تأثیر عرفان اسلامی بر اندیشه‌های «کبیر»

عارف و شاعر شهیر هندی

پریا الیاسی*

چکیده: کبیر شاعر و عارف بزرگ هندی، تأثیرگذارترین فرد در نهضت بهکتی‌نو در شمال هند بوده است. نهضت بهکتی‌نو که ریشه در عقاید کهن هندویی در جنوب هند دارد از رهگذر آموزه‌های عرفانی دین اسلام توانست در سده‌های میانی هند به اوج کمال و پختگی خود برسد. کبیر که جانشین رهبران بهکتی پیشین همچون رامانوجه و رامانَنده در جنوب هند بود، اندیشه‌های اصلاح‌طلبانهٔ نهضت بهکتی را در شمال هند گسترش داد و اندیشه‌های نوینی را در این نهضت کهن مطرح کرد. این آموزه‌های کبیر را که بیشتر تحت‌تأثیر عرفان اسلامی شکل گرفته‌اند می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: توحید، ردّ بت‌پرستی، انکار نظام طبقاتی، تأکید بر مقام مرشد (گورو) و تأکید بر اینکه طریق معرفت ورای کفر و دین است.

کلید واژه‌ها: بهکتی‌نو، عرفان اسلامی، نظام طبقاتی، گورو، شَبدَه (کلام)

---

* دکترای ادیان و عرفان Email: p_elyasi@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۶/۱۳ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۷/۲۳

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

مقدمه

کبیر (حدود ۱۴۴۰-۱۵۸۰م/۸۴۴-۹۸۸ ق)، شاعر و عارف بزرگ هندی، تأثیرگذارترین فرد در نهضت موسوم به بهکتی‌نو در شمال هند بوده است. او با آموزه‌های دینی خود توانست این نهضت دینی- اجتماعی را که در جنوب هند آغاز شده بود به اوج شکوفایی خود در شمال هند در سده‌های میانی تاریخ هند برساند و همگان را از هر طبقه و نژاد، نسبت به گوهر وجودی انسان آگاه سازد. اقدامات کبیر راه را برای اصلاحات بعدی در نهضت بهکتی‌نو هموار ساخت. به‌گونه‌ای که با ذکر نام بهکتی‌نو همواره نام کبیر نیز به ذهن متبادر می‌شود. نهضت بهکتی‌نو برخاسته از سنت کهن بهکتی در شبه‌قارهٔ هند است که در طول تحولات خود جنبش‌های دینی- اجتماعی گوناگونی را در این سرزمین برانگیخته است. در جنوب هند در قرن ۱۲م و رامانوجه (Ramanuja) در قرن ۱۵م رامانند (Ramananda) این نهضت را رونق بخشیدند و عبادت عاشقانه یا بهکتی را به‌عنوان یک طریق رهایی برجسته کردند. سپس این نهضت دینی- اجتماعی با ظهور کبیر در شمال هند به کمال رسید و همچنان به راه خود ادامه داد.

بهکتی اصطلاح عامی است به‌معنی «نیایش یا عبادت عاشقانه». این واژه اسم عامل (agent noun) از ریشهٔ (bhaj) است. bhaj در زبان سنسکریت معنای گسترده‌ای دارد مانند: شرکت کردن، سهیم شدن، اشتغال داشتن، متوسل شدن، دنبال کردن، اظهار کردن، عمل کردن، ترجیح دادن، انتخاب کردن، خدمت کردن، حرمت نهادن، عشق ورزیدن و ستودن. پانینی، نحوی سرشناس زبان سنسکریت، علامت «ktin» را برای پسوند اشتقاق اسم عامل از افعال به‌کار می‌برد و برای تبیین معنای کلمهٔ بهکتی (bhaj+ktin) کاربردهایی از آن را برای نمونه ذکر می‌کند (Sharma, 1987, 40). بنابراین می‌توان گفت بهکتی کاربرد گسترده‌ای دارد و می‌تواند در زمینهٔ دینی و غیردینی به‌کار رود. مثلاً دِشه بهکتی (deśa-bhaki) به عشق به میهن اشاره دارد و گورو بهکتی (gurū-bhakti) به‌معنای ستایش عاشقانهٔ مرشد یا گورو است. هرگاه این واژه در زمینهٔ دینی استعمال شود بر مفهومی خاص دلالت دارد که می‌توان از آن به‌عنوان یک جریان یا گرایش دینی خاص یاد کرد. مثلاً ویشنو بهکتی (و سایر اقسام آن نظیر کریشنه بهکتی، رامه بهکتی و ...) یا شیوَه بهکتی را می‌توان با توجه به الهیات ویشنویی و شیوایی تبیین کرد.[1] باری، ازآنجاکه سنت دینی هندویی، سنتی کثرت‌گراست، بهکتی را نمی‌توان به یکی از این جریان‌های دینی متکثر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

محدود کرد. اشاره به این موضوع به‌سبب آن است که برخی از هندشناسان اولیه بهکتی را بیشتر اصطلاحی ویشنویی می‌دانستند، درحالی‌که اشاره خواهیم کرد که گسترهٔ بهکتی بسی فراتر از سنت ویشنویی است. بنابراین، تنها زمانی می‌توان از بهکتی در معنایی خاص سخن گفت که موضوعی که بهکتی بر آن حمل می‌شود، به‌روشنی مشخص شده باشد (Sharma, 1987, 5-6).

با توجه به مفهوم گستردهٔ عبادت، بهکتی می‌تواند جزء جدایی‌ناپذیر هر دینی باشد؛ اما در هند، این اصل اعتقادی از چند سده پیش از میلاد به‌تدریج با مجموعه‌ای از خدایان، عقاید و اعمال دینی خاص ارتباط یافته است. سنت بهکتی، براساس خدا یا مجموعه خدایانی که برای پرستش انتخاب می‌شود، به چهار جریان کلی تقسیم می‌گردد:

۱) گروهی که به پرستش خدای شیوا و شَکتی‌های[۲] او می‌پردازند؛
۲) آنان که خدای ویشنو، اَوَتاره‌های او و همسران آنان را می‌ستایند؛
۳) گروهی که ایزدبانو یا دِوی (Devī) را می‌پرستند؛
۴) گروهی که (به‌طور خاص سیک‌ها و پیروان کبیر) خدایی انتزاعی و غیرشخصی را می‌ستایند که غالباً سَت (Sat) یعنی‌حقیقت، سَتیَه (Satyam) یعنی وجود حقیقی، یا برهمن نامیده می‌شوند.

این گروه اخیر که خدایی بی‌شکل را می‌پرستند، اغلب به جنبش‌های نیرگونی (nirguni movements) منتسب‌اند، زیرا خدایی را می‌ستایند که بدون صفات (نیرگونه) است. سه گروه دیگر، که اشکال انسان‌انگارانه یا حیوان‌انگارانه را می‌ستایند، به‌سبب ستایش خدایی دارای صفات (سَگونه) جنبش‌های سَگونی (saguni movements) نامیده می‌شوند (Lorenzen, 2004: 185; 1995: 1-2).

پیروان کبیر و دیگر جنبش‌های سَگونی اغلب از مجموعه اصطلاحات بهکتی ویشنویی استفاده می‌کنند، اما ازآنجاکه اشکال انسان‌انگارانهٔ ویشنو و اوتاره‌های او را نمی‌پذیرند، به‌درستی نمی‌توان آنان را در مجموعهٔ ویشنوپرستان جای داد (اگرچه پیروان کبیر، یا کبیر پنتهی‌ها Kabīr panthīs گاهی خود را ویشنویی می‌خوانند). افزون‌براین، ایدئولوژی اجتماعی جنبش‌های نیرگونی، به‌ویژه نپذیرفتن نظام طبقاتی وَرنَه‌دهرمه (varnadharma) عملاً آنان را از نهضت‌های ویشنویی سگونی متمایز می‌کند، زیرا بیشتر نهضت‌های سَگونی از این نظام حمایت می‌کنند. نهضت‌هایی که از نظام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

طبقاتی، که به‌طور سنتی ورناشرَمَه‌دهرمه (varnaśramadharma) خوانده می‌شود، حمایت می‌کنند وَرنه‌دهرمی (varnadharmī) نامیده می‌شوند؛ درحالی‌که نهضت‌های دیگر که این نظام طبقاتی را رد می‌کنند، اَوَرنه‌دهرمی (avarnadharmī) خوانده می‌شوند. به‌طورکلی می‌توان جنبش‌های بهکتی را به جنبش‌های وَرنَه‌دهرمی و اَوَرنه‌دهرمی و نیز جنبش‌های سگونه‌بهکتی و نیرگونه‌بهکتی تقسیم کرد (Lorenzen, 2004: 185-186).

پس از ورود اسلام به شبه‌قارهٔ هند، در این جنبش‌های سگونی و نیرگونی اندیشه‌هایی پدید آمد که شباهت زیادی با تعالیم عرفان اسلامی دارد. بسیاری از پژوهشگران ظهور این آموزه‌های جدید را متأثر از تماس هندوان با مسلمانان می‌دانند. بنابراین، در اینجا لازم است پیش از بررسی این آموزه‌ها به ورود تصوف و برخی از سلسله‌های صوفیه به سرزمین هند و تعامل صوفیان با بهکتَه‌ها (پیروان طریق بهکتی) به‌اختصار، اشاره کنیم. زیرا هرگاه از تأثیر سنتی بر سنت دیگر سخن می‌گوییم لازم است شواهد تاریخی و زبان‌شناسی مستندی مبنی‌بر تماس و تعامل آن دو سنت ارائه دهیم.

تصوف در هند

جریان اصلی ورود اسلام به هند و گسترش آن در سراسر شبه‌قاره با فتوحات سلطان محمود غزنوی در پنجاب و سند و گجرات، سپس با انتقال مرکز حکومت غزنویان از غـزنه بـه لاهور آغاز می‌شود. بین سال‌های ۳۹۴-۴۰۱ق/۱۰۰۴-۱۰۱۱م محمود غزنوی به هند حمله کرد و توانست مولتان را فتح کند. صدوپنجاه سال بعد نیز در سال ۵۷۰ق/۱۱۷۵م معزالدین محمد بن سام باردیگر به مولتان تاخت و حکومتی در جنوب پنجاب تأسیس کرد و زمام امور را به‌دست گرفت. در قرن ۶ ق/۱۲م سند علیا نیز تحت فرمان حکام سنی درآمد. بدین‌ترتیب اسلام در شبه‌قارهٔ هند نفوذ کرد و به نقاط دوردست آن راه یافت. گسترش اسلام در شبه‌قاره بیشتر به‌دست عارفان مسلمانی انجام گرفت که در پی ورود اسلام به سرزمین هند پا گذاشتند. گزارش‌هایی دربارهٔ دیدار ابوعلی سندی با بایزید بسطامی (د۲۶۱ یا ۲۶۴ق) (احمد عزیز، ۱۳۶۷: ۵۱) و سفر تبلیغی حلاج (د۳۰۹ق) (Schimmel, 1975: 67) به هنـد از راه دریا وجود دارد، امـا به نظر می‌رسد که تصوف در اواسط قرن پنجم ق/یازدهم م در نواحی اطراف مولتان راه یافتـه است (رضوی، ۱۳۸۰، ج۱: ۱۳۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

اخبار مربوط به فتح مولتان به‌دست سلطان محمود غزنوی صوفیان را بر آن می‌داشت که از مریدان مستعد و جسور خود بخواهند که در آن مناطق سکنی گزینند؛ زیرا ناحیه‌ای بکر که تا حدودی خالی از سکنه باشد برای مراقبه و خلوت‌گزینی مناسب بوده است. ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، عارف سدهٔ ۵ ق، از نخستین عارفانی است که به شبه‌قاره هند مهاجرت کرده‌اند. هجویری در لاهور خانقاهی ساخت و به تعلیم و ارشاد پرداخت و کتاب مشهور خود *کشف المحجوب* را در تصوف به فارسی نوشت. بعدها مسلمانان لقب «داتا گنج‌بخش» به‌معنی بخشندهٔ گنج را به او دادند. مزار هجویری همواره مورد احترام و تجلیل مسلمانان و هندوان بوده است. در میان نخستین عرفایی که ریاضات شاقی را در لاهور بر مزار او متحمل شدند می‌توان به خواجه معین‌الدین چشتی، مؤسس سلسلهٔ چشتیه در هند، اشاره کرد (رضوی، ۱۳۸۰، ج۱، ۱۳۷).

فعالیت‌های انفرادی صوفیان در هند از سدهٔ چهار تا شش قمری ادامه داشت، اما فعالیت‌های تشکل‌یافته و ورود سلسله‌های تصوف از اواخر سدهٔ ششم و اوایل سدهٔ هفتم قمری، در دورهٔ سلاطین غوری و جانشینان آنان در هند آغاز شد (آریا، ۱۳۸۲: ۴۲). از جمله مهم‌ترین سلسله‌هایی که در هند خانقاه داشتند طریقه‌های چشتیه، سهروردیه و کبرویه بودند که همگی خاستگاهی ایرانی داشتند که به اجمال به شرح آن‌ها می‌پردازیم.

چشتیه

چشتیه کهن‌ترین سلسلهٔ صوفیانه است که در هند فعالیت خود را آغاز کرده است و می‌توان آن را در اصل سلسله‌ای هندی دانست. دیگر شاخه‌های این سلسله که از شهر چشت در افغانستان سر برآوردند، در جهان ایرانی- اسلامی چندان نپاییدند (آریا، ۱۳۸۲: ۲۵۷). از جمله مهاجران اهل تصوف به چشت شیخ ابواسحاق (از مشایخ بزرگ صوفیه در اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم قمری) از سرزمین شام بود که سلسلهٔ نسب معنوی او از طریق حسن بصری به حضرت علی(ع) و پیامبر اکرم(ص) می‌رسید (میرخورد، ۱۳۵۷: ۴۱). او پس از مدتی به شام بازگشت و در سال ۳۲۹ق/۹۴۰م درگذشت. شیخ ابواسحاق پس از خود خواجه ابواحمد ابدال چشتی را خلیفه کرد. ابواحمد در سال ۳۵۵ق/۹۶۵-۹۶۶م وفات یافت و پسرش، ابومحمد چشتی، خلیفهٔ او شد و ابومحمد نیز خواهرزاده‌اش، خواجه یوسف را به جانشینی خود برگزید. پس از درگذشت خواجه یوسف

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

پسرش، خواجه مودود چشتی، به جای او نشست و پس از او خواجه احمد، پسر وی، خلیفهٔ او شد. سپس رکن‌الدین محمد، خواجه حاجی شریف و خواجه عثمان هرونی به‌ترتیب خلافت چشتیه را عهده‌دار شدند؛ سرانجام خواجه معین‌الدین چشتی خلیفهٔ خواجه عثمان هارونی شد (سرور لاهوری، ۱۳۳۲: ۲۴۳-۲۵۳).

دیدگاه‌های عرفانی خواجه معین‌الدین چشتی برپایهٔ آرای ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری و عین‌القضات همدانی قرار داشت که همگی معتقد به‌نوعی عشق وجدآمیز به خداوند بوده‌اند. بنابه عقیدهٔ خواجه تمایزی میان عاشق، معشوق و خود عشق وجود ندارد؛ نشانهٔ برجستهٔ کسی که خدا را می‌شناسد، گریز از ازدحام خلق است؛ حاجیان گرد کعبه دور می‌زنند اما عارفان دل را طواف می‌کنند؛ برترین عبادت دستگیری از ناتوانان و سیرگرداندن گرسنگان است؛ و هر که این سه ویژگی را داشته باشد دوستدار خداونـد است: «سخاوتی همچون سخاوت دریا، شفقتی چون آفتاب، تواضعی چون تواضع زمین» (میرخورد، ۱۳۵۷: ۴۶-۴۷). جانشینان خواجه نیز کمابیش اندیشه‌های او را دنبال کردند و به این طریق بر فرهنگ بومی اطراف خود بسیار تأثیر گذاردند تاجایی‌که می‌بینیم باورهای بهکتَه‌های هندو و به‌ویژه بهکته‌های سده‌های میانهٔ هند همچون کبیر و نانک به باورهای خواجه شباهت دارد و گویی از یک آبشخور جاری شده است.

جانشینان خواجه معین‌الدین چشتی، قطب‌الدین بختیار کاکی (د۶۳۴ ق) و فریدالدین گنج شکر (د ۶۶۴ق)، معروف به بابا فرید، این سلسله را در دهلی و نواحی پنجاب گسترش دادند (Schimmel, 1975: 345-347). پس از درگذشت بابا فرید، طریقهٔ چشتیه به دو شاخهٔ نظامیه و صابریه تقسیم شد که هرکدام از آن‌ها نیز زیرشاخه‌هایی دارند (حسنی، ۱۴۰۳: ۱۸۳). مهم‌ترین خلیفهٔ بابافرید در هند، نظام‌الدین اولیاء (د۷۲۵ ق) پایه‌گذار شاخهٔ نظامیه بود که سلطان المشایخ خوانده می‌شد. دو شاعر پارسی‌گوی، امیرخسرو دهلوی، معروف به سعدی هند، و امیرحسن سجزی از مریدان وی بودند که سبب اشتهار نظام‌الدین اولیاء در تصوف شدند (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۲۱۸).

شیخ نظام‌الدین مسئولیت‌های خانوادگی را - که اشتغال به امور دنـیوی را در پی داشت- ارزشمند مـی‌دانـست. وی معتقد بود کسانی که برای خانوادهٔ خود امکانات زندگی فراهم می‌کنند اهل دنیا نیستند اگرچه ظاهراً چنین به نظر بیاید. لباس برای پوشیدن بدن ضرروری است اما افزون‌بر این مقدار را نباید اندوخت. بذل و احسان بی‌نیت، اسراف است و تنها بخششی که برای رضای حق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

صورت می‌گیرد فضایل معنوی دارد (رضوی،۱۳۸۰: ۲۰۱). این عقاید شیخ نظام‌الدین بسیار به باورهای کبیر مبنی‌بر رسیدن به رستگاری از طریق زندگی در دنیا شباهت دارد. کبیر در نقاشی‌های به‌جا مانده، همواره پشت چرخ ریسندگی‌اش تصویر شده است.

مهم‌ترین خلیفهٔ نظام‌الدین اولیاء، شیخ نصیرالدین محمود معروف به چراغ دهلی (د۷۵۷ ق) بود (سرور لاهوری،۱۳۳۲: ۳۳۸). در زمان نظام‌الدین اولیاء و خلیفه‌اش نصیرالدین چراغ دهلی، شیخ سراج‌الدین عثمان (د۷۵۸ ق) و سید محمد گیسودراز (د۸۲۵ ق) سلسلهٔ چشتیه را هر یک به‌ترتیب تا بنگال و گلبرگه (از شهرهای قدیمی شیعی در هند) گسترش دادند. دیگر عرفای چشتی نیز در مالوه و گجرات مقیم شدند (آریا، ۱۳۸۲: ۱۷۹).

سلسلهٔ چشتیه، در کنار اقدامات دیگر، زبان فارسی را نیز در سرزمین هند ترویج کرد و برای تجدید روابط فرهنگی میان ادیان مختلف فضایی مطلوب را به‌وجود آورد. افزون‌براین، سهم مشایخ چشتیه در کنار ترویج اسلام در شبه قاره، به‌عنوان اصلاحگران اجتماعی و مبلغان ارزش‌های اسلامی نیز درخور توجه و اهمیت بسیار است (آریا، ۱۳۸۲: ۱۷۷-۱۷۹). این سلسله در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم، در دورهٔ نصیرالدین چراغ دهلی، به اوج رونق خود رسید و با مرگ وی این اعتلا رو به زوال نهاد. ازآن‌پس، کم‌تر پیر یا مرشدی توانسته است اسباب پیشرفت و شهرت پیشین چشتیه را فراهم سازد (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۲۲-۲۲۵).

سهروردیه

افزون‌بر طریقهٔ چشتیه سلسله‌های دیگر نیز در گسترش عقاید صوفیان در هند نقش مهمی داشته‌اند. یکی از این طریقه‌ها و درواقع، دومین سلسلهٔ مشهور صوفیه در شبه‌قارهٔ هند سلسلهٔ سهروردیه است. می‌توان گفت که عرفان در هند با مهاجرت شماری از مریدان شیخ شهاب‌الدین ابوحَفص عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ ق) از ایران و ماوراءالنهر بارور شد. نخستین کسی که از این سلسله رهسپار هند گردید، سخی سرور (د۵۵۷ ق) بود، اما چون پیروان چندانی نداشت، طریقهٔ او رونقی نیافت تا اینکه شیخ بهاءالدین زکریای مولتانی (د۶۶۱ ق/۱۲۶۳م) و شیخ جلال تبریزی (قرن هفتم هجری) به هند آمدند (رک: رضوی، ۱۳۸۰: ۲۴۰ به بعد). درواقع، مؤسس این سلسله در شبه‌قاره بهاءالدین زکریا مولتانی است که معاصر معین‌الدین چشتی بود. وی به دستور مرشد خود مولتان را برای فعالیت‌های

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

تبلیغی برگزید و در آن شهر خانقاهی تأسیس کرد. در مدت بسیار کمی مردم آن منطقه را که به‌صورت قبیله‌ای زندگی می‌کردند و هنوز مسلمان نشده بودند، به اسلام درآورد. بهاءالدین در پنجاب و سند مریدان بسیاری پیدا کرد. او در مولتان یک مدرسهٔ دینی بنیاد نهاد که تربیت‌یافتگان آن در تمامی شبه‌قاره و حتی بیرون از شبه‌قاره به تبلیغ دین اسلام می‌پرداختند. ازسوی‌دیگر، شیخ جلال‌الدین تبریزی نیز طریقهٔ سهروردیه را در بنگال گسترش داد. سلسلهٔ سهروردیه هنوز در بنگال وجود دارد (Schimmel, 1975: 350).

پس از مرگ بهاءالدین زکریا، پسرش صدرالدین محمد عارف (د۶۸۴ ق) و پس از صدرالدین، پسر او، رکن‌الدین عالم (د۷۳۵ ق) به خلافت رسیدند و عهده‌دار انتشار سهروردیه شدند (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۲۱۵-۲۱۷). ظاهراً آوازهٔ رکن‌الدین تا اسکندریهٔ مصر نیز رسیده بود (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۵۷). پس از رکن‌الدین، خلافت سهروردیه بین خویشان و منسوبان وی دوام یافت. سید جلال‌الدین شاه میرسرخ بخاری و نوهٔ او جلال‌الدین مخدوم جهانیان، سلسلهٔ سهروردیه را در قریهٔ اُچ توسعه دادند. جلال‌الدین مخدوم جهانیان شاخهٔ جلالیه را به نام پدربزرگش رواج داد (احمد عزیز، ۱۳۶۷ : ۵۸). میر سید عثمان، مشهور به لعل شهباز قلندر مرندی یا مروندی (د۶۵۰ق)، که مؤسس شاخهٔ لعل شهبازیه است نیز یکی دیگر از خلفای بهاءالدین زکریاست. وی دارای تمایلات وحدت وجودی بود و سلسلهٔ سهروردیه را با مشرب قلندری درآمیخت (آریا، ۱۳۸۲: ۴۶).

بیشترین شهرت بهاءالدین زکریا مولتانی، مدیون مرید و دامادش فخرالدین عراقی (د۶۷۱ ق)، شاعر معروف پارسی‌زبان است (زیدی، ۱۹۷۴: ۳۲). عراقی در ملاقاتی با شیخ بهاءالدین، تحت‌تأثیر وی قرار گرفت و مرید او شد. شیخ او را در خلوت نشاند و دستور چله‌نشینی به وی داد. عراقی در همان چله‌نشینی غزل‌های عارفانه‌ای می‌سرود که قوالان و خوانندگان، آن‌ها را در مجالس می‌خواندند. بهاءالدین درواقع با شاعری و ساز و آواز مخالف بود، اما از اشتغال فخرالدین به آن‌ها چشم می‌پوشید. مسئلهٔ یگانگی با معشوق که مضمون اصلی اشعار عراقی بود چنان بهاءالدین را تحت‌تأثیر قرار داد که گفت ارشاد عراقی تمام شده است. بهاءالدین خرقهٔ خویش را بر وی پوشاند و بعد دخترش را به عقد او درآورد. شیخ بهاءالدین پیش از وفات او را خلیفهٔ خود ساخت اما پس از وفات شیخ، حسادت جمعی از صوفیان سبب شد که عراقی ناگزیر مولتان را ترک کند (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۴۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

عراقی شاعری صوفی بود و دیوان وی موسوم به *عشاق‌نامه* بیانگر جذبه‌های عرفانی اوست. او *لمعات* را پس از مطالعهٔ *فصوص‌الحکم* ابن‌عربی و تحت‌تأثیر آرای وی نگاشت. این کتاب در میان صوفیان بسیار مقبول افتاد و تأثیر مهمی در تصوف به‌جای گذاشت. عراقی پیش از آنکه وفاتش در رسد نسخه‌ای از *لمعات* را برای شیخ صدرالدین عارف، پسر بزرگ شیخ بهاءالدین زکریا، فرستاد و با این کار آشکارا زمینه را برای ترویج آرای وحدت‌وجودی ابن‌عربی در هند مهیا کرد (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۴۸).

کبرویه

طریقهٔ کبرویه، منسوب به شیخ نجم‌الدین کبری (د۶۱۸ ق) است که به‌رغم پیشینهٔ تاریخی‌اش، نسبت به دو طریقهٔ قادریه و نقشبندیه پیروان کمتری در هند دارد. این سلسله در هند دارای دو شاخهٔ مهم فردوسیه و همدانیه است. فردوسیه نام خود را از رکن‌الدین فردوسی، از مشایخ کبرویه در هند گرفته است و نسبت روحانی آن به سیف‌الدین باخرزی (د۶۵۸ ق)، از مریدان شیخ نجم‌الدین کبری، می‌رسد. گویا سیف‌الدین یکی از مریدان خود یعنی خواجه بدرالدین سمرقندی را برای اقامت دائم به دهلی فرستاد. ازاین‌رو، می‌توان گفت که خواجه بدرالدین سمرقندی شاخهٔ فردوسیه را در هند ایجاد کرد. مناسبات خواجه بدرالدین با چشتیان دهلی صمیمانه بود. شیخ نصیرالدین نقل می‌کند که بدرالدین و نظام‌الدین اولیاء پیوسته به دیدار هم می‌رفتند. و آیین «عرس»[۳] یا مراسم سالگرد درگذشت سیف‌الدین باخرزی را با شور و شوق برپا می‌داشتند. ازآنجاکه فردوسیان نتوانستند در دهلی جای پایی به‌دست آورند، در اواخر سدهٔ هشتم قمری پایگاه خود را در بهار تثبیت کردند و در آنجا پیروان بسیاری یافتند (احمد عزیز، ۱۳۶۷: ۶۷-۶۸). یکی از بزرگان مشهور فردوسیه، شرف‌الدین احمد یحیی منیَری (د۷۸۲ ق) است که بسیار مورد احترام شاه مغول، محمد بن تغلق (حک۷۲۵-۷۵۲ ق) بود و در گسترش نثر فارسی صوفیانه، در شبه‌قاره و همچنین شناساندن مشایخ ایران به هند سهم بیشتری داشت (رک: سید مطیع الامام، ۱۳۷۲).

شاخهٔ همدانیه، شاخهٔ کشمیری از رکنیه (شاخهٔ خراسانی سلسلهٔ کبرویه) است که به میر سید علی بن شهاب همدانی (د ۷۸۶ ق) منسوب می‌شود (Trimingham, 1973: 56-58). میر سید علی پس از تحصیلات مقدماتی، توسط شیخ محمود نظام‌الدین مزدقانی، از مریدان علاءالدولهٔ سمنانی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

به طریقهٔ کبرویه وارد شد و پس از چندین سفر به کشمیر سلسلهٔ کبرویه را در آنجا رواج داد. وی شاگردانش را برای تبلیغ به مناطق گوناگون کشمیر می‌فرستاد. نوشته‌اند که در نتیجهٔ کوشش‌های او گروه بسیاری از مردم آن نواحی مسلمان شدند. حضور این صوفیان به کاهش نفوذ زبان سنسکریت و سنت برهمنان منجر شد. میر سید علی در زمینهٔ عرفان و تصوف آثار بسیاری به زبان‌های فارسی و عربی دارد، و از مروجان زبان فارسی در کشمیر نیز به‌شمار می‌آید. همدانی مساجد و خانقاه‌های بسیاری در کشمیر بنا نهاد و کتابخانه‌ای نیز تأسیس کرد. این خانقاه‌های ایرانیان به حلقه‌های مهمی برای ارتباط پیشه‌وران و اصناف صنایع کشمیری و ایرانی بدل شدند (ریاض، ۱۳۷۰: ۴۸، ۵۰، ۵۸-۶۰، ۷۱).

اشرف جهانگیر سمنانی (د۸۰۸ ق)، که پیش از میر سید علی همدانی به هند رسیده بود، شاخهٔ اشرفیه از سلسلهٔ کبرویه را تأسیس کرد. شاخهٔ دیگری از کبرویه که به سادات بیهقی شهرت داشتند، با خانواده‌های دودمان حکومتی و اعیان کشمیر وصلت کردند و اغلب با سادات همدانیه روابط خوبی نداشتند. پس از سدهٔ نهم قمری، با ادامهٔ مهاجرت صوفیان از ایران و آسیای میانه به کشمیر، فعالیت پیروان سید محمد نوربخش (د۸۶۹ ق)، یکی دیگر از اقطاب کبرویه، سبب ترویج مذهب شیعهٔ امامیه در این ناحیه گردید (Trimingham, 1973: 56-58).

کبیر

هم‌زمان با توسعهٔ حاکمیت اسلامی و اشاعهٔ افکار صوفیانه و تأسیس خانقاه‌ها در شمال هند، کبیر، شاعر و عارف شهیر هندی، چشم به جهان گشود. او از طبقات پایین جامعهٔ هندی بود و با مسلمانان روابط دوستانه‌ای داشت و زبان‌های محلی را وسیلهٔ تبلیغ و بیان عقاید خویش قرار داد. سخنان کبیر سرشار است از الفاظ فارسی و عربی و اصطلاحات صوفیانه. او تحت‌تأثیر آموزه‌های اسلامی، تنها راه رسیدن به رستگاری را یکتاپرستی همراه با عبادت عاشقانهٔ خداوند می‌دانست. پاکی دل، یکسان شمردن همهٔ خلایق و ناچیز گرفتن ظواهر از باورهای دیگر او است. کبیر مرزهای طبقاتی و اختلافات هندو و مسلمان را موهوم می‌دانست، نوشیدن مسکرات را منع می‌کرد و پرستش اصنام را بی‌حاصل می‌شمرد. کبیر به‌دنبال تأسیس یک نظام یا مکتب فلسفی نبود، بلکه می‌خواست پرستش عاشقانهٔ خدای واحد را که خالق و نگهدارندهٔ عالم است، در شمال هند گسترش دهد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

دربارهٔ زندگی کبیر اطلاعات تاریخی دقیقی در دست نیست. داستان زندگی کبیر در منابع سنتی با افسانه‌ها و حکایت‌های شگفت‌انگیزی آمیخته است. تنها می‌دانیم که او در اوایل سدهٔ پانزدهم میلادی یا کمی پیش از آن در بنارس دیده به جهان گشود. سال تولد او را برخی از منابع ۱۳۹۸ م/ ۸۰۰ ق و برخی دیگر ۱۴۴۰م/ ۸۴۴ ق ذکر کرده‌اند. البته در مطالعات اخیر زندگی و مرگ کبیر را بین سال‌های ۱۳۹۸–۱۴۴۸م عنوان می‌کنند، اگرچه عامهٔ مردم هند تاریخ ۱۳۹۸–۱۵۱۸م را ترجیح می‌دهند (See: Lorenzen, 1991: 3-23).

دربارهٔ تولد او گفته می‌شود که بیوه‌ای برهمن، که پدرش از مریدان رامانند[۴] بوده است، یک‌بار که با پدر خود نزد رامانند می‌رود، به اشارت و دعای رامانند باردار می‌شود و این‌گونه نطفهٔ کبیر به‌شکلی معجزه‌آسا در زهدان مادرش جای می‌گیرد. اما مادر پس از به دنیا آمدن نوزاد، وی را از بیم تهمت و افترای مردم در سبدی در کنار مخزن آبی در بنارس رها می‌کند. در آنجا بود که زن و مردی مسلمان به نام‌های نیما و نیرو (Nima, Niru) وی را یافتند و با خود به خانه بردند (Burn, 1915: 632). البته به نظر می‌رسد که این داستان را هندوانی که مسلمان بودن کبیر به مذاقشان خوش نمی‌آمد ساخته باشند (Hess, 2002: 5). از این رو، برخی از پژوهشگران کبیر را مسلمانی از طبقهٔ جولاه معرفی کرده‌اند (Vaudeville, 1987: 226).

مسلمانان هندوتبار شمال هند در سدهٔ ۱۵م، اغلب نیمه‌هندو بودند. حاکمان مسلمانان چند سدهٔ پیش از آن حضور سیاسی و فرهنگی نیرومند خود را در این منطقه تثبیت کرده بودند. سلطنت دهلی (Delhi Sultanate) از سدهٔ سیزده میلادی سلطه‌اش رو به فزونی بود، تا اینکه سلسلهٔ مغول، اندکی پس از مرگ کبیر، زمام امور را به‌دست گرفت. گروه زیادی از مردم محلی، به‌ویژه طبقات پایین جامعه، درآمدن به دین حاکمان جامعه را به مصالح خویش نزدیک‌تر می‌دیدند، اما این بدین معنا نبود که خدایان و آئین‌های پیشین خود را به‌کلی رها کنند. بدین‌ترتیب، از تعالیم کهن هندویی، بودایی و تنتره‌ای، گرفته تا آموزه‌های ناتهـ یوگی‌ها و ستایش خدایی شخصی همه و همه با تعالیم و آئین‌های اسلامی تلفیق می‌شد. چنین سنت تلفیقی‌ای کاملاً در مکتب کبیر مشهود است (Hess, 2002: 5).

به‌هرروی، کبیر در خانواده‌ای مسلمان از طبقهٔ جولاه یا پارچه‌باف رشد یافت. این خانواده از طبقات پایین جامعه بودند، و تنگ‌دستی مانع از آن می‌شد که کبیر را به مکتبی بسپارند، دوران

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

نوجوانی کبیر بی‌آنکه آموزشی ببیند سپری شد. اما کبیر که از دوران کودکی ذهنی جستجوگر و قلبی آماده برای دریافت تعالیم و معارف دینی داشت، در جوانی در طلب یافتن استادی برآمد. او به راهنمایی شخصی با رامانانده، که در آن زمان استادی سرشناس به‌شمار می‌رفت، آشنا شد. دربارهٔ ماجرای آشنایی رامانانده با کبیر و پذیرش وی به شاگردی نیز در منابع سنتی داستان‌هایی عجیب نقل شده است. از جمله آمده است که کبیر برای آنکه این استاد هندو او را که فردی مسلمان بود به شاگردی بپذیرد به حیله‌ای متوسل می‌شود. بنابر سنت اگر استادی ذکر یا منترهٔ مخصوص خود را بر فردی می‌خواند، آن فرد در زمرهٔ مریدان و شاگردانش قرار می‌گرفت. کبیر جوان با علم به این موضوع تصمیم می‌گیرد که به هر شکلی رامانانده را وادارد که ذکرش را بر او بخواند. برای کسانی که در مجاورت رود گنگ می‌زیستند چنین مرسوم بود که پیش از طلوع آفتاب در آب مقدس آن غسل کنند. رامانانده نیز به حسب عادت، سحرگاه به رود گنگ می‌رود، هنوز چند قدمی در آب پیش نرفته بود که ناگهان احساس می‌کند که فردی با دست پای او را گرفته است، رامانانده که دچار بهت و ترس شده بود، بی‌اختیار فریاد می‌زند: «رام! رام!» آن‌گاه کبیر در مقابل او ظاهر می‌شود و به او می‌گوید که ذکرش به وی انتقال یافته است و او ناگزیر باید وی را به شاگردی بپذیرد (Hess, 2002: 3).

کبیر مدتی نزد رامانانده تعلیم می‌بیند سپس به شهرهای اطراف بنارس سفر می‌کند و در مجلس علمای مذاهب هندو و نیز علما و صوفیان مسلمان حاضر می‌شود. کبیر خود از مصاحبتش با شخصی به نام شیخ تقی در مانیکپور (Manikpur) گفته است:

> *مانیکپور مدتی مسکن کبیر بود. در آنجا وی مدتی مدید با شیخ تقی مصاحبت داشت. همین تعالیم را در جونپور* (Jaunpur) *و جهوسی* (Jhusī) *(نزدیک الله‌آباد) نیز استماع کرد و با نام پیران آشنا شد. آنان سند بیست‌ویک پیر را در اختیار داشتند که خطبه به نام پیامبرمی‌خواندند* (Chand, 1964: 148).

به‌درستی روشن نیست که این شیخ تقی که بوده است. سَروَر لاهوری در *خزینة الاصفیاء* از شیخ تقی با عنوان پیر کبیر یاد می‌کند و سال درگذشت او را ۹۸۴ق/ ۱۵۷۶م و سال وفات کبیر را ۱۰۰۳ق/۱۵۹۴م ذکر می‌نماید (سرور لاهوری، ۱۳۳۲: ۴۴۶-۴۴۷). نمی‌توان در باب درستی سال وفات شیخ تقی چیزی گفت اما بی‌گمان سال درگذشت کبیر درست نیست. شیخ تقی دیگری هم در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

جهوسی می‌زیسته است که اطلاعات دیگری دربارهٔ او نمی‌دانیم. اما درمجموع چنین به نظر می‌رسد که کبیر رسماً در زمرهٔ مریدان پیر یا مرشدی درنیامده بود. در برخی از حکایات از گوروی آسمانی او سخن رفته است و اینکه او دست ارادت به خداوند سپرده بود. بااین‌حال با توجه به سفرهای متعدد کبیر به اطراف بنارس بسیار محتمل است که وی با صوفیان آن حوالی مصاحبت داشته که آثار آن در اشعار وی مشهود است (رضوی، ۱۳۸۰: ۴۵۸).

گفته می‌شود که کبیر با دختری به نام لوئی (Loi) ازدواج کرد و از او صاحب پسری به نام کمال (Kamal) و دختری به نام کمالیه (Kamaliya) شد. مشابه افسانه‌هایی که در باب تولد کبیر نقل شده است، دربارهٔ تولد این سه تن نیز نقل می‌شود و آمده است که هر سه تولدهایی معجزه‌آسا داشته‌اند (Burn, 1915: 632). زهد کبیر سبب آن نشد که وی دست از کسب و کار بشوید. او تا پایان زندگی به پیشهٔ خانوادگیش مشغول بود و در کنار آن به وعظ و تعلیم می‌پرداخت و با اشعار و سخنان دلنشین خود مردمان شهر را گرد خود جمع می‌کرد. در نقاشی‌هایی که نقاشان سدهٔ ۱۲ق/۱۸م از وی کشیده‌اند، او را در کنار دستگاه پارچه‌بافی‌اش ترسیم کرده‌اند، درحالی‌که جمعی نیز گردش جمع شده و از کلامش بهره می‌برند (Chand, 1964: 14).

کبیر در عهد سلسلهٔ لودیان[5] می‌زیست و از آمیختن با دستگاه حاکم پرهیز می‌کرد. ظاهراً اقبال عامه به تعالیم کبیر، رشک و حسد عالمان هندو و مسلمان را برانگیخت. به‌گونه‌ای که جمعی از آنان به سرکردگی شیخ تقی و جماعتی از برهمنان، نزد سکندر لودی (۱۴۸۸–۱۵۱۷م) شکایت بردند که مجالس کبیر سبب شده است که مردم از آیین هندو و اسلام خارج شوند و دینشان را از یاد ببرند. درنتیجه، کبیر را به زندان افکندند، اما ظهور کراماتی از وی و نیز کلام نافذش در سلطان کارگر افتاد و سبب نجاتش شد. سلطان برای اینکه او را از دست پاندیت‌های هندو و شیوخ مسلمان نجات دهد به تبعیدش روانه ساخت. اما وی که آرائش بسیار با صوفیان مسلمان نزدیک بود پس از مدتی دوباره به بنارس بازگشت و کار خود را از سر گرفت (Chand, 1964: 14). این حکایت یادآور زندگی مشایخ بزرگ تصوف خراسان، نظیر بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر است. در شرح زندگی بایزید آمده است که وی را هفت بار از بسطام تبعید کردند (سهلگی، ۱۳۸۵: ۱۱۳).

کبیر در اواخر زندگیش بنارس را که گفته می‌شد مردن در آنجا تضمینی برای ورود به بهشت است ترک گفت و به مگهر رفت. برخی از هندوان معتقد بودند هرکس در مگهر از دنیا برود در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

زندگی بعدیش در هئیت الاغی متولد خواهد شد. ظاهراً وی برای آنکه پوچی این عقیده را نشان دهد، چنین تصمیمی را اتخاذ کرد. پس از وفات کبیر، هم مسلمانان و هم هندوان، وی را از خویش می‌دانستند. مسلمانان می‌خواستند او را به خاک بسپارند و هندوان بر آن بودند که جسدش را بسوزانند. اما هنگامی بر سر جنازه حاضر شدند پیکر وی ناپدید شده بود و به جای آن خرمنی از گل به جای مانده بود، آن دو گروه گل‌ها را میان خویش قسمت کردند و هر یک به سنت خود عمل نمودند (رضوی، ۱۳۸۰: ۴۵۹).

تأثیر عرفان اسلامی بر اندیشه‌های کبیر

اندیشه‌های کبیر تحولی بزرگ در سیر اندیشه‌های رهبران پیشین نهضت بهکتی به‌وجود آورد و توانست چه از نظر دینی و چه از نظر اجتماعی تأثیرات مهمی را در پی داشته باشد. عقاید کبیر که نمایندهٔ برجستهٔ نهضت بهکتی‌نو به‌شمار می‌رود کاملاً تحت‌تأثیر تعالیم عرفان اسلامی است. از این میان می‌توان به توحید، ردّ بت‌پرستی، انکار نظام طبقاتی، تأکید بر مقام مرشد (گورو) و تأکید بر اینکه طریق معرفت ورای کفر و دین است اشاره کرد.

توحید

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد صوفیان کبیر را موحد (پیرو وحدت‌وجود) می‌دانستند و در آثار خود به این موضوع اشاره کرده‌اند. برای مثال، محدث دهلوی (۹۵۸-۱۰۵۲ق) در *اخبار الاخیار* چنین نقل می‌کند که روزی شیخ رزق‌الله مشتاقی از پدرش شیخ سعدالله که معاصر کبیر بود پرسید که آیا این کبیر مشهور که سروده‌هایش ورد زبان همگان است، مسلمان بود یا کافر؟ پاسخ داد که وی موحد بود. شیخ باز پرسید که موحد غیر از کافر و مسلمان است؟ شیخ سعدالله پاسخ گفت که فهم این حقیقت دشوار باشد و علم بدان اندک اندک به‌دست آید (محدث دهلوی، ۱۳۲۲: ۳۰۰). ابوالفضل علامی (۱۵۵۱-۱۶۰۲) نیز در *آئین اکبری* از کبیر با عنوان موحد یاد می‌کند. مؤلف یک‌جا می‌گوید که از اقوال و اعمالش بسا حقایق و لطایف بر سر زبان‌هاست. او از فراخی مشرب و بلندی نظر با هندو و مسلمان دوستی داشت. جای دیگر می‌نویسد که کبیر موحد در عهد سلطنت سکندر لودی می‌زیست (علامی، ۱۹۸۳، ج ۲: ۵۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

عقاید وحدت وجودی ابن‌عربی از قرن هفتم/ دوازدهم توسط شیخ فخرالدین عراقی و اثر معروف او *لمعات* به شبه‌قارهٔ هند راه یافت و با عقاید هندویی درآمیخت، بسیاری تحت‌تأثیر این عقیده قرار گرفتند. چنان‌که سخنان کبیر برای توصیف خداوند به دیدگاه وحدت‌وجودی عارفان مسلمان بسیار نزدیک است، او می‌گوید:

همان‌طورکه حباب‌های رود، آب به‌شمار می‌رود و با آب بحر در می‌آمیزد، به همان سان آن‌کس که به یک چشم بر همه می‌نگرد، صفا خواهد یافت و با آن «بی‌کران» در خواهد آمیخت (رضوی، ۱۳۸۰: ۴۵۹).

و در جایی دیگر می‌گوید:

هنگامی که نهری در گنگ ناپیدا می‌شود، آن خود گنگ می‌شود؛
کبیر هم که به دامن خدا توسل جسته در او از خویش گم شده است؛ من همچون آن «یگانهٔ راستین» گشته‌ام و مرا چه حاجت که به جای دگر روم.
بوی خوش صندل به دیگر درختان می‌رسد؛ آن‌ها هم چون صندل می‌شوند.
چون کیمیا را بر مس زنند، مس زر می‌شود؛
کبیر اولیا را دیده است پس خود، همچون خدا شده است (رضوی، ۱۳۸۰: ۴۶۰).

کبیر همچون عارفان مسلمان از تمثیل یخ و آب نیز استفاده می‌کند:

همان‌طورکه یخ از آب پدید می‌آید و خود دوباره تبدیل به آب و بخار می‌شود، پس حقیقت نیز این‌گونه است، لذا این و آن یکی هستند (Chand, 1964: 152).

در جایی نیز می‌گوید که خدا شبیه شکر پخش شده در ماسه است (رضوی، ۱۳۸۰: ۴۶۰-۴۶۱). علاوه‌براین، کبیر تحت‌تأثیر آموزه‌های اسلامی درمقابل ست‌پوروشه یا خدای حقیقی کَل‌پوروشه (Kal purusa) یا نیرنجن (Niranjan) را قرار می‌دهد، شخصیتی شیطانی که مؤمنان را به گمراهی می‌کشاند. در فلسفه و خداشناسی کلاسیک دین هندویی همزیستی چنین نیروهایی که به این وضوح از هم جدا باشند، شناخته‌شده نیست. این موضوع یادآور الله و شیطان در دین اسلام است (Hussain, 1973: 21).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

ردّ بت‌پرستی

کبیر به‌شدت با بت‌پرستی هندویی مخالف بود و عقیده داشت که شأن خداوند بالاتر از آن است که در مجسمه‌های بی‌جان جای گیرد. خدای کبیر برخلاف هندوان و همچون عرفای مسلمان وصف‌ناپذیر است، حقیقتی است که به کنه او نمی‌توان رسید و او را نمی‌توان شناخت. بی‌تلون و بی‌تغییر است. نه در زیر قرار دارد و نه در زبر؛ نه معروفی در او هست نه منکری. او ابدی و در کل هستی ساری و جاری است و به یک اندازه در تمام اشیا وجود دارد. اخگرهای دنیاوی را از قلوب اولیائش فرو می‌نشاند و پیوسته در دل‌هاشان سکنی می‌گزیند. ایشان از اکسیر الهی نغمهٔ مستانه سر می‌دهند. وی برای آنکه مفهوم حقیقت مافوق روابط علّی را منتقل سازد، به شیوهٔ هندوان باستان از توصیف سلبی- نتی نتی (نه چنین، نه چنین) بهره می‌جوید. اما هرگاه می‌خواهد از آن سخن بگوید از اصطلاحات شناخته‌شدهٔ سنت‌های هندویی و اسلامی استفاده می‌کند، نظیر برهما، اُم، ویشنو، رامه، کریشنه، هری، رحیم، کریم، الله و ... نامی که بیش از همه به‌کار می‌برد، رام است، که البته با رامِ اوتارهٔ ویشنو تفاوت دارد. خود وی چنین توضیح می‌دهد:

کبیر «او» را «رام» می‌نامد که حضور مطلق دارد؛ ما باید این دو رام را از هم تمییز بدهیم؛ یک «رام» که در همه چیز هست؛ آن دیگر (رام چندر) فقط در یک چیز است، در خودش (رضوی، ۱۳۸۰: ۴۶۱).

انکار نظام طبقاتی

کبیر تحت‌تأثیر آموزه‌های اسلامی اقدامات رهبران بهکتهٔ پیش از خود را کامل کرد و به‌طورکلی به انکار نظام طبقاتی هندویی پرداخت. او معتقد بود که همه دربرابر خداوند برابرند و هیچ برتری نسبت به یکدیگر ندارند. افزون‌براین، همهٔ انسان‌ها از هر دین و مذهبی برای او یکسان بودند. نابهاجی (Nabhaji) در *بهکته‌ماله*[۶] دربارهٔ کبیر چنین می‌گوید:

کبیر نظام طبقاتی هندویی را نپذیرفت و مرجعیت شش مکتب فلسفی هند را به رسمیت نشناخت و اشرمه‌های چهارگانهٔ برهمنان برای او ارزشی نداشت. او معتقد بود که دینِ بدون بهکتی، دین نیست، و زهدگرایی، روزه‌داری و صدقه‌دادن اگر با عبادت (منظور بهجن bhajan یا سرودخوانی است) همراه نباشد هیچ‌گونه ارزشی ندارد. او برای هیچ دینی برتری قائل نبود اما پیروان همهٔ ادیان از آموزه‌های او بهره

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

می‌بردند. کبیر بسیار صریح و بی‌پروا سخن می‌گفت نه آن‌گونه که تنها خوشایند مخاطبانش باشد (Westcott, 1907: 30).

تأکید بر مقام مرشد (گورو)

توجه به گورو از سنن کهن دین هندویی بوده است، اما اهمیت فزاینده‌ای که کبیر برای گورو قائل است و نقش او در ادراک شَبدَه (Śabda) – ذکر رمزی الهی– عقیده‌ای است که تحت‌تأثیر عرفان اسلامی در اندیشه‌های کبیر مشاهده می‌شود. به عقیدهٔ کبیر برای رسیدن به مقصود داشتن استاد و معلم در نهایت اهمیت قرار دارد. در باور کبیر گورو همان اعتبار و حرمتی را دارد که شیخ در تصوف از آن بهره‌مند است. کبیر می‌گوید: «گورو را چون گُویندَه (از نام‌های کریشنا) بدانید» (Chand, 1964, 154). او در جای دیگری می‌گوید: «اگر خداوند هَری غضب کند، باز هم راهی برای راضی کردن او وجود دارد، اما اگر گورو در خشم آید دیگر امیدی نیست» (Chand, 1964, 154). همچنین مشابه احکام صوفیه، کبیر پانتهی‌ها معتقدند:

بهترین عبادت و ذکر آن است که با ذکر پیر و گورو همراه باشد، بهترین عبادت آن است که در قدم و خدمت پیر صورت پذیرد. سخنان پیر کشتی نجات حقیقی است که هم در ذات و هم در احساس واقعی است... . در سه جهان و نه طبقه هیچ‌چیز عزیزتر و عظیم‌تر از گورو وجود ندارد (Chand, 1964: 154).

تأکید بر ذکر (آموزهٔ شَبدَه)

کبیر، مشابه آنچه در فرهنگ اسلامی مرسوم است، خداوند را حقیقتی می‌داند که در عین دوری به انسان نزدیک است. اما به‌رغم این نزدیکی آدمی نمی‌تواند به کنه آن راه برد. ازاین‌رو، از وصف آن عاجز است:

آه، چگونه توانم آن کلمهٔ سِرّی را شرح کنم؟
چگونه توانم گفت که «او» شبیه به این نیست و شبیه به آن است؟
واژه‌ها از وصف «او» عاجزند (Chand,1964: 160).

ازاین‌رو، کبیر از اصطلاح شبده (کلمه) برای سخن گفتن از حقیقت متعالی بهره می‌جوید. شبده کلام رازآلودی است که معرفت ناشناخته را انتقال می‌دهد و به رستگاری رهنمون می‌شود. اما

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

معرفت شبده در کتاب‌ها و متون دینی یافت نمی‌شود. شبده تنها از راه شفاهی و به‌واسطهٔ گورو به فرد منتقل می‌شود. کبیر خود می‌گوید:

من هرگز به کاغذ و جوهر دست نزده‌ام و هرگز قلمی را لمس نکرده‌ام. من عقاید خود را به فرزانگان همهٔ دوران با کلام خود منتقل کرده‌ام (Westcott, 1907: 175).

طریق معرفت ورای کفر و دین

معرفت‌شناسی کبیر، همچون عارفان مسلمان، معرفت‌شناسی شهودی است. او نقل و عقل را برای رهایی از حجاب هستی و وصال با معبود کافی نمی‌داند. از نظر او، طریق عارف ورای کفر و دین است، ازاین‌رو، بر ظاهرگرایی و انحصارطلبیِ عالمان هندو و مسلمان عصر خود می‌تازد و طریق خود را طریقی جدای از آنان می‌داند:

هندو به معبد می‌رود و مسلمان به مسجد،
اما کبیر به جایی می‌رود که برای هر دو شناخته شده است.
هر دو دین به‌سان شاخه‌های هستند که از میانشان شاخه‌ای بر فراز می‌رود،
کبیر این طریق بالا را برمی‌گزیند و رسوم آن دو را رها می‌کند.
اگر بگویی که من هندویم به خطا رفته‌ای، [اما] مسلمان هم نیستم.
من پیکری هستم متشکل از پنج عنصر، که [انوار] غیبی در آن متجلی است.
مکه به‌راستی کاشی (بنارس) شد و «رام» «رحیم» گشت (Chand, 1964, 150).

این کلام کبیر یادآور سخنان عرفای مسلمان است که طریق معرفت را ورای کفر و دین می‌دانند. این مضمون به‌ویژه در آثار مولانا مشهود است:

واقف سرمد تا مدرسهٔ عشق گشود — فرقی مشکل چون عاشق و معشوق نبود...
این یگانه نه دوگانه‌ست که از وی برهی — به سلام و به تشهد نرهد جان ز شهود
نه به تحریمه درآمد نه به تحلیله رود — نه به تکبیره ببست و نه سلامش بگشود
مگس روح درافتاد در این دوغ ابد — نه مسلمان و نه ترسا و نه گبر و نه جهود

کلیات شمس تبریزی، غزل ۷۹۰

و نیز:

چه تدبیر ای مسلمان که من خود را نمی‌دانم — نه ترسا و یهودیم، نه گبرم نه مسلمانم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

کبیر در جایی دیگر می‌گوید:

ای برادر، این دو خدای تو از کجا آمده‌اند؟
به من بگو، عقل تو را چه کسی تباه کرده است؟
رام، اله، کِشوه، کریم، هَری، حضرت-
این‌همه نام؟!
این‌همه زیورها، هم از یک طلا،
که طبیعت دوگانه ندارند.
تنها در گفتار دوگانه سخن می‌گوییم.
این گوید «نماز»، آن گوید «پوجا»
این گوید «مهادو»، آن گوید «محمد»،
این گوید «برهما»، آن گوید «آدم»
این یکی ترک است، آن دیگر هندو،
اما همه به زمین تعلق دارند.
وداها، قرآن، همهٔ کتاب‌ها
آن ملّاها و آن برهمن‌ها
این‌همه نام، این‌همه نام
اما کاسه‌ها همه از یک گِل‌اند (مجتبایی، ۱۳۸۴: ۳۱۱-۳۱۲).

کبیر می‌گوید هر دوی آنان در اشتباهند. هیچ‌یک نمی‌توانند رام حقیقی را بیابند. یکی بز می‌کشد، دیگری گاو. زندگی‌شان در بحث و جدل بیهوده می‌گذرد. (Lorenzen, 2004: 210).

درواقع، تفکر کبیر و گورو نانک ترکیبی از عرفان اسلامی و آموزه‌های هندویی است. آنان در صمیمانه می‌کوشیدند که هندوان و مسلمانان را به‌هم نزدیک و دوستی و تفاهم را میان آنان ممکن سازند. کبیر در اشعار خود آرای صوفیانه و افکار هندی را به‌هم می‌آمیخت و برای مفاهیم هندویی الفاظ اسلامی به‌کار می‌برد و می‌خواست که از این راه اختلاف صوری و وحدت معنوی آن‌ها را آشکار سازد؛ و حتی گاهی با برابر نهادن «راما» و «رحیم» و «کریشنه» و «کریم» و نظایر آن‌ها تلاش کرد که تفاوت‌های لفظی را نیز از میان بردارد و یک جامعهٔ جهانی را شکل دهد. یک بیت شعر مردمی هندی، حرکت این جریان اصلاحی بهکتی را به‌خوبی خلاصه کرده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

بهکتی در میان دراویدی‌ها در جنوب پدیدار شد؛ راماننده آن را (به شمال) برد،و کبیر آن را در هفت قاره که به نُه بخش تقسیم می‌شود، پراکند (مجتبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

نتیجه

بدون تردید تقریباً همهٔ ویژگی‌های مهم نهضت بهکتی‌نو را می‌توان در منابع هندویی، مانند اوپنیشدها، مهابهارته، بهگودگیتا و پورانه‌ها و نیز برخی آموزه‌های جاینی و بودایی جست‌وجو کرد و یافت. اما باید به‌یاد داشته باشیم

اول اینکه هیچ‌یک از ویژگی‌های اصلی نهضت بهکتی نوین همچون نگرش توحیدی، به‌شمار آوردن بهکتی یا عبادت عاشقانه و پرَپَتی (توکل) به‌عنوان یک راه مستقل رهایی، وابستگی کرمه (عمل) و جنانه (معرفت) به بهکتی، خداگونگی گورو (مرشد معنوی)، رد محدودیت‌های طبقاتی، و ارتقای افرادی از طبقات پایین جامعه به رهبری دینی، از جنبه‌های شاخص و برجستهٔ دین هندویی پیش از ورود اسلام نبودند، و همهٔ این‌ها تنها پس از ورود اسلام به هند رواج و اهمیت یافتند.

دوم اینکه در طول همین دوره بود که پورانه‌ها، آگمه‌های پنچه‌راتره و سرودهای قدیسین تمیل‌زبان، که شاید بتوان آن‌ها را از منابع این‌گونه اندیشه‌ها به‌شمار آورد، به همان قداست ادبیات ودایی شمرده شد؛

سوم اینکه این ویژگی‌های تازهٔ نهضت بهکتی نوین، شباهت کامل و تمامی به آموزه‌های اصلی اسلام و عرفان اسلامی داشت. درواقع، زندگی و اندیشهٔ دینی این مردمان نمی‌توانست از تأثیر حضور فعال یک دین به‌شدت توحیدی، که با چنان شدت و حدت در سرزمین آن‌ها رواج یافته بود، برکنار بماند (قس. مجتبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۵۳).

پی‌نوشت‌ها

۱. ویشنو و شیوَه از خدایان دین هندوی و کریشنه و رامه از اوتاره‌های (avatara = تجلیات) ویشنو هستند.

۲. شَکتی قوهٔ خلاقهٔ شیوَه، خدای هندوست.

۳. از مراسمی که در شبه‌قاره (هند، پاکستان و بنگلادش) بین مسلمانان رواج دارد، برگزاری مراسم عرس است. عرس جشن است ولی در اصطلاح رایج بین مسلمانان شبه قاره به‌معنی گرامیداشت و بزرگداشت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

یک رهبر مذهبی است که در روز وفات و یا تولد وی برگزار می‌گردد که البته در هندوستان فقط برای روز وفات برپا می شود.

۴. حکیم ویشنویی و تربیت یافتهٔ سنت رامانوجه که در قرن پانزدهم میلادی می‌زیست. او در جوانی سرزمین خود را در جنوب هند ترک کرد و در امتداد رود گنگ به سفر و تبلیغ افکار و عقاید توحیدی خود پرداخت و شاگردان بسیاری تربیت کرد.

۵. آخرین سلسله‌ای که بر سلطنت دهلی حکم می‌راند. سلطهٔ این سلسله در سال ۱۵۲۶م با شکست لشکر ابراهیم لودی به‌دست ظهیرالدین بابر- نخستین حاکم مغول هند- پایان یافت.

۶. ***Bhakta Mala*** **:** نام اثری است در بارهٔ زندگی استادان و قدیسان ویشنویی که نابهاجی در اواخر سدهٔ ۱۶م تألیف کرده است.

منابع

- آریا، غلامعلی. (۱۳۸۲)، *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران: زوار.
- حسنی، عبدالحی. (۱۴۰۳)، *الثقافة الاسلامیة فی الهند*، دمشق.
- رضوی، اطهر عباس. (۱۳۸۰). *تاریخ تصوف در هند*، ترجمهٔ منصور معتمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ریاض، محمد. (۱۳۷۰). *احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی همدانی*، اسلام‌آباد.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰). *دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- زیدی، شمیم محمود. (۱۹۷۴). *احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریا ملتانی و خلاصة العارفین*، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- سرور لاهوری، غلام سرور بن غلام محمد. (۱۳۳۲)، *خزینه الاصفیا*، کانپور.
- سهلگی، محمدبن علی. (۱۳۸۵)، *کتاب النور (دفتر روشنایی)*، ترجمه و مقدمه و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- سید مطیع الامام. (۱۳۷۲). *شرف‌الدین احمدبن یحیی منیری و سهم او در نثر متصوفانهٔ فارسی*، اسلام‌آباد.
- عزیز، احمد. (۱۳۶۷)، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران: کیهان.
- علامی، ابوالفضل. (۱۳۱۲)، *آئین اکبری*، لکهنو.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

_ مجتبایی، فتح‌الله. (۱۳۸۹)، *پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دورهٔ اسلامی*، ترجمهٔ ابوالفضل محمودی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه.
_ محدث دهلوی، ابومحمد. (۱۳۱۲)، *اخبار الاخیار*، دهلی.
_ ــــــــــــ . (۱۳۸۴)، «تبار و اندیشهٔ تاگور»، *بخارا*، ش ۴۶، آذر و دی، ۳۱۱-۳۱۲.
_ میرخورد، محمد بن مبارک. (۱۳۵۷). *سیرالاولیاء در احوال و ملفوظات مشایخ چشت*، لاهور.

_ Burn, R. (1915). "Kabīr, Kabīrpanthis", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), vol. VII, New York, 1915, p. 632.
_ Chand, Tara. (1946), *Influence of Islam on Indian Culture*, Hyderabad, Indian Press.
_ Hess, Linda. (2002) , "Introduction", *The Bījak of Kabir*, Oxford University Press.
_ Hussain, Yusuf. (1973), *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Bombay, Asia Publishing House.
_ Lorenzen, David N., (2004). "Bhakti", *The Hindu World*, Sushil Mittal and Gene Thursby (eds.), New York, p. 185.
_ ــــــــــــ . (1991), *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachi*, New York, State Univercity of New York.
_ ــــــــــــ . (1995), "The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion", *Bhakti Religion in North India: Community Identity and*
_ *Political Action*, David N. Lorenzen (ed.), New York, State University of New York Press.
_ Schimmel, Annemarie. (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina, University of *North Carolina* Press.
_ Sharma, Krishna, (1987). *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

_ Trimingham, J. Spencer. (1973), *The Sufi Orders in Islam*, London, Oxford University Press.

_ Vaudeville, Charlotte. (1987) , "Kabir", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), vol.8, New York.

_ Westcott, G. H. (1907), *Kabir and the Kabir Panth*, Cawnpore, Christ Church Mission Press.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]