟ تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی به‌خصوص سنگ عقیق از کدام بنادر انجام می‌شده‌است؟ هم‌اکنون این تجارت به چه‌صورت است؟

با توجه به این‌که تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی، یکی از پرسودترین تجارت‌های دنیا است و استان خراسان سرشار از معادن غنی از سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی و به‌خصوص معادن سنگ عقیق می‌باشد؛ با وجود پیشینهٔ تاریخی و پتانسیل طبیعی و نیز وجود نیروی‌های انسانی و با توجه به اشتغال‌زایی فراوان این تجارت، اهمیت و ضرورت این پژوهش نمود پیدا می‌کند؛ بنابراین، ضرورت دارد که تحقیق جامع‌تری در زمینهٔ معادن و فرآوری و تجارت عقیق خراسان جهت شناسایی چالش‌های موجود انجام‌شود.

---

۱ Sanskrit یکی از زبان‌های مهم هند و ایرانی از شعب هندو اروپایی است (لغت‌نامه دهخدا).

۲ گوپتا. سلسلهٔ هندی که در قرن چهارم م . در بهار تشکیل‌شد. این سلسله در قرن پنجم م . به‌دست هون‌ها ازبین‌رفت(لغت‌نامه دهخدا).

۳ تهاتر: مبادله کالائی با کالائی دیگر. فرهنگستان ایران پایاپای را به‌جای این کلمه پذیرفته است(لغت‌نامه دهخدا).

۲- پیشینهٔ پژوهش

پژوهش حاضر، به تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی به‌خصوص سنگ عقیق بین ایران و هند می‌پردازد؛ با توجه به این‌که مطالعات و تحقیقات فراوانی درخصوص سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی صورت‌گرفته، لیکن تحقیق مستقلی درخصوص تجارت آن‌ها مشاهده نشده‌است؛ به‌همین دلیل، به واکاوی منابع مرتبط با موضوع اشاره‌می‌شود.

- پوربختیاری و بحرانی‌پور (۱۳۹۵)، در پژوهشی با عنوان: "سهم تبریز در رونق اقتصادی دوران ایلخانان با تکیه بر تجارت جواهرات" به پایتخت ایلخانان مغول اشاره‌دارد که در آن دوره، به شهری با بازارهای متعدد و بازاری به نام بازار جوهریان مشهور بوده و صنعت‌گران و جواهرسازان در آن بازار، مشغول ساخت انواع جواهرات از سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی‌بوده‌اند.

- خمسه و فلاحی‌یارولی (۱۳۹۷)، در مقالهٔ " عقیق، سنگی به قدمت تاریخ" به‌روش تحلیلی و توصیفی، به استفاده از سنگ عقیق به‌عنوان مُهر و زینت در ادوار تاریخی اشاره‌کرده‌اند.

- زینلی و مبین (۱۳۹۹)، در پژوهشی با نام: "تجارت منسوجات در عهد صفوی با دول عثمانی، هند و روسیه" به تجارت پُرسود بین ایران و هند در دورهٔ شاه‌عباس صفوی و ایجاد شبکهٔ وسیعی از کاروانسراها، تضمین امنیت راه‌ها و مسیرهای تجاری‌برای بازرگانان اشاره کرده و معتقدند،تجارت‌بین‌ایران و هند در هیچ‌دوره‌ای به اندازهٔ دورهٔ صفوی مستحکم نبوده است.

- بداغ‌آبادی (۱٤۰۰)، در مقالهٔ مستخرج از پایان‌نامه، به نام: "تجارت سنگ‌های نیمه‌قیمتی درهٔ رود سند با فلات ایران و بین‌النهرین (از هزارهٔ سوم تا هزارهٔ اول پیش‌ازمیلاد)" که به رابطهٔ تجارت سنگ‌های نیمه‌قیمتی بین فلات ایران و هند اشاره‌دارد، به این نتیجه رسیده‌است که این ارتباط تجاری موجب پدیدآمدن دولت‌شهرهای باستانی در آن مناطق شده‌است.

۳- روش تحقیق

پژوهش حاضر، به‌لحاظ رویکرد کیفی و به‌لحاظ روش، توصیفی-تحلیلی و از حیث ماهیت جزء تحقیقات بنیادی محسوب‌می‌شود. داده‌ها بر پایهٔ منابع کتابخانه‌ای و تحقیق میدانی (مصاحبه و مشاهده) گردآوری شده‌است. در مطالعات اسنادی تلاش‌شد تا کلیهٔ مدارک مکتوب و اسنادی که به‌نحوی با موضوع تحقیق مرتبط هستند، شناسایی شده و به‌دقت مورد مطالعه و تأمل قرارگیرند. در بخش مطالعات میدانی، مصاحبه با افراد ذی‌صلاح درخصوص موضوع مورد مطالعه انجام‌پذیرفت و نتایج قابل تأملی حاصل‌گردید.

٤- تاریخچهٔ کاربرد سنگ عقیق در ایران

گیرشمن، رئیس هیئت باستان‌شناسی در ایران، در کتاب خود درخصوص استفاده از سنگ‌ها و مهره‌های رنگی در عهد سوم تمدن سیلک می‌نویسد: «آثار به‌دست‌آمده از تمدن سیلک کاشان نشان‌می‌دهد که مرد و زن هر دو علاقه‌داشتند که خود را آرایش کنند؛ گردنبند، انگشتری و دست‌بند را از صدف بزرگ و سنگ‌های نرم می‌ساختند (گیرشمن، ۱۳۳٦: ۱۲). از جمله سنگ‌های نیمه‌قیمتی که از عهد باستان در ایران شناخته‌شده بود و آثار آن در حفریات باستان‌شناسی از هزارهٔ سوم قبل‌ازمیلاد به‌دست‌آمده، مهرهای از سنگ عقیق مشاهده شده‌است (باباپور، ۱۳۸۸: ۸۷). چنان‌چه گیرشمن می‌نویسد: «در عهد جدید سیلک، مرده‌ها را با تمامی زینت‌آلات سیمین و گردنبندهای طویل با مهره‌های طلا، نقره، لاجورد، عقیق و سنگ سفید، دفن می‌کردند» (گیرشمن، ۱۳۳٦: ۳۱). تاریخ استفاده از عقیق در ایران بنا بر اسناد باستان‌شناسی مربوط به کاربرد آن در شهداد در هزارهٔ چهارم و شهر سوخته در هزارهٔ سوم است. در طول ادوار تاریخی، این سنگ همواره مورد اقبال عموم مردم بوده‌است (خمسه و فلاحی یارولی، ۱۳۹۷: ۱۵). به‌علاوه، در تمدن سیلک «جواهر بیش‌ازپیش تنوع یافت و از حیث مواد غنی‌تر شد؛ علاوه‌بر صدف، عقیق و فیروزه، مهره‌ها و حلقه‌هایی از سنگ بلور، سنگ لاجورد که از پامیر می‌آوردند و سنگ یشم که از نقاط دورتر حمل‌می‌شد، مورد استفاده قرارگرفت (گیرشمن، ۱۳۳٦: ۲۳). «کالی‌هال» دربارهٔ کاربرد نگین در جواهرات باستانی می‌نویسد: «جواهرات باستانی ساخته‌شده تا قرن ۱۸ م. از لحاظ مقدار، قابل‌توجه نیستند. بهترین نمونه‌های کشف‌شده، به‌طور

کل ساخته‌ها را سنگ‌های فیروزه، لاجورد و عقیق سوارشده بر روی طلا تشکیل داده‌است که هنرمندان با مهارت جواهر را بر روی طلا سوار می‌کردند» (کالی‌هال، ۱۳۸۸: ۳۱). مهم‌ترین کاربرد سنگ عقیق، استفاده از آن جهت مُهر و یا مُهرانگشتری است. چنان‌چه آمده‌است: «قدمت مُهر به هزارهٔ ششم قبل‌ازمیلاد بازمی‌گردد. مُهرهای عقیق، در طول تاریخ تحولات زیادی را پشت سر گذاشته‌اند، به‌طوری‌که طرح‌ها، شکل‌ها، رنگ‌ها و کتیبه‌های آن، بنا بر شرایط زمانی دستخوش تغییر شده‌اند (علی-محمدی و باستانی، ۱۳۹۷: ۱۰۳). مردم ایران از دارا و نادار، علاقهٔ خود را به گوهرها و سنگ‌های نیمه‌قیمتی و زیورهای گوناگون از ست نداده‌اند، فلان مرد روستایی یا ایلاتی، هر اندازه هم که کم‌چیز و بینوا باشد، حلقه‌یی انگشتر سیمین با نگینی از عقیق یا فیروزه در دست دارد و زن و فرزندش سر و سینهٔ خودشان را با مهره‌ها و نگین‌ها و سنگ‌های تراش‌خورده و سادهٔ گوناگون می‌آرایند (ذکاء، ۱۳٤٦: ۱).

۵- تاریخچهٔ کاربرد سنگ عقیق در جهان

درخصوص کاربرد سنگ عقیق در مصر باید گفت: «از سه‌هزار سال پیش، مصریان از عقیق تراش‌داده‌شده برای ساختن مهره، نگین انگشتر و تزیین ظروف استفاده‌می‌کردند. همچنین جمع‌آوری کاسه‌های عقیق در میان درباریان اروپا در دورهٔ رنسانس مرسوم بود که در موزهٔ «لوور» نمونه‌های خاصی از آن موجود است (سروری‌زاده، ۱۳۹٦: ۲). تاریخ می‌گوید که از هزاران سال قبل در جهان، استفاده از جواهر رواج داشته‌است؛ به‌طوری‌که در کشتی نوح(ع) از جواهرات برای روشن‌شدن در تاریکی استفاده می‌شده؛ حتی در زمان حضرت سلیمان(ع) مردم از جواهرات استفاده می‌کردند و نگین آن حضرت (عقیق سلیمانی) شهرهٔ خاص‌وعام بوده‌است. در فرهنگ و تعالیم الهی اسلام، قرآن کریم، سخنان و فرمایشات امامان و در کتب مختلف، در رابطه با سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی و خواص درمانی آن‌ها بسیار نوشته‌اند (سازمان. ه. ا. د، ۱۳۹۰: ۲۵)؛ حتی در برخی تمدن‌ها (اینکاها، مایاها) با زحمت بسیار سنگ‌های رنگی را با دست شکل داده و گردنبندهایی را به‌صورت رشته‌ای می‌ساختند و از آن‌ها برای رفع نگرانی و ایجاد آرامش استفاده می‌نمودند (سازمان. ه. ا. د، ۱۳۹۰: ۱۵). پژوهشگری درخصوص کاربرد سنگ عقیق استخراج‌شده از درهٔ رود سند در دوران پیش‌ازمیلاد می‌نویسد: «ازجمله وسایل زینتی، گردن‌بندها و آویزه‌هایی از سنگ‌های نیمه‌قیمتی همچون عقیق تهیه می‌شده است؛ همچنین، از این سنگ‌ها قطعاتی مانند: مهُرهای استوانه‌ای، مهره‌سازی، ساخت ظروف گوناگون و اشیاء زینتی ساخته شده، سپس به سرزمین‌های دوردست خلیج فارس و بین‌النهرین، مصر و آناتولی صادرمی‌کرده‌اند (بداغ‌آبادی، ۱٤۰۰: ۱۲٤). «دورانت» از چگونگی کاربرد سنگ عقیق در محراب کلیسایی در ونیز در سال ۱۲۰٤ میلادی، می‌نویسد: «در کلیسای جامع سان‌مارکو، درست مانند کلیسای سانتا سوفیا، عشق بیزانسی، به تزیین به سرحد افراط رسیده‌بود؛ به‌طوری‌که ستون‌های رنگارنگ و کفی پوشیده از سنگ یشم، عقیق و سایر سنگ‌های قیمتی و جدار طلایی پشت محراب آن با فلزات گران‌بها و میناکاری پوشیده شده‌بود. در واقع، ساختمان این کلیسا یگانگی و ویژگی خود را حفظ کرده‌بود؛ یعنی همواره بیزانسی و اسلامی، مزیّن و درخشان بود (دورانت، ۱۳۷۸: ۲۱۳٤). پژوهشگری درخصوص کاربرد سنگ عقیق در هندوستان در دورهٔ اکبرشاه می‌نویسد: «با وجود دو تن از هنرمندان ایرانی با نام‌های «خواجه عبدالصمد شیرین‌قلم» و «میرسید علی» به‌عنوان سرپرست در نقاش‌خانهٔ دربار اکبرشاه، موجب ورود سنت‌های نقاشی ایرانی به هند شد. در آن دوره، نقاشان برای صیقلی‌کردن سطح کاغذهای مورد استفاده، آن‌ها را با سنگ عقیق صیقل-می‌دادند. در واقع، وسیله‌ای که برای صیقل‌دادن استفاده‌می‌شد، نوعی سنگ عقیق بود که «گوتا» نامیده‌می‌شد که کاغذ با صیقل‌دادن به رنگ کرم درمی‌آمد. این صیقل‌دادن، سبب چسبیدن بهتر رنگ بر روی سطح کاغذ می‌شد (معمر، ۱۳۹٤: ۹۸).

٦- معادن عقیق در ایران و هند

دانشمندان ایرانی معتقدبودند لایه‌های مختلف زمین و عناصری همچون: آتش، آب، خاک و تأثیر مستقیم حرارت، سرما، فشار و رطوبت در به‌وجودآمدن سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی مؤثر بوده‌اند (سازمان. ه. ا. د، ۱۳۹۰: ۲۵). «آگات» (عقیق) بیشتر در

چشمه‌های آب گرم و آب‌فشان‌ها و در سنگ‌های آذرین دارای خلل و فرج رسوب‌می‌کند (قرائی‌رشتخوار، ۱۳۸۸: ۱۷۹). معادن «عقیق» در کشورهای یمن، هند و در جزیرهٔ سرندیب، روم و بلاد مغرب قراردارد (زاوش، ۱۳٤۸: ۲۰٤). خواجه نصیرالدین طوسی در «تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی» می‌نویسد: «رنگ زرد و صافی در سنگ عقیق بهترازهمه نشان داده می‌شود»، همچنین دربارهٔ سنگ عقیق هند می‌نویسد: «عقیق منطقهٔ «بَرَوَج» در گجرات هند، اگرچه کم‌اعتبار است ولی در رنگ، کم از عقیق یمانی نیست» (طوسی، ۱۳٦۳: ۱۱۵). زاوش درخصوص معادن سنگ عقیق می‌نویسد: «معادن عقیق در کشور هند، شهری در گجرات که در گذشته به بلاد بروص (بَرَوَج) معروف بوده، قراردارد؛ مرغوبیت عقیق هندی به عقیق یمن نمی‌رسد» (زاوش، ۱۳٤۸: ۲۰۵). گریشمن دربارهٔ استخراج سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی از معادن خراسان می‌نویسد: «فعالیت مشاغل، بر اثر اعمال بزرگی که سلاطین به‌منظور زیباساختن پایتخت‌های خود انجام‌می‌دادند، به‌وجهی قابل‌توجه افزون گردید؛ به‌طوری‌که سنگ لاجورد را که از بدخشان می‌آمد، به‌کارمی‌بردند و نیز پیروزه و عقیق که در معادن خراسان استخراج‌می‌شد مورد استعمال بود (گریشمن، ۱۳۳٦: ۱۷۵). در ازمنهٔ قدیم، قابلیت حمل سنگ قیمتی واجد اهمیت بوده‌است؛ زیرا این سنگ‌ها صرف‌نظر از جنبهٔ تزئیین و سایر مصارف، خود ثروت هنگفتی محسوب می‌شده‌اند و باید ابعادشان درحدی باشد که بتوان در صورت لزوم آن‌ها را جابه‌جا و یا مخفی کرد (فیاض، ۱۳٦٦: ٤۱).

۷- عمده‌ترین ذخائر شناخته‌شدهٔ «آگات» (سنگ عقیق) در استان خراسان

سنگ عقیق در گسترهٔ خراسان بزرگ، از استعدادهای مناسبی همچون: سهولت در استخراج و سنگجوری و هزینه‌های نسبتاً کم آن و نیز ارتقای دانش گوهرتراشی برخوردار است (قرائی‌رشتخوار، ۱۳۸۸: ۱۸٤). «عقیق»، از جمله سنگ‌های نیمه‌قیمتی است که از عهد باستان در ایران شناخته‌شده بود و آثار آن در حفریات باستان‌شناسی از هزارهٔ سوم قبل‌ازمیلاد به بعد به‌دست آمده است (باباپور، ۱۳۸۸: ۸۷). نگین عقیق به‌دلیل قداست این سنگ، در ایران و کشورهای اسلامی، مورد توجه بسیار بوده و همواره در جمع کلکسیون‌های کانی‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی جهان، درخشیده است (دولت و حسینی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۲۵۱). «آگات» (عقیق) بیشتر در چشمه‌های آب گرم و آب‌فشان‌ها و در سنگ‌های آذرین دارای خلل و فرج رسوب‌می‌کند. این کانی، قابلیت رنگ‌پذیری داشته و در این‌صورت ارزش بیشتری می‌یابد (قرائی‌رشتخوار، ۱۳۸۸: ۱۷۹). کشف تعداد زیادی از سنگ‌های نیمه‌قیمتی به‌ویژه سنگ لاجورد، عقیق و فیروزه توجه باستان‌شناسان و پژوهشگران را به شناسایی و منشأ معادن آن‌ها، نحوهٔ ارتباطات، مبادلات تجاری و مسیرهای ارتباطی بین درهٔ رود سند، فلات ایران و بین‌النهرین جلب کرده‌است (پاتس، ۱۳۹۵: ۲۰٦–۲۰۸ به‌نقل از بداغ‌آبادی، ۱٤۰۰: ۱۲۳).

در استان خراسان جنوبی، ذخائری از سنگ عقیق در منطقهٔ غربی نهبندان و نیز در منطقهٔ خوسف تا خور، به‌سمت دیهوک و در حاشیهٔ منطقهٔ سرایان، قابل رؤیت است. ذخائر بیشتری از این مادهٔ معدنی در شرق قائنات، منطقهٔ زیرکوه قائن، حاشیهٔ روستاهای پیش بر، فخرآباد، بقال، علی‌آباد و بمرود دیده‌می‌شود که عمدتاً عقیق این مناطق، قرمز پُررنگ تا قهوه‌ای می‌باشد (قرائی‌رشتخوار، ۱۳۸۸: ۱۷۹). بیش از ۹۰٪ از واحدهای تراش سنگ‌های فیروزه و عقیق کشور، در مشهد مقدس قراردارند. در سال‌های اخیر، با توجه به این که مشهد به‌عنوان خوشهٔ صنعتی جواهرات و شهر جهانی گوهرسنگ‌ها شناخته شده‌است، جایگاه خاصی را به این شهر در سطح کشور داده‌است (خواجه بیدختی، ۱۳۸۸: ۸). امروزه عمده‌ترین ذخائر شناخته‌شدهٔ «آگات» در غرب شهرستان تربت حیدریه در منطقهٔ «بایگ» است. تاکنون عملیات اکتشافی انجام‌شده بر روی آگات در این منطقه، منجر به صدور دو فقره گواهینامهٔ کشف، به نام‌های معدن آگات بایگ با ذخیرهٔ قطعی هشتصد تُن و معدن آگات رضوی با ذخیرهٔ یکصد تن گردیده است (قرائی‌رشتخوار، ۱۳۸۸: ۱۸۰). مهم‌ترین مرکز تراش سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در شهر مشهد، در استان خراسان رضوی است (موسوی پاک، ۱۳۸۸: ۲۷۹). عقیق، یکی از سنگ‌های نیمه‌قیمتی فراوان ایران است که این کانی با رنگ‌های مختلف و کیفیت‌های متفاوت در بخش‌های مختلف ایران یافت می‌شود؛ البته عقیقی که از معدن

آگات بایگ در شمال غرب تربت حیدریه استخراج‌می‌شود، در منابع علمی، کانی اصلی سازندهٔ آگات کلسدونی معرفی شده‌است. «آگات» در این معدن فعّال دارای تنوع رنگی از سفید و شفاف تا خاکستری و تیره با بافت نواری و توده‌ای می‌باشد (جامی‌الاحمدی و همکاران، ۱۳۹۸: ٤٧). کیفیت عقیق، ریزدانه‌بودن آن و روشنی رنگش است. عقیق درخشنده، دارای چشمک بلورین می‌باشد، گونه‌ای از آن که ذرات میکا دارد و براق است دلربا نامیده‌می‌شود (سروری‌زاده، ۱۳۹٦: ۱). از گذشته‌های دور، سنگ عقیق باباقوری که از هند به ایران می‌آمده مورد پسند اغلب مردم بوده‌است (صدرا یادگاری، ۱٤۰۲).

۸- تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در گذشته

دربارهٔ تجارت عقیق، نظرات مختلفی وجود دارد. سنگ عقیق در دوران پیش‌ازتاریخ از منطقهٔ درهٔ رود سند به بین‌النهرین، سومر و میان‌رودان و ایران منتقل می‌شده‌است. این تجارت مسلماً دو سویه بوده‌است، به‌طوری‌که در برهه‌ای از زمان از شرق ایران فیروزه به هند صادر می‌شده‌است. همان‌طور که نقش ایران در جادهٔ ابریشم به‌عنوان مسیر طلایی عبور ابریشم از شرق دور به غرب و روم باستان، کاملاً محرز بوده، به‌همان نسبت نیز، فلات ایران نقش پل ارتباطی در مسیر تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی از جمله سنگ عقیق بین هند و اروپا بوده است. پژوهشگری در مقالهٔ خود می‌نویسد: « فلات ایران به‌علت این‌که یک پل ارتباطی در مسیر تجاری از درهٔ رود سند به بین‌النهرین در دوران پیش‌ازتاریخ بوده، از این ارتباط سود و قدرت بسیار نصیب فلات ایران می‌شده است. روابط بازرگانی با آسیای مرکزی، افغانستان، شمال‌شرقی ایران، جنوب هند و سرزمین‌های مجاور نظیر: بلوچستان، راجستان و گُجرات برقرار بوده است(بداغ‌آبادی، ۱٤۰۰: ۱۲٤). در دورهٔ هخامنشی، ایجاد وسایط ارتباطی بین بخش‌های مختلف شاهنشاهی به‌وسیلهٔ طرق برّی و بحری، دستگاه متعادل تحصیل مالیات، کثرت طلا در گنجینه‌های حکومتی، همه عوامل نیرومندی بود که قوهٔ محرکه‌ای که سابقاً وجود نداشته به حیات اقتصادی ایران داد که این همه موجب تشویق تجارت خارجی که بر اثر مزایای اقتصادی ملی توسعهٔ بسیار یافته بود، گردید (گریشمن، ۱۳۳٦: ۱۷۳). تجارت در دورهٔ ساسانیان از این نکته مشخص‌می‌شود که «حضور ساسانیان در سیلان و بزرگی بازرگانی این حکومت را نشان‌می‌دهد. چنان‌که می‌توان با تکیه بر نخستین منابع اسلامی تأیید کرد. مطابق روایت طبری و ثعالب، ناوگان ساسانی در حکومت خسرو اول سیلان را فتح‌کرد و برای کسب امتیازات انحصاری تجاری با سیلان، با رومیان رقابت کردند (پاشا زانوس و احمدی، ۱۳۹٤: ۵۲). کالاهای هند و چین ازطریق ایران، ترکستان و سوریه متوجه بنادر فلسطین و سوریه شد و یا از مغولستان، به دریای خزر و ولگا رسید یا با کشتی به خلیج فارس و از راه دجله و فرات و صحاری و جبال، به دریای سیاه یا دریای خزر یا مدیترانه و ایتالیا راه یافت و یا از طریق دریای سرخ و بعداً به‌وسیلهٔ کانال‌ها و کاروان‌هایی، به قاهره و اسکندریه رسید (دورانت، ۱۳۷۸: ۲۲۸۹).

روابط تجاری ایران و هند در واقع، هم از طریق دریا و هم خشکی در زمان صفویان گسترش‌یافت. در دورهٔ صفوی گسترش مبادلات بازرگانی بین دو کشور با اقوام و عناصر مختلف، با خاستگاه‌های اجتماعی، قومی، ملی و مذهبی متفاوت افزایش یافت (زینلی و مبین، ۱۳۹۹: ۲۷). گریشمن درخصوص وسعت تجارت می‌نویسد: « تجارت ایران از طریق دریا پهنهً وسیعی را شامل‌می‌شد از دهانهً رود سند تا مصر ادامه داشت. ملاحان ارتباط بین یونان، فنیقیه، هندوستان، خلیج فارس، بابل، مصر و بنادر بحرالروم را تأمین می‌کردند» (گریشمن، ۱۳۳٦: ۱۷۷). پژوهشگران درخصوص صادرات ایران به هند می‌نویسند: «در آغاز قرن شانزدهم میلادی سالی حداقل سه هزار بار شتر کالا بین ایران و هند جابه‌جا می‌شده است. به‌خصوص تجارت خشکی تأثیر زیادی بر بازارهای ایران داشته است. کالاهای صادراتی ایران ازطریق خراسان و بیشتر از راه قندهار به هندوستان صادر می‌شد» (زینلی و مبین، ۱۳۹۹: ۲۷).

۹- تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در دورهٔ معاصر در هند

شبه قاره هند، به‌عنوان پرجمعیت‌ترین کشور جهان، سرزمین عجایب و شگفتی‌های بسیار در جنبه‌های مختلف است. پیش از این، علاوه بر هند کنونی، بخش اعظمی از پاکستان، بنگلادش و نپال را هم شامل می‌شده است. این شبه قاره در گذشته، با فلات ایران در ارتباط بوده و از نظر فرهنگی مشترکات زیادی با ایران داشته و دارند (برزنونی،۱۳۹۰: ۵۹). درخصوص معادن عمدهٔ هند باید گفت: «مهمترین معادن هند معدن الماس، تیتانیوم و میکا است (مواسات و مسعودی، ۱۳۸۹: ٦١)؛ بنابراین می‌توان نتیجه‌گرفت که امروزه هند مانند گذشته معادن سنگ عقیق ندارد. پژوهشگری می‌نویسد: «در کشور هند، صنعت گوهرتراشی به‌صورت چشمگیری در حال پیشرفت است، اما تا کنون کیفیت تراش در هند، به حد مطلوب نرسیده است. نگین هنگام نصب بر روی زیورآلات با مدل‌های مدرن، احتیاج به تراش مجدد دارد. این کشور به‌دلیل نرخ پایین دستمزد تراش، موفق شده‌است که توجه بسیاری از علاقه‌مندان را به خود جلب کند و در رقابت با سایر کشورها سهم روز افزونی از بازار را به‌خود اختصاص‌دهد (قربانی، ۱۳۸۸: ۱۸). در کشور هندوستان، بیش از ٦٠ میلیون نفر مشغول فعالیت در زمینهٔ فرآوری و تجارت سنگ‌های قیمتی می‌باشند. این صنعت به‌طور قابل‌توجهی در حال پیشرفت است (موسوی پاک، ۱۳۸۸: ۲۷۹). صنعت سنگ‌های قیمتی و جواهرات هند با رشد قابل‌توجه ۲۰- ۱۵٪ در سال، در حال توسعه است و سهم عظیمی در میزان اعتبار موجود در خزانهٔ ملی کشور خود دارد. وضعیت این صنعت، در زمینهٔ توسعه پتانسیل‌ها در آینده نیز امیدوارکننده به‌نظرمی‌رسد. این صنعت هم‌اکنون هدف صادراتی خود را تا سقف ۲۰ میلیارد دلار آمریکا در سال، تعیین نموده‌است (قربانی، ۱۳۸۸: ۱۹). کشور هند جزء سه کشور بزرگ صادرکنندهٔ سنگ قیمتی است. هند در تراش سنگ نیز سهم به‌سزایی دارد. در واقع ۳۰٪ صادرات هند را سنگ‌های قیمتی تشکیل‌می‌دهند. که بیشترین صادرات هند به آمریکا می‌باشد (موسوی پاک، ۱۳۸۸: ۲۸۲). قربانی معتقد است کشور هند با اولین حضور نسبتاً کم‌رنگ خود، بخشی کوچک و سازمان‌نیافته در سال‌های دههٔ ۵۰، هم‌اکنون این صنعت به یک پیشرو و رهبر جهانی در زمینهٔ پرداخت و تراش الماس، بدل شده‌است؛ به‌گونه‌ای که از هر ۱۲ الماس موجود در بازارهای جهانی، ۱۱ عدد در هند تراش خورده و صیقل داده شده‌است. این کشور در صنعت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی و بخش جواهرات، در سال ۲۰۰٤، بیش از ٤٠٪ رشد در میزان صادرات داشته که هند را به هدف آتی منابع جواهرات، تبدیل کرده‌است (قربانی، ۱۳۸۸: ۱۹). مهمترین رقبای موجود در تأمین سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در بازار هند در سال ۲۰۰۸ کشورهای سوئیس، امارات، هنگ کنگ، بلژیک، آفریقای جنوبی و انگلستان است. جمع کل واردات هند در کالاهای مروارید و سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی تقریباً ۳۵ میلیون دلار است (مواسات و مسعودی. ۱۳۸۹: ۹٤).

۱۰- تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در دورهٔ معاصر در ایران

با توجه به این‌که تجارت سنگ‌های قیمتی به‌خصوص سنگ عقیق، از تجارت‌های سودآور در اقتصاد جهان است؛ در این راستا بسیاری از کشورها توانسته‌اند با بهره‌گیری از این صنعت، درآمد هنگفتی را نصیب کشور خود کنند، اما متأسفانه در ایران، مطالعات دقیق و نظام‌مند علمی بر روی اکتشاف و فرآوری سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی، صورت نگرفته است. هر چند که ایران، کلکسیون ارزشمندی از معادن این سنگ‌ها را در دامان خود دارد؛ اما فعالیت‌هایی که در این مورد، در کشور انجام گرفته، چشمگیر نیست و سهم ایران از تجارت جهانی سنگ‌های قیمتی، بسیار ناچیز است (دولت و حسینی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۲۵۱). توقف در حیات یک ملت معادل محکومیت اوست. قطع پیشرفت و ترقی و گاهی فقدان وسایل دفاع از آن‌چه که کسب کرده بودند، ملت را به انهدام می‌کشاند (گریشمن، ۱۳۳٦: ۱۸۰). قربانی در این زمینه می‌نویسد: «صنعت استخراج و فرآوری سنگ‌های قیمتی و جواهرات، طلسم شفابخش اقتصاد بسیاری از کشورها شده و سهم مهمی از تجارت جهانی را به خود اختصاص داده‌است. در این راستا، ارزش‌افزوده و اشتغال‌زایی بالای این صنعت، با هزینه‌ای اندک در مقایسه با سایر صنایع، باعث‌شده این مقوله دارای سهم عظیمی در میزان اعتبار موجود خزانهٔ ملی بسیاری از کشورها گردد» (قربانی، ۱۳۸۸: ۱۳). در

ایران به‌دلیل عدم شناخت کافی از ارزش و سود اقتصادی، این سنگ‌ها به‌صورت خام مورد بهره‌برداری قرارگرفته و برای فرآوری به کشورهای مانند هند و پاکستان برده و بعد از فرآوری دوباره به‌صورت قاچاق وارد کشور می‌شود. این معضل ناشی از عدم وجود نیروی متخصص و ماهر و عدم وجود دستگاه‌های پیشرفته است (موسوی پاک، ۱۳۸۸: ۲۷۹). ایران یکی از غنی‌ترین کشورهای معدنی جهان از حیث انواع ذخایر معدنی محسوب می‌شود. در همین راستا، شایسته است با بهره‌گیری از کلیهٔ امکانات بالقوه، ذخایر سنگ‌های قیمتی را شناسایی، اکتشاف و بر اساس یک برنامهٔ مدون، بهره‌برداری و با توسعهٔ فرآوری و صنعتی آن، در راه بهبود و شکوفایی اقتصاد جامعه گام‌برداشت (سید سلماسی و بصیری، ۱۳۸۸:۳۲۳). کشورهای درحال‌توسعه برای رسیدن به توسعه و پیشرفت، نیازمند حضور در تجارت جهانی هستند؛ چرا که امروزه تجارت به‌عنوان موتور محرکهٔ رشد و توسعه معرفی شده‌است (صاحبی، ۳۹:۲۰۱۶). این تجارت، یکی از پرسودترین تجارت‌های دنیا است. به‌طوری‌که بخش مهمی از اقتصاد کشورهایی مانند چین و هند را تشکیل‌می‌دهد. تصور حذف این صنعت در آن کشورها، به‌مثابه حذف صنعت نفت در کشور ما می‌باشد. ارزش‌افزودهٔ حاصل از فرآوری گوهرها بسیار زیاد بوده، حدود ۳۰۰ تا ۵۰۰ درصد، است. متأسفانه، کشور ایران با وجود پیشینهٔ تاریخی و پتانسیل طبیعی و نیز وجود نیروی انسانی، در این زمینه دچار عقب افتادگی مزمن و غفلت تاریخی شده‌است؛ به‌طوری‌که سهم ایران در این تجارت پر سود، تنها ۰۰۲٪ است (موسوی پاک، ۱۳۸۸: ۲۷۳). قسمت انبوهی از سنگ‌های قیمتی استخراج‌شده، به شکل مواد اولیه و عمدتاً به‌صورت قاچاق از کشور خارج شده و برای فرآوری به کشورهای مانند هند، پاکستان، برده شده و دوباره به‌صورت قاچاق به کشور باز گردانده می‌شود که این عمل، نه‌تنها باعث استفادهٔ دیگران از ارزش‌افزودهٔ مواد اولیهٔ ما می‌شود، بلکه موجب راکدماندن کارهای تولیدی در داخل کشور نیز می‌گردد (سید سلماسی و بصیری، ۱۳۸۸: ۳٤۱).

۱۱- راهکارهایی جهت توسعهٔ تجارت سنگ نیمه‌قیمتی عقیق خراسان

صنعت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی، تولید ثروت و تولید هنر را در کشور رقم‌می‌زند. ایران در گذشته، در هنر- صنعت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی به شیوه‌های سنتی عمل‌می‌کرد و یکی از کشورهای مطرح در دنیا بود، اما اکنون که این صنعت در طراحی، فرآوری و تجارت متحول شده، ایران جایگاهی در این صنعت ندارد. بایستی علل عقب ماندگی ایران را در زمینهٔ صنعت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی جستجو کرد این کار فقط از دست محافل علمی و دست‌اندرکاران ذی‌ربط برمی‌آید (گزارش‌های ویژه، ۱۳۸۱: ٦۷)؛ بنابراین ضرورت انجام این پژوهش بیشتر مشخص‌می‌شود. راهکارها عبارتند از:

ب. با توجه به این‌که از گذشته تاکنون سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در کنار طلا و نقره، ابزارهای تجارت بوده‌اند و خزانهٔ حکومت‌های مختلف همیشه مخزن اصلی این گوهرسنگ‌ها بوده است؛ پژوهشگران بر این باورند که با شناسایی کانی‌های بیشتر در کشور که امکان استفاده در زیورآلات را داشته و حتی موارد مصرف دیگری نیز داشته باشد، فرصت‌های جدید شغلی در این بخش هم محقق خواهدشد (مکابر و افضل، ۱۳۹۲: ۱۵۹). یکی از مهمترین عوامل موفقیت در حرفهٔ گوهرتراشی، آشنایی با بازار روز دنیا است تا بر اساس سلایق مختلف و پُراستقبال، جواهرات آماده‌سازی شوند (سازمان. ه. ا. د، ٦۹:۱۳۹۰). این فرصت‌های جدید شغلی را می‌توان در ساخت زیورآلاتی جست‌وجو کرد که جهت صادرات مناسب باشد. در واقع، آشنایی با بازار روز دنیا و شناخت بازارهای هدف، یکی از مسائل مهم در تجارت گوهر می‌باشد تا بتوان بر اساس نیاز بازار و سلایق جدید و مطابق میل نسل جوان، به ساخت زیورآلات و آماده سازی آن‌ها برای بازار پرداخت.

ت. تجارت با کشور هند در زمینهٔ زیورآلات با سنگ نیمه‌قیمتی عقیق، با توجه به معادن عقیق خراسان، تجارت پرسودی برای ایران است، چنان‌چه پژوهشگری معتقد است: «با توجه به روحیات و فرهنگ مردم هند چون مهمان‌پذیری، اهل تعامل، داشتن روحیهٔ تحمل بالا و تحمل نظرات مخالف، می‌تواند هند امروز برای ما یک فرصت باشد. با جمعیت ۲۰۰/۱ میلیارد نفری، هند می‌تواند بازار مناسب و هم شریک خوب تجاری و فرهنگی باشد (بارانی، ۱۳۹۰: ٥٦).

ث. پژوهشگران باور دارند به‌طور کلی توسعهٔ هنر- صنعت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در کشور موجب رونق‌بخشیدن به بسیاری از صنایع وابسته و ایجاد اشتغال در زمینه‌های زیر خواهدشد:

ج. صنعت ساخت زیورآلات طلا و نقره

ح. اکتشاف و بهره‌برداری معدنی

خ. طراحی سنگ‌های قیمتی و فلزات

د. تجارت سنگ‌های قیمتی و زیورآلات

ذ. تولید ماشین‌آلات و قطعات یدکی این صنعت در کشور (مکابر و افضل، ۱۳۹۲: ۱۵۹- ۱۵۸).

ر. با توجه به این‌که تراش سنگ‌های قیمتی همچون تراش سنگ فیروزه و عقیق در ایران، قدمتی طولانی دارد، اما هنوز این رشتهٔ هنری، پیشرفت قابل‌توجه‌ای نداشته‌است، به‌طوری‌که محققین معتقدند: «متأسفانه صنعت فرآوری سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در ایران به‌صورت سنتی و بسیار ابتدایی است و در زمینهٔ طراحی جواهرات، رنگ‌آمیزی، بهبودبخشی، تراش مدرن، تراش فانتزی، حکاکی، آموزش‌های فرآوری و غیره، هیچ توجهی نشده و این موضوع سبب ازبین‌رفتن شغل‌های موجود در طی سال‌های گذشته در این هنر-صنعت گردیده‌است (مکابر و افضل، ۱۳۹۲: ۱۵۸). راهکار پیشنهادی در این زمینه، توجه مسؤلین امر به این موضع مهم می‌باشد؛ لذا اندیشه و دستان توانایی را می‌طلبد تا با به‌کارگیری اندک‌امکانات کارگاهی و افراد متخصص و غیرمتخصص بومی، هر گرم از این سنگ‌ها را به گوهر تبدیل‌کرده و با فروش آن‌ها در بازار جهانی، سود شایانی را نصیب همگان به‌ویژه افراد شاغل در این صنعت نماید (سید سلماسی و بصیری، ۱۳۸۸:۳٤۱).

ز. یکی از مهم‌ترین مسائل و معضلات، صادارت سنگ عقیق و فیروزه به‌صورت خام است؛ چنان‌چه پژوهشگران معتقدند: «صادرات سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی از ایران آمار ثبت‌شده‌ای ندارد. این در شرایطی است که حجم تجارت جهانی آن، از مرز ٦۰۰ میلیارد دلار فراتر رفته‌است. هم‌اکنون تنها فیروزه و عقیق از ایران صادرمی‌شوند که در مقایسه با تجارت جهانی، سهم ایران بسیار ناچیز است. سازمان صنایع‌دستی می‌تواند با استفاده از فناوری‌های نوین، به‌منظور فرآوری سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی، در کسب میزان قابل‌قبولی از بازار تجارت جهانی، بیش‌ازپیش تلاش‌کند. علاوه بر این، دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی می‌بایست نقش پر اهمیت‌تری در تربیت نیروی متخصص و کارآمد داشته‌باشند (ابراهیمی و ذبیحی، ۱۰۹:۱۳۸۸). در این زمینه، دانشگاه‌ها با ارائهٔ واحدهای درسی در زمینهٔ تراش، طراحی زیورآلات و فرآوری سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در رشته‌های همچون هنر اسلامی و صنایع دستی، لازم است قدم مثبتی در این زمینه بردارند.

س. یکی دیگر از مهم‌ترین مسائل و مشکلات، عدم استفاده از ابزارآلات و دستگاه‌های جدید در هنر صنعت تراش سنگ عقیق است، چنان‌چه امکانات فنی(ماشین‌آلات جدید) و اقتصادی مناسب، در اختیار تراشکاران قرارگیرد و نیز زمینهٔ تغییر در نوع تراش و مهارت‌های لازم، به آن‌ها آموزش داده‌شود، زمینهٔ رشد اقتصادی این مادهٔ معدنی، بیش‌ازپیش فراهم خواهدگردید (قرائی‌رشتخوار، ۱۳۸۸: ۱۸٤).

ش.هند به‌عنوان پنجمین اقتصاد بزرگ جهان، یکی از مطلوب‌ترین مقاصد برای سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی محسوب می‌شود. این کشور در پوشاک و جواهرات توان بالای دارد. در تحلیل مزیّت‌های ایران در تأمین کالاهای عمده وارداتی هند باید گفت که ایران با وجود توانمندی صادرات کالاهای مانند سنگ‌های نیمه‌قیمتی (عقیق) سهم ناچیزی از این صادرات را دارد (مواسات و مسعودی. ۱۳۸۹: ۱۰٤). مسلماً با صادرات سنگ عقیق به هند، این تجارت رونق خواهدگرفت، چنان‌چه پژوهشگران معتقدند «بدون شک اگر قرار است شعار استقلال، خودکفایی و رهایی از صادرات تک‌محصولی نفت تحقق‌یابد، راهی جز شناخت تمامی امکانات و استعدادها، طراحی و برنامه‌ریزی، تلاش و مقاومت، برخورد اندیشه‌ها، تدبّر و ایمان به خود وجود ندارد؛ لذا اندیشه و دستان توانایی را می‌طلبد تا با به‌کارگیری اندک‌امکانات کارگاهی و افراد متخصص و

غیرمتخصص بومی، هر گرم از این سنگ‌ها را به گوهر تبدیل‌کرده و با فروش آن‌ها در بازار جهانی سود شایانی را نصیب همگان به‌ویژه افراد شاغل در این صنعت نماید (سید سلماسی و بصیری، ۱۳۸۸:۳٤۱).

ص. تجارت الکترونیکی، لازمهٔ ورود به بازارهای جهانی است و استفاده از فناوری نوین، نیازمند داشتن زیرساخت‌ها و پیش‌شرط‌هایی در داخل کشور خواهدبود (سازمان. ه. ا. د، ۵٦:۱۳۹۰). با ورود به بازارهای جهانی، می‌توان از صادرات تک-محصولی نفت رهایی‌یافت. به‌طوری‌که محققین باوردارند، با توجه به عدم نیاز صنعت جواهرات به تکنولوژی پیشرفته و ارتباط مستقیم این صنعت با ذوق، هنر و ابتکار ایرانی، دستیابی به مقام اول جهانی در این صنعت دور از انتظار نبوده و در مدت‌زمانی کوتاه می‌توان، به یکی از کشورهای مطرح در این زمینه تبدیل‌شد (سید سلماسی و بصیری، ۱۳۸۸:۳۲٤)

۱۲- بحث

در حال حاضر، مهم‌ترین مرکز تراش سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی، در استان خراسان و در شهر مشهد است و تعداد زیادی کارگاه و واحد صنعتی، در این زمینه فعّال هستند. شهر مشهد، از یک‌سو مهم‌ترین شهر نزدیک به معدن فیروزهٔ نیشابور و فیروزهٔ قوچان، همچنین عقیق‌های ترود و فردوس و قائنات است و از سوی دیگر، مهم‌ترین شهر زیارتی شیعیان در ایران است و از آن‌جایی که اغلب علاقمندان سنگ‌های فیروزه و عقیق در ایران، بیشتر با انگیزه‌های ناشی از عقاید دینی به خرید و استفاده این سنگ‌ها مبادرت می‌ورزند، در نتیجه شهر مشهد، در طی سالیان متمادی محل مناسبی برای توسعهٔ این صنعت و تجارت محصولات آن بوده است. در تهران نیز تعداد محدودی (کمتر از ده‌نفر) به پیشهٔ سنگ‌تراشی و تراش نگین‌های چندوجهی اشتغال دارند. علاوه بر تهران، در شهر قم نیز به‌صورت محدودی تراش نگین‌های محدب انجام‌می‌دهند (مکابر و افضل، ۱۳۹۲: ۱۵۸). چنان‌چه «صدرا یادگاری» فروشندهٔ جواهرات در مجتمع کوثر اصفهان در مصاحبه می‌گوید: همان‌طور که در شهر مشهد، بازاری به نام امام رضا (ع) محل فروش و تراش سنگ است؛ در هند نیز در شهر جیپور خیابانی وجود دارد که محل تراش سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی می‌باشد. سرتاسر این خیابان مغازه‌ها و فروشگاه‌های تراش و فروش سنگ بوده و اغلب تراش‌کارهای هندی در این خیابان مشغول کار هستند. علاوه بر این تمامی تجار و بازرگانان برای خرید و فروش سنگ به این محل مراجعه‌می‌کنند (یادگاری، ۱٤۰۲). عطایی، کارشناس و مدرس تراش سنگ در هنرستانی در مشهد می‌گوید: «سنگ خام عقیق خراسان، به هند می‌رود و در آن‌جا تراش داده می‌شود» (عطایی، ۱٤۰۱). این در حالی است که عقیق‌تراشان ماهر در مشهد وجود دارند؛ چنان‌چه یکی از عقیق‌تراشان می‌گوید: «حدود ۵۳ سال است در حرفهٔ تراش سنگ عقیق و آموزش این حرفه فعالیت دارم» (غلامیان ، ۱٤۰۱). امیر یاحی استاد دانشگاه پیام نور و فروشندهٔ سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در اصفهان، معتقد است، دیگر مانند گذشته سنگ عقیق از هند به ایران وارد نمی‌شود وی می‌گوید: «در گذشته، طلاب هندی که برای تحصیل به شهر قم می‌آمدند، به‌همراه خود انواع سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی را به قم می‌آوردند، اما از زمانی که سنگ عقیق خراسان (عقیق بایگ و خراسان جنوبی)، فراوان شده است، عقیق هند در ایران طرفداری ندارد. حتی سنگ عقیق از ایران به هند برده می‌شود (یاحی، ۱٤۰۲). تشخیص سنگ عقیق، کاملاً تجربی است. در گذشته عقیق یمن حرف اول را می‌زد و در رتبهٔ اول قرارداشت و عقیق هند در رتبهٔ دوم بود، اما امروزه طرح‌ورنگ عقیق خراسان بسیار عالی است؛ البته به‌لحاظ رنگ-وطرح، جای عقیق یمن را گرفته‌است اما به‌لحاظ اسم و شهرت در بین عوام، هنوز هم عقیق یمانی مرتبهٔ خود را حفظ کرده است. دانشجویان طلبهٔ هندی که در شهر قم تحصیل‌می‌کنند در سفرهای خود، از هند سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی را جابه‌جا می‌کنند و اغلب نبض بازار سنگ، در دست این افراد قراردارد (یادگاری، ۱٤۰۲).

سیدرضا حسینی، صادرکنندهٔ سنگ عقیق از بازار رضای مشهد در مصاحبه می‌گوید: «معادن سنگ عقیق در اغلب نقاط جهان وجود دارد، اما مسلمانان شیعه، سنگ عقیق یمنی را بسیار ارج‌می‌نهند. سنگ‌تراش‌های مشهدی بیشتر به سنگ عقیق یمنی روی‌آورده‌اند که به‌دلایل مذهبی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. سنگ عقیق هندی هم از گذشته وارد ایران می‌شده‌است،

اغلب سنگ عقیق هندی به‌شکل لوله‌ای وارد می‌شده و در این‌جا تراش داده‌شده و جهت دانه‌های تسبیح صیقل داده می‌شد. در گذشته، در کشور هند معادن سنگ عقیق وجود داشت. سنگ عقیق باباقوری از هند وارد می‌شد و کمتر اتفاق می‌افتاد که از ایران سنگ عقیق به هند برود. سنگ عقیق خراسان قدری سفید رنگ است که با مواد مخصوص رنگ‌آمیزی می‌شود. امروزه عقیق خراسان، نزد پاکستانی‌ها خواستار زیادی دارد (حسینی، ۱٤۰۲). پرنیکی، از عقیق‌تراشان مشهدی می‌گوید: «در گذشته سنگ عقیق باباقوری از هند وارد می‌شد. عقیق مدل باباقوری در ایران نیست. سنگ عقیق بایگ و سنگ قائنات برای تراش و بهسازی وارد مشهد می‌شود. در این‌جا اغلب سنگ عقیق خراسان احیا شده و رنگ می‌شود (پرنیکی، ۱٤۰۲). یکی از عقیق‌تراشان پیشکسوت با سابقهٔ ٤۸ ساله در تراش و صادرات سنگ عقیق می‌گوید: «در گذشته از هندوستان عقیق هندی به ایران می‌آمد و بیشتر عقیق باباقوری و عقیق هندی طبیعی و عقیق زرد می‌آمد و چند وقتی است که دیگر عقیق هندی در ایران بازاری ندارد» (حسینی، ۱٤۰۲). عفتی، از پیشکسوتان تراش سنگ در بازاررضا می‌گوید: «داد و ستد سنگ عقیق از گذشته تاکنون وجود داشته‌است. سنگ عقیق شجری از منطقهٔ قائنات به مشهد می‌آید» (عفتی، ۱٤۰۲). احمدی، راننده وانت ساکن مشهد که از سال ۱۳۹۰، حدود چهار سالی مشغول حمل‌ونقل سنگ عقیق از معدن بایگ به شهر مشهد بوده می‌گوید: «روزانه حدود ۵۰۰ تُن سنگ عقیق از روستای بایگ تربت حیدریه به مشهد منتقل‌می‌کردیم، به‌طوری‌که روستائیان سنگ عقیق را از اطراف معدن جمع‌آوری‌کرده و در کیسه‌های بزرگ به میدان روستا حمل‌می‌کردند. در واقع راننده‌ها به‌عنوان دلال، سنگ عقیق را از روستایان خریداری‌کرده و به‌دست عقیق‌تراشان در خیابان طلاب مشهد می‌رساندند» (احمدی، ۱٤۰۲).

۱۳- نتیجه‌گیری

تجارت سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی، به‌ویژه سنگ عقیق، یکی از مهم‌ترین و تاریخی‌ترین عرصه‌های تعامل اقتصادی و فرهنگی بین ایران و هند بوده است. این تجارت با سابقه‌ای چندین‌هزارساله نشان‌دهندهٔ پیوندهای مستحکم و تبادلات اقتصادی مؤثر میان این دو تمدن بزرگ است که از گذشته تا به امروز ادامه یافته است. سنگ عقیق، در طول تاریخ همواره جایگاه ویژه‌ای در زندگی مردم ایران و هند داشته است. از دوران باستان، سنگ عقیق به‌دلیل خواص زینتی و مذهبی مورد توجه بوده و به‌عنوان مهر و زیورآلات مورد استفاده قرار می‌گرفته است. کشف آثار باستانی حاوی مهرهای عقیق در مناطق مختلف، به‌ویژه در تمدن‌های هاراپا، بین‌النهرین و فلات ایران، نشان‌دهندهٔ نقش این سنگ در تجارت‌های فرامنطقه‌ای است.

ایران به‌دلیل موقعیت جغرافیایی خود، پل ارتباطی میان شرق‌وغرب بوده‌است. مسیرهای تجاری ایران شامل جاده‌های خشکی مانند جادهٔ ابریشم و مسیرهای دریایی از خلیج فارس به هند و سایر مناطق بوده است. بنادر ایران مانند سیراف، هرمز، و چابهار از دیرباز نقش کلیدی در انتقال سنگ‌های قیمتی از هند به ایران و بالعکس داشته‌اند.

استان خراسان به‌ویژه مناطقی چون بایگ و قائنات، به‌عنوان مراکز اصلی استخراج سنگ عقیق شناخته‌می‌شوند. این معادن، به‌دلیل کیفیت بالا و تنوع رنگی، مورد توجه بازارهای داخلی و بین‌المللی قراردارند. در مقابل، هند به‌رغم داشتن ذخایر محدود عقیق، در صنعت گوهرتراشی و فرآوری سنگ‌های قیمتی پیشتاز بوده و بازارهای جهانی را با محصولات فرآوری‌شدهٔ خود تحت‌تأثیر قرار داده است.

امروزه، ایران در زمینهٔ فرآوری سنگ‌های قیمتی، با چالش‌هایی از جمله کمبود فناوری مدرن، نیروی متخصص و قوانین تجاری مناسب مواجه‌است. این در حالی است که هند با استفاده از نیروی کار ارزان و تکنیک‌های گوهرتراشی پیشرفته توانسته است، سهم چشمگیری از بازار جهانی را به‌خود اختصاص‌دهد. بخش قابل‌توجهی از سنگ عقیق ایران به‌صورت خام به هند صادرشده و پس از فرآوری به بازارهای جهانی عرضه‌می‌شود که این امر موجب ازدست‌رفتن ارزش‌افزوده برای ایران می‌گردد.

١٤- منابع

ابراهیمی، خسرو؛ ذبیحی، رقیه. (۱۳۸۸). مناطق امیدبخش ایران برای اکتشاف سنگ‌های قیمتی در پژوهش‌های پیرامون سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در ایران و جهان. مشهد: معلا با همکاری اداره کل میراث فرهنگی خراسان رضوی.

آذرپی، گیتی. (۱۳۷۵). ایران و جاده ابریشم: هنر و تجارت در مسیر شاهراهای آسیا، نشریه ایران‌نامه، بهار، شمارهٔ ٥٤. از ٢٤١- ٢٦٤.

باباپور، یوسف‌بیگ. (۱۳۸۸). جواهرنامه، (تلخیص)تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی خواجه نصیرالدین طوسی. قم: کوثر.

بارانی، محمدعلی. (۱۳۹۰). «رویکردی بر توسعهٔ هند» از کتاب «نگاهی دوباره به وضعیت کشور هند(مجموعه مقالات همایش تخصصی). به‌کوشش غلامرضا سلگی. تهران: مهر تابان.

بداغ‌آبادی، فاطمه. (١٤٠٠). تجارت سنگ‌های نیمه‌قیمتی درهٔ رود سند با فلات ایران و بین‌النهرین(از هزارهٔ سوم تا هزارهٔ اول پیش‌ازمیلاد)، مجلهٔ بین‌المللی پژوهش ملل. دورهٔ ششم، شمارهٔ ٦٨، مهرماه، از(١٤٥- ١١٩).

برزنونی، محمدعلی. (۱۳۹۰). هند؛ سرزمین هزارآیین، به‌کوشش غلامرضا سلگی. تهران: مهر تابان.

پاشازانوس، حمیدرضا؛ احمدی، فرج‌اله. (١٣٩٤). سیراف: تجارت ایران و چین در اواخر دورهٔ ساسانی و اوایل قرون اسلامی. نشریهٔ پژوهش‌های ایران‌شناسی. بهار و تابستان، سال پنجم. شمارهٔ ۱. از ٦٤- ٤٩.

پوربختیاری، فاطمه؛ بحرانی‌پور، علی. (۱۳۹۵). سهم تبریز در رونق اقتصادی دوران ایلخانان با تکیه بر تجارت جواهرات. نشریهٔ جندی‌شاپور، بهار. سال دوم. ش ۵. از (١٦-٣٦).

جامی‌الاحمدی، الناز؛ رساء، ایرج؛ مسعودی، فریبرز؛ موسوی‌پاک، نیلوفر. (۱۳۹۸). کانی‌شناسی و ویژگی‌های آگات معدن بایگ در تربت حیدریه، شمال‌شرق ایران، مجلهٔ بلورشناسی و کانی‌شناسی ایران، سال ۲۷. ش۱. بهار. از (٤٧-٥٤).

خمسه، هایده؛ فلاحی یارولی، زهرا. (۱۳۹۷). عقیق، سنگی به قدمت تاریخ، دومین کنفرانس ملی توسعهٔ پایدار در باستان-شناسی، تاریخ و هنر ایران. ۲۹ اسفند ۱۳۹۷. از(۲۲-۱).

دورانت، ویل. (۱۳۷۸). تاریخ تمدن، چاپ ششم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

دولت، الهه؛ حسینی‌نژاد، سیداحمد. (۱۳۸۸). شناسایی سنگ‌های قیمتی جنوب شهرستان فردوس (خراسان‌جنوبی)، مشهد: معلا.

زاوش، محمد. (١٣٤٨). کانی‌شناسی در ایران قدیم ، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

زینلی، ارسلان؛ مبین، ابوالحسن. (۱۳۹۹). تجارت منسوجات در عهد صفوی با دول عثمانی، هند و روسیه، نشریهٔ تاریخی خوارزمی، تابستان. ش ۳۰. از (۳۵-۱۵).

سازمان همیاری اشتغال دانش‌آموختگان (جهاد دانشگاهی). (۱۳۹۰). تراش سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی (مشاغل خانگی). تهران: موسسهٔ کار و تأمین اجتماعی. مخفف (سازمان. ه. ا. د، ۱۳۹۰).

سروری‌زاده، مریم. (١٣٩٦). بررسی گونه‌های مختلف عقیق به‌عنوان یک گوهر، سومین همایش ملی زمین‌شناسی و اکتشافات معدنی. اردیبهشت ١٣٩٦، از ٨-١.

سیدسلماسی، سیما؛ بصیری، محمدحسین. (۱۳۸۸). تجارت و جایگاه اقتصادی سنگ‌های قیمتی در ایران و جهان، مشهد: معلا.

صاحبی، نفیسه. (٢٠١٦). بررسی تأثیر متقابل استان سیستان‌وبلوچستان و کشور افغانستان در هنر- صنعت و تجارت گوهرهای رنگی، کنفرانس بین‌المللی جواهر و سنگ قیمتی، ۷و ۸ دسامبر، دانشگاه زابل، ایران. از(٤٣-٣٨).

طوسی، محمدبن محمد بن‌حسن «خواجه نصیرالدین». (١٣٦٣)، تنسوخ‌نامه ایلخانی، مقدمه و تعلیقات از: سید محمدتقی مدرس‌رضوی، چاپ دوم، تهران: موسسهٔ اطلاعات.

فیاض، ه. (١٣٦٦). کلیاتی دربارهٔ سنگ‌های قیمتی و زینتی. نشریهٔ رشد آموزش علوم زمین، تابستان، شمارهٔ ۹، از ٤١- ٤٦.

قرائی‌رشتخوار، مصطفی. (۱۳۸۸)، پتانسیل‌های عقیق در خراسان، مشهد: معلا.

قربانی، حمیدرضا؛ کوهستانی، حسین؛ خسروی، کاووس. (۱٤۰۰). برهمکنش‌های اقتصادی- سیاسی جوامع جنوب شرقی فلات ایران با شبه قارهٔ هند و میان‌رودان (در طی هزارهٔ سوم ق.م؛ مطالعهٔ موردی، تجارت سنگ‌های قیمتی). دو فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ۱۳ شمارهٔ ٤۰. بهار و تابستان. از (۲۳۰- ۲۱۳).

قربانی، منصور. (۱۳۸۸). بررسی کانی‌ها و سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی در ایران از شکل سنتی تا نگرش نوین. مشهد: معلا.

کارلکار، هیرنمای. (۱۳۸۲). هند مستقل (پنجاه سال اول). مترجمان: علی‌اصغر کیا؛ محمدجواد ناطق‌پور؛ مجید جعفری‌اقدم. تهران: آرون.

گاندی، ایندرا. (۱۳٦۳). ندای مردم، ایمان من، ترجمه: مهین میلانی (افسر کشمیری). تهران: توس.

گریشمن. ر. (۱۳۳٦). ایران از آغاز تا اسلام، مترجم: محمد معین. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

گریشمن. ر. (۱۳۳٦). ایران از آغاز تا اسلام، مترجم: محمد معین. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

گزارش‌های ویژه. (۱۳۸۱). گزارش‌های ویژه. نشریه نامه اتاق بازرگانی.بهمن. ش ٤۱۸. از (٥٦-۷۲).

مکابر، عبدالنبی؛ افضل، میترا. (۱۳۹۲). کارگروه گوهرسنگ ایران. نشریهٔ پژوهش هنر. پاییز. سال اول. ش۳. از (۱٦٥- ۱٥۷).

مواسات، لیلا؛ مسعودی، مصطفی. (۱۳۸۹). راهنمای تجارت با هند، به‌کوشش رضا توفیقی. برای سازمان توسعهٔ تجارت ایران. تهران: شرکت چاپ و نشر بازرگانی.

موسوی‌پاک، نیلوفر. (۱۳۸۸). تجارت جهانی سنگ‌های قیمتی و نیمه‌قیمتی و جایگاه ایران در بازار جهانی. مشهد: معلا.

نهرو، جواهر لعل. (۱۳۳۸). روابط هند و ایران و چند اثر دیگر، گردآوری و ترجمه: محمود تفضلی. تهران: نشریهٔ ادارهٔ اطلاعات سفارت کبری هند- ایران.

نام و مشخصات و تاریخ مصاحبه‌ها					
کد	نام و نام خانوادگی	سن	تحصیلات	شغل	تاریخ و مکان
کد ۱	قاسم عطایی	سن: ۳۵ سابقه:۱۷	کارشناسی هنر	کارشناس و مدرس تراش سنگ هنرستان	۱۴۰۱/۴/۱۳ مشهد هنرستان هنر اسلامی شهید چراغچی
کد۲	غلامرضا غلامیان	سن:61 سابقه:53	–	مربی کارگاه و مدرس تراش سنگ در مرکز صنایع دستی	۱۴۰۱/۴/۱۸ مشهد هنرستان پیامبر اعظم
کد۳	حمید احمدی	۳۴	–	راننده، فعال درحمل‌ونقل سنگ عقیق	۱۰/ ۸/ ۱۴۰۲ بازار رضا مشهد
کد۴	محمدحسین عفتی	۷۰	–	فیروزه تراش فروشنده زیورآلات عقیق	۱۰/ ۸/ ۱۴۰۲ بازار رضا مشهد
کد ۵	مجید پرنیکی	۳۵	دیپلم	عقیق تراش و فروشنده زیورآلات عقیق	۱۰/ ۸/ ۱۴۰۲ بازار رضا مشهد
کد ۶	محمدعلی پرنیکی	۷۰	–	عقیق تراش و فروشنده زیورآلات عقیق	۱۰/ ۸/ ۱۴۰۲ بازار رضا مشهد
کد۷	سید عبدالرحمان حسینی	۶۸	–	عقیق تراش و فروشنده زیورآلات عقیق	۱۰/ ۸/ ۱۴۰۲ بازار رضا مشهد
کد۸	سید رضا حسینی	۵۰	دیپلم	عقیق تراش و فروشنده زیورآلات عقیق	۱۰/ ۸/ ۱۴۰۲ بازار رضا مشهد
کد ۹	صدرا یادگاری	۴۰	دیپلم	فروشنده سنگ قیمتی و جواهرات	۱۴۰۲/۹/۶ مجتمع کوثر، اصفهان
کد ۹	امیر یاحی	۳۸	کارشناسی ارشد	استاد دانشگاه پیام نور، فروشنده سنگ قیمتی	۱۴۰۲/۱۲/۱۶ مجتمع کوثر، اصفهان

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Comparative Comparison of Seligman's "Virtue of Humanity" in the Thought System of Rumi and Krishnamurti

Maryam Mardani Varposhti[1]✉ | **Masoud Rouhani**[2]

1. Corresponding author: Postdoctoral researcher in Persian language and literature, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
E-mail: m.mardani@umail.umz.ac.ir
2. Professor in Persian language and literature, Department of Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
E-mail: M.rouhani@umz.ac.ir

Article history Received: 14 October 2024 **Received in revised form:** 24 November 2024 **Accepted:** 07 December 2024 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

The virtue of "humanity" along with five other virtues: wisdom, courage, justice, temperance and trancscendence, was proposed by Martin Seligman for the first time in positive psychology as the six character virtues to optimize the quality of human life. In the thoughts and teachings of many thinkers and spiritualists from the East to the West, the characteristics of positive psychology can be discovered and revealed. This essay, which was done in a descriptive-comparative way, tries to explain and apply the virtue of "humanity" and its strengths in the teachings of Rumi and Krishnamurti. The results of the research indicate that these virtues and strengths under its group: love, kindness, social intelligence, can be explained and applied in the teachings of Rumi and Krishnamurti; Meanwhile, the points of difference are also observed in their thought system; Among them: differences in the power of love, using the words of religious elders, and differences in the way people are looked at.

Keywords: Rumi, Seligman, Krishnamurti, virtue of humanity, positive psychology.

1. Introduction

Throughout history, the effort of people of meaning, such as Rumi and Krishnamurti, has been to cultivate human virtues and capabilities by teaching mystical teachings that are related to the human soul and inner self, eliminate and provide a suitable platform for spiritual flourishing. These outstanding teachings are in agreement and harmony with many topics raised in the science of positive psychology. Research in this field can greatly contribute to the mental peace and mental health of people in the society and provide valuable solutions for the treatment of mental needs and mental problems of contemporary people in the path of achieving a meaningful life. Also, by using these mystical teachings and components in the light of the foundations of the new positivist psychology, new results can be obtained and a connection can be established between these two knowledges. The main problem of this research is to investigate and explain Martin Seligman's "virtue of humanity" and its sub-categories: love, kindness, social intelligence in the teachings of Rumi and Krishnamurti. This research aims to answer these questions: 1- What are the points of similarity between Rumi's and Krishnamurti's ideas about the capabilities of humanity? 2- What differences of opinion do Krishnamurti and Rumi have with each other in this field? 3- What is the result of this analysis?

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.335-374.
DOI: 10.22111/JSR.2024.49982.2461
© Mardani Varposhti, M; Rouhani, M.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

2. Research Methodology

The current research, which was conducted in a comparative-descriptive method, aims to address the virtue of "humanity" and its subcategories among the six virtues and capabilities of character compiled by Seligman and his colleagues in positive psychology. Examine them in the works and teachings of Rumi and Krishnamurti. In this essay, after collecting the data in the works of Rumi and Krishna according to the mentioned components, the explanation and analysis of the teachings of Rumi and Krishnamurti according to Seligman's theory has been discussed and finally a conclusion has been reached.

3. Discussion

Positive psychology divides the virtues and positive strengths of humans into six groups, which are: wisdom, courage, humanity, justice, temperance and transcendence. Each of these six groups, in turn, has sub-categories (24 in total) which are: creativity, curiosity, open-mindness, love of learning, perspective, bravery, perseverance, integrity, vitality, love, kindness. , social intelligence, citizenship, fairness, leadership, forgiveness, humility, foresight, self-discipline, understanding of beauty, gratitude, hope, Humor and spirituality (see: Seligman, 1400).

The virtue of "humanity" along with five other virtues: wisdom, courage, justice, temperance and transcendence, was proposed by Martin Seligman for the first time in positive psychology as the six character virtues to optimize the quality of human life. From Seligman's point of view, the virtue of humanity includes positive traits that are manifested in caring and supportive relationships with others; It means the tendency to care and friendship. The strenghts of the sub-group of humanity are: love, kindness and social intelligence. These strengths have a large social scope and indicate positive interpersonal traits and are focused on the relationships of one person with another person, not many people (Seligman, 1400: 450).

In the thoughts and teachings of many thinkers and spiritualists from the East to the West, the characteristics of positive psychology can be discovered and revealed. Rumi and Krishnamurti have many similarities with each other regarding the virtue of Martin Seligman's "humanity" and its sub-categories: love, kindness, social intelligence, and each of them believes in the value and importance of these human strengths and many guidelines in have this context; However, differences are also observed in the thought system of these two thinkers; Among them: the difference in the division of love into divine and material, the use of the words of religious elders, and the difference in the way people are looked at.

4. Conclusion

The findings of the research indicate that in the works of Rumi and Krishnamurti, "the virtue of humanity" has a special place and these two thinkers emphasize the value of humanity's strengths, namely: love, kindness, social intelligence; But in the meantime, some differences are also observed; including:

The difference in looking at the subject of love: Rumi divides love into real and virtual love and presents real love as superior to virtual love. He considers the ultimate goal of love to be close to God; He also considers love to have three stages: rawness, maturity and burning; While Krishnamurti does not classify love.

Using the words of religious elders: When talking about the strengths of "kindness" and "social intelligence", Rumi tries to increase the effect of his words by using the hadiths of the Prophets (pbuh) and the infallible imams (pbuh). But Krishnamurti condemns following imams or saints and believes that following a person will deprive him of his freedom.

The difference in the view of human beings: in general, Rumi's view is "God-centered" and considers the ultimate growth and development of man in obtaining God's satisfaction; While Krishnamurti does not adhere to any religion or religion and his ultimate effort leads to human comfort in this world.

5. References

Holy Quran

Ahrari, Sedighe; Behnamfar, Mohammad; Rahimi, Seyed Mehdi (1402). "Comparative Analysis of the Theory of "Non-Violence" in the Thoughts of Gandhi and Rumi", Scientific-Research Journal of Subcontinental Researchs, University of Sistan and Baluchestan, 15 (45), pp. 27-44.

Anushirvani, Alireza (1401). "Rumi's Conscious Unconsciousness in Divan Shams", Journal of Persian Language and Literature, Yazd University, Year 6, Issue 10, pp. 9-38.

Asghari-Mehr, Fatemeh-Soghari; Azar, Amir-Ismail; Zirak, Sarae (1401). "Positivism and Happiness from the Perspective of Rumi and Seligman", Journal of Lyric Literature, University of Sistan and Baluchestan, Volume 20, No. 39, pp. 23-44.

Asghari-Mehr, Fatemeh-Soghari; Azar, Amir-Ismail; Zirak, Sare (1389). "Achieving Satisfaction in Rumi's Masnavi with the Approach of Seligman's Positivism Theory", Bi-Quarterly Journal of Interdisciplinary Literary Research, Institute for Humanities and Cultural Studies, Year 4, Issue 8, pp. 1-29.

Baharvand, Mohsen; Sepahvandi, Masoud; Heydari, Ali (1401), "Comparison of Examples of Practical Wisdom in Rumi's Sanai'i Poems and Masnavi", Journal of Lyric Literature, University of Sistan and Baluchestan, Year 19, Issue 36, pp. 77-96.

Diner D, Oishi S, Lucac, R.E. (2003). "Personality, culture, and subjective well- being: Emotional and cognitive evaluations of life", Annual Review of psychology, 54, pp: 403-425.

Fani Eski, Razieh; Yousef Pour, Mohammad Kazem (1396), "Fields of Application of the Concept of Arrogance in the Mathnavi", Third Conference on Literary Textual Studies (A New Look at the Works of Rumi), Tehran.

GhadiriYeganeh, Shabnam; Azar, Ismail; Zirak, Sare (2012), "A Comparative and Interdisciplinary Analysis of Responsibility in Viktor Frankl's Theology of Metaphysics and Rumi's Masnavi", Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Arts and Humanities, Year 2, Issue 2, Serial 4, pp. 53-80.

Golmohammadi, Majid; Morteza Mohseni, Ahmad Ghanipour Malekshah, Qodsieh Rezvanian (1400). PhD thesis "Positive Thinking in Persian Literature from the Beginning to the 7th Century AH", University of Mazandaran, Faculty of Literature and Foreign Languages.

Golizadeh, Parvin; Yazdanjoo, Mohammad; Mosaed, Mina (2016), "Analysis of Positive Thoughts in the Spiritual Mathnavi from the Perspective of Psychology", Journal of Mystical Studies (Gohar-e- Guya), Year 10, Issue 1, Serial 30, pp. 127-101.

Hatami, Hafez and Mohammad Reza Nasr Esfahani (2010). "The Language of Signs (A Study of Symbolic Ideas in the Novel "The Alchemist" and Comparison with Examples of Islamic Mysticism and Sufism", Mystical and Mythological Literature Quarterly, Vol. 6, No. 18, pp. 33-63.

Heydari Nouri, Reza; Zahra Jafari; Human Namvar (1401), "The Effectiveness of Meaning and Purposefulness in Positive Psychology from Seligman's Perspective and Its Comparison with Attar's Poems", Persian Language and Literature Quarterly, Volume 14, No. 51, pp. 94-69.

Khajehgir, Alireza (1387). "The Spiritual Sublimation of Man in the Teachings of Rumi", Islamic Philosophy and Theology Quarterly, Ayne Marefat, Volume 6, No. 17, pp. 67-96.

Kiani, Mohammad Hossein (1397). "A Critical Study of the Relationship between Felicity and Mastery in Krishnamurti's Thought", Marefat Al-Adyan Journal, Volume 10, No. 3, Serial 39, pp. 101-112.

Linley, Alex; Joseph Stephen (2009), Positive Psychology in Practice, Translated by Ahmad Borjali and Saeed Abdolmalaki, Tehran: Panjere

Majlesi, Mohammad Baqer (1958), Behar al-Anwar, Vol. 16, Ed by Mohammad Baqer Behboodi, Tehran: Dar-al-Kotob Islamieh.

MardaniVarposhti, Maryam (1979), "Analysis of the Concept of Love in the Thought of Catherine Ponder and Rumi", Seventh International Conference on Persian Language and Literature, University of Hamadan.

Molavi, Jalaluddin Mohammad Balkhi (1388), Koliyate Shams Tabrizi, according to the version of Badi'oz-Zaman Foruzanfar, with an introduction by Dr. Abdolhossein Zarrin Kub, fifth edition, Tehran: Sedaye Moaser.

Molavi, Jalaluddin Mohammad Balkhi (1375), Masnavi Manavi, ed by Reynold Nicholson, Tehran: Amir Kabir.

Parsaee, Hossein; Parvindokht Rezaei Majdabadi; Reza Forsati Joybari (1402), "Analysis of Positive Vocabulary Chains in the Divan of Shams Tabrizi", Scientific Journal of Persian Poetry and Prose Stylistics (Bahar Adab), Volume 16, Issue 85, pp. 240-217.

Pasandi, Faezeh; Eqbali, Abbas; Seifi, Mohammad (2010), "Psychoanalysis of the Components of Happiness in the Poetry of Khalid Abu Khalid Based on Positive Psychology", Two Quarterly Scientific Journals of Contemporary Arabic Literature Criticism, Yazd University, Year 9/19/17, pp. 282-255.

Remak, Henry (1391), "Definition and Function of Comparative Literature", Translated by Farzaneh Alavizadeh, Special Issue on Comparative Literature, Volume 3, No. 2 (6 Consecutively), pp. 73-54.

Seligman, Martin. E. P. (1379), The Optimistic Child (A Proven Program to Safeguard Children Against Depression and Build Lifelong Resilience), Tr by Nahid Irannejad, Tehran: Danjeh.

Seligman, Martin. E. P. (1394), The Flourishing of Positive Psychology, Tr. by Amir Kamkar and Sakineh Hajbarian, Tehran: Ravan.

Seligman, Martin. E. P.; Peterson, Christopher (1400), Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification, Tr by Mohsen Zandi; Leila Bagheri, Tehran: Roshd.

Seligman, Martin. E. P (1402), Learned Optimism/How to Change Your Mindset and Life, Translators: Foruzandeh Davarpanah; Mitra Mohammadi, Ch. 5, Tehran: Roshd.

Seligman, M.E.P & Csikszentmihalyi, M. (2000). "Positive psychology: An introduction", American Psychologist, 55, pp: 5-14.

Tabarsi, Fazl Ibne Hassan (1372), Majma' al-Bayan fi al-Tafsir al-Quran, translated by Ali Karami, Vol. 10, Qom: Nasser Khosrow.

Tabanfard, Abbas; Rasmi, Sakineh (2019), "Analysis of the Positive Emotion of "Mystical Love" in the Spiritual Mathnavi with a Positivist Approach", Journal of Literary Textual Studies of Allameh Tabatabaei University, Year 24, Issue 85, pp. 112-69.

Tabanfard, Abbas; Rasmi, Sakineh (2017), "Analysis of the story "The Arab Dervish and His Wife" in Rumi's Masnavi Based on Seligman's Positivist Theory", Journal of Comparative Literature Research, University of Kerman, Volume 6, Issue 3, pp. 23-43.

Vakili, Hadi (1394), "Man from the Perspective of Krishnamurti", Bi-Quarterly Journal of Spiritual Studies, Volume 23, Issue 17, pp. 31-5.

Volk, Rene; Austen Warren (1373), Theory of Literature, Tr by Zia Movahed and Parviz Mohajer, Tehran: Elmi va Farhangi.

Zamani, Karim (1401), Minagar Eshgh, 20th edition, Tehran: Nei.

Cite this article: Mardani Varposhti, M; Rouhani, M. (2026). Comparative Comparison of Seligman's "Virtue of Humanity" in the Thought System of Rumi and Krishnamurti. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 335-374.
DOI: 10.22111/JSR.2024.49982.2461

مطالعات شبه قاره

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

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

مقایسهٔ تطبیقی «فضیلت انسانیت» سلیگمن در نظام اندیشگانی مولانا و کریشنامورتی

مریم مردانی‌ورپشتی[1]✉ | مسعود روحانی[2]

۱. نویسنده مسئول: پژوهشگر پسادکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: m.mardani@umail.umz.ac.ir
۲. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: M.rouhani@umz.ac.ir

چکیده

فضیلت «انسانیت» به‌همراه پنج فضیلت دیگر؛ خردمندی، شجاعت، عدالت، اعتدال و تعالی، توسط مارتین سلیگمن، برای اولین‌بار در روان‌شناسی مثبت‌گرا به‌عنوان شش فضیلت منش، برای بهینه‌سازی کیفیت زندگی انسان مطرح‌شد. در اندیشه‌ها و آموزه‌های بسیاری از اندیشمندان و معنویان از شرق تا غرب، می‌توان شاخصه‌های علم روان‌شناسی مثبت را کشف و نمایان ساخت. این جستار که به‌روش تطبیقی- توصیفی انجام‌شده، درصدد است تا به تبیین و تطبیق فضیلت «انسانیت» و توانمندی‌های آن در آموزه‌های مولانا و کریشنامورتی بپردازد. نتایج تحقیق حاکی از آن است که این فضیلت و توانمندی‌های زیرمجموعهٔ آن؛ عشق، مهربانی و هوش‌اجتماعی، در آموزه‌های مولانا و کریشنامورتی قابل تبیین و تطبیق است. در این میان نقاط اختلافی نیز در نظام اندیشگانی آن‌ها مشاهده‌می‌شود؛ ازجمله: اختلاف در توانمندی عشق و اختلاف در نوع نگاه به انسان.

کلیدواژه‌ها: مولانا، سلیگمن، کریشنامورتی، فضیلت انسانیت، روان‌شناسی مثبت‌گرا.

۱- مقدمه

در طول تاریخ، اهتمام و تلاش انسان‌های اهل معنا، همچون مولانا و کریشنامورتی[1]بر این بوده‌است تا با تعلیم آموزه‌های عرفانی که با روان و باطن بشر در ارتباط است، فضایل و قابلیت‌های انسانی را پرورش‌داده، تضادها را ازبین‌برده و بستری مناسب برای شکوفایی معنوی فراهم‌آورند. ادبیات فارسی و به‌طور کلی ادبیات عرفانی، به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم، تحت‌تأثیر معارف قرآنی و دینی قرارگرفته‌است و غنای فرهنگی و نوع دوستی‌اش غالباً، وام‌دار آموزه‌های دینی و اسلامی است. آثار و آموزه‌های مولانا، یکی از بنیانی‌ترین و مهم‌ترین منابع معنویت نه‌تنها در شبه‌قاره، بلکه در کل جهان شناخته‌می‌شود. جیدو کریشنامورتی نیز از اندیشمندان بزرگی است که سخنرانی‌های وی در سرتاسر دنیا، به اصل انسانیت و انسان‌بودن، اشاره‌دارد. در بسیاری از مباحث، تشابهات اندیشگانی فراوانی میان مولانا و کریشنامورتی مشاهده‌می‌شود؛ اشتراک در مسائل مهم فلسفی و روانی انسان همچون: خودشناسی، عشق و دوستی، مراقبه، تجرید و... .

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۳۷۴-۳۳۵.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۰۹/۰۴ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۹/۱۷ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: مردانی‌ورپشتی، مریم؛ روحانی، مسعود. (۱۴۰۵). مقایسهٔ تطبیقی «فضیلت انسانیت» سلیگمن در نظام اندیشگانی مولانا و کریشنامورتی، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۳۷۴-۳۳۵.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2024.49982.2461

© مردانی‌ورپشتی، مریم؛ روحانی، مسعود.

در روزگار معاصر نیز جنبش نوظهور علم روان‌شناسی مثبت، با رهبریِ مارتین سلیگمن، راهگشای مناسبی برای انسان معاصر است تا به او بیاموزد که چگونه می‌توان برای شادزیستن و رضایت از زندگی، از دستاوردهای متنوعِ علم، عرفان و ادبیات بهره‌مندشد. تلاش وی بر این است تا فضیلت‌ها و توانمندی‌های منش را جایگزینِ مؤلفه‌های دستورالعمل تشخیصِ اختلالات روان‌شناختی قرارداده، کیفیت زندگی بشر را بهبود بخشد.

روان‌شناسان برای شناخت ویژگی‌های انسانی، به اطلاعات گسترده و جامع و مفصلی در مورد فضایل و توانمندی‌های انسان نیازدارند و آثار ادبی می‌تواند منبعی شایسته و درخورتوجه در این زمینه باشد. تغییر نگرشِ روان‌شناسی نوین باعث‌شد تا روان‌شناسان مثبت‌نگر بار دیگر به ادبیات و فرهنگ توجه ویژه‌ای نشان‌دهند؛ بر همین اساس، علم روان‌شناسی و ادبیات با هم ترکیب‌شده و شاخه‌ای جدید به نام «روان‌شناسی ادبی» را به‌وجودآوردند که بررسی روان‌شناختی صاحب اثر، بررسی فرآیند آفرینش اثر، آگاهی از اصول و نشانه‌های روان‌شناسی موجود در اثر و مطالعهٔ تأثیر ادبیات بر خوانندگان یک اثر ادبی، از اهداف آن به‌شمارمی‌رود (ولک، ۱۳۷۳: ۸۲).

مولانا، با بهره‌گیری از توانمندی‌ها و فضایل انسانی توانسته‌است، علاوه بر علاج روح و روان خود در مقابل هجمه‌های روزگار، در بهبود وضعیت روحی و روانی جامعهٔ عصر خویش و حتی اعصار بعد نیز گام‌های مؤثری بردارد؛ به‌طوری‌که موجب گرایش و توجه بسیاری از افراد عصر حاضر به متون ادبی–عرفانی شده‌است.

آراء و آموزه‌های مولانا –بزرگ‌ترین شاعرِ عارف در شبه‌قاره– و آموزه های کریشنامورتی –نامدارترین اندیشمند هندی– بازتاب بخش عمیقی از گران‌بهاترین دستاوردهای علمی، اخلاقی، فکری و فلسفی جوامع بشری است. با تعمّق در آموزه‌های مولانا و کریشنا و تطبیق آن با آموزه‌های روان‌شناسی مثبت سلیگمن درمی‌یابیم، بسیاری از مفاهیم تعلیمی و عرفانی، همسو و قابل‌تطبیق با فضایل مثبتی است که در علم روان‌شناسی جدید غرب به آن اشاره شده‌است و این مفاهیم مثبت، مفاهیم جدید و نوظهوری نیستند؛ بلکه اندیشمندان و ادیبان شرقی قرن‌ها پیش هر کدام بنا بر مقتضیات زمان خود این اصول روان‌شناسی مثبت را در آثار ارزشمند خود جلوه‌گر نموده‌اند.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

مسألهٔ اصلی این پژوهش، بررسی و تبیین «فضیلت انسانیت» مارتین سلیگمن و توانمندی‌های زیرمجموعهٔ آن؛ یعنی عشق، مهربانی، هوش اجتماعی در آموزه‌های مولانا و کریشنامورتی است. این پژوهش درصدد است تا به این پرسش‌ها پاسخ‌دهد: ۱- نقاط تشابه اندیشگانی مولانا و کریشنامورتی دربارهٔ توانمندی‌های انسانیت چیست؟ ۲- کریشنامورتی و مولانا چه اختلاف نظری در این زمینه با یکدیگر دارند؟ ۳- از این تحلیل چه نتیجه‌ای حاصل‌می‌شود؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

تعالیم و آموزه‌های ارزشمند مولانا و کریشنا از جهات گوناگونِ جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفی، مذهبی و... قابلیت تأویل و تفسیر دارند؛ از آن‌جاکه این آموزه‌های برجسته، با بسیاری از مباحث مطرح‌شده در دانش روان‌شناسی مثبت‌گرا همخوانی و هماهنگی دارند، چنین تحقیقاتی می‌تواند به آرامش فکری و بهداشت روانی افراد جامعه کمک شایانی نموده و راهکارهای ارزنده‌ای برای درمان نیازهای روحی و مشکلاتی روانی انسان معاصر در مسیر نیل به شکوفایی زندگی بامعنا ارائه‌کند. همچنین با استفاده از این آموزه‌ها و مؤلفه‌های عرفانی در پرتو مبانی علم روان‌شناسی جدید مثبت‌گرا می‌توان نتایج نوینی دریافت‌کرد و میان این دو معرفت و دانش، تطبیق و پیوند برقرارنمود.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

پژوهش حاضر که به‌روش تطبیقی–توصیفی انجام‌شده، بر آن است تا از میان شش فضیلت و توانمندیِ منش که توسط سلیگمن و همکارانش در علم روان‌شناسی مثبت‌گرا تدوین شده‌است؛ یعنی فضایل: خردمندی، شجاعت، انسانیت، عدالت،

اعتدال و تعالی، به فضیلت «انسانیت» و زیرمجموعه‌های آن (عشق، مهربانی، هوش اجتماعی) بپردازد و آن‌ها را در آثار و آموزه‌های مولانا و کریشنامورتی تبیین و بررسی نماید. در این جستار، بعد از جمع‌آوری داده‌ها در آثار مولانا و کریشنا بر طبق مؤلفه‌های ذکرشده، به تبیین و تحلیل آموزه‌های مولانا و کریشنامورتی طبق نظریهٔ سلیگمن پرداخته‌شده و نقاط اشتراک و افتراق آن بیان‌گردیده و در نهایت به نتیجه رسیده‌است.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ مولانا و مقایسهٔ آموزه‌های وی با مبانی روان‌شناسی مثبت، تاکنون پژوهش‌های بسیاری انجام‌شده که از آن جمله است: اصغری‌مهر و دیگران (۱٤۰۱) در مقالهٔ «مثبت‌گرایی و شادمانی از دیدگاه سیلگمن و مولوی» با روش تحلیلی-توصیفی، به بررسی و تطبیق متغیرهای شادمانی و مثبت‌گرایی در مثنوی و یافتن نقاط اشتراک و افتراق آن با مؤلفه‌های سلیگمن پرداخته‌اند. صفری و دیگران (۱٤۰۰) در مقالهٔ «مطالعهٔ شاخصه‌های نظریهٔ بهزیستی در غزلیات شمس بر پایهٔ روان‌شناسیِ مثبت‌نگر سلیگمن»، به تحلیل و مقایسهٔ برخی از مفاهیم عرفانی در غزلیات شمس مانند: حال، مقام، سماع، بسط، قبض، شادی، عشق و... با شاخصه‌های روان‌شناسی مثبت‌نگر پرداخته و نقاط همسان و ناهمسان نظام اندیشگانی مولانا و سلیگمن را تبیین‌نموده‌اند. حیدری‌نوری و دیگران (۱٤۰۱)، در مقالهٔ «اثربخشی معنا در روان‌شناسی مثبت‌گرا از نظر سلیگمن و تطبیق آن با اشعار عطار»، به بررسی اشعار عطار با توجه به نظریهٔ معنایابی در روان‌شناسی مثبت‌گرا در ارائهٔ راه‌های حصول آرامش و امنیت روانیِ انسان معاصر پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که شادمانی اصیل و به‌زیستی و تلاش برای درک معنای زندگی، باعث احساس امنیت و ارزشمندبودن در انسان می‌شود. پارسایی و دیگران (۱٤۰۲)، در مقالهٔ «تحلیل زنجیره‌های واژگان مثبت در دیوان شمس تبریزی»، با تحلیل غزل‌های دیوان شمس تبریزی، طبق نظریهٔ روان‌شناسی مثبت‌گرای سلیگمن، دریافته‌اند که درصد فضیلت‌های مثبت سلیگمن در دیوان شمس به‌ترتیب شامل این موارد می‌شود: تعالی، خرد و دانایی، شجاعت، نوع‌دوستی، اعتدال، عدالت‌جویی. قابلیت‌های عشق و رهبری و کمال، بیش‌ترین و شوخ طبعی، عدالت‌جویی و پایداری کم‌ترین نمود را داشته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که تمامی مؤلفه‌های روان‌شناسی مثبت‌گرای سلیگمن در کلیات شمس قابل مشاهده است؛ همچنین عناصر زبانی و فکری مولانا در دیوان شمس با آرای سلیگمن منطبق هستند. در مورد کریشنامورتی نیز می‌توان به مقالات زیر اشاره‌نمود:

مقالهٔ «انسان از منظر کریشنامورتی» از هادی وکیلی (۱۳۹٤) به سه مبحث مهم: الف)جهت‌گیری فکری، ب) ایده‌ئالیسم منفی، ج) انزواگرایی اجتماعی و کمال‌گریزی فردی کریشنامورتی با دیدی نقادانه پرداخته و در انتها، افزایش آگاهی بر نمایشی‌بودن و اعتباری‌بودن بسیاری از وجوه زندگی انسان را که توسط کریشنا بیان‌شده، قابل ستایش می‌داند. مقالهٔ «بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشهٔ کریشنامورتی» از محمدحسین کیانی (۱۳۹۷) به تحلیل انتقادی یکی از دیدگاه‌های بنیادین کریشنامورتی؛ یعنی نامتناهی‌بودن حقیقت و در قالب ایدئولوژیک‌نبودن آن می‌پردازد و ادعای مورتی را جامع نفی و اثبات و درنهایت باطل‌می‌شمارد.

بر این اساس، تاکنون پژوهشی که به‌طور مستقل و مشروح به فضیلت «انسانیت» از فضایل مطرح در مبانی روان‌شناسی مثبت سلیگمن و تطبیق آن با آموزه‌های مولانا و کریشنامورتی پرداخته‌باشد، یافت‌نشد.

۲- چهارچوب نظری پژوهش

۲-۱- ادبیات تطبیقی

ادبیات تطبیقی، پنجره‌ای است به‌سوی کشف افق‌ها و دیدگاه‌های نوین و تازه. دنیاهایی که هر کدام در بطن خود شگفتی‌های فراوان دارند و انسان را در جهت نیل به مقصود و یافتن افقی روشن در فلسفهٔ زندگی راهگشا هستند. «شناخت آثار جاودان

ادبی و هنری چهان از یک‌سو و بهره‌گیری درست و منصفانه از سوی دیگر و درعین‌حال مقایسهٔ این آثار با آن‌چه در زبان و ادبیات فارسی خلق شده‌است، مجالی مناسب برای تبیین، تفسیر و در نهایت نقد درست این آفرینش‌های برجسته است» (حاتمی و نصراصفهانی، ۱۳۸۹: ٦۰). ادبیات تطبیقی، به بررسی و پژوهش درخصوص ادبیات، فراسوی مرزهای یک سرزمین و مطالعهٔ روابط بین ادبیات و سایر قلمروهای معرفت، علوم و دین می‌پردازد (رماک، ۱۳۹۱: ۵۵). مطالعات میان‌رشته‌ای (Interdisciplinary study)، با ادغام نظریات و اطلاعات دو یا چند رشته از علوم مختلف، به بررسی و تحلیل مسائلی می‌پردازد که پاسخ به آن‌ها در فضای محدود یک رشتهٔ خاص یا یک علم خاص حاصل‌نمی‌شود. بدین‌شکل، مطالعات میان-رشته‌ای، سبب وسیع‌تر و عمیق‌ترشدن افق دیدِ پژوهشگران می‌شود (انوشیروانی، ۱۳۹۲: ٤).

۲-۲- روان‌شناسی مثبت‌گرا

مارتین الیاس پیتر سلیگمن (Martin E.P. Seligman)، پدر علم روان‌شناسی مثبت‌نگر و استاد دانشگاه پنسیلوانیا، پس از سال‌ها پژوهش آزمایشگاهی و موفقیت در نظریهٔ «درماندگی آموخته‌شده»[۱] در سال ۱۹۹۹ به سِمَت ریاست انجمن روان‌شناسی آمریکا (APA) برگزیده‌شد (سلیگمن، ۱٤۰۰: ۲۰). اساس روان‌شناسی مثبت سلیگمن، توجه و تأکید بر فضایل مثبت و توانمندی‌ها، در مقابل بیان و درمان ضعف و بیماری‌ها و کاستی‌هاست. سلیگمن دربارهٔ هدف روان‌شناسی مثبت می‌گوید: «فهم، درک و شفاف‌سازی احساس شادمانی درونی و به‌زیستی (Well being) ذهنی، موضوع محوریِ روان‌شناسی مثبت‌نگر است» (سلیگمن، ۱۳۷۹: ١٤).

طبق نظریات سلیگمن، افراد باورمند نسبت به سایر افراد جامعه از سطح رضایت و شادی بیشتری برخوردارهستند. سلیگمن و همکار وی، می‌های چیک سنت‌می‌هایی (Mihaly Csikszentmihalyi) پس از تحقیقات بسیار اعلام‌کردند که علم روان-شناسی، علی‌رغم پیشرفت‌های زیادی که در درمان بیماری‌های روانی داشته، برای رسیدن انسان‌ها به شکوفایی روحی و رسیدن به کمال، عملاً کاری انجام نداده‌است؛ بنابراین باید از این‌پس به فضیلت‌ها و نیروهای روحی و به‌زیستی انسان‌ها توجه بیشتری نمود (Seligman, Csikszentmihalyi, 2000: 5-14)؛ چرا که «روان‌شناسی فقط مطالعهٔ بیماری، ضعف و کاستی‌ها نیست. روان‌شناسی مطالعه و بررسی نقاط قوت و جنبه‌های مثبت نیز هست» (سلیگمن، ۱۳۹٤: ۱۲).

روان‌شناسی مثبت، به سلامت روان و به‌باشی/به‌زیستی و آن‌چه که زندگی را ارزشمند می‌کند، می‌پردازد (لینلی، ۱۳۸۸: ١٦) و در این میان، اصلی‌ترین شاخص تعیین به‌زیستیِ ذهنی و کیفیت ذهنی، حسِّ رضایت‌مندی از زندگی است (Diner, Oishi, Lucac, 2003: 403). در واقع قلمروهای مهم در روان‌شناسی مثبت‌نگر این مفاهیم هستند: «توصیف و تبیین زندگی خوب، شادکامی اصیل، به‌باشی لذت‌نگر، به‌باشی فضیلت‌نگر، هیجان‌های مثبت، انگیزه‌های مثبت، صفات مثبت، خود مثبت، تفکر مثبت، روابط مثبت، بازسازی، مداخله‌ها و درمان مثبت‌نگر، تاب‌آوری، رشد پس‌آسیبی، بدنِ مثبت، تعلیم و تربیت مثبت‌نگر، سازمان‌ها و ادارات مثبت‌نگر و...» (سلیگمن، ۱٤۰۰: ۲۱). «در روان‌شناسی مثبت‌نگر، بر تجربه‌های مثبت در سه مقطع زمانی تمرکز می‌شود: ۱- «گذشته»؛ با تمرکز بر به‌باشی، خرسندی و رضایت. ۲- «حال»؛ که به مفاهیمی مانند شادکامی و تجربه‌های سرزندگی توجه‌دارد. ۳- «آینده»؛ با مفاهیمی چون خوش‌بینی و امید» (همان: ۵۵).

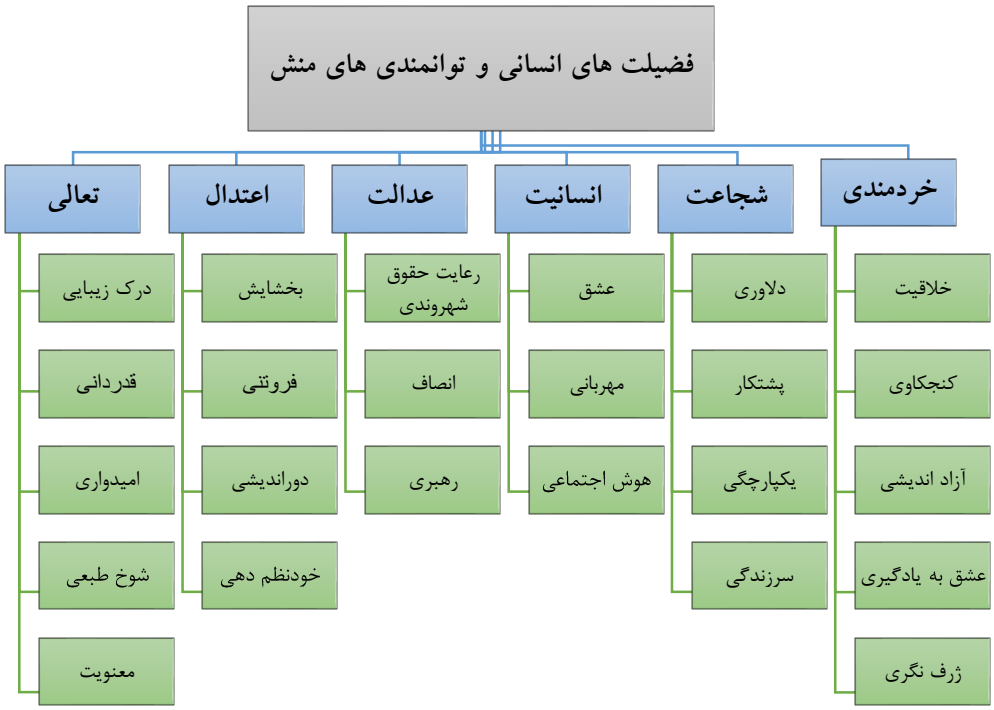
۲-۳- فضیلت‌های انسانی و توانمندی‌های منش

روان‌شناسی مثبت‌گرا، فضایل و توانمندی‌های مثبت انسان‌ها را در شش‌گروه (شش‌گانهٔ بزرگ: High Six) تقسیم‌بندی می-کند که عبارتند از: خردمندی، شجاعت، انسانیت، عدالت، اعتدال و تعالی. هر کدام از این شش‌گروه نیز به‌نوبهٔ خود، دارای صفات زیرمجموعه‌ای هستند (جمعاً بیست‌وچهار صفت) که عبارتند از: خلاقیت، کنجکاوی، آزاداندیشی، عشق به یادگیری،

---

۱ - Learned helplessness

ژرف‌نگری، دلاوری، پشتکار، یکپارچگی، سرزندگی، عشق، مهربانی، هوش اجتماعی، رعایت حقوق شهروندی، انصاف، رهبری، بخشایش، فروتنی، دوراندیشی، خودنظم‌دهی، درک زیبایی، قدردانی، امیدواری، شوخ‌طبعی و معنویت (ر.ک: سلیگمن، ۱٤۰۰).



نمودار ۱. فضیلت‌ها و توانمندی‌های منش (سلیگمن، ۱٤۰۰).

۱-۳-۲- فضیلت انسانیت (Humanity) و توانمندی‌های زیرمجموعهٔ آن

از منظر مارتین سلیگمن، فضیلت انسانیت، صفات مثبتی را شامل‌می‌شود که در روابط توجه‌آمیز و حمایتی با دیگران متجلی می‌گردد؛ یعنی گرایش به مراقبت و رفاقت (tend and befriend). توانمندی‌های زیرمجموعهٔ انسانیت عبارتند از: عشق(Love)، مهربانی(Kindness) و هوش‌اجتماعی (Social intelligennce). این توانمندی‌ها، گستردگی اجتماعی زیادی دارند و نشانگر صفات میان‌فردی مثبت و معطوف به روابط یک فرد با یک فرد دیگرند، نه افرادِ بسیار (سلیگمن، ۱٤۰۰: ٤٥۰).

۳- همانندی‌ها در دیدگاه مولانا و کریشنامورتی دربارهٔ توانمندی‌های فضیلت انسانیت

۲-۳- عشق (Love)

توانمندیِ عشق از منظر سلیگمن، روایتگر موضعِ شناختی، رفتاری و هیجانی به دیگران است که در خود، احساسات مثبتِ قدرتمند، تعهد و حتی فداکاری و از خودگذشتگی را دارد. ویژگیِ عشق، اشتراک طرفین در همیاری و مددکاری، راحتی و آرامش‌بخشی و پذیرش است. توانمندیِ عشق از نظرگاه سلیگمن شامل این موارد می‌شود: «عشق و رابطهٔ رمانتیک، عشق میان والدین و بچه‌ها، روابط مرشدومریدی، پیوندهای هیجانی بین هم‌تیمی‌ها، همکاران و مصادیقی از این‌دست» (سلیگمن، ۱٤۰۰: ٤٥۰).

کریشنامورتی معتقد است زمانی‌که انسان، گذشته ها، تعارضات و اندوه را به طور کامل، از بین نبرد، به عشق نمی‌رسد (کریشنامورتی، ۱۳۹۸ب:٤٦). اگر انسان از همه‌چیز بگذرد، درنهایت به عشق، به حقیقت و به جوهر هستی خواهدرسید (کریشنامورتی،۱۳۹۸الف: ۵۲–۵۱). زمانی که تمامی اندیشه‌ها، تمایلات، آرزوها و همهٔ آن‌چه مربوط به خودِ فردی و شخصی انسان باشد، مضمحل‌گشته و از میان برخاسته‌باشد، آن‌هنگام انسان با معشوق یکی و به درک حقیقت نائل‌خواهدشد. خواه آن معشوق به بودا تعبیرشود یا به «Lord Maitreya» یا شری‌کریشنا یا هرکس دیگر (کریشنامورتی،۱۳۹۸ج: ۲۰). تجربهٔ حالت عشق، هنگامی ممکن‌است که انسان به حالتی رسیده‌باشد که حتی اندیشه نیز در آن راه نداشته‌باشد و این به‌معنای عدم تعادل عقلی نیست، بلکه به‌معنای این است که انسان در متعالی‌ترین کیفیت ذهنی و عقلی باشد، ورای عقل و اندیشه، احساس تملک و تعلق نداشته‌باشد، رشک نورزد و کاملاً ساکت‌باشد و به «خود– فنایی» یا «خود– فراموشی» طبیعی – نه ازطریق تمرین و ریاضت– رسیده‌باشد تا بتواند تجلی عشق را نظاره‌کند (کریشنامورتی، ۱۳۹۸الف:٦۰–۵۸). به باور کریشنا، برای درک زندگی باید آزاد بود و برای آزادبودن نیز باید عشق و نیروی عظیم آن‌را شناخت. بدون عشق، آزادی وجود ندارد و صرفاً یک فکر و اندیشهٔ بی‌ارزش است (ر.ک: کریشنامورتی، ۱۳۸٤: ۱۲۰–۱۱٦). عشق از «خود» و «انانیت» مایه‌نمی‌گیرد؛ زیرا «خود» قابلیت شناسایی عشق را ندارد. هرجا «عشق» باشد، «خود» وجود ندارد (کریشنامورتی،۱۳۹۱: ۱۰۱).

در نظام اندیشگانی مولانا نیز «عشق» نقطهٔ ثقل مفاهیم عرفانی است و زیربنای عالم هستی بر عشق نهاده شده‌است که با آن می‌توان به تمامی اسرار الهی دست‌یافت:

ملت عاشق ز ملت‌ها جداست　　عشق اسطرلاب اسرار خداست

(مولوی،۱۳۷۵: ۱۱۰/۱)

مولوی عشق واقعی را عشقی می‌داند که از علل و عوامل، وارسته و مجرد باشد:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود　　عشق نبود عاقبت ننگی بود

(مولوی،۱۳۷۵: ۲۰۵/۱)

عشق واقعی، بدون هیچ‌گونه مزد یا درخواستی است و عاشق واقعی تنها به عشق می‌اندیشد و از خویشتن رها شده‌است و به فکر سود و زیان نیست (همان: ۲٦۱۸/۵) . عاشقان راستین و حقیقی، با وصول به تجرید مادی و معنوی و کشتن امیال، وسوسه‌ها و هوس‌های نفسانی، به حیات واقعی دست‌یافته‌اند (همان: ۲/۱–۱۷۵۱). عشق، بهترین وسیله برای مهارکردن وسوسه‌ها و خواسته‌های نفسانی به‌شمارمی‌آید و با آن می‌توان از تمامی تعلقات دنیوی رهاشد:

پوزبند وسوسه عشق است و بس　　ورنه از وسواس کی رسته است کس

(مولوی،۱۳۷۵: ۳۲۳۰/۵)

به‌طور کلی، پایه و بنیان تصوف و عرفان مولانا بر توانمندی عشق بنا شده‌است. در مثنوی، مسائل مربوط به عشق از جمله: حالات و صفات عشق، رابطهٔ عاشق‌ومعشوق، عشق حقیقی و مجازی، مراتب و تقابل عقل‌وعشق و ... مورد بحث قرارمی‌گیرد. مولانا که خود نیز عاشقی شوریده‌حال بود و رنج فراق را با تمام وجودش حس نموده‌بود، پیوسته انسان را به جانب عالم عشق دعوت‌می‌کند. وی را می‌توان سرحلقهٔ عارفان عاشق دانست؛ چراکه بعد از سال‌ها درس و تحقیق، ناگهان حدود و ثغور مکتب‌های کلاسیک تصوف را برهم‌زد و با پشت‌پازدن به آداب و ترتیب و تکلیف، قسمی نو از تصوف برپایهٔ عشق و شور و مستی بنانهاد.

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم　　دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱۰/۱)

«آغاز مثنوی معنوی، حکایت جان عاشق از زبان نی است. نی، روحی ملکوتی و عاشق است که از مقام وصل جانان و اصل و سرمنشأ خود دورمانده و بی‌صبرانه و با سوزوگدازی عاشقانه تلاش‌می‌کند تا به معشوق ابدی خود در نیستان بازگردد. در واقع، اندیشه‌های بنیادین مولانا در همین هجده بیت آغازین مثنوی است که در آن حکایت مهجوری عاشقانهٔ نی یا همان روح بشر بیان‌می‌شود که با رسیدن به معشوق و فانی‌شدن در او جاودانه و سرمد می‌گردد. عرفان مولانا، عرفانی عاشقانه است» (مردانی‌ورپشتی، ۱٤۰۲: ۹).

مولانا، زیربنای عالم هستی را بر عشق استوار می‌داند. او آتش نی، جوشش می و به‌طورکلی فضیلت بشر خاکی بر تمام افلاک و کائنات را از عشق می‌داند:

آتش عشق است کاندر نی فتاد　　جوشش عشق است کاندر می فتاد

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱۰/۱)

مولانا به اهمیت وافری که عشق در رسیدن انسان به کمال راستین دارد، آگاهی دارد و در توصیه به عشق می‌گوید:

آتشی از عشق در جان برفروز　　سربه‌سر فکر و عبارت را بسوز

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۷٦۳/۲)

از منظر او هر کس عشق را نشناخته‌باشد، از نثار نور غالب بی‌بهره است:

هر که را دامان عشقی نابُده　　ز آن نثار نور بی‌بهره شده

(مولانا، ۱۳۷۵: ۷٦۲/۱)

در نظام اندیشگانی مولانا عشق، قدرتی خارق‌العاده و سوزان دارد. او در توصیف توانایی‌های عجیب و عظمت بی‌حدومرز عشق سروده‌است:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ　　عشق ساید کوه را مانند ریگ

عشق بشکافد فلک را صد شکاف　　عشق لرزاند زمین را از گزاف

(مولانا، ۱۳۷۵: ٦/۵-۲۷۳۵)

عشق، زمانی که با دیگران تقسیم‌می‌شود، باعث اتحاد و یگانگی می‌گردد:

آفرین بر عشق کل اوستاد　　صد هزاران ذره را داد اتحاد

(مولانا، ۱۳۷۵: ۳۷۲۷/۲)

زمانی‌که سخن از عشق به میان می‌آید، اختلاف‌نظرها و حتی تفاوت در مذاهب و ادیان گوناگون نیز ازمیان‌می‌روند؛ زیرا عشق، ماهیتی فراتر از تمامی ادیان و مذاهب دارد:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست　　عاشقان را مذهب و ملت خداست

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱۷۷۰/۲)

مولانا معتقد است نیروی فوق طبیعی و خارق‌العادهٔ عشق، از میان‌برندهٔ تمامی عیوب و ویژگی‌های ناشایست انسانی است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد　　او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

(مولانا، ۱۳۷۵: ۲۲/۱)

عشق همانند پزشک و طبیبی حاذق برای تمامی دردهای بشری است که می‌تواند تمام بیماری‌ها را شفا بخشد:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما　　ای طبیب جمله علت‌های ما

ای دوای نخوت و ناموس ما　　ای تو افلاطون و جالینوس ما

(مولانا، ۱۳۷۵: ۲۳/۱)

۳-۳- مهربانی (Kindness)

روان‌شناسی مثبت‌نگر مارتین سلیگمن معتقد است؛ مهربانی، سخاوتمندی (Generosity)، پرورش و حمایت/مهرورزی (Nurturance)، مراقبت (Care)، شفقت (Compassion)، عشق به همنوع/عشق انسانی(Altruistic) و خوبی (Niceness) «شبکه‌ای از اصطلاحات کاملاً مرتبط هستند که جهت‌گیری (orientation) عمومی فرد به دیگران را نشان‌می‌دهند. این «من‌گرایی» یا «خودمحوری» (solipsism) در تضاد است. در من‌گرایی «خود» تنها تا جایی با دیگران در ارتباط است که برای برنامه‌های او مفید و سودمند باشند. مهربانی و عشق به همنوع، مستلزم باور به خوی انسانی عامی است که دیگران تنها به‌خاطر خودشان و بدون هیچ‌گونه دلیل سودنگرانه‌ای، ارزش توجه و پذیرش دارند» (سلیگمن، ۱٤۰۰: ٤۹۷).

کریشنامورتی، به‌عنوان عارفی وارسته همواره بر مهربانی، همدلی و نوع‌دوستی نسبت به سایر انسان‌ها، از هر نوع نژاد، مذهب و دینی تأکید و اصرار می‌ورزد. او نهادینه‌شدن این توانمندی را یکی از آرمان‌ها و الگوهای عینیت‌یافتن کنش رفتاری شایستهٔ انسان در جوامع بشری برمی‌شمارد. کریشنا برای تحصیل توانمندی مهربانی، روش جالب‌توجهی دارد. وی می‌گوید: اگر به‌طور مثال عادت‌کرده‌اید به این‌که نسبت به دیگران خشم و نفرت داشته‌باشید، دراین‌حال، نباید به خود فشار بیاورید که نسبت به دیگران مهربان باشید؛ نباید یک ایده‌ئال را به‌عنوان نوشدارو برای رفع یک خوی احمقانه (یعنی خشم‌ونفرت) به‌کاربرید؛ زیرا با این شیوه، هرگز نمی‌توانید از خوی خشم‌آلود خود رهاشوید. با اندیشیدن به ضدّ نفرت، شما فقط خود را درگیر تضاد می‌کنید؛ می‌خواهید از یکی به‌سوی دیگری فرارکنید و در این فرار، تضاد نهفته است. شما باید فقط از خود بپرسید: چرا نفرت دارید؟ آیا نفرت شما به‌دلیل این است که انتظارات زیادی از زندگی دارید؟ یا در رابطهٔ خاصی دچار سرخوردگی و شکست شده‌اید؟ شما باید چنین سؤالاتی را برای خود مطرح‌کنید و در حالت مکاشفه بمانید- بدون هرگونه تلاش برای خروج از آن خوی و عادت بیمارگونه. در این حالت، یکباره متوجه خواهیدشد که هستی شما دچار تحولی بنیانی گشته‌است؛ یک تحول مفید و خلّاق. در این تحول و دگرگونی، حساسیت شما بیدار می‌گردد (کریشنامورتی، ۱۳۹۹: ۱۳۲).

شخصیت استعلایافتهٔ مولانا نیز بر توانمندی مهربانی تأکید بسیاری دارد. از منظر او، مهربانی و عطوفت تمام تلخی‌ها را به شیرینی و حلاوت تبدیل‌می‌کند و اصل آن، باعث رشد و هدایت است:

مهر تلخان را به شیرین می‌کشد زآنک اصل مهرها باشد رشد

(مولانا، ۱۳۷۵: ۲۵۸۰/۱)

مولانا با الهام از آیات مبارک قرآن مجید که خداوند بزرگ همگان را از نفس واحدی خلق کرده‌است «یا أَیُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الّذی خَلَقَکُم مِّن نَّفْسٍ واَحِدَه. سورهٔ نساء/۱ » و آیه: «هُوَ الّذی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واَحِدَه. سورهٔ اعراف/۱۸۹» و نیز حدیث پیامبر(ص): «مَثَلُ الْمُؤْمِنینَ فی تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، کَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَکَی مِنهُ عُضْوٌ تَدَاعَی لَهُ سَائِرُ الجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَ الْحُمَّی: مؤمنان در دوستی، مهربانی و همکاری با یک‌دیگر، مانند پیکری هستند که اگر یک عضو آن به درد آید، سایر اعضا با بی‌خوابی (بی‌قراری) و تب با آن هم‌نوا می‌شوند» (مجلسی، ۱۳۳۷: ۵۰)، تمامی انسان‌ها را برابر و یکسان می‌داند و براین اساس، خوبی به هم‌نوعِ خود را خوبی به خود می‌شناسد. او رنج و راحت یک مؤمن را رنج و راحت سایر مؤمنان می‌داند که چون عضوی از بدن به دردی مبتلا شود، سایر اعضا با او همدردی می‌کنند:

بر مسلمانان نمی‌آری تو رحم مؤمنان خویشند و یک تن شحم و لحم

رنج یک جزوی ز تن رنج همه‌ست گر، دم صلح است یا خود ملحمه‌ست

(مولانا، ۱۳۷۵: ۸/٤-۳۲٤۷)

انگاره‌های مثبت و روش‌های نظامدار رفتار مهربانانهٔ مولانا نسبت به سایر افراد جامعه، از راهبردهای ترویج سبک زندگی بهینه و عملکرد شایسته در جوامع است که هم بر کاهش رفتارهای پریشان‌ساز و نامطلوب و هم بر افزایش و ارتقای رویکردهای

مهربانانه و مثبت افراد نسبت به هم تأثیر بسزایی داشته‌است. «تمام باورهای مولانا چون: تساهل، دگرپذیری، شمول‌گرایی و... در راستای توسعه و تعالی معنوی انسان است و برون‌داد نو ماحصل آن چیزی نیست جز انسان خودساخته و کمال‌یافته‌ای که با خود و تمامی اجزای کاینات بر سر صلح و مهرورزی است» (احراری و دیگران، ۱۴۰۲: ۲۷).

من ندیدیم در جهان جُست‌وجو هیچ اهلیت به از خوی نکو
انبیا را واسطه زآن کرد حق تا پدید آید حسدها در قلق
(مولانا، ۱۳۷۵: ۸۱۰/۲)

این توانمندی در مولانا، سبب بهبود عملکرد و کفایت اجتماعی افراد در سطحی والا شده‌است. مولانا در جای‌جای مثنوی به مزیّن‌شدن به این صفات و خلق نیکو تأکید دارد:

هر که را خوی نکو باشد برست هر کسی کو شیشه‌دل باشد شکست
پس امام حیّ قایم آن ولی است خواه از نسل عمر، خواه از علی است
(مولانا، ۱۳۷۵: ۸۱۶/۲)

شخصیت بارور، توانمند و اعتلایافتهٔ مولانا، سیرت نیکو را بسیار برتر از صورت نیکو می‌داند و پیوسته انسان را به بهره‌گیری از این توانمندی دعوت‌می‌کند:

پس بدان که صورت خوب و نکو با خصال بد نیرزد یک تسو
ور بود صورت حقیر و ناپذیر چون بود خُلقش نکو در پاش میر
(مولانا، ۱۳۷۵: ۱۰۱۸/۲)

در نظام اندیشگانی مولانا، مهربانی و محبت، همچون اکسیری است که قابلیتی جادویی و خارق‌العاده دارد و می‌تواند بزرگ‌ترین عجایب را رقم‌زند:

از محبت تلخ‌ها شیرین شود از محبت مسّ‌ها زرین شود
از محبت دُردها صافی شود از محبت دَردها شافی شود
از محبت مرده زنده می‌کنند از محبت شاه بنده می‌کنند
(مولانا، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۵۲۹)

تأکید مولانا بر مهربانی و نوع‌دوستی، نشان از ماهیت سلامت روان و شخصیت تکامل‌یافتهٔ او دارد. از منظر او مهربانی و رقّت قلب، وصف انسانی است و اگر مهر در وجود حیوان کم است، به‌خاطر کمی قوای ذهنی و هوشی در اوست:

کم بودشان رقت و لطف و وداد ز آنک حیوانیست غالب بر نهاد
مهر و رقت وصف انسانی بود خشم و شهوت وصف حیوانی بود
(مولانا، ۱۳۷۵: ۲۴۳۵/۱)

ایثار و بخشندگی یکی از جلوه های مهربانی و محبت است و «از آن‌جا که مولوی دارای عواطف، خُلق‌وخوی مثبت و عزت‌نفس بالایی است، به‌صورت قابل‌توجهی علاقه‌مند کمک و یاری‌رساندن به دیگران است؛ چرا که حقیقت والای انسانی این فضیلت یکی از صفات شخصیتی تکاملی هویت مهربان مولوی را شکل‌داده و به کمال رسانده‌است» (گل‌محمدی، ۱۴۰۰: ۲۳۲).

امروز دستی برگشا ایثار کن جان سخا از کفر حاتم رست چون، بد در سخا آویخته
(مولانا، ۱۳۸۸: ۶۳۹)

٤-۳- هوش اجتماعی (Social intelligence)

سلیگمن در ادبیات رایج خویش، از *هوش اجتماعی* گاهی با عنوان «*هوش هیجانی*» (Emotional Intelligence) یا «*هوش فردی*» (Personal Intelligence) بحث‌می‌کند و معتقد است: «هوش هیجانی به توانایی در به‌کارگیری اطلاعات هیجانی در استدلال‌ورزی می‌پردازد. هوش فردی، مستلزم خودفهمی و خودارزیابی دقیق، ازجمله شامل توانایی استدلال دربارهٔ فرایندهای انگیزش درونی، هیجانی و به‌طور کلی، فرایندهای پویاست. هوش اجتماعی به روابط فرد با دیگر افراد می‌پردازد؛ ازجمله، به روابط اجتماعی که در صمیمیت و اعتماد، اقناع، عضویت گروهی و توان سیاسی وجود دارد. به‌لحاظ مفهومی، سه هوش توصیف‌شده در این‌جا هم‌پوشانی دارند» (سلیگمن، ۱٤۰۰: ۵۱۳).

جیدو کریشنامورتی به‌عنوان متفکر، عارف و سخنران در جهان شهرت دارد. او توانسته است با سخنرانی‌های خاص خود در بسیاری از نقاط جهان، افراد زیادی را به‌سوی خود جذب‌کند. روشن است که یکی از دلایل موفقیت وی، بهره‌مندی از هوش اجتماعی بالاست. خودِ وی نیز در سخنرانی‌هایش، به‌شکلی غیرمستقیم انسان‌ها را به بالابردن هوش اجتماعی توصیه‌می‌کند. او معتقد است؛ افراد جامعه باید انقلابی از درون داشته‌باشند تا جامعه‌ای خلاق و پویا شکل‌گیرد. «اگر رابطهٔ بین افراد که همان اجتماع است، نتیجهٔ انقلاب درونی نباشد، آن‌گاه ساختار درونی، به‌علت ایستابودن، فرد را تحلیل‌می‌برد و بدین‌ترتیب آن‌را هم به‌همین‌ترتیب، ایستا و تکراری می‌کند» (کریشنامورتی، ۱۳۹۱: ٤۷). او تحول روان‌شناختی افراد جامعه را بسیار باارزش و مهم می‌داند. «اگر یک انقلاب اجتماعی وجود داشته‌باشد، عملی است مربوط به ساختار بیرونی انسان و در صورتی‌که انقلاب درونی فردی و تحول روان‌شناختی وجود نداشته‌باشد، ماهیت آن ایستا است» (کریشنامورتی، ۱۳۹۱: ٤٦). تأکید بسیار کریشنا بر بالابردن سطح هوش اجتماعی و برقراری روابط صحیح با تمامی انسان‌ها تا بدانجاست که وی حتی ملی‌گرایی و یا تعلق‌داشتن به مذهب یا دینی خاص را نیز نفی‌می‌کند. از منظر او «ملی‌گرایی میان مردم جدایی می‌اندازد و موجب تقسیم‌بندی‌های طبقاتی، جنگ‌ها و خرابی‌ها می‌شود که بر شاهدان امر پوشیده نیست. به‌محض آن‌که مذهب را جانشین ملی‌گرایی کنید، مذهب هم وسیلهٔ دیگری برای خودبزرگ‌کردن، منبع دیگرای برای اضطراب روحی و وسیله‌ای برای تغذیهٔ خود از راه اعتقاد، خواهدشد» (کریشنامورتی، ۱۳۹۱: ۱۸۰-۱۸۱). کریشنا بر این باور است که برای برقراری ارتباطی صحیح با افراد جامعه و بالابردن سطح هوش اجتماعی و جلوگیری از جنگ و اختلافات، باید از حصول چیزهایی، ازطریق زیاده‌طلبی، از طریق قدرت، منصب یا ثروت، دست‌برداریم. باید برای کمک به دیگران، از خودمان شروع‌کنیم و تحول اساسی در خود به‌وجود بیاوریم (کریشنامورتی، ۱۳۹۸ج: ۷۹). در نظام اندیشگانی کریشنامورتی «یک انسان کل، یک‌پارچه و تجزیه‌نشده، انسانی است که از درون فوق‌العاده نیرومند، انعطاف‌پذیر و سازگار است. احساس رابطهٔ او با زندگی کاملاً روشن است و درون او هیچ‌گونه تضاد و تناقضی وجود ندارد. او همیشه خویشتن خود است- بی‌آن‌که قائل به وجود یک «خود» یا «من» باشد» (کریشنامورتی، ۱۳۹۹: ۱۲۲).

یکی از برجسته‌ترین صفات و جنبه‌های مثبت شخصیت مولانا، بهره‌مندی او از هوش هیجانی و اجتماعی است. به‌دلیل وجود چنین صفات ارزشمندی، وی توانسته‌است به شخصیتی تکامل‌یافته و بهره‌مند از رفتارهای به‌هنجار و نظامدار دست‌یابد. این خصوصیات، وی را قادرساخته تا در شبکهٔ تعاملات اجتماعی و در برقراری ارتباط با دیگر افراد، بسیار موفق عمل‌کند. مولانا از این فضیلت برای هدایت و پیشبرد روابط خویش و درنهایت احساس مثبت آرامش و آسایش در شبکهٔ روابط اجتماعی خویش با دیگر افراد جامعه بهره‌مند شده‌است. او بر این باور است که در هر وجودی، می‌توان گنجی باارزش یافت. نباید از حتی حقیرترین افراد جامعه غافل شد و آنان را نادیده‌گرفت؛ چه‌بسا همانان، شمعی در درون خویش دارند که باعث هدایت و تعالی دیگران گردد:

چون تو را آن چشم باطن‌بین نبود گنج می‌پندار اندر هر وجود

(مولانا، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۱۵۵)

تشویق به احسان و نیکوکاری و رواج آن در میان اجتماع به‌عنوان سنتی فراگیر، مورد تأکید همهٔ شاعران ایران به‌ویژه مولانا بوده است. مولانا با الهام از گفتار پیامبر (ص) که دو فرشته‌اند که برای نیکوکاران از خداوند طلب نعمت می‌کنند و برای ممسکان تلف و زیان می‌خواهند، می‌گوید:

گفت پیغمبر که دایم بهر پند　　دو فرشته خوش منادی می‌کنند
کای خدایا منفقان را سیر دارد　　هر درمشان را عوض ده صدهزار
ای خدایا ممسکان را در جهان　　تو مده الا زیان اندر زیان
ای بسا امساک کز انفاق به　　مال حق را جز به امر حق مده
تا عوض‌یابی تو گنج بی‌کران　　تا نباشی از عداد کافران

(مولانا، ۷/۱–۲۲۲۳)

مولانا، رفتارهای مطلوب و سنجیده‌ای را در برقراری ارتباط با سایر انسان‌ها برمی‌گزیند. او نه‌تنها احسان و نیک‌رفتاری با هم‌نوعان و دوستان را تأیید و تشویق می‌کند، بلکه تأثیر آن‌را حتی در دشمنان نیز مؤثر و نتیجه‌بخش می‌داند:

پس صلهٔ یارانِ ره لازم شمار　　هر که باشد گر پیاده، گر سوار
ور عدو باشد همین احسان نکوست　　که به احسان بس عدو گشتست دوست
گر نگردد دوست کینش کم شود　　زان که احسان کینه را مرهم شود

(مولانا، ۱۳۷۵: ۲۱٤٤/۲)

تلاش مولانا پیوسته بر این بوده‌است تا با نمایان‌ساختن جنبه‌های مثبت رفتاری، در فعالیت‌های عمیق‌تر و پرمعناتری مشارکت جوید. این راهبرد، هم بر پیشبرد سلامت روان و ظرفیت‌های مثبت ذهنی و هم بر کسب آرامش درونی و شادکامی او تأثیر داشته‌است.

مولانا نسبت به مشکلات و مسائل سایر افراد جامعه، احساس مسئولیت داشته و می‌کوشیده‌است تا با تأکید بر افزایش توانایی‌های شناختی و ارزش‌گذاری‌های مثبت و با توسعهٔ هوش هیجانی خود در ارتباط با خلقیات و هیجانات دیگران، در عین ابراز همدلی و همدردی، سطح پیشرفته‌ای از رضایت خاطر را نیز برایشان به‌وجودآورد و باعث ایجاد و تداوم یک زندگی شاد و مطلوب گردد. این امر موجب ایجاد و افزایش آرامش درونی و امنیت و بهداشت روانی برای خودِ مولانا و اطرافیان وی می‌شده‌است. وی در توصیه به اهمیت به مسائل و مشکلات اطرفیان می‌گوید:

چه باشد گر چو عقل و جان نخسبی　　برآری کار محتاجان نخسبی

(مولوی، ۱۳۸۸: ۹۷۲)

مولانا از عارفان بزرگی است که تنها به منافع و مصالح خویش نمی‌اندیشید؛ بلکه عواطف و احساسات دیگران او را متأثر می‌ساخته‌است. «او به‌سبب توانایی‌داشتن در مهار هیجانات و تعادل‌برقرارکردن بین احساسات و عواطف شخصی خویش، از هوش هیجانی بالایی برخوردار بوده و از این فضیلت در جهت توسعه و هدایت روابط و در نهایت ایجاد احساس مثبت آرامش در شبکهٔ تعاملات اجتماعی خویش و دیگران بهره برده‌است. بهره‌مندی از این نیرو، کاهش سطح تنش و تداوم انگیزه‌های نیرومند و حیات‌بخش شخصیت او نسبت به دیگران را در تعاملات اجتماعی به‌همراه داشته‌است» (گل‌محمدی، ۱٤۰۰: ۲۲۸).

تو اگر لطف گزینی و اگر بر سرِ کینی　　همه آسایش جانی، همه آرایش عیدی

(مولانا، ۱۳۸۸: ۷۵٦)

در حقیقت، حسّ نوع‌دوستی، خیرخواهی برای دیگران، هم‌نوایی با سایر افراد و در مجموع عواطف مثبت او نسبت به فهم صحیح و شناخت کافی احساسات و اندیشه‌های دیگران، در گسترش و غنای شخصیت مثبت‌نگر او نقش ارزنده‌ای داشته‌است. وی در نهی از ترهب و لزوم شرکت در جماعت و زندگی مسالمت‌آمیز در میان اجتماع و منفعت‌دادن به مردم می‌سراید:

از ترهّب نهی کردست آن رسول　　بدعتی چون درگرفتی ای فضول
جمعه شرطست و جماعت در نماز　　امر معروف و ز منکر احتراز
رنج بدخویان کشیدن زیر صبر　　منفعت‌دادن به خلقان همچو ابر

(مولانا، ۱۳۷۵: ٤٨١/٦-٤٧٩)

مولانا با استفاده از توانمندی‌های هوش اجتماعی همچون: خویشتن‌داری، نوع‌دوستی، تحمل و سازگاری با تنش‌ها و ناملایمات و مدیریت عواطف اطرافیان، خودکنترلی، تساهل و تسامح و اعتماد به نفس در تعاملات اجتماعی با دیگران بسیار مؤثر عمل‌کند. غور و تعمق در آثار مولانا، موارد متعددی از امور خیرخواهانه را آشکارمی‌کند که همگی در راستای برآوردن نیازهای مستمندان و خیررسانی به آحاد خلق است.

بنگر به لطف سوی گدایان که گاه‌گاه　　شاهان نظر دریغ ندارند از فقیر

(مولانا، ۱۳۸۸: ۲۸۱)

٤- افتراق دیدگاه مولانا و کریشنامورتی در توانمندی‌های فضیلت انسانیت

مولانا و کریشنامورتی، علی‌رغم اشتراکاتی که در توانمندی‌های فضیلت انسانیت دارند، اختلافاتی نیز با یکدیگر دارند؛ قطعاً این دو اندیشمند، هرکدام در بستری از سنت‌های دینی و فرهنگی خود پرورش یافته‌اند و آبشخورهای فرهنگی و اجتماعی متفاوت، قطعاً تأثیراتی در نظام اندیشگانی آنان داشته‌است. در ادامه به نکات افتراق دیدگاه این دو اندیشمند در باب فضیلت انسانیت سلیگمن اشاره‌می‌شود:

٤-١- افتراق در توانمندی عشق

در آثار و آموزه‌های مولانا (و بسیاری دیگر از شعرا و عرفای ایران) شاهد تقسیم‌بندی عشق به الهی و مادی هستیم. گاهی در آموزه‌های آنان عشق‌های یک‌جانبه نیز دیده‌می‌شود، اما باید به این نکته توجه‌داشت که به‌طور کلی کاربست مضمون عشق در آثار مولانا بر پایهٔ نوعی تفکر استعلایی و توجه به هر دو نوع عشق روحانی و جسمانی قرارداده شده‌است و در نگرش حکمی به آن، بین نوع متعالی و فرودست آن رابطه‌ای معنادار وجود دارد. عشق آسمانی در آثار مولانا ستایش‌شده و به‌طور کلی مفهوم عشق، مفهومی فرارونده است که نمی‌توان آن‌را به بینان‌های یک رابطهٔ ساده یا برداشتی سطحی تقلیل‌داد. مولانا با عبوردادن عشق از مراحل مختلف، از آن یک مانیفست می‌سازد که دربرگیرندهٔ اصول و ویژگی‌های انواع عشق است و حرکت به‌سوی عشق پایدار را به‌عنوان یک آرمان بشری می‌شناساند (ضیاءالدینی‌دشتخاکی و بصیری، ۱۳۹۵: ۲۸). مولانا عشق مجازی را اگر در جهت رسیدن به عشق حقیقی باشد، مجاز می‌داند:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است　　عاقبت ما را بدان شه رهبر است

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱۱۱/۱)

اما کریشنامورتی فقط یک نوع عشق می‌شناسد و عشق را به الهی و مادی تقسیم‌بندی نمی‌کند؛ همچنین طبقه‌بندی و مرحله‌بندی خاصی برای عشق درنظرنمی‌گیرد. از منظر او «زمانی که عشق به‌وجودآید، به‌صورت عشق جسمانی و الهی تقسیم نمی‌شود؛ بلکه فقط عشق است. این خصوصیت فوق‌العادهٔ عشق است و تنها خصوصیتی است که موجب درک کامل وجود می‌شود» (کریشنامورتی، ۱۳۸۷: ۸۱)؛ درحالی‌که مولانا ارتباط بین عاشق و معشوق را در سه مرحله ارزیابی‌می‌کند: ۱- مرحلهٔ

خامی: در این مرحله نگاه بنده فقط به صفات جمالیهٔ الهی است. عاشق در این مرحله تنها به وصل می‌اندیشد و خواهان صفات رحمانیت و رحیمیت پروردگار است. ۲- مرحلهٔ پختگی: در این مرحله، بندهٔ عاشق صفات جمالیه و جلالیه را علی‌السویه می‌داند. «عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد/ بوالعجب من عاشق این هر دو ضد» (مولانا، ۱۳۷۵: ۱۵۷۰/۱). ۳- مرحلهٔ سوختگی: این مرحله مختص بندگان مخلص خداوند است. آنان که نگاهشان تنها به صفات جلالیه خداوند است، به این اعتبار که عاشق تنها به خواستهٔ معشوق می‌اندیشد و لاغیر.

نالم و ترس که او باور کند　　وز کرم او جور را کمتر کند

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱۵٦۹/۱)

مولانا عشق را وسیله‌ای می‌داند که با آن انسان به بندگی حق می‌رسد. در نظام اندیشگانی مولانا، عشق در راستای عمل به تکالیف شرعی و شریعت است و اوج شریعت هم در عشق‌ورزیِ بنده به حق است. انسان عاشق، در مسیر شریعت گام برمی‌دارد و مرحله‌به‌مرحله مراتب بندگی و خلوص خود را به ظهور می‌رساند. در واقع، عاشق، خواستار آزادی نیست، بلکه خواستار بندگیِ ابدی حق است:

بندگی کن تا شوی عاشق، لعلّ　　بندگی، کسبی است آید در عمل

بنده، آزادی طمع دارد ز جدّ　　عاشق، آزادی نخواهد تا ابد

بنده، دائم خلعت و ادرار جوست　　خلعت عاشق همه دیدار دوست

(مولانا، ۱۳۷۵: ۲۷۳۰/۵-۲۷۲۸)

تفاوت نگاه مولانا و کریشنا در مبحث عشق، آن‌جاست که چون آبشخور معرفتی و فکری مولانا اندیشه‌های اسلامی و دینی است؛ بنابراین، هدف غایی عشق مجازی و حقیقی را کسب مقام قرب الهی می‌داند؛ مسأله‌ای که در آموزه‌های کریشنا به آن اشاره‌ای نشده‌است.

٤-۲- تکیه بر سنت‌های دینی

از آن‌جا که مولانا، بهره‌مند از فرهنگ غنی و اصیلِ اسلام است؛ بنابراین در توصیه به توانمندی عشق، مهربانی و هوش اجتماعی، از احادیث پیامبران (ص) و امامان معصوم (ع)، بهره‌می‌گیرد:

خیر ناس ان ینفع الناس ای پدر　　گرنه سنگی چه حریفی با مدر

در میان امت مرحوم باش　　سنت احمد مهل محکوم باش

(مولانا، ۱۳۷۵: ٤۸۳/٦-٤۸۲)

مولانا برای تشویق بیشتر مخاطبان خود که عمدتاً از مسلمانان بوده‌اند، از کلام بزرگان دین، استفاده‌می‌کند تا تأثیر کلام خویش را در میان مردم، دوچندان کند؛ مثلاً در توصیه به توانمندی مهربانی و برخورداری از هوش اجتماعی، با توجه به این‌که پیامبر اکرم (ص)، مظهر لطف و رحمت خداوند بوده‌اند و خود نیز هدف از بعثت را برپایی و انتشار اخلاق ستوده و حمیده می‌دانسته‌اند: «انَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۰۰)، می‌سراید:

گفت پیغمبر شما را ای مهان　　چون پدر هستم شفیق و مهربان

زآن سبب کی جمله اجزای منید　　جزو را از کل چرا برمی‌کنید

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱۹۳٤/۳)

چنین موردی (استفاده از سخنان بزرگان دینی) در آثار کریشنامورتی دیده‌نمی‌شود؛ زیرا اصولاً کریشنامورتی، هیچ‌گونه اعتقادی به تبعیت از بزرگان و حتی قدیسین ندارد. «برخلاف مولانا، کریشنامورتی وابستگی به انسان‌های مقدس همچون بودا یا مسیح و اصولاً داشتن هرگونه مربی، مرشد یا معلم را نه‌تنها باعث هدایت نمی‌داند، بلکه آن‌را مانع ادراک حقیقی می‌شناسد»

(مردانی‌ورپشتی و دیگران،۱٤۰۳: ۱۸۵). کریشنامورتی معتقد است: «شما اگر مرشد و مرید یا معلم و شاگرد بسازید، به سنت‌قدیم برگشته‌اید که مانع ادراک و دریافت مستقیم است» (کریشنامورتی، ۱۳۹۸ج: ۲۲۵). کریشنا بر این باور است که «حقیقت زندگی باید به‌وسیلهٔ خودِ فرد کشف و درک بشود. تمام فرضیهٔ «مرشد» و «مرید» بی‌معنا و تهی از حقیقت و فایدت است» (کریشنامورتی، ۱۳۹۹: ۱۲۸). دلیل ردّ هرگونه مرشد یا راهنما نیز از منظر کریشنا این است: از آن‌جا که ذهن انسان، زیرک و نیرنگ‌باز شده‌است، در جریان میل به «خود – ایمنی» و دفاع از خود، تعلیماتِ بزرگان را طوری تحریف و از جوهر آن تهی‌می‌کند که مناسب با خواسته‌های زیرکانهٔ او باشند (کریشنامورتی، ۱۳۹۸ج:۸۰).

٤-۳- افتراق در نوع نگاه به انسان

مولانا به‌عنوان عارفی برجسته، تمام تلاش خود را به‌کارمی‌گیرد تا انسانی کامل را پرورش دهد و به جامعه تحویل‌نماید. رفتار و فضیلت‌های چنین انسانی از منظر مولانا، به‌طور کلی در جهت رضای الهی است. اگر مهربان است، اگر عاشق است، اگر هوش اجتماعی دارد و ...، همه و همه در جهت کسب رضای خداوندی است؛ در صورتی‌که در نظام اندیشگانی کریشنامورتی چنین مسأله‌ای مشاهده‌نمی‌شود. کریشنا تعلق به دین و ایدئولوژی را امری منفی قلمدادمی‌کند و خود نیز به هیچ دین و مذهبی پایبندنیست.

۵- نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که در آثار مولانا و کریشنامورتی از میان شش فضیلتِ روان‌شناسی مثبت‌نگر؛ یعنی خردمندی، شجاعت، انسانیت، عدالت، اعتدال و تعالی، «فضیلت انسانیت» با زیرمجموعه‌های خود؛ یعنی عشق، مهربانی و هوش‌اجتماعی، جایگاه ویژه‌ای را به‌خود اختصاص داده‌است و این فضایل و توانمندی‌ها با شاخصه‌های علم روان‌شناسی مثبت همسو و قابل‌انطباق هستند. مولانا و کریشنامورتی بر ارزش توانمندی‌های انسانیت؛ یعنی عشق، مهربانی و هوش‌اجتماعی تأکید دارند؛ اما در این میان، افتراقاتی نیز مشاهده‌می‌شود از جمله:

۱- تفاوت در نگاه به مبحث عشق: مولانا عشق را به حقیقی و مجازی تقسیم‌می‌کند و عشق حقیقی را برتر از عشق مجازی معرفی‌می‌کند. وی هدف غایی عشق را کسب مقام قرب الهی می‌داند؛ همچنین عشق را دارای سه مرحله: خامی، پختگی و سوختگی می‌داند؛ درحالی‌که کریشنامورتی هیچ‌گونه مرحله و طبقه‌بندی‌ای برای عشق قائل نیست.

۲- تکیه بر سنت‌های دینی: مولانا هنگام بحث از توانمندی «مهربانی» و «هوش‌اجتماعی» سعی‌دارد تا با بهره‌گرفتن از احادیث پیامبران (ص) و امامان معصوم(ع)، بر تأثیر کلام خویش بیفزاید و این امر به‌دلیل بهره‌مندی وی از منبع اصیل عرفان اسلامی است. در آموزه‌های کریشنامورتی چنین مواردی یافت‌نمی‌شود؛ چرا که اصولاً کریشنامورتی پیروی از امامان را نکوهش می‌کند و معتقد است دنباله‌رو بودن انسان، موجب سلب آزادی او خواهدشد؛ حتی اگر پیروی از قدیسین باشد.

۳- تفاوت در نگاه به انسان: به‌طور کلی مولانا –به‌دلیل تأثیرپذیری از عرفان اسلامی– «خدامحور» است و نهایت رشد و تکامل انسان را در کسب رضایت و یگانگی با خداوند می‌داند؛ درحالی‌که کریشنامورتی به هیچ دین و یا مذهبی پایبند نیست و نهایتِ تلاش و تفکر او به کسب رضایت‌مندی و آسایش انسان در این دنیا می‌انجامد.

٦- منابع

قرآن مجید.

احراری، صدیقه؛ بهنام‌فر، محمد؛ رحیمی، سیدمهدی. (۱٤۰۲). «تحلیل تطبیقی نظریهٔ «عدم خشونت» در اندیشهٔ گاندی و مولوی»، مجلهٔ علمی – پژوهشی مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان،۱۵ (٤۵)، صص۲۷-٤٤.

اصغری‌مهر، فاطمه‌صغری؛ آذر، امیراسماعیل؛ زیرک، ساره. (۱٤۰۱). «مثبت‌گرایی و شادمانی از دیدگاه مولوی و سلیگمن»، پژوهشنامهٔ ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان ، دورهٔ ۲۰، شمارهٔ ۳۹، صص ٤٤-۲۳.

اصغری‌مهر، فاطمه‌صغری؛ آذر، امیراسماعیل؛ زیرک، ساره. (۱۳۸۹). «کسب رضایت‌مندی در مثنوی مولوی با رویکرد نظریهٔ مثبت‌گرایی سلیگمن»، دوفصلنامهٔ علمی پژوهش‌های بین رشته‌ای ادبی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ٤، شمارهٔ ۸، صص ۲۹-۱.

انوشیروانی، علیرضا. (۱٤۰۱). «ناهشیاری هوشیارانهٔ مولوی در دیوان شمس»، کاوش‌نامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد، سال ششم، شمارهٔ ۱۰، صص۳۸-۹.

بهاروند، محسن؛ سپه‌وندی، مسعود؛ حیدری، علی. (۱٤۰۱). «مقایسهٔ مصادیقی از حکمت عملی در اشعار سنائی و مثنوی مولوی»، پژوهشنامهٔ ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان ، سال ۱۹، شمارهٔ ۳٦، صص ۹٦-۷۷.

پارسایی، حسین؛ رضایی‌مجدآبادی، پروین‌دخت؛ فرصتی‌جویباری، رضا. (۱٤۰۲). «تحلیل زنجیره‌های واژگان مثبت در دیوان شمس تبریزی»، نشریهٔ علمی سبک‌شناسی نظم‌ونثر فارسی (بهار ادب)، دورهٔ ۱٦، پیاپی ۸۵، صص ۲٤۰-۲۱۷.

تابان‌فرد، عباس؛ رسمی، سکینه. (۱۳۹۹). «تحلیل هیجان مثبت «عشق عرفانی» در مثنوی معنوی با رویکرد مثبت‌گرا»، مجلهٔ متن‌پژوهی ادبی دانشگاه علامه طباطبایی، سال ۲٤، شمارهٔ ۸۵، صص۱۱۲-٦۹.

پسندی، فائزه؛ اقبالی، عباس؛ سیفی، محمد. (۱۳۸۹). «روانکاوی مؤلفه‌های شادکامی در شعر خالد ابوخالد بر اساس روان‌شناسی مثبت‌گرا»، دو فصلنامهٔ علمی نقد ادب معاصر عربی دانشگاه یزد، سال نهم/ نوزدهم پیاپی/ ۱۷ علمی، صص: ۲۸۲-۲۵۵.

تابان‌فرد، عباس؛ رسمی، سکینه. (۱۳۹٦). «تحلیل داستان «اعرابی درویش و همسر او» در مثنوی مولوی بر اساس نظریهٔ مثبت-گرای سلیگمن»، مجلهٔ پژوهش‌های ادبیات تطبیقی دانشگاه کرمان، دورهٔ ٦، شمارهٔ ۳، صص٤۳-۲۳.

حاتمی، حافظ و محمدرضا نصراصفهانی. (۱۳۸۹). «زبان نشانه‌ها (بررسی انگاره‌های نمادین رمان «کیمیاگر» و مقایسه با نمونه‌های عرفان و تصوف اسلامی»، فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ٦، شمارهٔ ۱۸، صص٦۳-۳۳.

حیدری‌نوری، رضا؛ جعفری، زهرا؛ نامور، هومن. (۱٤۰۱). «اثربخشی معنا و هدفمندی در روان‌شناسی مثبت‌گرا از نظر سلیگمن و تطبیق آن با اشعار عطار»، فصلنامهٔ علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی، سال چهاردهم، شمارهٔ ۵۱، صص ٦۹-۹٤.

خواجه‌گیر، علیرضا. (۱۳۸۷). «تعالی معنوی انسان در آموزه‌های مولانا»، فصلنامهٔ فلسفه و کلام اسلامی آینهٔ معرفت، سال ششم، شمارهٔ هفدهم، صص٦۷-۹٦.

رماک، هنری. (۱۳۹۱). «تعریف و عملکرد ادبیات تطبیقی»، ترجمهٔ فرزانه علوی‌زاده، ویژه‌نامهٔ ادبیات تطبیقی، سال سوم، شمارهٔ ۲ (پیاپی٦)، صص۷۳-٥٤.

زمانی، کریم. (۱٤۰۱). میناگر عشق، چاپ بیستم، تهران: نی.

سلیگمن، مارتین. ای. پی. (۱۳۷۹). کودک مثبت‌گرا (چگونه فرزندان خود را در برابر افسردگی بیمه نماییم)، ترجمهٔ ناهید ایران‌نژاد، تهران: دانژه.

سلیگمن، مارتین. ای. پی. (۱۳۹٤). شکوفایی روان‌شناسی مثبت‌گرا، ترجمهٔ امیر کامکار و سکینه هژبریان، تهران: روان.

سلیگمن، مارتین. ای. پی؛ پیترسون، کریستوفر. (۱٤۰۰). طبقه‌بندی توانمندی‌های مَنِش و فضیل‌های انسانی (راهنمای تشخیصی و آماری) (Character strenghths and virtues: a handbook and classification)، ترجمهٔ محسن زندی؛ لیلا باقری، تهران: رشد.

سلیگمن، مارتین. ای. پی. (۱٤۰۲). خوش‌بینی آموخته‌شده/ چگونه می‌توان ذهنیت و زندگی خود را تغییر داد، مترجمان: فروزنده داورپناه؛ میترا محمدی، چ پنجم، تهران: رشد.

طبرسی، فضل‌ابن‌حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی التفسیر قرآن، ترجمهٔ علی کرمی، ج۱۰، قم: ناصرخسرو.

فانی‌اسکی، راضیه؛ یوسف‌پور، محمدکاظم. (۱۳۹٦). «زمینه‌های کاربرد مفهوم تکبر در مثنوی»، سومین همایش متن‌پژوهی ادبی (نگاهی تازه به آثار مولانا)، تهران.

قدیری‌یگانه، شبنم؛ آذر، اسماعیل؛ زیرک، ساره. (۱٤۰۱). «تحلیل تطبیقی و بین‌رشته‌ای مسئولیت‌پذیری در نظریهٔ معنادرمانی ویکتور فرانکل و مثنوی مولوی»، مجلهٔ مطالعات بین‌رشته‌ای ادبیات، هنر و علوم انسانی، سال دوم، شمارهٔ دوم، پیاپی ٤، صص ۸۰-۵۳.

کیانی، محمدحسین. (۱۳۹۷). «بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشهٔ کریشنامورتی»، مجلهٔ معرفت ادیان، دورهٔ۱۰، ش۳، پیاپی ۳۹، صص۱۱۲-۱۰۱.

گل‌محمدی، مجید؛ محسنی، مرتضی؛ غنی‌پورملکشاه، احمد؛ رضوانیان، قدسیه. (۱٤۰۰). رسالهٔ دکتری «مثبت اندیشی در ادب فارسی از آغاز تا قرن ۷ هجری»، دانشگاه مازندران، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی.

گلی‌زاده، پروین؛ یزدانجو، محمد؛ مساعد، مینا. (۱۳۹۵). «تحلیل اندیشه‌های مثبت‌گرایانه در مثنوی معنوی از منظر علم روان-شناسی»، مجلهٔ پژوهش‌های عرفانی (گوهر گویا)، سال دهم، شمارهٔ اول، پیاپی ۳۰، صص۱۲۷-۱۰۱.

لینلی، آلکس؛ ژوزف استفن. (۱۳۸۸). روان‌شناسی مثبت در عمل، ترجمهٔ احمد برجعلی و سعید عبدالملکی، تهران: پنجره.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۳۷). بحارالانوار، ج۱٦، مصحح: محمدباقر بهبودی، تهران: دارالکتب اسلامیه.

مردانی‌ورپشتی، مریم. (۱٤۰۲). «واکاوی مفهوم عشق در اندیشهٔ کاترین پاندر و مولانا»، هفتمین همایش بین‌المللی زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه همدان.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمدبلخی. (۱۳۸۸). کلیات شمس تبریزی، مطابق نسخهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، با مقدمه دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ پنجم، تهران: صدای معاصر.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمدبلخی. (۱۳۷۵). مثنوی معنوی، به‌تصحیح رینولد نیکلسن، تهران: امیرکبیر.

وکیلی، هادی. (۱۳۹٤). «انسان از منظر کریشنامورتی»، دوفصلنامهٔ مطالعات معنوی، دورهٔ۲۳، ش۱۷، صص۳۱-۵.

ولک، رنه؛ آوستن وارن. (۱۳۷۳). نظریهٔ ادبیات، ترجمهٔ ضیاء موحد و پرویز مهاجر، تهران: علمی و فرهنگی.

Diner D, Oishi S, Lucac, R.E. (2003). “Personality, culture, and subjective well- being: Emotional and cognitive evaluations of life”, Annual Review of psychology, 54, pp: 403-425.

Seligman, M.E.P & Csikszentmihalyi, M. (2000). “Positive psychology: An introduction”, American Psychologist, 55, pp: 5-14.

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 Utopia and Apocalypse in Iqbal Lahori's Thought and Poetry

Fatemeh Mafakheri[1] | **Reza Chehreghani**[2] ✉

1. M.A in Persian language and literature at Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.
Email: fatemeh.mafakheri@edu.ikiu.ac.ir
2. Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.
Email: Chehreghani@hum.ikiu.ac.ir

Article history Received: 02 October 2024 **Received in revised form:** 05 March 2025 **Accepted:** 05 March 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

By designing Islamic utopia, Iqbal Lahori tried to present a picture of an ideal Islamic society and how to achieve it, and based on his knowledge, He predicted the future of Islamic societies. The present research has tried to analyze the link between these two concepts in a descriptive-analytical way, by analyzing the components of Iqbal's Utopia and also extracting apocalyptic prophecies in his works. The results of the research show that Iqbal's utopia is based on rereading the authentic teachings of Islam, the unity of Muslim nations and a platform for the revival of Islamic civilization. A utopia in which religion has a prominent social presence and is the arrester of a person for the moral passage of life, reason, love, science and religion unite in Ube Utopia and lead a person to happiness. Action and dynamism is the key to the life of Iqbal's ideal society. This society is the product of the union of people who, based on Iqbal's special humanism, are inheritors of God's will on earth and are responsible for their own destiny. In Iqbal's belief, there is a bright future for the Eastern Muslim societies. In fact, Iqbal's prophecies are in line with the features of his utopia and are a seal of approval for the realization of his utopia.

Keywords: Subcontinent literature, Persian poetry, Iqbal Lahori, utopia, apocalypse.

1. Introduction

Man has always been thinking about designing an ideal society, a society in which he can actualize his talents. For the first time, Plato drew a plan of his ideal society in the book "Republic". In Islamic culture, Al-Farabi, Ibn Sina and Khwaja Nasir discussed the ideal society in their works, and Thomas More, an English philosopher, tried to introduce his utopia in the book "Utopia".

Knowledge of future events and any kind of prophecy about them has always been interesting to man. "Apocalypse" or prophetic revelations is one of the ways to inform about the future. The introduction of prophetic themes into literature has led to the formation of apocalyptic literature. In this literary genre, the author unveils future events. The origin of such prophecies is considered to be the sacred texts and its mission is to give hope (Gorji, 2004: 150). Considering that utopia is an ideal society that will come to pass in the future; any prediction of the realization of this ideal society, which now seems far from reality, can be classified under apocalyptic literature.

Iqbal (1256-1317), a social reformer and contemporary poet from Lahore who witnessed the decline of Islamic civilization, seriously proposed the ideal of reviving Islamic civilization in the modern world and used poetry as a means to convey this idea and awaken Islamic nations (Javid and others, 1402: 81).

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp.375-396.
DOI: 10.22111/JSR.2025.49953.2458
© Mafakheri, F; Chehreghani, R.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

In line with the above verse, numerous poetic evidences extracted from the Divan of Iqbal Lahore, which were cited in the discussion and analysis section, show that Iqbal tries to prevent Muslims from merely imitating the West and to lead them towards self-awareness, accurate knowledge and ultimately the revival of Islamic civilization. Therefore, in his works, Iqbal, while emphasizing spirituality focused on the will of the contemporary Muslim man, has outlined his ideal society and predicted its realization by mentioning some details.
In view of what has been said, the main issue of the present research is to discover, extract, and classify the characteristics of the ideal society from his perspective through the examination of Iqbal Lahori's poems. In the next step, by analyzing Iqbal's apocalyptic prophecies, it explains his belief and faith in the realization of this ideal society in the distant or near future by finding answers to the following research questions:
What components does the utopia depicted in Iqbal Lahori's poetry and thought have?
How is the realization or non-realization of Iqbal's utopia explained in his poetic prophecies?

2- Research Methodology
This article is a fundamental and theoretical research report that, using library resources and descriptive-analytical methods, while delving into the works of Iqbal Lahori, first identifies the components of utopia and extracts the apocalyptic themes in his works. In the next step, it analyzes the connection between utopia and apocalypse in his works and thought.

3- Discussion
The utopian visionary presents a picture of an ideal world in the future, and the apocalypse promises the occurrence or non-occurrence of an event in the future, so both speak of the future. In this utopian prophecy, it is assumed that the good outcome will be for the people of the ideal society, and through this, the spirit of hope is breathed into the prophet's audience, and the audience adjusts their actions in line with the image of the ideal society or the image of the prophecies presented from the future. A study of the works of Iqbal Lahori shows that his prophecies and ideal world present a blissful image of the future of the Islamic world to the audience, injecting hope for the renewed flourishing of Islamic civilization into the disorganized Muslim society.
In Javidnameh, Iqbal mentions an imaginary city he calls "Marghuddin", which, considering its characteristics, seems to be a true example of utopia.
Citizens of the Margheddin, without the pain of acquisition and education, are connected to a sea of information and knowledge and, without any effort, extract from the light, gold and wire that, considering the symbolic language of apocalyptic works, can be imagined as fulfilled meanings in today's world for the aforementioned matters. In addition, psychological, environmental and social crises also have no place in this promised earthly paradise.

4- Conclusion
Spoken ghazal is a move away from poetic imagination and closer to the prose logic (emotional and imaginative prose) of poetry, and ultimately reaching a dialogue, truth-telling, audience-centeredness, and maintaining the listener's spirits, boldness in using scattered themes, extreme justification and breaking with tradition, showing the poet's psychological freedom and scattered speech more than any other poetic trend, justifying and supporting it. Also, changes such as diversity in tone, narrative-centeredness for expressing feelings, and rupture in semantic context are other characteristics of contemporary spoken ghazal. Characteristics of the spoken ghazal in the structural (linguistic and rhetorical) area: use of everyday interpretable combinations, advancement of the spoken ghazal towards the themes of theological religion, the method of equation and avoidance of eloquent explanation, bringing spoken language combinations inclined to ease of praise and uninterrupted performance of words, maternal and hesitant spoken ghazal, the spoken ghazal emerging from dry and vulgar metaphors and creating similes with an understandable emotional atmosphere, the poet's failure to follow the format and rhyme in the old context due to the influence of the ghazal language from the spoken language, the diversity of the language with a broken structure and a lively content and sometimes lacking artistic value influenced by the spoken language, the use of poetic embellishments far from demonstrating the authority of poetic techniques; And in the content (intellectual) area: the

expression of immediate and fleeting emotions and feelings, the avoidance of uniformity of content, truthfulness and realism, the poet's recklessness in expressing romantic states and relationships, the evolution of dialogue and debate between lover and beloved, the multiplication of the quality and amount of feeling and emotion, the presence of living, innate, and subtle words and expressions. Also, the resurrection of words by utilizing creative embellishments and expressive images as well as expressions and concepts based on people's culture, superstitious beliefs, myths, and human imaginations are other characteristics of the contemporary spoken ghazal.

5- References

The Holy Quran.

Anousha, Hassan. (2004). Persian literary dictionary: a selection of terms, themes and subjects of Persian literature, Persian literature dictionary. The second volume. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.

Asil, Hojjat-allah. (2014). Utopia in Iranian thought. Tehran: Ney.

Baqaei (Makan), Muhammad. (1999). Iqbal with fourteen narrations. Tehran: Ferdos.

Bastani Parizi, Mohammad Ebrahim. (2020). A candle in the storm, Third edition, Tehran: Elmi.

Baqaei (Makan), Muhammad. (2001). Sonesh e Dinar: Allameh Iqbal's views. Compiled and translated by Mohammad Beqaei (Makan). Tehran: Ferdos.

Baqaei (Makan), Muhammad. (2004). Lal e Rawan: description and comparative analysis of Iqbal's ode. Tehran: Iqbal.

Britannica Concise Encyclopedia. (2006).

Davari Ardakani, Reza. (1980). Farabi, the founder of Islamic philosophy. Tehran: Iranian Philosophy Association.

Farabi, Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad. (1975). Thoughts of the People of Virtuous Medina. Translated by Seyyed Jafar Sajjadi, Tehran: Supreme Council of Culture and Arts of Iran.

Gorgi, Mustafa. (2013). "Criticism and analysis of the apocalypse in mystical-revelation works and its role in the dialogue of cultures". Literary Research Quarterly. Number 4. Summer. pp. 145-166.

Gorgi, Mustafa. (2014). "Prophetic revelations of eight books by Sohrab Sepehari". Persian language and literature. New course. Number 5. Autumn and winter pp. 65-84.

Haqiqat (Rafi), Abdul Rafi. (1978). Iqbal of the East. Tehran: Nouriani Charitable Foundation.

Hasanifar, Abdul Rasul. (2017). "The ratio of philosophy and poetry in Iqbal's and Plato's utopias". Contemporary Wisdom. Ninth year the first number. Spring and summer. pp. 45-66.

Iqbal Lahori, Mohammad. (1978). the voice of tomorrow poet or the secrets of selfhood and the secrets of alienation. With an introduction and notes by Mohammad Hossein Mashaikh Faridani. Tehran: Publications of Iran's culture Foundation.

Iqbal Lahori, Mohammad. (1991). Generalities of Persian poems. With an introduction by Ahmad Soroush. Tehran: Sanai Library Publications.

Iqbal Lahori, Mohammad. (2008). Reconstruction of religious thought in Islam. Translated by Mohammad Baghai (Makan). Tehran: Ferdos.

Iqbal Lahori, Mohammad. (2015). Baal-e-Jibril or Gabriel's Wing. Translation of the poems of Mohammad Afsar Rahbin. Tehran: Hezare Qoqnous.

Iqbal Lahori, Mohammad. (2016). Kalim hit or Staff of Moses. Translation of the poems of Mohammad Afsar Rahbin. Tehran: Hezare Qoqnous.

Iqbal, Javed. (1993). Life and thoughts of Allamah Iqbal Lahori. Translated by Shahindokht Kamran Moghadam (Safiari). Mashhad: Beh Nashr Publishing Company.

Javed, Asim and others. (2024). "The investigation of the Methods Iqbal Lahori influenced by Hafez Shirazi's Poetry". Journal of Subcontinent Researches, Vol. 15, No.45, 2024, pp.75-92.

Mitchell G. Reddish. (1995). Apocalyptic Literature: A Reader. Peabody: Hendrickson Publishers.

Mohaghegh e Damad, Seyyed Mustafa. (2011). "the environment Theology (a report from Allameh Iqbal Lahori's Utopia)". Quarterly Journal of Bioethics. First year. The first number. Autumn. pp. 171-192.

Mohammadi Monfared, Behrouz. (2007). "What is Utopia? The promised east. Second year. Number five. Spring pp. 46-35. 2008.

More, Thomas. (2008). Utopia. Translated by Daryush Ashuri and Nader Afshar Naderi. Tehran: Kharazmi.

Peter Marks, Jennifer A. Wagner-Lawlor, Fátima Vieira. (2022). the Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures. London: Springer Nature.

Radfar, Abulqasem. (1989). Rhetoric-literary culture. The second volume. Tehran: Information.

Shabanzadeh, Maryam. (2009). wave of free from itself (a collection of essays by Allameh Iqbal Lahori). First volume. Zahedan: Publications of Sistan and Baluchistan University.

Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. (2013). with lights and mirrors. Tehran: Sokhan.

Zarinkoub, Abdul Hossein. (1982). Literary criticism. First volume, Tehran: Amirkabir.

Ibn Battuta (Al-Lawati al-Tanji), M. (1407 A.H.). Ibn Battuta's Journey: The Gift of Al-Nazar Fi Ghareeb al-Amsar and the Wonders of Travels. Compilation and compilation: Al-Sheikh Mohammad Abd al-Monaim al-Arian, 2 volumes, Beirut: Dar al-Hiya al-Uloom.

Ibn Battuta. (1997). Ibn Battuta's travel book. Translated by Mohammad Ali Mohad, 2 volumes, 6th edition, Tehran: Sepehr Naqsh.

Jabri Nasab, N. (2009). Migration of Iranians to India, Sistan and Baluchistan University Subcontinent Studies researches, 1(1): 25-65.

Krachkovsky, I. Y. (1997). The history of geographical writings in the Islamic world. Translated by Abolqasem Payandeh, first edition, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

Mahmoud, S. F., Abedi, S. W. A. (2001). The history of Persian literature, in the subcontinent, translated by Maryam Natiq Sharif, Tehran: Rahnamon.

Mohammadi Afshar, H. (2009). A Journey in Mystical Prose Texts, Persian Language and Literature Research, 14: 27-50.

Montazeri, M., Pazouki, Sh., and Esfandiar, M. R. (2021). Typology of relations between Sufis and Hindus from the middle period to the Gurkan dynasty of India, journal of Research of Religions, 15(30): 240-264.

Parvini, K., Kanjurian, A. (2009). Examining Ibn Battuta's travelogue from the perspective of comparative literature, Comparative Literature Journal, 1(1): 37-19.

Rezaei, R., Sheikh, M. (2014). Persian language in India based on Ibn Battuta's considerations; Based on the book Tohfa Al-Nazar Fi Gharaib al-Amsar wa Ajaib al-Asfar, known as the journey of Ibn Battuta. Sistan and Baluchistan University Peninsula Studies, 7(24): 47-67.

Shamisa, S. (1997). Poetry Stylology, third edition, Tehran, Ferdous Publications.

Sheikh Attar, A. (2002). Religion and Politics: The Case of India, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications.

Taheri, S. M. (2010). Investigation of Sufism in the subcontinent, Subcontinent Researches, 2(5): 54-29.

Yektai, M. (1974). Influence of Iranian and Islamic culture and civilization in India and Pakistan, Tehran, Iqbal.

Cite this article: Mafakheri, F; Chehreghani, R. (2026). Analysis of Utopia and Apocalypse in Iqbal Lahori's Thought and Poetry. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 375-396.
DOI: 10.22111/JSR.2025.49953.2458

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

تحلیل «اتوپیا» و «آپوکالیپس» در اندیشه و شعر اقبال‌لاهوری

فاطمه مفاخری[۱] | رضا چهرقانی[۲]✉

۱. کارشناس‌ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران. رایانامه: fatemeh.mafakheri@edu.ikiu.ac.ir

۲. نویسنده مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران. رایانامه: Chehreghani@hum.ikiu.ac.ir

چکیده

اقبال‌لاهوری که در دوران حیات خود شاهد انحطاط تمدّن اسلامی بود، با طراحی اتوپیای اسلامی کوشید ضمن اعتراض به نابسامانی‌های عصر خویش، راهی برای برون‌رفت از این وضعیّت نامطلوب و تصویری از جامعهٔ اسلامی آرمانی و چگونگی دست‌یابی به آن ارائه‌دهد. وی همچنین، بر مبنای بینش و آگاهی خود به پیشگویی آیندهٔ جامعهٔ اسلامی پرداخت. پژوهش پیش‌رو کوشیده است به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی، با واکاوی مؤلفه‌های آرمانشهر اقبال‌لاهوری و همچنین استخراج پیشگویی‌های آپوکالیپسی در آثار او، پیوند میان این دو مفهوم را تحلیل‌کند. نتایج حاصل از پژوهش نشان‌می‌دهد که آرمانشهر اقبال‌لاهوری مبتنی بر بازخوانی آموزه‌های اصیل اسلام، اتّحاد ملل مسلمان و بستری برای احیاء تمدّن اسلامی است. آرمانشهری که در آن دین، حضور اجتماعی پررنگی دارد و دستگیر آدمی برای گذران اخلاقی مسیر حیات است، عقل و عشق و علم و دین در اتوپیای او در وفاق و وحدت هستند و دوشادوش هم، آدمی را به‌سمت سعادت راهبری‌می‌کنند و عمل و پویایی، رمز حیات این جامعهٔ آرمانی است. این جامعه محصول اتّحاد انسان‌هایی است که در اومانیسم اقبال، خلیفه و وارث ارادهٔ خداوند بر روی زمین و مسئول سرنوشت خود هستند. واکاوی مضامین آپوکالیپتیک در آثار اقبال نشان‌می‌دهد که به باور وی آرمانشهر اسلامی تحقّق خواهدیافت و آینده‌ای روشن پیش‌روی ملل مسلمان است. درحقیقت، پیشگویی‌های اقبال‌لاهوری هم‌سو و هماهنگ با ویژگی‌های آرمانشهر او بوده و مهر تأییدی بر تحقّق اتوپیای اوست.

کلیدواژه‌ها: ادبیات شبه‌قارّه، شعر فارسی، اقبال لاهوری، اتوپیا، آپوکالیپس.

۱- مقدمه

انسان همیشه در اندیشهٔ طرح‌ریزی جامعه‌ای آرمانی بوده‌است، جامعه‌ای که بتواند در بستر آن استعدادهای خود را به‌فعلیّت برساند. نخستین‌بار، افلاطون در کتاب «جمهوری» طرحی از جامعهٔ آرمانی خود ترسیم‌کرد. در فرهنگ اسلامی، فارابی، ابن‌سینا

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۳۹۶-۳۷۵.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۵ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: مفاخری، فاطمه؛ چهرقانی، رضا. (۱۴۰۵). تحلیل «اتوپیا» و «آپوکالیپس» در اندیشه و شعر اقبال‌لاهوری، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۳۹۶-۳۷۵.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.49953.2458

© مفاخری، فاطمه؛ چهرقانی، رضا.

و خواجه‌نصیر در آثار خویش به جامعهٔ آرمانی پرداخته، تامس مور(Thomas More)، فیلسوف انگلیسی، در کتاب «اتوپیا» کوشیده‌است آرمانشهر خود را معرفی‌کند.

آگاهی از وقایع آینده و هر نوع پیشگویی درخصوص آن، همواره برای انسان جالب توجّه بوده‌است. «آپوکالیپس» یا مکاشفات پیشگویانه، یکی از راه‌های خبردادن از آینده است. ورود مضامین پیشگویانه به ادبیات منجر به شکل‌گیری ادبیات آپوکالیپتیک شده‌است. در این نوع ادبی، نویسنده به پرده‌برداری از وقایع آینده می‌پردازد. خاستگاه این‌گونه پیشگویی‌ها را متون مقدس و رسالت آن‌را امیدبخشی دانسته‌اند(گرجی، ۱۳۸۳: ۱۵۰). با توجه به این‌که اتوپیا، جامعه‌ای آرمانی است که در آینده به‌وقوع می‌پیوندد؛ هرگونه پیش‌گویی تحقّق این جامعهٔ آرمانی، که اکنون دور از واقعیت به‌نظرمی‌رسد، در ذیل ادبیات آپوکالیپسی قابل طبقه‌بندی است.

اقبال(۱۳۱۷-۱۲۵٦ش) مصلح اجتماعی و شاعر معاصر لاهوری که شاهد دوران حضیض تمدّن اسلامی بود، آرمان احیای تمدّن‌اسلامی در جهان مدرن را به‌صورت جدی مطرح‌کرد و از شعر به‌عنوان وسیله‌ای برای انتقال این اندیشه و بیدارگری ملل اسلامی بهره‌برد(جاوید و دیگران، ۱٤۰۲: ۸۱).

او کوشید تا مسلمانان را از تقلید صِرف غرب بازدارد و آنان را به‌سوی خودآگاهی، شناخت دقیق و در نهایت احیای تمدّن‌اسلامی سوق‌دهد. اقبال در آثار خود ضمن تأکید بر معنویّت معطوف به ارادهٔ انسان مسلمان معاصر، به ترسیم جامعهٔ آرمانی خود پرداخته و تحقّق آن‌را با ذکر برخی جزئیات پیشگویی کرده‌است.

با عنایت به آن‌چه گفته‌شد؛ مسألهٔ اصلی پژوهش پیش‌رو آن است تا از طریق بررسی اشعار اقبال‌لاهوری، ویژگی‌های جامعهٔ آرمانی را از منظر وی کشف و طبقه‌بندی‌کند و در گام بعد با تحلیل پیشگویی‌های آپوکالیپتیک اقبال، باور او نسبت به تحقق این جامعهٔ آرمانی در آینده‌ای دور یا نزدیک را با یافتن پاسخ پرسش‌های پژوهشی زیر تبیین‌نماید:

- آرمانشهر ترسیم‌شده در شعر و اندیشهٔ اقبال‌لاهوری واجد چه مؤلفه‌هایی است؟
- تحقق یا عدم‌تحقق آرمانشهر اقبال در پیش‌گویی‌های شاعرانهٔ وی چگونه تبیین شده‌است؟

۱-۱- روش تحقیق

این مقاله، گزارش پژوهشی بنیادی و نظری است که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی، ضمن تعمّق در آثار اقبال‌لاهوری، نخست به بازشناسی مؤلفه‌های «اتوپیا» و استخراج مضامین آپوکالیپسی موجود در آثار او می‌پردازد و در گام بعد، پیوند میان «اتوپیا» و «آپوکالیپس» در آثار و اندیشهٔ وی را تحلیل‌می‌کند.

۱-۲- پیشینهٔ تحقیق

پژوهش‌گران علوم مختلف از منظر خود به بررسی و تحقیق در این موضوع پرداخته‌اند. در حوزهٔ ادبیات نیز، اتوپیا و جهان آرمانی شاعران و نویسندگان، موضوع پژوهش‌های محقّقان ادبی بوده‌است. مقالات زیر، پژوهش‌هایی در باب آرمانشهر اقبال‌لاهوری است.

- سام‌خانیانی، علی‌اکبر. (۱۳۸۸). «میراث محبت و مدارا در طرح حرم(آرمانشهر اقبال‌لاهوری)، نویسنده کوشیده‌است تا ماهیّت محبّت و نقش آن‌را در آرمانشهر اقبال مشخص‌نماید.

- سجادی‌راد، کریم‌بخش. (۱۳۸۸). «اقبال و آرمان‌شهر او»، در این مقاله به تطبیق ویژگی‌های آرمانشهر اقبال‌لاهوری با خصایص مشترک سایر آرمانشهرها پرداخته شده‌است.

- محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۹۰). «الهیات محیط‌زیست» (گزارشی از آرمانشهر علامه اقبال‌لاهوری)، نگارندهٔ این مقاله ضمن بررسی تصویری که اقبال‌لاهوری در آرمانشهر خود از محیط زیست داده‌است، نوع نگاه اقبال به محیط‌زیست و طبیعت را با نگاه برخی فلاسفهٔ مغرب‌زمین هم‌عصر با او مقایسه کرده‌است.

- حسنی‌فر، عبدالرسول. (۱۳۹۷). «نسبت فلسفه و شعر در آرمانشهر اقبال و افلاطون»، این مقاله به نگاه متفاوت اقبال و افلاطون به شعر و نسبت آن با فلسفه و نقش شعر و فلسفه در آرمانشهر هر یک از آن‌ها پرداخته و تقابل شعر و فلسفه در اندیشه افلاطون و نگاه منفی وی به شعر در برابر نگاه مثبت اقبال‌لاهوری نسبت به نقش شعر در جامعهٔ آرمانی بررسی و تحلیل شده‌است.

شمار پژوهش‌ها در مورد «آپوکالیپس»، در حوزهٔ ادب فارسی، بسیار اندک است. یکی از پژوهش‌ها در این زمینه «نقد و تحلیل «آپوکالیپس» در آثار عرفانی-وحیانی و نقش آن در گفت‌وگوی فرهنگ‌ها»(۱۳۸۳)، نوشتهٔ مصطفی گرجی است که ضمن ارائهٔ مکاشفه‌ها به‌عنوان بستری برای گفت‌وگوی فرهنگ‌ها به معرفی «آپوکالیپس» به‌مثابه مکاشفه پرداخته‌است.

ضمن ارج‌نهادن به تمامی آثار ذکرشده، تفاوت پژوهش پیش‌رو با پژوهش‌های پیشین در این است که در جستار حاضر دو مفهوم «اتوپیا» و «آپوکالیپس» به‌صورت متناظر در شعر اقبال‌لاهوری بررسی‌شده و همچنین با رویکردی جامع‌نگر به تمامی مؤلفه‌های مهم فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی و... در آرمانشهر اسلامی اقبال‌لاهوری توجه شده‌است. مهم‌ترین تفاوت این مقاله با پژوهش‌های یادشده تمرکز بر «آپوکالیپس» و تأکید بر پیش‌گویی تحقق آرمانشهر اسلامی در اندیشه و شعر اقبال بوده‌است.

۲- تعریف مفاهیم اصلی پژوهش

۲-۱- «اتوپیا»

«اتوپیا» که معادل‌هایی چون آرمانشهر، ناکجاآباد و مدینهٔ فاضله دارد، واژه‌ای یونانی مرکب از «ou» (او) در معنای(نفی) و «topos»(توپوس) در معنای مکان و در مجموع به معنای«هیچستان» است(مور، ۱۳۸۷: ۱۶).

اندیشهٔ آرمانشهری قدمتی دیرینه دارد، شاید بتوان نقطهٔ آغاز آن‌را پیش از شکل‌گیری جوامع و تمدّن‌های ابتدایی بشری و مربوط به عصر اساطیر دانست. اصلی‌ترین عامل در اندیشیدن به آرمانشهر را می‌توان ناخرسندی از وضع موجود دانست. بسیاری از پدیده‌ها در جوامع امروزی، تحقّق آرمان‌های پیشینیان است که جنبهٔ آرمانی آن‌ها رنگ‌باخته و عادی می‌نمایند- (اصیل، ۱۳۹۳: ٤٠).

هر انسانی خواستار زیستن در وضع ایده‌ئال است، اما بسیاری از انسان‌ها تعریف دقیقی از جامعهٔ آرمانی ارائه‌نمی‌دهند؛ بااین‌حال، در طول تاریخ اندیشمندانی به ذکر ویژگی‌ها و مختصات دقیق آرمانشهر خود پرداخته‌اند و برخی از آنان، نحوهٔ وصول به آن آرمانشهر را نیز تبیین‌نموده‌اند. طراحی آرمانشهر، ابزاری برای اعتراض و انتقاد نسبت به وضع موجود و ترسیم وضع مطلوب است. آرمانشهر با طراحی تصویری از آینده روشن، موجد امید در جامعه و مشوّق‌مردم‌برای‌دست‌یابی‌به‌آن است. بسیاری از اتوپیست‌ها چون افلاطون و خواجه نصیر معتقدند که آرمانشهر ایشان خیالی و غیرقابل تحقّق و تنها وسیله‌ای برای نمایش کاستی‌های و گریز از واقعیّت موجود است(همان: ۳۹-٤٠). علی‌رغم این دیدگاه می‌بینیم که بسیاری از جنبه‌های آرمانشهری که پیش‌تر دست‌نیافتنی به‌نظرمی‌رسیده‌اند، به مدد نیروی علم‌وعقل، قابلیّت وصول و گاه تحقّق یافته‌اند.

در نقطه مقابل اتوپیا، «دیستوپیا»، «ویرانشهر» یا «پلیدشهر» قرارمی‌گیرد که بسیاری از طراحان آرمانشهر بدان توجه‌داشته‌اند؛ برای مثال، فارابی در مقابل مدینهٔ فاضله از «مدینهٔضالّه» یا جامعهٔ ضدّ آرمانی سخن گفته‌است(فارابی، ١٣٥٤: ٢٧٨).

در پیش‌گویی‌های نویسندگان آینده‌گرا دیستوپیا، منظره‌ای تاریک و هولناک از یک جامعه به‌نمایش‌می‌گذارد که به‌مثابه هشداری نسبت به بدیل آرمانشهر، در صورت عدم تحقق آن مطرح‌می‌شود(Marks, 2022: 53).

۱-۱-۲- اتوپیای تامس مور

واژهٔ «اتوپیا»، نخستین‌بار با نگارش اثری داستانی به‌همین نام توسط تامس مور(۱٤۷۸-۱۵۳۵م) وارد حوزهٔ ادبیات شد(انوشه، ۱۳۸۱: ۳۲).

بررسی سیر تحوّل اندیشه‌های آرمانشهری، نشان از آن دارد که انسان‌ها پس از گذر از عصر اسطوره، پی‌بردند که بی‌نیاز از چشم‌دوختن بر آسمان در انتظار بهشت موعود، خود می‌توانند آرمانشهر مورد نظرشان را طراحی‌کرده، بدان دست‌یابند. همچنین از قرن ۱۹ به بعد آرمانشهرها از حالت تئوری محض خارج شده و در پرتو عقل، رنگ عملی و امکان تحقّق یافتند. «در خلال آن قرن [قرن ۱۹] تفکر اتوپیایی از مرحلهٔ تصورات نظری به مرحلهٔ تطبیقات علمی تجربی رسید»(محمدی‌منفرد، ۱۳۸۷: ۳۸).

۲-۲- «آپوکالیپس»

۱-۲-۲- مفهوم «آپوکالیپس»

اصطلاح «آپوکالیپس» برساخته از واژهٔ یونانی «Apocalypsis» به‌معنای مکاشفه، فاش‌کردن و پرده‌برداشتن است. این اصطلاح در متون دینی برای اشاره به پرده‌برداری از اسرار و رموز الهی و پنهانی استفاده شده‌است. در فرهنگ ادبی-بلاغی، آپوکالیپس به‌عنوان معادلی برای واژه مکاشفه آمده‌است (رادفر، ۱۳٦۸: ۱۸۰۳)؛ بنابراین می‌توان آپوکالیپس را در معنای مکاشفه‌ای دانست که به پرده‌برداری و خبرپردازی از واقعه‌ای در آینده، بدون درنظرگرفتن تحقّق یا عدم‌تحقق آن، می‌پردازد(گرجی، ۱۳۸۳: ۱٤۸).

آیندهٔ مجهول، همواره دغدغهٔ آدمی بوده؛ لذا از اطلاعاتی که مشتمل بر اخبار آینده باشد، استقبال نموده‌است. ردّپای چنین پیشگویی‌هایی در آثار اساطیری، دینی و ادبی قابل‌مشاهده و پی‌گیری است.

۲-۲-۲- ادبیات «آپوکالیپتیک»

ادبیات «آپوکالیپتیک» «آن نوع ادبی است که نویسندگان آن در حالت کشف‌وشهود، وقایع و حوادث عالم، اعم از وقایع گذشته(پس‌گویی) یا آینده(پیش‌گویی) را رؤیت و در قالب الفاظ و نوشتار و غالباً با زبان رمز ثبت‌وضبط می‌کنند»(همان: ۱٤۷). منشأ پیدایش آن‌را، پیشگویی‌های کتب مقدّس که از سرانجام جهان و ظهور منجی خبرمی‌دهند، دانسته‌اند(Reddish, 1995: 27). در دین زردشت و اسلام، نمونه‌هایی از مکاشفه‌های آپوکالیپسی، که اغلب به پیشگویی‌هایی در مورد آخرالزمان و فرجام جهان و انسان می‌پردازند، قابل‌مشاهده است(Britannica Concise Ecyclopedia, 2006: 88).

در این نوع آثار نیکوکاران، که در رنج و محنت به‌سرمی‌برند، به آینده‌ای ایده‌آل و گناهکاران به کیفر و مجازات در آینده وعده داده‌می‌شوند. این نوع ادبی به‌واسطه آیندهٔ روشنی که تصویرمی‌کند، می‌تواند در دمیدن روح امید در طبقه‌ای که در وضع دشوار، روزگارمی‌گذراند مؤثّر و هشداری برای گناهکاران باشد. ادبیات آپوکالیپتیک به‌سبب کارکرد یادشده در پیوند با ادبیات آرمانشهری قرارمی‌گیرد؛ چراکه در این نوع ادبی نیز، تصویری از آینده به‌نمایش درمی‌آید که می‌تواند نوعی پیشگویی باشد.

۳-۲-۲- «آپوکالییپس» شاعرانه

این اندیشه که شاعران بر اثر ارتباط و پیوند با نیرویی فرازمینی به خلق آثار خود می‌پردازند، نشان از آن دارد که شعر، در دیدگاه گذشتگان، جنبه‌ای فرازمینی داشته و برای شعرا، پیوند با نیروهای غیبی تصوّر می‌شده است. اشارهٔ شعرا در اشعار خود، بر الهام معانی توسط موجوداتی چون تابعه، سروش و هاتف می‌تواند مهر تأییدی بر این باور باشد(زرین‌کوب، ۱۳٦۱: ۵۲ – ۵۳)؛ لذا بر اساس زمینهٔ آماده‌ای که برای مکاشفه و دریافت‌های شهودی در شعر وجود دارد، نمونه‌هایی از آپوکالیپس در شعر شاعران تجلی‌یافته که پیشگویی‌های شاه نعمت‌الله ولی از معروف‌ترین آن‌هاست(باستانی پاریزی، ۱۳۹۹: ۲۷٦).

۳- بحث و بررسی

۳-۱- تحلیل «اتوپیا» در اندیشه اقبال‌لاهوری

۳-۱-۱- اتوپیا و انسان آرمانی

جامعهٔ آرمانیِ اقبال، جامعه‌ای دست‌یافتنی است؛ چراکه معتقد است: «قرعهٔ فال به نام بشر افتاده تا سرنوشتش را همان‌گونه شکل‌دهد که سرنوشت جهان را، گاهی با تطبیق خود با نیروهای جهان پیرامونش و گاه با صرف همهٔ توانش تا آن نیروها را در جهت اهداف و مقاصد خویش شکل‌بخشد»(اقبال‌لاهوری، ۱۳۸۸: ٤٧). بدین‌سبب، پیش از طرح جامعهٔ آرمانی خود، انسانی که توانایی ایجاد این جامعه و زیست در آن‌را دارد، به‌تصویرمی‌کشد. اقبال بر فردیّت و مقام والای آدمی در نظام آفرینش تأکیدمی‌ورزد و در پرتو آیات الهی، سه اصل یا ویژگی اساسی را برای انسان برمی‌شمارد:

- انسان برگزیدهٔ خداست: (طه: ۱۲۲).
- انسان، جانشین خدا در زمین است: (بقره: ۳۰) و (اعراف: ١٦٦).
- انسان موجودی آزاد است که مسئولیت امانت الهی را پذیرفته‌است: (احزاب: ۷۲) (اقبال‌لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۷۲). او می‌کوشد توجه آدمی را بدین‌نکته معطوف‌سازد که با اعتقاد، ایمان و باور به خویشتن و هویّت خود، خواهد توانست جامعه‌ای ایده‌آل پدیدآورد:

به خود نگر گله‌های جهان چه می‌گویی　　اگر نگاه تو دیگر شود جهان دگر است

(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ١٤٤)

در غرب، ظهور اومانیسم(Humanism) منجر به شکل‌گیری تمدّن مدرن شد. اقبال نیز قائل به نوعی اومانیسم اسلامی است که برخلاف نوع غربی آن که انسان را در عرض خدا قرارداده و شرط تحقّق انسان‌مداری را در نادیده‌گرفتن خدا دانسته است، آدمی را خلیفهٔ خدا بر روی زمین می‌داند که در طول ارادهٔ الهی عمل‌می‌کند. به هر روی، رسیدن به آرمانشهر اقبال که در قالب تمدّن نوین اسلامی ظهورمی‌کند، بدون اومانیسم میسّر نیست. به‌همین‌سبب بر خودیابی، خودباوری، خودشناسی و اختیار آدمی تأکید می‌ورزد و انسانی را که بی‌خبر از چنین ویژگی‌هایی باشد، کافر می‌نامد:

منکر حق نزد مولا کافر است　　منکر خود نزد من کافرتر است

(همان: ۳۸٤)

وی آدمی را، موجودی مختار و مسئول زندگی خود و قادر به تغییر وضع نامساعد می‌داند؛ چراکه معتقد است، قرآن سرنوشت انسان را پیوندخورده با کردار و انتخاب‌های او دانسته و بر مسئولیت وی در قبال اعمالش تأکید ورزیده است(اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۷۱). این اندیشهٔ اقبال، اگزیستانسیالیستی و تعهّد از لوازم آن است. در واقع رشد اخلاقی انسان در آرمانشهر اقبال در گرو همین اندیشه است. بر اساس مکتب اگزیستانسیالیسم(Existentialism) انسان وظیفه دارد ماهیّت خود را بسازد و در برابر شخصیّت خود مسئول است. در اگزیستانسیالیسم اقبال برخلاف نوع الحادی آن، خدا نه‌تنها ضد آزادی آدمی نبوده، بلکه ضامن و مقوّم آزادی اوست؛ درحقیقت، می‌توان‌گفت «اقبال بینش اگزیستانسیالیستی مذهبی؛ یعنی اعتقاد به وجود خدا را با اگزیستانسیالیسم ملحد که انسان‌مدار است و با خداوند کاری ندارد، از جنبه‌های آگاهی اجتماعی و شعور تاریخی آن ترکیب و تلفیق نمود»(بقایی، ۱۳۸۲: ۱۸٤-۱۸۵).

حدیث بی‌خبران است «با زمانه بساز»　　زمانه با تو نسازد، تو با زمانه ستیز

(اقبال‌لاهوری، ۱۳۹٤: ٤٤)

مذهب زنده‌دلان خواب پریشانی نیست　　از همین خاک جهان دگری ساختن است

(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ١٤٧)

خیـــز و خلّـــاق جهـــان تـــازه شـــو شـــعله در بـــر کـــن خلیـــل آوازه شـــو
بـــا جهـــان نامســـاعد ســـاختن هســـت در میـــدان ســـپر انـــداختن
(همان: ۳۵)

اقبال اشاعهٔ جبرگرایی را آفتی می‌داند که بر جان مسلمانان افتاده‌است و از این موضع با تصوف جامعه‌گریز سر ستیز دارد. «مثنوی اسرار خودی من تفکّر تصوف عجمی را باطل می‌کند، چیزی که مسلمان‌ها را از قوت عمل محروم داشته و آن‌ها را به صورت جامد و ساکت درآورده است»(اقبال، ۱۳۷۲: ۳۲۷). از دیگرسو، داشتن هدف معیّن در زندگی و کوشش برای نیل بدان را، برای انسان امری ضروری و انگیزهٔ پویایی وی می‌شمارد:

زنـــدگی در جســـتجو پوشیده‌اســـت اصـــل او در آرزو پوشیده‌اســـت
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ۱۳)

آرزو صـــید مقاصـــد را کمنـــد دفتـــر افعـــال را شـــیرازه‌بنـــد
(همان‌جا)

در نهایت با توجّه به وجه اجتماعی انسان، تأکیدمی‌ورزد که سعادت بشر در گرو تعامل با جامعه است؛ لذا انسانی که به هویّت و اختیار خود ایمان‌دارد و هدف وی ایجاد جامعه‌ای سعادتمند است، برای ساختن جامعهٔ آرمانی باید در کنار سایر هم‌مسیران خود قرارگیرد:

فـرد را ربـط جماعـت رحمـت اسـت جـوهر او را کمـال از ملّـت اسـت
تـا تـوانی بـا جماعـت یـار بـاش رونـق هنگامـهٔ احـرار بـاش
(همان: ۵۸)

فـرد می‌گیـرد ز ملّـت احتـرام ملّـت از افـراد می‌یابـد نظـام
فـرد تـا انـدر جماعـت گـم شـود قطـرهٔ وسـعت طلـب قلـزم شـود
(همان: ۱۶۲)

۲-۱-۳- جایگاه دین در اتوپیای اقبال

اقبال‌لاهوری در طول حیات خود شاهد ظهور مکتب‌های مختلف و گسترش اندیشه‌هایی چون ناسیونالیسم(Nationalisme) و شکل افراطی آن، شوونیسم(Chauvinisme)، بود؛ اما این مکاتب را در پاسخ‌گویی به نیازهای انسان مدرن نه‌تنها ناکارآمد، بلکه برخی را ویران‌گر می‌یافت. او به‌عنوان سلسله‌جنبان نواندیشی دینی می‌کوشید تا بر مبنای دین، جامعه را اصلاح نماید؛ ازاین‌روی، بر آن بود تا فرهنگ اسلامی را با عصر مدرن پیوند داده، به مسلمانان خاطرنشان کند که اسلام توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای انسان مدرن را داراست(اقبال، ۱۳۷۲: ۶۹۰). او بر این باور بود که «مسلمانان امروزی باید از اوضاع و احوال خویش مطلع باشند و زندگی اجتماعی خود را در پرتو اصولی نهایی بازسازی‌کنند و از مقصود اسلام که تاکنون به‌درستی شناخته‌نشده، آگاه شوند و دموکراسی معنوی را که هدف غایی اسلام است، تکامل بخشند»(اقبال‌لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۷۸). او اسلام را نوعی هم‌بستگی بشری و سعادت نهایی بشر را در گرو پیروی از دین می‌دانست؛ اما با توجه به انحراف‌های ایجادشده در دین اسلام معتقد بود، تطبیق دین با جهان معاصر در گرو نگاهی تازه به دین و بازسازی اندیشهٔ دینی است:

ســتارگان همــه پیــر و ســپهر فرســوده زمانــه می‌طلبــد فکــر تــازه و نــوخیز
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۹۴: ٤٤)

در قرون اخیر، در واکنش به انحطاط و تنزّل جایگاه اجتماعی و سیاسی جهان اسلام، جنبش‌هایی با هدف اصلاحات دینی، پدیدارگشت. اقبال نیز با همین انگیزه «بازسازی اندیشهٔ دینی در اسلام» را منتشرنمود و در دوران اوج‌گیری اندیشه‌های

ناسیونالیستی، منادی وحدت امّت اسلامی و بنانهادن آرمانشهری بر مبنای این تفکّر در آثار خود بود. او بر این باور بود که «زمین‌پرستی به نام وطن‌پرستی و بنانمودن ملیّت بر اساس وطن از بدعت‌های غربیان است[و]وطن واقعی هر قوم ایدئولوژی، مذهب و فرهنگ اوست»(اقبال‌لاهوری، ۱۳۵۸: ۱۱۱). با آن‌که می‌توان نسب انترناسیونالیسم(Internationalism) اسلامی را به سیدجمال‌الدین اسدآبادی رساند، در وادی ادبیات، اقبال جدّی‌ترین بازتاب‌دهنده و مفسّر اندیشه وحدت امّت اسلامی است(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ٦٤٨) و تمدّن کهن اسلامی را درختی می‌داند که اگرچه در روزگار معاصر برگ و بارش ریخته؛ اما توانایی باروری مجدّد را دارد و می‌توان در سایه امن آن آرمید:

کهن شاخی که زیر سایه او پر برآوردی　　چو برگش ریخت از وی آشیان برداشتن ننگ است
(اقبال‌لاهوری،۱۳۷۰: ۱۵۵)

دین، زیربنای آرمانشهر اقبال و رکن اصلی حیات جمعی است.

ملّتی را رفت چون آیین ز دست　　مثل خاک اجزای او درهم شکست
هستی مسلم ز آیین است و بس　　باطن دین نبی این است و بس
(همان: ۸۲)

که هست در نظر من سیاست بی‌دین　　«کنیز اهرمن و دون‌نهاد و مرده‌ضمیر»
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۹۵: ۳۵۹)

۳-۱-۳- نسبت آرمانشهر اقبال و جهان غرب

۳-۱-۳-۱- معنویت‌زدایی از جامعه

از منظر اقبال‌لاهوری «بزرگترین خطای غرب، ماده‌گرایی و اخراج دین از عرصهٔ حیات سیاسی-اجتماعی و درنتیجه تهی‌ساختن فرهنگ از روح اخلاقی بود(بقایی، ۱۳۸۰: ۲۸۳-۲۸۲)؛ رویکردی که در نهایت در جنگ جهانی اول که آینهٔ تمام‌نمای فروپاشی ارزش‌های معنوی در غرب است، بازتاب یافت.

بدان! در مسند شاهی و در دامان جمهوری　　اگر دین از سیاست شد جدا، برپاست چنگیزی
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۹٤: ۷۱)

یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد　　زیر گردون رسم لادینی نهاد
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ٤۰۹)

اقبال، انسان شرقی، به‌ویژه مسلمان را که خواهان ایجاد جامعه‌ای متعادل و آرمانی هستند از تقلید غرب و پیامدهای اسفناک آن برحذر داشته و کشورهای غربی را آسیب‌دیده از این نوع تفکّر دانسته‌است:

فریاد ز افرنگ و دلاویزی افرنگ　　فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ　　معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز

از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز
از خواب گران خیز!

(همان: ۱٤۱)

اقبال که تجربهٔ جنگ جهانی اوّل را از سر گذرانده، مغرب‌زمین را به‌سبب سیاست عاری از روح اخلاقی و دوری از عشق و معنویّت، به حیوان سربریده‌ای مانندکرده و جدایی سیاست از اخلاق و معنویّت را چون جدایی تن از جان می‌داند و نوع حکومت‌های غرب را به دیوی رسن‌گشاده تشبیه‌می‌کند:

اگر در دل جهانی تازه‌ای داری برون آور — که افرنگ از جراحت‌های پنهان بسمل افتاده‌است
(همان: ۱٤۸)

بدن را تا فرنگ از جان جدا دید — نگاهش ملک‌ودین را هم دو تا دید
(همان: ۱٦٦)

فرنگ آیین جمهوری نهاده‌است — رسن از گردن دیوی گشاده‌است
(همان: ۱۷۳)

۲-۳-۱-۳- عدم تقلید از غرب و اتکاء به خود

در جامعهٔ آرمانی اقبال، تقلید از جهان غرب جایی‌ندارد؛ « طراح آرمانشهر معمولاً نگران تأثیر جوامع دیگر بر جامعهٔ آرمانی خویش است»(اصیل،۱۳۹۳: ۳۲). او مسلمانان را به‌دلیل نادیده‌گرفتن ظرفیّت‌های دین اسلام در درمان دردهای اجتماعی و الگوپذیری صرف از جهان غرب نکوهیده است:

وای قومی کشتهٔ تدبیر غیر — کار او تخریب خود، تعمیر غیر
(اقبال‌لاهوری،۱۳۷۰: ۳۹۳)

دل‌ونگاه تو را حوریان غرب حجاب — بهشت غرب بود جلوه‌های پابه‌رکاب
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۹٤: ٦۷)

جوامع اروپایی و جهان غرب را دل‌سوز ملل شرق و توانا در درمان‌گری دردهای شرق نمی‌داند:

تو را نادان امید غم‌گساری‌ها ز افرنگ است — دل شاهین نسوزد بهر آن مرغی که در چنگ است
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ۱۵۵)

آن نوع از آزادی را که غرب مدّعی آن است، شعار صرف و اسارتی به نام آزادی در دام مادیّات و نفسانیّات می‌داند:

مرا فرهنگ امروزی، بداد آن‌گونه آزادی — که آزادی است در ظاهر و در باطن گرفتاری
(همان: ٦۸)

بی‌توجّهی به ظرفیّت‌های خودی و تقلید صرف از غرب را رجعت مسلمانان به بتی می‌داند که با پذیرش اسلام آن بت را شکسته بودند:

بیا که خاوریان نقش تازه‌ای بستند — دگر مرو به طواف بتی که بشکستند
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۹٤: ۱٤۹)

٤-۱-۳- مکان تحقق اتوپیا

اقبال‌لاهوری، مرزبندی‌های ملی را به رسمیت نشناخته، معتقد به انترناسیونالیسم اسلامی است و شرط ایجاد یک ملّت را وجود هدف و آیین مشترک می‌داند نه زیستن در جغرافیای خاص؛ ازاین‌رو، مرزهای آرمانشهر خود را اسلام تعریف‌می‌کند:

ملّت از یک‌رنگی دل‌هاستی — روشن از یک جلوه این سیناستی
قوم را اندیشه‌ها باید یکی — در ضمیرش مدّعا باید یکی
(اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ٦۳)

قلب ما از هند و روم و شام نیست مرز و بوم او به‌جز اسلام نیست
(همان: ۷۶)

با وجود این معتقد است، ملّت‌ها برای ایجاد و بقای خود نیازمند مرکزی محسوس هستند که به‌منزلهٔ جان هر ملّت است؛ لذا با نگاه به وحدت مسلمانان، کعبه را مرکز آرمانشهر خود قرارداده‌است.

همچنان آیین میلاد امم زندگی بر مرکزی آید به‌هم
حلقه را مرکز چو جان در پیکر است خط او در نقطهٔ او مضمر است
قوم را ربط و نظام از مرکزی روزگارش را دوام از مرکزی
رازدار و راز ما بیت‌الحرام سوز ما هم ساز ما بیت‌الحرام
(همان: ۹۱)

۵-۱-۳- بی‌اعتباری نژاد و نسب

در آرمانشهر اقبال، به پیروی از آموزه‌های اسلام، تبعیض و برتری نژادی جایگاهی ندارد. رواج چنین اندیشه‌هایی را غیراخلاقی، غیرانسانی، بزرگترین دشمن مسلمانان و دسیسهٔ دشمن می‌داند(اقبال، ۱۳۷۲: ۱۸۳).

هنوز از بند آب‌وگل نرستی تو گویی رومی و افغانی‌ام من
من اول آدم بی‌رنگ و بویم از آن پس هندی و تورانی‌ام من
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ۲۱۳)

در منظر او «اسلام یکی از عوامل پاک‌کنندهٔ امتیازهای دست‌وپاگیر نسلی، قومی و نژادی است»(اقبال،۱۳۷۲ :٤١١). وی در شعری درخصوص پیامبر اسلام(ص) این‌گونه می‌سراید:

مذهب او قاطع ملک‌ونسب از قریش‌ومنکر از فضل عرب
در نگاه او یکی بالا و پست با غلام خویش بر یک خوان نشست
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ۳۰۱)

مسلمانان را به‌سبب وحدت در دین، از یک ریشه می‌خواند و امتیازات نژادی و نسلی را محکوم‌کرده، مانع اخوّت و مسبّب تفرقه در امّت دانسته‌است؛ کسانی را که در بند چنین اندیشه‌هایی هستند، بی‌خبر از آموزه‌های قرآن، خارج از حوزهٔ اسلام و نامسلمان می‌خواند:

فارغ از باب و ام و اعمام باش همچو سلمان زادهٔ اسلام باش
(همان: ۱۰۹)

گر نسب را جزو ملّت کرده‌ای رخنه در کار اخوّت کرده‌ای
در زمین ما نگیرد ریشه‌ات هست نامسلم هنوز اندیشه‌ات
(همان‌جا)

هر که پا دربند اقلیم و جد است بی‌خبر از لم یلد، لم یولد است
(همان‌جا)

در محکومیّت امتیازات نسلی، نژادی و جغرافیایی، مسلمانان را به نگاهی تشبیه‌می‌کند که گرچه حاصل دو دیده است، اما یک منشأ داشته و تصویر واحدی می‌آفرینند و یا جوامع مسلمان را به گلی صد برگ مانندمی‌کند که با وجود تمامی تفاوت‌ها، به‌سبب یکسانی اصول اعتقادات، یک نظام واحد آفریده‌اند و آرمانی مشترک دارند:

ما که از قید وطن بیگانه‌ایم چون نگه نور دو چشمیم و یکیم
(همان: ١٦)

٦-١-٣- جایگاه عقل و علم

برخلاف تقابل دین و فلسفه در آرمانشهرهای گذشته، در اتوپیاهای دوران جدید، علم با غلبه بر فلسفه و پذیرش آن به‌عنوان زیرمجموعه‌ای از خود، به‌عنوان رقیب تازهٔ دین مطرح‌می‌شود(داوری اردکانی،١٣٥٦: ٥٤-٥٣). اما اقبال به‌عنوان اتوپیستی دیندار می‌کوشد تا در آرمانشهر خود مانع عقل‌گرایی محض، تقابل علم و دین و بی‌توجّهی به دین شود. وی با یادآوری این نکته که این دو، تقابل ذاتی ندارند، در اتوپیای خود میان دین اسلام و علم توافق و هماهنگی ذاتی می‌بیند:

متاع دین و دانش رفت از دست خداجویان مگر کافر دلی زد غمزهٔ خونریز ای ساقی!
(اقبال‌لاهوری، ١٣٩٤: ٣٩)

گر مسلمان به صف علم درآید نیکو است مزه شوق به جا، نعمت دیدار هم است
(همان: ٩٧)

از دیدگاه اقبال، علمی که تابع دین و در خدمت آن باشد، قابلیّت تبدیل به اشراق در عالی‌ترین مراتب را دارد و نتیجهٔ چنین دانشی، انسانی و اخلاقی خواهدبود و در نقطهٔ مقابل آن، علم بری از دین و معنویت، ناسودمند و غیرانسانی است:

علم بی‌عشق است از طاغوتیان علم باعشق است از لاهوتیان
بی‌محبّت علم و حکمت مرده‌ای عقل تیری بر هدف ناخورده‌ای
(اقبال‌لاهوری، ١٣٧٠: ٣١٣)

عقل اندر حکم دل یزدانی است چون ز دل آزاد شد شیطانی است
(همان: ٤١٠)

اگرچه او منکر ارزش و اعتبار عقل نیست، معتقد است، عقل بدون مشایعت عشق قادر به طی مسیر و نیل به سعادت نخواهدبود؛ از این روی، در آثار خود می‌کوشد تا پیونددهندهٔ عقل‌وعشق باشد:

عقل هم عشق است و از ذوق نگه بیگانه نیست لیکن این بیچاره را آن جرأت رندانه نیست
(همان: ١٢٣)

اقبال، حاصل علم‌گرایی و عقل‌گرایی مادی غرب را جنگ و ویرانی دانسته و مسلمانان را از این خردورزی دور از معنویّت بازداشته است:

قدح خردفروزی که فرنگ داد ما را همه آفتاب لیکن اثر سحر ندارد
(همان: ١٣٣)

عقل و فکرش بی‌عیار خوب و زشت چشم او بی‌نم، دل او سنگ و خشت
(همان: ٤١٠)

او هیچ‌گاه منکر پیشرفت‌های علمی غرب، در سطوح گوناگون نبوده، اما دانش غرب را به‌سبب عاری‌بودن از معنویّت، بی‌بهره از عشق و مایهٔ هلاک و نابودی نوع انسان می‌داند:

دانش افرنگیان تیغی به دوش در هلاک نوع انسان سخت‌کوش
(همان‌جا)

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری عجب این است که بیمار تو بیمارتر است
دانش اندوخته‌ای دل ز کف انداخته‌ای آه زان نقد گران‌مایه که درباخته‌ای
(همان: ٢٥٨)

اقبال علاج آفات علم در غرب را تمسک به عشق و آمیختن آن با روح معنویت شرقی دانسته‌است:

روح شرق اندر تنش باید دمید تا بگردد قفل معنی را کلید
(همان: ٤١٠)

۷-۱-۳- تأکید بر عمل

اقبال‌لاهوری بر عمل بیش از اندیشه تأکید ورزیده و جنب‌وجوش، حرکت و عمل را رمز حیات انسان و جامعه و سوق‌دهندهٔ او به‌سوی سعادت دانسته‌است. او معتقد است: « فکر بدون عمل برابر با مرگ است»(بقایی، ۱۳۸۰: ۱۸۳) و بر مسلمانان به‌سبب سستی در عمل خرده‌گرفته‌است:

آن‌چنان زار از تن‌آسانی شدی در جهان ننگ مسلمانی شدی
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ۲۷)

هیچ نیاید ز تو، غیر سجود نیاز خیز چو سرو بلند، ای به عمل نرم‌گام
(همان: ٢١٦)

از منظر اقبال در دوران معاصر، بهترین راه برای ایجاد پویایی در جوامع اسلامی، معطوف‌ساختن توجه مسلمانان به تاریخ پرشکوه جهان اسلام است(بقایی، ۱۳۸۰: ۱۵۷)؛ ازاین‌روی، کوشید در آثار خود یادآور عظمت تمدّن اسلامی باشد و مسلمانی را که روزی بر قلّه جهان ایستاده‌بود، از کوتاه‌پروازیِ دوران معاصر به‌سوی گذشتهٔ رفیع و درخشان خود سوق‌دهد:

تو ای شاهین نشیمن در چمن کردی از آن ترسم هوای او به بال تو دهد پرواز کوتاهی
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ١٤٧)

ترویج اندیشه‌های رهبانی و دنیاگریز عالمان کوته‌بین و زاهدان صومعه‌نشین را که با خوارداشت نعمات دنیوی به طمع رسیدن به نعمات اخروی، مانعِ تلاشِ مسلمانان برای پیشرفت جهان اسلام شده، زیان‌بار خوانده و دردمندانه به عدم پیشرفت جهان شرق اعتراض کرده است:

کوثر و تسنیم برد از تو نشاط عمل گیر ز مینای تاک، بادهٔ آئینه‌فام
(همان: ٢١٦)

به بند صوفی و ملا اسیری حیات از حکمت قرآن نگیری
به آیاتش تو را کاری جز این نیست که از «یس» او آسان بمیری
(همان: ٤٥٧)

۲-۳- «آپوکالیپس» در آثار اقبال

اقبال‌لاهوری، همچون فیلسوف فرانسوی، هانری برگسون(Henri Bergson)، شهود را عقل تعالی‌یافته می‌دانست(اقبال‌لاهوری، ۱۳۸۸: ٣٤-٣٣). شعر او نیز تجلّی‌گاه دریافت‌هایی است که گاه مبتنی بر شهود و مکاشفه‌اند؛ برای نمونه، ادعای شاعر مبنی بر آگاهی از رموز هستی و اطلاع از اموری که در آینده واقع خواهندشد، می‌تواند ناشی از دریافت‌های شهودی باشد:

خاک من روشن‌تر از جامِ جم است محرم از نازادهای عالم است
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ۵)

چشمهٔ حیوان براتم کرده‌اند محرم راز حیاتم کرده‌اند
(همان: ۷)

تعدادی از دریافت‌های شهودی اقبال جنبهٔ «آپوکالیپتیک» داشته و وقوع یا عدم وقوع حادثه‌ای در آینده را پیشگویی می‌کنند.

۱-۲-۳- «آپوکالیپس» در جاویدنامه

رؤیا، پل اتصال با عالم غیب و پرده‌برداری از مغیبات است. در ادبیات آپوکالیپتیک نیز، همچون نصوص دینی، خواب و رؤیا زمینهٔ مناسبی برای وقوع مکاشفات پیشگویانه است. در این نوع از رؤیاهای پیشگویانه، شاعر یا نویسنده گاه به‌واسطهٔ اموری چون: صدای غیبی، ملاقات با فرد روشن‌ضمیر، ارتباط با مردگان و... به اطلاعاتی پنهانی از گذشته یا آینده دست‌می‌یابد. رؤیا، دروازه‌ای برای سفرهای فراواقعی و سیر در عالم روحانی است. «جاویدنامه» اقبال گزارش سفری تخیلی و روحانی به آسمان‌ها در عالم رؤیا و بستری برای ارائهٔ اطلاعاتی پیشگویانه است که در ادامه بررسی‌می‌شود.

۱-۱-۲-۳- پیشگویی آیندهٔ روشن شرق

اقبال با نام نمادین «زنده‌رود» در سیر خیالی و رؤیایی خود به سیّارات، با راهبری مولانا، در غاری از فلک قمر با «جهان‌دوست»، عارف مشهور هندی، ملاقات‌می‌کند:

زیر نخلی عارف هندی‌نژاد دیده‌ها از سرمه‌اش روشن‌سواد

(همان: ۲۸۹)

مولانا، اقبال را به جهان‌دوست معرفی‌می‌کند و از شوق بی‌حدّ او برای بیداری جوامع شرقی سخن‌می‌گوید. جهان‌دوست در گفت‌وگو با اقبال، ضمن اعتراض بر نادیده‌گرفتن اسرار عالم توسط شرقیان، امیدواری خود نسبت به آیندهٔ شرق را به این-صورت بیان‌می‌کند که فرشته‌ای بدو خبرداده که جهان شرق در صورت ترک تقلید از غرب، اتّکا بر ظرفیّت‌های خودی و بازسازی اندیشهٔ دینی، متحوّل خواهدشد و آینده‌ای تابناک پیش‌رو خواهدداشت:

بر وجود و بر عدم پیچیده است مشرق این اسرار را کم دیده‌است
کار ما افلاکیان جز دید نیست جانم از فردای او نومید نیست
دوش دیدم بر فراز قشمرود ز آسمان افرشته‌ای آمد فرود
از نگاهش ذوق دیداری چکید جز به‌سوی خاکدان ما ندید
گفتمش از محرمان رازی مپوش تو چه بینی اندر آن خاک خموش؟
از جمال زهره‌ای بگداختی؟ دل به چاه بابلی انداختی؟
گفت: «هنگام طلوع خاور است آفتاب تازه او را در بر است
لعل‌ها از سنگ ره آید برون یوسفان او ز چه آید برون
رستخیزی در کنارش دیده‌ام لرزه اندر کوهسارش دیده‌ام
رخت بندد از مقام آزری تا شود خوگر ز ترک بت‌گری
ای خوش آن قومی که جان او تپید از گل خود خویش را بازآفرید
عرشیان را صبح عید آن ساعتی چون شود بیدار چشم ملّتی»

(همان:۲۹۱-۲۹۰)

۲-۱-۲-۳- پیشگویی آیندهٔ غرب

اقبال در سفر رؤیایی خود در «جاویدنامه» در فلک عطارد با سعید حلیم پاشا(۱۸۶۳-۱۹۲۱)، صدراعظم عثمانی، دیدارمی‌کند و گفت‌وگویی در باب شرق و غرب میان آن دو شکل‌می‌گیرد. حلیم پاشا معتقد است، فرنگ به‌سبب قطع ارتباط با جهان معنوی و توجّه صرف به مادیّات، قادر به ادامهٔ حیات نیست و توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای انسان معاصر را ندارد. او معتقد است پیشرفت‌های مادی جهان غرب به‌سبب تهی‌بودن از روح معنویات، در نهایت به نابودی جهان غرب منجرخواهدشد. به‌همین‌دلیل، به شرقیان هشدارمی‌دهد که در دام الگوبرداری از غرب نیفتند:

شعلهٔ افرنگیان نم‌خورده‌ای است چشم‌شان صاحب‌نظر دل‌مرده‌ای است
زخم‌ها خوردند از شمشیر خویش بسمل افتادند چون نخچیر خویش
سوز و مستی را مجو از تاکشان عصر دیگر نیست در افلاکشان
(همان: ۳۰٦)

همچنین، اقبال در بخش دیگری از سفر خیالی خود، در سرزمینی بی‌آب و علف، کوهستانی و صعب‌العبور با زنی به نام« افرنگین» دیدارمی‌کند که در واقع نمادی از فرهنگِ معاصر غرب است:

برکران دیدم زنی نازک‌تنی چشم او صد کاروان را رهزنی
کافری آموز پیران کنشت از نگاهش زشت خوب و خوب زشت
گفتمش تو کیستی نام تو چیست این سراپا ناله و فریاد کیست
گفت: «در چشمم فسون سامری است نامم افرنگین و کارم ساحری است»
(همان: ۲۹۹)

در این دیدار، افرنگین به‌سبب سیاستِ بریده از اخلاق و درنده‌خویی متمکّن در وی بدین‌صورت سرزنش‌می‌شود که مرگ او موجب حیات بشر خواهدبود:

گفت: «ای گندم‌نمای جو فروش از تو شیخ و برهمن ملّت‌فروش
عقل‌ودین از کافری‌های تو خوار عشق از سوداگری‌های تو خوار
مهر تو آزار و آزار نهان کین تو مرگ است و مرگ ناگهان
صحبتی با آب‌وگل ورزیده‌ای بنده را از پیش حق دزدیده‌ای
حکمتی کو عقدهٔ اشیاء گشاد با تو غیر از فکر چنگیزی نداد
(همان: ۳۰۰)
مرگ تو اهل جهان را زندگی است باش تا بینی که انجام تو چیست»
(همان‌جا)

۳-۲-۳- پیشگویی ظهور منجی

کارکرد عمدهٔ ادبیات آپوکالیپتیک ایجاد امید به آینده و کارکرد وعدهٔ ظهور منجی در این نوع ادبی، روحیه‌بخشی به انسان است(گرجی، ۱۳۸٤: ۷۱).

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما...
می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما
(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ۱٥٤)

٤-۲-۳- پیشگویی سرانجام انقلاب اکتبر

اقبال‌لاهوری انقلاب اکتبر و مبارزهٔ مردم روسیه برای آزادی از نظام تزاری را می‌ستاید، اما پیشگویی‌می‌کند که نظام جدید چنان‌چه پیوند میان معنویّت و سیاست را تجدیدنکند، دیر نخواهدپایید: «فکر نمی‌کنم روس‌ها مردمی لامذهب باشند، بلکه اعتقادات محکم مذهبی دارند. دیدگاه منفی روس‌ها نسبت به مذهب دیرپا نخواهدبود، زیرا یک نظام اقتصادی نمی‌تواند براساس بی‌دینی بنا شود. مطمئن هستم به‌محض این‌که اوضاع این کشور کمی بهتر شود و مردم بتوانند با فکر بازتری بیاندیشند، مجبور خواهندشد در مورد این نظام تجدیدنظر نمایند و اساسی مثبت بنانهند»(بقایی،۱۳۸۰: ۲۸٥).

روس را قلب و جگر گردیده خون — از ضمیرش حرف «لا» آمد برون
آن نظام کهنه را برهم زده است — تیزنیشی بر رگ عالم زده است
کرده‌ام اندر مقاماتش نگه — لا سلاطین، لا کلیسا، لا اله
فکر او در تندباد «لا» بماند — مرکب خود را سوی «الا» نراند
آیدش روزی که از زور جنون — خویش را زین تندباد آرد برون

(اقبال‌لاهوری، ۱۳۷۰: ۳۹۵)

۵-۲-۳- پیشگویی جنگ جهانی

در دیدگاه اقبال‌لاهوری، سیاست بریده از معنویّت پذیرفته‌نیست. او ریشهٔ جنگ جهانی را پشت‌کردن انسان مدرن به اخلاق، دین و معنویّت دانسته، می‌گوید: «جنگ جهانی ۱۹۱٤م در حقیقت در جدایی دین از سیاست و ظهور الحاد و ماده‌گرایی ریشه داشت. بلشویزم نیز نتیجهٔ طبیعی جدایی دین و سیاست بود. این‌ها را من هفت‌سال پیش از شروع جنگ(که اکنون ۲۵ سال از آن زمان می‌گذرد) پیشگویی کرده‌بودم»(بقایی ۱۳۸۰، ۲۸۲).

٦-۲-۳- اتحاد ملل شرق به مرکزیت تهران

اقبال بر این باور بود که اگر کشورهای شرقی، به‌ویژه مسلمانان، دست اتّحاد داده، تهران را به‌عنوان مرکز سیاسی این اتحاد برگزینند، می‌توان امید داشت که از وضع نامناسب و اسفناک خود خارج‌شده، شکوه تمدّن پیشین خود را بازیابند.

پروا مکن از خواب جهان‌خواهی افرنگ — ممکن که دگرگون شود آن‌را همه تعبیر
تهران بشود گر «ژنیو» عالم مشرق — شاید که جهان تازه کند گردش تقدیر

(اقبال‌لاهوری، ۱۳۹۵: ۳٤۷)

او راه نجات مسلمانان را اتّحاد مسلمین می‌دانست و باورداشت که در آینده شاهد چنین اتّحادی به مرکزیّت تهران خواهدبود: «نهضت ملل مسلمان نیز بسیار حیرت‌انگیز است. جای هیچ تعجب نیست اگر روزی برای مشاهدهٔ این منظره در ماه ژوئیه و اوت به ایران بروم»(اقبال، ۱۳۷۲: ۳۹۸). اقبال‌لاهوری جوامع شرقی را به روشنی و آفتاب وعده‌می‌دهد و پیشگویی‌می‌کند در نتیجهٔ انقلاب درونی مسلمانان و جوامع شرقی، شام آن جوامع بدل به صبحی درخشان خواهدشد:

پس چه بایدکرد ای اقوام شرق؟ — باز روشن می‌شود ایّام شرق
در ضمیرش انقلاب آمد پدید — شب گذشت و آفتاب آمد پدید

(اقبال‌لاهوری،۱۳۷۰ : ٤۰۹)

شعر اقبال‌لاهوری پژواک وقایع روزگار او، آیینهٔ مصائب و ناهمواری‌های جوامع مسلمان و دربرگیرندهٔ راه‌حل‌هایی برای خروج آنان از دشواری‌هاست. تصویرهای شعری وی از «اتوپیا» و پیشگویی‌های او نیز در راستای امیدبخشی و آگاهی‌بخشی به جوامع مسلمانان است. اقبال در طرح‌ریزی جامعهٔ آرمانی و در پیشگویی‌های خود جهان شرق را به خورشیدی مانندکرده که طلوع مجدّد آن به‌زودی تحقّق‌خواهدیافت؛ برای جهان شرق، که به‌سبب دوری از اصول دینی و اسارت در بند فرنگ در شامی تاریک به‌سرمی‌برد، روزگاری پرنور و درخشان متصوّر است، بازگشت تمدّن اسلامی به دوران شکوه و اوج خود را برابر با طلوع دوبارهٔ خورشید در شب تار می‌داند و به‌طور کل آینده جهان شرق را با به‌کاربردن واژگانی چون: روز، آفتاب و... که همگی نمادی از امیّد به آینده هستند، تصویرمی‌نماید:

نگاهم انقلاب دیگری دید — طلوع آفتاب دیگری دید
(همان: ۱٦۰)

ز حیدریم من و تو، ز ما عجب نبود — گر آفتاب سوی خاوران بگردانیم
(همان: ۳۳٦)

۳-۳- پیوند «اتوپیا» و «آپوکالیپس» در آثار اقبال

طراح «اتوپیا»، تصویری از جهانی آرمانی در آینده ارائه‌می‌دهد و «آپوکالیپس» نیز وقوع یا عدم‌وقوع حادثه‌ای در آینده را وعده‌می‌دهد؛ بنابراین هردو معطوف به آینده سخن‌می‌گویند. در این پیشگویی اتوپیستی مفروض‌است که فرجام نیک، از آنِ افراد جامعهٔ آرمانی خواهدبود و از این‌طریق روح امید در مخاطب پیش‌گو دمیده‌می‌شود و مخاطب، عمل خود را هم‌سو با تصویر جامعهٔ آرمانی و یا تصویر پیشگویی‌های مطرح‌شده از آینده تنظیم‌می‌کند. بررسی آثار اقبال‌لاهوری نشان از آن دارد که پیشگویی‌ها و جهان آرمانی او، تصویری سعادت‌مندانه از آیندهٔ جهان اسلام پیش‌روی مخاطب قرارداده، امید تجدید شکوفایی تمدّن اسلامی را به جامعهٔ نابسامان مسلمانان تزریق‌می‌کند.

اقبال در جاویدنامه از شهری خیالی که آن‌را «مرغدین» نامیده یادمی‌کند که با توجّه به اوصاف آن به‌نظرمی‌رسد مصداق واقعی اتوپیاست:

مرغدین و آن عمارات بلند — من چه گویم زان مقام ارجمند
ساکنانش در سخن شیرین چو نوش — خوب‌روی و نرم‌خوی و ساده‌پوش
فکرشان بی‌درد و سوز اکتساب — رازدان کیمیای آفتاب
هر که خواهد سیم و زر گیرد ز نور — چون نمک گیریم ما از آب شور
خدمت آمد مقصد علم و هنر — کارها را کس نمی‌سنجد به زر
کس ز دینار و درم آگاه نیست — این بتان را در حرم‌ها راه نیست
بر طبیعت دیو ماشین چیره‌نیست — آسمان‌ها از دخان‌ها تیره نیست
سخت‌کش دهقان چراغش روشن است — از نهاب دهخدایان ایمن است
کشت و کارش بی‌نزاع آب جو است — حاصلش بی‌شرکت غیری از او است
اندر آن عالم نه لشکر نی قشون — نی کسی روزی خورد از کشت و خون
نی قلم در مرغدین گیرد فروغ — از فن تحریر و تشهیر دروغ
نی به بازاران ز بی‌کاران خروش — نی صداهای گدایان درد گوش

(همان: ۳۲۹)

چنان‌که دیده‌می‌شود، شهروندان مرغدین بی‌رنج کسب‌وتحصیل به دریایی از اطلاعات و علم متصل‌می‌شوند و بدون جدّ و جهد، از نور، زر و سیم استخراج‌می‌کنند که با توجّه به زبان نمادین آثار آپوکالیپتیک، می‌توان مدلول‌هایی تحقّق‌یافته در جهان امروز برای امور یادشده تصورنمود. افزون بر این بحران‌های روانی، زیست‌محیطی و اجتماعی نیز در این بهشت موعود زمینی راه ندارد.

جدول ۱. نمایان‌گر پیوند دو سویهٔ مؤلفه‌های اتوپیا و آپوکالیپس موجود در آثار اقبال است:

جدول ۱: پیوند دو سویهٔ «اتوپیا» و «آپوکالیپس» در آثار اقبال لاهوری

	اتوپیا		آپوکالیپس
۱	آرمانشهر او پایه و اساس دینی دارد و براساس نگاه نو به دین شکل‌می‌گیرد.	⟺	ندای غیبی از علّت محرومیّت مسلمانان پرده‌برداشته و علت را عدم‌رجوع به دین می‌داند.
۲	آرماشهر او بر مبنای اتّحاد ملل شرق و به‌ویژه مسلمانان شکل‌می‌گیرد.	⟺	اتّحاد جهان شرق و آیندهٔ روشن جوامع مسلمان را پیشگویی‌می‌کند.
۳	در آرمانشهر خود مانع تقلید ملل شرق از جوامع غربی است.	⟺	پیشگویی‌های او حاکی از آن است که جهان غرب، چنان‌چه به معنویت رجوع‌نکند، فاقد آینده‌ای روشن بوده و به‌سمت نابودی سیرمی‌کند.
٤	پیوند معنویّت، اخلاق و سیاست را مایهٔ حیات آرمانشهر خود دانسته و جدایی این دو را نمی‌پذیرد.	⟺	پیش‌گویی‌می‌کند که اتحاد جماهیر شوروی اگر میان معنویت و سیاست پیوند برقرارنکند فروخواهدپاشید.
۵	علم غرب را دور از معنویت دانسته است و در جامعهٔ خود علم توأمان با معنویت را می‌پذیرد.	⟺	نتیجهٔ دوری از معنویت را چنگیزی دانسته و جنگ جهانی را پیشگویی کرده‌است.

٤- نتیجه‌گیری

با عنایت به مطالب بخش‌های پیشین، در مجموع می‌توان نتیجه‌گرفت که اقبال در پیشگویی‌هایش، تصویر روشنی از اتوپیای خود ارائه‌داده و مسلمانان را به آینده‌ای تابناک امیدوار نموده‌است. آرمانشهر اقبال مبتنی بر دین اسلام و در گرو اتحاد مسلمانان جهان و مقصدش سربرآوردن مجدد تمدّن اسلامی از ویرانه‌های استعمار و استثمار کهنه و نو است. در آرمانشهر اقبال، معنویّت رهنمای حیات مادی انسان و سیاست با اخلاق و دین و معنویّت در پیوند است. انسان در مدینهٔ فاضلهٔ او دانشی را جستجومی‌کند که از آبشخور محبت سیراب‌شده، راهنمای آدمی به‌سوی سعادت باشد و به ابزار سبعیّت تبدیل‌نشود. در این آرمانشهر، عقل‌وعشق عملاً به وحدت رسیده و تعدیل‌شده‌اند و نظر اگرچه واجد اهمیت است، عمل رمز حیات و بقاست. عملی که توصیهٔ قرآن و ابزار تحقّق آرمان‌های انسان است و شوربختانه در بین مسلمانان مغفول مانده، عملی است معطوف به ارادهٔ انسان مختار و مسئول که در طول ارادهٔ خداوند قراردارد.

واکاوی و تحلیل «آپوکالیپس» در آثار اقبال‌لاهوری نشان‌می‌دهد که وی(فارغ از آن‌چه در تاریخ معاصر به‌وقوع پیوسته) تحقق آرمانشهر را حتمی دانسته و برخی مختصات آن‌را نیز بیان‌کرده است؛ پیشگویی‌هایی که از اتحّاد جوامع شرقی به مرکزیّت سیاسی تهران، آیندهٔ روشن مسلمانان و تجدید شکوه تمدّن شرق با تکیه بر دین اسلام و فرجام تاریک جوامع غربی درنتیجهٔ دوری از معنویات خبرمی‌دهند، در زمرهٔ اشعار «آپوکالیپسی» اقبال قرارمی‌گیرند. واکاوی و تحلیل جلوه‌های اتوپیا و آپوکالیپس در آثار اقبال حکایت از آن دارد که آرمانشهر اقبال‌لاهوری در پیوندی هماهنگ و متناظر با پیشگویی‌های او قراردارد و در حقیقت پیشگویی‌های وی، مهر تأییدی بر تحقق آرمانشهر اوست.

۵- منابع

قرآن کریم.

اصیل، حجت‌الله. (۱۳۹۳). *آرمانشهر در اندیشهٔ ایرانی*. چاپ سوم. ویراست سوم. تهران: نی.

اقبال، جاوید. (۱۳۷۲). *زندگی و افکار علامه اقبال‌لاهوری*. ترجمهٔ شهیندخت کامران مقدم(صفیاری). ۲ جلد. چاپ دوم. مشهد: شرکت به نشر.

اقبال‌لاهوری، محمد. (۱۳۵۸). *نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی‌خودی*. با مقدمه و حواشی محمدحسین مشایخ فریدنی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

اقبال‌لاهوری، محمد. (۱۳۷۰). *کلیات اشعار فارسی*. با مقدمهٔ احمد سروش. چاپ پنجم. تهران: انتشارات کتابخانه سنائی.

اقبال‌لاهوری، محمد. (۱۳۸۸). *بازسازی اندیشهٔ دینی در اسلام*. ترجمهٔ محمد بقایی(ماکان). چاپ دوم. تهران: فردوس.

اقبال‌لاهوری، محمد. (۱۳۹٤). *بال جبرئیل*. ترجمهٔ منظوم محمدافسر رهبین. تهران: هزارهٔ ققنوس.

اقبال‌لاهوری، محمد. (۱۳۹۵). *ضرب کلیم*. ترجمهٔ منظوم محمدافسر رهبین. تهران: هزارهٔ ققنوس.

انوشه، حسن. (۱۳۸۱). *فرهنگ‌نامهٔ ادبی فارسی: گزیدهٔ اصطلاحات، مضامین و موضوعات ادب فارسی، دانش‌نامهٔ ادب فارسی*. جلد دوم. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم. (۱۳۹۹). *شمعی در طوفان*، چاپ سوم، تهران: علمی.

بقایی (ماکان)، محمد. (۱۳۷۹). *اقبال با چهارده روایت*. تهران: فردوس.

بقایی(ماکان)، محمد. (۱۳۸۰). *سونش دینار: دیدگاه‌های علامه اقبال*. تألیف و ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان). تهران: فردوس.

بقایی(ماکان)، محمد. (۱۳۸۲). *لعل روان*: شرح و بررسی تطبیقی غزل‌های اقبال. تهران: اقبال.

جاوید، عاصم و دیگران. (۱٤۰۲). «بررسی شیوه‌های اثرپذیری اقبال لاهوری از شعر حافظ شیرازی»، *مطالعات شبه قارّه*، دورهٔ ۱۵، شمارهٔ ٤۵، صص ۷۲-۹۵.

حسنی‌فر، عبدالرسول. (۱۳۹۷). «نسبت فلسفه و شعر در آرمانشهر اقبال و افلاطون». *دو فصلنامهٔ علمی- پژوهشی، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*. سال نهم. شمارهٔ اول. بهار و تابستان ۱۳۹۷. صص ٤۵-٦٦.

داوری‌اردکانی، رضا. (۱۳۵٦). *فارابی مؤسّس فلسفه اسلامی*. چاپ دوم. تهران: انجمن فلسفهٔ ایران.

رادفر، ابوالقاسم. (۱۳٦۸). *فرهنگ بلاغی- ادبی*. جلد دوم. تهران: اطلاعات.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳٦۱). *نقد ادبی*، جلد اول، تهران: امیرکبیر.

شعبانزاده، مریم. (۱۳۸۸). *موج زخودرسته(مجموعه‌مقالات علامه اقبال لاهوری)*. جلد اول. زاهدان: انتشارات دانشگاه سیستان و بلوچستان.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *با چراغ و آینه*. چاپ چهارم. تهران: سخن.

فارابی، ابونصرمحمّدبن‌محمّد. (۱۳۵٤). *اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله*. ترجمهٔ سیدجعفر سجادی، تهران: شورای عالی فرهنگ-وهنر ایران.

گرجی، مصطفی. (۱۳۸۳). «نقدوتحلیل «آپوکالیپس» در آثار عرفانی-وحیانی و نقش آن در گفتگوی فرهنگ‌ها». *فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی*. شمارهٔ ٤. تابستان. صص ۱٦٦- ۱٤۵.

گرجی، مصطفی. (۱۳۸٤). «مکاشفه‌های پیشگویانهٔ هشت‌کتاب سهراب سپهری». *دو فصلنامهٔ پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. دورهٔ جدید. شمارهٔ ۵. پاییز و زمستان. صص ۸٤-٦۵.

محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۹۰). «الهیّات محیط‌زیست» (گزارشی از آرمانشهر علامه اقبال‌لاهوری). *فصلنامهٔ اخلاق‌زیستی*. سال اول. شمارهٔ اول. پاییز. صص ۱۹۲-۱۷۱.

محمدی‌منفرد، بهروز. (۱۳۸۷). «چیستی اتوپیا». *مشرق موعود*. سال دوم. شمارهٔ پنجم. بهار. صص ٤٦-۳۵.

مور، تامس. (۱۳۸۷). *آرمانشهر (یوتوپیا)*. ترجمهٔ داریوش آشوری و نادر افشار نادری. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.

University of Sistan and Baluchestan

Journal of Subcontinent Researches

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

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

Investigation and Analysis of the Myth of Gilgamesh Based on Joseph Campbell's hero's Journey Model

Laya Maulavi [1] | **Abdullah Tolouei Azar** [2]✉

1. PhD student in Persian Language and Literature - Epic Literature, Faculty of Literature and Humanities, Urmia University, Urmia, Iran.
Email: Laya.molavi767@gmail.com
2. Corresponding Author: Assistant Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Urmia University, Urmia, Iran .

Email: a.toloeiazar@urmia.ac.ir

Article history Received: 18 January 2025 **Received in revised form:** 10 March 2025 **Accepted:** 10 March 2025 **Published online:** 21 March 2026

Abstract

The Epic of Gilgamesh is one of the earliest literary works of humanity, recounting the life and adventures of a king named Gilgamesh. Initially a selfish and powerful individual, Gilgamesh faces an existential crisis and a contemplation of death following the death of his loyal friend, Enkidu. In his quest to discover the secrets of immortality, he encounters numerous challenges and trials, each revealing different facets of his character. The main aim of this research is to examine and analyze the Gilgamesh myth according to Campbell's Hero's Journey model, using a descriptive-analytical method. The findings of this research show that the narrative of Gilgamesh fully aligns with Campbell's Hero's Journey framework. From the call to adventure to the return of the hero with wisdom, Gilgamesh undergoes all stages of this model. He begins the journey in search of the meaning of life and immortality. Throughout his journey, he faces various obstacles and trials that ultimately lead him to discover the truth about immortality, realizing that physical immortality is unattainable, and that human legacy, such as wisdom and experiences, holds the true value. This journey culminates in Gilgamesh's return to Uruk, where he passes on his inner wisdom to future generations.

Keywords: Myth, Gilgamesh, Hero's Journey, Joseph Campbell.

1. Introduction

The Epic of Gilgamesh is one of the oldest and most prominent literary works in the world, dating back to around 2700 BC. Written on clay tablets in cuneiform script, this epic originated in the ancient land of Mesopotamia and tells the story of the life and travels of Gilgamesh, the king of Uruk. Gilgamesh, who is two-thirds god and one-third human, is initially a selfish and arrogant king, but during his travels he becomes a transformed and conscious character. As one of the first written examples of the hero's journey, the Epic of Gilgamesh provides a suitable basis for analysis based on Joseph Campbell's model. In today's world, rereading these myths can help contemporary man rebuild his connection to identity and the meaning of life. The fundamental question is how can the myth of Gilgamesh be analyzed based on the hero's journey model within the framework of Campbell's theory? This research seeks to not only demonstrate the conformity of Gilgamesh with Campbell's model, but also to analyze why this model continues to be used as a universal model in the study of myths.

2. Research Method

This research is considered qualitative in nature and has been conducted using a descriptive-analytical method. Also, the method of collecting information was using written and library sources and the World Wide Web (Internet).

Journal of Subcontinent Researches, Vol. 18, No.50, 2026, pp. 397-412.
DOI: 10.22111/JSR.2025.50840.2476

© Maulavi, L; Tolouei Azar, A.

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

3. Discussion

According to the descriptions given at the beginning of the Epic of Gilgamesh, his privileged position is quite evident. He lives in a place that is, on the one hand, strong and stable, and on the other hand, next to a sacred temple. This temple well highlights the spiritual and transcendental aspect of Gilgamesh. Next to this sacred space, there is also a grain granary, which is a symbol of blessing and abundance. These two elements, namely holiness and blessing, are considered prominent features of this place. The first stage of the hero's journey corresponds to the starting point of the Epic of Gilgamesh. The hero faces the unknown, and this encounter is a turning point that moves his narrative forward. The invitation to travel here can appear in an internal and hidden form. This invitation is a message that reaches him from the depths of the hero's unconscious and promises change and transformation. Such messages usually manifest in the form of dreams, imaginations, or visions, leading the hero into an unknown path. The invitation can be a physical movement, or a call to inner growth and transformation.

4. Conclusion

His return to Uruk at the end of the story, which corresponds to the "return with the treasure" stage of Campbell's hero's journey, is not only a physical return home, but a return to self-awareness and wisdom. Once seeking physical immortality, he has now come to a profound understanding of human nature and its limitations. This inner wisdom, in addition to introducing him as a historical hero, shows that any person can achieve inner growth and transformation through the risky path that Gilgamesh has traveled. This model shows that the heroic journey is still applicable in the modern world and can be observed in the daily life of every person. Human life, similar to Gilgamesh's journey, is full of challenges, crises, and moments of loneliness that ultimately lead to a deeper understanding of existence and the meaning of life. In this regard, Gilgamesh, as an exemplary hero, can be a model for humans to benefit from every failure and obstacle they encounter in life as an opportunity to grow and achieve wisdom and self-awareness.

5. Reference

Bahar, Mehrdad. (2002). Research on Iranian Myths, Tehran: Tous.

Bastid, Roger. (1996). The Knowledge of Myths, translated by: Jalal Sattari, Tehran: Tous.

Bazgir, Nooroddin; Heydari, Ali; Hasani Jalilian, Mohammad Reza; Noori Khatonbani, Ali. (2018). Review and Analysis of the Objectives and Characteristics of Five Spiritual Travelogues (Gilgamesh, Ardavirafnameh, The Myth of Er in Plato, Sira al-Ibad by Sana'i, Divine Comedy by Dante), Literary Text Research. 22 (76): 33-60.

Burckhardt, Giyork & Smith, George. (1954). The Epic of Gilgamesh, translated by: Davood Manshizadeh, Tehran: Jajerami.

Campbell, Joseph. (2016). The Hero with a Thousand Faces, translated by: Shadi Khosropanah, 7th edition, Mashhad: Gol Aftab.

Dadvar, Abolghasem & Roozbehani, Roya. (2019). Reflection of Nature in the Scope of Iranian Myths, Jelveh Honar, Vol. 11, No. 1(22): 63-72.

Eliade. Mircea. (2013). Myth, Dream, and Mystery. 3rd edition, translated by: Roya Monajem, Tehran: Elm.

Khodakermi, Fatemeh. (2013). A Study of Archetypes in the Epic of Gilgamesh from Jungian Perspective, Language and Persian Literature, Islamic Azad University of Sanandaj, 16(5): 46-68.

McCall, Henrietta. (2010). Mesopotamian Myths, translated by: Abbas Mokhber, Tehran: Markaz.

Modarresi, Fatemeh. (2011). Descriptive Culture - Criticism and Literary Theories, Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies.

Naqashzadeh, Masoud & Seyed Mostafa, Mokhtabad. (2015). Analyzing the Structure of Epic Films Based on the Hero's Journey Model, Communication Research, Vol. 22, No. 2: 65-85.

Sanders, N. K. (1997). The Epic of Gilgamesh, translated by: Esmail Falazi, Tehran: Hirmand.

Sattari, Jalal. (2001). A Study on the Myth of Gilgamesh and the Legend of Alexander, Tehran: Markaz.

Shabandar, Somayeh. (1999). The Epic of Gilgamesh, translated by: Mahdi Maghsoudi, Mashhad: Gol Aftabgardan.

Vogler, Christopher. (2008). The Writer's Journey: Mythic Structure for Writers, translated by: Mohammad Gozar Abadi, Tehran: Minavi Kharad.

Zhiran, F. et al. (2003). Encyclopedia of Assyrian and Babylonian Mythology, translated by: Abolghasem Esmailpour, Tehran: Fekr-e-Rooz.

Cite this article: Maulavi, L; Tolouei Azar, A. (2026). Investigation and Analysis of the Myth of Gilgamesh Based on Joseph Campbell's hero's Journey Model. *Journal of Subcontinent Researches*, 18(50), 397-412.
DOI: 10.22111/JSR.2025.50840.2476

مطالعات شبه قاره

دانشگاه سیستان و بلوچستان

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

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

بررسی و تحلیل اسطورهٔ «گیل‌گمش» بر اساس الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمپبل

لعیا مولوی[1] | عبداله طلوعی‌آذر[2] ✉

۱. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، ادبیات حماسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه ایران.
رایانامه:Laya.molavi767@gmail.com

۲. نویسنده مسئول: استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه ایران.
رایانامه: a.toloeiazar@urmia.ac.ir.

چکیده

هدف اصلی این پژوهش، بررسی و تحلیل اسطورهٔ «گیل‌گمش» بر اساس الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمپبل است که به روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته‌است. این پژوهش، با سودجستن از کهن‌الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمپبل، به تحلیل و تفسیر حماسهٔ گیل‌گمش می‌پردازد. نتیجه‌گیری پژوهش نشان‌می‌دهد که در روایت گیل‌گمش جز مرحلهٔ رد دعوت، باقی مراحل با الگوی سفر قهرمان جوزف کمپبل هم‌خوانی دارد. ابتدا با فراخوان به جست‌وجوی معنای زندگی و جاودانگی سفر آغازمی‌کند. در این سفر، با موانع و آزمون‌های مختلف روبه‌رو می‌شود که در نهایت او را به کشف حقیقت جاودانگی می‌رساند. جایی‌که درک‌می‌کند جاودانگی جسمی، دست‌نیافتنی است و میراث انسانی، همچون حکمت و تجربه‌ها، ارزشی واقعی دارد. این سفر در نهایت به بازگشت گیل‌گمش به «اوروک» و انتقال حکمت درونی‌اش به نسل‌های آینده منجرمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، گیل‌گمش، سفر قهرمان، جوزف کمپبل.

۱- مقدمه

اسطورهٔ گیل‌گمش، یکی از کهن‌ترین و مهم‌ترین آثار ادبی به‌دست‌آمده از سرزمین بابل است و حماسه‌ای شگرف از جستجوی انسان برای معنا، جاودانگی و شناخت خود را روایت‌می‌کند. این حماسه به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین داستان‌های طول تاریخ، مورد توجه محققان، ادیبان و فیلسوفان بسیاری قرارگرفته‌است.

به نظرمی‌رسد الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمپبل، ابزاری مناسب برای تحلیل آثار اسطوره‌ای با ساختار پیچیده و نمادین است. این الگو، یکی از روش‌های نوین و تأثیرگذار در بررسی اسطوره‌ها به‌شمارمی‌آید. کمپبل، در کتاب «قهرمان هزار چهره»، به الگوی مشترک سفر قهرمان در اسطوره‌های مختلف بشری پرداخته و مدعی است که بسیاری از قهرمانان اسطوره‌ای، در قالب یک فرآیند مشابه از مراحلی چون: فراخوان به سفر، آزمایش‌ها، دستیابی به هدایای معنوی و در نهایت بازگشت به دنیای

مطالعات شبه‌قاره، دورهٔ ۱۸، شمارهٔ ۵۰، ۱۴۰۵، صص ۴۱۲-۳۹۷.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۹ **تاریخ ویرایش:** ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

استناد: مولوی، لعیا؛ طلوعی‌آذر، عبداله. (۱۴۰۵). بررسی و تحلیل اسطورهٔ «گیل‌گمش» بر اساس الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمپبل، *مطالعات شبه‌قاره*، ۱۸(۵۰)، ۴۱۲-۳۹۷.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

DOI: 10.22111/JSR.2025.50840.2476

© مولوی، لعیا؛ طلوعی‌آذر، عبداله.

معمولی می‌گذرند. این الگو، در اسطورهٔ گیل‌گمش، به‌وضوح قابل‌مشاهده است و به تحلیل عمیق‌تر و فهم بهتر ابعاد مختلف آن کمک‌می‌کند.

در این پژوهش، هدف آن است که با استفاده از الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمپبل، ساختار اسطورهٔ گیل‌گمش مورد بررسی و تحلیل قرارگیرد. از این‌طریق می‌توان به ابعاد پیچیده‌تر سفر گیل‌گمش، چالش‌ها، تکامل شخصیت او و در نهایت پیام‌های انسانی نهفته در این حماسه پی‌برد. پژوهش حاضر، تلاش‌خواهدکرد تا با تحلیل روایت گیل‌گمش، به درک عمیق‌تری از این حماسه و تأثیر آن در شکل‌دهی‌به اسطوره‌های دیگر و در نهایت‌شناخت‌بهتر از هویت‌انسانی و جایگاه انسان در جهان‌دست‌یابد.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

اسطوره در میان ملت‌ها و اقوام مختلف، به‌عنوان بخشی از فرهنگ مردم یک جامعه منعکس‌کنندهٔ اعتقادات، باورها، آیین‌ها و بینش اجتماع در بستر تاریخ است. در تعریف اصطلاحی «اسطوره» می‌توان‌گفت: «اسطوره، اصطلاحی است کلی و برگزیدهٔ باورهای مقدس انسان در مرحلهٔ خاصی از تصورات اجتماعی که در عصر جوامع به‌اصطلاح ابتدایی شکل‌می‌گیرد و باورداشتِ مقدس همگان می‌گردد که معمولاً دربارهٔ خدایان، موجودات فوق بشری و وقایع شگفت‌آوری که در زمان‌های آغازین، با کیفیاتی متفاوت از زمان عادی ما رخ‌داده و به خلق جهان و ادارهٔ آن انجامیده است و یا در دوران‌های دوردست آینده رخ خواهدداد» (بهار، ۱۳۸۱: ۳۷۱). باستید در تحلیل تاریخچهٔ پیدایش اسطوره‌ها، آن‌ها را با ذات انسانی مرتبط دانسته و معتقد است، اساطیر با دین‌ومذهب پیوند دارند، اما جوهرهٔ اصلی اسطوره، پدیدآمدن آن از تخیّل است که برای مقاصدی چون تبیین پدیده‌های طبیعت، قصه‌های سرگرم‌کننده و افسانه‌های پهلوانی شکل‌گرفته‌اند و در مجموع، اساطیر، زادهٔ طبع شاعران، نویسندگان و تخیلی انسانی است (باستید، ۱۳۷۵: ۲۱). نظریهٔ «سفر قهرمان» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین بخش‌های «کهن‌الگوی سفر قهرمان» تحولی جدید درحوزهٔ مطالعات نقد اسطوره‌گرایی پدیدآورد. جوزف کمپبل، اسطوره‌شناس آمریکایی، از شاگردان مکتب یونگ بود که با طرح الگوی اسطوره‌های سفر قهرمان، دریچه‌ای تازه به‌روی تحلیل آثار ادبی جهان گشود. «ژوزف کمپبل، سفر دوری انسان را در قالب قهرمانان اساطیری طرح‌می‌کند و نشان‌می‌دهد که کهن‌الگوی سفر در قصه‌ها و افسانه‌های جهان، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، در قالبی نو تکرارمی‌شود تا انسان بتواند با سیروسلوک درونی، نفس خویش را بشناسد. در این نظریه، اسطوره‌ها و روایت‌های عامیانهٔ ملت‌ها، پیرنگی یگانه دارند» (عبدالله‌زاده و ریحانی، ۱۳۹۶: ۷۲). کمپبل برای این الگو، هفده مرحله می‌شمارد؛ اما در بیشتر اسطوره‌ها، تمام مراحل الگوی کمپبل دیده‌نمی‌شود. مراحل سفر قهرمان در نظریهٔ کمپبل شامل: «عزیمت»، «آیین تشرف» و«بازگشت» است. هر یک از این بخش‌ها خود دارای زیربخش‌هایی است. در مرحلهٔ عزیمت، قهرمان از دنیای عادی به دنیای ناشناخته‌ها سفرمی‌کند؛ مرحلهٔ تشرف، شرح ماجراهای او در دنیای ناشناخته‌هاست و بالاخره در مرحلهٔ بازگشت، او دوباره به دنیای عادی برمی‌گردد. در کنار این اصل، مفاهیمی چون: چگونگی روند دگردیسی قهرمان، حل شدن‌ها، بکرزایی و . . . نیز مطرح شده‌است (کمپبل، ۱۳۹۵: ۲۶۳-۲۴۸). در ابتدا، قهرمان در حال زندگی روزمره-ای است که به‌سوی ناشناخته‌ها دعوت‌می‌شود.

روایت گیل‌گمش، به‌عنوان یکی از نخستین نمونه‌های مکتوب سفر قهرمان، بستری مناسب برای تحلیل بر اساس الگوی جوزف کمپبل را فراهم‌می‌آورد. گیل‌گمش در این سفر، از مرحلهٔ «عزیمت» و گسستن از زندگی روزمره همچون (نبرد با خومبابا)، عبور از آزمون‌های دشوار (مرگ انکیدو و جستجوی جاودانگی) و در نهایت، با پذیرش محدودیت‌های انسانی و درک معنای حقیقی زندگی، به جهان خویش بازمی‌گردد؛ لذا مسئلهٔ اصلی این پژوهش، بررسی این است که چگونه حماسهٔ گیل‌گمش می‌تواند به‌عنوان نمونه‌ای کامل از الگوی سفر قهرمان تفسیرشود و این تطابق چه پیام‌هایی برای درک عمیق‌تر این اسطوره دارد؟ با وجود این‌که الگوی کمپبل به‌طور گسترده‌ای در تحلیل اسطوره‌ها و داستان‌ها به‌کارگرفته شده‌است، همچنان تحلیل برخی اسطوره‌ها، به‌ویژه متون باستانی، نیازمند بازنگری و دقت بیشتری است. از طرفی، حماسهٔ گیل‌گمش که یکی از اولین

نمونه تلاش‌های انسان برای جست‌وجوی معنا و بازنمایی مفاهیمی مانند: دوستی، مرگ و جاودانگی است، می‌تواند دریچه‌ای برای بازخوانی مفاهیم بنیادین زندگی انسان ارائه دهد؛ بنابراین، پرسش اساسی این است که اسطورهٔ گیل‌گمش چگونه در چارچوب نظریهٔ کمپبل و الگوی سفر قهرمان بازنمایی‌می‌شود و چه ابعادی از این سفر را می‌توان در روایت آن شناسایی‌کرد؟

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

تحلیل اسطوره‌هایی مانند گیل‌گمش، نه‌تنها برای درک تاریخ ادبیات و اندیشهٔ بشر ضروری است، بلکه می‌تواند الهام‌بخش بررسی‌های معاصر درحوزه‌هایی چون: روان‌شناسی، فلسفه و جامعه‌شناسی باشد. امروزه، بازخوانی این اسطوره‌ها می‌تواند به انسان معاصر در بازسازی ارتباط با هوّیت و معنای زندگی کمک کند. پژوهش حاضر، با استفاده از چارچوب نظری جوزف کمپبل قصددارد، با بازخوانی اسطورهٔ گیل‌گمش به‌شکلی تحلیلی، به درکی عمیق‌تر از این اثر حماسی و الگوهای جهانی آن دست‌یابد.

۳-۱-پیشینهٔ تحقیق

درخصوص حماسهٔ گیل‌گمش پژوهش‌های فراوانی صورت‌گرفته‌است که در ذیل به تعدادی از آن‌ها اشاره‌می‌شود. بازگیر، حیدری، حسنی‌جلیلیان و نوری‌خاتونبانی (۱۳۹۷)، پژوهشی با عنوان: «بررسی و تحلیل اهداف و ویژگی‌های پنج سفرنامهٔ روحانی (گیل‌گمش، ارداویراف‌نامه، افسانهٔ ارِ افلاطون، سیرالعباد سنایی، کمدی الهی دانته)» انجام‌داده‌اند. در این مطالعه، پژوهشگران نشان‌داده‌اند که سفرنامه‌های تخیلی به جهان پس از مرگ، در بسیاری از فرهنگ‌ها و تمدن‌ها حضور داشته و به عنوان پاسخی به ترس‌ها و پرسش‌های بشر دربارهٔ مرگ‌وزندگی پس‌ازآن شکل‌گرفته‌اند. این متون، در جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، دینی، تعلیمی و فلسفی اشتراک‌دارند. همچنین، از ویژگی‌های ساختاری و محتوایی، مانند: حضور راهنما، کهن‌الگوها، نمادپردازی و توصیف دقیق جهان پس از مرگ، برخوردارند.

خداکرمی (۱۳۹۲)، پژوهشی با عنوان: «بررسی آرکی‌تایپ‌های حماسهٔ گیل‌گمش از منظر یونگ» انجام داده‌است. در این پژوهش، آرکی‌تایپ‌ها یا کهن‌الگوهای متعددی در حماسهٔ گیل‌گمش از دیدگاه یونگ بررسی‌شده‌اند پژوهشگر تأکیدمی‌کند که بسیاری از این نمادها و آرکی‌تایپ‌ها، علی‌رغم اهمیت و معنای عمیقشان، ممکن است برای انسان مدرن، به‌دلیل فاصله‌گرفتن از مفاهیم اسطوره‌ای، کمتر قابل‌درک باشند. مقاله با تحلیل نقش مرگ و بررسی آرکی‌تایپ‌های موجود در آن، این اثر را بازتابی از دغدغه‌های مشترک بشر دربارهٔ مرگ، زندگی، جاودانگی به‌شمارمی‌آورد.

با وجود پژوهش‌های متعدد دربارهٔ حماسهٔ گیل‌گمش، تاکنون این اثر در چارچوب نظری الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمپبل بررسی نشده‌است. پژوهش حاضر با تکیه بر مطالعات پیشین، درصدد است تا این خلأ را برطرف‌کرده و با بررسی حماسهٔ گیل‌گمش در نظریهٔ کمپبل، ابعاد جدیدی از روایت اسطوره‌ای آن‌را آشکارسازد.

۲- بحث و یافته‌های تحقیق

در این بخش با سودجستن از کهن‌الگوی سفر قهرمان جوزف کمپبل، به تحلیل و تفسیر حماسهٔ گیل‌گمش خواهیم‌پرداخت و سعی خواهدشد تا با استناد به این نظریه و همچنین رمزگشایی نمادها، مفاهیم اصلی و ظرایف پنهان را استخراج‌کنیم.

۱-۲- عزیمت

در لوح اول چنین آمده‌است: «گیل‌گمش پهلوان پیروزمند، گرداگرد اوروک حصاری می‌کشد. در شهر دیواردار، پرستشگاه مقدس، مانند کوهی بلند بود. پایهٔ بنا محکم و استوار است، چنان‌که گویی از سرب ریخته. در پناه خانهٔ جلیلی که خدای آسمان در آن منزل دارد، انبار گندم شهر، زمین پهناوری را فراگرفته. قصر شاه با سنگ‌های نمای خود در روشنی می‌درخشند. پاسبانان همهٔ روز را بر دیوار ایستاده‌اند. همچنین شب را نگهبانان پاس می‌دارند» (بورکهارت و همکاران، ۱۳۳۳: ۲۲-۲۱). در ابتدای

حماسهٔ‌گیل‌گمش، جایگاه ممتاز او به‌وضوح آشکار است. زندگی گیل‌گمش در مکانی مستحکم و در کنار پرستشگاهی مقدس قراردارد که جنبهٔ معنوی و متعالی او را برجسته‌می‌کند. این ارتباط مداوم با فضای مقدس، نشان‌دهندهٔ جنبه‌های روحانی شخصیت گیل‌گمش است. در کنار این فضای مقدس، انبار گندم نیز نمادی از برکت و فراوانی است که به‌همراه تقدس، از ویژگی‌های اصلی این مکان به‌شمارمی‌آید. محافظت شبانه‌روزی از این حریم، مبیّن اهمیت و شایستگی مورد نیاز برای ورود به این مکان است.

گیل‌گمش در قصرخود در آسایش کامل زندگی‌می‌کند. روایت لوح نخست حماسه، زندگی او را پر از شادکامی، موفقیت و خوش‌گذرانی نشان‌می‌دهد. او ترکیبی از انسان و خداست که با زیبایی، قدرت و تنومندی‌اش، به دیگران برتری دارد. گیل‌گمش صاحب گله‌ها و زمین‌های بسیاری است و از هیچ مشکلی نمی‌ترسد. نیروی بی‌همتا و فرمانش در شهر مانند قانون است. همه‌چیز در تعادل و آرامش است و هیچ عاملی نمی‌تواند این تعادل را بر هم بزند. «دنیای خاص داستان در صورتی خاص محسوب‌می‌شود که بتوان تضادش را با دنیای پیش‌پاافتاده روزمره‌گی دید. از این دنیاست که قهرمان حرکت‌می‌کند. دنیای عادی، بطن، پایگاه و پس‌زمینهٔ رشد قهرمان است» (ووگلر، ۱۳۸۷: ۱۱٦). این تضاد در گذر زمان، چهره‌ای متفاوت از خود نشان‌می‌دهد. مردم اوروک در معرض ستم گیل‌گمش قراردارند و از رفتارهای خودکامانهٔ او رنج می‌برند. خطاهای گیل‌گمش ، نه‌تنها آزاردهنده، بلکه غیرقابل چشم‌پوشی است. احترام ظاهری مردم اوروک گویای نارضایتی آنان است. در لوح نخستین می‌خوانیم: «شما گاو نر وحشی آفریدید و شیر بالدار، گیل‌گمش، سلطان ما از آن‌ها نیرومندتر است. وی همتای خود را نمی‌یابد. قدرت او بر سر ما بسیار زیاد است. او معشوقه را به‌نزد محبوب راه‌نمی‌دهد و دختر پهلوان را به مرد خود راه-نمی‌دهد» (بورکهارت و همکاران، ۱۳۳۳: ۲۲). مرحلهٔ اول سفر قهرمان با نقطهٔ آغازین حماسهٔ گیل‌گمش تطبیق‌دارد.

۲-۱-۱- دعوت به آغاز سفر

در این مرحله، دست سرنوشت قهرمان را با ندایی به خود می‌خواند و او را از زندگی عادی به‌سوی قلمرویی ناشناخته می کشاند. این قلمرو سرنوشت می‌تواند در یک کوه یا جنگل، در آسمان یا زیرزمین و یا سرزمینی در رؤیا باشد.

«جهان ماجرا هم جایگاه خطرهاست که شکنجه‌هایی غیرقابل‌تصور در آن اعمال‌می‌شود و هم سرشار از گنج‌هاست که لذت‌هایی غیرممکن را در خود جای‌داده‌است» (کمپبل، ۱۳۹۵: ٦٦). در حماسهٔ گیل‌گمش، این مرحله با تغییر تدریجی امنیت دنیای عادی قهرمان همراه است. صدای ناله‌های مردم اوروک به گوش خدای آسمان، «آنو»، می‌رسد. او از اَرور، الههٔ بزرگ قالب‌پرداز، می‌خواهد همتایی قدرتمند و رقیبی برای گیل‌گمش خلق‌کند و از این‌طریق آرامش را به اوروک بازگرداند. با خلق این موجود قدرتمند روایتی تازه شکل‌می‌گیرد. داستان از این نقطه به‌سمت ماجراهایی پیش‌می‌رود. آن‌چنان‌که در لوح اول آمده‌است، صیاد به‌گیل‌گمش می‌گوید: «ازکوهستان‌های دور مردی آمده، بنیهٔ او قوی است مانند سپاه آسمانی. قدرت او در سراسر دشت عظیم و دائماً در صحرا می‌چرخد. پاهای او پیوسته با گله در کنار آبشخورند» (بورکهارت و همکاران، ۱۳۳۳: ۲۵-۲٤).

این تصویری وحشتناک از همتای اوست. گیل‌گمش ویژگی‌های یک انسان عادی را ندارد. دو قدرت، دو همآورد که نشانه‌های پهلوانی را با خود دارند؛ با این تفاوت که یکی سرشتی خدایی دارد و دیگری سرشتی انسانی.

انکیدو پس از ورود به اوروک، به مردم نشان‌می‌دهد که گیل‌گمش حریفی قوی و شایسته یافته است. نبردی میان انکیدو و گیل‌گمش آغازمی‌شود که در نهایت به دوستی و ارتباطی عمیق بین آن‌ها منجرمی‌گردد. این دوستی به‌عنوان نقطهٔ چرخشی در سفر قهرمانی گیل‌گمش عمل‌می‌کند. انکیدو نمایندهٔ کهن‌الگوی پیک، او را از مرزهای محدود خود فراترمی‌برد تا بتواند بر ترس‌هایش غلبه‌کرده و به ذات پنهان خود دست‌یابد. حضور انکیدو موجب برهم‌زدن نظم دنیای قدیم شده و گیل‌گمش را به سوی ساخت دنیای جدیدی سوق‌می‌دهد.

۲-۱-۲- رد دعوت

درآغاز سفر، اندیشه جاودانگی، مانند اشتیاقی سوزان، گیل‌گمش را به جنگ با خومبابا می‌برد، آرزوی نام و شهرت دارد، اما سیر روایت به‌گونه‌ای پیش‌می‌رود که این اشتیاق سوزان به دردی جانکاه تبدیل‌می‌شود که مقدمه‌ای برای سفر دشوار گیل‌گمش در جستجوی پاسخی شگرف و عمیق است. گیل‌گمش در پاسخ انکیدو دربارهٔ علت نبرد چنین می‌گوید: «وقتی تقدیر مرا تعیین‌کردند من هنوز نام خویش را بر سنگ ننگاشته بودم؛ بنابراین به سرزمینی که سدر در آن است خواهم‌رفت. عزم آن دارم تا نام خود را در مکانی که نام مردان بلندآوازهٔ دنیا را در آن نوشته‌اند، بنگارم» (بورکهارت و همکاران، ۱۳۳۳: ۷٤). ابتدا انکیدو از رودرروشدن با خومبابا سر بازمی‌زند، زیرا قدرت ویرانگر او را به‌چشم دیده است و قلمرو فرمانروایی او را می‌شناسد. گیل‌گمش او را برمی‌انگیزد تا بدین ترس غلبه‌کند.

در لوح سوم گیل‌گمش به انکیدو چنین می‌گوید: «ضعیف نباش، ترسو و بی‌غیرت نباش رفیق من! باید فراتر برویم و با خومبابا روبرو شویم. مگر ما پاسبان او را نکشتیم؟ مگر هر دو اهل پیکار نیستیم؟برخیز تا به کوه خدایان برویم! توکل به شَمش کن. مرگ را فراموش کن! دیگر ترس وجود نخواهد داشت. در جنگل بپاییم؛ تا آن زورمند از کمین خود به ما حمله نکند. سرزمین‌های این خاک نام ما را خواهندستود» (بورکهارت و همکاران، ۱۳۳۳: ٤٤). انکیدو می‌پذیرد تا گیل‌گمش را همراهی‌کند.

در سفر گیل‌گمش، سه رؤیا روایت‌می‌شود که دو خواب اول بدشگون هستند ولی انکیدو آن‌ها را به‌طور مثبت تعبیرمی‌کند. سپس گیل‌گمش رؤیای سومی می‌بیند که پر از هشدار است و پیچیدگی سفر او را بیشتر می‌کند. در لوح ششم، گیل‌گمش و انکیدو با ورزای آسمانی مقابله‌می‌کنند. انکیدو پس از خواب ناخوشایندی که دیده نگران و پریشان می‌شود. رد دعوت از سوی انکیدو پذیرش آن از جانب گیل‌گمش نشان‌دهندهٔ دو نگرش متفاوت در برابر سرنوشت و خطر است. انکیدو که به درک واقع‌بینانه‌تری از محدودیّت‌های انسانی رسیده، با دیدن خواب هشداردهنده، از همراهی گیل گمش منصرف‌می‌شود، چرا که دلتنگی، ترس از خومبابا و احساس ناتوانی او را از ادامهٔ مسیر بازمی‌دارد. در مقابل، گیل‌گمش با جاه‌طلبی و میل به جاودانگی هشدارها را نادیده‌می‌گیرد و برای ادامهٔ سفر پافشاری می‌کند. این تصمیم نشان‌دهندهٔ مرحلهٔ گذر از آستانهٔ قهرمان است. در نهایت، انکیدو با اصرار گیل‌گمش همراهی را می‌پذیرد اما این انتخاب به نابودی او ختم‌شده و سرانجام، گیل‌گمش را به درکی عمیق‌تر از مفهوم مرگ و جاودانگی سوق‌می‌دهد.

۲-۱-۳- امداد غیبی

قهرمان به ندای درون پاسخ‌داده، تمام نیروهای ناخودآگاه را در کنار خود، یار و همراه می‌یابد و در«اولین مرحلهٔ سفر با موجودی حمایتگر، روبه‌رو می‌شود که در برابر نیروهای هیولایی از او محافظت می‌کند» (کمپبل، ۱۳۹۵: ۷۵). کهن‌الگوی استاد، به‌عنوان یک عنصر مهم در سفر قهرمان نقش حیاتی در تحول قهرمان ایفا می‌کند. گیل‌گمش در طول سفر خویش چند مرشد یا رهنما دارد.

- در آغاز سفر، گیل‌گمش، در پی دستیابی به جاودانگی است. این جست‌وجو برای بی‌مرگی، به‌طور نمادین ازطریق دست‌یابی به قدرت‌های فراطبیعی و درگیری با نیروهای عظیم آغازمی‌شود. در این مسیر، شَمَش، خداوند آفتاب، او را به‌سمت جنگل سِدر، مکانی مملو از خطر و موجودات افسانه‌ای هدایت می‌کند که نماد و رویارویی قهرمان با چالش‌ها و تهدیدهاست.
- در مبارزه با ایشتر نیز، خدای شَمَش او را یاری‌می‌کند همچنان که انکیدو نیز وفاداری‌اش را ثابت می‌کند. در پایان به‌رسم پیشکش، دل گاو را برای شَمَش می‌برند. قهرمان با استاد یا پیر دانا ملاقات‌می‌کند تا به اعتماد و اطمینان برسد.
- در لوح نهم که آغاز سفر گیل‌گمش برای یافتن بی‌مرگی و نامیرایی است، خواستهٔ درونی او؛ یعنی یافتنِ اکسیر و یا پاسخی برای مرگ، راهنما و مرشد اوست.

- در ادامهٔ روایت، به کوهستان ماشو می‌رسد، کژدم – انسان راه را به او نشان‌می‌دهد.
- در لوح دهم، سیدوری، مهمان‌خانه‌دار، ابتدا او را به بازگشت ترغیب‌می‌کند و زندگی، شادی‌ها و نعمت‌های آن‌را برایش برمی‌شمارد. گیل‌گمش، همچنان برای یافتن پاسخ خود پافشاری می‌کند. نهایتاً سیدوری او را به سوی اورشانابی، کشتیبان اوت‌ناپیشتیم، هدایت‌می‌کند.
- در پایان لوح دهم، اورشانابی، تلاش‌می‌کند گیل‌گمش را از ادامهٔ مسیر بازدارد، اما چون در این کار موفق نمی‌شود، به او می‌آموزد با استفاده از یکصد و بیست تنهٔ درخت قیراندودهٔ نیزه بر سر، برکشتی بنشیند و آب‌های مرگ‌زا را پشت‌سر بگذارد.
- در فصل چهارم، اوت‌ناپیشتیم، به‌عنوان یک پیر فرزانه، دریچهٔ دنیای باطنی را با آزمونی به‌ظاهر ساده به‌روی گیل‌گمش می‌گشاید. از آن‌جا که گیل‌گمش در این آزمون شکست‌می‌خورد، باید به سرزمین خود بازگردد، اما طبق رسم مهمان‌داری، به‌پاس تلاش‌های او، به پیشنهاد همسر اوت‌ناپیشتیم هدیه‌ای دریافت‌می‌کند.
- در ادامهٔ سفر اورشانابی، چون خدمتکار و ملازمی وفادار او را همراهی‌می‌کند و به‌نوعی راهنما و مرشد اوست.
- آخرین مرحلهٔ سفر، با نوعی حکمت و شناخت دردناک و نومیدانه، گیل‌گمش را به‌جایی‌می‌رساند که با دریافت‌های درونی خود، درمی‌یابد که باید سرنوشت محتوم را بپذیرد و به سرزمینش اوروک بازگردد.

۲-۱-٤- عبور از نخستین آستان

قهرمان با ظهور پیام‌آوران سرنوشت، قدم در جادهٔ سفرها نهاده در مقابل درِ ورود به سرزمین قدرت اعلا، با «نگهبان آستانه» مواجه‌می‌شود که در محدودهٔ افق زندگی و آسمان کنونی قهرمان به نگاهبانی می‌پردازند. موجوداتی چون: اژدها، شیر، قهرمان دیوکش با شمشیرهای آخته، کوتوله‌های نفرت‌انگیز، گاوهای بالدار و . . . (کمپبل، ۱۳۹۵: ۸۹).

در حماسهٔ گیل‌گمش، با چهره‌های مختلفی از نگهبانان آستانه روبه‌رو می‌شویم. بجز خومبابا که نگهبان جنگل سدر با منش کاملاً خصمانه است، سایر نگهبانان دروازه‌ها چنین ویژگی‌هایی ندارند. کژدم–انسان، نگهبان دروازهٔ کوهستان، ابتدا دشواری راه را هشدارمی‌دهد و او را منع‌می‌کند، اما در نهایت به او اجازهٔ عبور می‌دهد و با دعای خیر به او می‌گوید: «برو گیل‌گمش، به تو اجازه‌می‌دهم وارد کوهستان ماشو و مسیرهای مرتفع آن شوی، باشد که پاهایت تو را سالم به خانه بازگرداند» (ساندرز، ۱۳۷٦: ۱۰۱). سیدوری در آستانهٔ باغ‌های خدایان، سعی‌دارد او را از رفتن بازدارد، اما چون نمی‌تواند مانع او شود، تسلیم می‌شود و می‌گوید: «گیل‌گمش، هیچ‌کسی پیش از این از دریا برنگذشته است، مگر شَمَش نیرومند که به‌واقع از دریا بگذشت، اما دیگر کیست مگر شَمَش که چنین تواند کرد؟ دریا دشوار است و بی‌آرام و چه می‌توانی‌کرد چون‌که به آب‌های ژرف مرگ در رسی؟ اما گیل‌گمش! اورشانابی آن‌جاست. طلسم‌های سنگی پیش اوست و اکنون در جنگل گیاه می‌چیند، شاید که او را بتوانی یافت؛ او را اگر بیافتی، از دریا همراه او برگذر، یا که به خانه بازگرد» (شبندر، ۱۰۲: ۱۳۷۸–۱۰۱). سیدوری نیز همانند کژدم– انسان، نگهبانی همراه و پشتیبان است. درآستانهٔ آب‌های مرگ‌زا، اورشانابی آخرین نگهبان آستانه است. او نیز وقتی خواستهٔ او را برای گذر از آب‌های مرگ‌زا می‌شنود، می‌گوید: گذشتن از آب‌ها ناممکن است، اگر قصد گذشتن از آب‌های مرگ‌زا را دارد باید یک‌صدوبیست درخت را ببرد و از آن تیر چوبی بسازد و قیراندود کند، اورشانابی، اگرچه او را به کاری دشوار وامی‌دارد، اما یاری‌اش می‌کند تا به سکونت‌گاه اوتناپیشتیم برسد.

در حماسهٔ گیل‌گمش، نگهبانان آستانه نه‌تنها موانعی فیزیکی، بلکه چالش‌هایی روانی و معنوی برای قهرمان ایجاد می‌کنند که به رشد و تحول او می‌انجامد. خومبابا، نگهبان جنگل سدر، با نیرویی وحشی و تهدیدی فیزیکی، گیل‌گمش را به نبردی مرگبار وادار می‌کند که در آن، قهرمان برای اولین‌بار با مفهوم قدرت، خشونت و پیامدهای اعمال خود مواجه‌می‌شود؛ این رویارویی آزمونی برای شهامت و جنگاوری اوست. کژدم–انسان که در آستانهٔ کوهستان ایستاده، به‌جای مبارزهٔ مستقیم، قهرمان را با محدودیت و هشدار روبه‌رو می‌کند و او را در آزمونی از جنس استقامت روانی قرارمی‌دهد؛ او باید بین بازگشت و ادامهٔ مسیر

تصمیم بگیرد و همین پذیرش سختی، نشانهٔ پختگی درونی اوست. سیدوری، در آستانهٔ باغ‌های خدایان، آزمونی فلسفی پیش پای گیل‌گمش می‌گذارد: او را به لذت‌های زندگی دعوت می‌کند و از بیهودگی تلاش برای جاودانگی سخن‌می‌گوید، اما قهرمان که در پی معنای عمیق‌تری از حیات است، از این وسوسه عبورمی‌کند و نشان‌می‌دهد که به مرحله‌ای از رشد معنوی رسیده است. سرانجام، اورشانابی، گیل‌گمش را وادار می‌کند تا با حل یک مشکل عملی، شایستگی خود را اثبات کند؛ او باید تیرهای چوبی بسازد و با آن‌ها از آب‌های خطرناک بگذرد. این سفر نه‌تنها مسیر فیزیکی، بلکه سفری درونی است که گیل‌گمش را از یک پادشاه مغرور به قهرمانی آزموده و دانا بدل‌می‌کند. نگهبان آستانه در چند مرحله، در حماسهٔ گیل‌گمش تکرارشده و با این مرحله از سفر قهرمان انطباق‌دارد.

۲-۲- آیین تشرف

برای بزرگوارشدن و بزرگی‌یافتن، قهرمان، آیین و رسمی به‌جامی‌آورد. «این مرحله از سفر شامل سلسله آزمون‌هایی است که در ظاهر برای نابودی قهرمان پدیدآمده‌اند، سر راه او قرارمی‌گیرند. قهرمان برای کسب شهرت و اعتبار لازم برای رهبری، بایستی این آزمون‌ها را از سر بگذراند» (نقاش‌زاده و مختاباد،۱۳۹٤:۷۷). کمپل معتقد است، سفر همیشه و همه‌جا، عبور ازحجاب دانسته‌ها به‌سوی ناشناخته‌هاست. «نیروهای نگهبان مرزها خطرناک‌اند و روبه‌روشدن با آن‌ها مخاطره‌انگیز است؛ ولی برای آن‌کس که شایستگی و شجاعت لازم را دارد، خطری وجود نخواهدداشت» (کمپبل،۱۳۸۸:۹۰). مراحل عبارت‌اند از:

۲-۲-۱- جادهٔ آزمون‌ها

هنگامی‌که قهرمان از آستان عبورمی‌کند، قدم به چشم‌انداز رؤیایی اشکال مبهم و سیّال می‌گذارد، جایی‌که باید یک سلسله آزمون را پشت‌سرگذارد (کمپبل، ۱۳۹۵: ۱۰۵). گیل‌گمش و انکیدو به جنگل‌های سدر می‌روند و با خومبابا پیکارمی‌کنند. این نبرد چند مرحله دارد. با بریدن درختان سدر خومبابا هفت بار شکوهٔ خویش را بر آن‌ها می‌نمایاند، سپس از گیل‌گمش تقاضامی‌کند که او را آزاد بگذارد تا همهٔ عمر خدمتگزارش باشد. انکیدو او را به کشتن خومبابا ترغیب‌می‌کند. گیل‌گمش در پاسخ می‌گوید: «اگر ما به او دست زنیم، درخشش و شکوه نور در تیرگی خواهدافسرد»(ساندرز، ۱۳۷٦: ۸٦). این جمله به‌عنوان نقطه‌ای تعیین‌کننده در داستان گیل‌گمش است که رفتار قهرمانان می‌تواند به‌عنوان پیش‌درآمدی برای خشم خدایان و آغاز مصائب انسانی تلقی‌شود. عمل گیل‌گمش و انکیدو در کشتن خومبابا، ممکن است نقطهٔ آغاز تغییرات سرنوشت‌ساز انسان باشد. پس از کشتن خومبابا و آوردن سرش، ائلیل خدا برآشفته، می‌گوید؛ باید عواقب اعمالشان را در آتش تحمل‌کنند. به نظرمی‌رسد این رویداد نقطه عطفی در داستان باشد که منجر به حوادث و تغییرات جدید در مسیر قهرمانان می‌شود.

پس از پیروزی و شکرگزاری، گیل‌گمش رخت پادشاهی بر تن می‌کند و هنگامی که تاج بر سر می‌گذارد، ایشتر، ایزدبانو، شیفتهٔ او می‌شود و تلاش‌می‌کند با وعده‌های اغواگرانه او را به دام اندازد. گیل‌گمش سرنوشت عشاق نگون‌بخت ایشتر را به یادمی‌آورد و از پذیرفتن پیشنهاد او خودداری می‌کند. ایشتر از این ناکامی برآشفته می‌شود و به پدرش، آنو، شکایت می‌کند. او از آنو می‌خواهد گاو آسمان را به او بدهد تا از گیل‌گمش انتقام بگیرد. ابتدا آنو مخالفت می‌کند، اما ایشتر وی را به شکستن دروازه‌های دوزخ و آزادکردن شیاطین زیر زمین، تهدیدمی‌کند. «آنو دهان بازکرد و با دختر نیرومند، با ایشتر، گفت: اگر من، آن-چه تو می‌جویی، بکنم، هفت‌سال گرسنگی پدیدخواهدآمد». خدای آسمان سخنان او را شنید و آنو خواهش او را اجابت‌کرد. از کوه، خدایان، گاو آسمان را فروفرستاد، او را به شهر اوروک رسانید. وی روی دانه‌ها و کشتزارها تاخت‌وتاز می‌کند، زمین‌های بیرون حصار شهر را ویران می‌کند. (بورکهارت و همکاران، ۱۳۳۳: ۵۳).

در اینجا، گیل‌گمش با آزمون‌ها و چالش‌های جدیدی مواجه‌می‌شود که علاوه بر سنجش او فرصت‌هایی برای رشد و تکامل درونی وی به‌شمارمی‌روند. این آزمون‌ها شامل موانع بیرونی و فشارهای روانی هستند که شخصیت‌های مختلفی، ازجمله

دشمنان، رقبا و پشتیبان‌ها، در آن‌ها نقش دارند. دشمنان و رقبا نمایانگر تهدیدات خارجی هستند و پشتیبان‌ها به عنوان راهنمایان معنوی یا فیزیکی عمل‌می‌کنند. فشارهای روانی قهرمان واردمی‌شود نشان‌دهندهٔ کشمکش‌های درونی اوست.

گیل‌گمش باید بر مشقت‌ها فائق‌آید تا گوهر وجودی‌اش نمایان‌شود. ایشتر، از گیل‌گمش آزرده است، با ارسال گاو آسمانی به‌دنبال ایجاد آشوب جهانی است. گاو آسمانی نماد قدرت و تخریب است و گیل‌گمش در برابر ایشتر قرار می‌گیرد. این مواجهه نمایانگر تضادهای درونی و بیرونی است که گیل‌گمش باید با آن‌ها روبه‌رو شود. در این‌جا ایشتر به‌عنوان یک شخصیت اغواگر و قدرتمند، تمایلات انسانی را نمایندگی می‌کند و همچنین نقش سایه‌ای درونی دارد که گیل‌گمش را از مسیر خود بازمی‌دارد. این تضاد درونی او را به موقعیتی دشوار می‌کشاند، جایی که باید تصمیمی دشوار بگیرد و به مرحله‌ای بالاتر از خود دست‌یابد. در نهایت، تصمیم ایشتر که نماد نیروی «اغواگر است»، منجر به مرگ انکیدو می‌شود و به‌عنوان حادثه‌ای تعیین‌کننده در حماسه ظاهرمی‌شود.

گیل‌گمش به دروازهٔ کوه بلند ماشو می‌رسد و با خطراتی چون شیرها و تاریکی روبه‌رو می‌شود. این سفر علاوه بر مواجهه با دشمنان خارجی، به رویارویی با جنبه‌های منفی درون خود نیز اشاره‌دارد. شیرها نماد غرور و خودپرستی گیل‌گمش و چالش‌هایی برای غلبه بر آن‌ها هستند. گیل‌گمش با رسیدن به دروازه‌ای که نگهبانان کژدم‌نما از آن محافظت می‌کنند، با آزمونی مهم روبه‌رو می‌شود. او با بی‌باکی خواسته‌اش را ابرازمی‌کند و اجازهٔ عبورمی‌یابد، درحالی‌که این نگهبانان نیز همچون راهنما مسیر را به او نشان‌می‌دهند. پس از عبور، چالش‌های جدیدی او را تهدید می‌کنند، اما اندیشهٔ غلبه بر مرگ انگیزهٔ ادامهٔ راه را در او زنده نگه‌می‌دارد. دیگر فتوحات قهرمانی برای تسکین هراس از مرگ کافی نیست و تنها آرمانش، گریز از سرنوشت انسان‌ها و دستیابی به جاودانگی است. این آرزو نه‌تنها نیروی محرک او در این سفر، بلکه تلاشی برای یافتن معنای واقعی زندگی است.

۲-۲-۲- راه‌یابی به ژرف‌ترین غار

در نظریهٔ سفر قهرمان ژوزف کمپبل، مرحلهٔ«راه‌یابی به ژرف‌ترین غار»به بخشی از سفر قهرمان اطلاق‌می‌شود که در آن قهرمان به‌سمت بزرگترین چالش و آزمایش خود حرکت می‌کند. «این مرحله، معمولاً با ورود به دنیای ناشناخته یا نمادین، جایی‌که قهرمان باید با بزرگ‌ترین ترس‌ها و خطرات درونی یا بیرونی خود روبه‌رو شود، هم‌زمان است. غار، نماد پیچیدگی‌ها، ترس‌ها و چالش‌های درونی است که قهرمان باید آن‌ها را بپذیرد و بر آن‌ها فائق‌آید» (کمپبل، ۱۳۹۵: ۱۲۵).

گیل‌گمش در تالار قصر جشن می‌گیرد، اما سرنوشت و خدایان در پی رقم‌زدن حادثه‌اند. «خدایان انتقام‌جو، گیل‌گمش را پاس می‌دارند، چون دو سومش ایزدی است اما انکیدو آفریدهٔ خدایان است و مخلوقی بینوا چون او جسارت‌کرده و خومبابا و ورزای آسمانی را کشته است. پس به عقوبت این گناه باید بمیرد» (ستاری، ۱۳۸۰: ۳۷). انکیدو خوابی می‌بیند. این خواب، بازتابی از واقعیت‌های جهان است. خواب انکیدو به‌طور خاص بازتابی از وضعیت مستمر هستی و تصویرمعناداری از جهان بیرونی است. در پی این خواب، انکیدو بیمار می‌شود و دوازده روز با بیماری می‌جنگد. گیل‌گمش مراقب اوست، اطمینان دارد دوستش زنده خواهدماند، اما روز سیزدهم در آغوش گیل‌گمش جان‌می‌سپارد. پس از مرگ انکیدو، گیل‌گمش احساسات پیچیدهٔ انسانی چون طعم تلخ و شیرین، شادی و سوگ، خودستایی و غرور، شرم و ترس را عمیق‌تر تجربه‌می‌کند. «گیل‌گمش دست بر قلبش نهاد، قلبش نمی‌زد. رنگ‌پریده از برابر جسد برخاست و از کاخ بیرون‌آمد و روانهٔ شهر شد. مردم از او پرسیدند: از چه ناتوان شده‌ای، چرا چهره‌ات رنگ‌پریده است؟قلبت را اندوه فراگرفته، سیمایی آشفته‌حال داری؟ اندوه در درونت رخنه کرده‌است و چهره‌ات غمگین و سوگوار می‌نماید» (ستاری، ۱۳۸۰: ۳۷). گیل‌گمش پس از پیروزی بر خومبابا در اوج شادمانی است، اما مرگ ناگهانی انکیدو، این شادی را از او می‌گیرد. مرگ برای گیل‌گمش به نیرویی اجتناب‌ناپذیر تبدیل‌می‌شود. او درمی‌یابد که فرار از مرگ ممکن نیست و زندگی‌اش تحت سلطهٔ سایه مرگ قرارگرفته‌است.

در تحلیل سفر قهرمان گیل‌گمش و تحول فکری او، مرگ انکیدو به‌عنوان نقطهٔ عطفی در داستان نقش حیاتی ایفا می‌کند. انکیدو که نمادی از انسان اولیه و ارتباط نزدیک با طبیعت است، در خواب خود به حقیقت مرگ پی‌می‌برد. این خواب نه‌تنها نشان‌دهندهٔ آغاز آگاهی از سرنوشت محتوم انسان‌هاست، بلکه از نظر فلسفی به نوعی نمایانگر درک عمیق‌تر از واقعیت‌های جهان و چرخه زندگی و مرگ است. خوابی که انکیدو، پیش از مرگش می‌بیند، به گیل‌گمش و همچنین مخاطب داستان پیامی اساسی در مورد ناپایداری و گذرابودن هستی دارد. با مرگ انکیدو، گیل‌گمش ناگهان با جنبهٔ تاریک و غیرقابل‌انکار زندگی روبه‌رو می‌شود. پیش از این، گیل‌گمش که به‌دنبال شهرت و نام بود، اصلاً به جست‌وجوی بی‌مرگی و معانی فراتر از قدرت‌های زمینی نمی‌اندیشید. اما مرگ انکیدو، او را به مرحله‌ای از آگاهی و تحولی فلسفی می‌رساند که در آن می‌فهمد هیچ‌چیز در برابر مرگ ایستادگی نمی‌کند. در این مرحله، گیل‌گمش از یک قهرمان صرفاً فیزیکی به شخصیتی فلسفی‌تر تبدیل می‌شود، چرا که او دیگر صرفاً به‌دنبال پیروزی در نبردهای جسمانی نیست بلکه به جست‌وجوی معنای زندگی و مرگ می‌پردازد. این تحول در آرزوها و اهداف گیل‌گمش از تمایل به شهرت و نام به جست‌وجوی بی‌مرگی و کشف حقیقت جاودانگی منعطف‌می‌شود. رؤیای انکیدو به‌عنوان بازتابی از واقعیت‌های جهان، پایه‌گذار این تغییر در نگاه گیل‌گمش است. این رؤیا به گیل‌گمش می‌آموزد که هر موجودی، حتی قوی‌ترین و شجاع‌ترین‌ها، با مرگ روبه‌رو می‌شود و هیچ‌کس نمی‌تواند از آن فرارکند. این امر باعث‌می‌شود که گیل‌گمش علاوه بر اندیشهٔ شهرت، به فکر معنای عمیق‌تری از زندگی و مرگ باشد. جست‌وجوی بی‌مرگی دیگر تنها دغدغه‌ی فیزیکی او نیست بلکه درونی‌ترین آرزوی گیل‌گمش، تبدیل‌شدن به شخصیتی حکیم و آگاه از مرگ و زندگی است.

این تحول فکری در سیر داستان گیل‌گمش، او را به نقطه‌ای می‌رساند که به‌طور عملی به دنیای مرگ و پس از آن سفر می‌کند و تلاش‌می‌کند تا راز مرگ را از انکیدو، که حالا تبدیل به سایه‌ای از جهان مردگان شده است، بیاموزد. سفر به دنیای مردگان، یکی از نمودهای مهم سفر قهرمان کمپبل است، جایی‌که قهرمان در پی کشف حقیقتی بزرگ‌تر از آن چیزی است که در زندگی معمولی به آن پرداخته‌است. با این تحولات، گیل‌گمش نه‌تنها به‌عنوان یک قهرمان فیزیکی بلکه به‌عنوان قهرمانی فلسفی که در پی معنای حقیقی زندگی است، ظاهرمی‌شود.

۲-۲-۳- آزمون بزرگ

گیل‌گمش پیش از این از بسیاری آزمایش‌ها سربلند بیرون‌آمده، اما در این آزمایش بزرگ شکست می‌خورد و نمی‌تواند بر تقدیر چیره‌شود. گیل‌گمش در تلاش است تا بر زندگی ابدی غلبه‌کند، اما خدایان با نگاهی بی‌رحمانه به او و نوع انسان می‌نگرند. او در آزمون شش شبانه‌روز بی‌خوابی، به دنیای خواب واردمی‌شود، گویی که مرده است. اوت‌ناپیشتیم به او نگاه تحقیرآمیز می‌کند و از مرگ گیل‌گمش به‌عنوان نمادی از شکست آرزوهایش یادمی‌کند. گیل‌گمش در این آزمون بزرگ، شکست می‌خورد و به عمیق‌ترین ترس‌های خود از مرگ و نیستی پی‌می‌برد. او نمی‌تواند مرگ را نادیده‌بگیرد و از زندگی لذت‌ببرد. گیل‌گمش از درون دچار گسیختگی می‌شود. این شکست، نماد گم‌شدن در مرز میان زندگی و مرگ است. گیل‌گمش در این آزمون با واقعیت‌های غیرقابل تغییر هستی روبه‌رو می‌شود. آزمون‌ها او را به بازسازی و تجدید حیات در سطح روحانی و معنوی سوق‌می‌دهند. در نهایت، گیل‌گمش در برابر مرگ تسلیم می‌شود و تجربه‌ای نو در مواجهه با آن پیدامی‌کند که به او امکان‌می‌دهد به شکلی جدید و عمیق‌تر به زندگی نگاه‌کند.

در جایی از جنازه‌هایی صحبت‌می‌شود که بر روی آب فرات می‌روند، اجساد مردم اوروک که نگرانی و رنج گیل‌گمش را برمی‌انگیزند. در لحظه‌ای که به‌نظرمی‌رسد همه‌چیز به‌سمت پیروزی پیش‌می‌رود، چهرهٔ سخت‌گیرانه و نکته‌سنجانه خدایان آشکارمی‌شود. افتخارات گیل‌گمش نادیده‌گرفته‌می‌شود و ناکامی و شکست به‌سراغش می‌آید. چالش داستان، جایی‌که قهرمان با بزرگ‌ترین ترس خود روبه‌رو می‌شود و با مرگ مبارزه‌می‌کند. راز این آزمایش دشوار، مردن و دوباره زاده‌شدن است.

گیل‌گمش بارها مرگ را تجربه کرده‌است. هر بار چیزی در قهرمان می‌میرد و چیز جدیدی در او زاده‌می‌شود. در هر قدمی که قهرمان برمی‌دارد، ترس‌ها و خستگی‌های او را احساس‌می‌کنیم و تلاش نستوه او را می‌بینیم. شباهت‌های حماسهٔ گیل‌گمش با مراحل سفر قهرمان در این‌جا نیز به‌وضوح قابل‌مشاهده است.

۲-۲-٤- برکت نهایی

این بخش از داستان گیل‌گمش به‌زیبایی، درون‌مایه‌های اصلی حماسه را نشان‌می‌دهد: جستجوی انسان برای جاودانگی، آگاهی از مرگ و پذیرش حقیقت هستی. گیل‌گمش که به‌دنبال جاودانگی است، در مواجهه با اوت‌ناپیشتیم با حقیقتی عمیق‌تر روبه‌رو می‌شود. اوت‌ناپیشتیم به‌عنوان یک شخصیت بی‌مرگ، در حقیقت تجربه‌ای نمادین از بی‌نهایت‌بودن را به‌نمایش می‌گذارد. او نشان‌می‌دهد که این بی‌مرگی نه به‌خاطر اراده یا انتخاب شخصی، بلکه به‌عنوان عطیه‌ای از سوی خدایان است. او به گیل‌گمش توصیه‌می‌کند که اندوه خود را بر مرگ نیفزاید، چرا که مرگ بخشی از طبیعت انسانی است و از این‌نظر نمی‌توان آن‌را تغییرداد. «کتیبهٔ یازدهم (که به‌اصطلاح کتیبهٔ توفان نامیده‌می‌شود) در حالی آغازمی‌گردد که گیل‌گمش در حیرت است که چگونه او و اوت‌ناپیشتیم کاملاً شبیه یکدیگرند، اما یکی میرنده و دیگری جاودانه است» (مک کال، ۱۳۸۹: ٦٥).

اوت‌ناپیشتیم، پیش از عزیمت گیل‌گمش، به‌درخواست همسرش، راز شگفت‌آوری را بر او فاش‌ساخت و آن این بود: «در ته اقیانوس، گیاهی خاردار که همچون تمشک جنگلی دست را می‌آزارد، هست، اما نامش این است: «پیر- مرد- جوان- شود»؛ و هر که آن را بخورد جوانی‌اش را بازیابد» (ژیران، ۱۳۸۲: ۱۰۵). گیل‌گمش پس از سختی‌ها و ترس‌هایش، با توصیهٔ همسر اوت‌ناپیشتیم گیاه جاودانگی را می‌یابد. این، نقطهٔ اوج سفر اوست، جایی‌که پاداش تلاش‌ها و مبارزات بی‌وقفه‌اش را دریافت می‌کند و عزم راسخ او به اوج خود می‌رسد. مخاطب نیز با او به اوجِ شادی می‌رسد و پس از طی هیجانات، آرامش خیال می‌یابد و احساس غرور و موفقیت روح مخاطب را نیز در بر می‌گیرد، گویی پیروزی گیل‌گمش پیروزی خود اوست.

گیل‌گمش به توصیهٔ اوت‌ناپیشتیم، باید در برکه‌ای خنک بدنش را از کثافات بشوید و زیبایی جسمانی‌اش آشکارشود. گیاه را در جایی می‌گذارد، می‌خواهد جامه‌ای نو بپوشد تا سفرش به پایان برسد، اما مار بوی گیاه را استنشاق‌می‌کند و گیاه را می‌بلعد، پوست می‌اندازد و جوان می‌شود. گیل‌گمش مأیوس به‌جا می‌ماند. ناگهان تمامی رنج‌ها و دشواری‌ها و زمان و مکان در او ازبین می‌رود، اندیشه‌اش روشنی‌می‌گیرد و حکمت در درونش جاری‌می‌شود.او درمی‌یابد که درست‌ترین کنش تسلیم است! مار ایفاکنندهٔ نقش نیرنگ‌باز است. او از جایی‌که نمی‌دانیم کجاست، ناگهان بیرون‌می‌جهد و همه‌چیز را در هم می‌ریزد و نتیجهٔ سفر قهرمان را دگرگون‌می‌کند.

۲-۳- بازگشت

کمپبل، دومین وظیفهٔ قهرمان را پس از درک قلمرو خدایان، بازگشت به دنیای پیشین خود می‌داند. مرحله‌ای که مستلزم مرگ در یک سطح و تولد دوباره در سطحی دیگر است. «قهرمان به‌عنوان انسانی مدرن می‌میرد ولی چون انسانی کامل و متعلق به تمام جهان است دوباره متولدمی‌شود» (کمپبل، ۱۳۹۵: ۳۰). تا در این حیات مجدد با درمیان‌گذاشتن استعدادها، آموخته‌ها و ارزش‌های سفر که نتیجهٔ «هماهنگی وضعیت و مرام درونی او با حقایق بیرون است» (کمپبل، ۱۳۹۵: ۱۰۸). همانند انسانی دگرگون‌ساز، خدمت‌کند. او با دریافت فضل و برکتی که به‌واسطهٔ آن، می‌تواند زندگی را متحول و به تجدید حیات جامعهٔ انسانی کمک‌کند، باید بازگردد و حتی ممکن است به‌جای بازگشت، با کناره‌گیری از جهان قبلی از انجام مسئولیتی که برعهده دارد، سر باز زند.

اوت‌ناپیشتیم او را برای یافتن اکسیر جوانی به‌سوی گذرگاه‌های عمیق آب روانه‌می‌کند. بنا به امر اوت‌ناپیشتیم، اورشانابی او را همراهی‌می‌کند و مشوق و همراه اوست. گیل‌گمش گیاه جادویی را ازدست‌می‌دهد به اورشانابی می‌گوید: «اوه، اورشانابی، در طلب همین، دست‌هایم را رنجه‌کردم و برای خاطر همین، دلم غرقهٔ خون شد. برای خود چیزی به‌چنگ نیاوردم، نه من، بلکه

این جانور زمین از بهرهٔ آن شاد است. حال دیگر جریان آب آن‌را بیست فرسنگ به‌سوی گذرگاهی که در آن یافتمش پس‌رانده‌است. گنجی یافتم و اینک آن‌را ازکف‌دادم. بگذار کشتی را به ساحل رهاکنیم و برویم» (بورکهارت و همکاران، ۱۳۳۳: ۱۱۸). درک گیل‌گمش از سرنوشت انسانی و رنج‌های وی، او را به حقیقتی روحانی رهنمون‌می‌شود که به او کمک می‌کند تا بار هستی را تحمل‌کند. این حقیقت باعث‌می‌شود که او جهان را به‌عنوان یک سفر برای بشر ببیند و نامیرایی را در حکمت و نواندیشی انسان جستجوکند.

۲-۳-۱ دست‌یابی به آزادی در زندگی

برای کامل و بی‌عیب و نقص‌بودن داستان، مخاطب باید بار دیگر لحظهٔ مرگ و باززایی، مشابه مرحلهٔ آزمایش سخت و مافوق طبیعی را تجربه‌کند. «این لحظه، نقطهٔ اوج و(نه بحران)؛ یعنی آخرین و خطرناک‌ترین لحظهٔ مواجه با مرگ است. قهرمان باید قبل از ورود مجدد به دنیای عادی تزکیه و تصفیهٔ دیگری را از سر بگذراند و تحول‌یابد» (ووگلر، ۱۳۸۷: ۲٦٤).

در جایی‌که اوت‌ناپیشتیم به اورشانابی می‌گوید: «مردی که در برابرش گام می‌زنی، او را به این‌جا بیاور، کسی که بدنش از چرک پوشیده‌شده و لطافت اندامش از پوست جانوران وحشی آزرده گشته‌است. او را به مکان شستشو بیاور و. . . سربند تازه‌ای به او بده و لباس‌هایی نو تا بدن برهنه‌اش را بپوشاند. تا هنگامی‌که او به شهر خود بازنگشته و سفر او به پایان نرسیده این لباس‌ها کهنه نخواهدشد و چون جامهٔ نوی خواهدبود که بر تن کرده باشند» (ساندرز، ۱۳۷٦: ۱۱٦). گیل‌گمش در برکه‌ای خنک غوطه‌ور می‌شود و خود را از کثیفی‌ها که نماد تعلقات و صفات منفی است، پاک می‌کند. آب، با ویژگی تزکیه‌کننده خود به‌نوعی نماد نوزایی است که در آن مرگ و زندگی با هم ترکیب‌می‌شوند. قهرمان در درون خود می‌میرد وسپس با وجودی پاک از تمام خودخواهی‌ها از نو زاده‌می‌شود این زاده‌شدن بازتابی از جنبه‌های روحانی و لطیف، شخصیت قهرمان را به‌نمایش‌می‌گذارد. آب نمادی از تطهیر و تولدی دوباره و رمز حکمت است. «آب راز خلقت، تولد، مرگ، رستاخیز، تطهیر و رستگاری، باروری و رشد» (مدرسی، ۱۳۹۰: ۳۹٤). گویی گیل‌گمش در چشمه‌ای از حکمت شست‌وشو می‌کند. او با این شعور آرامش می‌یابد، آشوب درونیش به«معرفتی خاموش» بدل‌می‌شود و ازطریق رویارویی با خویشتن جدید خود، مرگ و زندگی را دو روی یک سکه می‌بیند.

۲-۳-۲- ارباب دو جهان

قهرمان، باتجربهٔ متناقض یکی‌بودن دوجهان، آشناشده و به‌واسطهٔ رهایی از تمام محدودیت‌های فردی و رسیدن به فنای خویشتن، پیش‌شرط تولد مجدد، به درک حقیقت نائل‌می‌شود، شاهد گذری بسیار ژرف و ارباب‌گونه در دو سوی آستان جهان می‌گردد.«آزادی عبورومرور در دو بخش آن است، حرکت از سوی تجلّیات زمان، به‌سوی اعماق سبب‌ساز و بازگشت از آن، آن‌هم به‌طوری‌که قواعد هیچ‌یک از این دو سو، به دیگری آلوده نشود، ولی درعین‌حال، ذهن بتواند یکی را از دریچه دیگری بنگرد. . . » (کمپل، ۱۳۹۵: ۲۳۷). این‌جاست که قهرمان با ذهنی آزادشده و بدون محدودیت می‌اندیشد.

گیل‌گمش که پس از مرگ انکیدو غمگین و جستجوگر معنای مرگ و جاودانگی است، تصمیم‌می‌گیرد به دنیای مردگان سفرکند تا از انکیدو دربارهٔ مرگ بپرسد. این سفر به‌نوعی نمادی از«ارباب دو جهان» است، چرا که گیل‌گمش باید همزمان با تجربهٔ مرگ و زندگی روبه‌رو شود و به درک جدیدی از هستی و مرگ دست‌یابد.

در سفر به دنیای مردگان، گیل‌گمش با سایهٔ انکیدو ملاقات‌می‌کند که به او دربارهٔ واقعیت مرگ و محدودیت‌های انسانی می‌گوید؛ اما به‌دلیل محدودیت‌های انسانی، سایه نمی‌تواند حقیقت مرگ را به‌طور کامل و واضح به گیل‌گمش منتقل‌کند. این تجربه به گیل‌گمش کمک می‌کند تا به واقعیت مرگ و حقیقت محدودیت‌های انسانی پی‌ببرد و درک کند که زندگی و مرگ به‌طور جدایی‌ناپذیر با یکدیگر مرتبط هستند.

پس از بازگشت به اوروک، گیل‌گمش به این جایگاه می‌رسد که دیگر به‌دنبال جاودانگی از طریق فتوحات و قدرت نیست، بلکه به‌جای آن به حقیقت زندگی و مرگ رسیده و به آگاهی جدیدی از هستی دست یافته است. در این مرحله، گیل‌گمش به‌طور نمادین به ارباب دو جهان تبدیل‌می‌شود، چرا که توانایی درک و عبور از مرزهای زندگی و مرگ را پیدا کرده‌است. گیل‌گمش با توانایی درک هر دو جنبهٔ زندگی و مرگ، به فردی حکیم تبدیل‌می‌شود.

پایان داستان، عطوفت و حس مسئولیت فرمانروای خوشگذران و خودکامهٔ ظالمِ آغاز داستان را به‌خوبی نمایش‌می‌دهد. آن‌جا که پس از رسیدن به اروک می‌گوید: «اورشانابی، به بالای دیوار اوروک برو، پی ایوان را نظاره‌کن و آجرکاری آن‌را بیازما. ببین آیا از آجر پخته نیست و آیا هفت مرد خردمند بنیان‌گذار آن نبوده‌اند؟ یک‌سوم آن شهر است. یک‌سوم باغ است و یک‌سوم آن دشت است؛ به‌همراه قلمرو ایزدبانو ایشتر. این بخش‌ها و آن قلمرو همگی جزء اوروک هستند» (ساندرز، ۱۳۷٦: ۱۱۸).

گیل‌گمش «درد جاودانگی» را برای همیشه با خود داشت، اما در آشتی‌بودن با خود و جهان و این که ارزش زندگی و بودن را نادیده نینگارد، سبب‌شد، مردم و سرزمین اوروک پس از مرگ گیل‌گمش در عزای او در فغان شدند و هدایایی به ارش کیگال، ملکهٔ مرگ به نام و یاد گیل‌گمش تقدیم داشتند و برای دیگر خدایان، نان پیشکش‌کردند. جشن برای شولپای، خدای جشن و برای ساماکان، خدای گله‌ها و در محل شرب خدایان، شراب ریختند و بر او درود فرستادند. «پادشاه بر زمین غنوده و هرگز برنخواهدخاست/ خداوندگار کولاب هرگز برنخواهدخاست / او بر شر غلبه‌کرد، هرگز برنخواهدآمد/ او خردمند بود و چهره‌ای دلپذیر داشت، هرگز باز نخواهدآمد» (ساندرز، ۱۳۷٦: ۱۱۹).

این مرحله از سفر قهرمان و حماسهٔ گیل‌گمش نیز با هم منطبق هستند. مرگ او با دریغ و حسرت برای مخاطب همراه است. مرگ او در کمال آرامش، در مکانی مطمئن و امن درنهایت درخشندگی اتفاق‌افتاد.

۳- نتیجه‌گیری

سفر گیل‌گمش سفری بیرونی است که برای جست‌وجوی جاودانگی و غلبه بر ترس از مرگ آغازمی‌شود. این سفر پس از مرگ انکیدو، و آگاهی او از فانی بودن انسان شکل‌می‌گیرد. او بی‌درنگ تصمیم‌می‌گیرد برای یافتن راز جاودانگی سفری پرخطر آغازکند. در این مسیر، گیل‌گمش از حمایت خدای خورشید (شمش) بهره‌مندمی‌شود. نخستین آستانی که گیل‌گمش باید از آن عبورکند، نبرد با هومبابا، غول نگهبان جنگل سدر است. او را شکست‌می‌دهد و راه خود را ادامه‌می‌دهد.

در مرحلهٔ «تشرف»، گیل‌گمش با آزمون‌های متعددی روبه‌رو می‌شود. او از کوهستان‌های خطرناک عبورمی‌کند و دریای مرگ را پشت سر می‌گذارد تا به اوتناپیشتیم، تنها انسان جاودانه، برسد. او در این مرحله با نیایش و پرسش از اوتناپیشتیم به‌دنبال راز جاودانگی است و موفق به یافتن گیاهی می‌شود که می‌تواند جاودانگی را به ارمغان آورد؛ اما در بازگشت، این گیاه را ماری می‌رباید و گیل‌گمش مجبور به پذیرش شکست خود در دستیابی به جاودانگی می‌شود.

در مرحلهٔ «بازگشت»، گیل‌گمش بدون امتناع به شهر خود، اوروک، بازمی‌گردد. او درمی‌یابد که جاودانگی واقعی نه در زندگی جاودانه، بلکه در ایجاد آثار ماندگار و خدمت به مردم است. با این آگاهی، گیل‌گمش به پادشاهی فرزانه تبدیل‌می‌شود و تلاش-می‌کند تا اوروک را آباد کند و میراثی جاودانه از خود برجای‌بگذارد. این آگاهی او را به ارباب دو جهان تبدیل‌می‌کند: جهان فانی و جهان معنوی گیل‌گمش مطابق با نظریهٔ کمپل پس از پشت‌سرنهادن رنج سفر، قهرمانی است که از تمام محدودیّت‌های فردی، خصوصیّت‌های اخلاقی، وحشت‌ها و امیدها رهامی‌شود و دیگر از فنای خویشتن هراسی ندارد. جاه‌طلبی‌ها را کنار گذاشته و با رضای کامل، قانون زندگی در او متجلّی می‌شود. به این‌ترتیب تمام مراحل الگوی کمپل جز رد دعوت در سفر گیل‌گمش نمود یافته‌است.

٤- منابع

الیاده، میرچا. (۱۳۹۲). اسطوره، رؤیا، راز. چاپ سوم، ترجمه: رویا منجم، تهران: علم.

بازگیر، نورالدین؛ حیدری، علی؛ حسنی‌جلیلیان، محمدرضا؛ نوری‌خاتونبانی، علی. (۱۳۹۷). بررسی و تحلیل اهداف و ویژگی‌های پنج سفرنامهٔ روحانی) گیل‌گمش، ارداویراف‌نامه، افسانهٔ ار افلاطون، سیرالعباد سنایی، کمدی الهی دانته، متن-پژوهی ادبی. ۲۲ (۷٦): ٦۰-۳۳.

باستید، روژ. (۱۳۷۵). دانش اساطیر، ترجمه: جلال ستاری، تهران: توس.

بورکهارت، گیورک و اسمیت، جورج. (۱۳۳۳). حماسهٔ گیل‌گمش، ترجمه: داوود منشی‌زاده تهران: جاجرمی.

بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: توس.

خداکرمی، فاطمه. (۱۳۹۲). بررسی آرکی‌تایپ‌های حماسهٔ گیل‌گمش از منظر یونگ، زبان و ادب فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی سنندج، ۱٦(۵): ٦۸- ٤٦.

دادور، ابوالقاسم و روزبهانی، رؤیا. (۱۳۹۸). بازتاب طبیعت در گستره اساطیر ایران، جلوهٔ هنر، دوره ۱۱، شمارهٔ (۲۲): ۷۲-٦۳.

ژیران، ف و دیگران. (۱۳۸۲). فرهنگ اساطیر آشور و بابل. ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.

ساندرز، ن. ک. (۱۳۷٦). حماسهٔ گیل‌گمش. ترجمه: اسماعیل فلزی، تهران: هیرمند.

ستاری، جلال. (۱۳۸۰). پژوهشی در اسطورهٔ گیل‌گمش و افسانه اسکندر، تهران: مرکز.

شبندر، سمیه. (۱۳۷۸). حماسهٔ گیل‌گمش. ترجمه: مهدی مقصودی، مشهد: گل آفتابگردان.

کمپبل، جوزف. (۱۳۹۵). قهرمان هزارچهره، ترجمهٔ: شادی خسرو پناه، چاپ هفتم، مشهد: گل آفتاب.

مدرسی، فاطمه. (۱۳۹۰). فرهنگ توصیفی- نقد و نظریه‌های ادبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مک کال، هنریتا. (۱۳۸۹). اسطوره‌های بین‌النهرینی ، ترجمه: عباس مخبر، تهران: مرکز.

نقاش‌زاده، مسعود و سیدمصطفی، مختباد. (۱۳۹٤). تحلیل ساختار فیلم‌های حماسی بر اساس الگوی سفر قهرمان، پژوهش‌های ارتباطی سال ۲۲، شماره ۲: ٦۵-۸۵ .

ووگلر، کریستوفر. (۱۳۸۷). سفر نویسنده؛ ساختار اسطوره در خدمت نویسندگان، ترجمهٔ: محمد گذر آبادی، تهران: مینوی خرد.