

تأثیر عرفان اسلامی بر اندیشه‌های «کبیر»

عارف و شاعر شهر هندی

* پریا الیاسی

چکیده: کبیر شاعر و عارف بزرگ هندی، تأثیرگذارترین فرد در نهضت بهکتی نو در شمال هند بوده است. نهضت بهکتی نو 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 رامانوچه و رامانند در جنوب هند بود، اندیشه‌های اصلاح طلبانه نهضت بهکتی را در شمال هند گسترش داد و اندیشه‌های نوینی را در این نهضت کهن مطرح کرد. این آموزه‌های کبیر را که بیشتر تحت تأثیر عرفان اسلامی شکل گرفته‌اند می‌توان این گونه خلاصه کرد: توحید، ردت پرستی، انکار نظام طبقاتی، تأکید بر مقام مرشد (گورو) و تأکید بر اینکه طریق معرفت و رای کفر و دین است.

کلید واژه‌ها: بهکتی نو، عرفان اسلامی، نظام طبقاتی، گورو، شبده (کلام)

Email: p_elyasi@yahoo.com

* دکترای ادیان و عرفان

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

مقدمه

کبیر (حدود ۱۴۴۰-۱۵۸۰ م/ ۹۸۸-۸۴۴ ق)، شاعر و عارف بزرگ هندی، تأثیرگذارترین فرد در نهضت موسوم به بهکتی نو 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 بهکتی نو هموار ساخت. به گونه‌ای که با ذکر نام بهکتی نو همواره نام کبیر نیز به ذهن متبار می‌شود. نهضت بهکتی نو برخاسته از سنت کهن بهکتی در شب‌هقاره هند است که در طول تحولات خود جنبش‌های دینی- اجتماعی گوناگونی را در این سرزمین برانگیخته است. در جنوب هند در قرن ۱۲ م و رامانوچ (Ramanuja) در قرن ۱۵ م راماند (Ramananda) این نهضت را رونق بخشیدند و عبادت عاشقانه یا بهکتی را به عنوان 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 به معنی «نیایش یا عبادت عاشقانه». این واژه اسم عامل (agent) noun از ریشه (bhaj) است. در زبان سنسکریت معنای گسترهای دارد مانند: شرکت کردن، سهیم شدن، اشتغال داشتن، متسل شدن، دنبال کردن، اظهار کردن، عمل کردن، ترجیح دادن، انتخاب کردن، خدمت کردن، حرمت نهادن، عشق ورزیدن و ستودن. پانیی، نحوی سرشناس زبان سنسکریت، علامت «ktin» را برای پسوند اشتقاق اسم عامل از افعال به کار می‌برد و برای تبیین معنای کلمه بهکتی (bhaj+ktin) کاربردهایی از آن را برای نمونه ذکر می‌کند (Sharma, 1987, 40). بنابراین می‌توان گفت بهکتی کاربرد گسترده‌ای دارد و می‌تواند در زمینه دینی و غیر دینی به کار رود. مثلاً دش بهکتی (desa-bhaki) به عشق به میهن اشاره دارد و گورو بهکتی (gurū-bhakti) به معنای ستایش عاشقانه مرشد یا گورو است. هرگاه این واژه در زمینه دینی استعمال شود بر مفهومی خاص دلالت دارد که می‌توان از آن به عنوان یک جریان یا گرایش دینی یاد کرد. مثلاً ویشنو بهکتی (و سایر اقسام آن نظری کریشه بهکتی، رامه بهکتی و ...) یا شیوه بهکتی را می‌توان با توجه به الهیات ویشنویی و شیوایی تبیین کرد.^۱ باری، از آنجاکه سنت دینی هندویی، سنتی کثرت گراست، بهکتی را نمی‌توان به یکی از این جریان‌های دینی متکثر

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

با توجه به مفهوم گسترده‌عبدات، بهکتی می‌تواند جزء جدایی‌ناپذیر هر دینی باشد؛ اما در هند، این اصل اعتقادی از چند سده پیش از میلاد به تدریج 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 شکنی‌های^۱ او می‌پردازند؛

(۲) آنان که خدای ویشنو، اوتاره‌های او و همسران آنان را می‌ستایند؛

(۳) گروهی که ایزدانو یا دوی (Devī) را می‌پرستند؛

(۴) گروهی که (به‌طور خاص سیک‌ها و پیروان کبیر) خدایی انتزاعی و غیرشخصی را می‌ستایند که غالباً سَت (Sat) یعنی حقیقت، سَتیه (Satyam) یعنی وجود حقیقی، یا برهمن نامیده می‌شوند.

این گروه اخیر که خدایی بی‌شکل را می‌پرستند، اغلب به جنبش‌های نیرگونی (nirguni movements) منتبه‌اند، زیرا خدایی را می‌ستایند که بدون صفات (نیرگونه) است. سه گروه دیگر، که اشکال انسان‌نگارانه یا حیوان‌نگارانه را می‌ستایند، بهسب 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 ویشنوی استفاده می‌کنند، اما از آنجاکه اشکال انسان‌نگارانه ویشنو و اوتاره‌های او را نمی‌پذیرند، بهدرستی نمی‌توان آنان را در مجموعه ویشنوپرستان جای داد (اگرچه پیروان کبیر، یا کبیر پنهانی‌ها Kabīr panthīs گاهی خود را ویشنوی می‌خوانند). افزون‌براین، ایدئولوژی اجتماعی جنبش‌های نیرگونی، بهویژه نپذیرفتن نظام طبقاتی وَرنه‌دharma (varṇadharma) آنان را از نهضت‌های ویشنوی سَگونی تمایز می‌کند، زیرا بیشتر نهضت‌های سَگونی از این نظام حمایت می‌کنند. نهضت‌هایی که از نظام

طبقاتی، که به طور سنتی ورناشِرْمَهْدَهْرَمَه (varnaśramadharma) خوانده می‌شود، حمایت می‌کنند و رَنَهْدَهْرَمَی (varnadharma) نامیده می‌شوند؛ در حالی که نهضت‌های دیگر که این نظام طبقاتی را رد می‌کنند، آورَنَهْدَهْرَمَی (avarṇadharma) خوانده می‌شوند. به طور کلی می‌توان جنبش‌های بهکتی را به جنبش‌های وَرَنَهْدَهْرَمَی و آورَنَهْدَهْرَمَی و نیز جنبش‌های سُکُونَهْبَهْكَتَی و نیرَگُونَهْبَهْكَتَی تقسیم کرد (Lorenzen, 2004: 185-186).

پس از ورود اسلام به شبه‌قاره هند، در این جنبش‌های سُکُونَی و نیرَگُونَی 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 بهکته‌ها (پیروان طریق بهکتی) به اختصار، اشاره کنیم. زیرا هرگاه از تأثیر سنتی بر سنت دیگر سخن می‌گوییم لازم است شواهد تاریخی و زبان‌شناسی مستندی مبنی بر تماس و تعامل آن دو سنت ارائه دهیم.

تصوف در هند

جربیان 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 غزنی به لاہور آغاز می‌شود. بین سال‌های ۱۰۱۱-۱۰۰۴ق/۳۹۴-۴۰۱ م مسیحی (معذل الدین محمد بن سام با دیگر مولتان را فتح کند. صد و پنجاه سال بعد نیز در سال ۱۱۷۵ق/۵۵۷هـ معاذ الدین محمد بن سام با دیگر به مولتان تاخت و حکومتی در جنوب پنجاب تأسیس کرد و زمام امور را به دست گرفت. در قرن ۶ق/۱۲م سند علیا نیز تحت فرمان حکام سنی درآمد. بدین ترتیب اسلام در شبه‌قاره هند نفوذ کرد و به نقاط دوردست آن راه یافت. گسترش اسلام در شبه‌قاره بیشتر به دست عارفان مسلمانی انجام گرفت که در پی ورود اسلام به سرزمین هند پا گذاشتند. گزارش‌هایی درباره دیدار ابوعلی سندی با بایزید بسطامی (۲۶۱د/۲۶۴ق) (احمد عزیز، ۱۳۶۷: ۵۱) و سفر تبلیغی حلاج (۳۰۹ق) (Schimmel, 1975: 67) به هند از راه دریا وجود دارد، اما به نظر می‌رسد که تصوف در اواسط قرن پنجم ق/یازدهم م در نواحی اطراف مولتان راه یافته است (رضوی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۱۳۳).

اخبار مربوط به فتح مولتان به دست سلطان محمود غزنوی صوفیان را بر آن می‌داشت که از مریدان مستعد و جسور خود بخواهد 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 سده ۵ ق، از نخستین عارفانی است که به شبهقاره هند مهاجرت کرده‌اند. هجویری در لاہور خانقاہی ساخت و به تعلیم و ارشاد پرداخت و کتاب مشهور خود کشف المحبوب را در تصوف به فارسی نوشت. بعدها مسلمانان لقب «دادا گنج بخش» به معنی بخشنده 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 لاہور بر مزار او متholm شدند می‌توان به خواجه معین الدین چشتی، مؤسس سلسله چشتیه در هند، اشاره کرد (رضوی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۱۴۷).

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

چشتیه

چشتیه کهن‌ترین سلسله 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 برآورده‌اند، 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 سلسله 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 ۹۴۰/ق ۳۲۹ در گذشت. شیخ ابواسحاق پس از خود خواجه ابواحمد ابدال چشتی را خلیفه کرد. ابواحمد در سال ۹۶۵-۹۶۶ ق وفات یافت و پسرش، ابومحمد چشتی، خلیفه او شد و ابومحمد نیز خواهرزاده‌اش، خواجه یوسف را به جانشینی خود برگزید. پس از درگذشت خواجه یوسف

پرسش، خواجه مودود چشتی، به جای او نشست و پس از خواجه احمد، پسر وی، خلیفه او شد. سپس رکن الدین محمد، خواجه حاجی شریف و خواجه عثمان هروونی به ترتیب خلافت چشتیه را عهده‌دار شدند؛ سرانجام خواجه معین الدین چشتی خلیفه خواجه عثمان هارونی شد (سرور لاهوری، ۱۳۳۲: ۲۴۳-۲۵۳).

دیدگاه‌های عرفانی خواجه معین الدین چشتی برپایه آرای ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری و عین‌القضاء همدانی قرار داشت که همگی معتقد به نوعی عشق وجود ندارد؛ نشانه بر جسته بوده‌اند. بنابر عقیده خواجه تمایزی میان عاشق، معشوق و خود عشق وجود ندارد؛ 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 سیر گرداندن گرسنگان است؛ و هر که این سه ویژگی را داشته باشد دوستدار خداوند 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 گذارند تا جایی که می‌بینیم باورهای بهکت‌های هندو و بهویژه بهکت‌های سده‌های میانه هند همچون کبر و نانک به باورهای خواجه شباht دارد و گویی از یک آبشخور جاری شده است.

جانشینان خواجه معین الدین چشتی، قطب‌الدین بختیار کاکی (۶۳۴ق) و فرید‌الدین گنج شکر (۶۶۴ق)، معروف به بابا فرید، این سلسله را در دهلی و نواحی پنجاب گسترش دادند صابریه تقسیم شد که هر کدام از آن‌ها نیز زیرشاخه‌هایی دارند (حسنی، ۱۴۰۳: ۱۸۳). مهم‌ترین خلیفه بابا فرید در هند، نظام‌الدین اولیاء (۷۲۵ق) پایه‌گذار شاخه نظامیه بود که سلطان المشایخ خوانده می‌شد. دو شاعر پارسی گویی، امیر خسرو دھلوی، معروف به سعدی هند، و امیر حسن سجزی از مریدان وی بودند که سبب اشتهر نظام‌الدین اولیاء در تصوف شدند (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۲۱۸).

شیخ نظام‌الدین مسئولیت‌های خانوادگی را - که اشتغال به امور دنیوی را در پی داشت - ارزشمند می‌دانست. وی معتقد بود کسانی که برای خانواده خود امکانات زندگی فراهم می‌کنند اهل دنیا نیستند اگرچه ظاهرآ چنین به نظر بیاید. لباس برای پوشیدن بدنه ضروری است اما افزون بر این مقدار را نباید اندوخت. بذل و احسان بی‌نتیت، اسراف است و تنها بخششی که برای رضای حق

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

مهم‌ترین خلیفه نظام‌الدین اولیاء، شیخ نصیر‌الدین محمود معروف به چراغ دهلي (د ۷۵۷ ق) بود (سرور لاهوری، ۱۳۳۲: ۳۳۸). در زمان نظام‌الدین اولیاء و خلیفه‌اش نصیر‌الدین چراغ دهلي، شیخ سراج‌الدین عثمان (د ۷۵۸ ق) و سید محمد گیسورداز (د ۸۲۵ ق) سلسله چشتیه را هر یک به ترتیب تا بنگال و گلبرگه (از شهرهای قدیمی شیعی در هند) گسترش دادند. دیگر عرفای چشتی نیز در مالوہ و گجرات مقیم شدند (آریا، ۱۳۸۲: ۱۷۹).

سلسله 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 به وجود آورد. افزون‌براین، سهم مشایخ چشتیه در کنار ترویج اسلام در شبه قاره، به عنوان اصلاحگران اجتماعی و مبلغان ارزش‌های اسلامی نیز درخور توجه و اهمیت بسیار است (آریا، ۱۳۸۲: ۱۷۷). این سلسله در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم، در دوره نصیر‌الدین چراغ دهلي، به اوج رونق خود رسید و با مرگ وی این اعتلا رو به زوال نهاد. از آن‌پس، کم‌تر پیر یا مرشدی توانسته است اسباب پیشرفت و شهرت پیشین چشتیه را فراهم سازد (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۲۵-۲۲۲).

سهروردیه

افزون بر طریقه چشتیه سلسله‌های دیگر نیز در گسترش عقاید صوفیان در هند نقش مهمی داشته‌اند. یکی از این طریقه‌ها و درواقع، دومین سلسله مشهور صوفیه در شبه‌قاره هند سلسله سهروردیه است. می‌توان گفت که عرفان در هند با مهاجرت شماری از مریدان شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ ق) از ایران و مأواه‌النهر بارور شد. نخستین کسی که از این سلسله رهسپار هند گردید، سخنی سرور (د ۵۵۷ ق) بود، اما چون پیروان چندانی نداشت، طریقه او رونقی نیافت تا اینکه شیخ بهاء‌الدین زکریای مولتانی (د ۶۶۱ ق/۱۲۶۳ م) 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

تبیغی برگزید و در آن شهر خانقاہی تأسیس کرد. در مدت بسیار کمی مردم آن منطقه را که به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کردند و هنوز مسلمان نشده بودند، به اسلام درآورد. بهاءالدین در پنجاب و سند مریدان بسیاری پیدا کرد. او در مولتان یک مدرسه دینی بنیاد نهاد که تربیت یافته‌گان آن در تمامی شباهقاره و حتی بیرون از شباهقاره به تبلیغ دین اسلام می‌پرداختند. از سوی دیگر، شیخ جلال الدین تبریزی نیز طریقه سهروردیه را در بنگال گسترش داد. سلسله سهروردیه هنوز در بنگال وجود دارد (Schimmel, 1975: 350).

پس از مرگ بهاءالدین ذکریا، پسرش صدرالدین محمد عارف (د ۶۸۴ ق) و پس از صدرالدین، پسر او، رکن‌الدین عالم (د ۷۳۵ ق) به خلافت رسیدند و عهده‌دار انتشار سهروردیه شدند (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۲۱۵-۲۱۷). ظاهراً آوازه رکن‌الدین تا اسکندریه 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 نوئه او جلال‌الدین مخدوم جهانیان، سلسله سهروردیه را در قریه اچ توسعه دادند. جلال‌الدین مخدوم جهانیان شاخه جلالیه را به نام پدربرزگش رواج داد (احمد عزیز، ۱۳۶۷: ۵۸). میر سید عثمان، مشهور به لعل شهباز قلندر مرندی یا مروندی (د ۶۷۰ ق)، که مؤسس شاخه لعل شهبازیه است نیز یکی دیگر از خلفای بهاءالدین ذکریاست. وی دارای تمایلات وحدت وجودی بود و سلسله سهروردیه را با مشرب قلندری درآمیخت (آریا، ۱۳۸۲: ۴۶).

بیشترین شهرت بهاءالدین ذکریا مولتانی، مدیون مرید و دامادش فخرالدین عراقی (د ۶۷۱ ق)، شاعر معروف پارسی زبان است (زیدی، ۱۹۷۴: ۳۲). عراقی در ملاقاتی با شیخ بهاءالدین، تحت تأثیر 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 می‌خوانندند. بهاءالدین درواقع با شاعری و ساز و آواز مخالف بود، اما از اشتغال فخرالدین به آنها چشم می‌پوشید. مسئله یکانگی با معاشق که مضمون اصلی اشعار عراقی بود چنان بهاءالدین را تحت تأثیر قرار داد که گفت ارشاد عراقی تمام شده است. بهاءالدین خرقه خویش را بر وی پوشاند و بعد دخترش را به عقد او درآورد. شیخ بهاءالدین پیش از وفات او را خلیفه خود ساخت اما پس از وفات شیخ، حсадت جمعی از صوفیان سبب شد که عراقی ناگزیر مولتان را ترک کند (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۴۷).

عرابی شاعری صوفی بود و دیوان وی موسوم به عشاقدنامه بیانگر جذبه‌های عرفانی اوست. اول معات را پس از مطالعه فصوص الحکم ابن‌عربی و تحت تأثیر آرای وی نگاشت. این کتاب در میان صوفیان بسیار مقبول افتاد و تأثیر مهمی در تصوف بهجای گذاشت. عربی پیش از آنکه وفاتش در رسید نسخه‌ای از معات را برای شیخ صدرالدین عارف، پسر بزرگ شیخ بهاءالدین زکریا، فرستاد و با این کار آشکارا زمینه را برای ترویج آرای وحدت وجودی ابن‌عربی در هند مهیا کرد (رضوی، ۱۳۸۰: ۲۴۸).

کبرویه

طريقه کبرویه، منسوب به شیخ نجم‌الدین کبری (د ۶۱۸ ق) است که به رغم پیشینه تاریخی اش، نسبت به دو طرقه قادریه و نقشبندیه پیروان کمتری در هند دارد. این سلسله در هند دارای دو شاخه 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 (د ۶۵۸ ق)، از مریدان شیخ نجم‌الدین کبری، می‌رسد. گویا سیف‌الدین یکی از مریدان خود یعنی خواجه بدرالدین سمرقندی را برای اقامت دائم به دهلی فرستاد. از این‌رو، می‌توان گفت که خواجه بدرالدین سمرقندی شاخه 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 در گذشت سیف‌الدین باخرزی را با شور و شوق برپا می‌داشتند. از آنجاکه فردوسیان نتوانستند در دهلی جای پایی به دست آورند، در اواخر سده 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 متیری (د ۷۸۲ ق) است که بسیار مورد احترام شاه مغول، محمد بن تغلق (حکم ۷۷۵-۷۵۲ ق) بود و در گسترش نثر فارسی صوفیانه، در شبقهاره و همچنین شناساندن مشایخ ایران به هند سهم بیشتری داشت (رك: سید مطیع‌الامام، ۱۳۷۲).

شاخه همدانیه، شاخه کشمیری از رکنیه (شاخه خراسانی سلسله 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 علاء‌الدوله سمنانی،

به طریقہ کبرویہ وارد شد و پس از چندین سفر به کشمیر سلسلہ کبرویہ را در آنجا رواج داد. وی شاگردانش را برای تبلیغ به مناطق گوناگون کشمیر می‌فرستاد. نوشتہ‌اند که در نتیجه 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 زمینه عرفان و تصوف آثار بسیاری به زبان‌های فارسی و عربی دارد، و از مروجان زبان فارسی در کشمیر نیز به‌شمار می‌آید. همدانی مساجد و خانقاہ‌های بسیاری در کشمیر بنا نهاد و کتابخانه‌ای نیز تأسیس کرد. این خانقاہ‌های 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 (۸۰۸۰ ق)، که پیش از میر سید علی همدانی به هند رسیده بود، شاخه اشرفیه از سلسله کبرویه را تأسیس کرد. شاخه 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 سده نهم قمری، با ادامه مهاجرت صوفیان از ایران و آسیای میانه به کشمیر، فعالیت پیروان سید محمد نوربخش (۸۶۹۰ ق)، یکی دیگر از اقطاب کبرویه، سبب ترویج مذهب شیعه امامیه در این ناحیه گردید (Trimingham, 1973: 56-58).

کبیر

هم‌زمان با توسعه حاکمیت اسلامی و اشاعه افکار صوفیانه و تأسیس خانقاہ‌ها در شمال هند، کبیر، شاعر و عارف شهیر هندی، چشم به جهان گشود. او از طبقات پایین جامعه هندی بود و با مسلمانان روابط دوستانه‌ای داشت و زبان‌های محلی را وسیله تبلیغ و بیان عقاید خویش قرار داد. سخنران کبیر سرشار است از الفاظ فارسی و عربی و اصطلاحات صوفیانه. او تحت تأثیر آموزه‌های اسلامی، تنها راه رسیدن به رستگاری را یکتاپرستی همراه با عبادت عاشقانه خداوند می‌دانست. پاکی دل، یکسان شمردن همه خلائق 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 به دنبال تأسیس یک نظام یا مکتب فلسفی نبود، بلکه می‌خواست پرستش عاشقانه خدای واحد را که خالق و نگهدارنده عالم است، در شمال هند گسترش دهد.

درباره 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 سده پانزدهم میلادی یا کمی پیش از آن در بنارس دیده به جهان گشود. سال تولد او را برخی از منابع ۸۰۰ ق و برخی دیگر ۸۴۴ م / ۱۴۴۰ م ذکر کرده‌اند. البته در مطالعات اخیر زندگی و مرگ کبیر را بین سال‌های ۱۳۹۸-۱۴۴۸ م عنوان می‌کنند، اگرچه عامه مردم هند تاریخ ۱۳۹۸-۱۵۱۸ م را ترجیح می‌دهند (See: Lorenzen, 1991: 3-23).

درباره تولد او گفته می‌شود که بیوه‌ای برهمن، که پدرش از مریدان رامانتنه^۴ بوده است، یک‌بار که با پدر خود نزد رامانتنه می‌رود، به اشارت و دعای رامانتنه باردار می‌شود و این گونه نطفه کبیر به شکلی معجزه‌آسا در زهدان مادرش جای می‌گیرد. اما مادر پس از به دنیا آمدن نوزاد، وی را از بیم تهمت و افتراضی 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 یافتد 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 طبقه جولاہ معرفی کرده‌اند (Vaudeville, 1987: 226).

مسلمانان هندوتبار شمال هند در سده ۱۵، اغلب نیمه‌هندو بودند. حاکمان مسلمانان چند سده پیش از آن حضور سیاسی و فرهنگی نیرومند خود را در این منطقه تثییت کرده بودند. سلطنت دهلی (Delhi Sultanate) از سده سیزده میلادی سلطه‌اش رو به فزونی بود، تا اینکه سلسله مغول، اندکی پس از مرگ کبیر، زمام امور را به دست گرفت. گروه زیادی از مردم محلی، به ویژه طبقات پایین جامعه، در آمدن به دین حاکمان جامعه را به مصالح خویش نزدیک تر می‌دیدند، اما این بدین معنا نبود که خدایان و آئین‌های پیشین خود را به کلی رها کنند. بدین ترتیب، از تعالیم کهن هندویی، بودایی و تتره‌ای، گرفته تا آموزه‌های ناته‌یوگی‌ها 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 طبقه جولاہ یا پارچه‌باف رشد یافت. این خانواده از طبقات پایین جامعه بودند، و تنگ‌دستی مانع از آن می‌شد که کبیر را به مکتبی بسپارند، دوران

نوچوانی کبیر بی‌آنکه آموزشی بیند 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 راماننده، که در آن زمان استادی سرشناس بهشمار می‌رفت، آشنا شد. درباره ماجراهای آشنازی راماننده 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 پذیرد به حیله‌ای متول می‌شد. بنابر سنت اگر استادی ذکر یا منترة مخصوص خود را بر فردی می‌خواند، آن فرد در زمرة مریدان و شاگردانش قرار می‌گرفت. کبیر جوان با علم به این موضوع تصمیم می‌گیرد که به هر شکلی راماننده را وادارد که ذکرشن را برابر او بخواند. برای کسانی که در مجاورت رود گنگ می‌زیستند چنین مرسوم بود که پیش از طلوع آفتاب در آب مقدس آن غسل کنند. راماننده 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، راماننده که دچار بeft و ترس شده بود، ب اختیار فریاد می‌زند: «رام! رام!» آن‌گاه کبیر در مقابل او ظاهر می‌شود و به او می‌گوید که ذکرشن به وی انتقال یافته است و او ناگزیر باید وی را به شاگردی پذیرد (Hess, 2002: 3).

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

مانیکپور ملتی مسکن کبیر بود. در آنجا وی مدتی مددی با شیخ تقی مصاحب داشت. همین تعالیم را در جونپور (Jaunpur) و جهوسی (Jhusī) (نزدیک الله‌آباد) نیز استیاع کرد و با نام پیران آشنا شد. آنان سنده بیست و یک پیر را در اختیار داشتند که خطبه به نام پیامبر می‌خوانند. (Chand, 1964: 148).

به درستی روشن نیست که این شیخ تقی که بوده است. سرور لاهوری در خزینه الاصفیاء از شیخ تقی با عنوان پیر کبیر یاد می‌کند و سال در گذشت 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 در گذشت کبیر درست نیست. شیخ تقی دیگری هم در

جهوی می‌زیسته است که اطلاعات دیگری درباره او نمی‌دانیم. اما در مجموع چنین به نظر می‌رسد که کبیر رسماً در زمرة مریدان پیر یا مرشدی در نیامده بود. در برخی از حکایات از گوروی آسمانی او سخن رفته است و اینکه او دست ارادت به خداوند سپرده بود. با این حال 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، درباره تولد این سه تن نیز نقل می‌شود و آمده است که هر سه تولد هایی معجزه‌آسا داشته‌اند (Burn, 1915: 632). زهد کبیر سبب آن نشد که وی دست از کسب و کار بشوید. او تا پایان زندگی به پیشۀ خانوادگیش مشغول بود و در کنار آن به ععظ و تعلیم می‌پرداخت و با اشعار و سخنان دلشیں خود مردمان شهر را گرد خود جمع می‌کرد. در نقاشی‌هایی که نقاشان سده ۱۲ قم از وی کشیده‌اند، او را در کنار دستگاه پارچه‌بافی اش ترسیم کرده‌اند، در حالی که جمعی نیز گردش جمع شده و از کلامش بهره می‌برند (Chand, 1964: 14).

کبیر در عهد سلسله لودیان^۵ می‌زیست و از آمیختن با دستگاه حاکم پرهیز می‌کرد. ظاهراً اقبال عامه به تعالیم کبیر، رشك و حسد عالمان هندو و مسلمان را برانگیخت. به گونه‌ای که جمعی از آنان به سرکردگی شیخ تقی و جماعتی از برهمنان، نزد سکندر لودی (۱۴۸۸-۱۵۱۷) شکایت بردنده 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 (سهله‌گی، 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 هر کس در مگهر از دنیا برود در

زندگی بعدیش در هیئت 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 حاک 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 خرمی 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 به وجود آورد و توانست چه از نظر دینی و چه از نظر اجتماعی تأثیرات مهمی را در بی داشته باشد. عقاید کبیر که نماینده بر جسته نهضت بهکتی نو به شمار می‌رود کاملاً تحت تأثیر تعالیم عرفان اسلامی است. از این میان می‌توان به توحید، رد بت‌پرستی، انکار نظام طبقاتی، تأکید بر مقام مرشد (گورو) و تأکید بر اینکه طریق معرفت و رای کفر و دین است اشاره کرد.

توحید

همان گونه که پیش‌تر اشاره شد صوفیان کبیر را موحد (پیرو وحدت وجود) 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 همکان 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 آنکه به دست 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).

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

همان طورکه حباب‌های رود، آب به شمار می‌رود و با آب بحر در می‌آمیزد، به همان سان آن کس 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:

نهنگامی 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 «یگانه 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:

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

در جایی نیز می‌گوید که خدا شیوه شکر پخش شده در ماسه است (رضوی، ۱۳۸۰: ۴۶۱-۴۶۰). علاوه‌بر این، کبیر تحت تأثیر آموزه‌های اسلامی در مقابل ست پوروشه یا خدای حقیقی کل پوروشه (Kal purusa) یا نیرنجه (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، شناخته شده نیست. این موضوع یادآور الله و شیطان در دین اسلام است (Hussain, 1973: 21).

رد بـت پـرستـی

کـبـیر بـهـشـدت با بـت پـرـسـتـی هـنـدـوـیـی مـخـالـف بـود و عـقـیدـه دـاشـت کـه شـآن خـداـونـد بـالـاتـر اـز آـن است کـه در مـجـسـمـهـهـای بـیـجـانـجـای گـیرـد. خـدـای کـبـیر بـرـخـلـاف هـنـدـوـان و هـمـچـون عـرـفـای مـسـلـمـان وـصـفـنـاـپـذـیر است، حـقـيقـتـی است کـه بـه کـنـه او نـمـیـتوـان رـسـید و او رـا نـمـیـتوـان شـناـخت. بـیـتـلوـن و بـیـتـغـیـر است. نـه در زـیر قـرار دـارـد و نـه در زـبر؛ نـه مـعـرـوفـی در او هـسـت نـه منـکـرـی. او اـبـدـی و در کـل هـسـتـی سـارـی و جـارـی است و بـه یـكـ اـنـداـزـه در تـمـام اـشـیـا وـجـود دـارـد. اـخـگـرـهـای دـنـیـاوـی رـا اـز قـلـوب اـولـیـائـش فـرو مـیـشـانـد و پـیـوـسـتـه در دـلـهـاـشـان سـکـنـی مـیـگـزـینـد. اـیـشـان اـز اـکـسـیرـالـهـی نـغـمـهـ مـسـتـانـه سـر مـیـدـهـنـد. وـی برـای آـنـکـه مـفـهـوم حـقـيقـت مـاـفـوـق روـابـط عـلـیـ رـا مـنـتـقـل سـازـد، بـه شـیـوـهـ هـنـدـوـان باـسـتـان اـز تـوـصـيـف سـلـبـیـ نـتـیـتـی (نـه چـنـین، نـه چـنـین) بـهـرـه مـیـجـوـيـد. اـما هـرـگـاه مـیـخـواـهـد اـز آـن سـخـن بـگـوـيـد اـز اـصـطـلـاحـات شـناـختـهـشـدـه سـنـتـهـای هـنـدـوـیـی و اـسـلـامـی اـسـتـفـادـه مـیـكـنـد، نـظـيرـبـرـهـمـا، أـمـ، وـیـشـنـوـ، رـامـ، کـرـیـشـنـهـ، هـرـیـ، رـحـیـمـ، کـرـیـمـ، اللـهـ و ... نـامـی کـه بـیـش اـز هـمـه بـه کـارـمـیـبـرـد، رـامـ است، کـه الـتـهـ با رـامـ اوـتـارـهـ وـیـشـنـوـ تـفـاوـت دـارـد. خـود وـی چـنـین تـوـضـیـح مـیـدـهـد:

کـبـیر «او» رـا «رام» مـیـنـامـد کـه حـضـورـ مـطـلـق دـارـد؛ ما بـاـیـد اـین دـو رـام رـا اـز هـم تمـیـز بـدـهـیـم؛ یـكـ «رام» کـه در هـمـه چـیـزـهـیـ است؛ آـن دـیـگـر (رام چـنـدرـ) فقط در یـكـ چـیـزـ است، در خـودـش (رضـوـیـ، ۱۳۸۰: ۴۶۱).

انـکـار نظام طـبـقـاتـی

کـبـیر تـحـتـ تـأـثـیر آـمـوـرـزـهـهـای اـسـلـامـی اـقـدـامـات رـهـبـرـان بـهـکـتـهـ پـیـش اـز خـود رـا کـامـلـ کـرـد و بـهـطـورـکـلـی بـهـ انـکـار نظام طـبـقـاتـی هـنـدـوـیـی پـرـداـخت. او مـعـتـقـدـ بـود کـه هـمـه درـبـرـاـبـر خـداـونـد بـرـاـبـرـنـد و هـیـچـ بـرـتـرـی نـسـبـتـ بـه یـكـدـیـگـر نـدـارـنـد. اـفـزوـنـبـرـایـنـ، هـمـه اـنـسـانـهـا اـز هـر دـین و مـذـهـبـی بـرـای او یـکـسـانـ بـودـنـد. نـابـهـاجـی (Nabhaji) درـبـهـکـتـهـمـالـهـ درـبـارـهـ کـبـیر چـنـین مـیـگـوـيـد:

کـبـیر نظام طـبـقـاتـی هـنـدـوـیـی رـا نـپـدـیرـفت و مـرـجـعـیـتـ شـشـ مـکـتبـ فـاسـفـیـ هـنـدـ رـا بـه رـسـمـیـتـ نـشـناـختـ و اـشـرـمـهـهـای چـهـارـگـانـهـ بـرـهـمـنـانـ بـرـای او اـرـزـشـیـ نـدـاشـتـ. او مـعـتـقـدـ بـود کـه دـینـ بـدـونـ بـهـکـتـیـ، دـینـ نـیـسـتـ، و زـهـدـگـرـایـیـ، رـوزـهـدـارـیـ و صـلـقـهـدـادـنـ اـگـرـ با عـبـادـتـ (منـظـورـ بـهـجـنـ *bhajan* یـا سـرـوـدـخـوانـیـ است) هـمـراـه نـبـاشـد هـیـچـ گـونـهـ اـرـزـشـیـ نـدـارـد. او بـرـای هـیـچـ دـینـیـ بـرـتـرـیـ قـائلـ نـبـودـ اـمـا پـیـروـانـ هـمـهـ اـدـیـانـ اـز آـمـوزـهـهـایـ او بـهـرـه

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 سنین کهن دین هندویی بوده است، اما اهمیت فزاینده‌ای که کبیر برای گورو قائل است و نقش او در ادراک شَبَدَه (Sabda) - ذکر رمزی الهی - عقیده‌ای است که تحت تأثیر عرفان اسلامی در اندیشه‌های کبیر مشاهده می‌شود. به عقیده کبیر برای رسیدن به مقصد 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 گوینده (از نام‌های کریشنا) بدانید» (Chand, 1964, 154). او در جای دیگری می‌گوید: «اگر خداوند هری 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 کشته نجات حقیقی است که هم در ذات و هم در احساس واقعی است... . در سه جهان و نه طبقه هیچ چیز غریزتر و عظیم‌تر از گورو وجود ندارد (Chand, 1964: 154).

تأکید بر ذکر (آموزه شَبَدَه)

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

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

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

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

من هرگز بر کاغذ و جوهر دست نزدِه‌ام و هرگز قلمی را لمس نکرده‌ام. من عقاید خود را به فرزانگان همه 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 معبد کافی نمی‌داند. از نظر او، طریق عارف ورای کفر و دین است، از این‌رو، بر ظاهرگرایی و انحصار طلبی 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 به سان شاخه‌های هستند که از میانشان شاخه‌ای بر فراز می‌رود،

کبیر این طریق بالا را برمی‌گیریند و رسوم آن دو راه می‌کند.

اگر بگویی که من هندویم به خطابهای، [اما] مسلمان هم نیستم.

من پیکری هستم مشکل از پنج عنصر، که [انوار] غیبی در آن متجلی است.

مکه به راستی 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 به ویژه در آثار مولانا مشهود است:

وقف سرمد تا مدرسه عشق گشود	فرقی مشكل چون عاشق و معشوق نبود...
این یگانه نه دوگانه است که از وی برھی	به سلام و به تشهید نرهد جان ز شهود
نه به تحریمه درآمد نه به تحلیله رود	نه مسلمان و نه ترسا و نه گبر و نه جهود
مگس روح درافتاد در این دوغ ابد	کلیات شمس تبریزی، غزل ۷۹۰

و نیز:

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

کبیر در جایی دیگر می‌گوید:

ای براذر، این دو خدای تو از کجا آمدند؟

به من بگو، عقل تو را چه کسی تباہ کرده است؟

رام، الله، کشوه، کریم، هری، حضرت-

این همه نام؟!

این همه زیورها، هم از یک طلا،

که طبیعت دوگانه ندارند.

تنها در گفتار دوگانه سخن می‌گوییم.

این گوید «نماز»، آن گوید «پوچا»

این گوید «مهادو»، آن گوید «محمد»،

این گوید «برهمما»، آن گوید «آدم»

این یکی ترک است، آن دیگر هندو،

اما همه به زمین تعلق دارند.

وداهما، قرآن، همه کتاب‌ها

آن ملّاها و آن برهمن‌ها

این همه نام، این همه نام

اما کاسه‌ها همه از یک گل‌اند (مجتبایی، ۱۳۸۴: ۳۱۱-۳۱۲).

کبیر می‌گوید هر دوی آنان در اشتباختند. هیچ‌یک نمی‌توانند رام حقیقی را بیابند. یکی بز می‌کشد، دیگری گاو. زندگی شان در بحث و جدل بیهوده می‌گذرد. (Lorenzen, 2004: 210). در واقع، تفکر کبیر و گورو نانک ترکیبی از عرفان اسلامی و آموزه‌های هندویی است. آنان در صمیمانه می‌کوشیدند که هندوان و مسلمانان را بهم نزدیک و دوستی و تفاهم را میان آنان ممکن سازند. کبیر در اشعار خود آرای صوفیانه و افکار هندی را بهم می‌آمیخت و برای مفاهیم هندویی الفاظ اسلامی به کار 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 «کریشن» و «کریم» و نظایر آن‌ها تلاش کرد که تفاوت‌های لفظی را نیز از میان بردارد و یک جامعه جهانی را شکل دهد. یک بیت شعر مردمی هندی، حرکت این جریان اصلاحی بهکتی را به خوبی خلاصه کرده است:

بهکتی در میان دراویلی‌ها در جنوب پدیدار شده؛ رامانند آن را (به شمال) برد، و کبیر آن را در هفت قاره که به نه بخش تقسیم می‌شد، پراکند (مجتبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

نتیجه

بدون تردید تقریباً همه ویژگی‌های مهم نهضت بهکتی‌نو را می‌توان در منابع هندویی، مانند اوپنیشده‌ها، مهابهارته، بهگودگیتا و پورانه‌ها و نیز برخی آموزه‌های جایی و بودایی جست‌جو کرد و یافت. اما باید به یاد داشته باشیم

اول اینکه هیچ‌یک از ویژگی‌های اصلی نهضت بهکتی‌نوین همچون نگرش توحیدی، بهشمار آوردن بهکتی یا عبادت عاشقانه و پرستی (توکل) به عنوان یک راه مستقل رهایی، و استنگی 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 برجسته دین هندویی پیش از ورود اسلام نبودند، و همه این‌ها تنها پس از ورود اسلام به هند رواج و اهمیت یافتند.

دوم اینکه در طول همین دوره بود که پورانه‌ها، آگمه‌های پنچه راتره و سرودهای قدیسین تمیل زبان، که شاید بتوان آن‌ها را از منابع این‌گونه اندیشه‌ها بهشمار آورد، به همان قداست ادبیات و دایی شمرده شد؛

سوم اینکه این ویژگی‌های تازه نهضت بهکتی‌نوین، شباهت کامل و تمامی به آموزه‌های اصلی اسلام و عرفان اسلامی داشت. درواقع، زندگی و اندیشه دینی این مردمان نمی‌توانست از تأثیر حضور فعال یک دین بهشدت توحیدی، که با چنان شدت و حدت در سرزمین آن‌ها رواج یافته بود، بر کار 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 قوه خلاقه شیوه، 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 به معنی گرامیداشت و بزرگداشت

- یک رهبر مذهبی است که در روز وفات و یا تولد وی برگزار می‌گردد که البته در هندوستان فقط برای روز وفات برپا می‌شود.
۴. حکیم ویشنوی و تربیت یافته سنت رامانوچه 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. آخرين سلسله‌اي که بر سلطنت دهلي حكم می‌راند. سلطنه اين سلسله در سال ۱۵۲۶ م با شکست لشکر ابراهيم لودی به دست ظهير الدین بابر- نخستین حاكم مغول هند- پيان یافت.
۶. *Bhakta Mala*: نام اثری است در باره زندگی استادان و قدیسان ویشنوی که نابهاجی در اواخر سده ۱۶ م تألیف کرده است.

منابع

- آریا، غلامعلی. (۱۳۸۲)، طریقه چشتیه در هند و پاکستان، تهران: زوار.
- حسنی، عبدالحی. (۱۴۰۳)، الشناقة الاسلامية فى الهند، دمشق.
- رضوی، اطهور عباس. (۱۳۸۰). تاریخ تصوف در هند، ترجمه منصور معتمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ریاض، محمد. (۱۳۷۰). احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی، اسلام آباد.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰). دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیر کبیر.
- زیدی، شمیم محمود. (۱۹۷۴). احوال و آثار شیخ بهاء الدین زکریا ملتانی و خلاصه العارفین، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- سرور لاہوری، غلام سرور بن غلام محمد. (۱۳۳۲)، خزینه الاصفیا، کانپور.
- سهله‌گی، محمدبن علی. (۱۳۸۵)، کتاب النور (دفتر روشنایی)، ترجمه و مقدمه و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- سید مطیع الامام. (۱۳۷۲). شرف الدین احمدبن یحیی منیری و سهم او در نشر متصرفانه فارسی، اسلام آباد.
- عزیز، احمد. (۱۳۶۷)، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ترجمه نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران: کیهان.
- علامی، ابوالفضل. (۱۳۱۲)، آئین اکبری، لکھنو.

- مجتبایی، فتح‌الله. (۱۳۸۹)، پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دوره اسلامی، ترجمه ابوالفضل محمودی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه.
- محمد دهلوی، ابو محمد. (۱۳۱۲)، *خبر الاصیار*، دهلی.
- . (۱۳۸۴)، «تبار و اندیشه تاگور»، *بخارا*، ش، ۴۶، آذر و دی، ۳۱۲-۳۱۱.
- میر خورد، محمد بن مبارک. (۱۳۵۷). *سیر الاولیاء در احوال و مفهومات 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 Bijak 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.
 - . (1991), *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachi*, New York, State Univercity of New York.
 - . (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.

-
- 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.

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.