

Investigation and analysis of the role of blessed objects in the cultural policies of the Deccan during the Qutb Shahian era (918-1098 AH)

Moslem soleimanian¹  | Nader parvin²  | Zoleikha amini³ 

1. (Corresponding Author) Associate Professor, Department of History, Faculty of literature and Humanities, SeyyidJamalal-DinAsadabadiUniversity. Asadabad.Iran. Email:m.soleimanian@sjau.ac.ir
2. PhD in Iranian History of the Islamic Period, Visiting Lecturer, Department of Education, University of Ilam, Ilam, Iran,
3. Assistant Professor, Department of History, Faculty of literature and Humanities, Seyyid Jamal al-Din Asadabadi University .Asadabad.Iran

Article history: Received 08 January 2020;

Received in revised form 11 June 2022;

Accepted 12 June 2022

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 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 (nakh), 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 Qaraqyunlu 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

1. Holy Quran.
2. Abū Mukhnaf, Lūt ibn Yahyā (1398 AH), *Maqatal al-Husayn*, translated by Mahdi Bagheri Esfandani and others, Tehran, Ilm va Adab.
3. Ishtaryan, Kiumars (1391 AH), *An Introduction to Cultural Policy Methodology*, Tehran, Sociologists.

4. Akbar, Razieh (n.d.), *Persian Prose and Poetry during the Qutb Shahi Period*, Hyderabad Deccan, no publisher.
5. Baladhuri, Ahmad ibn Yahyā (1417 AH), *Ansab al-Ashraf*, Vol. 4, Tehran, Ilmi Farhangi.
6. 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.
7. 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.
8. 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.
9. 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.
10. Khezri, Ahmad Reza (1391 AH), *Shia in History*, Qom, Maaref Publishing.
11. 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.
12. 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.
13. Somer, Faruq (1369 AH), *Qara Qoyunlu*, translated by Wahab Vali, Tehran, Cultural Research Institute.
14. 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.
15. Sheikh Hurr al-Amili (1409 AH), *Wasail al-Shi'a*, Vol. 2, Qom, Ahl al-Bayt Institute (AS).
16. Sheikh Saduq (1413 AH), *Man La Yahduruhu al-Faqih*, Vol. 1, Qom, Islamic Publications.
17. Sheikh Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1392 AH), *Irshad*, translated by Sayyid Hussein Mousavi Mojab, Tehran, Sarvar.
18. Shirazi, Rafi' al-Din, Ibrahim (n.d.), *Tazkirah al-Muluk*, Manuscript available in the National Library of Paris, No. 619.
19. Shirazi, Ibn Abd Allah (n.d.), *History of Sultan Muhammad Qutb Shah*, Manuscript No. 3885, Malek National Library, Article One.
20. Sharwani, Harun Khan (1947), *History of the Qutb Shahi Dynasty*, Delhi, no publisher.
21. Sadeqi Alavi, Mahmoud (1385 AH), "Qutb Shahis (Political and Cultural-Religious History)," Master's thesis in Islamic History, Tehran, University of Tehran.
22. Abdul Hayy (1947), *Nuzhat al-Khawatir*, Vol. 1, India, Hyderabad, no publisher.
23. Tabatabai, Sayyid Ali Azizullah (1355 AH), *Burhan Ma'athir*, Delhi, Delhi Society.
24. Qadiri Zuri, Muhy al-Din (1957), *Life of Mir Mumin*, Hyderabad, Urdu Literature Administration.
25. Qurtubi, Arib ibn Sa'd (1369 AH), *Sila of History al-Tabari*, Vol. 1, translated by Abul Qasim Payandeh, Tehran, Asatir.
26. Mohammad Ali Khan (1942), *Tazkirah of Dhakirin*, Hyderabad, Mashir Alam Press.

27. McGuigan (1388 AH), *Rethinking Cultural Policy*, translated by Nematollah Fazeli and Morteza Gholich, Tehran, Imam Sadiq University (AS).
28. Masoumi, Mohsen (1389 AH), *Iranian Islamic Culture and Civilization in the Deccan during the Bahmanid Period*, Tehran, Contemporary Thought.
29. Monshi Qadir Khan (1306 AH), *History of the Qutb Shahis*, edited by Sayyid Burhan al-Din Ahmad, Hyderabad Deccan, lithographed.
30. 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.
31. Nahavandi, Abdul Baqir (1925), *Ma'athir Rahimi*, edited by Mohammad Hedayat Hossein, Kolkata, no publisher.
32. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH), *Al-Kafi*, Vol. 6, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya.
33. Hashem Khan, Muhammad (1925), *Muntakhab al-Bab*, edited by Sarwazli Hig, Kolkata, edited by the Bengal Asiatic Society.
34. Hindushah, Muhammad ibn Qasim and Golshan Ibrahim (1301 AH), *History of Farishta*, Vol. 1 and 2, lithographed.
35. 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 GhezelAyagh, J., Fooladian, A. and Abdollahi Khoshmardan, A. (2024). Babur's role in the flourishing of art and architecture. *Journal of Subcontinent Researches*, 16(46), 173-188. DOI: [10.22111/jsr.2022.32912.2032](https://doi.org/10.22111/jsr.2022.32912.2032)

بررسی و تحلیل نقش اشیای متبرک در سیاست‌های فرهنگی دکن عصر قطب‌شاهیان (۱۰۹۸-۹۱۸ق)

مسلم سلیمانیان^۱ | نادر پروین^۲ | زلیخا امینی^۳

۱. نویسنده مسئول: دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه سیدجمال‌الدین اسدآبادی، اسدآباد، ایران. ایمیل: m.soleimanian@sjau.ac.ir
۲. دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی، مدرس مدعو گروه معارف دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.
۳. استادیار گروه تاریخ، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، اسدآباد، ایران.

چکیده

قطب‌شاهیان یا سلطنت گلکنده، اعقاب قراقویونلوهای ایران بودند که سلسله‌ای شیعی حیدرآباد (دکن) در جنوب هندوستان تأسیس کردند که از سال ۹۱۸ تا ۱۰۹۸ق تداوم یافت. قطب‌شاهیان در جهت گسترش مذهب تشیع در دکن، نوعی سیاست فرهنگی با استفاده از نمادهای مقدس شیعی اتخاذ کردند. تحقیق حاضر می‌کوشد با الهام از نظریه سیاست فرهنگی و روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش اساسی پاسخ دهد که: به هم پیوستگی اشیای متبرک و سیاست‌های فرهنگی در جهت گسترش مذهب تشیع در دکن و حیدرآباد چگونه قابل تبیین است؟

نتایج تحقیق نشان می‌دهد که نمادهای مقدس شیعی حضوری همیشگی در اعمال عبادی شیعیان دکن در دوره قطب‌شاهیان داشته است. قطب‌شاهیان با اتکا به سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی و همچنین گفتمان هویت‌بخش فرهنگی، اشیای متبرک و مقدس ائمه و اهل‌بیت را در علم‌ها ترکیب کردند و آنها را در جهت تقویت هویت‌های اجتماعی و فرهنگی مختص شیعی و در جهت محافظت و ضرورت هویت جامعه شیعی در دکن و حیدرآباد به کار بردند و با نمادسازی آیینی از این اشیاء مقدس، در سطحی کلان، مفاهیم اساسی هویتی فرهنگ شیعه را به منصفه ظهور رساندند، سوگیری‌های جانبی آن را شکل دادند، 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) ارائه کردند.

واژه‌های کلیدی: اشیاء و نمادهای مقدس، سیاست فرهنگی، تشیع، قطب‌شاهیان، دکن.

مطالعات شبه‌قاره، دوره ۱۶، شماره ۴۶، ۱۴۰۳، صص ۱۷۳-۱۸۸.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲

تاریخ ویرایش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۸

استناد: غزل‌ایاق، ژاله؛ فولادیان، احمد؛ عبدالمهدی خوشمردان، علیرضا. (۱۴۰۳). نقش بابر در رونق‌یافتن هنر و معماری، مطالعات شبه‌قاره، ۱۶ (۴۶)، ۱۷۳-۱۸۸.

DOI: [10.22111/jsr.2022.32912.2032](https://doi.org/10.22111/jsr.2022.32912.2032)

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان



© غزل‌ایاق، ژاله؛ فولادیان، احمد؛ عبدالمهدی خوشمردان، علیرضا.

۱- مقدمه

سیاست فرهنگی را می‌توان طیف وسیعی از فعالیت‌هایی قلمداد کرد که حکومت‌ها در عرصه فرهنگ انجام می‌دهند. مجموعه‌ای از فعالیت‌ها که حکومت‌ها لزوم حمایت از آنها را درک کرده و در این راستا به ارائه تصویری از مؤلفه‌های فرهنگ و تمدنی می‌پردازند و نهادها، طبقات و اشیاء مختلف فرهنگی را نیز پشتیبانی و حمایت می‌کنند. این مهم، محصول انتخاب‌های سیاسی میان طیف گسترده‌ای از شکل‌های بالقوه و سطوح مختلف حمایتی است که حاکمان فراهم می‌کنند. در این شکل تحلیلی، سیاست فرهنگی تنها ابزاری است که حاکمان آنرا به مثابه مجموعه‌ای از اقدامات، سازمان‌ها و انتخاب‌های خاص اختصاص می‌دهند. (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 نمایان می‌شود که حاکمانی با مذهب اقلیت بر توده‌هایی انبوه از مذاهب مختلف حکمرانی می‌کنند؛ در پاره‌ای موارد ممکن است ریشه زیستی در مکانی دیگر داشته باشند. یکی از حکومت‌هایی که منطبق بر تعاریف پیش گفته است، قطب‌شاهیان (۱۰۹۸-۹۱۸ه‌ق) هستند. برخی بر این نکته اتفاق دارند که نسب پادشاهان سلسله قطب‌شاهی به طایفه بهارلو^۱ از ترکمانان قراقویونلو می‌رسد (هندوشاه و ابراهیمی، ۱۳۰۱، ج ۲: ۱۷۶؛ هاشم‌خان، ۱۹۲۵، ج ۳: ۲۶۸). از قطب‌شاهیان به عنوان احیا کنندگان مذهب تشیع در دکن در دوره قبل از صفویه یاد می‌شود. زیرا آنها وارثان حکومت قراقویونلوهای شیعه مذهب بودند. (خان‌زمان-خان، ۱۳۷۷: ۹؛ هندوشاه و ابراهیمی، ۱۳۰۱: ۱۶۸/۲) حاکمان این سلسله با توجه به چندگونگی اتباع تحت سلطه 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 علاقه خود یعنی تشیع داشتند، از همین رو آنها برای ترویج مذهب تشیع در منطقه حکمرانی خود، دکن و حیدرآباد، برای تحکیم مذهب تشیع هم در بین موافقان و هم مخالفان خود به خوبی 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، دیوار کوب‌ها، اشیای نذری، تعویذی و عاشورخانه.

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 توسعه دولت صفوی، ۱۳۱.

۱-۱- بیان مسئله (بحث و بررسی)

پژوهش حاضر بر این فرض استوار می‌باشد که سیاست فرهنگی قطب شاهیان در هندوستان نقش تعیین‌کننده‌ای در تحکیم حیات سیاسی تشیع ایفا کرده است. در حقیقت حاکمان با اتخاذ سیاست‌های فرهنگی در طول زمان به دنبال تغییرات اجتماعی و شرایط سیاسی می‌آید، از طرفی نمادها، علاقمندی‌ها و دیدگاه‌های مردم نیز در طول زمان نیازمند تغییر هستند. از آنجا که نمادها و تاثیر 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 تناسب داشته و متقابلاً همدیگر را تقویت می‌کنند؛ بر این اساس مشاهده شده است که بین میزان به هم پیوستگی اشیای متبرک و سیاست‌های فرهنگی در دکن عصر قطب شاهیان رابطه وجود دارد که خود را به عنوان بازنمایی هویت دینی نشان می‌دهد؛ به این صورت که هر چه میزان بازنمایی هویت دینی توسط نمادها و اشیای متبرک تولید شده بیشتر باشد سبب ساز افزایش شعاع دایره نفوذ و مشروعیت حکومت‌ها، حفظ و بقای نظام سیاسی، ثبات و افزایش قدرت آنها برای تصمیم‌گیری‌های مهم کشور خواهد شد. بر این پایه سیاست فرهنگی سلاطین قطب شاهیان در حمایت از مذهب تشیع، مبتنی بر استفاده بهینه از نمادهای مقدس شیعی و توسعه مناسک عبادی، ادبی، یادمانی و تجسمی شیعی در دکن و حیدرآباد بوده است، به طوری که با اتکا به این سیاست می‌توان رویکرد عمده این سلسله را فرهنگ‌سازی نامید.

۱-۲- اهداف و ضرورت تحقیق

در زمینه نقش اشیای متبرک در سیاست‌های فرهنگی دکن عصر قطب شاهیان تحقیقات مختصری صورت گرفته است و در بیشتر این پژوهش‌ها از منظر سیاسی و اجتماعی حکومت قطب شاهیان، مورد ارزیابی قرار گرفته است. این مقاله تلاش خواهد کرد با نگاهی فرهنگی نقش اشیای متبرک در سیاست‌های فرهنگی دکن عصر قطب شاهیان بررسی کند.

۱-۳- روش تفصیلی تحقیق

روش پژوهش، نظری و به شیوه 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 شده است.

۱-۴- پیشینه تحقیق

در مورد موضوع حاضر تحقیقات متعددی البته با تأکید بر حیطه جغرافیایی ایران انجام شده است. از جمله مشهدی نوش آبادی و غیاثیان (۱۴۰۲) در مقاله «تجلی مضامین عاشورایی در منسوجات ابریشمی اواخر دوره صفوی» معتقدند که مضامین منسوجات ابریشمی دوره صفوی بیشترین پیوستگی با عاشورا و امام حسین دارند. عمویان و دیگران (۱۳۹۹) در مقاله «مضامین شیعی در کاسه‌های فلزی دوره صفوی» اعتقاد دارند که مضامینی که در کاسه‌های فلزی دوره صفوی مورد توجه صنعتگران و هنرمندان آن دوره قرار داشته، حاوی نمادهای مقدس در نزد شیعیان از جمله اسامی الله، چهارده معصوم (ع) و نمادهای عرفان اسلامی از جمله ترکیب بندی نقوش در شکل دایره‌ای و تکرار یک نام بوده است. مقدم پور و بلخاری قهی (۱۴۰۱) در مقاله هنر مطلوب از منظر اندیشه اسلامی «به این نتیجه رسیده‌اند که مذهب تشیع هنر مطلوب را هنری مسئول، غایت‌گرا، آرمان‌گرا، جهانی، فراگیر، مؤثر

و مفید می‌داند و بر رابطه عمیق دین و هنر تاکید دارند. حسن پور لمر و دیگران (۱۴۰۱) در مقاله «بازخوانی نقوش و آرایه‌های معماری شهر تاریخی ماسوله بر مبنای مفاهیم و شاخصه‌های انتظار، منجی و مهدویت» معتقدند مفاهیم و شاخصه‌های نمادین مرتبط با مقوله 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 دیده می‌شود.

عزیزی‌فر (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «بازتاب عقاید شیعی بر هنر فلزکاری ایران» به بعضی مؤلفه‌های موضوع حاضر ورود پیدا کرده است. اسعدی و سلم‌آبادی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «نقش کاربست اشیاء بر فرهنگ-سازای دینی در سیره معصومین» به نقش ائمه اطهار در استفاده از اشیاء و جمادات محیطی به عنوان وسایل کمک آموزشی در فرهنگ‌سازی توده‌ها اشاره کرده‌اند. همچنین محمودی و دیگران (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «پیوست‌های صوری و فرهنگی بازوبندهای دوره قاجار» به بررسی نوشته‌های روی بازوبندهای دوره قاجار پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که اسماء الهی، آیات قرآنی، اسامی اهل بیت و دعای نادعلی به ترتیب بیشترین کاربرد داشته است. به طور کلی دو اشکال اساسی متوجه مطالعات پیشین است؛ نخست آنکه تنها به یک شیء یا فلز اشاره داشته‌اند. دوم آنکه هیچ کدام به حکومت قطب‌شاهیان هند عنایتی نداشته، ضمن آنکه رویکرد آنها فرهنگی نبوده است.

۲- حکومت قطب‌شاهیان و رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع

پیشینه تشیع در دکن که به دوره پیش از تأسیس حکومت قطب‌شاهیان، یعنی دوره حکومت بهمنیان (۹۳۳-۷۴۸ه.ق) می‌رسد، نشان می‌دهد این مذهب بیشترین کارکرد فرهنگی در مباحثی از جمله استفاده از علم عاشورا، طبل، پیشانی بند، اشیای نذری، ضریح و تابوت در این منطقه را داشته است. این تعالی فرهنگی تحت تأثیر ایرانیانی بود که به دکن مهاجرت می‌کردند (خورشاه‌حسینی، ۱۳۷۹: ۳۰۴). بنیانگذار قطب‌شاهیان، یعنی سلطان‌قلی نیز هنگام ورود به هند در سال ۸۸۳ ق به مذهب شیعه معتقد بود (شیرازی، بی تا: ۲۴). او در سال ۸۸۳ ق، به همراه عمویش الله‌قلی عازم دکن شد و در آنجا تحت حمایت بهمنیان دکن که از قبل در خلال سفرهای تجارتنی با آنها آشنا شده بودند، مدارج رشد و ترقی را طی نمود. (Minorsky, 1995: 71). سیر نزولی بی‌وقفه قدرت بهمنیان، زمینه استقلال حکام تابع در ایالات را فراهم می‌کرد. 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 شیعه امامیه را مذهب رسمی قلمرو خود قرار داد (طباطبا، ۱۳۵۵ ق: ۱۴۵). اگرچه در تاریخ سلطان محمد قطب‌شاه آمده است که سلطان‌قلی پیش از آنکه شاه‌اسماعیل (۹۳۰-۹۰۷ هـ) شیعه را در ایران مذهب رسمی اعلام کند، او مذهب تشیع را در قلمرو خود رسمیت بخشیده بود (شیرازی، بی تا: ۱۲) اما به تصریح منابع، قطب‌شاه حدود ۱۱ سال بعد از تاج‌گذاری شاه‌اسماعیل صفوی، یعنی در سال ۹۱۸ق، به تبعیت از گفتمان مرکزی صفویه، مذهب شیعه را مذهب رسمی قلمروش قرار داد و دستور داد که در منابر و بر روی سکه‌ها نام و القاب ائمه شیعه ذکر شود و مؤذنان نیز عبارت «حی علی خیر العمل» را در اذان وارد کنند (شیرازی، بی تا: ۱۲). لازم به ذکر است که حکومت نظام‌شاهیان و عادل‌شاهیان پیش از قطب‌شاهیان اعتقاد خود را به مذهب شیعه ابراز کرده بودند (هاشم‌خان، ۱۹۲۵م، ۳/ ۳۷۰: میرابوالقاسم، ۱۳۰۹ق: ۳۲؛ هندوشاه، ۱۳۰۱ق، ۱۶۸/۲؛ خانزمان‌خان، ۱۳۷۷: ۹) پس از آنکه سلطان‌قلی مذهب شیعه را در قلمروش به عنوان مذهب رسمی اعلام کرد، در ادامه نام شاه‌اسماعیل صفوی را نیز در خطبه بر نام خود مقدم کرد (میرابوالقاسم، ۱۳۰۹ق: ۳۲؛ هاشم‌خان، ۱۹۲۵م، ۳/ ۳۷۰) تا بدین وسیله 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 نشان دهد، در مقابل گورکانیان سنی مذهب از حمایت یک دولت شیعی برخوردار شود و جدا از آن در سیاست‌گذاری فرهنگی خود بتواند در مرحله اول و در سطحی کلان، مفاهیم اساسی هویتی یک فرهنگ را به منصفه ظهور رساند. در مرحله دوم، مفاهیم و سوگیری‌های جانبی آن را شکل دهد. در مرحله سوم، مرزهای فرهنگی را هویت بخشد و در مرحله چهارم از درون آن، رفتار، فعالیت‌ها، جریان‌ها و سیاست‌های فرهنگی ویژه‌ای مطابق و سازگار با مفاهیم اصلی گفتمان شیعی ارائه کند.

به‌طور کلی قطب‌شاهیان بیشتر تلاش خود را به مؤلفه‌های فرهنگی منبعث از مذهب شیعی معطوف کرده بودند، به صورتی که می‌توان این مهم را اعمال سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی از سوی آنها قلمداد کرد. در این راستا در اولین مرحله، حکام سلسله با ایجاد بناهای مذهبی و اعلان شعائر مذهبی تشیع، تا حدی این مذهب را در دکن گسترش دادند. سپس با ورود میرمحمد مؤمن استرآبادی در سال ۹۸۹ هـ به دستگاه حکومت، مرحله

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 کرناटक محدود است. برای تفصیل بیشتر ر. ک. صادقی -

شکوفایی تشیع در دکن آغاز شد که در این مرحله، قطب‌شاهیان ضمن استفاده از نمادهای مقدس شیعی در صدد بودند گفتمان اصلی یعنی مذهب تشیع را در افواه ساکنان تابعه نهادینه کنند (منشی قادرخان، ۱۳۰۶: ۲۶).

۳- پیشینه سیاست فرهنگی تشیع در استفاده از نمادهای مقدس

نخستین کاربرد از نمادهای مقدس شیعی و جمادات محیطی به سیره پیامبران و ائمه 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 به کارگیری نمادها اقدام می‌کردند. آنها کاربرت اشیاء را بستر و روشی مستقل برای انتقال آداب و رسوم و رفتار دینی قرار می‌دادند. بنابراین در سیره ائمه اطهار، بر لزوم توجه به ابزار کمک آموزشی در فرایند انتقال فرهنگ دینی و پرهیز از اتکای صرف به انتقال گفتاری فرهنگ، و توجه به موضوع کاربرت اشیاء به عنوان عامل مکمل و مسهل در موضوع فرهنگ‌پذیری و جامعه‌پذیری توده‌های مردم تأکید شده است. به عنوان نمونه در سیره انبیای اولوالعزم، رفتار حضرت ابراهیم در مقابل بت‌شکنان در همین راستاست. او در مقابل جامعه مشرک زمان خود، با طراحی صحنه‌ای دقیق و با استفاده از اشیایی ساده، یک آموزه مهم فکری را منتقل کرد. پس از آن؛ هوشمندانه فرایند آموزش و اصلاح نگرش را با این سؤال تکمیل کرد که « آیا جز خدا چیزی را می‌پرستید که نه کمترین سودی برای شما دارد و نه زیانی به شما می‌رساند» (انبیاء: ۶۷-۶۶). البته قبل از حضرت ابراهیم و در زمان فرزندان حضرت آدم از جمله حکایت فایبل و کلاغ نیز از مثالهای ملموس استفاده شده است. اما اشیای متبرک مقدس مرتبط با بدن محمد (ص)، پیامبر اسلام در زمان حیات پیامبر جمع‌آوری شد 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 کرده بود، می‌شد (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۲۹/۱). 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 ۱۰هـ ق بر می‌گرداند (Wheeler.2010: 341-342). در اولین نمونه مجموعاً ۶۳ شتر قربانی شدند. آنگاه محمد (ص) به علی (ع) دستور داد تا گوشت و پوست آنها را بین مسلمین توزیع کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۴۸۵). محمد به علی گفت سهمی از گوشت هر شتر را در یک

دیگ نگهدار و پیز. 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 توزیع شد (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲/ ۱۱۰-۱۰۹). عبدالله بن عباس (متوفی ۶۸ه‌ق) پسر عمو و همراه محمد، می‌نویسد که توزیع موهای پیامبر موجب ایجاد سنت برکت شد که سرچشمه گرفته از تماس با اجزای بدن یا اشیای مرتبط با اشخاص مقدس بود (بلاذری، ۱۴۱۷، ۲۸/۴).

از سوی دیگر محقق علوم اسلامی، مری، اشاره می‌کند که این اشیای متبرک و مقدس، که به دست صحابه حفظ شده‌اند، بعد از قرآن و معارف اصیل اسلامی در تعلیمات و سیاست فرهنگی پیامبر حداقل در بین مردم عادی نقش داشته است. این نظر بازتاب رهیافتی متداول در مطالعات اسلامی است. او بیان می‌کند که این اشیای مقدس بعدها و در نسل‌های بعدی مسلمانان اهمیت بیشتری یافتند که در جستجوی تجربه‌ی تقرب به حضور استثنایی پیامبر بودند (Meri.2010:104). نخستین نمونه‌های اشیای مقدس در فرهنگ شیعه که درباره‌ی 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 اهل بیت، از جمله مرقد حضرت عباس برادر ناتنی امام حسین (ع) و نیز مرقد حضرت فاطمه معصومه خواهر امام رضا (ع)، یافته شده است. در نیمه‌ی دوم قرن دوم هجری، مقبره‌های رسمی به آرامگاه‌هایی با دیوار و بنا مبدل شدند که نمونه‌ی مشخص آن آرامگاه امام علی (ع) در نجف است که به فرمان خلیفه عباسی، هارون الرشید در دوره خلافت خود (۱۹۳-۱۷۰ ه‌ق) دایر شده بود (قرطبی، ۱۳۶۹، ۱/ ۱۲۴).

اطلاعات مرتبط با جمع‌آوری آثار و اشیاء مقدس و متبرک ائمه و اهل بیت حتی از مدارک باقی‌مانده در خصوص تاریخ اولیه‌ی حمایت از آرامگاه‌های مذهبی در عراق و فعالیت‌های عمرانی در آنها نابسندتر است؛ لیکن فرضی معقول است که قدیم‌ترین شکل اشیای مقدس، آثار به‌جامانده از ائمه و اهل بیت، و به خصوص قهرمانان زن و مرد واقعه‌ی کربلا و نیز شخصیت‌هایی مانند فاطمه زهرا (ع) باشد (ابومخنف، ۱۳۹۸: ۷۸). 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 پس‌مانده‌ی اردوگاه بود (ابو مخنف، ۱۳۹۸: ۹۰). شاهد این مصیبت شدن و یادآوری جمعی اتفاقی که برای امام حسین (ع) در کربلا رخ داد، گفتمان مرکزی و اساس سیاست فرهنگی متناسب (تأکید بر اسوه‌ها) و نمایشی (برجسته‌سازی آیینی) حیات شیعه را تشکیل می‌دهد. علل فراوانی برای میل شدید به تملک اشیای متعلق یا وابسته به این اشخاص مقدس برشمرده‌اند؛ از جمله همدردی با رنج‌های اهل بیت و تحکیم نظریه‌ی امامت در راستای فرهنگ سازی و ترویج گفتمان هویتی و فرهنگی متناسب با مذهب تشیع. همین غلیان احساسات برای عاشقان حسینی به صورت شدیدتری وجود داشت؛ چون پس از واقعه‌ی کربلا، مردم آثار مربوط به خاندان اهل بیت

را جمع آوردند که شامل نعل اسب، پوشاک، تجهیزات جنگی و دیگر اشیایی بود که تصور می‌شد با قهرمانان زن و مرد واقعه کربلا در پیوند باشند و اتصالی حسی را به نهاد امامت، پیامبر اسلام و در نهایت خداوند فراهم می‌کردند. همین امر در تصور مذهبی اهل بیت و شیعیان، نماد سیاست فرهنگی نمایشی (بزرگ‌سازی آیینی) از جنگ بین خیر، امام حسین (ع) و شر یعنی یزید است (Dabashi. 2011: 4-94). دومین طبقه اشیای مقدس و متبرک در سنت-اسلامی، اشیای مرتبط با عارفان و عالمان دینی بوده است. بیشتر این آثار در پیوند با اشخاص مقدس‌اند؛ همچنان که مسلمانان، هم اهل سنت و هم اهل تشیع، سر یحیی تعمید دهنده و امام حسین را تکریم می‌کنند (Meri. 2010: 119-120). اشیای وابسته به پیامبران، مقدسین عارف و اهل بیت مثل عبا، عصا، مهر، مراسلات و پاپوش نوعی تقدس سرایت شده به واسطه نزدیکی به مالکان مقدسشان دارند. این اشیای مقدس ممکن بود به شکل عمومی در زیارتگاه‌های مربوط به قدیس یا پیامبر به نمایش گذاشته شوند یا در جایی خصوصی گذاشته شده و در راستای سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی حاکمان مسلمان، در مناسبت‌های معینی همچون سالگرد فوت افراد یا دیگر روزهای مقدس به نمایش عمومی گذاشته شوند.

ائمه اطهار از اشیای مقدس از جمله شمشیر، عبا، کتاب و برای اظهار قدرت سیاسی و اقتدار خود استفاده می‌کردند (شیخ مفید، ۲، ۱۳۹۲/ ۲۷) وقتی بر اساس نص شیعی، مالکیت این اشیاء به امام بر حق می‌رسید، آن را دارایی اقتدار افزایی می‌شمرد که نمادی از التفات و رحمت الهی بر حاکمیتش بود. به نمایش گذاشتن یک شیء مقدس در حوزه عمومی، به خصوص اشیای متعلق به پیامبر، از جمله عبا و شمشیر، همچنین مکان نماز گذاشتن و قدمگاه پیامبر (ص) نشان‌دهنده نمادین قدرت زمینی ائمه چونان امانت مقدس پروردگار بود و به آنها امکان می‌داد که خود را از نسل ائمه راستین یا پیامبر معرفی کرده و جواز اقتدار مشروع حکومت خویش را تأیید کند (شیخ مفید، بی تا، ۱۵۷/۲). گرچه مری معتقد است اشیای مقدس «غیر جسمانی» در فرهنگ و عرف شیعی نفوذ قاطع دارد (Meri. 2010: 99). با این وجود نمونه‌های اندکی از اشیای متبرک غیر جسمانی 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 توصیف می‌شوند؛ بدین سبب که افراد مشخصی از اهل بیت آنها را پوشیده یا تملک کرده‌اند. بر مبنای تمایزی که بین اشیای متبرک جسمانی و غیر جسمانی وجود دارد، می‌توان سیمای متمایز سنت‌های شیء متبرک را در مذهب شیعه در نسبت با مذاهب اهل تسنن و هندویسم ترسیم کنیم. این مهم در مورد سیاست فرهنگی قطب‌شاهیان نیز مصداق دارد که با استفاده از شیای مقدس غیر جسمانی در

دکن و حیدرآباد در صدد گفتمان‌سازی، هویت‌سازی، ساختارسازی و اعمال سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی در بین اقوام سنی مذهب و هندوئیسم بودند.

۴- سیاست فرهنگی قطب‌شاهیان و نمادهای مقدس شیعی

در گفتمان فرهنگی مذهب تشیع، در محیط جنوب آسیا، اشیاء و نمادهای مقدس شیعی جایگاه ویژه‌ای دارند، به نحوی که در فرایند بومی‌سازی این مذهب در جنوب آسیا، اقلام قابل حمل و جابه‌جایی مثل اشیای متبرک، علم، نسخه‌های تعزیه و اشیای تعویذی در مناسک عبادی اجتماعات شیعه بسیار مهم‌تر فرض شدند. نمادهای تجسمی فرهنگ مذهبی در تناسب با این فرایند پیش می‌رفتند و به‌خصوص در انطباق مذهب شیعه به شکل هندی و مخصوصاً دکنی آن؛ در جهت دهی هویتی و فرهنگی ساکنان این مناطق موفق بودند. در این زمینه، فعالیت‌های تشریفات دینی شامل تکریم علم‌ها، عناصر آیین‌های نیایش یا پوجای هندو، مفهوم از خودگذشتگی و ساختن فضایی مقدس بود که به اشیای متبرک اهل بیت اختصاص داشت و با دعا و پیشکش میوه و گل و بخور عود همراه بود (تقی‌الدین محمد، بی‌تا: ۱۴۰). 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 یک سو و از طرف دیگر فرد مؤمن دانسته می‌شوند که از طریق ارتباط با این اشیای فوق‌العاده حامل عزت می‌شد؛ یعنی سبک ویژه سلوکی جسمانی که می‌توان آن را اشتغال در خور و مناسب با قدرت دگرگون‌کننده قدیس در نظر گرفت»، دانست (Kevin-2010:272). در تصورات مذهبی جماعت شیعه در جنوب آسیا، اشیای مقدس و متبرک مرتبط با اهل بیت به مثابه واسطه میان قلمرو قدسی و عالم انسان خاکی تکریم می‌شوند. این گونه اشیای متبرک متصف به شکلی از حضورند که برکت‌دهنده و قادر به شفاعت و معطی کرامت به مریدان است (نهایندی، ۱۹۲۵، ۴۱۲/۲) در نتیجه 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 نه تنها از اشیای مقدس برای برای تثبیت اقتدار سلطنتی خود از طریق گفتمان و سیاست فرهنگی استفاده می‌کردند، بلکه این آثار را به شکل مؤثری به حیطة عام وارد کردند و از طریق 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 پیشینه آنها در میان هندوان دکن بود. از این رو برای سلاطین قطب‌شاهی دکن، به عنوان جانشینان قراقویونلوهای ایران، انضمام تکریم اشیای فرهنگی به زندگی روزمره دینی مردم در ترویج مذهب شیعه در

شهرهای بزرگ و کوچک منطقه مؤثر بود. مطالعه کارکرد اشیای مقدس شیعی، در ترویج شکل بومی شده مذهب شیعه دگنی به دست سلاطین قطب‌شاهی اهمیت بازنمایی نمادین بدن ائمه و دیگر افراد اهل‌بیت در این اشیا را در شکل دهی به اعمال مذهبی نخبگان و عوام نشان می‌دهد. ترکیب اشیای مقدس با علم و گرفتن مبانی دین از ایران (حقوق، فلسفه، الهیات، فقه و شرح احوال اولیای دین) و معنایی بومی بخشیدن به آنها برای هندوان و مسلمانان از طریق تلفیق آنها با سنت هندویی پرستیدن قهرمان و عرضه عقلانی مفاهیم الهی (پوجا)^۳ بیانی متمایز از مذهب شیعه دگنی به دست می‌دهد (صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۲۲۳). در دگن، اشیای مقدس شیعی نقشی حیاتی در گفتمان محوری تشیع یعنی شکل دادن به حافظه جمعی از نبرد کربلا بازی کرده‌اند؛ نقشی به اهمیت دیگر جنبه‌های نظری، زیبایی‌شناختی و روحانی هویت شیعی. محمدعلی‌خان، مؤلف تذکره ذاکرین که تاریخ مناسک سوگواری و اشعار سروده شده در دوره آصف‌جاهی است، مؤکداً نهاد همگانی محرم را در شهر توصیف می‌کند. تذکره ذاکرین به ویژه از این لحاظ پراهمیت است که طی سلطنت آخرین فرمانروای آصف‌جاهی، ناظم هفتم میرعثمان‌علی‌خان، نوشته شده و توصیف تاریخی غنی‌ای از مراسم محرم حیدرآباد در سال‌های پایانی استقلال شهر به منزله یک شاهزاده‌نشین در هندوستان قبل از تجزیه فراهم می‌کند. مؤلف تذکره ذاکرین با ارجاع به گلزار آصفیه، تاریخ سلسله آصف‌جاهی و رسوم دینی و اجتماعی تألیف غلام‌حسین‌خان به سال ۱۲۱۹هـ.ق، تصدیق می‌کند که فرهنگ تهذیب گنگا جمن مراسم محرم حیدرآباد را همگانی و یکدست می‌کند (محمدعلی‌خان، ۱۹۴۲: ۲۱۱).

نویسنده تاریخ گلزار آصفیه می‌گوید که از زمان نواب نظام‌علی‌خان بهادر تا نواب ناصرالدوله بهادر، در حیدرآباد عزاداری امام حسین (ع) با شکوه برگزار می‌شده. به علاوه، نه تنها هر نذر و نیاز معمولی که از جانب دولت مقرر شده بوده کاملاً بر روال همیشگی برقرار می‌شده بلکه در هر دوران به آن اضافه هم می‌شده است به گونه‌ای که در مراسم حیدرآباد مردم از هر مذهب و ملت، مرفه و فقیر، هندو و مسلمان، شیعه و سنی شرکت داشتند. این همه نتیجه سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی قطب‌شاهیان است که «عزای امام را چنان ارج و قرب می‌دادند که نمی‌توان به زبان تحریر در آورد» (خانزمان‌خان، ۱۳۷۷: ۱۷). محمدعلی‌خان در اینجا به صراحت اظهار می‌کند که برای فهمیدن محرم حیدرآباد باید نقش اساسی سلاطین قطب‌شاهی در توسعه بدنه مناسک و استفاده از اشیا و دستمایه‌های مقدس شیعی رایج شده در میان مردم، خواه مسلمان یا هندو و خواه شیعه یا سنی، برای سوگواری امام حسین (ع) شناخته شود. همچنین، محی‌الدین قادری زوری در شرح حالی که درباره میرمحمد مؤمن

۳- مراسم پوجا، جشنواره‌ای مربوط به آیین هندوئیسم است که هر سال در شبه‌قاره هند برگزار می‌شود و طی آن به الهه دورگا ادای احترام می‌کند؛ Bansil.p.c.Bihar

استرآبادی، پیشوای محمدقلی قطب‌شاه، نوشته این نکته را ملاحظه کرده است که «همهٔ جمعیت، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، در عاشورخانه‌ها از علم‌ها تجلیل می‌کردند در همین حال تفاوت میان فرمانروایان و فرمانبران یا اختلاف بین مذاهب، فرهنگ‌ها یا طبقات فراموش می‌شد» (قادری زوری، ۱۹۵۷: ۴۶). فرهنگ متکثر حیدرآباد محصول تلفیق سنت‌های مذهبی اسلامی (سنی، شیعه و صوفی) و هندی (هندو و بهکتی^۴)، سنت‌های زبان‌شناختی (فارسی، اردوی دکنی و تلوگو^۵) بوده است (Naqvi.2006: 161؛ Ramey.2008: 34). که سیاست فرهنگی سلاطین قطب‌شاهی، به‌ویژه ابراهیم و پسرش محمدقلی قطب‌شاه، به ایجاد و رشد آرام این فرهنگ متکثر در دکن انجامید. یوسف عادل‌خان (۹۱۶-۸۴۸ ه.ق)، اولین سلطان سلسلهٔ عادل‌شاهی، برای اولین بار در بیجاپور شیعه را مذهب رسمی منطقه اعلام کرد (Naqvi. 2006: 41). بر اساس گلشن ابراهیمی و تذکره الملوک رفیع‌الدین شیرازی، تکمیل شده در حدود ۹۸۷ ه.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 دکن برای یافتن قسمت خویش، چندی در بغداد و نیز در نزدیکی شهرهای کربلا و نجف مقیم بود (شیرازی رفیع‌الدین، بی تا: ۵۶).

دو سال پس از اینکه شاه اسماعیل اول، بنیادگذار سلسلهٔ صفوی، در ۹۰۷ ه.ق مذهب شیعه را در ایران مذهب رسمی اعلام کرد، یوسف به مسجد جامع در قلعه بیجاپور رفت و دستور داد خطبه را به نام ائمهٔ دوازده گانهٔ شیعه بخوانند. یوسف بعد از عادل‌شاهیان نخستین شاه در هندوستان است که فرمان عمومی صادر کرد که اذان بر طبق عرف شیعه تلاوت کنند و خطبهٔ نماز جمعه به نام ائمهٔ شیعه اقامه شود. (Rizvi. 1986: 262) یوسف هندوها را مجبور نکرد دینشان را به اسلام تغییر دهند و به همین سبب، صوفی‌گری را که در سراسر دکن نزد مسلمانان و هندوها محبوبیت فراوانی داشت، موقوف نکرد. در نتیجه، تدابیر، تساهل و سیاست فرهنگی یوسف در اصل طلایه‌دار سلسلهٔ قطب‌شاهی در گلکندا بود. سلطان‌قلی بنیانگذار سلسلهٔ قطب‌شاهیان هیچ‌گاه رسماً از ولی‌نعمتان بهمنی‌اش اعلام استقلال نکرد، اگرچه در ۹۲۴ ه.ق کم‌وبیش قلمرو خود را بی‌ادعای پادشاهی تشکیل داده بود و این مهم نشان می‌دهد که برای قطب‌شاهیان سیاست فرهنگی در درجه اول اهمیت بوده است. حتی شروانی، در تاریخ سلسلهٔ قطب‌شاهی به وفات‌نامهٔ عربی قطب‌الملک بر روی سنگ قبرش اشاره می‌کند تا ثابت کند که حکومتی مستقل تحت نام قطب‌شاه هرگز ایجاد نشده بود (شروانی، ۱۹۴۷: ۱۵). تحت فرمانروایی قطب‌الملک،

۴- از آیین‌های موازی با هندو است.

۵- تلوگو تلفظی قدیمی‌تر حیدرآباد است.

همانند یوسف عادل‌شاه، اذان شیعه برای نمازگزاران خوانده می‌شد و خطبه نماز جمعه به نام ائمه دوازده گانه بود. اعلام او در باب رسمیت مذهب شیعه و تقویت ساز شیعی از طریق ایجاد روابط دیپلماتیک با دولت صفوی ایران نشانگر گفتمان سازی فرهنگی معطوف به دولت - دولت بود، یعنی روندی که خود دستخوش فرایند تغییر و تبدیل از دوران سلطنت سلطان قطب‌المکک به دوران سلطنت محمدقلی قطب‌شاه در اواخر قرن دهم قمری شد (-). (Mitchell.2004 :57).

باید یادآور شد که قطب‌الملک شیعه به دنیا آمد و از طریق ذکر ائمه شیعه در صدد 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 همسایه شمالی‌شان یعنی امپراتوری سنی گورکانی روابط دیپلماتیک خود را حفظ می‌کردند. همچنین، ضروری بود این سلاطین با اکثریت هندو و سنی بیگانگی نکنند. در نتیجه، ترجمان مناسک شیعه، ادبیات عبادی، اشیاء و دستمایه‌های مقدس به چیزی که بتواند توانایی روحانی و زیباشناختی و هویتی هندویان و مسلمانان سنی را به کار گیرد ضروری بود (رک عبدالحی، ۱۹۴۷: ۵۲-۵۱). بر این اساس، برای درک برگزاری کنونی محرم یعنی گفتمان محوری قطب‌شاهیان در حیدرآباد، مطالعه کوشش سلاطین قطب‌شاهی به منظور ترجمان مذهب شیعه ایرانی برای بومی‌سازی مذهب شیعه در دکن امری ضروری است. قطب‌شاهیان درباره نوع، تقدس و سنت عبادی محرم در حیدرآباد، الگویی برای ارتباط بین وجوه جهانی و بومی شیعه عرضه کردند (Dabashi.2011:159-163). این الگو به‌ویژه برای توصیف فرایند بومی‌سازی مذهب شیعه کارآمد است که چهره متمایزی از حکمرانی‌های ابراهیم قطب‌شاه (۹۸۶-۹۵۶ هـ ق) و محمدقلی قطب‌شاه (۱۰۱۷-۹۸۶ هـ ق) است. برای یک فرد شیعی، کربلا مکانی جهانی، ایده و ایدئال جمعیت جهانی شیعه است. قهرمانان زن و مرد این واقعه در دورنمای مقدس مذهب شیعه جای دارند. هر کجا، چه هندوستان، عراق یا افریقای جنوبی، می‌تواند کربلا باشد و قهرمانان این واقعه به لحاظ زبان‌شناختی، فرهنگی و اخلاقی به شهروندان ایده آل این مکان‌های متفاوت مبدل می‌شوند. در حقیقت سیاست‌های قطب‌شاهیان بازتاب‌دهنده وابستگی متقابل رابطه جهانی جهان‌وطنی شیعه و تنوع بیکران بیان‌های بومی آن است. همانند عادل‌شاه بیجاپور، ابراهیم قطب‌شاه به ایرانیان آفاقی (مهاجر) مقیم گلکندا خوشامد گفت؛ اجداد آفاقی‌ها افرادی بودند که از

۱- آفاقی‌ها مردمانی مرفه، 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

زمان‌های دور و از سال‌های اولیه حکمرانی سلسله بهمنی بر منطقه ساکن دکن شده بودند (فزون‌ی استرآبادی، بی‌تا، ۷۶). علاوه بر عشق ابراهیم به شهر تلگوگو و حضور دانشوران ودا و شاعران هندو در دربارش، حامی بزرگ دانشمندان شیعه آفاقی، متخصصان الهیات، خوشنویسان و معماران نیز بود (Naqvi, 2006: 52).

طی دوران سلطنت محمدقلی شاه (۱۰۱۷-۹۸۶ هـ.ق) و پیشوایش، میر محمد مؤمن استرآبادی (متوفی ۱۰۲۲ هـ.ق) مذهب شیعه یعنی گفتمان مرکزی تشیع، دیگر بومی شده بود و مناسک محرم یعنی گفتمان محوری تشیع از سوی پیروان همه مذاهب و طبقات حفظ می‌شد. در سال ۹۹۹ هـ.ق قطب‌شاه با کمک میر محمد مؤمن استرآبادی به سبب انبوهی جمعیت و دلایل دیگر شهر «بهاگ نگر» را به عنوان پایتخت سلسله قطب‌شاهی بنا کرد و بعد از مدتی به احترام لقب امام‌علی (ع) این شهر را حیدرآباد نامید (خضری، ۱۳۹۱: ۴۱۷). سنت‌های مستقر شده در این دوران بخش جدایی‌ناپذیر دایره مناسک محرم شدند و شناساندن علم در حیدرآباد مرکز ثقل فعالیت‌های عبادی در عاشورخانه‌ها شد؛ جایی که مجلس عزاء برگزار می‌شد و علم به نمایش در می‌آمد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که قدمت استفاده از علم در دکن ممکن است به پیش از هر دو سلسله قطب‌شاهی و عادل‌شاهی برگردد. مقبره احمدشاه ولی بهمنی (۸۴۲-۸۲۸ هـ.ق) در پایتخت پیشین بهمنی‌ها، بیدر، حاوی سه علم است که تاریخی ندارند، اما به لحاظ سبک ساخت بیشتر با شکل سنت پذیرفته در ساختن علم در دوران سلسله قطب‌شاهی هم‌خوان‌اند (رای بند راین، بی‌تا: ۱۳۸). وقتی محمدقلی قطب‌شاه در ۹۹۷ هـ.ق پایتختش را از گلکندا به شرق رودخانه موسی (musi) انتقال داد، مذهب شیعه از طریق ساختن نخستین عاشورخانه، جمع‌آوری اشیای مشرک، نصب علم، حمایت از دسته‌های عزاداری محرم و مراسم مرتبط با آن بیشتر بومی شد. در ۹۹۸ هـ.ق، محمدقلی ساختن چارمنار را برای مشخص کردن مرکز حیدرآباد، که بین مردم به اصفهان نو مشهور بود، آغاز کرد (شیرازی، بی‌تا: ۱۴۵). پیشوای محمدقلی، میر محمد مؤمن، مسئول طرح شهر جدید به تقلید از میدان نقش جهان اصفهان با چهار منار بود که اطراف آن را چهار کمان احاطه می‌کرد (Nayeem, 2006: 23). ساخت چارمنار، شیعه بودن سلسله قطب‌شاهی را به شکل متمایز نمایان کرد. شبستان بنا شده بر روی پشت‌بام دارای پنج طاق دو تایی است که نماد پنج تن پاک (محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین) است و دیوارهای آن مزین به علم‌های گچی‌اند. در واقع، برجستگی علم‌ها بر دیوارهای چارمنار اشاره به مرکزیت آنها در پیکربندی هویت شیعه حیدرآبادی دارد (نهایندی، بی‌تا: ۸۹). در دکن، علم‌ها در ساختمان‌هایی با نام عاشورخانه نگهداری و نمایش داده می‌شوند؛ جایی که مجالس عزاء و جشن در طی سال در آنجا برگزار می‌شود. در ۹۹۰ هـ.ق، محمدقلی قطب‌شاه دستور ساخت نخستین عاشورخانه حیدرآباد را با هزینه هفت هزار روپیه صادر کرد (Bhan, 1939: 11). این اولین عاشورخانه ساخته شده به دست

قطب‌شاهیان نبود. پیش از آن، سلطان‌قلی قطب‌شاه عاشورخانه‌ای در قلعه گلکنده ساخت که تا به امروز مجلس عزا در آن برگزار می‌شود (Rizvi, 1986:60).

حضور همیشگی عاشورخانه‌ها در حیدرآباد اشاره به نقش دایم علم (اساس گفتمان محوری) در اعمال عبادی شیعیان دکنی دارد. برخلاف ایران که علم نقش مهمی در دسته‌های عزاداری داشت، تلفیق اشیای متبرک با علم‌ها 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 علم شاه‌اسماعیل در زیارتگاه شیخ صفی‌الدین در اردبیل به وسیله دختر فاطمه، زینب، ساخته شده است و دربرگیرنده 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 نگهداری می‌شود، جایی که در مواقع بحران آنها را از اختفای بیرون می‌آوردند (Allan, 2012:71). حتی امروز هم در ایران علم‌ها فقط با دسته‌های عزادار دوره محرم بیرون آورده می‌شوند و در طول سال در امامزاده‌ها به نمایش گذاشته نمی‌شوند، اما در دکن، اشیای مقدس هم با علم‌ها نمایش داده می‌شوند و هم با آن یکپارچه می‌شوند تا آن را تبدیل به شیئی مقدس کنند. اشیای مقدس شیعی حیدرآباد به طرز برجسته‌ای غیرجسمانی و بیشتر یکپارچه شده با علم‌ها یا ابزارهایی فلزی‌اند که نمایای افراد اهل بیت مانند فاطمه زهرا، امام‌حسین، عباس و امام‌زین‌العابدین‌اند. برخی از این اشیای مقدس در عاشورخانه‌های حیدرآباد قدیم همچون علم‌حسینی، عاشورخانه نعل مبارک، بارگاه عباس، بی‌بی کا علاوا و علاوای سرطوق به نمایش عمومی گذاشته می‌شوند (نهادندی، ۱۹۲۵: ۱۶۷). دیگر اشیای مقدس مثل تکه‌ای از طوق که گردن امام‌زین‌العابدین را با آن بسته بودند و ملحق به علم است، به وسیله محمدقلی قطب‌شاه از حدود ۱۰۰۱ هـ ق دائماً در بیمارستان دارالشفاء نصب می‌شده تا مریدان برای گرفتن تبرک و اخذ شفاعت از آن بهره بگیرند (Subba Reddy, 1962: 21). قدرت شفابخشی امام‌زین‌العابدین، بیمار کربلا، به علم متبرک نصب شده در بیمارستان دارالشفاء نسبت داده شده است. حتی در حوزه پزشکی هم تأثیر و تعهد میرمحمد مؤمن استرآبادی در تبلیغ مذهب تشیع مشاهده می‌شود. ردی به نقل از رساله پزشکی میرمحمد مؤمن، اختیارات قطب‌شاهی، که به سال ۹۹۰ هـ ق تکمیل شده است، نصب علم متبرک همراه با طوق امام‌زین‌العابدین را به میرمحمد مؤمن نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «او طلسمی (علم) را به یکی از چهار طاق‌دیس اطراف قصر شاهی نصب کرد تا شر و نیت بد هر کسی را که به قصر وارد می‌شود به خود او برگرداند و بی‌اثر کند و این طلسم به سرعت مشهور به شفا‌دهی به بیماران شد» (صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۷۰). در حالی که این بیمارستان دیگر وجود ندارد، محوطه اطراف آن به دارالشفاء معروف شده است و در حال حاضر یک

عاشورخانه هم در حیاط آن واقع است و در آنجا مریدان و مؤمنان می‌توانند به دیدار عکمی نایل شوند که برای نمایش دائمی نصب شده است.

در نتیجه سیاست‌های فرهنگی متناسب و نمایشی قطب‌شاهیان، میزان اشیای مقدس در دکن رو به ازدیاد گذاشت. در واقع، همه اشیای مقدس شیعی در حیدرآباد، به استثنای تکه‌های چادر فاطمه زهرا که در دوران سلسله آصف‌جاهی به دکن آورده شده بود، در دوران سلسله قطب‌شاهی به این شهر آمدند. نخستین شیء مقدس که ابراهیم قطب‌شاه بدان دست یافت، نعل مبارک و عکم بسیار مشهور بی‌بی کا علاوا است که حاوی تکه‌ای از چوب تابوتی است که در مراسم تدفین فاطمه از آن استفاده شده است (منشی قادرخان، ۱۳۰۶ق: ۱۶۷). زائرانی که از کربلا باز می‌گشتند، بسیاری از این اشیای مقدس را برای سلاطین قطب‌شاهی می‌آوردند (منشی قادرخان، ۱۳۰۶ق: ۱۶۷). همچنین، رویاها نقش مهمی در فراگیر شدن و استفاده از اشیای مقدس و کشف قدمگاه‌های متبرک (قدم شریف) بازی می‌کنند. رویا استعاره قدرتمندی برای توضیح کشف اشیای مقدس و برانگیختن روایات‌اند که با احساس تأیید الهی همراه می‌شوند. برای روشن شدن مطلب، تاریخچه چگونگی تأسیس عاشوراخانه ساخته شده بر قلعه کوه مولاعلی نشان‌دهنده این انگاره کلی درباره روایات است. شخص عابدی در خواب با امام یا یکی از اهل بیت مواجه و شیئی متبرک یا ردپا یا دستی بر او آشکار می‌شود. عابد شاه را مطلع می‌کند، و به خاطر تقوا و بینشش از او تقدیر شده، عاشورخانه یا عکم متبرک در آنجا دایر می‌شود (منشی قادرخان، ۱۳۰۶ق: ۱۶۸).

غلام‌حسین خان در گلزار آصفیه با ذکر جزئیات روایت می‌کند که چگونه یاقوت، خواجه‌سرای دربار ابراهیم قطب‌شاه، قدمگاه امام‌علی را بر تپه سنگی کوچکی در حومه جایی کشف کرد که بعدها شهر حیدرآباد در دوران سلطنت محمدقلی قطب‌شاه در همان‌جا بنا شد. یاقوت مردی روحانی بود که علاقه داشت شب‌های جمعه را به تنهایی و دور از اشتغالات سیاسی و هیاهوی گلکندا بگذراند. در هفدهم ماه رجب^۷، یاقوت در رویا مرد عربی را در لباسی سبز دید.^۸ این مرد او را خبر داد که علی او را احضار کرده است و یاقوت از تپه سنگی بالا رفت و امام‌علی را دید که پیش روی او نشسته بود. صبح روز بعد، یاقوت از تپه بالا رفت و نقش دست راست امام را آشکارا بر روی صخره یافت و بنابراین، صحت تجربه مبارکش اثبات شد. یاقوت آن بخش از صخره را که نقش دست بر آن بود جدا و بر رواقی نصب کرد. سپس، به گلکندا بازگشت و ابراهیم قطب‌شاه را از کشفش باخبر کرد

۷- برخی از اجتماعات شیعی که میلاد امام‌علی 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.

و عاشورخانه تحت قیمومت ملوکانه قرار گرفت (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 پیشکش شده و سپس به ابراهیم قطب‌شاه داده شده بود و او آن را بصورت عکمی درآورد (Naqvi, 2002:193).

عکم بی‌بی در گفتمان محوری مذهب شیعه حیدرآبادی جایگاهی اساسی یافته است. در میان این عکم تکه‌چوبی از تابوتی جاسازی شده است که علی برای مراسم تدفین فاطمه به کار برده بود. براساس اخبار، این شیء مقدس در واقعه کربلا بوده و پس از مدتی طولانی در دوران سلطنت عبدالله قطب‌شاه به گلکندا آورده شده بود. سلطان این شیء مقدس را تحت نظارت ندیمی با نام حیدر گذاشت و او آن را در طغرای مزین به نام الله، محمد و علی حکاکی کرد. (خانزمان‌خان، ۱۳۷۷: ۵۵۲) حیات‌بخشی بیگم (متوفی ۱۰۷۲ هـ ق) مادر عبدالله قطب‌شاه، حامی همیشگی نهادهای مذهبی شیعه در حیدرآباد، دستور ساخت بی‌بی کا علاوا را صادر کرد که نام عاشورخانه‌ای است که برای حفظ عکم متبرک بی‌بی در منطقه دیرپوره، در شهر قدیم حیدرآباد، ساخته شد. این عاشورخانه در دوران سلطنت میرعثمان علی‌خان آصف‌جاه هشتم (۱۳۵۵-۱۳۱۷ هـ ق) بازسازی شد. بی‌بی کا علاوا یکی از محبوب‌ترین عاشورخانه‌های شهر قدیم است که یک آتشگاه یا حفره آتش (علاوا) در صحن حیاطش دارد. وجود حفره آتش اشاره به محبوبیت این مکان نزد مؤمنان هندو دارد. آنان در آن بخور می‌سوزانند و برای شهیدان کربلا آواز می‌خوانند و بر روی ذغال‌های افروخته بر روی زمین، به نشانه وفاداری و تعلق به این شخصیت‌های مقدس، راه می‌روند (صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۸۷).

در واقع مهم‌ترین شیء مقدس در گفتمان محوری محرم حیدرآبادی، عکم بی‌بی است که اغلب طول سال در اتاق امنی که به شکل تابوتی آهکی ساخته شده است نگهداری می‌شود. عکم در ۲۹ ذی‌الحجه در اتاق اصلی نصب می‌شود و در آنجا تا دوازدهم محرم برای نمایش باقی می‌ماند و سپس دوباره به تابوت آهکی‌اش بازگردانده می‌شود. در عاشورا، عکم به دسته عزاداری جلوس برده می‌شود و از سراسر شهر قدیم، از دیرپوره تا چادرگاه، عبور داده می‌شود. در روز عاشورا، ده‌ها هزار زن و مرد برای مشاهده عکم و مشارکت در مراسم دسته عزاداری، همچنان که عکم بر پشت یک فیل به سمت شهر قدیم می‌رود، در خیابان‌ها صف می‌کشند. «عبدالله قطب‌شاه فرمان داد که عکم بر بالای یک فیل سلطنتی به میان دسته عزاداری برود و در هر یک از عاشورخانه‌ها و جایگاه عکم‌های دیگر در سراسر شهر قدیم توقف کند. مطابق سنت، وقتی که عکم بی‌بی به میان جمعیت می‌آمد نقاره‌های سلطنتی را پایین می‌آوردند. در دوران قطب‌شاهی، این مراسم فقط وقتی صورت می‌گرفت که سلطان در می‌گذشت» (صاعدی شیرازی، ۱۹۶۱: ۱۰۰). عکم بی‌بی نماد عالی استفاده سلطنتی از عکم‌های متبرک برای

متحد ساختن اهالی، از ادیان و طبقات گوناگون، است. هندو، سنی و شیعه همه در آن شرکت می‌کنند؛ برای برخی این یک نمایش است و برای بعضی دیگر فرصتی برای اثبات ارادتشان به اهل بیت و جستجوی شفاعت فاطمه زهرا و برکت یافتن بسیار از علم او.

۵- نتیجه‌گیری

نمادها از مهمترین نشانه‌های حکومت‌ها محسوب می‌شوند و هر شعار و نشانه‌ای که روی آنها یافت شود، بیانگر سیاست‌های فرهنگی و گرایش‌های صاحبان آنهاست. حکومت‌های شیعی نیز از این قضیه مستثنی نیستند. از این منظر سلاطین شیعی قطب‌شاهی که از نسل قراقویونلوهای ایران به شمار می‌روند جایگاه ویژه‌ای در اتخاذ سیاست‌های فرهنگی مبتنی بر استفاده از اشیاء مقدس شیعی دارند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اشیاء متبرک شیعی حضوری همیشگی در سیاست‌های فرهنگی آنها داشته است. در حقیقت قطب‌شاهیان از طریق سیاست فرهنگی متناسب و نمایشی و گفتمان‌سازی هویتی، یعنی برپایی مراسمات مختلف شیعی از جمله عاشورا و محرم به عنوان گفتمان محوری مذهب تشیع، از طریق نمایش اشیاء و دست‌مایه‌های مقدس شیعی از جمله اشیاء و یادگارهای متبرک، آرامگاه‌ها و ملحقاتشان (ضریح، تابوت و تعزیه)، پرچم‌های جنگی (علم)، اسباب خاکسپاری (نخل)، قدمگاه‌ها و نقش‌دست‌های مقدس، دیوار کوب‌ها، اشیاء نذری، تعویذی و عاشورخانه، دنبال می‌کردند، بر حمایت عمومی از هنرها، تنظیم رسانه و ساخته مذاکره‌ای هویت فرهنگی مرتبط با دولت - ملت و فرهنگ شیعی تأکید کردند. آنها در اجرای سیاست فرهنگی نمایشی به نمادسازی آیینی و بزرگ‌نمایی جلوه‌های شیعی با هدف کلی زینت بخشیدن به نظم اجتماعی ساکنان دکن و حیدرآباد دست یازیدند و در این مسیر توانستند در مرحله اول و در سطحی کلان، مفاهیم اساسی هویتی یک فرهنگ شیعی را به منصفه ظهور رسانند. در مرحله دوم، مفاهیم و سوگیری‌های جانبی آن را شکل دادند، در مرحله سوم، مرزهای فرهنگی را هویت بخشیدند و در مرحله چهارم از درون آن، رفتار، فعالیت‌ها، جریان‌ها و سیاست‌های فرهنگی ویژه‌ای مطابق و سازگار با مفاهیم اصلی گفتمان شیعی ارائه کردند. در این راستا، با ایجاد بناهای مذهبی و اعلان شعار مذهبی تشیع، تا حد زیادی این مذهب را در دکن گسترش دادند. سپس با ورود میرمحمد مؤمن استرآبادی در سال ۹۸۹ ه.ق به دستگاه حکومت، مرحله شکوفایی تشیع در دکن آغاز شد که در این مرحله، قطب‌شاهیان ضمن استفاده از اشیاء و دست‌مایه‌های مقدس شیعی در صدد بودند گفتمان مرکزی یعنی مذهب تشیع را در افواه ساکنان تابعه نهادینه کنند. تحت تأثیر این ساختارسازی و نهادینه شدن، در سال ۱۰۹۸ ه.ق، با وجودی که اورنگ‌زیب با تصرف گلکنده و حیدرآباد؛ به حیات سیاسی حکومت قطب‌شاهیان خاتمه داد، اما مذهب شیعی که آنها در این منطقه رواج دادند همچنان در آنجا پایدار ماند. شهر تاریخی حیدرآباد که زمانی پایتخت حکومت قطب‌شاهیان بود، امروزه بیشترین جمعیت شیعه مذهب این هندوستان را در خود جای داده و مجالس محرم عموماً در خلال ده روز اول محرم و حتی شام غریبان در این شهر انجام می‌شود. نمایش نعل که از زمان حکومت ابراهیم قطب‌شاه

۹۵۷ — ۹۸۸ ه‍.ق) در دکن برقرار بوده، هم اکنون نیز در حیدرآباد برگزار می‌شود و گرایش به تشیع و ارادت به اهل بیت از افتخارات مردم این شهر، محسوب می‌شود.

۶- منابع

قرآن کریم

ابومخنف، لوط بن یحیی (۱۳۹۸)، مقتل الحسین، مترجمان، مهدی باقری اسفندانی و دیگران، تهران، علم و ادب.

اشتریان، کیومرث (۱۳۹۱)، مقدمه‌ای بر روش سیاست‌گذاری فرهنگی، تهران، جامعه‌شناسان.

اکبر، رضیه (بی‌تا)، نظم و نثر فارسی در زمان قطب‌شاهی، حیدرآباد دکن، بی‌نا.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷)، انساب‌الاشراف، ج ۴، تهران، علمی فرهنگی.

تقی‌الدین محمد ابن صدرالدین، علی (بی‌تا)، میزان الطبايع قطب‌شاهی، نسخه خطی شماره ۱/۹۳۶۵، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

حسینی، خورشاه ابن قباد (۱۳۷۹)، تاریخ ایلچی نظامشاه، تصحیح و تحشیه و اضافات محمد رضا نصیری، کویچی‌هانه دا، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

خالدی، عمر (۱۳۸۳)، «نگاهی به فرهنگ شیعیان دکن»، نشریه گزارش گفتگو، ترجمه محمد مهدی توسلی، ش ۱۳.

خانزمان خان، غلامحسین خان (۱۳۷۷)، تاریخ آصف‌جاهیان (گلزار آصفیه)، به اهتمام محمد مهدی توسلی، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

خضری، احمد رضا (۱۳۹۱)، تشیع در تاریخ، قم، نشر معارف.

رای بند راین پسر رای بهارمال (بی‌تا)، لب‌التواریخ هند یا لب‌الباب هند، نسخه خطی شماره ۵۳۴۷، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

صاعدی شیرازی، میرزا نظام‌الدین (۱۹۶۱)، حدیقه‌السلطین، تصحیح و تحشیه سید علی اصغر بلگرامی، حیدرآباد دکن، چاپ سید علی اصغر بلگرامی.

سومر، فاروق (۱۳۶۹)، قراقویونلوها، ترجمه وهاب ولی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

سومر، فاروق (۱۳۷۱)، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران، نشر گستره.

شیخ حرعاملی، (۱۴۰۹ ه‍.ق)، وسائل‌الشیعه، ج ۲، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع).

شیخ صدوق (۱۴۱۳ ه‍.ق)، من لایحضره الفقیه، ج ۱، قم، انتشارات اسلامی.

شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۳۹۲)، ارشاد، ترجمه سیدحسین موسوی مجاب، تهران، سرور.

- شیرازی رفیع‌الدین، ابراهیم (بی‌تا)، تذکره الملوک، نسخه خطی موجود در کتابخانه ملی پاریس، شماره ۶۱۹.
- شیرازی، ابن عبداللہ (بی‌تا) تاریخ سلطان محمد قطب‌شاه، نسخه خطی شماره ۳۸۸۵، کتابخانه ملی ملک، مقاله اول.
- شروانی، هارون‌خان (۱۹۴۷)، تاریخ سلسله قطب‌شاهی، دهلی، بی‌نا.
- صادقی علوی، محمود (۱۳۸۵)، «قطب‌شاهیان (تاریخ سیاسی و فرهنگی - مذهبی)»، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد رشته تاریخ اسلام، تهران، دانشگاه تهران.
- عبدالحمی (۱۹۴۷)، نزهه الخواطر، ج ۱، هند، حیدرآباد، بی‌نا.
- طباطبا، سیدعلی عزیزالله (۱۳۵۵ق)، برهان مآثر، دهلی، جامعه دهلی.
- قادری زوری، محی‌الدین (۱۹۵۷)، حیات میرمؤمن، حیدرآباد، اداره ادبیات اردو.
- قرطبی، عرب بن سعد (۱۳۶۹)، صله تاریخ طبری، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
- محمدعلی خان (۱۹۴۲)، تذکره ذاکرین، حیدرآباد، مطبع مشیر عالم.
- مک گویگان، (۱۳۸۸)، بازاندیشی در سیاست فرهنگی، ترجمه نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- معصومی، محسن (۱۳۸۹)، فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی دکن در دوره بهمنیان، تهران، اندیشه معاصر.
- منشی قادرخان (۱۳۰۶ق)، تاریخ قطب‌شاهی، به اهتمام سید برهان‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.
- میرابوالقاسم، رضی‌الدین بن نورالدین مخاطب به میر عالم (۱۳۰۹ق)، حلیقه العالم، به اهتمام سید عبداللطیف شیرازی، حیدرآباد دکن، چاپ سیدعبداللطیف شیرازی.
- نہاوندی، عبدالباقر (۱۹۲۵)، مآثر رحیمی، تصحیح محمد هدایت حسین، کلکته، بی‌نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ هـ ق)، الکافی، ج ۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- هاشم‌خان، محمد (۱۹۲۵م)، منتخب‌الباب، تصحیح سرولزی هیگ، کلکته، به اهتمام انجمن آسیایی بنگاله.
- هندوشاه، محمدابن قاسم و گلشن ابراهیمی (۱۳۰۱ق)، تاریخ فرشته، ج ۱ و ۲، چاپ سنگی.
- والتیسون، ب (۱۳۹۶)، «بازیگوشی قدرت، تأثیر فرهنگ رسانه‌های تولیدکننده - مصرف‌کننده»، در قدرت و سیاست فرهنگی در روابط بین‌الملل، ویرایش سنگ، جی. جی. چی، ترجمه عسگر قهرمان‌پور، تهران، علمی فرهنگی.

Allen, James W (2012). *The Art and Architecture of Twelver Shi'ism: Iraq, Iran, and the Indian Sub-Continent*. London. Azimuth Editions.

Bhān,S(1939). «Haidarābād kā bādshāhī 'āshūrkhāna». Muraqqa'-e Dakkan, Special issue of Sab Ras, edited by Muhyi al-Dīn Qādrī Zore. Haidarābād: Idāra-e Adabīyat-e Urdū.

Dabashi,Hamid(2011). «Ta'ziyeh as Theatre of Protest», *The Drama Review*. Sainthood, and Everyday Practice in South Asian Shi'ism. 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 Incomigibly. 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 'Asharī Shi'īs 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 Shi'a 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 .Haidarābād. Bab-ul-Ilm Society.

Naqvi .Shahid (2002). 'Azādārī .Lahore.Izhar Sons.

Naqvi Sadiq(2006). The 'Āshūr Khānas of Hyderabad City .Haidarābād: Bab-ul-Ilm Society.

Nayeem.,M.A(2006). The Heritage of the Qutb Shahs of Golconda and Hyderabad .Haidarābād. 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.