

CSophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: Javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel: +982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 17, Number 2, Autumn and winter 2020-2021, Serial Number 38

Tantric-Purānic Cosmology according to Shaykh Muḥammad Ghawth's *Baḥr al-Ḥayāt*

Mohammad Reza Adli*

Baḥr al-Ḥayāt ("the Ocean of Life") is a 16th century Persian text written by a Shaṭṭārī Sufi, Shaykh Muḥammad Ghawth Gwalyari (d 1563). It is originally a translation of a yogic text known as *Amṛtakunḍa* ("Pool of Water of Life") which is now lost. Shaykh Muḥammad mentions only an Arabic version of the text named *Ḥawḍ al-Ḥayāt*. It should be mentioned that *Baḥr al-Ḥayāt* is not a literal translation of *Amṛtakunḍa* or any other Hindu texts. In fact, the Hindu doctrines and practices are gathered from different Yogic, Purānic and Tantric traditions. In *Baḥr al-Ḥayāt* these Hindu materials are mixed with the teachings of Islamic mysticism. Shaykh Muḥammad had a good reason for translating the text. From his point of view, the techniques mentioned in the text, such as breath control, etc., were useful for his own pupils and other Shaṭṭārī Sufis. For him, Yogis are the masters of '*ilm i djasad*' ("the Knowledge of Body") which is a useful knowledge for the Muslims to

*Assistant Professor of Comparative Religion and Mysticism, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. E-mail: moh_adli@yahoo.com

know. Shaykh Muḥammad frequently emphasizes the equality of the sayings of Hindu saints with those of Sufis. However, Muḥammad's sympathies with Yogis, met strong oppositions by the some of Muslim scholars for whom Yogis were nothing but the misguided pagans. So they accused Muḥammad of blasphemy. Although he had been finally absolved, he was under suspicion even fifty years after his death when a biographer, Ghawthi Shaṭṭārī, in his book tried to justify Shaykh Muḥammad's deeds. *Baḥr al-Ḥayāt* is consisted of ten chapters. In its last chapter there is a kind of cosmology similar to those of the Tantric and Purānic. In fact, the Tantric-Purānic cosmology is a syncretism of monistic view of Advaita Vedānta school and dualistic view of Sāṃkhya school. So, it promotes the doctrine of "Multiplicity in Unity" which is in accordance with Shaykh Muḥammad's thoughts.

Shaykh Muḥammad starts his narration of creation extoling the Unconditioned Truth as the source of all things. He mentions His Sanskrit names according to Yogis' tradition. He explains creation as the manifestation of the Unconditioned Truth. The first manifestation is the Sound. The concept of cosmic Sound is an ancient concept in Hindu literature and one can trace it back to the *Upaniśads*. In *Baḥr al-Ḥayāt* the sound is consisted of two parts: the voice and the echo, which represent respectively the spirit (Śiva) and the matter (Śakti). However according to the philosophy of "Multiplicity in Unity" both are the same, two manifestations of the One. Moreover, love (Skt. *kama*) works as the agent or operator which stimulates voice to echo, or to manifest itself in the material world.

Then the Shaykh Muḥammad speaks of the Water as the first mater. The primordial water is also a Vedic concept. According to *Nasadiya Sukta*: "Then even non-existence was not there, nor existence, There was no air then, nor the space beyond it. ... Then there was neither death nor immortality nor was there then the torch of night and day. ... All this was only unilluminated cosmic water. That One which came to be, enclosed in nothing, arose at last, born of the power of knowledge." (*Rgveda* 10:129). The next Vedic concept of the *Baḥr al-Ḥayāt*'s cosmology is the concept of cosmic egg or *Hiranyagarbha* (*Rgveda* 10:121). This egg appears on the primordial water and the whole world come forth of it. These Vedic concepts were retold in Purānic literature with more details and the narrator of the *Baḥr al-Ḥayāt*

combines different narrations of Hindu cosmology and Islamizes them in a way that his audiences can accept and digest them.

The concept of the Ocean of Life is an important concept in the *Baḥr al-Ḥayāt* as far as it became the title of the treatise. It is briefly mentioned in the final chapter of *Baḥr al-Ḥayāt* but the full-fledged story is told in *Purānas* especially in the *Viṣṇu Purāna* (I.IX.). As the *Purāna* narrates the *Amṛta*, the water of life or the nectar of immortality, was produced by Viṣṇu through the act of *samudra manthan* ("churning of the ocean"). Viṣṇu firstly throws different herbs in the ocean of milk and then churns it up with a stick, so he makes *Amṛta* or the nectar of immortality for the gods. In the Tantric literature "churning of the ocean" is a symbol for the Yogi's asceticism or meditation which brings for him the deliverance from the cycle of rebirth and union with the Truth. This idea is in accordance with the Shaṭṭārī emphasis on the invocation and meditation as the path to salvation. So Shaykh Muḥammad as a Shaṭṭārī master prescribes it for his pupils.

Consequently, Shaykh Muḥammad in *Baḥr al-Ḥayāt* employs Islamic proofs for Hindu ideas for instance when the text speaks of the Sound as the first manifestation of the Absolut, or the love as the vital element of creation or the primeval waters as the foundation for creation Muḥammad brings quotations from Quran and Islamic traditions as evidences. This paper tries to trace Shaykh Muḥammad's narration in the Hindu literature.

Keywords: *Baḥr al-Ḥayāt*, Shaykh Muḥammad Ghawth, Shaṭṭaryyah, Yoga, Tantra, *Purāna*,

References

- Abu'l-Fazl ibn Mubarak, *Akbarnama (The History of Akbar)*, Asiatic Society, Calcutta, 1877.
- Adli, Mohammad Reza, "Shattari Order", *Encyclopedia of Persian Language and Literature in the Subcontinent*, Vol. 5, Academy of Persian Language and Literature, Tehran, 2019.
- Adli, Mohammad Reza, "The Spread of 'Ishqiyyah Order in India According to Shaikh Qāzin Shaṭṭārī", *Nāme-ye Farhangestān (Subcontinent)*, Academy of Persian Language and Literature, Tehran, Vol. 8, 2018.
- Ahmad, Qazi Moin-uddin, *History of the Shattari Silsila*, Thesis Submitted for Phd, Department of History, Aligarh Muslim University, Aligarh, 1963.

- Al-Bīrūnī, Abū al-Rayhān, *Patanjali* (Arabic Version of Patanjali's *Yogasūtra*), Tehran, 2000.
- Bada'uni, `Abd al-Qadir, *Muntakhab-ut-Tawarikh (Selection of Chronicles)*, Tehran, 2001.
- *Bhāgavata Purāṇa*, J. L. Shastri and G. V. Tagare (trans.), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1999.
- Bhattacharyya, N. N., *History of Indian Cosmogonical Ideas*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1971.
- *Brahma Purāṇa*, G. P. Bhatt (trans.), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1955.
- Caterina Greppi, *L'origine del metodo psicofisico esicasta, Analisi di un anticotesto Indiano: l'Amṛtakunḍa*, Torino: Il Leone Verde, 2011.
- Corbin, Henry, *Islam i Irani (En Islam iranien [Tome 2])*, Persian Translation by Insha-allah Rahmati, Tehran, 2015.
- Dupuche, John, "Tantri Aspects of Hawd Mā al- Hayat: ("The Pool of the Water of life"): An Arabic Text Developed from Hindu Sources", *SAJRP*, Vol. 1 No.01, October 2019.
- Ernst, Carl W., "Kāmarūpañcāśikā", *Perso-Indica. An Analytical Survey of Persian Works on Indian Learned Traditions*, F. Speziale - C. W. Ernst (eds.), 2019, available at <http://www.perso-indica.net/work/kamarupancasika>
- Ernst, Carl W., "Traces of Šaṭṭārī Sufism and Yoga in North Africa", *Oriente Moderno*, XCII, 2012.
- Ernst, Carl W., "The Islamization of Yoga in the *Amṛtakunda* Translations," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, 13, 2003.
- Ernst, Carl, "A Fourteenth-Century Persian Account of Breath Control and Meditation", *Yoga in Practice*, David Gordon White, ed., Princeton Readings in Religions, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- Ernst, Carl, "Sufism and Yoga according to Muhammad Ghawth", *Sufi*, 29, Spring, 1996, p. 9.
- Husain, Yusuf (ed.), *Haud al-Hayat, La version arabe de L'amratkund*, Journal Asiatique CCXIII, Octobre-Decembre, 1928.
- *Jug Bishast* (Persian Translation of Vālmīki's *Yoga-Vāsishtha*), India, 1968.
- Khan, Dominique-Sila, "Conversation between Guru Hasan Kabiruddin and Jogī Kanipha: Tantra Revisited by the Isma'ili Preachers", *Tantra in Practice*, David Gordon White (ed.), Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Khwishgi-ye Qassouri, *Ma'ārij al-vilāyyah*, The University of Lahore's Library MS (H-25/7765).
- *Laghu-Yoga-Vasistha*, K. Narayanaswami Aiyer (trans.), Madras, The Adyar Library and Research Center, 1971.
- Muhammad Ghaus, *Baru l-Hayat*, Sayyed Mir Hasan, Delhi, 1893.

- Muhammad Ghaus, *Jawahir i Khamsa*, Library Of IR.Iran's Parliament MS (17590).
- Muhammad Ghausi Shattari, *Gulzar-i Abrar*, Muhammad Zaki, Patna, 1994.
- Muhammad ibn Mahmud al-Amuli, *Nafa'is al-funun fi 'ara'is al-'uyun*, Tehran, 2003.
- Mujtabai, F., Hindu Muslim Cultural Relations, Persian Translation by A. Mahmoudi, Tehran,
- Qadir, C.A, "Pre-Islamic Indian Thought", Persian Translation by F. Mojtabai, in *Tārikh Falsaf dar Islam (A History of Muslim Philosophy)*, Tehran, 2011.
- Rizvi, S. A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.
- Rossi, Ettore, "Elenco dei manoscritti persiani della biblioteca Vaticana", *Studi e Testi* 136, Vatican City, 1948.
- Sakaki, Kazuyo, "Yogico-tantric Traditions in the *Ḥawḍ al-Ḥayāt*," *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies*, 17, 2005.
- Stutley, Margaret, Stutley, James, *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500*, New York, Routledge, 2019.
- *Vedic Hymns*, Max Müller (trans.), in *The Sacred Books of the East*, Vol. XXXII, Oxford, The Clarendon Press, 1891.
- *Viṣṇu Purāṇa*, H. H. Wilson (trans.), London, Trubner & CO., 1864.
- Woodroffe, Sir John, *Śakti and Śakta: Essays on Addresses on the Śakta Tantrasāstra*, Celephaïs Press, 2009 (First published London: Luzac & co., 1918).

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صفحات ۲۲۹-۲۵۸

کیهان‌شناسی تَنتره‌ای-پورانه‌ای

بر اساس رساله بحر الحیاتِ شیخ محمد غوث گوالیاری

محمد رضا عدلی*

چکیده

رساله بحر الحیاتِ محمد غوث گوالیاری (د ۹۷۰ ق)، از مشایخ طریقت شطاریه، مجموعه‌ایست مرکب از آراء و اعمال یوگه‌ای به انضمام اندیشه‌های عرفانی اسلامی. محمد در مقدمه بحر الحیات آن را برگردان فارسی رساله انبرت کوند (امریتَه کونده، «حوض آب حیات»، از متون یوگه‌ای) خوانده است. امروزه نسخه اصلی آن در دست نیست و خود شیخ صرفاً به ترجمه عربی آن (حوض الحیات) اشاره کرده است. رساله شامل ده فصل است، در فصل دهم روایتی از کیهان‌شناسی نقل می‌شود که با روایات تَنتره‌ای-پورانه‌ای قرابت دارد. اندیشه محوری این کیهان‌شناسی، یعنی «کثرت در وحدت» با عقائد محمد هم‌سو است. شیخ برای سایر مضامین این کیهان‌شناسی نیز شواهدی از سنت اسلامی نقل می‌کند. از جمله، تو صیف «صدا» به عنوان نخستین تجلی، «عشق» به عنوان محرکی برای خلقت، «آب‌های نخستین» به عنوان بستری برای آفرینش و ... این مقاله می‌کوشد ریشه روایت محمد را در متون مختلف هندویی جستجو کند.

کلیدواژه‌ها: بحر الحیات، محمد غوث گوالیاری، شطاریه، یوگه، تنتره، پورانه، کیهان‌شناسی.

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. رایانامه: moh_adli@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱

۱. مقدمه

سلسله‌های صوفیه از اواخر قرن ۶ و اوایل قرن ۷ ق فعالیت‌های خود را در نواحی مختلف شبه‌قاره آغاز کردند. این سلسله‌ها که جملگی خاستگاه ایرانی داشتند رفته رفته خانقاه‌های خود را در هند گسترش دادند. سلسله‌های چشتیه و سهروردیه در این جریان پیشگام بودند. به تدریج، بر شمار این سلسله‌ها افزوده شد و گاه از هر یک چندین شاخه انشعاب یافت. لیکن در میانه قرن ۹ ق/۱۵ م، زمانی که سلسله‌های چشتیه و سهروردیه پویایی اولیه خود را از دست داده بودند، سلسله شطاریه کار خود را آغاز کرد. در این عصر، در میان هندوان نهضت بهکتی^۱ رونق داشت، این نهضت بر ستایش عاشقانه خداوند، برابری اجتماعی و تلفیق مضامین اسلامی و هندویی تأکید می‌کرد. سلسله شطاریه، در واقع، محصول همان فضای فرهنگی‌ای بود که عارفان و متفکران بهکتی در آن رشد و پرورش یافته بودند. از این رو، روحیه مدارا و تسامح بر تعلیمات مشایخ این طریقت نیز غلبه داشت. سلسله شطاریه زمانی که اکبر (۱۵۴۲-۱۶۰۵ م) قدرت خود را بر سرتاسر شمال هند تثبیت کرد، به اوج خود رسید؛ اما به تدریج با شکوفایی دوباره برخی دیگر از سلسله‌های صوفیه از اهمیتش کاسته شد.^۲ با این حال، در قرن هفدهم میلادی مشایخ شطاریه به رغم اتهام الحاد که گاه و بیگاه بر ایشان وارد می‌شد، در برهان‌پور، گجرات، مالوه، بنگال و برخی نواحی دیگر همچنان مورد توجه بوده‌اند. از همین مراکز متعدد بود که آوازه این طریقت به بیرون از مرزهای هند هم رسید، و دامنه آن به حجاز، سوریه، اندونزی و حتی شمال آفریقا نیز کشیده شد.^۳ بدین ترتیب شطاریان توانستند تأثیری ماندگار و دیرپا بر سنت و ادبیات عرفانی اسلامی برجای گذارند.

موسس سلسله شطاریه شاه عبدالله شطاری (د ۸۹۰ ق) ملقب به حضرت اعلی است. نسب وی با پنج واسطه به شیخ شهاب الدین سهروردی می‌رسد و در طریقت نیز سند خرقة‌اش به هفت واسطه به بایزید بسطامی اسناد می‌یابد. پیر او محمد عارف، که نسبش دانسته نیست، او را از خراسان به هند فرستاد. او ابتدا در جونپور بود، سپس به سبب مشکلات به مندو، پایتخت مولتان، رفت و در همانجا درگذشت.^۴ طریقت شاه عبدالله به واسطه دو خلیفه‌اش، شیخ حافظ جونپوری و شیخ محمد علا معروف به شیخ قاضین، گسترش یافت. اما برجسته‌ترین شخصیت سلسله شطاریه شیخ ابوالموید محمد

غوث گوالیاری (۹۰۷-۹۷۰ ق) بود که در اینجا مختصری دربارهٔ احوال و آرائش سخن می‌گوییم.^۵

۲. شیخ محمد غوث گوالیاری

محمد در نوجوانی به خدمت شیخ حاجی حمید، از مشایخ شطاریه، رسید. پس از تعلیمات اولیه شیخ او را روانهٔ چنار (در کرانهٔ رود گنگ) کرد. محمد به مدت «سیزده سال و هفت ماه در کوهستان چنار» به عزلت نشست و ریاضت‌ها کشید.^۶ به گفتهٔ بداونی در این مدت او «مسکن در غارها و غذا از برگ درختان» داشت.^۷ در همین ایام بود که با یکی از یوگیان هندو آشنا شد و این آشنائی تأثیر مهمی در آراء و احوال وی برجای گذاشت. اگرچه برخی دیگر از مشایخ صوفیه نیز با یوگیان مراوداتی داشتند اما احتمالاً هیچ‌یک به اندازهٔ محمد به آنها نزدیک نشده بود. شیخ محمد در همین دورهٔ خلوت‌نشینی رسالهٔ *جوهر خمس* اش را تألیف کرد که در واقع دربردارندهٔ تعالیم و دستورات شیخ حاجی حمید بود^۸ و آن را به شیخ عرضه نمود که مورد پسند وی واقع شد. در این زمان حاجی حمید به محمد فرمان داد که از خلوت خارج شود و در گوالیار در جمع مردم به سلوک خویش ادامه دهد. اقامت او در گوالیار با اقبال مردم روبرو شد و افراد زیادی از صنف‌های مختلف گرد او جمع شدند تا از تعالیمش بهره‌مند شوند. از جمله، سلطان مغول، بابر پس از آنکه به کمک محمد توانست به دژ گوالیار نفوذ کند، به شیخ ایمان تام یافت.^۹

پسر بابر، همایون، نیز به محمد غوث و برادرش بهلول ارادت فراوان داشت. همایون که ظاهراً به علوم غریبه بسیار اعتقاد داشت، نزد این دو برادر «دعوت اسماء»^{۱۰} را تعلیم می‌دید.^{۱۱} اما این علاقهٔ همایون در دسرهایی را برای شیخ محمد ایجاد کرد. زیرا وقتی که افغان‌ها بر گوالیار مسلط شدند یاران سلطان مغول را فراموش نکردند. شیر شاه افغان که در سال ۱۵۴۰ م در آگره بر تخت نشست به هر بهانه‌ای می‌کوشید که آنان را به قتل رساند یا تنبیه کند. در این میان، محمد غوث که مورد طعن و حسادت علما هم بود، به شدت در خطر افتاد. علما، شیخ محمد را به سبب رسالهٔ *معراجیه* اش تکفیر کرده بودند. در این رساله شیخ محمد مدعی شده بود که همچون پیامبر اکرم (ص) به معراج رفته و با خداوند به گفتگو نشست است.^{۱۲} شیر شاه همین حکم را دستاویزی برای تعقیب شیخ قرار داد. از این رو، شیخ به گجرات گریخت. وی در گجرات نیز با سلطان همایون

ارتباط داشت. نامه همایون به شیخ محمد و پاسخ شیخ به وی در گلزار ابرار نقل شده است. سلطان در نامه‌اش می‌نویسد که دل‌نگران سلامت شیخ محمد بوده و هر دم به این می‌اندیشیده است که افغان‌های «دیوسرشت» با غوث الاولیاء چگونه سلوک خواهند کرد. تا اینکه خبر هجرت شیخ به دیار گجرات را دریافت کرد و پس از آن قدری از اندوه و نگرانی او کاسته شد. شیخ محمد در پاسخ پس از ابراز مراتب خوشنودی و قدرشناسی خود از دریافت نامه سلطان به وی دل‌داری می‌دهد و می‌نویسد: «در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر است.» همچنین به سلطان می‌گوید که از شرایط ناگوار کنونی خاطر خویش مکدر نکند، زیرا هرگاه حق تعالی بخواهد بنده‌اش را به درجه‌ای از کمال رساند او را به اسماء جلال و جمالش پرورش می‌دهد، «یک دور جمالی گذشت اکنون چند روز نوبت جلال است. ... به زودی باز نوبت جمال خواهد رسید».^{۱۳}

البته در گجرات مصائب شیخ محمد ادامه داشت. چرا که شیخ علی متقی از عالمان عالی‌رتبه آن دیار بر قتل وی فتوا داد؛ اما سلطان محمود گجراتی (حک ۹۴۳-۹۶۱ ق)، حاکم گجرات، اجرای آن را موقوف به امضای وجیه‌الدین علوی احمدآبادی کرد. زمانی که وجیه‌الدین برای تحقیق به خانه محمد غوث می‌رود چون او را می‌بیند شیفته روی او می‌شود و استفتا را پاره می‌کند. ظاهراً همین ملاقات سبب شد که شیخ وجیه‌الدین به سلسله شطاریه بپیوندد. شیخ علی متقی با شنیدن خبر پاره شدن فتوایش به منزل وجیه‌الدین می‌رود و جامه او را پاره می‌کند و می‌گوید: «چرا به شیوع بدعت و وقوع رخنه در دین راضی می‌شوید؟» وجیه‌الدین در جواب می‌گوید: «ما ارباب قالیم و شیخ اهل حال، فهم ما به کمالات او نمی‌رسد و به ظاهر شریعت هیچ اعتراض قած بر او متوجه نمی‌گردد.» بدین ترتیب شیخ محمد از مهلکه نجات می‌یابد.^{۱۴} شیخ وجیه‌الدین جوابیه‌ای در واکنش به انتقادهای علما نوشت. خود محمد غوث نیز حاشیه‌ای بر رساله معراجیه‌اش نوشت و در آن تصریح نمود که معراج وی در خواب صورت پذیرفت و این با معراج رسول اکرم (ص) قابل قیاس نیست.^{۱۵} از نظر مولف منتخب التواریخ، اینکه علمای محترم آن عصر، همچون شیخ وجیه‌الدین، مطیع و منقاد شیخ محمد بودند، خود «دال بر کمالات و کرامات شیخ است.» بداونی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «بسیاری از مشایخ نامی بزرگ دیگر در ملک دهلی و گجرات و بنگاله از عطف دامن او برخاسته و آثار کمال او هنوز در هند باقی مانده» است.^{۱۶}

پس از آنکه اکبر بر تخت سلطنت نشست شیخ محمد غوث گجرات را ترک کرد و به گوالیار بازگشت در راه بازگشت به دیدار اکبر شاه نیز رفت. عبدالقادر بداؤنی در سال ۹۶۶ ق شیخ محمد را در بازار آگره می‌بیند و چنانکه در *منتخب التواریخ* نقل کرده است در آنجا جمعیت زیادی گرد شیخ جمع شده بودند، چنانکه کسی را مجال عبور نبود. اما آنچه نظر بداؤنی را جلب کرده و تحسین او را برانگیخته بود تواضع و فروتنی شیخ بود با مردم، حتی با کفار [=هندوان]. بداؤنی می‌گوید این رفتار سبب شده بود که برخی از صوفیان به انکار و ملامت شیخ برخیزند. اما اکبر شاه، برخلاف پدرش تمایل نداشت که شیخ شطاری را به استادی بپذیرد و ظاهراً تحریک وزیرش بیرم خان نیز در این امر بی‌تأثیر نبود. از این رو، شیخ به گوالیار رفت و «به تکمیل مریدان مشغول شد و خانقاهی تعمیر فرموده به سماع و سرود و وجد اشتغال داشت».^{۱۷} به نظر می‌رسد که صدر الصدور، شیخ قاضی، از مشایخ سهروردیه، نیز در بازگشت شیخ به گوالیار دخالت داشت. وی که نگران بود مبدا محمد غوث بتواند اعتماد اکبر را نیز مانند پدرش جلب کند و شاه را به طریقت خویش درآورد بیرم خان را قانع کرد که *رساله معراجیه* شیخ بدعت‌آمیز است، و بیرم خان شیخ محمد را به بازگشت به گوالیار مجبور کرد.^{۱۸}

شیخ محمد در گوالیار مرتعی وسیع در اختیار داشت که یک «کرور دام» و احشام در آن می‌چریدند. در سال ۹۶۶ ق که اکبر برای شکار به آن حوالی رفته بود از خانقاه شیخ در گوالیار دیدن کرد. شیخ شماری از احشام خود را به شاه هدیه داد و به طور نمادین او را به طریقت خویش مشرف کرد. اما اکبر بیش از آنکه از تشرف به طریقت شطاریه مشعوف شود از بدست آوردن احشام مسرور شد و داستان تشرف صرفاً به موضوعی برای بذله‌گویی در اردوگاه سلطان بدل شد.^{۱۹}

شیخ محمد سرانجام در ۱۷ رمضان ۹۷۰ ق از دنیا رفت و در گوالیار مدفون شد. مقبره باشکوهی که بر مزار او ساخته شد بنایی کم‌نظیر در معماری هندو-اسلامی است و نمادی است جاودانه از روحیه مدارا و تسامح که مشخصه اصلی زندگی شیخ محمد غوث بود.^{۲۰}

آثار شیخ محمد نقطه عطفی در گسترش و پیشرفت سلسله شطاریه به شمار می‌رود. او و مریدانش تأثیری ماندگار در تصوف سرزمین هند برجای نهادند. مهمترین اثر او *جوهر خمسه* است. ولی در کنار آن رساله‌های مهم دیگری نیز تألیف کرده است از

کیهان‌شناسی تتره‌ای-پوران‌های بر اساس رساله بحر الحیات شیخ محمد غوث گویاری ۲۳۹

جمله، بحر الحیات، اوراد غوثیه، کلید مخزن، ضمائر، بصائر، کنز الوحده، و رساله معراجیه که ما در این گفتار به بررسی بحر الحیات وی می‌پردازیم.

۳. بحر الحیات

آنگونه که در مقدمه رساله^{۲۱} اشاره شده است بحر الحیات ترجمه متن انبرت کوند (امریته کوند^{۲۲} به معنی «حوض آب حیات») است. متن اصلی که احتمالاً به زبان سنسکریت بوده امروزه برجای نمانده است. از مضمین آن می‌توان حدس زد که این متن از متون مکتب هتهه‌یوگه^{۲۳} بوده است.^{۲۴} اما باید توجه داشت که بحر الحیات صرفاً در بردارنده آموزه‌های یوگه‌ای نیست بلکه حاوی تعالیم عرفانی و فلسفی اسلامی نیز هست. همچنین، در بحر الحیات برای نقل مضمین هندی نیز از منبعی واحد استفاده نشده است، بلکه می‌توان آن را گلچینی از چند متن یوگه‌ای، تتره‌ای و پوران‌های (نک. ادامه مقاله) دانست. در مقدمه بحر الحیات آمده است که مرتاضی اهل کامروپ^{۲۵} مطالب انبرت کوند را به قاضی رکن الدین سمرقندی (د ۶۱۵ ق/ ۱۲۱۸ م) عرضه کرد. در واقع، پیش از ترجمه محمد غوث این متن تحت عناوین مختلف به ادبیات اسلامی منتقل شده بود. محمد غوث خود به نسخه عربی آن، با عنوان حوض الحیات، اشاره می‌کند.^{۲۶} اما ترجمه محمد غوث مفصل‌تر از نسخه عربی است.

در متن عربی^{۲۷} (حوض الحیات) آمده است که انبرت کوند نخست به فارسی و سپس به عربی ترجمه شده بود.^{۲۸} نسخه‌ای فارسی از این رساله در کتابخانه واتیکان موجود است^{۲۹}، که آن را یکی از منابع نگارش حوض الحیات می‌دانند.^{۳۰} این نسخه را سیاح ایتالیایی پیترو دل‌واله^{۳۱} در قرن ۱۷ م به اروپا برد. عنوان کتاب در این نسخه کامردیجسکا ضبط شده است. که ساکاکي آن را به صورت کامروینچاشیکا^{۳۲} به معنی «پنجاه شعر از کامروپ» تصحیح کرده است.^{۳۳} خلاصه‌ای از این متن در کتاب نفائس الفنون (۸ ق/ ۱۴م) نقل شده است؛ مولف نفائس از آن با عنوان «کامروینی‌سکا» یاد می‌کند و آن را یکی از «معتبرترین» کتابهای هندوان می‌خواند.^{۳۴} این امر بیانگر آن است که حداقل دو قرن پیش از محمد غوث انبرت کوند در میان مسلمانان رواج داشت. نسخه‌های خطی متعددی که از آن به زبان‌های عربی، فارسی، ترکی و اردو برجای مانده نشان‌دهنده اقبال فراوان آن در جهان اسلام است. در موارد متعدد، بخصوص در ترکیه، این رساله را به محی الدین ابن عربی منسوب کرده‌اند؛ تردیدی نیست که این انتساب

نادرست است، اما همین انتساب هم حاکی از کوششی است که برای افزودن اعتباری مضاعف بدان صورت می‌پذیرفت.^{۳۵} بنابراین، با توجه به گسترش چشمگیر این متن، نادرست نیست اگر از تأثیر فراوان آن بر عرفان اسلامی سخن بگوییم. از سویی دیگر، رواج این متن در سرزمین‌های غربی سبب شد عارفان مسیحی، به ویژه طریقه هسیکازم^{۳۶}، از آن تأثیر بپذیرند.^{۳۷}

تعالیم هندوان از دیرباز برای مسلمانان جذاب بوده است. شاید معروفترین نمونه، توجه ابوریحان بیرونی (د ۴۴۰ ق/۱۰۴۸م) به اندیشه‌های هندوان و به ویژه روایت وی از طریقت یوگه باشد.^{۳۸} همچنین تأثیرپذیری اسماعیلیان نزاری^{۳۹} هند از سنت تتره‌ای درخور توجه است.^{۴۰} در دوره پادشاهان مغول (از ۱۵۲۶م به بعد) ترجمه متون هندویی به زبان فارسی بسیار رواج یافت و بسیاری از متون مهم هندویی به فارسی ترجمه شد.^{۴۱} ترجمه محمد غوث موسوم به *بحرالاحیات* هم به همین دوره تعلق دارد که با اقبال فراوان مواجه شد. به گفته کارل ارنست، دو موضوع سبب جذابیت این کتاب برای مسلمانان بود: یکی اعمال خارق العاده آن (به منظور تصرف در امور طبیعت و جهان) و دیگر تعالیم فلسفی آن که به آراء صوفیه بسیار قرابت دارد.^{۴۲}

بحرالاحیات مشتمل بر یک مقدمه و ده باب است. در مقدمه پس از حمد و ثنای خداوند و درود به رسول اکرم (ص)، داستان مواجهه قاضی رکن الدین سمرقندی با یوگی کامروپی و سبب ترجمه کتاب آمده است. پس از آن، داستان سفری تمثیلی به مراتب نفس و گذر از درهای مختلف آن و سرانجام ملاقات با شیخی که صورت تجسم یافته خود انسان است، آورده شده. هانری کربن که به نسخه عربی رساله (حوض *الاحیات*) دسترسی داشته است، با مقایسه این داستان تمثیلی با «سرود مروارید» از کتاب *گنوسی اعمال توماس* از وجود ردپای سنت اشراقی ایرانی در این متن سخن گفته است و تا آنجا پیش رفته که مدعی شده است این متن در اصل متنی ایرانی بوده و پس از مهاجرت به هندوستان به ایران بازگشته است.^{۴۳} کارل ارنست نیز با عباراتی دیگر ادعای کربن را تکرار کرده است.^{۴۴} البته به دلایلی که ذکر آن به مقاله ای مستقل نیاز دارد، این نتیجه‌گیری درست به نظر نمی‌رسد. مضمون سفر تمثیلی و گذر از دروازه‌های گوناگون در متون هندویی سابقه دارد. به ویژه داستانی در یوگه *واسیشته* نقل شده است که به روایت *حوض / بحر الاحیات* بسیار نزدیک‌تر است. در این داستان «معرفت» (که موضوع *بحرالاحیات* نیز هست) به پادشاهی تشبیه شده است که در قصری با چهار

دربان منزل دارد و «هر کس که خواهد این راجه را ببیند اول می‌باید این چهار دربان را از آن خود کند.»^{۴۵} توضیح بیشتر در این باب را به گفتاری دیگر موكول می‌کنیم.

ابواب دهگانه بحر الحیات بر اساس نسخه چاپ سنگی (مطبع رضوی دهلی، ۱۳۱۱ق) عبارتند از: ۱- در معرفت عالم صغیر (ص ۶)، ۲- در معرفت تأثیرات عالم (ص ۸)، ۳- در معرفت حقیقت (ص ۱۷)، ۴- در معرفت ریاضت و چگونگی حالات آن (ص ۱۹)، ۵- در معرفت ایجاد انسانی و انواع دم و ماهیات آن (ص ۲۷)، ۶- در معرفت چگونگی جسد و ماهیت و محافظت آن (ص ۳۱)، ۷- در معرفت وهم (ص ۳۷)، ۸- در معرفت مفسد جسد و ظاهر شدن علامات مرگ (ص ۵۲)، ۹- در بیان تسخیرات روحانیان (ص ۵۴)، ۱۰- در حکایات ایجاد عالم (ص ۶۶)، خاتمه کتاب (ص ۷۰).

انگیزه اصلی محمد غوث برای ترجمه بحر الحیات این بود که اذکار و راه و روش موجود در آن را برای مریدان خود و به طور کلی همه صوفیان شطاری مناسب می‌دید. به باور او، یوگیان در آنچه او «علم جسد» می‌نامد به نتایج مهمی دست یافتند که به کار بستن آن می‌تواند برای صوفیان مسلمان نیز مفید باشد. او تا آنجا پیش می‌رود که اعمال و تمرین‌های یوگه‌ای را بر مریدان خود واجب می‌شمارد: «جوگیان سده^{۴۶} («کامل») می‌گویند که ما در ماهیت روح با درویشان محقق متفق هستیم، ... اما ایشان حقیقت شناختند و سیله را گذاشتند، جماعت جوگیان و سیلت را یافتند نگهبانی و تتبع کردند، چرا که از وسیلت جسد معرفت حقیقی پیدا شد. ... [پس] نگهداشت جسد فرض شد چرا که وسیله معرفت است»^{۴۷}.

شیخ محمد به کرات بر یکسان بودن اقوال اولیاء هندو با عارفان مسلمان تأکید می‌کند، از جمله می‌گوید: «راهبان هند که جوگیانند کشف ایشان نیز موافق حال محققان است اگر چه لسان دیگرست بیان همان است»^{۴۸} و یا در جایی دیگر آورده است: «از اسماء باری تعالی خواه عربی باشد خواه فارسی خواه هندی [تأثیری یکسان] حاصل می‌شود»^{۴۹}. البته شیخ محمد گاهی نیز به اختلاف میان آراء یوگیان با تعالیم اسلامی اشاره می‌کند، اما می‌کوشد تا این اختلاف را توجیه کند و سرانجام پیوندی میان آن با باورهای اسلامی برقرار سازد، مثلاً درباره داخل شدن روح در جسد می‌گوید: «صاحب شرع می‌فرماید که بعد از مدت ادخال روح در جسد می‌شود و جوگیان کامل و عامل

می‌گویند که بی‌روح هیچ چیز قرار نگیرد و فساد پذیرد، خاصه که نطفه و گوشت و پوست یک روز تحمل ندارد. اینجا در کلام جوگیان و فرمان شرع نزاع است. جواب شافی باید تا حکم شرع با یافت جوگیان راست آید ... و آخر کلام یک پیوند گردد.^{۵۰} باری، شیخ محمد در نهایت بر اختلافهای ظاهری چندان وقعی نمی‌نهد و بیشتر می‌کوشد تا بر آن سخنانی درنگ کند که از منظر او صادق و مطابق با سنت اسلامی هستند. چنانکه پیشتر بیان شد، در آن عصر کوشش برای برقراری پیوند میان اندیشه‌های اسلامی و هندویی در میان هندوان، به ویژه در نهضت بهکتی، نیز رواج داشته است.

البته این همدلی محمد غوث با جوگیان گاهی سرزنش علمای شهر را در پی داشت. تا آنجا که غوثی شطاری حدود ۵۰ سال پس از درگذشت شیخ هنوز لازم می‌دانست که وی را از اتهام علما تبرئه کند، از این رو در توصیف *بحرالحیات* چنین می‌نویسد: «ترجمه جریده دستورالعمل طایفه جوگی و سنپاسی ... که خلوت‌گزینان و رهبانان اهل کفر و شرک‌اند و به برکات همین اشغال و اذکار به پایه استدراج و به درجه شگرف رسیده ... [اما شیخ محمد غوث] آن همه معانی را از عبارت سنسکرت که زبان کتب واهیه کفار است مجرد ساخته لباس فارسی پوشانید و زنار از گردن آن مفهومات گسسته به لجه توحید و اسلام توشیح فرمود».^{۵۱}

در مجموع باید گفت که در *بحرالحیات* عناصری از سنت عرفانی اسلامی با آراء و اعمال یوگه‌ای-تتره‌ای به هم آمیخته شده است. اگرچه بخش عمده‌ای از متن به مضامین یوگه‌ای-تتره‌ای (از جمله، شیوه‌های حبس نفس، اشکال گوناگون مراقبه، توصیف چکرها، روایتی از کیهان‌شناسی هندویی و ذکر اوراد و اصطلاحات سنسکریت) اختصاص دارد، ارنست معتقد است که این متن را نمی‌توان یک متن کاملاً یوگه‌ای به شمار آورد زیرا صرفاً تصویری محدود از اعمال «هته‌یوگه» به دست می‌دهد. به باور ارنست، مترجم تنها منتخبی از اعمال و اذکار یوگه‌ای را ارائه می‌دهد که با هیچ متن یوگه‌ای بجای‌مانده به طور کامل مطابقت ندارد.^{۵۲} با این حال، عناصر غیرهندویی متن نباید ما را از تأثیر آشکار سنت یوگه‌ای-تتره‌ای، چه به لحاظ مفاهیم دینی و فلسفی و چه از منظر اصطلاحات و مجموعه واژگان، غافل کند. به‌ویژه این تأثیر در فصل دهم *بحرالحیات* (که در این گفتار بررسی می‌شود) به روشنی مشهود است. در این فصل روایتی از کیهان‌شناسی یوگه‌ای-تتره‌ای ارائه شده است. البته این مطالب در

کیهان‌شناسی تتره‌ای-پورانهای بر اساس رساله بحر الحیات شیخ محمد غوث گوالیاری ۲۴۳

متن عربی (حوض الحیات) نیامده است، و شاید به همین دلیل در آثار مستشرقان نیز بازتاب نیافته است. در اینجا می‌کوشیم که مضامین اصلی این فصل را نقل کنیم و ریشه‌های آن را در ادبیات هندویی جستجو نماییم. اما پیش از آن، به دلیل اهمیت آموزه‌های تتره‌ای در این متن، لازم است توصیفی مختصر از سنت تتره‌ای ارائه دهیم.

۴. تتریسیم

تتره^{۵۳} لفظی سنسکریت است به معنی «ریسمان» یا «رشته‌های ریسندگی». این لفظ در اصل به متونی اطلاق می‌شود که مربوط به آئین‌های تتره‌ای هستند. نخستین نمونه‌های این متون در دوره گوپتا^{۵۴} (حدود ۳-۵ میلادی) تألیف شده‌اند. استادان تتره‌ای بر ستایش شیوا و شکتی^{۵۵} (دو وجه مذکر و مؤنث الوهیت) تأکید می‌کردند. دوگانگی شیوا و شکتی در این طریقت با دوگانگی پورو شه^{۵۶} و پرکریتی^{۵۷} در مکتب سانکھی^{۵۸} متناظر است (نک. ادامه مقاله). وصال این دو، گاهی با نمادپردازی‌های جنسی همراه بوده است، البته استفاده از این سنخ نمادپردازی در میان تمام مکاتب تتره‌ای عمومیت ندارد. تتریسیم ادامه‌دهنده سنت باستانی یوگه است. از اوایل عهد پساودایی این باور مطرح شده بود که به مدد مراقبه و تمرین‌های یوگه می‌توان به رهایی (موکشه^{۵۹}) رسید. غایت آیین‌های تتره‌ای و غیرتتره‌ای یکسان است و آن معرفت به امر مطلق و شناخت نسبت آن با موجودات عالم پدیداریست؛ با این حال، شیوه‌ای که مکاتب تتره‌ای برای کشف این حقیقت به کار می‌برند با سایر مکاتب تفاوت کلی دارد. در تتریسیم به جای نظریه‌پردازی بر معرفت تجربی تأکید می‌شود. تجربه‌ای که به مدد مراقبه، تمرین‌های جسمانی و ذکرگویی حاصل می‌شود. یکی از مفاهیم کلیدی نزد آنان مفهوم کوندلینی^{۶۰} است. کوندلینی به معنی «مار چنبره زده» استعاره از قدرت نهفته در انتهای ستون فقرات است، این مار به واسطه تمرین‌های تتره‌ای از حالت چنبره خارج می‌شود در امتداد ستون فقرات حرکت می‌کند و از چکره‌ها^{۶۱} می‌گذرد و سرانجام به مرکز نهایی قدرت در بالای سر می‌رسد.^{۶۲} از دیگر تمرین‌های جسمی تتره‌ای می‌توان به حبس نفس^{۶۳} و مهار منی (یا توانایی حفظ تحریکات جنسی)^{۶۴} اشاره کرد.^{۶۵}

۵. کیهان‌شناسی تتره‌ای-پورانهای به روایت شیخ محمد غوث

در هند نیز همچون سایر تمدن‌های کهن، از دیرباز روایت‌های مختلفی از داستان آفرینش نقل شده است. نخستین نمونه‌های این روایات را می‌توان در ریگ‌ودا/ باز

جست. اما بتدریج با تحول سنت ودایی این روایات نیز دستخوش تغییر و تحول شدند و رفته رفته در مکاتب مختلف هندویی قرائت‌هایی اسطوره‌ای، فلسفی و عرفانی در این باره پدید آمدند. بررسی تطور کیهان‌شناسی هندویی از آغاز (حدود ۱۵۰۰ ق.م.) تا سنت‌های متأخر موجود در *تتره‌ها* و *پوران‌ها*^{۶۶} (تا حدود قرن پنجم م) نیازمند نگارش تحقیقی مستقل است و در اینجا مجال پرداختن بدان نیست.^{۶۷} از آنجاکه روایت شیخ محمد با سنت متأخر تتره‌ای-پوران‌های ارتباط دارد، در اینجا بیشتر بر این سنت توجه می‌کنیم. باید توجه داشت که *تتره‌ها* و *پوران‌ها* متعددند اما مضامین مطرح شده در آنها مشابه اند. در این متون تعالیم ریگ‌ودایی با آموزه‌هایی از مکتب ثنوی سانکهییه و تعالیم توحیدی موجود در *مهابهارته* و *بهگودگیتا* تلفیق شده‌اند. طرح کلی کیهان‌شناسی این متون از این قرار است:

در سکوت و خاموشی آغازین، حقیقتی لاتعین (برهمن^{۶۸}) حضور داشت. او علم و آگاهی محض بود (گاهی از خدای شیوا به عنوان وجه متشخص یا متمایز علم الهی یاد می‌شود). در او میلی (کامه^{۶۹}) پدیدار شد و بر اثر آن آگاهی به صورت شکتی («قدرت»، وجه مونث الوهیت) در عالم تجلی یافت. در واقع، شیوا و شکتی دو وجه از یک حقیقت هستند. هر دو علم یا آگاهی‌اند. یکی پنهان (باطن) است و دیگری پیدا (ظاهر)؛ یکی بالقوه است و دیگری بالفعل. از این حیث به شیوا صفت ست^{۷۰} («وجود») داده‌اند و به شکتی صفت چیت^{۷۱} («آگاهی»). ست و چیت یکی هستند، یعنی وجود آگاهی است. ظهور شکتی در جهان شهادت گاهی به صورت تجلی «صدای کیهانی» در عالم توصیف شده است. از این رو، در برخی از متون، صدا (واج^{۷۲})، شبده برهمن^{۷۳}، یا پراشیده^{۷۴}) به عنوان نخستین تجلی برهمن (حقیقت لاتعین) معرفی شده است.

از سویی دیگر، بر طبق روایتی که ریشه در ریگ‌ودا دارد، گفته شده است که در آغاز آب جهان هستی را فراگرفته بود. از این رو، در متون پوران‌های-تتره‌ای نیز از آبهای نخستین سخن رفته و گفته شده است که «تخمک زرین» یا «تخمک کیهانی» در آن ظاهر شد؛ از دل این تخمک کیهانی ایزدی زاده شد و نیلوفری از درون آب یا از ناف آن ایزد شکفت، سپس با جنبش آب‌های کیهانی سایر موجودات پدیدار شدند.

در اینجا مولفه‌های اصلی روایت شیخ محمد و شباهت آن با سنت تتره‌ای-پوران‌های

ذکر می‌شود:

۵. ۱. حقیقت لاتعین

توصیف کیهان‌شناسی در بحر الحیات با این عبارات آغاز می‌شود: «باب دهم در حکایت ایجاد عالم که از عدم بوجود آمده است و صورت گرفته و کیفیت چگونگی ظهور از هر وصفی به اهلیت رسیده معلوم کند واضح باد. جوگیان سده می‌گویند اجل سن یعنی از همه علائق و عوائق خلو داشته که آن را نرنجن و بشن گویند، یعنی از هیچ چیز اصول و وصول، اصل و فرع درو مساسی نبود که بودگی او بیان کند. آنگه یعنی لاتعین و بحت فی بُهت.»

بر طبق این سخنان، آفرینش به مثابه ظهور و تجلی توصیف شده است. «اجل سن» نامی است که جوگیان به آن حقیقت مطلق، پیش از تجلی، داده‌اند. یافتن معنی این لفظ کار دشواری است، چراکه ممکن است به درستی مکتوب نشده باشد. شاید بتوان آن را به صورت اچله شونیه^{۷۵} («حقیقت ساکن») تصحیح کرد. «نرنجن» و «بشن» دو نام دیگر آن حقیقت است که اولی از واژه سنسکریت Niranjana به معنی «بسیط و مطلق»، صفتی است که به خدایانی چون شیوا و کریشنا نسبت می‌دهند و لفظ دوم، «بشن»، یا Vishnu (به معنی «فراگیرنده» یا «همه جا حاضر») از خدایان برجسته هندویی است. پس بر طبق آنچه در اینجا آمده است، حقیقت مطلق، از هرگونه قید و بندی رهاست. هیچ چیز بدو راه ندارد تا او را لمس (مساسی) کند و حقیقت او را دریابد. آنگه (واژه سنسکریت alakh به معنی «بلا شرط» و «مطلق»)، به سبب شکل ظاهری‌اش، در این متن و نیز در حوض الحیات، با لفظ الله مرتبط شده است.

باری باید توجه داشت که بررسی هر یک از نظریه‌های آفرینش دو مفهوم بنیادین را بر ما آشکار می‌سازد: «بودن» و «شدن»؛ «تغییرناپذیری» و «تغییر»؛ «واحد» و «کثیر». در زبان سنسکریت این دو مفهوم را کوتسته^{۷۶} و بهاوه (یا بهاونه)^{۷۷} می‌خوانند. اولی «روح» یا پوروشه^{۷۸} یا برهمن (و آتمن) است که وجود (ست)، آگاهی (چیت) و بهجت (آنند)^{۷۹} است. از منظر تتریسیم، برهمن «هست» و هرگز «شدنی» برای او در کار نیست. این قدرت (شکتی) او ست که به صورت جهان طبیعت متجلی می‌شود، و این تجلی در معرض تغییر قرار می‌گیرد.^{۸۰}

اسطوره آفرینش تتره‌ای تلفیقی است از دو سنت سانکهی و ادویت‌ودانته. سانکهی یکی از شش مکتب فلسفی هندویی است که با مکتب یوگه مرتبط است. سانکهی و یوگه دو جنبه برونی و درونی یک نظام فکری هستند. سانکهی مکتبی است نظری که

اجزاء و عناصر طبیعت آدمی و چگونگی تقید و خلاص او را توصیف می‌کند، در حالیکه یوگه روشی است عملی که همان اغراض را از طریق تمرین‌های عملی برآورده می‌سازد. کیهان‌شناسی سانکهییه ثنوی است که بر حقیقی بودن دو عامل یعنی پوروشه و پرکریتی تأکید می‌کند و این دو را دو اصل مستقل و مجزا می‌داند. از این حیث عالم هستی مبتنی است بر دوگانگی تجزیه‌ناپذیر ذرات بسیط روح یا پوروشه و ماده بیجان یا پرکریتی. این ماده گرچه بسیط است در سه وجه یا سه کیفیت، که گونه^{۸۱} نامیده می‌شوند، تظاهر و تجلی می‌کند.^{۸۲}

اما از منظر ادویته‌ودانته، نمی‌توان از دو اصل مطلقاً حقیقی سخن گفت. در واقع ادویته‌ودانته تأکید می‌کند که تنها حقیقت مطلق^{۸۳} برهمن لایوصف (نیرگونه برهمن) است. چیزهای دیگر یک‌سر وهم و نمود («مایا») هستند. بنابراین، در حالیکه در سانکهییه از پرکریتی به عنوان «حق ازلی» (ماده‌المواد یا وجود ازلی) یاد می‌شود، در رویکرد متعالی شنکره آن «ناحق ازلی»^{۸۴} (لاوجود یا نمود) است. حق تجربی (یا جهان نموداری)، که در واقع ناحق یا لاوجود است، زاده جهلی (آویدیا) است که در سرشت روح متجسد (جیوه^{۸۵}) نهفته است. از این رو، مایا را اوستو^{۸۶} یا چیزی غیرحقیقی می‌خوانند. غیرحقیقی خواندن مایا (عالم طبیعت) پیامدهای دینی و فلسفی گستره‌ای دارد. تفاوت اساسی میان ادویته شنکره و ادویته تتره‌ای در اینجا هویدا می‌شود.^{۸۷}

کیهان‌شناسی تتره‌ای طریقی میانه است، یعنی طریقی میان کیهان‌شناسی ثنوی سانکهییه و کیهان‌شناسی وحدت‌گرایانه ادویته‌ودانته، آن طریق «کثرت در وحدت» است. بر طبق این نظریه جهان طبیعت واقعی تلقی می‌شود (برخلاف رویکرد ادویته‌ودانته)، البته بدون آنکه نیاز باشد از دو اصل مستقل و مجزا سخن رود (برخلاف رویکرد سانکهییه). در روایات تتره‌ای، جهان طبیعت «مایا-شکتی» خوانده می‌شود. «مایا-شکتی» جدا از برهمن نیست، بلکه قدرت (یا تجلی) اوست. لذا در پس تمام نمودها حقیقتی نهفته است. «مایا-شکتی» هم ازلی است و هم حقیقی، تبدل‌هایی که در آن حادث می‌شود، صور گوناگون حقیقتی واحد است.^{۸۸}

۵. ۲. ندا و صدا

ادامه روایت بحرالحیات بدین قرار است:

«... از مکان خود مکانی بی‌فراشته بود که خودی بخودی ندائی برآمد جواب او صدائی شنید نه ندا را بدایت نه صدا را نهایت. در آویزی عشق به رنگ آمیزی کرد، بحسن خود مبتلا گشت. یکایک ندا در صورت صدا گرفت صورت او باشد گرچه صدا را آغازی بود ندا را انجامی کجا است. همه عالم صدای نغمه او ست/ که شنید اینچنین صدای دراز [عراقی] ... صدا تجلی صورتیست و ندا معنی او ست، چون ندا نبود صدا کی گردد ندا بی صدا [کی] با شد؛ چه ندا را وجود حقیقی بر آمدن نتواند که وجود ندا را از بی‌چگونگی است و وجود صدا در چگونگی که چون و چرا باو در بسته‌اند ...»^{۹۲}

چنانکه پیشتر بیان شد، پرکریتی علت مادی جهان طبیعت است. در پرکریتی سه گونه (ستوه^{۹۰}، رجس^{۹۱}، تمس^{۹۲}) در وضعیت توازن قرار دارند. یعنی بر روی هم اثر نمی‌گذارند. اما جوهر پرکریتی جنبش است؛ از این رو گفته می‌شود حتی در وضعیت توازن نیز گونه‌ها به طور پیوسته دگرگون می‌شوند و یکی به دیگری تبدیل می‌گردند اما محصول عینی به بار نمی‌آورد. اما با حضور پروروشه و ایجاد میل (کامه) و عشق پرکریتی به پروروشه توازن گونه‌ها برهم می‌خورد و تجلی آغاز می‌شود. این جنبش خلاقه آغازین را در تتره «صدای کیهانی» (پراشده) می‌نامند. سرتاسر گیتی از این صدا بوجود می‌آید.^{۹۳}

مفهوم «صدای کیهانی» مفهومی کهن است و ردپای آن را در اوپنیشدها می‌توان یافت. در روایت بحر الحیات، به دوگانگی صدا و ندا، یعنی «ماده» و «روح» (شکتی و شیوا) اشاره شده است. صدا صورت است و ندا معنی. اما با توجه به رویکرد حاکم بر این متن، یعنی رویکرد «کثرت در وحدت»، راوی ضمن اشاره به دوگانگی از یگانگی صدا و ندا سخن می‌گوید. همچنین، در بحر الحیات مفهوم میل یا «کامه» با لفظ «عشق» بیان شده است. عشق عاملی بود برای اینکه ندا به جنبش درآید و در صورت صدا متجلی گردد. راوی از گونه‌ها نیز تحت عنوان «رج تم سم^{۹۴}» یاد می‌کند، البته به تاسی از ادبیات اسطوره‌ای سه گونه را با تثلیث برهما، ویشنو و شیوا یکی می‌انگارد و تبیینی اسطوره‌ای از آن بدست می‌دهد.

۵.۳. آب نخستین و تخمک زرین

در ادامه راوی بحر الحیات از ظهور آب سخن می‌گوید: «... آن هستی خود را بصورت آب نموداری نمود ... بعد از آن در آن آب یکی درخت نیلوفری با چار برگ و غنچه

بسته پیدا گردد. میکائیل آن درخت ظاهر شود تمامی سبزی آب برطرف گردد چند گاه گل نیلوفری سربسته باشد و در آن گل هیئتی با هیئتی گردد و آنچه ماهیت علوی و سفلی باشد آن هیئت از راه تنه سیر کند سرّاً و علانیتهً تمامی را دریابد چون به علم قدیم دانا شود بفعل خود آن گل شکفته گردد و در آن گل یک هیئتی نورانی با همت متعالی ظاهر گردد ... آن شخص درخت نیلوفری را بجنبانند و بجنش ... نیلوفر تمام دریاء هستی بجنبد و ازو بخاری پیدا گردد ... [این جنش چند بار ادامه یافت] از هر باری افلاک مهیا و موجود گشت ... باز آن شخص درخت نیلوفر را گردانید عرش در حرکت آمد و عرش بر آب هستی قرار یافت و استحکام گرفت و کَانَ عَرَشُهُ عَلَى الْمَاءِ [هود: ۷] بر آن اشارتست. ... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ [انبیاء: ۳۰] بنابر اصل آمد ... باز آن درخت را چنان جنبانید که آن آب کدر گشت باز از آن کدر یک یاقوت^{۹۵} پیدا شد. ... [سپس سه موجود در هیئت از سان ظاهر شدند] نام ایشان برهما و بشن [= ویشنو] و مهیشن^{۹۶} [= شیوا] بود و ایشان ریاضت کردن گرفتند آن آبی غائب شد و ایشان چندان ریاضت کردند که در زمین جائی نماند که سجده از ایشان واقع نشد ...^{۹۷} در اینجا راوی روایات مختلف کیهان شناسی هندویی را به هم می آمیزد، از این رو، روایتش با یک متن خاص هندویی مطابقت ندارد. ایماژهایی که در فقره اخیر مطرح شده اند عبارتند از: آب نخستین، نیلوفر، جنش دریا و تخمک کیهانی. به هر یک از این ایماژها به طور مختصر اشاره خواهیم کرد.

ایماژ آب های نخستین ایماژی بسیار کهن است و قدمت آن به ریگ ودا/ باز می گردد. در سرود معروف ناسدیه^{۹۸} آمده است «در آغاز نه نیستی بود و نه هستی». نه جو بود و نه آسمان، همه جا را آب فراگرفته بود. پس آن «یگانه» قائم به ذات، که در تهیگی و نیستی پیچیده بود، به آرامی نفس کشید و با نیروی حرارت (تپس^{۹۹}) بسط یافت. در او میل (کامه) پدیدار شد و در نتیجه مخلوقات را آفرید. در ریگ ودا/ از مفهوم هیرنیه گربه^{۱۰۰} («تخمک زرین») نیز سخن رفته است. تخمی که در دل آبها ظاهر شد و سپس جهان از آن پدید آمد.^{۱۰۱} استفاده از این دو ایماژ تا متون پورانه ای ادامه یافت و در آنجا جزئیات بیشتری به خود گرفت. در پورانه ها عناصر ودایی با فلسفه سانکهییه تلفیق شده، از این رو، گفته شده است: نخستین چیزی که از پرکریتی صادر شد عقل^{۱۰۲} بود و از آن نفس^{۱۰۳} پدید آمد. سپس باد، آتش، آب، خاک و اثیر ظاهر شدند. آب همه هستی را فرا گرفت. تخمک کیهانی در آب ظاهر شد. این تخمک که دربردارنده همه

عناصر بود هزار سال بر روی آب شناور ماند. ویشنو در این تخمک منزل کرد. از ناف ویشنو نیلوفری روید و از آن نیلوفر برهما پدید آمد. سپس خدای ویشنو، برهما و شیوا در تاریکی به مراقبه مشغول شدند. به واسطه نیروی ریاضت و یوگه آنها خورشید بوجود آمد و ...^{۱۰۴}

۵. ۴. جنبش دریا و درخت هستی

روایت بحرالحیات اینگونه ادامه می‌یابد: «... بعد از مدتی یک درخت لکهنم جائیکه درخت نیلوفر بود ظاهر شد. آن را بزبان پارسی وقواق می‌گویند. بعد از سیصد و شصت و یک سال آن درخت دو بار آورد: نزدیک تنه یک ثمر و آخر درخت دیگر ثمر بود. بعد از چل سال آن هر دو ثمر به کمال رسیدند. اول ثمر تنه خود شکافت، بوزنه بدر آمد، بعد از چلم روز ثمر دیگر شکافت، سه صورت انسانی بدر آمدند به سه نام رج تم سم ... آن درخت وقواق بارگرفت. آنچه در دنیا گیاه و ... بود تمامی تخم بار آورد، و چون آن بار پخته شد به فعل خود شکسته گشت، تخم در دنیا افتاد و همان تخم است که در دنیا گرفته می‌گردد و بر می‌آید و نیز آن درخت بار آورد، هر چه جنس حیوان بود در ثمرهای او ظاهر شدند. چون به کمال رسیدند دو شق گشتند. تمامی حیوان از این باهر آمدند و هر چه ماده ایجاد عالم از جنس موالید ثلاثه است از آن درخت به صورت آمده است. ...»^{۱۰۵}

ایماژ «جنبش دریا»^{۱۰۶} در چندین متن هندویی تکرار شده است. از جمله در ویشنوپوران آمده است: خدایان در ابتدای خلقت به سوی ویشنو روی آوردند و پس از ستایش فراوان و مدح و ثنای او از عجز خود سخن گفتند. ویشنو برای آنکه آنها را جاودانه سازد انواع مختلف گیاهان را در دریایی از شیر ریخت، سپس کوه مندره^{۱۰۷} را همچون چوبی به دست گرفت، مار و اسنکی^{۱۰۸} را مانند طنابی دور کوه پیچید و با این ابزار دریا را بهم زد تا شربتی برای خدایان فراهم آورد. پس از مدتی آب حیات (امرته^{۱۰۹}) پدید آمد و خدایان از آن نوشیدند و جاودانه شدند.^{۱۱۰} ویلسون در توضیح این بند از ویشنوپوران به روایت هریمسه پوران^{۱۱۱} اشاره می‌کند و می‌نویسد: «داستان جنبش دریا در هریمسه پوران به طور بسیار موجز نقل شده است، اما شارح متن جنبش دریا را کنایه از ریاضت زاهدانه می‌داند و آب حیات را، که ثمره جنبش دریاست، کنایه

از رهایی و نجات.^{۱۱۲} این شرح با مضامین کتاب *بحرالاحیات* و طریقت شطاریه که وصال الهی را ثمره ریاضت و ذکر می‌داند مطابقت دارد.

در ادامه روایت *ویشنوپورانه* آمده است پس از پدیدار شدن آب حیات از میان گردابی که در اثر جنبش دریا ایجاد شده بود درختی کیهانی موسوم به پاری‌جاته^{۱۱۳} ظاهر شد. این درخت جهان را با شکوفه‌هایش معطر کرد. سپس حوریان بهشتی^{۱۱۴} پدیدار شدند. پس از آن همسر ویشنو، الهه لکشمی^{۱۱۵} (به معنی «خوشبختی»)، با زیبایی خیره‌کننده بر روی نیلوفری نشسته از دل امواج خروشان بیرون آمد. به این ترتیب خوشبختی در جهان ظاهر شد، پس در میان انسان‌ها کسی که به درگاه لکشمی نماز برد هرگز با بدبختی و رنج مواجه نخواهد شد.^{۱۱۶} چنانکه ملاحظه شد در *بحرالاحیات الهی* لکشمی (لکهن) با درخت کیهانی درهم آمیخته است.

۶. نتیجه

در پایان لازم است دوباره به توصیف غوثی شطاری از مضامین *بحرالاحیات* توجه کنیم که گفت شیخ محمد «آن همه معانی را از عبارت سنسکرت که زبان کتب واهیه کفار است مجرد ساخته لباس فارسی پوشانید و زنار از گردن آن مفهومات گسسته به لجه توحید و اسلام تو شیخ فرمود». این دقیقاً همان شیوه‌ای است که شیخ محمد در نقل کیهان‌شناسی تتره‌ای - پورانه‌ای پیش می‌گیرد و تمام هم‌خود را برای تطابق آن با سنت اسلامی مصروف می‌کند. در ذیل مولفه‌های اصلی این کیهان‌شناسی و قرینه‌هایی که شیخ محمد از سنت اسلامی نقل می‌کند در جدولی ذکر می‌شود که کار مقایسه تسهیل گردد.

توضیحات	روایت شیخ محمد غوث	کیهان‌شناسی تتره‌ای - پورانه‌ای
منشأ همه چیزها که از هر نام و وصفی منزّه است.	حقیقت لاتعین	نیرگونه برهمن (برهمن لایوصف)

شبهه برهمن (صدای کیهانی)	«همه عالم صدای نغمه اوست ...»	صدا یا کلمه الهی، نخستین تجلی
شیوا و شکتی (باطن و ظاهر)	ندا و صدا (باطن و ظاهر)	دو وجه حقیقت متعال که تمام هستی را پُر کرده است.
کامه (میل)	عشق	نیرویی که دو وجه ظاهر و باطن را به هم پیوند داد و هستی را به جنبش درآورد.
آبهای نخستین	«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ... آن هستی خود را بصورت آب نموداری نمود.»	بستری برای آفرینش، پیش از ظهور موجودات آب جهان را فراگرفته بود.
هیرنیه گربه (تخمک کیهانی)	«كَانَ عَرَّ شُهُ عَلَي الْمَاءِ ... آن آب کدر گشت باز از آن کدر یک یاقوت پیدا شد.»	نخستین چیزی که بر آب ظاهر می‌شود، جهان بالقوه، تخمی که نطفه همه موجودات در آن پنهان است.
ظهور ویشنو، رویش نیلوفر، پدید آمدن برهما، و سایر روایات مرتبط به آن	ظهور میکائیل، رویش نیلوفر، پدیدار شدن ویشنو، برهما و شیوا	تخم شکوفا می‌شود. ایزدان و سایر موجودات نخستین رفته رفته بر روی آب ظاهر می‌شوند.
جنبش دریا و به وجود آمدن «آب حیات»	جنبش دریا و به وجود آمدن افلاک و کواکب	ایزدی آب را هم می‌زند و از جنبش دریا موجودات از دل آن بیرون می‌آیند.
باری جاته (درخت کیهانی) و الهه لکشمی	درخت وقواق یا لکهن	درخت کیهانی کارکردی مشابه با تخمک کیهانی، در واقع هر دو نمادی هستند برای زایش و شکوفایی. از درون تخمک ایزدان و موجودات فراطبیعی خارج شدند، ولی از دل درخت موالید ثلاثه (یعنی جماد، نبات و حیوان).

<p>با نیروی یوگه این سه ایزد حیات زمینی شکل می‌گیرد و آغاز می‌شود.</p>	<p>ریاضت و سجده ویشنو، برهما و شیوا خشک شدن دریا، پدیدار شدن زمین و حیات زمینی.</p>	<p>یوگه یا مراقبه ویشنو، برهما و شیوا، به وجود آمدن خورشید و سایر کائنات.</p>
------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------

پی‌نوشت‌ها

- ۱ . Bhakti
- ۲ . Ahmad, Qazi Moin-uddin, *History of the Shattari Silsila*, Thesis Submitted for Phd, Department of History, Aligarh Muslim University, Aligarh, 1963, pp. xiv-xv.
- ۳ . Rizvi, S. A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983, vol. 2, p. 173; Ernst, Carl W., "Traces of Šaṭṭārī Sufism and Yoga in North Africa", *Oriente Moderno*, XCII, 2012, pp. 361-367.
- ۴ . غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد زکی، پتنه، ۱۹۹۴م، صص ۱۴۷-۱۴۸؛ خویشگی قصوری، معارج الولا، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور (شماره h-25/7765)، برگ ۵۳۸.
- ۵ . برای اطلاع بیشتر درباره طریقت شطاریه نک. عدلی، محمدرضا، «نفوذ طریقت عشقیه در هندوستان به روایت شیخ قاضن شطاری»، *نامه فرهنگستان: ویژه نامه شبه قاره*، شماره ۸، ۱۳۹۷، صص ۴۹-۶۲؛ همو، «شطاریه»، *دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه قاره*، زیر نظر محمدرضا نصیری، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۸، ج ۵، صص ۲۹-۴۱.
- ۶ . محمد غوث گوالیاری، *جواهر خمسه*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی (شماره ۱۷۵۹۰)، برگ ۶.
- ۷ . بداؤنی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش احمد علی و توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۷۹-۱۳۸۰ش، ج ۳، ص ۵.
- ۸ . محمد غوث گوالیاری، *جواهر خمسه*، برگ ۳.
- ۹ . Rizvi, vol. 2, p. 157.
- ۱۰ . شیوه‌ای خاص از ذکر اسماء الهی که به باور شطاریان ثمرات روحانی و جسمانی دارد.
- ۱۱ . بداؤنی، ج ۳، ص ۵.
- ۱۲ . خویشگی قصوری، برگ ۵۴۳.
- ۱۳ . غوثی شطاری، صص ۲۶۸-۲۶۹.
- ۱۴ . بداؤنی، ج ۳، ص ۳۱.
- ۱۵ . خویشگی قصوری، برگ ۵۵۳.

کیهان‌شناسی تَنتره‌ای-پوران‌های بر اساس رساله بحر الحیات شیخ محمد غوث گوالیاری ۲۵۳

۱۶. بداؤنی، ج ۳، ص ۵.

۱۷. بداؤنی، ج ۳، صص ۵-۶.

۱۸. ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش احمد علی و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۷-۱۸۸۶م، ج ۲، ص ۸۹.

۱۹. همان.

۲۰. Rizvi, vol. 2, p. 159.

۲۱. محمد غوث گوالیاری، *بحرالحیات*، به کوشش سید میر حسن، مطبع رضوی دهلی، ۱۳۱۱ق،

ص ۲.

۲۲. Amritakunda

۲۳. *haṭha yoga*: واژه هتّه در زبان سنسکریت به معنی «دشوار (یا فشار جسمانی)» است. هتّه یوگه طریقتی است که بیشتر بر تمرین‌ها جسمانی تأکید می‌کند. این طریقت نخست در میان شیوائیان، بخصوص پیروان طریقت ناتّه (Natha)، رواج یافت. هتّه یوگه با اعمال و آئین‌های تَنتره‌ای نیز مرتبط است. برای آشنایی با تَنتریسیم نک. ادامه مقاله.

۲۴. Rizvi, vol. 1, p. 335.

۲۵. Kāmarūpa؛ امروزه این شهر به نام گواهاتی (Guwahati) در ایالت آسام (Assam) واقع شده است. شهر کامروپ مرکز فرقه کوله تَنتریسیم (Kula Tantrism) از فرق آئین شیوائی کشمیری (Kashmir Shaivism) بوده است، نک.

Dupuche, John, "Tantri Aspects of Hawd Mā al-Hayāt: ("The Pool of the Water of Life"): An Arabic Text Developed from Hindu Sources", *SAJRP*, Vol. 1 No.01, October 2019, p.5.

۲۶. محمد غوث گوالیاری، *بحرالحیات*، ص ۲.

۲۷. متن عربی نخستین بار به کوشش یوسف حسین منتشر شد:

Husain, Yusuf (ed.), *Haud al-Hayat, La version arabe de L'amratkund*, *Journal Asiatique* CCXIII, Octobre-Decembre, 1928, pp. 291-344.

۲۸. Husain, Yusuf (ed.), *Haud al-Hayat*, p. 312.

۲۹. Persian No.20, Rossi, Ettore, "Elenco dei manoscritti persiani della biblioteca Vaticana", *Studi e Testi* 136, Vatican City, 1948, pp. 47-49.

۳۰. Sakaki, Kazuyo, "Yogico-tantric Traditions in the *Ḥawḍ al-Ḥayāt*," *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies*, 17, 2005, p.138; Ernst, Carl, "A Fourteenth-Century Persian Account of Breath Control and Meditation", *Yoga in Practice*, David Gordon White, ed., Princeton Readings in Religions, Princeton, Princeton University Press, 2011, pp. 133-139.

۳۱. Pietro della Valle

۳۲. *Kāmarūpañcāśikā*

۳۳. Sakaki, p. 138; Ernst, Carl W., "Kāmarūpañcāśikā", *Perso-Indica. An Analytical Survey of Persian Works on Indian Learned Traditions*, F. Speziale - C. W. Ernst (eds.), 2019, available at <http://www.perso-indica.net/work/kamarupancasika>.

۳۴. آملی، شمس الدین محمد بن محمود، *نفائس الفنون فی عرایس العیون*، به کوشش حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، انتشارات اسلامیة، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۶۰؛

Ernst, Carl, "A Fourteenth-Century Persian Account ...", p. 135.

۳۵. Ernst, Carl W., "The Islamization of Yoga in the *Amrtakunda* Translations," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, 13, 2003, pp. 203-204.

۳۶. Hesychasm

۳۷. See Caterina Greppi, *L'origine del metodo psicofisico esicasta, Analisi di un anticotesto Indiano: l'Amrtakunda*, Torino: Il Leone Verde, 2011, quoted by Dupuche, John, p.1.

۳۸. نک. بیرونی، ابوریحان، *پاتانجلی*، برپایه طبع هلموت ریتز به کوشش منوچهر صدوقی سها، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.

۳۹. این فرقه از اوایل قرن دوازده میلادی در هند رواج یافته است.

۴۰. Khan, Dominique-Sila, "Conversation between Guru Hasan Kabiruddin and Jogi Kanipha: Tantra Revisited by the Isma'ili Preachers", *Tantra in Practice*, David Gordon White (ed.), Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 285-298.

۴۱. برای فهرستی از این ترجمه‌ها نک. مجتبائی، فتح الله، *پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دوره اسلامی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۹، صص ۵۹-۹۲.

۴۲. Ernst, Carl, "Sufism and Yoga according to Muhammad Ghawth", *Sufi*, 29, Spring, 1996, p. 9.

۴۳. کرین، هانری، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۹۴.

۴۴. Ernst, Carl W., "The Islamization of Yoga ...", p. 204.

۴۵. جوگ بشست، به کوشش تارا چند و سید امیر حسن عابدی، هند، دانشگاه اسلامی علیگر، ۱۹۶۸م، ص ۴۹؛ نیز نک.

Laghu-Yoga-Vasistha, K. Narayanaswami Aiyer (trans.), Madras, The Adyar Library and Research Center, 1971, p. 44.

۴۶. Siddha

۴۷. محمد غوث گوالیاری، *بحرالحيات*، ص ۳۳.

۴۸. همان، ص ۳۸.

۴۹. همان، صص ۱۶-۱۷.

۵۰. همان، ص ۳۱.

۵۱. غوثی شطاری، صص ۲۶۵-۲۷۵.

۵۲. Ernst, Carl W., "The Islamization of Yoga ...", p. 205.

۵۳. tantra

کیهان‌شناسی تتره‌ای-پورانهای بر اساس رساله بحر الحیات شیخ محمد غوث گوالیاری ۲۵۵

۵۴ . Gupta

۵۵ . Śakti

۵۶ . puruṣa

۵۷ . prakṛiti

۵۸ . Sāṃkhya

۵۹ . mokṣa

۶۰ . kuṇḍalini

۶۱ . cakras

۶۲ . شرح چکرها در باب هفتم بحر الحیات آمده است.

۶۳ . نک باب پنجم بحر الحیات.

۶۴ . در بحر الحیات نیز بر لزوم «محافظة از منی» سخن رفته است (صص ۳۵-۳۶).

۶۵ . Stutley, Margaret, Stutley, James, *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500*, New York, Routledge, 2019, pp. 298-299.

۶۶ . purāna : مجموعه متون نسبتاً متأخر هندویی که بین سده‌های ۳ تا ۱۰ میلادی تألیف شده‌اند.

۶۷ . برای مطالعه تاریخچه کیهان‌شناسی در هند نک.

Bhattacharyya, N. N., *History of Indian Cosmogonical Ideas*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1971.

۶۸ . Brahman

۶۹ . kama

۷۰ . sat

۷۱ . cit

۷۲ . Vac

۷۳ . Śabda-Brahman

۷۴ . Parāśabda

۷۵ . acala śunya : آنچه به معنی «بی حرکت» و شونیه به معنی «خالی و منزه»، یکی از اسماء

حقیقت متعالی است.

۷۶ . Kūtastha

۷۷ . Bhāva or Bhāvana

۷۸ . Puruṣa

۷۹ . Ānanda

۸۰ . Woodroffe, Sir John, *Śakti and Śakta: Essays on Addresses on the Śakta Tantrasāstra*, Celephaïs Press, 2009 (First published London: Luzac & co., 1918), p.355.

۸۱ . guṇa

۸۲ . قدیر، س. ا. «تفکر فلسفی در هند پیش از اسلام» ترجمه فتح الله مجتبائی، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۸.

۸۳ . Sad-vastu

۸۴ . Mithyābhūtā Sanātani

۸۵ . Jīva

۸۶ . Avastu

۸۷ . Woodroffe, Sir John, p. 357.

۸۸ . Ibid., p.361.

۸۹ . محمد غوث گوالیاری، بحرالحیات، ص ۶۷.

۹۰ . sattva: خلوص

۹۱ . rajas: اصل فعالیت

۹۲ . tamas: اصل عدم فعالیت

۹۳ . Woodroffe, Sir John, p. 358.

۹۴ . محمد غوث گوالیاری، بحرالحیات، ص ۶۸.

۹۵ . این ایماژ که «کف» یا «گوهری» در آب‌های نخستین پدیدار شد و از آن آسمان و زمین هستی یافتند در ادبیات اسلامی سابقه دارد. نمونه‌ای از آن را در خطبه نخست نهج البلاغه، که به توصیف آفرینش جهان اختصاص دارد، می‌توان ملاحظه کرد: «وَ سَاجِيَةٌ إِلَى مَائِرِهِ حَتَّى عَبَّ عُبَابُهُ وَ رَمَى بِالرُّبْدِ رُكَاةَهُ فَرَقَعَهُ فِي هَوَاءٍ مُنْفَتِقٍ وَ جَوٍّ مُنْفَهَقٍ فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ» (و قسمتهای ساکن آب را به امواج متحرک می‌پیوست آنها روی هم انباشته شدند و همچون قله کوه بالا آمدند و امواج روی آب کفهایی بیرون فرستاد و آن را در هوای باز و جوی وسیع بالا برد و از آن هفت آسمان را پدید آورد). مولوی در بیتی (دیوان شمس، غزل ۸۴۰) همین مضمون را اینگونه نقل می‌کند: «یک گوهری چو بیضه جوشید و گشت دریا/ کف کرد و کف زمین شد وز دود او سما شد».

۹۶ . maheśvara

۹۷ . همان.

۹۸ . Ṛgveda, X.129.

۹۹ . tapas به معنی حرارت و ریاضت

۱۰۰ . Hiraṇyagarbha

۱۰۱ . Ṛgveda, X. 121.

۱۰۲ . buddhi

۱۰۳ . ahaṅkāra

۱۰۴ . Brahma Purāṇa, 31. 1-10; Bhāgavata Purāṇa, III. 6, III. 8.10-16; Viṣṇu Purāṇa, I. III.

کیهان‌شناسی تتره‌ای-پورانهای بر اساس رساله بحر الحیات شیخ محمد غوث گویاری ۲۵۷

۱۰۵ . محمد غوث گویاری، بحر الحیات، ص ۶۸.

- ۱۰۶ . samudra manthan
- ۱۰۷ . Mandara
- ۱۰۸ . Vāsuki
- ۱۰۹ . Amrita
- ۱۱۰ . *Viṣṇu Purāṇa*, I.IX.
- ۱۱۱ . *Harivamsa Purāṇa*
- ۱۱۲ . Wilson, H. H., in *Viṣṇu Purāṇa*, vol.1., p. 146.
- ۱۱۳ . pārijāta
- ۱۱۴ . apasarasa
- ۱۱۵ . Lakṣmī
- ۱۱۶ . *Viṣṇu Purāṇa*, I.IX.

منابع

- ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش احمد علی و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۷-۱۸۸۶م.
- آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، *نفائس الفنون فی عرایس العیون*، به کوشش حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۱.
- بداؤنی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به کوشش احمد علی و توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۷۹-۱۳۸۰ش.

- بیرونی، ابوریحان، *پاتانجلی*، برپایه طبع هلموت ریتر به کوشش منوچهر صدوقی سها، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
- جوگ بشدست، به کوشش تارا چند و سید امیر حسن عابدی، هند، دانشگاه اسلامی علیگر، ۱۹۶۸ م.
- خویشگی قصوری، *معارج الولا یه*، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور (شماره H-25/7765).
- عدلی، محمدرضا، «شطاریه»، *دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه قاره*، زیر نظر محمدرضا نصیری، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۸.
- عدلی، محمدرضا، «نفوذ طریقت عشقیه در هندوستان به روایت شیخ قاضن شطاری»، *نامه فرهنگستان: ویژه نامه شبه قاره*، شماره ۸، ۱۳۹۷.
- غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، به کوشش محمد زکی، پتنه، ۱۹۹۴ م.
- قدیر، س. ا.، «تفکر فلسفی در هند پیش از اسلام» ترجمه فتح الله مجتبائی، در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، به کوشش میان محمد شریف، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.
- کرین، هانری، *چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ج ۲، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۳.
- مجتبائی، فتح الله، *پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دوره اسلامی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۹.
- محمد غوث گوالیاری، *بحرالحیات*، به کوشش سید میر حسن، مطبع رضوی دهلی، ۱۳۱۱ ق.
- محمد غوث گوالیاری، *جوهر خمسّه*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی (شماره ۱۷۵۹۰).

- Ahmad, Qazi Moin-uddin, *History of the Shattari Silsila*, Thesis Submitted for Phd, Department of History, Aligarh Muslim University, Aligarh, 1963.
- *Bhāgavata Purāna*, J. L. Shastri and G. V. Tagare (trans.), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1999.
- Bhattacharyya, N. N., *History of Indian Cosmogonical Ideas*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1971.
- *Brahma Purāṇa*, G. P. Bhatt (trans.), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1955.
- Caterina Greppi, *L'origine del metodo psicofisico esicasta. Analisi di un anticosteo Indiano: l'Amrtakuṇḍa*, Torino: Il Leone Verde, 2011.
- Dupuche, John, "Tantri Aspects of Hawd Mā al- Hayat: ("The Pool of the Water of life"): An Arabic Text Developed from Hindu Sources". *SAJRP*, Vol. 1 No.01, October 2019.
- Ernst, Carl W.. "Kāmarūnañčāśikā". *Perso-Indica. An Analytical Survey of Persian Works on Indian Learned Traditions*, F. Speziale -

- C. W. Ernst (eds.). 2019. available at <http://www.perso-indica.net/work/kamarupaṅcasika>
- Ernst, Carl W., "Traces of Sattārī Sufism and Yoga in North Africa", *Oriente Moderno*, XCII, 2012.
 - Ernst, Carl W., "The Islamization of Yoga in the *Amrtakunda* Translations," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, 13, 2003.
 - Ernst, Carl, "A Fourteenth-Century Persian Account of Breath Control and Meditation", *Yoga in Practice*, David Gordon White, ed., Princeton Readings in Religions, Princeton, Princeton University Press, 2011.
 - Ernst, Carl, "Sufism and Yoga according to Muhammad Ghawth", *Sufi*, 29, Spring, 1996, p. 9.
 - Husain, Yusuf (ed.), *Hawd al-Hayat, La version arabe de L'amratkund*, Journal Asiatique CCXIII, Octobre-December, 1928.
 - Khan, Dominique-Sila, "Conversation between Guru Hasan Kabiruddin and Jogi Kanipha: Tantra Revisited by the Isma'ili Preachers", *Tantra in Practice*, David Gordon White (ed.), Princeton, Princeton University Press, 2000.
 - *Laghu-Yoga-Vasistha*, K. Narayanaswami Aiyer (trans.), Madras, The Adyar Library and Research Center, 1971.
 - Rizvi, S. A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.
 - Rossi, Ettore, "Elenco dei manoscritti persiani della biblioteca Vaticana", *Studi e Testi* 136, Vatican City, 1948.
 - Sakaki, Kazuyo, "Yogico-tantric Traditions in the *Hawd al-Hayāt*," *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies*, 17, 2005.
 - Stutley, Margaret, Stutley, James, *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500*, New York, Routledge, 2019.
 - *Vedic Hymns*, Max Müller (trans.), in *The Sacred Books of the East*, Vol. XXXII, Oxford, The Clarendon Press, 1891.
 - *Viṣṇu Purāṇa*, H. H. Wilson (trans.), London, Trubner & CO., 1864.
 - Woodroffe, Sir John, *Śakti and Śakta: Essays on Addresses on the Śakta Tantraśāstra*, Celephais Press, 2009 (First published London: Luzac & co., 1918).