

اسلام و هندوئیسم؛ تحقیق در مبانی مشترک دو فرهنگ

حسن بلخاری قهی*

چکیده

دو تمدن ایران و هند، سابقه‌ای دیرپا در تاریخ آسیا دارند. بررسی تطبیقی ریگ‌ودا و اوستا به وضوح این معنا را نشان می‌دهد. باورها، آیین‌ها، اساطیر مشترک و نیز تجلی آنها در هنر و معماری ایران پیش از اسلام، خاستگاه مشترک دو تمدن را، به‌ویژه با توجه به پیشینه مشترک آریایی بودن دو قوم، اثبات می‌کند.

حضور اسلام در ایران، دامنه گسترش این دین را تا مرزهای هند وسعت بخشید و هندوان از این طریق با اسلام آشنا شدند. خارج از حضور سیاسی و بعضاً، نظامی مسلمانان که در سال ۱۱۹۳ میلادی به فتح دهلی توسط قطب‌الدین ایبک انجامید، تبادل فرهنگی میان دو تمدن ایرانی - اسلامی با تمدن هندی بسیار وسیع و گسترده بوده است. در این میان رویکردهای عرفانی و صوفیانه، به‌ویژه پس از حضور خواجه معین‌الدین و میرسیدعلی همدانی، شاگرد علاءالدوله سمنانی، یکی از مهم‌ترین حلقه‌های اتصال این دو تمدن بوده آن‌چنان‌که داراشکوه متأثر از همین ارتباط بسیار عمیق، *اوپانیشاده‌ها* را «کتاب مکنون» خواند و تأویل آن را تأویل قرآن شمرد.

این مقاله از نسبت‌های وسیع فکری میان دو تمدن بزرگ آسیایی، یعنی تمدن اسلامی و هندی، صرفاً به مقوله وحدت وجود خواهد پرداخت؛ امری که تجلی گسترده آن در مواردی سبب گردید فرقی عرفانی و حکمای مسلمان هندی از گرایش به وحدت وجود اجتناب کنند تا مرز آیینی و اعتقادی خود با هندوئیسم مبتنی بر *اوپانیشاده‌ها* (به‌ویژه، مکتب فلسفی ودانتا) را روشن و مشخص سازند. مبنای مقاله تبیین وجوه مشترکی در اسلام و هندوئیسم است که مسالمت و تفاهم وسیع این دو آیین در هند را رقم زد و حتی به ظهور مشاربی چون «دین الهی»

* استادیار پژوهشکده هنر Hasan.bolkhari@gmail.com

تاریخ دریافت ۸۹/۹/۲۰، تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۶

توسط اکبر (۹۶۳-۱۰۱۴ ق / ۱۵۵۶-۱۶۰۵ م)، سومین پادشاه گورکانی، انجامید، و نیز تأکید بر این معنا که تلاش در جهت ایجاد اختلاف میان هندو و مسلمان به‌عنوان بخش اعظم هویت آسیایی کاملاً سیاسی، و به‌ویژه انگلیسی، بوده است.

کلیدواژه‌ها: تمدن اسلامی، تمدن هندو، مطالعه تطبیقی، اوپانیساده‌ها، وحدت وجود، وحدت شهود.

مقدمه

چنان‌که گفتیم دو تمدن ایران و هند، دیرپاترین ارتباط فرهنگی در تمدن‌های بشری را دارند. مستندات تاریخی، مهاجرت اقوامی از منطقه مابین دریاچه اورال و دریای سیاه به فلات پهناور ایران و سرازیر شدن برخی از آنها به شمال هند را اثبات می‌کند. درعین حال، بررسی تطبیقی ریگ‌ودا / و اوستا، که آیین تمام‌نمای ایده و عقیده ایرانیان و هندیان است، این معنا را به وضوح و روشنی نشان می‌دهد.^۱ ریگ‌ودا مقدس‌ترین و اصلی‌ترین کتاب مذهبی هندوان که در میان چهار ودا^۲ مقام نخست را دارد و بسیاری از مشارب فلسفی و حکمت‌های عقلی و عرفانی هندیان محصول تفسیر و تأویل و تحشیه بر آنند، در بیان جهان اساطیری، ایزدان، ایزدانوان و نگره انسان هندی آریایی، مشابه با بخش‌های مختلف اوستاست. به‌جز گائها که متن معیار و معتبرترین متن در نظر زرتشت‌شناسان است و با تعالیم زرتشت پیامبر نزدیک‌ترین نسبت را دارد، دیگر بخش‌های اوستا، به‌ویژه، یشت‌ها، شباهت نزدیکی با آرای هندیان - منعکس در ریگ‌ودا - دارد. نمونه‌هایی از این اشتراک و شباهت که مؤید نظریه فوق‌اند عبارت‌اند از:

- تقدس فوق‌العاده آتش که در هند به ظهور ایزد آگنی و در ایران به آذر انجامید؛
- تقدیس و تعلق وسیع به شراب روحانی و مقدس «سوما» در هند و هئوما در ایران؛
- پرستش هم‌زمان ایزدانی چون: «میترا»، «ورونا»، «اندرا» و «ناستیه» که در هر دو کتاب ریگ‌ودا / و اوستا اسامی آنان آمده است و نیز ایزدانی چون «جم» در ایران و «یم» و «یمه» در هند.

اشتراک و شباهت دو کتاب ریگ‌ودا / و اوستا چنان گسترده است که محققان هر دو کتاب را مشتق از یک زبان مادر شاهانه می‌دانند: «ریگ‌ودا / و اوستا قدیمی‌ترین اثر دو قوم آریایی ایران و هند می‌باشند و هر دو از یک زبان مادر شاهی مشتق و از نظر فکری و مذهبی نیز به هم بسی نزدیک‌اند». (جلالی نائینی، ۱۳۸۵: ۱۴)

تاریخ ارتباط میان دو تمدن هند و ایران پیش از اسلام، پر فراز و نشیب و کاملاً دگرگون است. کشفیات باستانی در عرصه هنر و معماری ردپای کامل ایده و فرم‌های هنری و معماری ایرانی در هند را اثبات کرده است. آشوک، بزرگ‌ترین فرمانروای هندی، در قرن چهارم پیش از میلاد، قصر خویش در پاتالیپوترا را با استفاده از معماران ایرانی و کاملاً متأثر از معماری تخت‌جمشید ساخت. سرستون سرنات، که امروزه به نماد ملی هند تبدیل شده، گویاترین دلیل این مسئله است.^۳ همچنین تأثیر و تأثر میان دو فرهنگ، به‌ویژه، پس از حمله اسکندر، بسیار بارز و روشن است. ترجمه متون هندی هم‌چون کلیله و دمنه، حضور زرتشتیان ایرانی در هند، تأثیرپذیری فرم‌های هنری ایرانی از برخی الگوها و نمادهای هنری هند (همچون نیلوفر زیرپای مهر در طاق بستان) همه و همه نشان از پویایی ارتباط میان دو تمدن است. گرویدن ایرانیان به دین نوظهور اسلام از دامنه این ارتباط نکاست بلکه با افزایش وسیع آن رابطه گسترده‌تری میان ایرانیان مسلمان و هندیان هندو مذهب به‌وجود آورد؛ ارتباطی که، در عین حال، فراز و فرود وسیعی نیز داشت.

در این مقاله سه تن از مسلمانان برجسته‌ای که از منظر تاریخی، دقیقاً در مرز این دو تمدن ایستاده و در تقریب و نزدیکی اسلام و هندوئیسم یا دو فرهنگ ایرانی و اسلامی درخشان‌ترین نقش را داشته‌اند، به‌ویژه، با محوریت یکی از بنیادی‌ترین موضوعات عرفانی که از جمله بارزترین موارد تقریب فرهنگی دو تمدن است (یعنی ایده و نظریه وحدت وجود)، مورد تأمل و تحقیق قرار می‌گیرند. بی‌شک نخستین محقق این عرصه ابوریحان بیرونی و کتاب مشهور او تحقیق ماللهند است.

رادا کریشنان و همکاران او در کتاب فلسفه غرب و شرق تاریخ مختصری از چگونگی اولین ارتباطات فکری، کلامی و فرهنگی میان دو تمدن اسلامی و هند را شرح داده‌اند. از دیدگاه آنان ناآشنایی محققان مسلمان با زبان سانسکریت و نیز مبانی فکری پیروان مذاهب هندی (من جمله هندوئیسم) امکان ارتباط و تبادل اندیشه فلسفی میان محققان و اندیشمندان دو مذهب را بسیار کاهش می‌داد؛ امری که ابوریحان بیرونی نیز در کتاب تحقیق ماللهند بدان اشاره کرده است (بیرونی، ۱۴۰۳: ۱۷). اما در عرصه عرفان و اندیشه‌های عرفانی، رادا کریشنان معتقد است: «تا آنجا که به عرفان مربوط است هندوان و مسلمانان در نتیجه این تبادل افکار، بسیار به یکدیگر نزدیک شدند. صوفیان مسلمان و فرقه‌های آنان، برخی از شعائر هندو را برگزیدند و اندیشه صوفیانه، شباهت فراوانی به ویدانته هندو یافت. از سوی دیگر، تأثیری که به‌وسیله عرفان مسلمانان و اندیشه مذهبی آنها اعمال می‌شد موجب چند

جنبش اصلاحی میان هندوان شد و این جشن‌ها در سراسر هند ریشه دواند و شدیداً بر برداشت هندوان از زندگی و صور اندیشه آنان تأثیر نهاد» (راداکریشنان، ۱۳۸۲: ۵۱۶).

تأمل در تاریخ تلاقی اندیشه اسلامی و هندی اثبات می‌کند در عرصه فرهنگ، عرفان و حکمت نسبت وسیع و وثیقی میان دو تمدن به وجود آمده و بنیادی برای زیست مسالمت‌آمیز آنها در قرون متمادی گردیده است. پروفیسور اظهر دهلوی در مقاله "Hindu Scriptures in Persian Languages" شرحی تاریخی از ترجمه‌های متقابل سانسکریت به فارسی، و فارسی و عربی به زبان سانسکریت و هندی، که دلیل بسیار بارز ارتباط عمیق فرهنگی میان هند و ایران است، ارائه نموده؛ از تلاش‌های بوذرجمهر، وزیر انوشیروان، گرفته تا جدیدترین ترجمه‌های متقابل (Shojakhani, 1995: 12-29).

لکن، ورود اندیشه‌ها و مطامع غربی، که به برجسته‌کردن اختلافات به جای تعمیق اشتراکات پرداخت، در یکی دو قرن اخیر مناقشات وسیعی میان مسلمانان و هندیان ایجاد کرد که بارزترین آنها جدایی مسلمین از هند و تأسیس کشورهای چون پاکستان غربی (پاکستان فعلی) و پاکستان شرقی (بنگلادش) و در بیست سال گذشته، غائله مسجد بابر بود. گرچه حضور بسیار عمیق و ریشه‌دار اندیشه اسلامی در هند و مهم‌تر، ارتباط فکری و فرهنگی میان دو تمدن سبب گسست کامل این دو فرهنگ نشد و خوشبختانه، سیر این ارتباط تا به امروز نیز ادامه دارد؛ لکن، حضور استعمار انگلیس به‌عنوان یک واقعیت انکارناپذیر مناقشات گسترده میان دو فرهنگ را دامن زد.

الف) ابوریحان بیرونی، طلیمه هندشناسی در دوره اسلامی

آغازین نقطه ارتباط دو فرهنگ اسلامی و هندی به‌نحوی با قرن اول ظهور اسلام در جزیره العرب و گسترش آن به امپراتوری بزرگ ایران در آن زمان پیوند خورده است. مورخان دادوستدهای بازرگانی میان مسلمانان و هندیان در قرن هفتم میلادی را آغاز نقطه آشنایی هندیان با اسلام می‌دانند؛ ارتباطی که در قرون بعدی گسترش یافت و در قرن ۱۲ به فتح دهلی توسط قطب‌الدین ایبک (۱۱۹۳م)، و نهایت، در قرن سیزدهم به استیلای مسلمین بر قسمت اعظم هند انجامید. پیش از فتح دهلی، محمد بن قاسم در سال ۹۳ هجری (۷۱۰ م) مولتان را فتح نموده و آن را معموره خوانده بود. وی در مسیر بازگشت خویش از راه کشمیر و قندهار، هرکه مسلمان نشد را بکشت و آغازین بذره‌های کینه را کاشت (بیرونی، ۱۴۰۳: ۱۹). غزنویان و، به‌ویژه، محمود نیز حملات گسترده‌ای به هند را به نیت تاراج

ثروت آن سرزمین آغاز کرده بودند. محمود در جنگ مشهور سومنات در سال ۴۱۶ قمری با فتح این شهر و غارت بت‌خانه عظیم آن، تصویر تلخی از اسلام و مسلمین در هند برجای نهاد. اگرچه، همراهی برخی از بزرگان فکر و اندیشه با سپاه محمود (و برجسته‌ترین آنها ابوریحان بیرونی) مبنایی برای تحقیق و تأمل ایرانیان در مورد هند گردید. ابوریحان، که کتاب مشهور *تحقیق ماللهند* او محصول همراهی‌اش با سپاه غزنوی است، سال‌ها در هند به سر برد و چنانچه تاریخ روایت کرده است زبان سانسکریت را فراگرفته و حتی دو کتاب *سانکھیہ سوتره* و *یوگه سوتره* را به زبان عربی ترجمه نمود.

بیرونی (۴۴۰-۳۶۲ ه.ق)، یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان تمدن اسلامی در کتاب بسیار ارزشمند *تحقیق ماللهند من مقوله مقبوله فی العقل او مردوله* (که به کتاب *تاریخ الہند* نیز شهرت دارد) اولین تحقیق جامع پیرامون اعتقادات و جهان‌بینی هندیان را انجام داده است. بیرونی که در کتاب خویش به نقد آرای مسلمین درباره ادیان دیگر و نیز آرای ابوالعباس ایرانی‌شهری، فیلسوف قرن سوم و چهارم.^۴ (*Yoga Sutra*) درباره ادیان هندی و هم‌چنین، علل پیدایش روایات نادرست پرداخته، به مبانی افکار، اعتقادات و آداب و رسوم و مذهب اسلام و هندو اشاره نموده و لشکرکشی‌های غزنویان را موجب وحشت و هراس مردم هند از مسلمین و بالتبع دشواری دسترسی به علوم هندوان می‌داند.

شرح ابوریحان در بیان اختلافات و امور متباینی که قرب و نزدیکی دو ملت را ناممکن می‌سازد، چند صفحه‌ای از تحقیق *ماللهند* را به خود اختصاص داده اما با تفکیک اعتقاد عوام و خواص و با ورود به ساحت بررسی اعتقادات هندیان درباره مسائلی چون: ذات خداوند، امور معقول و محسوس، تناسخ و چگونگی احوال پس از مرگ و ... آرام آرام به تبیین معانی و محورهایی می‌پردازد که بیانگر اشتراکات دو مذهب در عقیده و ایمان است. برای مثال، در باب اعتقاد هندیان به خداوند می‌آورد.^۵ «عقیده هندیان درباره خدا این است که او یکتا و ازلی و ابدی است و آغاز و انجام ندارد و در کنار خود توانا و حکیم و حی و محیی و متقن و مدبرست و در ملکوت و سلطنت خویش فرد و یگانه و از ضد و نذیری‌ست و چیزی با او همانند نمی‌باشد و به چیزی شبیه نیست» (همان، ۲۴).

ظاهراً ابوریحان به *اوپانیساده‌ها*، که کامل‌ترین کتاب حکمی هندیان است، دسترسی نداشته فلذا، در تبیین اعتقاد آنان، به کتاب *باتنجل*، که همان کتاب مشهور *یوگاسوترا* (*Yoga Sutra*) منسوب به پاتانجالی (*Patanjali*) حکیم بزرگ هندی است، که در قرن دوم پیش از میلاد، به تعبیر خود، نظام‌بخش و انتشاردهنده فنون مربوط به تجزیه و تحلیل احوال نفسانی و

ذهنی از طریق فرونشاندن و تسلط بر این احوال (یوگا) بود، (شایگان، ۱۳۸۳: ۶۳۱) مراجعه کرده است. بیرونی سؤالات سائلی را که به دنبال شناخت معبودی است تا با پرستش او توفیق حاصل شود، همراه با ذکر صفات این معبود، عیناً از کتاب پاتنجل نقل می‌کند تا به تعبیر خود روایتش از بیان ایده و عقیده هندیان صرفاً متکی بر مسموعات نباشد:

«این معبود برتر مطلق است در قدر و منزلت، پاک و منزّه است از هرگونه آلودگی و غفلت، خیر محض و تام است و نیز منزّه از مکان، وی عالم ازلی و دانای به ذات خویش است و نفس را این استعداد می‌باشد که به مدد عقل او را ادراک کند» (بیرونی، ۱۴۰۳: ۲۵).

همچنین، بیرونی از اصطلاح «ایشفر» یا همان «ایشوارا» (Ishvara) در ذکر این واحد مطلق استفاده می‌کند: «بی‌نیاز بخشنده‌ای که وحدت او محض و وجود او یگانه وجود حقیقی است». گزینش چنین جملاتی توسط بیرونی، بحث را به بیان ایده و عقیده هندیان درباره وحدت وجود می‌کشاند. زیرا، وی با رجوع به کتاب کیتا، که آن را جزئی از کتاب بهارت (Bharat) می‌نامد (و منظور بهگودگیتا (Bhagavad Gita) است)، به نقل از «باسدیو» (که همان کریشنا (Krishna) یا هشتمین آوتار (Avatar) ویشنو یکی از خدایان اصلی هندو پس از برهما (Brahma) و شیوا (Shiva) است) وحدت وجود را از زبان او چنین بیان می‌کند:

«منم همه چیز، بدون آغاز زایش و انجام مرگ و در کار خود قصد پاداش ندارم و به جهت دوستی یا دشمنی، طبقه‌ای را غیر از طبقه دیگر، مخصوص نمی‌گردانم و مراد هریک از آفریدگان خود را در کار خود داده‌ام. پس، کسی که مرا به این صفت شناخت و در دور کردن طمع از کار خود به من تشبیه کرد گره کار او گشوده می‌شود و نجات و آزادی برای او آسان می‌گردد»^۶ (همان: ۲۶).

جالب اینکه بیرونی مستند به تعریفی که از فلسفه در یونان و نیز نزد حکمای مسلمان وجود دارد فراز آخر کلام فوق‌الذکر را همان تعریف فلسفه می‌خواند.

چنان‌که گفتیم این آخرین ارجاع بیرونی در بیان اعتقاد هندیان به خداوند یکتا، در عین شرح حق، شاهبیت حکمت هندو (به ویژه، در اوپانیشادها)، یعنی اعتقاد به وحدت وجود را بازمی‌نمایاند. فراز «منم همه چیز» در این روایت و نیز تأکید بر این عقیده هندیان که تمامی موجودات را در اصل شیء واحدی می‌دانند، این معنا را نشان می‌دهد. بیرونی در بخش دیگری از باب دوم با ذکر جمله فوق، روایت وحدت اشیا را به نقل از «باسدیو» چنین نقل می‌کند:

«در نزد تحقیق درمی‌یابیم که همه اشیا الهی است، زیرا «بشن» [ویشنو]، خود را زمین قرار داد تا حیوان بر آن مستقر شود و خود را آب قرار داد تا آنها را غذا دهد و خود را باد و آتش

قرار داد تا آنها را رشد و نمو دهد و خود را برای هریک از آنها دل قرار داد و یادگیری و دانش و ضد آن دو را بخشید همان‌گونه که در بید [تولد] ذکر شده است» (همان: ۳۲).

آنچه بیرونی از اعتقاد هندیان به وحدت وجود از کتاب بهگودگیتا ذکر نموده شواهد گسترده‌تر دیگری نیز دارد، فرازهایی چون: «من جانم، مقیم تمام قلب‌ها، منم آغاز و انجام هر هستنده، میانه هر هستی ... منم ذهن، میان حواس! منم هوشِ هستی میان هستندگان» (گیتا، ۱:۱۳۸۷-۱۰۵-۱۰۶)، یا: «و عین نور منم، بی‌زوال منم، مقید منم، و هرچه شده است و می‌شود و خواهد شد منم - و من که منم و تو که تویی، من و تو و تو و من را بفهم - و همه منم، در این شک میار» (داراشکوه، ۱۳۸۱: ۳۷۵)، یا «این منم که آیین مذهبی، قربانی، خیرات به نیکان، گیاه شفابخش و ذکر متعال می‌باشم. من هم کره، هم آتش و هم تقدیم هستم» (Prabhupada, 1986:476) و یا «هر آن‌کس که مرا در همه چیز و همه چیز را در من ببیند، نه من از او منفصل می‌شوم و نه او از من جدا می‌گردد» (شایگان، ۱۳۸۲: ۳۱۲)، این معنا را اثبات و نشان می‌دهد، به‌ویژه، در باب سوم با بحث در مورد وحدت وجود، هندیان را از معتقدان جدی به این ایده می‌داند.^۷

«و برخی از ایشان وجود حقیقی را علت اولی تمامی موجودات دانسته که در ذات خویش مستغنی از دیگران ولی دیگران نیازمند به اویند. ... از دیدگاه آنان حق همان واحد اول است و این همان رأی صوفیه و حکما است. ... هم‌چنین، آنان معتقدند که وجود شیء واحدی است و علت نخستین خود را به صورت‌های گوناگون در آن نمایان می‌سازد و نیروی نخستین در اجزای آن به حالت‌های مختلف، که با وجود یگانگی مستلزم چندگانگی است، حلول می‌کند. و از ایشان کسانی هستند که می‌گویند: کسی که به کلیت خویش به سوی علت نخستین متوجه شود و تا حد امکان با ترک واسطه‌ها و دورانداختن علائق و عوایق به آن مانند گردد، با آن متحد می‌شود و این همان آراییی است که صوفیان به جهت تشابه موضوع بدان رفته‌اند» (همان: ۲۸).

ذکر این معانی نشان می‌دهد بیرونی علی‌رغم اشاره به اختلافات و مباینات‌های دو فرهنگ اسلامی و هندو، به مواردی نیز که می‌تواند اشتراکات را بنمایاند، بی‌توجه نبوده است. گرچه در مقدمه، بیرونی تقریب آرای هندیان با نصاری و اهل تصوف را با این معنا که این اصناف در حلول و اتحاد دارای تقریب فکر و نظرند،^۸ مبنا قرار می‌دهد (همان: ۱۶)، اما، در ساحت ذکر اشتراکات، علاوه بر اعتقاد به خداوندی واحد و نیز وحدت وجود، بر وحدت اندیشهٔ مسلمین و هندوان در باب تصوف و عرفان تأکید می‌کند. آینده نشان داد بیرونی در این استنباط و استنتاج مصیب بوده است. ادله‌ای که در پی خواهد آمد گواه این معناست.

ب) تصوف و عرفان، زبان مشترک دو فرهنگ

بررسی و تأمل در تاریخ دو فرهنگ اسلامی و هندو نشان می‌دهد خارج از فضای رسمی سیاست و شریعت، در عرصه عرفان و تصوف دو فرهنگ به زبان مشترکی رسیده‌اند. این اشتراک و تفاهم در رأی و نظر محصول شباهت فوق‌العاده آرای عرفانی عرفا و صوفیان مسلمان از یک سو، و تعالیم/وپانیشادها و مذاهبی چون بهکتی از دیگر سو، به‌ویژه، در عرصه مباحثی چون: توحید، وحدت وجود و وحدت شهود (و در اصطلاح هند اسلامی توحید وجود و توحید شهود (Farooqi, 1982: 86) بوده است.

تبیین این معنا در بررسی آغازین حضور تصوف اسلامی در هند ضرورت دارد. چنانچه تاریخ گواهی می‌دهد نخستین ظهور تصوف اسلامی در هند حضور سالار مسعود غازی و شیخ اسماعیل، دو صوفی مشهور است که در قرن پنجم هجری به هندوستان آمده و به تعبیر مظهرالدین صدیقی، رئیس دایره تاریخ اسلامی دانشگاه سند حیدرآباد، در مقاله «فرهنگ اسلامی در هند و پاکستان» (در کتاب *اسلام، صراط مستقیم*):

«علی‌رغم حکام غیرمسلمان آن عصر، هزاران نفر از هندیان را مسلمان کردند» (مطهری، ۱۳۶۲: ۴۱۹).

به نظر می‌رسد فضای آرام فرهنگی هند و ظرفیت وسیع آن در پذیرش آرای مختلف، به‌ویژه آرای عرفانی از یک سو، و نیز افزایش فشارها بر عرفا و صوفیان از دیگر سو، هند را به یکی از مناسب‌ترین سرزمین‌ها برای حضور عرفا مبدل ساخته بود؛ و این، البته، علاوه بر ضرورت تبلیغ و ترویجی بود که عرفا در جان و روح خویش احساس می‌کردند. این معنا نه تنها عامل مهاجرت صوفیان به هند، بلکه عامل ظهور برخی از مهم‌ترین سلسله‌های عرفان اسلامی در آن سرزمین نیز بود؛ فرقه‌هایی چون: چشتیه، سهروردیه، نقشبندیه، قادریه و ...

آغاز این سلسله‌ها به حضور بسیار بارز و مؤثر خواجه معین‌الدین حسن سجزی، بنیانگذار سلسله چشتی (متوفی ۶۳۳ هجری - ۱۲۳۶ م)، که جامی در *نصحات‌الانس* «سنجری» ذکر می‌کند (جامی، ۱۳۸۶: ۵۰۵)، بازمی‌گردد. اهمیت این حضور و تأثیر شگرف او، حتی پس از قرن‌ها، در میان هندیان چنان والاست که در سال جاری، هفتصد و نود و هشتمین سالگرد وفات وی با حضور افزون صوفیان و علاقه‌مندان او، و مهم‌تر پیروان دو مذهب سیک و هندو، به مدت شش روز در آجمیر، ایالت راجستان، برگزار گردید. وی پیش از سکنی گزیدن در آجمیر، بزرگانی چون: شیخ نجم‌الدین کبری، شیخ عبدالقادر گیلانی، اوحدالدین کرمانی و بزرگان دیگری از عرفای مسلمان را ملاقات و از آنان بهره برده بود

(Qasemi, 1995: 198). در کتاب *سرورالصدر* اثر شیخ حمیدالدین ناگوری، خلیفه خواجه معین‌الدین، دیدگاه‌ها و نقش خواجه مورد تأمل و شرح قرار گرفته است. این اثر به *ملفوظات* نیز مشهور است که از مهم‌ترین آثار ادبی این سلسله‌اند و بر اساس یک سنت در فرهنگ این سلسله تألیف می‌شدند. *ملفوظات* عبارت از یادداشت‌های یک مرید دربارهٔ احوال و آرای مراد خویش بود. علاوه بر *سرورالصدر*، *ملفوظات* دیگری چون: *انیس‌الارواح*، *دلیل‌العارفین*، *فوائد‌السالکین* و ... بیانگر تاریخ این سلسله‌اند. از بزرگان این سلسله، که یکی از مهم‌ترین جریان‌های عرفانی اسلامی در هند است، می‌توان به شیخ نصیرالدین محمود، معروف به چراغ دهلی (متوفی ۷۵۷ ق)، خواجه نظام‌الدین اولیا (متوفی ۷۲۵ ق) و سیدمحمد گیسو دراز (متوفی ۸۲۵ ق) اشاره کرد. تقدم شریعت بر طریقت و دقت و اهتمام در انجام فرائض و نیز مراقبه که عامل تقریب سلوک این سلسله با عرفا و حکمای هندی بود، از مهم‌ترین اصول حاکم بر این سلسله عرفانی در هند است. شعبات نظامیه، صابریه، امدادیه، حسامیه، مخدومیه، حمزه شاهیه و فخریه از جمله شعبات فرعی سلسله چشتیه محسوب می‌شوند.

یکی دیگر از مهم‌ترین سلسله‌های عرفانی در هند سلسلهٔ سهروردیه است که منسوب به ابونجیب عبدالقاهر بن عبدالله سهروردی یا منسوب به برادرزادهٔ وی شهاب‌الدین عمر بن محمد سهروردی است. بهاء‌الدین زکریا (متوفی ۶۶۱ ق)، معاصر معین‌الدین چشتی، مهم‌ترین نقش را در بنیادگذاری و ترویج این سلسله در پنجاب دارد. فرزند او، صدرالدین محمد عارف (متوفی ۶۸۴ ق)، و پس از صدرالدین، پسر وی رکن‌الدین عالم (متوفی ۷۳۵ ق) حفظ و نشر سهروردیه را برعهده گرفتند. سهروردیه نیز انجام فرائض را بسیار مهم می‌انگاشت و در تصوف رویه‌ای معتدل برگزیده بود. از جمله سلسله‌های دیگر عرفان اسلامی در هند، سلسله‌هایی چون سلسلهٔ قادریه منسوب به عبدالقادر گیلانی (متوفی ۵۶۲ ق) است. این سلسله که یکی از نامدارترین اصحابش، داراشکوه مهم‌ترین واسط میان دو مذهب هندو و اسلام است، دارای گرایش وحدت‌جویی بود. شعارهای اصلی این فرقه، یعنی خدمت و محبت در کنار تساهل و تسامح، و به‌ویژه، تأکید بر وحدت‌وجود، که اندیشه‌ای بسیار رایج و مقبول در مذهب هندو بود، اقبال وسیع هندیان به آن را سبب گردید. سلسلهٔ کبرویه منسوب به نجم‌الدین کبری نیز از این رو مهم محسوب می‌شود که از دو شاخهٔ مهم آن، یعنی فردوسی و همدانی (شاخهٔ کشمیری از رکنیه که شاخهٔ خراسانی سلسلهٔ کبرویه است)، فرقهٔ دوم منسوب به میرسیدعلی بن شهاب همدانی (متوفی ۷۸۵)

است که از مهم‌ترین مروّجان و مبلغان اسلامی در هند محسوب می‌شود. در مورد وی در باب جداگانه‌ای سخن خواهیم گفت.

نقشبندی، که حکیم و عارف مشهوری چون مجدد الف ثانی یا شیخ احمد سرهندی (متوفی ۱۰۳۵ ق) را در مقام یکی از مهم‌ترین حکمای سلسله خود دارد، از دیگر سلسله‌های عرفان اسلامی در هند است. سرهندی که مرید باقی بالله بود و خود را محیی و مجدد سنت می‌شمرد (Farooqi, 1982: 58) به سنت اهمیت بسیار می‌داد و هر کشف و درکی را بنا به تطابق با سنت محترم و مقبول می‌شمرد. آرای او را در مقاله‌ای تفصیلی مورد بحث قرار داده‌ایم^۹، لکن، ذکر این نکته ضروری است که او از مخالفان نظریه وحدت وجود ابن عربی بود - گرچه در پایان عمر بدان توجه نشان داد - و مهم‌تر اینکه با هرگونه مشی و منشی که منجر به نزدیکی دو تمدن اسلام و هندو می‌شد مخالف بود (البته این تقریب در سلسله گورکانی مهم شمرده می‌شد؛ گاه با مطامع سیاسی - نمونه آن تأسیس «دین الهی» توسط اکبر که تلفیقی از اسلام و هندوئیسم بود (Alam, 1998: 129) - و گاه کاملاً عرفانی - در آرا و آثار شاهزاده داراشکوه) و اصولاً طرح نظریه وحدت‌شهود، در مقابل نظریه وحدت وجود، راهکاری برای افزایش فاصله با هندوئیسمی بود که شاهبیت آرای عرفانی و حکمی‌اش وحدت وجود بود. گرچه، ذکر و تأکید بر این نکته را ضروری می‌دانیم که با جهان‌گیر شدن فلسفه وحدت وجودی ابن عربی، بسیاری از حکمای اسلامی توجه و تعلق وسیعی بدان نشان دادند. این اندیشه با کسانی چون میرسیدعلی همدانی، که نفوذ فوق‌العاده‌ای در شبه قاره یافت، امکان ارتباط گسترده‌تر حکمت اسلامی و هندو را سبب گردید.

ج) میرسید علی همدانی

میرسیدعلی همدانی (۷۱۴ - ۷۸۶ ق) یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مروّجان و مبلغان اندیشه اسلامی، به‌ویژه، ساحت عرفانی آن، در شبه‌قاره هند است. جامی در *نفحات الانس*، وی را جامع میان علوم ظاهری و باطنی و در علوم باطن صاحب *مصنعات* مشهور دانسته و سر جهانگردی او را چنین بازمی‌گوید: "چون به شیخ شرف‌الدین محمود رجوع کرد، گفت: فرمان چیست؟ وی توجه کرد و گفت: «فرمان آن است که در اقصی بلاد عالم بگردی» و او سه نوبت ربع مسکون را سیر کرد و صحبت هزار و چهارصد ولی را دریافت" (جامی، ۱۳۸۶، ۴۴۹). وی که خواهرزاده سیدعلاءالدوله سمنانی، عارف بزرگ قرن هشتم هجری، است، نزد وی تربیت یافت و هم او بود که میرسیدعلی را برای سلوک

باطنی سوی ابوالبرکات تقی‌الدین فرستاد و البته، در روایتی دیگر میر نزد شیخ محمود مزدقانی تعلیم دید.

میرسیدعلی، که از بزرگ‌ترین عرفا و علمای مسلمان به‌شمار می‌رفت، در سال ۷۷۴ هجری با همراهی ۷۰۰ هنرمند ایرانی وارد کشمیر شد و تا سال ۷۸۶ به تناوب اقامتی پنج‌ساله در کشمیر را تجربه کرد. مورخان اذعان دارند این حضور به ظهور تحولی شگرف در ارتباط فرهنگی دو مکتب اسلام و هند و در اصل رشد وسیع اسلام در آن سرزمین و گرایش هندوان به اسلام انجامید. حیدر بدخشی، صاحب رساله *مستورات*، می‌نویسد میرسیدعلی چنان مردم کشمیر را به اسلام شیفته کرده بود که آنان معابد سابق را به مساجد تبدیل می‌نمودند (ریاض، ۱۳۶۴: ۴۹). هم‌چنین، علی‌اصغر حکمت معتقد است:

«... در ظل حمایت قطب‌الدین پادشاه نومسلمان آن سرزمین به تعلیم و تبلیغ دین حنیف پرداخت و صدها هزار هندوان آن ناحیه را به مذهب اسلام آورد» (همان).

تألیفات او را بالغ بر ۱۱۰ رساله دانسته‌اند که در ابواب مختلف حکمی، عرفانی، فقهی، اخلاق مدنی و سیاسی است. مشهورترین اثر او در همین باب *ذخیره‌الملوک* است که پس از *اخلاق ناصری* خواجه نصیرالدین طوسی، آن را دومین اثر مهم در سیاست مدنی می‌دانند (همان، ۹۹). اما، نکته مهم در این تألیفات توجه او به بحث وحدت وجود است. به نظر می‌رسد تأثیر شگرف میرسیدعلی در هند و تداوم اندیشه و طریقت او در آن دیار از طریق فرقی چون همدانیه، در آشنایی وسیع هندیان با وحدت وجود جاری در اندیشه مسلمان و بالتبع تفاهم میان دو مذهب در این باب مؤثر بوده است.

میرسیدعلی در دو رساله *حل‌الفصوص* (یا *حل فصوص‌الحکم*) و *رساله وجودیه*، به بحث درباره وحدت وجود پرداخته؛ میر در رساله مختصر و ده برگگی *حل‌الفصوص نظریه* وحدت وجود ابن عربی را شرح داده و حضرات خمس او را به نام عالم غیب مطلق یا اعیان ثابته، عالم جبروت، عالم ملکوت، عالم انسانی و عالم انسان کامل شرح داده است. اعتقاد او به نظریه وحدت وجود در شعر ذیل از رساله فوق‌الذکر هویدا است:

ای آنکه حدوث و قدمت اوست همه سرمایه شادی و غمت اوست همه
تو دیده نداری که بخود در نگری ورنه زسرت تا قدمت اوست همه
هم‌چنین، میرسیدعلی در رساله مختصر چهاربرگی *وجودیه* سوره توحید را مستند اصلی بیان توحید و وحدت وجود قرار می‌دهد:

«قل هو الله احد، وجود را ظهوری است و برد ذات است گاه در کسوت قیود که ظهور آن

کسوت، قید ایجابی بود که الله الصمد و گاه بیکی که لم یلد و لم یولد و گاه مجرد از قیود که لم یکن له کفواً احد».

وی مطالب خود دربارهٔ وحدت وجود را، چنان که در *حل الفصوص* او مذکور است، چنین بیان نموده:

«نزد اهل کشف و شهود وجود مطلق یکی بیش نیست و آن وجود حق است و وجود جمیع مراتب بدان حضرت منتهی می شود و آن حضرت منتهای هست همه است و این وجود را در هر عالمی از شئون مختلف ظهوری است» (همان، ۱۶۲).

آثار متعدد میرسیدعلی مملو از این ظرائف روحانی است. در رساله *ده قاعده*، که ترجمهٔ آزاد فارسی *الاصول العشره* شیخ نجم الدین کبری^{۱۱} است، در بیان وحدت ذاکر و مذکور و با بیان دور افکندن هرگونه صفات ناپسند می آورد: «هوای فضای میدان دل، که محل بارگاه کبریا و مطلع آفتاب فردانیت است، از غبار حذوث و ظلمات کثرت پاک می گرداند و با اثبات الاالله تحصیل صحت دل و سلامت وی از رذائل اخلاق و کسب زندگی و حیات طیبه می کند و بسطوات ظهور نور وحدت ظلمات کثرت و حذوث منهدم می گردد تا پادشاه روح مه خلیفه حق است بر سرسیر ایقان و شواهد حق جمال با کمال خود را جلوه دهد و زمین بدن را به نور آن جمال منور نماید و سر «یوم تبدل الارض غیر الارض» شاهد افتد و رسوم وجود مذموم ذاکر در آفتاب وجود مذکور متلاشی شود و غبار ادبار وجود ذاکر و ذکر منهدم گردد و جمال مذکور در عین ذاکر روی نماید و «اشاره هو معکم اینما کنتم» محقق گردد.

تا تو با خویشی عدد بینی همه چون شوی فانی احد بینی همه» (همان: ۱۳۶)

در *اسرار النقطه* یا *توحید مکاشفان* نیز، که یکی دیگر از مهم ترین آثار میرسیدعلی است، تأویل عمیقی از نقطه و الف در شرح امتداد نفس «الفی» در درجات مخارج انسانی صورت گرفته؛ به تعبیر میرسیدعلی، اول تعیین این معنا نقطه است که اشارت دارد به اوایل تجلیات ایجابی در امتداد نفس رحمانی برای آشکار کردن حقایق وجودی در بروزهای ظهور و اظهار (همدانی، ۱۳۸۲: ۱۰)؛ تأویلاتی که البته، منشأ حکمی در اندیشه های اسلامی و به ویژه، تأثیر فوق العاده آرای محیی الدین عربی را با خود داشت اما، برای علما و خواص هندو به دلیل قرابت وسیع با حکمت *اوپانیسادی* کاملاً قابل درک و حتی، استناد بود.

به هر روی، خدمات علمی و اجتماعی وسیع میرسیدعلی، که به تعبیر علامه اقبال لاهوری به شکل گرفتن ایران صغیر در کشمیر انجامید.^{۱۱} از مهم ترین عوامل گرایش وسیع

هندیان به اسلام و تأمل خواص آن سرزمین در حکمت و عرفان اسلامی، به ویژه، در مباحثی چون وحدت وجود بود. این اندیشه که بدر تفاهم می افشاند در کنار تسامح و تساهل برخی مشارب صوفیانه اسلامی، زمینه را برای ظهور یک ایده وحدت گرایانه از سوی مسلمین گشود و کار را بدانجا رساند که *اوپانیساده*ا مصداق «فی کتاب مکنون» مذکور در قرآن گردید و برهما، آدم صفی الله. این اندیشه در سلسله شاهی گورکانی یا سلاطین مسلمان مغول هندو، بالاخص، در اندیشه و عقیده شاهزاده دارا شکوه به بار نشست.

د) داراشکوه و تقریب اسلام و هندوئیزم

شاید، بتوان نخستین محقق و پژوهشگر تطبیقی میان دین اسلام و آیین هندوئیزم و رسیدن به وحدت اندیشه در این دو مذهب را داراشکوه (۱۶۱۵ - ۱۶۵۹ م)، فرزند شاه جهان، از پادشاهان سلسله گورکانی هند دانست. این شاهزاده ناکام و ناوارد به امور لشکری و کشوری، اما، بسیار اندیشمند و کوشا در امور معرفتی و دینی و به یک عبارت، عارفی دانا، با ترجمه *اوپانیساده*ا و همشینی با حکمای بزرگ هندو به اقیانوس ژرفی از معارف آنان دست یافت. از آن سو، دیدار و تلمذ نزد عرفای بزرگ مسلمان هندی چون ملاشاه میانجو و ملاشاه بدخشانی و مهم تر به تعبیر خود او در مقدمه *اوپانیساده*ا: «نظر به اکثر کتب تصوف و تصنیف رساله‌ها در این باب»، وی را در مقام اشرف و آشنایی به مبانی حکمی و عرفانی اسلام نیز قرار داده بود. هم چنین، تسلط او به زبان سانسکریت، که از ترجمه *اوپانیساده*ا می توان دریافت، اشرف او به مباحث حکمی هندو را نشان می دهد. تعلق او به مباحث تطبیقی را نیز می توان هم از مقدمه ترجمه *اوپانیساده*ا دریافت و هم از کتاب ارزشمند مجمع البحرین اش.

داراشکوه در مقدمه فوق الذکر به روشنی متذکر می شود که برای کشف اسرار عظیم قرآن («که اکثر رموز است و امروز داننده آن رمزها کمیاب») به مطالعه کتب الهی پرداخته با این قصد که از کتب الهی تفسیر کلام حق را به دست آورد. او، به تعبیر خویش، به مطالعه تورات، انجیل، زبور و دیگر صحف توحیدی و نیز وداهای چهارگانه مذهب هندو، که بنیان اصلی حکمت و معرفت این مذهب به شمار می آید (شامل ریگ ودا، یجور ودا، سامه ودا و اتهاروا ودا)، پرداخته و سپس معانی مذکور در این متون را با آیات قرآن و سخنان عرفای بزرگ مسلمان تطبیق داده است. تحقیق و تطبیق دقیق داراشکوه نشان می دهد وی اصالت متون دیگر را پذیرفته و مستند به آیات ذیل از قرآن کریم آنها را آسمانی پنداشته است (چه

وداها و چه تورات و انجیل و زبور). سعی داراشکوه حجت بخشیدن به فعل خویش با استناد و اتکا به آیات قرآن است فلذا، رجوع به آیه ۱۵ سوره اسرای^{۱۲} و آیه ۲۴ سوره فاطر،^{۱۳} هیچ قومی را فاقد رسول و نذیر نمی‌داند، قصد اثبات این مدعا را دارد که هندیان نیز بنا به نص قرآن قطعاً صاحب کتاب و رسول بوده‌اند. کتاب را از آیه ۲۵ سوره حدید^{۱۴} نتیجه می‌گیرد که به ارسال پیامبران با نزول کتاب و میزان اشاره دارد.

به نظر می‌رسد چنین آیات روشن و صریحی، سؤالی بنیادین را در مقابل داراشکوه قرار داده بود: اگر بر اساس نص قرآن تمامی اقوام را رسولی است و همراه آن رسول کتابی، چرا هندیان که وداهای چهارگانه را بسیار مقدس می‌دارند و معتقدند این متون از متون «شروتی» یا وحی منزل بر ریشی‌ها یا حکمای مقدس است، حاوی «جمیع اسرار سلوک و اشتغال توحید» نباشد؟

داراشکوه که خود را «حق‌جوی خودمبین» و ناظر به اصل وحدت ذات می‌داند، قصد ترجمه این گنج‌های توحید می‌کند «بی‌کم و زیاد و بی‌غرض نفسانی». بر اساس این مقدمه، داراشکوه در این ترجمه و شرح مختصری که بر آن دارد، از علما و بزرگان هندی عارف و آگاه به وداها (هم‌چون، «پندتان و سناسیان که سرآمد وقت بید و اپنکھت [اوپانیشاد] دان بودند» و تفاسیر گسترده آن (من جمله اوپانیشادها) استفاده نموده و هرچه بیشتر به معارف اوپانیشادها پی برده و بیشتر به چنین حکم راسخی رسیده است که «اوپانیشادها اولین کتاب سماوی، سرچشمه تحقیق و بحر توحید و موافق قرآن مجید بلکه تفسیر آن است» (داراشکوه، ۱۳۸۱: پنج). شیفتگی و ارادت داراشکوه به اوپانیشادها چنان والاست که با ذکر آیات سوره واقعه: «انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون، لایمسه الا المطهرون، تنزیل من رب العالمین» مصداق کتاب مکنون مذکور در آیات فوق را اوپانیشادها می‌داند. ادله او بر این تطبیق و تفسیر این است که:

اول: بر اساس آیات سوره واقعه، کتاب قرآن مندرج در کتابی است که آن کتاب پنهان است: «انه لقرآن کریم، فی کتاب مکنون»؛

دوم: این کتاب مکنون از سوی خداوند نازل شده است: «تنزیل من رب العالمین»؛

سوم: وجه تنزیل نشان می‌دهد کتاب مکنون مذکور در آیات، «لوح محفوظ» نیست

زیرا لوح محفوظ گرچه مکنون است لکن تنزیل ندارد؛

چهارم: در مورد زبور و تورات و انجیل نیز نیست زیرا در مورد آنها کلمه مکنون

به کار نرفته است؛

پنجم: صفت مکنون در آیات فوق با کلمهٔ اپنکھت، (Oupnekhat) که نام خاص *اوپانیشادها* و در سانسکریت به معنای سر پوشیدنی است، مطابقت دارد. بر این اساس، داراشکوه نتیجه می‌گیرد:

"اصل، این کتاب است [*اوپانیشادها*] و آیات‌های قرآن مجید به عینه در آن یافت می‌شود. پس به تحقیق که «کتاب مکنون» این کتاب قدیم باشد و از این، این فقیر را نادانسته‌ها دانسته و ناهمیده‌ها، فهمیده شد" (همان).

مستند نهایی او در اثبات این دریافت، تعلق به قرآن و رسیدن به آیهٔ اول سورهٔ اعراف است: «المص، کتاب انزل الیک فلایکن فی صدرک حرج». داراشکوه قصد خود را منتفع شدن اولاد، دوستان و طالبان حق دانسته و از خوانندگان می‌خواهد خالصاً لوجه الله و با ترک تعصب، این کتاب را بخوانند و بی‌زوال و خوف رستگار شوند.

داراشکوه در ترجمهٔ خود، چنان که گفتیم، در مواردی، نمونهٔ اسلامی معانی موجود در *اوپانیشادها* را ذکر می‌کند. برای مثال، در بخش «ادگیته براهمن از اپنکھت برهدارانک» که فرزندان فرشته و جن فرزندان پرچابث ذکر می‌شوند می‌آورد: «حواس ظاهر و باطن که جمع بود با ملکهٔ علم و عملی که مطابق کتاب الله است، آنها فرشته‌اند و حواس که موافق لذات خود و آرزوهای که مخالف کتاب بود جن‌اند. چه دیوتا به معنی فرشته در لغت شخصی است که نسبت به همه از او نیکی آید و اسرار در لغت آنکه در آرزوی خواهش و لذات خود بود» (همان: ۶). هم‌چنین، در همین *اوپانیشاد*، «پرش»^{۱۵} آدم و «ست‌روپا» حوا قلمداد می‌شود (همان: ۱۴) و برهم، آدم صفی الله (همان: ۱۶). و نیز در اپنکھت کوکھیتیکی، برهما جبرئیل (همان: ۲۷۶).

ه) داراشکوه و مقولهٔ وحدت وجود

پیش از پرداختن به مهم‌ترین اثر داراشکوه در بررسی تطبیقی اسلام و هندوئیسم، یعنی *مجمع‌البحرین*، اشاره به رسالهٔ *حق‌نمای او*، که دارای شش فصل، و ششمین فصل «در بیان وحدت وجود» است، ضرورت دارد. داراشکوه در این رساله به تعبیر خود به «اوضاع و اطوار و نشست و برخاست و اعمال و اشغال سید مرسلین» پرداخته و پس از ذکر رؤیاهای صادقه‌ای که نگارش آثاری چون *سغینهٔ الاولیا* و *سکینهٔ الاولیا* را سبب گردیده علت نگارش رسالهٔ *حق‌نما* را نمودن راه خدا به طالبان طریق هدی می‌داند و چنان که گفتیم در ششمین فصل، که بحث دربارهٔ وحدت وجود است، نشان می‌دهد کاملاً تحت تأثیر آرای ابن عربی و

پیروان او از یک سو و مفاهیم/و پانیشادی از دیگر سو قرار دارد. برای مثال، وجود روایت «انی کنت کنزاً مخفياً» و اصطلاحاتی چون مطلق و مقید و نیز وحدت خود و خدا که نمود وحدت آتمن و برهمن است: «ای یار، آنگه ذات بحت و آفتاب حقیقت و مرتبه بی‌رنگی که: کنت کنزاً مخفياً، از آن خبر می‌دهد چون به دوستی: فاحیبت ظاهر شد و نقاب اختفاء، برافکند، تمامی ذات مقید گشت به لذت وصل و مشاهده دیدار خویش. اکنون اگر طلب مطلق کنی، نیایی مگر در مقید. چنانچه پیش از ظهور گنج مخفی، اگر مقید را جستی، نمی‌یافتی مگر در مطلق. همیشه مطلق در مقید است و مقید با مطلق و به تحقیق بدان که قید حجاب اطلاق نیست و تعینات مانع ذات نه — پس به هرچه دست نهاده شود، بر عین ذات بی حجاب، دست نهاده شده است — و بر هرچه نظر افتاده حسن مطلق بی حجاب به نظر درآمده است» (داراشکوه، ۱۳۳۵: ۱۸).

داراشکوه بحث وحدت وجود در این رساله را با تمثیل صور گوناگون آب آغاز می‌کند؛ آبی که بی‌رنگ و بی‌صورت است و چون بسته گردد گاه صورت یخ می‌گیرد و گاه در کسوت برف و ژاله درمی‌آید و آن‌گاه که گداخته گردد مبدل به بخار شود: «پس هرکه شناخته است و چشم حقیقت‌بین دارد جمیع این مراتب و کیفیات را آب می‌داند» (همان: ۱۷). داراشکوه با بیان ابیاتی که تصویر همین معناست و با بیان تفاوت عارف و جاهل، عرفان عارف را جز شناخت خود ندانسته و بی‌مهابا به زبان می‌آورد: «پس عرفان زیاده بر این نیست که خود را بشناختی و الا تو خود عین او بودی و همه اوست و محال است که غیر او موجود باشد» (همان: ۱۸). فراز «عین او بودی» اشاره به کلام بس مناقشه‌انگیز ابن عربی در فتوحات است که گفت: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» و در مواردی باعث تکفیر ابن عربی و در موارد دیگر سبب نامه تند علاء‌الدوله سمنانی به عبدالرزاق کاشانی و کنایه تمسخرآمیز او در شرح همین جمله گردید.^{۱۶} او نیز چون اکثر حکمای مسلمان در تبیین این وحدت وجود، هم‌چون آغاز رساله خویش به مثل می‌گراید؛ چون مثال ظهور نقش و لفظ و معنی از سیاهی و نیز بیخ و برگ و شاخ و میوه همه از تخم، در حالی که «وجود این کثرت مانع وحدت نه [نی]».

در ادامه کلام، تأکید او بر اصل وحدت خود با خدا بسیار صریح است. از دیدگاه داراشکوه نهایت کار در این سلسله شریفه، علی‌رغم وجود تقیدات، خود را عین هستی صرف دانستن و هرچه غیر او در نظر آمدن را عین خود فهمیدن و هم‌چنین برکندن دوئیت و بیگانگی و نهایت همه را یک ذات دیدن است:

از کنار خویش میبامدم بوی یار زان همی گیرم همیشه، خویشتن را در کنار به یک عبارت، معرفت به چنین معنایی که همانا شرف شناخت‌هاست، رسیدن به اکسیر اعظم و کیمیای اکبر است که خود عامل نجات از سرگردانی در بادیه غفلت و نادانی و رهایی از رنج جست‌وجو و وسوسه گفت‌وگو است. ارجاع او به بیت و رباعی ذیل تأکید بر برداشت صریح وی از وحدت وجود است:

قطره، قطره است تا نپندارد که از دریا جداست بنده، بنده خویشتن را تا نمی‌داند خداست
 ای آنکه خدای را بجوئی هر جا تو عین خدائی، نه جدائی ز خدا
 این جستن تو، همی بآن می‌ماند قطره به میان آب و جوید دریا
 وصول به چنین مرتبتی، که ظهور آفتاب حقیقت است، سبب طلوع وحدت و رفع پندار و ظلمت و در اصل، یکتا شدن ذکر و ذاکر و مذکور است. شاهد مثال او ذکر بیتی از صاحب‌لمعات است قدس سره:

معشوق و عاشق، هر سه یکی است اینجا چون وصل درنگنجد، هجران چه کار دارد
 کلام پسین او شطح بلندی است که هیچ تردیدی در اعتقاد او به وحدت خود و خدا باقی نمی‌گذارد:

«مرشد چون طالب صادق را به این مرتبه رسانید و این دقیقه را فهمانید، دیگر او را به خدا سپرد - تعلیم و تعلم را گنجایش نماند که خدا را تعلیم نمودن جایز نبود» (همان: ۲).

مرشد پس از رساندن طالب بدین مرتبت تعلیم او را وامی‌گذارد زیرا این «خود»، «خدایی» گشته که تعلیم او دیگر جایز نیست.

پادشاهی را گذار، ای دوست، آگاهی گزین چون به آگاهی رسیدی، هر چه می‌خواهی گزین
 از دیدگاه داراشکوه، این اربابان، مخاطبان بشارت «لاخوف علیهم و لاهم یحزنون» اند و
 مژده: «انزل السکینه فی قلوب المؤمنین» در شأن آنان و در حق ایشان است که به ظهور پیوسته» (همان).

آیا این معانی متأثر از تفکر و تعمق داراشکوه در متون وحدت وجودی هندو و، به‌ویژه، در کتابی هم چون *اوپانیساده‌ها* نیست؟ چنین با صراحت از وحدت خود و خدا سخن گفتن آن هم پس از داغ و درفشی که سرداران را به جرم هویدا کردن اسرار سر بر دار می‌کرد جز متأثر از محیطی (هند) نیست که این معنا در آن ظهوری عام دارد و قائلان و مؤمنان بدان سر بر دار نمی‌گردند؟ گرچه داراشکوه در پایان رساله حق‌نما گفتار خویش درباره وحدت وجود را متأثر از آیات و روایات و اقوال مشایخ سلف می‌داند که همگی دال بر ایده

استنباطی اویند اما با استناد به آنچه از نگاه او به *اوپانیشادها* گفتیم نمی‌توان تأثیر این کتاب حکمت را در بیان چنین معانی شگفت و شگرفی نادیده گرفت. به‌ویژه که در این رساله با بیان سه مرکز تفکر، که عبارت‌اند از: دل صنوبری، دل بی‌رنگ و دل نیلوفری، نشان می‌دهد کاملاً متأثر از اصطلاحات خاص *اوپانیشادها* من جمله «اپنکھت مهاناراین» است. ذکر دو متن زیر از رساله *حقنما* و *اوپانیشاد* روشن‌گر است:

«ای یار نزد این فقیر دل در سه موضع است: یکی اندرون سینه زیر پستان چپ و آن را دل صنوبری می‌گویند چه آن بر شکل و صورت صنوبر است و این دل را انسان و حیوان همه دارند:

آنچه بصورت دل انسان بود بر در قصاب فراوان بود

اما معنی آن خاص به خاصان است. دیگر در ام‌الدماغ و آن را دل مدور می‌نامند و دل بی‌رنگ نیز می‌گویند و خاصیت او آن است که هرگاه فقیری به این دل متوجه شود خطر اصلی روی نمی‌دهد که خطر را در آنجا راه نیست. دیگر دلی است در میان نشستگاه و آن را دل نیلوفری خوانند و توجهی که در تصور مذکور شد به بدل صنوبری است» (داراشکوه، ۱۳۳۵: ۶).
و در *اوپانیشادها*:

و خانه دل نیلوفری که در میان شهر بدن است و خرد است و از گناه پاک است، خانه آن ذات بزرگ است (اپنکھت مهاناراین، کهند دهم).
و علاوه بر آنچه ذکر شد، داراشکوه در پایان رساله *حقنما* سال نگارش آن را هزار و پنجاه و شش می‌داند:

این رساله *حقنما* باشد تمام در هزار و پنجه و شش شد تمام

و این زمان، پس از آغاز تحقیق و تتبع او در مورد عرفان اسلامی و نیز مطالعه عمیق آثار هندیان به روایت خویش، به هنگام نگارش مقدمه بر ترجمه فارسی *اوپانیشادها* است: «اما، بعد، چون فقیر بی‌اندوه محمد داراشکوه در سنه هزار و پنجاه هجری که به کشمیر جنت نظیر رفته بود ...» (داراشکوه، ۱۳۸۱: سه). گرچه داراشکوه سال ترجمه *اوپانیشادها* به فارسی را ۱۰۶۷ق ذکر می‌کند اما با استناد به قول اول او می‌توان اظهار کرد او از همان سال ۱۰۵۰ق، به مطالعه هم‌زمان و عمیق عرفان هندو و اسلامی دست زده و هنگام نگارش رساله *حقنما* اشراف کاملی به اندیشه هندیان درباره وحدت وجود داشته است. به‌ویژه که در همان مقدمه اظهار می‌دارد پس از معلوم نگشتن اسرار با رجوع به *زیور و تورات*، به آثار هندو رجوع کرده است: «در پی آن شد که از چه جهت در هندوستان وحدت عیان، گفت

و گوی توحید بسیار است و علمای ظاهر و باطنی قدیم را بر وحدت انکاری و بر موحدان گفتاری نیست بلکه پایه اعتبار است» (همان).

نگارنده معتقد است داراشکوه در بیان این تلقی از وحدت وجود کاملاً متأثر از *اوپانیشادها* بوده؛ زیرا پس از بیان فوق، *ودها* را کتب آسمانی و نازل شده بر برهما (که او را آدم صفی الله می خواند) برمی شمرد. اشراف کامل او بر پنجاه *اوپانیشاد*، که عصاره حکمت هند و وحدت وجودی ترین متن تمامی دورانهای تاریخی هند ظرف ۲۸۰۰ سال گذشته است، این معنا را اثبات می کند. به ویژه که پس از چنین دریافت هایی خود را مکلف به نگارش متنی تطبیقی دیده که بدون استثنا مهم ترین اثر در بررسی تطبیقی اسلام و هندوئیسم و یافت مبانی مشترک میان این دو آیین است.

(و) مجمع البحرین (جمع دو دریا)

تنها، عنوان *مجمع البحرین*، به معنای جمع دو دریا، نگاشته شده به سال ۱۰۶۵ قمری، کافی است تا هدف فوق الذکر را به کمال نشان دهد. این کتاب در چهل و دو سالگی داراشکوه و پس از تحقیق و تتبع کافی او در مورد ادیان مختلف نگاشته شده است. این معنا در مقدمه ظهور دارد: «بعد از دریافت حقیقه الحقایق و تحقیق رموز دقیق مذهب حق صوفیه و فایز گشتن به این عطیه عظمی درصدد آن شد که درک کنه مشرب موحدان هند و محققان این قوم نماید. با بعضی از کاملان ایشان، که به نهایت ریاضت و ادراک و فهمیدگی و غایت تصوف و خدایابی و سنجیدگی رسیده بودند، مکرر صحبت ها و گفت و گوها نمود، جز اختلاف لفظی دریافت و شناخت، تفاوتی ندید، از این جهت، سخنان فریقین را به هم تطبیق داد و بعضی از سخنان که طالب حق را در دانستن آن ناگزیر و سودمند است، فراهم آورده و رساله ای ترتیب داد و چون مجمع حقایق و معارف دو طایفه حق شناس بود *مجمع البحرین* موسوم گردانید» (داراشکوه، ۱۳۶۶: ۲).

داراشکوه در این کتاب بیست و دو مبحث را به صورت تطبیقی مورد بحث قرار داده که عبارت اند از: عناصر، حواس، شغل، صفات خداوند، روح، بادها، عوالم اربعه، آواز، نور، رؤیت، اسماء، نبوت و ولایت، برهماند، جهات، آسمان، زمین، عالم برزخ، قیامت، بیان روز و شب، و بی نهایتی ادوار.

روش کار او در این بررسی تطبیقی، که البته، بیان کلیات و ارتباط آنها در دو آیین است، بدین صورت است که ابتدا دیدگاه اسلام و حکمای مسلمان در مورد هر مبحث را ذکر و

سپس نمونه هندی آن را بیان می‌کند. برای مثال، داراشکوه با ذکر این نکته که عناصر عالم پنج است (عناصر اربعه به علاوه عنصر پنجم یا عرش اکبر) نمونه آن در اندیشه هندیان با عنوان پنجه بهوت (Pancabhuta) را چنین ذکر می‌کند: آکاس، بای، تیج، جل و پرتھیوی. در این باب (بیان عناصر) داراشکوه «چه آکاس» را به تعبیر هندیان محیط بر همه و حاضر در همه جا دانسته و می‌آورد:

"چه آکاس" اجن (نازاده) است، یعنی حادث نیست و بر حدوث و فنای او هیچ آیه قرآنی و بید، (Veda) که کتاب آسمانی است، دلالت نمی‌کند. از چه آکاس، اول چیزی که به هم رسید عشق بود که آن را به زبان موحدان هند «مایا» گویند و «اهل اسلام» را گفت: «کنت کنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف، فخلقت الخلق» برین دال است. و از عشق روح اعظم که «جیواتمان» باشد و پیدا شد که آن را حقیقت محمدی گویند که اشاره به روح کلی آن سرور است - صلی الله علیه و سلم - و موحدان هند آن را «هرن گریهه» و «اوستهاتمن» می‌نامند که اشاره به مرتبه جمال است" (همان: ۷).

از دیدگاه داراشکوه عنصر باد نیز همان نفس الرحمن است که از آن آتش و از آتش آب پیدا شد. داراشکوه در باب بیان حواس «پنج اندری» یا همان حواس پنجگانه را در اندیشه هندیان: شامه، ذائقه، باصره، سامعه و لامسه دانسته و به تعبیر آنان، هر یک از این حواس را با یکی از عناصر پنج گانه هم جنس می‌داند. شامه منسوب به خاک، ذائقه به آب، باصره به آتش، لامسه به باد و سامعه منسوب به عنصر اعظم یا همان عرش اکبر است. حواس باطن نیز که نزد حکمای مسلمان پنج حس است (حس مشترک، متخیله، متفکره، حافظه و واهمه) نزد هندیان چهار است: بده [عقل] من [دل] چت [پیک دل] و اهنکار [نسبت دهنده چیزها به خود]. از دید داراشکوه مجموع این چهار حس را «چترانته کرن» گویند که به منزله پنجم آنهاست.

«اهنکار»، که از نظر لغوی به معنای نسبت دهنده چیزها به خود است و نیز صفت «پرم آتمان»، به سه قسم تقسیم می‌شود: ساتوا، رجس و تامس. مرتبه اول مرتبه اعلی است و:

"آن است که پرم آتما بگوید هر چه هست منم و این مرتبه گاهی حایط است هم اشیا را «الا انه لكل شیء محیط، یعنی دانا و آگاه باش بدرستی که اوست به همه چیزها احاطه کننده». دیگر آنکه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» و اهنکار، راجس مدهم است که اوسط باشد و این آن است که نظر بر «جیواتما» کرده بگوید که ذات من از بدن و عناصر منزه است و جسمانیت به من نسبت ندارد و «لیس کمثله شیء»، یعنی نیست مانند او چیزی و نیز «فان الله غنی عن العالمین، یعنی خدای تعالی بی نیاز است از ظهور عالم" (همان: ۸).

این معنا پیوند می‌خورد با اهنکار تامس که مرتبه عبودیت حضرت وجود است و از نهایت تنزل و تقید و تعین، نظر به هیئت محسوسه خود نموده می‌گوید که من و تو از مرتبه یگانگی دور هستیم «قل انما بشر مثلکم». از دیدگاه داراشکوه پرم‌آتما، که ابوالارواح است، تقیدات را به خود پذیرفته، همچنان که کرم پيله تارهای ابریشم را از لعاب خود برمی‌آورد، تعین و تنزل وجود در صورت موجودات را قبول نموده چون تخم درخت: «مثل تخم درخت که درخت را از خود برآورده، خود در درخت درآید و در بند شاخ‌ها و برگ‌ها و گل‌ها می‌شود که پیش از ظهور، عالم در ذات پنهان بود و الحان ذات در عالم پنهان است»^{۱۷} (همان: ۹). این روشن‌ترین مطالعه تطبیقی اسلام و هندوئیسم در مجمع‌البحرین را دکتر داریوش شایگان در آیین هندو و عرفان اسلامی به کمال تبیین نموده است.

نتیجه‌گیری

نتیجه‌نهایی اینکه ارتباط یک‌هزار و سیصد ساله دو فرهنگ اسلامی و هندو با فراز و نشیب‌های بسیار، در ابعاد مختلف نتایج متفاوتی به‌همراه داشته است. در بُعد سیاسی این نتایج اغلب تلخ و تفرقه‌زا بوده؛ از اولین حملات کسانی چون: محمد بن قاسم تا نادرشاه افشار و نیز حضور کاملاً تفرقه‌انگیز انگلیس در هند و جدایی مسلمانان شبه‌قاره و تأسیس کشورهایی چون پاکستان و بنگلادش. البته، تمامی تاریخ سیاسی هند و جهان اسلام (به‌ویژه ایران) تیره و تلخ نیست. پناهنده شدن همایون، دومین پادشاه گورکانی، به ایران و تلاش شاهان صفوی برای بازگرداندن او به حکومت و نیز ارتباط وسیع پادشاهان جنوب هند با ایران، نمونه‌هایی از ارتباط حسنه سیاسی میان دو کشور است (و نه دو فرهنگ، زیرا، هر دو حکومت مسلمان بودند).

اما، از نظر حکمی و عرفانی شاید با یقین بتوان بیان کرد که گسترده‌ترین ارتباط فرهنگی جهان در میان دو فرهنگ هندوئیسم و اسلام رخ داده است. عمق و ژرفایی معانی حکمی در آرای هندیان و به‌ویژه، *اوپانیشادها* که مورد تأمل و تصدیق محقق متبعی چون مرحوم علامه طباطبایی، از مفسران و فلاسفه بزرگ معاصر، نیز قرار گرفته، نمی‌توانست از سوی محققان منصف و آزاداندیش مسلمان، که نمونه برجسته‌ای از آن در تحقیق *ماللهند بیرونی* تجلی یافته، نادیده گرفته شود. اوج این تأمل به کتاب مکنون خواندن *اوپانیشادها* توسط محقق اندیشمند و عارف به مبانی حکمی اسلامی، یعنی داراشکوه، انجامید. از آن سو، ارتباط و اشتراک وسیع اندیشه‌های وحدت‌وجودی حکمت اسلامی و هندو اقبال گسترده

به اسلام در میان خواص هندو را موجب شد که بدون هیچ شکی عامل اصلی رواج و در عین حال، ماندگاری بسیار گستردهٔ دین اسلام در شبه‌قاره گردید. این دو فرهنگ در ساحت حکمت و عرفان استعداد وسیع و عظیمی در تفاهم و تعامل با هم دارند؛ تفاهم و تعاملی که بر پایهٔ اصول و بنیادهای هریک از دو تمدن قرار دارد. شکی نیست این معنا در آیندهٔ قاره آسیا تعیین‌کننده خواهد بود.

پی‌نوشت

۱. این معنا را به تفصیل در مقاله «آغازین نقطه تلاقی دو فرهنگ ایران و هند، ریگ‌ودا و اوستا» مورد بحث قرار داده‌ام. رک: حکمت، هنر و زیبایی، نشر دفتر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۲. وداهای چهارگانه عبارت‌اند از: ریگ‌ودا، یجور ودا، سامه ودا و اتهاروا ودا.
۳. در این مورد رک: اسرار مکنون یک گل (تجلی نیلوفر در هنر و معماری شرق)، از نگارنده، نشر فرهنگستان هنر، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۴. متأسفانه از ایرانشهری که ناصرخسرو او را به نام استاد رازی نقل می‌کند، اطلاع کافی و وافی در دست نیست و از آنچه در آثار الباقیه و ماللهند بیرونی و زادالمسافرین ناصرخسرو و بیان‌الادیان حسینی علوی برمی‌آید این است که ابوالعباس محمد بن محمد الایرانشهری اهل نیشابور بوده و از مذاهب یهود و نصاری و مانوی و هندوی اطلاعاتی وسیع داشته و در نقل قول و اظهار نظر دربارهٔ ارباب مقالات راه تعصب را نمی‌پیموده و خود مذهبی خاص داشته، و کتابی به پارسی گردآوری کرده و مدعی شده که این وحی است که به زبان فرشته‌ای به نام «هستی» به او نازل شده است، و او رسول عجم است چنان‌که محمد^(ص) رسول عرب بود، و از نظر جهان‌شناسی آن زمان در شمار «اصحاب هیولی» به‌شمار می‌آمده است. رک: مقدمه السیره الفلسفیه، محمد ذکریای رازی، ترجمهٔ عباس اقبال، نشر آموزش انقلاب اسلامی.
۵. و اعتقاد الهند فی الله سبحانه أنه الواحد الأزلی، من غیر ابتداء و لا انتهاء المختار فی فعله القادر الحکیم الحی المحیی المدبّر المبقی الفرد فی ملکوته عن الأضداد و الأنداد لا یشبه شیئا و لا یشبهه شیء.»
۶. «إنی أنا کلّ من غیر مبدأ بولادة أو منتهی بوفاء، لا أقصد بفعلی مکافاة و لا اختصّ بطقه دون أخرى لصداقة او عداوة، قد اعطیت کلّا من خلقی حاجته فی فعله، فمن عرفنی بهذه الصفة و تشبّه بی فی إبعاد الطمع عن العمل انحلّ و ناقه و سهل خلاصه، و عتاقه، و هذا کما قیل فی حدّ الفلاسفة: إنّها التقیل بالله ما أمکن.»

۷. «و كذلك ذهبوا إلى أن الموجود شيء واحد و أن العلة الأولى تترايا فيه بصور مختلفة و تحل قوتها في أبعاضه بأحوال متباينة توجب التغير مع الاتحاد، و كان فيهم من يقول: إن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبهًا بها على غاية إمكانه يتحد بها عند ترك الوسائط و خلع العلائق و العوائق؛ و هذه آراء يذهب إليها الصوفية لتشابه الموضوع».

۸. ر.ک به فصل وحدت شهود در کتاب مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، مهر ۱۳۸۸. از نگارنده، چاپ دوم نشر سوره مهر ۱۳۸۸.

۹. «و لا أذكر مع كلامهم كلام غيرهم إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول و الاتحاد».

۱۰. ر.ک به الاصول العشره، نجم الدين كبرى ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به اهتمام نجيب مايل هروی، نشر مولی، تهران.

۱۱. علامه اقبال لاهوری در جاويدان نامه معتقد است به هدايت مولانا جلال الدين رومی به سير افلاك پرداخته و سپس در آن سوی افلاك به فردوس اعلى راه يافته و به زيارت امير سيد على همدانی فائض گردیده آن گاه چنین سروده:

از تب ياران تپيدم در بهشت كهنه غم‌ها را خريدم در بهشت
تا در آن گلشن صدايي در دمند از کنار حوض كوثر شد بلند
نغمه‌ای می‌خواند آن مست مدام در حضور سيد والا مقام
که منظور ميرسيدعلى همدانی است:

سيدالسادات سالار عجم دست او معمار تقدير امم
تا غزالی درس الله هو گرفت ذکر و فکر از دودمان او گرفت
سيد آن کشور مينو نظير مير و درویش و سلاطين را مشير
جمله را آن شاه دريا آستين داد علم و صنعت و تهذيب و دين
آفرید آن مرد ايران صغير با هنرهای غريب و دلپذير
يك نگاه او گشايد صد گره خيز و تيرش را بدل راهی بده
(ديوان اقبال لاهوری (میکده لاهور): ۴۱۷)

نیز ر.ک: مشارب الاذواق، اميرسيدعلى همدانی، ۱۳۸۶. مقدمه و تصحيح محمد خواجوى، نشر مولی، چاپ دوم، تهران، ص ۲۵.

۱۲. «و ما كنا معذيين حتى نبعث رسول.

۱۳. «... و ان من امه الا خلا فيها نذير».

۱۴. «لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان».

۱۵. پروشا یا خدایی که با قربانی کردن خویش عالم را خلق کرد.
۱۶. کامل این معنا شامل دو نامه سمنانی و کاشانی در مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، فصل وحدت شهود، از نگارنده مورد بحث و نقد قرار گرفته است. مقاله «مایا تخیل هنری خدا» (تأملی در مبانی حکمی هنر هندو با استناد به آرای آناندا کوماراسوامی)، از نگارنده، در کتاب حکمت، هنر و زیبایی.
۱۷. به نظر می رسد این تمثیل از بند ۸ «اپنکھت دهیان بندو» اخذ شده است.

منابع

- بلخاری قهی، حسن ۱۳۸۸. مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، تهران، نشر سوره مهر، چاپ دوم.
- بلخاری قهی، حسن ۱۳۸۸. اسرار مکنون یک گل (تجلی نیلوفر در هنر و معماری شرق)، تهران، نشر فرهنگستان هنر و حُسن افرا، چاپ دوم.
- بلخاری قهی، حسن ۱۳۸۶. حکمت، هنر و زیبایی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- بیرونی، ابوریحان ۱۴۰۳ق. تحقیق ماللهند من مقوله مقبولة فی العقل او مردوله، بیروت، عالم الکتب.
- بیرونی، ابوریحان ۱۳۸۳. فلسفه هند قدیم (ترجمه بخشی از تحقیق ماللهند)، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن ۱۳۸۶. نفعات الانس من حضرات القدس، تصحیح و تعلیق دکتر محمود عابدی، تهران، نشر سخن، چاپ پنجم.
- داراشکوه، شاهزاده محمد ۱۳۸۱. سر اکبر (اوپانشاد)، با مقدمه و تعلیقات دکتر تاراچند و دکتر جلالی نائینی، تهران، انتشارات علمی، چاپ چهارم.
- داراشکوه، شاهزاده محمد ۱۳۶۶. مجمع البحرین، تحقیق و تصحیح دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، نشر نقره.
- داراشکوه، شاهزاده محمد ۱۳۳۵. منتخب آثار (رساله حق نما، مجمع البحرین، اپنکھت مُنلاک)، به سعی و اهتمام سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، چاپ تابان.
- راداکریشنان، سروپالی ۱۳۸۲. تاریخ فلسفه شرق و غرب، جلد اول، مترجم خسرو جهاننداری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- رازی، محمد زکریا ۱۳۸۴. السیرة الفلسفیه، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، مصحح: پل کراوس، شارح: مهدی محقق، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- ریاض، محمد ۱۳۶۴. احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی همدانی (با شش رساله از وی)، اسلام آباد، پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- شایگان، داریوش ۱۳۸۲. آیین هندو و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع البحرین داراشکوه)، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، انتشارات فرزاد، تهران.

- شایگان، داریوش ۱۳۸۳. *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، دوره دو جلدی، چاپ پنجم.
- کبری، نجم‌الدین ۱۳۸۴. *الاصول العشره*، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، نشر مولی.
- گزیده سرودهای ریگ ودا ۱۳۸۵. تحقیق، ترجمه و مقدمه سیدمحمد رضا جلالی نائینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- لاهوری، اقبال ۱۳۸۲. *دیوان اقبال لاهوری (میکله لاهور)*، تصحیح و مقدمه محمد بقایی، تهران (ماکان)، نشر اقبال.
- مطهری، مرتضی ۱۳۶۳. *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران، انتشارات صدرا.
- موحد، محمدعلی ۱۳۴۴. *ترجمه بهکودگیتا*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، انتشارات خوارزمی.
- جوهریان، مهدی و پیام یزدانجو ۱۳۸۷، گیتا، کتاب فرزادنگی، تهران، نشر مرکز.
- همدانی، میرسیدعلی ۱۳۸۲. *اسرار التقطه*، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، نشر مولی، چاپ دوم.
- همدانی، میرسیدعلی ۱۳۸۴. *مشارب الانواق (شرح قصیده خمربه ابن فارض در بیان شراب محبت)*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، نشر مولی، چاپ دوم.

Alam Muzaffar and Subrahmanyam 1998. Sanjay , *The Mughal State 1526- 1750*, New Delhi, India Oxford University press.

Farooqi , Abul Hasan Zaid 1982. *Hazrat Mujaddid & His Critics* , Translated into English by Mir Zahid Ali Kamil , Lahore Pakistan Progressive Book.

Shojakhani, M and Rikhtegaran, M, R. 1995. *Indo-Iranian Thought*, New Delhi, India Renaissance Publishing House .

Taher Mohamed. 1997. *Encyclopedic Survey of Islamic Culture*, Vol 10 (Mughal India) New Delhi, India Anmol Publications Pvt. Ltd.

Prabhupada , A.C. Bhaktivedanta Swami. 1986. *Bhagavad-Gita As It Is* , Mumbai ,India The Bhaktivedanta Book Trust .