

خلیق احمد نظامی*

تأثیر ایران پر زمینه ادب و تصوف در آسیای جنوبی

داستان پیوندهای سیاسی، ادبی، فرهنگی و دینی میان ایران و آسیای جنوبی داستانی کهن است و به گذشته هایی بسی دور باز می گردد. سنت های ایرانی در دیر باز چون نیرویی زاینده برهدف های سیاسی و اجتماعی فرمانروایان، برکیفیت آثار ادیبان و هنرمندان، برنظام اخلاقی و آرمان های معنوی صوفیان، برنغمه ها و نواهای موسیقی دانان و برمرزهای دانش در شبه قاره هند اثر گذاشتند. هنرمندان، نقاشان، معماران و خوشنویسان ایران هر یک در این سرزمین آوازه ای ویژه و پیروانی بسیار یافتند. درطول چندسده نبوغ هنری و زیبا شناختی ایرانی برخلاقیت ادبی مردمان این خطه رقم زد و گذرگاه معنوی و روحانی تازه ای را بر آنان باز کرد. رویدادها و روندهای علمی و روشنفکرانه آن سامان در این سده ها برگرفته تجربه ها و سنت های ایرانی شکل گرفت و ادامه یافت. شاید هیچ سنت فرهنگی درجهان برزندگی و فرهنگ مردمی دیگر چنین تأثیری نکرده باشد. به راستی هنگامی که انسان براین تأثیر می اندیشد جهانی سرشار از یادها و تصویرهای تاریخی بر ذهن او گشوده می شود. برای آن که گفتار ما در باره ابعاد و کیفیت این تأثیر در چهارچوب نظری مناسبی قرار گیرد ضروری است که در آغاز بردو نکته تأکید شود:

* استاد ممتاز دانشگاه علیگره در هندوستان و مؤلف کتاب های متعدده در باره تاریخ اسلام و تصوف در هند.

۱. بسیاری از دانشمندان اسلامی که بر ذهن و اندیشه مردم آسیای جنوبی تأثیر گذاشتند، گرچه به زبان عربی می‌نوشتند، در سرزمین‌های ایرانی می‌زیستند و افزایش نفوذ آنان بی ارتباط با ترجمه آثارشان به فارسی نبود. از شش محدث نامدار (صحاح سته) پنج تن ایرانی بودند. زرخشری، مؤلف *کشاف*، و سیبویه نحوی پُرآوازه عرب، به ترتیب اهل زرخش (خوارزم) و شیراز بودند. به گفته امیر خسرو دهلوی اعراب نیز بر جایگاه برتر علمی این دو معترف بودند و آنان را "علامه" می‌نامیدند. به راستی، زبان فارسی در آسیای جنوبی زبان دانش‌های اسلامی چون تفسیر، کلام، فقه و تصوف شده بود.

۲. اگر به سیر تحول نظریه‌های گوناگون در ایران به دقت بنگریم به روشنی می‌بینیم که مفاهیم گوناگون با رفت و بازگشت میان ایران و شبه قاره هند دگرگونی یافته و صیقل شده‌اند.

هندوستان زادگاه ادیان چند خدایی است و *اوپانیشاد* ها حاوی نخستین نوشته‌ها در این زمینه بوده‌اند. آنگاه که اسلام به خراسان و ماوراءالنهر رسید فضای مذهبی آکنده از آراء و مفاهیم دین‌های بودائی و هندی و پرستشگاههای بامیان، بلخ و مرو از کانون‌های اصلی سنت بودائی بود. از همین رو، برخی از اصول این ادیان ناگزیر بر ذهن ایرانیان تأثیر گذاشت. «تاتوام اسی» [تو همان تویی] که در *اوپانیشاد* ها آمده همان مفهومی است که در سروده‌های پایزید نیز منعکس است. سلسله *کرمیان* در جایی میان اسلام و بودائیسیم قرار گرفته بود. هجویری گزارشی از دوازده سلسله صوفیه، که در سده دوازدهم مسیحی نضج یافتند، به دست داده است.

بررسی درونمایه‌های نظری این سلسله‌ها تأثیر مفاهیم هندی را بر آن‌ها آشکار می‌کند. مفاهیمی چون "فنا"، "بقا" و "حلول" را مشکل بتوان بی‌عنایت به سنت‌های هندویی و بودایی بر شکافت. از همین رو، پاره‌ای از مقولات عرفان ایرانی که در سده‌های میانه راه به هندوستان بردند در واقع نخست در خود هند پدیدار شده بودند و آنگاه دوباره با خط و نشان اسلامی به آنجا بازگشتند. افسانه‌های هندی، چون "پاچانترا"، سنت‌های خطی و اصواتی، و مفاهیم ستاره‌شناختی هند به ایران راه یافتند و براندیشه و آراء ایرانیان اثر بخشیدند.

در سده‌های میانه پاره‌ای از سنت‌های ایرانی در زمینه حکومت، روابط اجتماعی، ادبیات، تاریخ نگاری و عرفان در هند رواج یافت و به فرهنگ آن سرزمین تنوع و غنایی ویژه داد. در دوران حکومت سلاطین هند باور بر این بود

که پادشاهی بدون تقلید از سنت‌ها و آئین‌های ایرانی و نظام حکومتی آنان ممکن نیست. آن هنگام که از ایلتوتیمیش، بنیانگذار سلطان نشین دهلی، با عناوینی چون فریدون فر، قبادنهاد، کاوس ناموس، سکندر دولت، بهرام شوکت سخن می‌رود روشن است که مفهوم بزرگی و فره مندی از قهرمانان ایرانی به عاریت گرفته شده. ایلتوتیمیش و پُلین هردو تبارشان را به افراسیاب نسبت می‌دادند و از آن به خود می‌بالیدند.

نژاد فرمانروایان دهلی ترکی بود و فرهنگشان ایرانی. ساختار اداری و حکومتی آنان - از نام‌ها و القاب اداری گرفته تا شکل و وظایف نهادهای حکومتی - برگرفته نهادهای ایرانی شکل گرفته بود. به گفته برتی «... امرای مسلمان برای حفظ عظمت دین و... اقتدار خود تقلید از سیاست‌های امپراطوران ایرانی را ضروری می‌دانستند».

در زمینه دانش و ادب نیز تأثیر ایرانیان بر قوالب و قواعد تاریخ نگاری، نظم و نثر، تصوف، و پزشکی این سرزمین آشکار بود. امیر خسرو دهلوی به نقش زبان فارسی در همسو کردن زبان‌های کشوری که سنت‌های زبانی گوناگون داشته است اشاره کرده و در این باره چنین نوشته:

زبان فارسی رایج درهند از سند تا بنگال یکی است. این فارسی همان دری خودماست. زبان های هندی از قومی به قوم دیگر متغیر است و در هر فاصله صد میلی گویشی تازه می یابد. انا فارسی درپهنه‌ای به عرض و طول چهار هزار فرسنگ یک زبان بیش نیست.

تاریخ نگاری در جامعه مسلمانان متأثر از دو سنت متمایز ایرانی و عرب بود. مورخان عرب تاریخ دوره‌های گوناگون را می‌نوشتند درحالی که تاریخ نگاران ایرانی، که به تقلید از شاهنامه به سلسله پادشاهان توجه داشتند، وقایع تاریخی را بیشتر از درون دربار و اردوگاه‌های سپاه می‌گرفتند و اغلب آثار خود را وقف پادشاهان و یا خاندان آنان می‌کردند. چنین سنتی بر مورخان هندی پوشیده نماند. از تاج المآثر حسن نیشابوری، از نخستین تاریخ نگاران پادشاهی دهلی، تا عبرت نامه خیرالدین ال‌آبادی، آخرین مورخ دوران امپراطوری مغول، شیوه تاریخ نگاری ایرانی بر چگونگی جمع آوری و ارائه داده‌های تاریخی درهند تأثیری آشکار گذاشت. همه‌واژگان متداول در مکاتبات رسمی و رساله‌های هندی بر پایه اصول دستورالالباب فی علم الحساب عبدالحمید محرر غزنوی، که خود بر اساس "علم دبیری" چهارمقاله عروضی نوشته شده بود، گزیده شده‌اند. تنظیم و انشاء فتح نامه‌ها نیز

برگرفته های ایرانی انجام می گرفت. از فتح نامه های علاءالدین خلجی که کبیرالدین نگاشته بود اثری نمانده است اما فتح نامه لختی که نگاشته امیرخسرو است در اعجاز خسروی و فتح نامه اکبر در منشآت و رقعات نمکین ضبط شده اند. شکل و قالب این فتح نامه ها یکسره ایرانی اند.

سنت فرهنگی و سیاسی ایران با شاهنامه فردوسی که تجلی وجدان سیاسی ایرانیان و آغاز بیداری آنان بود سرگرفت. فردوسی خود در این باره می گوید: «عجم زنده کردم بدین پارسی.» در دربار پادشاهان هند شاهنامه خوانی رایج بود و فرمانروایان با الهام از مفاهیم و آرمان های این کتاب راه و روش حکومت خود را برمی گزیدند. در خانقاه ها نیز اشعار شاهنامه خوانده می شد. هنگامی که بالبان به پاکپاتان رفت تا از محضر شیخ فریدگنج شکر کسب فیض کند، آن مرد ربّانی این ابیات فردوسی را بر او خواند:

فریدون فرخ فرشته نبود	زعود و زعنبر سرشته نبود
زدادودش یافت آن نیکوئی	تو داد و دهش کن فریدون توئی

اثر شاهنامه بر اندیشه های سیاسی و فرهنگی مردم هند چنان ژرف بود که به چندزبان هندی، چون اردو، هندی و گجراتی، برگردانده شد. عیصامی فتوح السلاطین خود را شاهنامه هند خواند و گفت:

جهان تا که باقی است اندرجهان به شهنامه باقی است نام شهان

شیخ آذری نیز فتوحات احمد شاه بهمنی را در بهمن نامه به سبک شاهنامه سرود. در دوران اورنگ زیب، بهادر علی بسیاری از داستان های شاهنامه را به نثر درآورد و آن را شاهنامه بخت آوو خانی نامه نهاد. عظمت شاهنامه به عنوان الگویی برای تحرک سیاسی و اجتماعی حفیظ جلدندری را برآن داشت که شاهنامه اسلام را به زبان اردو بنویسد.

در انواع گوناگون شعر غزل و مثنوی و قصیده نشان موفقیت شاعر در هند آن بود که شعرش به نمونه آثار شاعران ایران نزدیک شده باشد. به گفته جامی، در قلمرو شعر سه پیامبر بیش نبود، فردوسی درحماسه، انوری در قصیده و سعدی درغزل. درهند هریک از این سه شاعر مریدان و پیروان ویژه خود را داشت.

سعدی استاد بزرگ غزل بود و به حق می‌گفت که «سخن ملکیت سعدی را مسلم» در شعر او، که تابنده انوار ملکوتی است، عواطف و احساسات بشری به سادگی و نرمی ضربان دل موج می‌زند. امیرخسرو و حسن [دهلوی] هردو کوشیدند که چون سعدی بسرایند و نتوانستند. اما هردو معترف اند که وامدار سعدی‌اند. امیرخسرو می‌گوید پیمان‌های از شراب شعر شیراز نوشیده است^{۱۰} و امیرحسن مدعی است که از گلستان سعدی گلی برچیده.^{۱۱} اما شیخ نصیرالدین چراغ، یکی از دوستان این دو شاعر، می‌گوید: «امیرخسرو و امیرحسن بسیار خواستند که به طریق خواجه سعدی بگویند میسر نشد. خواجه سعدی آنچه گفت از سر حال گفت».

دریغ که این بُعد معنوی و عرفانی سعدی در سایه عظمت شاعرانه او پوشیده مانده است. اما درهند، مقام والای او به عنوان یک صوفی شناخته شد و بسیاری از اشعار او شکل سرودهای عرفانی به خود گرفت. شیخ حمیدالدین نگوری که خلیفه‌الامام خواجه معین‌الدین چیشتی آجمری بود، به پیروان خود گفت که شیخ سعدی پایان عمر را به تنهایی در مقبره شیخ عبدالله خفیفی به نیایش و تفکر گذراند. از همین رو، به آنها که در آرزوی پندی به زیارت او می‌آمدند می‌گفت:

روزی پنج بار نماز گذارید و آنچه را که پروردگار از زیاد و کم به شما عطا کرده با مستمندان
و نیازمندان تقسیم کنید. آنگاه است که در هر مقامی که باشید در راه حق کام برداشته اید
و به سر منزل عرفان نزدیک شده اید.

سعدی نوع دوستی را سرچشمه دید عرفانی خود کرده و از مرشد خود شیخ شهاب‌الدین سهروردی آموخته بود که پرهیز از غرور و کف نفس تنها راه تعالی معنوی است:

مرا پیر دانای مرشد شهاب	دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی آنکه بر خویش خودبین مباش	دوم آنکه بر غیر بدبین مباش

درباز تابیدن آرمان‌ها و اندیشه‌های معنوی و اخلاقی تصوف اسلامی برتر از سعدی نمی‌توان یافت. از همین رو، بسیاری از صوفیان هندی اشعار سعدی را به عنوان رهنمون‌های راستین عرفان نقل کرده‌اند. در واقع، اشعار فارسی بسیار

بیشتر از آثار کلاسیک تصوف و رساله‌های اخلاق راه را بر رواج عرفان درهندگشود.

در سده سیزدهم میلادی رستاخیز اخلاقی اجتماع از راه احیاء منزلت انسان و احترام به ارزش‌های معنوی و اخلاقی و جبهه همت شاعران پارسی گوی بود. در آن دوران، شمار مردمان رو به فزونی بود و مردمی و انسانیت رو به کاهش. بی سبب نیست که بنمایه شعر گویندگانی چون سعدی، رومی و عنزاقی شیفتگی بی تابانه آنان به انسانیت شد. در واقع آغازگر آنچه که اقبال آن را "آدمگری" نامید و در سیر و سلوک عرفان "نیکی غایی" به شمار می آمد این شاعران بودند. رومی در "آرزوی انسان" به جستجو پرداخت و سعدی در گلستان به "گرگان آدمی‌نما" اشاره کرد و فغان برآورد که «زنهار از دورگیتی و انقلاب روزگار». این هردو توان خود را در سودای باز آوردن ایمان و عزت نفس انسان و اعتلای روح او به کار گرفتند. پژواک ندای آسمانی این دو سخنور بزرگ را در اشعار امیرخسرو دهلوی نیز می‌توان شنید. *مطلع الانوار*، مثنوی نامه امیرخسرو، سرشار از این ندا و بازتابنده شور او برای نجات بشر از سقوط اخلاقی است. شگفت این است که این شاعران ایرانی چنین سخنانی را به روزگار بلا و فرو افتادگی ایران می‌سرودند، یعنی در روزگاری که مغولان کانون‌های فرهنگ آن سرزمین را یکسره ویران کرده بودند. اما امیرخسرو در زمان اوج قدرت و جلال امپراطوری خلجی شعر می‌گفت. این که در شرایط و اوضاع و احوالی چنین متفاوت هردو گروه از شاعران دلمشغول سرنوشت انسان بودند نشان بی تابی آنان برای احیاء ارزش‌های والای انسانی است. *مثنوی مولانا و مطلع الانوار* امیرخسرو سرچشمه آرمان‌ها و احساسات اقبال بود که در *ارمغان حجاز* از خداوند خواست تا او را «شور رومی، سوز خسرو» دهد. نه تنها غزل‌های سعدی بلکه *بوستان و گلستان* او محبوب خاص و عام شدند و در شمار کتاب‌های درسی مدرسه‌های هند در سده‌های میانه درآمدند. در حقیقت، *گلستان* دستورالعملی برای آموزش اخلاق و کردار نیک به جوانان بود. نظم و نثر این کتاب بخشی از فرهنگ ادبی هند و راهنمای رفتار پسندیده شد. به تقلید از *گلستان* کتاب‌ها نوشته شد (مانند *بهارستان، خاورستان و پریشان*) اما هیچیک از آن‌ها به شاهکار سعدی شباهتی اندک هم پیدا نکرد و به پای آن نرسید. مجدالدین خوانی به فرمان اکبر *خاورستان* را نوشت^{۱۴} و قاسم گاهی به تقلید *بوستان* پرداخت. اما سعدی تقلید بر نمی‌داشت. در غزل، حافظ شاعر دیگر ایرانی بود که بر سنت ادبی هند اثری ژرف و گسترده گذاشت. این استاد سخن چون نقاشی چیره دست احساسات و مفاهیم

ظریف انسانی را ترسیم می‌کرد و به آنان جان و روح می‌بخشید. بابا فغانی، صائب، نظیری، عرفی و بسیاری دیگر از شاعران ایران و هند برای سرودن اشعاری چون اشعار حافظ و در تقلید از اندیشه‌های آهنگین او کوشیدند و به جایی نرسیدند. عرفی که در شاعری به خود می‌بالید حافظ را "کعبه سخن" می‌دانست و شاعران اردو، چون غالب، سودا و مؤمن اغلب در بیان احساسات رقیق به استقبال حافظ می‌رفتند.

آوازه حافظ در روزگار خود او به هند و به ویژه به بنگال و کشمیر رسیده بود. خود او درباره تأثیر اشعارش در میان مردم کشمیر چنین سرود:

به شعر حافظ شیرازی رقصند می‌نازند سیه چشمان کشمیری وترکان سمرقندی

غزلیات حافظ نمودار شورعاشقانه فضای ایران بود. سروده‌های او که در قالب‌های زبانی ظریف و دقیق ریخته شده و لبریز از احساسات و عوالم رقیق است جهان پارسی زبان را یکباره شیفته خود کرد. عارف و عالم هندی هردو از غزل‌هایش لذت و بهره بردند، لسان الغیب اش نامیدند و برای تفأل و تسکین خاطر به دیوانش روی آوردند.

نسخه ای کهن از دیوان حافظ که در کتابخانه بانکی پور محفوظ است نشان از آن دارد که همایون و جهانگیر هردو به آن تفأل می‌کرده‌اند. اقبال که نگران این گونه علاقه به دیوان حافظ بود و در همان حال درجه نفوذ و محبوبیت او را می‌شناخت چنین بهره جویی‌های احساسی را از دیوان او نکوهش می‌کرد. به هر حال، سنت غزلسرایی درهند، چه به فارسی و چه به اردو، از شعر حافظ رنگ و بوگرفت. درهند نیز بودند کسانی که به دیوان او کرامات و معجزات نسبت می‌دادند. شاه فضل الرحمن گنجی مراد آبادی، که از بزرگان و مرشدان علمای هند در سده نوزدهم بود، غزلیات حافظ را بر طلسم و تعویذ می‌نوشت.

حافظ به نوبه خود و در پاسخ به چنین مهرورزی مردم هند به شاعران ایران به ستایش "طوطیان هند" پرداخت. امیر خسرو نیز در دیباچه *قوة الکمال* درباره نقش و تصویر طوطی در ادبیات سخنانی زیبا آورد. دربرابر، احترام و علاقه حافظ به اشعار امیر خسرو آن چنان بود که وی را به رونویسی از *خمسه* امیرخسرو برانگیخت.

سنت *خمسه* نویسی در ادبیات ایران به نظامی گنجوی، این درخشان‌ترین

سراینده حماسه‌های عشقی، باز می‌گردد. ژرفای اندیشه‌های اخلاقی و فلسفی نظامی در حلقه‌های ادبی و فلسفی هند شوری فراوان برپا کرد. به تقلید از خمسه او در آسیای مرکزی، ترکیه و هند خمسه‌ها نوشته شد. اما، به گفته براونینگ: «کوشیدند، و به جان کوشیدند اما به جایی نرسیدند.» در هند، امیر خسرو خمسه‌ای به تقلید از خمسه نظامی سرود. به گفته جامی هیچ شاعر دیگری در تقلید از خمسه نظامی به توانائی امیر خسرو نبود. اما در عمق احساس و بیان جزئیات و دقایق امیر خسرو به پای نظامی نمی‌رسید. به گمان شبلی نظامی با اندیشه‌ای متمرکز و با شکیبایی می‌سرود اما امیر خسرو شتاب زده شعر می‌گفت و سروده‌هایش نشان از اندیشه‌ای پریشان داشت.

به گفته دولت‌شاه سمرقندی، شاهدگان آسیای مرکزی برای بحث درباره برتری دو خمسه نظامی و امیر خسرو شاعران و سخنوران را گردهم آوردند. سرانجام بحث آنان آن بود که با توجه به سروده‌ای چون: «قطره آبی نخورد ماکیان / تا نکند روی بسوی آسمان» خمسه امیر خسرو را بر خمسه نظامی برتر باید شمرد. گرچه چنین داوری به افراط می‌رفت، انکار نمی‌توان کرد که بهره جویی تمثیلی خسرو از پرندگان فوق العاده بود. او در بیان مفاهیم "مکان" و "لامکان" چنین سرود:

گرمکان و لامکان خواهی که یکجا بنگری مرغ رابین در هوا هم لامقام و هم مقام

صوفیان عالی مقام هند، چون فریدالدین گنج شکر و شیخ نظام الدین اولیاء برای تشریح و ترسیم احساسات و مفاهیم عرفانی از اشعار نظامی بهره می‌گرفتند. عیصامی معتقد بود که هر واژه در سروده‌های نظامی لبریز از جاذبه‌ای افسونگرانه است.^{۱۶} جمالی مهر و ماه اش را با الهام از خسرو و شیرین نظامی نوشت. اما نظامی همتا بر نمی‌تابید.

استادان قصیده در ایران، چون رودکی، عنصری، فرخی، خاقانی و انوری نیز الهام بخشان گشته‌ها و ایده‌های قصیده در هند شدند. رودکی سرمشق نسلی چند از شاعران هندی، از جمله شبلی و غالب، بود که از او، در وزن و قافیه اشعار، پیروی می‌کردند. امیر خسرو *تحفة الصغر* را به تقلید از خاقانی سرود اما به پای او نرسید. شاعران دربار مغول، چون غزالی مشهدی، فیضی، طالب آملی و کلیم همدانی، همگی پا بر جای پای قصیده سرایان ایران نهادند. غالب به استقبال نظیری (درگذشت، ۱۶۱۲ هـ.)، که سرآمد غزلسرایان دوران خود

بود، رفت اما به خطای خود اعتراف کرد:

خطا نموده‌ام و چشم آفرین دارم

جواب خواجه نظیری نوشته‌ام غالب

سرچشمه الهام شاعران غزلسرای ایران فضا و طبیعت آن سرزمین بود. سرزمینی با مزارع دلگشا، چوبیارهای مترنم و بلبلان نغمه سرا^{۱۷}، با شامگاهان و سحرگاهانی روشن و گرم، با ماهی تابان و خرامان در آسمانش. اشاره شاعران هند به چنین فضا و طبیعتی از تجربه‌ای مستقیم الهام نمی‌گرفت و از همین رو سروده‌های آنان خشک و بیروح جلوه می‌کرد. با این همه، افسون واژه‌ها درقصاید شاعران پارسی گوی هند چشم گیر بود.

پُر بارترین دوران نفوذ شعر فارسی درهند دوران اکبر شاه بود که به گفته یکی از تاریخ نگاران باید آنرا «تابستان شعر ایران» نامید. ابوالفضل از آثاری چون گلستان، حدیقه، مثنوی مولوی، جام جم اوحدی، شاهنامه، خمسه نظامی و کلیات جامی نام می‌برد و آن‌ها را آثار مورد علاقه دربار اکبر می‌شمرد. این آثار سرمشق سخندان و شاعری بودند و گویندگان دربار اکبر در تقلید از این سرآمد سراینندگان ایران بایکدیگر به رقابت برمی‌خاستند. مهر اکبر به صاحبان قلم و اهل ادب بود که شاعران، دانشمندان، هنرمندان و فیلسوفان را از گوشه و کنار جهان فارسی زبان، از مشهد، اصفهان، شیراز، نیشابور، هرات، مرو، نجف، همدان، کاشان، ری، سبزوار و تبریز، به سوی دربار او روان می‌کرد.^{۱۸} هم در دوران او است که «اگرا» پذیرای گویندگان پرآوازه‌ای شد که مؤلف آثار رحیمی آنرا «مستعدان ایران» می‌نامید.

این احوال در سده‌های پسین نیز ادامه یافت. غالب در سده نوزدهم ادعا کرد که:

امروز من نظامی و خاقانی‌ام به دهر دهلی زمن به گنجه و شروان برابر است

به این گونه بود که نبوغ شاعری ایرانی در دربار اکبر فضایی مناسب و درخور یافت، نفوذ شعر ایرانی درهند پراکنده شد و این سرزمین گذرگاه سنت شعر ایرانی به دیگر سرزمین‌ها گردید. به گفته گیب «پس از جامی، عرفی و فیضی پارسی زبان بزرگترین سرچشمه الهام برای شاعران ترک بودند.»^{۱۹} نفایی، بزرگترین شاعر ترک سده هفدهم، به ویژه با عرفی شانه می‌سایید. هم امروز هم برخی از بهترین قصاید و دیوان‌های عرفی را در کتابخانه‌های آنکارا

و استانبول می‌توان یافت. با قصاید و غزلیات عرفی، که نشان از شور و وجد شاعر، غرور سرکش و آرمان‌های والای او داشت، مدیحه سرایی روحی تازه یافت. به گفته اقبال، که در تکمیل نظریه‌اش درباره "خودی" و امدار این شاعر بود، عرفی با نیروی تخیل خود کاخی رفیع بنا کرد و در محراب آن جهان اندیشه‌های ابن سینا و فارابی را به عرش رسانید. حتی غالب نیز به تحسین عرفی پرداخت:

کیفیت عرفی طلب از طینت غالب جام دگران باده شیراز ندارد

گسترش زبان، ادبیات و فرهنگ ایران در هند با چنان مایه عاطفی و توانمندی زبانی همراه بود که نمی‌توانست بر زبان‌ها و گویش‌های محلی این سرزمین بی‌تأثیر بماند. در این زمینه، مولوی عبدالحق تأثیر زبان فارسی را بر زبان مرتی ردیابی کرده است. بسیاری از افسانه‌ها و تعبیرات ایرانی به ادبیات بنگالی و بسیاری از بن‌مایه‌ها و داستان‌های ایرانی به ادبیات پنجابی راه یافتند.^{۲۱}

هنگامی که به فرمان اکبر آثار سنسکریت به فارسی برگردانده شدند، قلمرو زبان فارسی گسترده‌تر شد و این زبان زبان همه دین‌های هندی گردید. دانشمندان دربار اکبر *مهاپارات*، *وامایان*، *اتوابان*، و *هارویاس* را به فارسی برگرداندند. دارا شکوه *اوپانیشاد*‌ها را به فارسی درآورد و از این راه اروپاییان با فلسفه این آثار آشنا شدند.^{۲۲}

به گفته شیخ علی هجویری «تصوف متعالی تر از آنست که بتوان به سرآغازش پی برد و ریشه‌هایش را باز یافت».^{۲۳} با این که عرفان مبداء و انواع نمی‌پذیرد و اندیشه عرفانی در همه سرزمین‌ها و زبان‌ها و دین‌های جهان جایی دارد، سرآغاز تصوف اسلامی در ایران بود و نهادهایش در آن سرزمین بالنده شدند. این اندیشه‌های فراطبیعی و وجودشناختی ایران بود که آسیای جنوب غربی را سیراب کرد و این اندیشه‌وران ایرانی بودند که راهگشای تفکر عرفانی در آن سرزمین شدند. بیرون از مرزهای اندیشه و نظریه، زیر بنای زندگی خانقاهی در هند نیز بیشتر به دست صوفیان ایرانی ریخته شد. شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، شیخ صیف‌الدین باخرزی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در تبدیل مکتب عرفان که تا آن زمان به محدوده رستگاری معنوی فرد تعلق داشت. به یک جنبش فرهنگی اجتماعی نقشی اساسی داشتند. در فضای فرهنگی ایران بود که چنین تغییر و تحولی جوشش گرفت و سمت و سو یافت. هنگامی که زندگی خانقاهی سازمان و سامان یافت و موازین آموزش معنوی مشخص شد و محدوده‌ها

و مرزهای "ولایت" معین گردید، جنبش عرفانی وارد مرحله تازه‌ای شد و پهنه‌های تازه و بزرگتر عرصه رشد و نمو اندیشه تصوف و نهادهای آن شدند. شیخ عبدالقاهر ابونجیب سهروردی در *آداب المریدین* به تعریف و تعیین روابط میان پیر و مرید پرداخت و برادرزاده او شیخ شهاب الدین سهروردی در *عوارف المعارف* دستور العمل جامعی برای سازماندهی خانقاه عرضه کرد. شیخ فریدالدین گنج شکر، که مشتاق تبدیل مکتب عرفان به یک جنبش وسیع بود، *عوارف المعارف* را به شاگردان برجسته خود آموخت و به تهیه فشرده‌ای از آن پرداخت.

نسخه‌های فارسی *عوارف* محبوبیتی گسترده تر از پیش یافت و صوفیان "سلسله‌های" گوناگون آنرا دستورالعملی برای طریقت خودشمردند. *عوارف المعارف* در تکامل مفهوم ولایت و شکل گرفتن سلسله‌ها نیز تأثیری عمده داشت. نخستین برگردان فارسی این کتاب، چنانکه انتظار می‌رفت، در دوران شیخ بهاءالدین زکریا و به دست قاسم داود خطیب نوشته شد. قصد قاسم داود، آن چنانکه خود می‌گوید، این بود که این اثر را برای بهره جویی گروهی هرچه گسترده‌تر از دوستان سهروردی به فارسی درآورد. برگردان دیگری از *عوارف* را شیخ عبدالرحمان ابن علی بزغوش، که پدرش از شاگردان سهروردی بود، نوشت. مدت‌ها پیش از آنکه عزالدین محمود کاشانی (درگذشت، ۱۳۳۴ م.) به فارسی نقدی به نام *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه بر عوارف بنویسد*، آراء و اندیشه‌های سهروردی در حلقه‌های صوفیان آسیای جنوبی مقبولیتی گسترده پیدا کرده و خانقاه‌های آن سرزمین بر شالوده موازین و اصول یاد شده در *عوارف* سازمان یافته بودند. پس از تشکیل این خانقاه‌ها بود که اقطاب و مشایخ سلسله‌های گوناگون توانستند به تبلیغ و نشر هدفهای فرهنگی و معنوی خود در جامعه برخیزند.

در سده‌های میانه سلسله‌های تصوف گوناگونی در آسیای جنوبی پدیدار شدند. ابوالفضل نام چهارده سلسله را از میان آنان که در هند بودند آورده است. برخی از مشایخ این سلسله‌ها یا تبار ایرانی داشتند و یا دورانی از عمر خود را در محافل صوفیان ایرانی به سر آورده بودند. خواجه معین الدین چشتی، بنیان گذار نامدار سلسله چشتی در هند، سالیان دراز را در محضر مشایخ صوفی ایرانی گذرانده بود. شیخ بهاء الدین زکریا، بانی سلسله سهروردی در هند، از شاگردان شیخ شهاب الدین سهروردی و پیر عراقی بود.

شیخ بدرالدین سمرقندی، مؤسس طریقه فردوسی در هند از شاگردان

شیخ صیف الدین باخرزی- یکی از یازان پدر مولانا جلال الدین رومی- بود. مخدوم محمدگیلانی که طریقت قادری^{۲۴} را درهند رواج داد سالها درایران وخراسان سفر کرده بود. خواجه بقی بالله، بنیان گذار طریقه نقشبندی درهند، در کابل به دنیا آمده و سالیانی را در ماوراءالنهر و بلخ به سر برده بود. سلسله شطاری که آغازش به شیخ بایزید بسطامی می‌رسید، و درایران به طریقت عشقیه شهرت داشت مستقیماً از ایران به هند آمده بود.

پیر پیشگام این طریقت درهند شاه عبدالله شطاری، که در ماندو مدفون است، بود. شیخ محمدغوث از مشایخ بزرگ فرقه شطاریه اهمیت کوفد را با نام *بحرالاحیاء* به فارسی برگرداند. شیخ محمد غوث به گونه‌ای اعجاب انگیز از واژگان و تعبیرهای تصوف اسلامی برای بازگویی و تشریح مفاهیم عرفان هندی بهره جسته است. درواقع او از پیشروان داراشکوه است که خود بسیاری از آراء و نظریه‌های غوث را درمجمع *البحرین* آورده است.

باسازمان دهی سلسله‌ها درهند بود که نشر و گسترش آراء صوفیان آسان تر گردید. بسیاری از صوفیان ایرانی و هندی، به سنت معمول زمان، پیوسته از شهر و دیاری به شهر و دیاری دیگر در سفر بودند و سنت صوفیانه را از این راه رواج می‌دادند. دهلی، لاهور، مولتان و با مراکز تصوف ایران و آسیای میانه درارتباط بودند.

عراقی همدانی نیز به حلقه مریدان شیخ بهاء الدین زکریا درمولتان پیوست و فلسفه وحدت وجود ابن عربی را که درمحضر شیخ صدرالدین قونوی آموخته بود به ارمغان به هند آورد. به همت خواجه قطب الدین بختیار کاکلی بود که آراء وحدت وجود احمد جام در حلقه‌های صوفیان دهلی ریشه دواند.

اندیشه و تجربه عارفانه هردو ملهم از عواطف کیهانی، از "عشق" اند. عشقی که درفضای ایران موج می‌زند. این عشق بود که جنبش معنوی تصوف را با بافت اندیشه ایرانی درهم آمیخت. از آنجا که تجربه عارفانه به زبان عادی نمی‌آید و در وصف نمی‌گنجد، شاعران متصوف زبان تمثیل و نمادین را برای بازگویی و تشریح آراء خود برگزیدند. ابوسعید ابی‌الخیر، سنائی، عطار و رومی آغازگران سنت تمثیل در ایران و الهام بخش صوفیان هند بودند. اقبال آن چنان مجذوب و شیفته رومی بود که به گفته سعید نفیسی «سنت تمثیل را زنده کرد و به بار آورد»^{۲۵} از همین رو، درهند سنت تصوف بیشتر از آنکه از مکتب امپرسیونیست ایرانی مایه گیرد رنگی تمثیلی و نمادین به خود گرفت.

اشعار شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، خواجه عبدالله انصاری، سنائی، احمد جام،

نظامی گنجوی، عطار، شیخ صیف الدین باخرزی، رومی، عراقی، سعدی، شیخ اوحالدین کرمانی، حافظ و جامی دریایی از احساسات پُرشور را در اختیار صوفیان هند گذاشت و بن مایه آرمان‌های اخلاقی و معنوی جنبش تصوف در این سرزمین شد. ادبیات عارفانه هند در هشت سده گذشته از آثار و گفته‌های این شاعران ایرانی نشان بسیار دارد. مردم هند بسیاری از ابیات این شاعران را به عنوان نمونه‌های والای کردار بشری شمرده‌اند و گاه از آنها امثال و حکمی که گویای تجربه‌های مشترک انسان هاست ساخته اند.

اقبال، دریکی از آثارش^{۲۶} می‌گوید که راز نیروی درونی تصوف در توجه همه سویه آن به فطرت انسانی است. به همین رو، یک معلم عرفان برای آنکه بتواند در تعالی معنوی و اخلاقی فرد و جامعه نقش مؤثری ایفاء کند نیازمند "نفس گیرا" و بینش ژرف در روانشناسی است. صوفیان، افزون بر تأکید بر عشق ربانی، انسان را به فتوت و جوانمردی نیز فرا می‌خوانند.

ادبیات عرفانی ایران محمل و وسیله‌ای نیرومند برای تبلیغ و نشر چنین مفاهیم و آرمانهایی شد. از این نقطه نظر شیخ ابوسعید ابی‌الخیر تأثیری عمیق بر ذهن هندیان داشت. او با رباعیاتی که سرشار از مهر و محبت و عواطف انسانی است بر تخیل صوفیان هند فرمان راند. بویژه شیخ نظام الدین اولیاء آرمان‌های عرفانی خود را از وی به عاریت گرفت و اعتقادش به این که نیک بختی واقعی انسان در بردباری، گشاده دلی و مهر و همدردی است از آموخته‌های شیخ ابوسعید مایه داشت. او غالباً ابیات زیر را در تأیید آراء خود باز می‌خواند:

هرکه مارا رنجه دارد راحتش بسیار باد هرکه ما را یار نبود ایزد او را یار باد
هرکه اندر راه ما خاری نهد از دشمنی هرگلی کز باغ عمرش بشکند بی خار باد

صوفیان هند اصول اخلاق عرفانی زیر را از تعلیمات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر برداشت کردند:

۱. علاقه به نیک بختی بشر به عنوان والاترین هدف اخلاق عرفانی؛
۲. تأکید بر هنجار و هماهنگی در روابط اجتماعی به منزله سرچشمه خوشبختی فردی و اجتماعی؛
۳. ضرورت بهره جویی از شناخت، احساس و اراده برای اصلاح کردار انسان؛

۴. عشق و احترام به همه موجودات زنده اعم از انسان و حیوان؛
۵. برتر دانستن عالم عشق و معنویت بر عالم علم و عقل.
۶. فضیلت زندگی اخلاقی و معنوی بر زندگی علمی و تجربی.
۷. ضرورت شناخت حدود و مرز میان جبر و اختیار.

شیخ نظام الدین اولیاء به پیروی از تعلیمات شیخ ابوسعید، به شاگردان خود می‌آموخت که شخصیت و رفتار انسان‌ها را با توسل به نیروی معرفت آنها می‌توان تغییر داد و اصلاح کرد. افزون بر این، وی معتقد بود که تنها آنان که درکی گسترده و ژرف از طبیعت انسان دارند می‌توانند به هدف الهی در آفرینش دست یابند. از همین رو، وی بینش مهرآمیز شیخ ابوسعید نسبت به همه موجودات زنده، چه انسان و چه حیوان، را می‌ستود. می‌گویند روزی شیخ مردی را دید که گاوی را می‌آزارد. چنان ناله‌ای از دل برآورد که گویی او را می‌آزارد.

شیخ نظام الدین اولیاء همچنان به پیروی از آراء شیخ ابوسعید، معتقد بود که انسان اخلاقی برتر از انسان هوشمند است. در این باب او داستان زیر را از شیخ ابوسعید نقل می‌کرد. روزی ابوعلی سینا به خانقاه شیخ ابوسعید رفت و از دوستی خواست که پس از بازگشتنش نظر شیخ را نسبت به خود جویا شود. شیخ در پاسخ پرسش آن دوست گفت: «بوعلی فیلسوف، پزشک و مردی دانشمند است اما مکارم اخلاق ندارد.» به شنیدن این رأی بوعلی سینا برآشفت و به شیخ ابوسعید نوشت که: «من چندین رساله درباره اخلاق نوشته‌ام چگونه می‌گویی که مکارم اخلاق ندارم؟» شیخ در پاسخ تبسم کرد و گفت: «نگفته‌ام که بوعلی مکارم اخلاق نداند بل گفته‌ام که ندارد.»

در واقع، شیخ ابوسعید و خواجه عبدالله انصاری، مشهور به پیر هرات، جنبش تصوف در هند را توان و تحرک بخشیدند. رساله‌های پیر هرات سرچشمه بسیاری از اشعار حماسی و عرفانی دیگران شد، چه رباعیاتش تجلی مفاهیم عرفانی و آرمان‌های انسانی بود. *طبقات الصوفیه* شالوده‌ای برای نگارش زندگی‌نامه مشایخ تصوف شد و *مناجات* او مایه شور و شرر در محافل صوفیان. مهاتما گاندی در مقدمه‌ای که بر ترجمه انگلیسی *مناجات* نوشته خواجه عبدالله انصاری را دارای یکی از درخشان‌ترین ذهن‌های مذهبی در جهان شمرده است.

شیخ ابوسعید و پیر هرات هر دو عبادت را در خدمت به خلق می‌دانستند و از همین رو به جهان بینی تصوف بعدی انقلابی بخشیدند. در باور آنان، نماز و

روزه و سجده به درگاه پروردگار اگر با عشق به نیک بختی انسان همراه نباشد نورالهی به زندگی نمی‌تاباند. آنان معتقد بودند که زندگی در راه خدمت به خلق بسی والاتر از عبادت در گوشه انزواست. به همین منوال تعریف شیخ معین الدین چیشتی از طاعت «درماندگان را فریاد رسیدن و حاجت بیچارگان روا کردن و گرسنگان را سیر گردانیدن» بود. شیخ نظام الدین اولیاء نیز تعریفی همانند تعریف چیشتی داشت با این تفاوت که او طاعت را به «طاعت لازم» و «طاعت متعدی» تقسیم می‌کرد.^{۲۱} بی بی فاطمه سام، از عرفای برجسته سده سیزدهم میلادی، به رفتار و کردار پای بندی خود را به این اصول و آرمان ها نشان می‌داد و به هنگام سختی و تنگدستی همسایگان لقمه نانش را با آنان تقسیم می‌کرد.

شیخ احمد جام از نخستین شاعران متصوف فارسی زبان بود که در بینش احساسی عرفای هند تأثیری بسزا گذاشت. سنائی تصوف را فلسفه زندگانی نامید. دیوان و حدیقه الحقیقه او آثار پرخواننده در هند شدند. حدیقه الحقیقه سنائی نه تنها در خانقاه‌ها که در دربار پادشاهان هند هم خوانده می‌شد.^{۲۱} شیخ نصیرالدین چراغ دهلوی زندگانی سنائی را نمونه برجسته‌ای از تعالی معنوی می‌دانست. وی آنان را که شیفته جهان مادی بودند با خواندن این ابیات سنائی به عالم معنوی فرا می‌خواند:

۲۲

ای که شنیدی صفت روم و چین خیز و بیا ملک سنائی بین

این گفته شیخ صیف الدین باخرزی که سروده‌های سنائی او را به مسلمانی واقعی تبدیل کرده بود اغلب در محافل صوفیان دهلی بازگو می‌شد. شیخ نظام الدین اولیا به نوبه خود این نیایش باخرزی را نقل کرده است که: «ای کاش مرا باد آنجا برد که خاک سنائی است یا خاک او را بیارد که من سرمه کنم.»^{۲۳} در دوران شاه جهان، عبداللطیف عباسی رساله‌ای درباره حدیقه به نام لطائف الحدایق نوشت. از زمان شیخ نظام الدین اولیا تا دوران محمد اقبال، سنائی تأثیری بسیار بر اندیشه‌های مذهبی مسلمانان و هندوان آسیای جنوبی گذاشت. برخلاف بسیاری از هم زمانان خود، سنائی دانش را حجاب اکبر نمی‌دانست اما دانش‌گرایی افراطی را می‌نکوهید و برای کسب علم هدف‌های معین و سنجیده‌ای عرضه می‌کرد و تصوف را راهی به سرچشمه‌های رفیع دانش می‌دانست. منطق الطیر و تذکرة الاولیاء خواجه فریدالدین عطار نیز در محافل صوفیان هند

محبوبیتی بسزا پیدا کرد. *منطق الطیر*، که سفری جالب به عالم روان و معنا است و مدخلی بر روش نمادین، بسیاری از سراینندگان هند را به تقلید از خود وا داشت. *طوطی نامه* و *ناموس اکبر ضیاء* نخشیبی نشان از روش‌ها و شگردهای عطار دارند. *پندنامه عطار* نیز در طول سده‌ها در شمار کتاب‌های درسی مدرسه‌های هند بود و بسیاری از عبارات و جمله‌هایش به عنوان کلمات قصار به کار می‌رفتند. در یک کلام، عطار نماینده‌ی والای اصالت اندیشه و وارستگی شناخته شد. بیت زیر او را بر مساجد و معابد کشمیر نوشتند و در خانقاه‌های دهلی به عنوان نمونه‌ی بینشی وارسته و مدارا جو برمی‌خواندند:

کفر کافر را و دین دین دار را ذره‌ی دردی دل عطار را

عراقی یکی دیگر از سراینندگان پرشور ایرانی است که سروده‌هایش مایه‌های اخلاقی و معنوی جنبش تصوف در هند را غنی تر کرد. *لمعات* او نیروی تخیل روشن‌فکران هند را به حرکت آورد و دیوانش صوفیان آن سرزمین را مجذوب خود کرد. *عشاق نامه* عراقی همان پهنه‌ی عواطف عارفانه را می‌پیماید که جلال‌الدین رومی، با هنرمندی استادانه تر و توانایی نمادین بیشتری، پیموده است. مفاهیمی چون "نفس"، "وارستگی" و "رضایت" که در سروده‌های عراقی آمده بر شاعران دیگری چون عرفی، امیرخسرو دهلوی و اقبال تأثیری مشهود گذاشته است.^{۳۲} به ویژه اقبال تحت تأثیر *رسالة غایة الامکان فی وایة الامکان* او، که حاوی مفاهیم کاملاً بدیعی است، بود.^{۳۳} به گفته‌ی اقبال، عراقی «تجربه‌ی معنوی خویش از زمان و مکان را در روزگاری بیان می‌کرد که هنوز از مفاهیم مدرن ریاضی و فیزیک نشانی نبود».

با *مثنوی* جلال‌الدین رومی تأثیر سنت تصوف ایرانی بر آسیای جنوبی به اوج خود رسید. هیچ سراینده‌ی عارفی، نه پیش و نه پس از مولوی، در توصیف سیر و سلوک نفس و تجربه‌های بیان ناپذیر آن، آنهم چنین ظریف و موشکافانه، به پای او نرسیده است. مولوی به خلاقیت نفس و مسیر بی پایان دگرگونی و بالندگی آن اعتقاد داشت. رمز زندگی را می‌دانست. بر نیازهای اخلاقی و معنوی انسان و جامعه‌ی او آگاه بود و، به یاری تخیلی نیرومند و روحی حساس از تجربه‌های ظریف نفسانی و معنوی انسان تصاویری معجزه آسا پرداخت. براستی مولوی نمایشگاهی از تصویرها و مفاهیم عرفانی برپا کرد. در هند، نخستین معرفت او شیخ نصیرالدین چراغ، شاگرد شیخ نظام‌الدین اولیاء بود. از آن پس

عارفان هند چنان شیفتهٔ مثنوی شدند که آنرا به شاگردان خود می‌آموختند، در مجالس سماع می‌خواندند و می‌شنیدند و به یاری داستان‌های آن مفاهیم عرفانی را برای شنوندگان خود تشریح می‌کردند. مثنوی ابزار نیرومند برای نقل و انتقال مفاهیم عرفانی شد. اکبر پشپاری از اشعار مثنوی را از بر می‌دانست و از باز خواندن آنها لذت می‌برد.

جلال الدین رومی نیز برخی از افسانه‌های هندی را در سروده‌های خود آورده است و بسیاری از واژگان مثنوی، همانگونه که عبداللطیف عباسی در لطائف اللغات اشاره کرده است، هم در فارسی وهم هندی به کار رفته‌اند. اما در مثنوی تنها در دو جا به هند اشاره‌ای رفته است که به برداشت مولوی از این سرزمین دلالت دارد:

هندوان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سند مدح

و

نه به هند است ایمن نه درختن آنک خصم اوست سایه خویشتن

جالب این است که در ذهن مولوی فیل هندوستان نماد یاد‌های حزن آور است: « پیل چون در خواب بیند هند را.» و یا « زانک پیل دید هندوستان بخواب.» اما شمس تبریزی نخستین شاعری بود که فیل هندی را چنین معرفی کرد:

دوش آمد پیل مارا باز هندوستان بیاد پردهٔ شب می‌درید او از جنون تا بامداد^{۳۸}

صوفیان هند از آرمان‌های معنوی و اخلاقی رومی الهام می‌گرفتند و تأکید او را بر "عشق" می‌ستودند اما به برداشتی جامع از آثار او که حاکی از یگانگی فرد انسان و جامعهٔ بشری باشد نرسیدند. اقبال بود که از جلال الدین رومی برای رسیدن به چنین یگانگی رهنمایی و الهام گرفت. رومی بر فلسفهٔ اقبال که در برگیرندهٔ آرمان تعالی بشری و هدف‌های معنوی بود، تأثیری عمیق بخشیده بود، آن چنان که اقبال به افتخار خود را شاگرد رومی می‌نامید. در هند کسی مانند اقبال تحت تأثیر مثنوی نبود و به چنان درک ژرفی که او از اندیشه‌های رومی داشت نرسیده بود. در واقع صوفیان هند همگی در قلمرو رومی زیسته‌اند و بسیاری از آنان بر مثنوی شرح‌هایی نوشته‌اند که مهم‌ترین آنان را باید شرح‌های محمد افضل الله آبادی، والی محمد، مولانا عبدالعلی بحر العلوم، محمّد رازی،

میرزا محمدنظیر عرشی، مولانا محمد حسین کنپوری و مولانا اشرف علی ثنوی دانست. نگارنده این نوشته خود دارنده دونسخه خطی مثنوی است. یکی از این دو نسخه حاوی خلاصه‌ای از داستان‌های مثنوی به‌خامه محمدبن دوست محمد، از شاگردان خواجه عبیدالله احرار است و دیگری خلاصه‌ای است نوشته شاه ولی الله دهلوی همراه باحواشی ابورضا.

گرچه در طول سده‌ها علاقه به مثنوی درهند کاهش نیافت این اقبال بود که از جلال الدین رومی به عنوان دلیل و راهنما درسخت راه تلاش برای رستاخیز انسان و جامعه الهام و یاری گرفت. اقبال رومی را همراه خود در سفر خیالی به آن جهان می‌دید و او را "زنده رود" می‌نامید. متأثر از تصاویر نمادین رومی، اقبال شاهین را به عنوان نماد از خود گذشتگی و تلاش بی پایان برای دستیابی به مقصود و رسیدن به ملکوت برگزید. اگر حقیقتی در این گفته آرنولد باشد که یکی از اساسی ترین آزمون های بزرگی شاعر توانایی او در تلفیق آرمان و عمل است سعدی و رومی را بی تردید باید از شاعران بزرگ همه دوران‌ها شمرد.

عارفان ایران "حقیقت غایی" را در جلوه‌های گوناگون می‌دیدند: در "نور" در "زیبایی"، در "اندیشه". همه این نمادها و جلوه‌ها در تفکر مذهبی هندی-اسلامی جایی دارند و مفاهیمی را که به آسانی نمی‌توان بر شکافت و درک کرد زنده نگاه داشته‌اند. حکمت الاشواق شیخ شهاب الدین سهروردی در این تفکر مذهبی اثری ژرف داشته است. کیست که بگوید آواز پرچبرئیل سهروردی اقبال را به گزیدن عنوان *بال جبرئیل* برای مجموعه‌ای از اشعارش بر نیگیخته است؟ سهروردی روح انسانی را پرتوی از نور و خدای را نورالانوار می‌دانست و از رنگ و نور به عنوان نمادهای تعالی معنوی بهره می‌جست. نوشته تأمل برانگیز سیدحسین نصر درباره بوعلی سینا، سهروردی و ابن عربی خواننده را در شناختن بنیان اندیشه‌های این سه متفکر بزرگ و تأثیر آراء آنان رهنمونی ارزنده است. فلسفه اشراق از راه شاگردان ملا صدرا، به ویژه میر باقر داماد، به هندوستان رسید و شیخ مبارک، میر فتح الله شیرازی، ابوالفضل، فیضی و تنی دیگر از شیفتگان و مبلغان آتشین این فلسفه شدند و عبدالنبی شطاری شرحی به نام *روح الارواح بر حکمت الاشواق* نوشت.

در دوران اکبر اندیشه *اخوان الصفا* عاملی مهم در روندهای روشنفکرانه درهند بود. در واقع این نوشته اندیشه‌های *کلیله و دمنه* را به گونه‌ای دیگر بازگو می‌کرد. اکبر یک نسخه فارسی *اخوان الصفا* را که در دربار او نوشته شده بود در اختیار داشت. نفی فرقه‌گرایی مذهبی، اعتقاد به تغییر و تحول و به تأثیر ستارگان ریشه

در *اخوان الصفا* داشتند. برخی از این مفاهیم در *آئین اکبری* نیز راه یافتند. جنبش نقطویه ایران نیز، البته به میزان کمتری، در آراء مذهبی هند اثر گذاشت. شریف آملی، تشبیهی کاشانی، و وقوعی نیشابوری از مبلغین این جنبش در هند بودند.

واژگان عرفانی، باهمة تعبیرات و معانی ظریف و گونه گونی که در ایران از یکسو و در هند از سوی دیگر به خود گرفته‌اند، از زمینه‌های جالب بررسی و پژوهش بوده‌اند. در روزگار اکبر، شیخ محمدغوث کوششی ارزنده کرد تا مفاهیم عرفانی هندی را به زبان تصوف اسلامی درآورد. شیخ احمد سرهندی به نوبه خود در آراء مفاهیم روشن و دقیق عرفانی درجامة تصوف اسلامی مانندی نداشت. در سده های شانزده و هفده میلادی، لغت شناسی در هند شاهد تنشی نظری بود که از رویارویی منابع سنسکریت، عربی و فارسی برمی‌خاست. در واقع، برخی از مفاهیم عرفانی در هند و ایران از آغاز معانی مختلفی به خود گرفته بودند. برای نمونه، می‌توان به نظر مؤلف *کشف المحجوب درباره "فنا"* و "بقا" توجه کرد:

برخی کسان به خطا می‌انگارند که فنا نشان نابودی ذات و محو شخصیت است و بقا نشان حضور خالق در مخلوق. در هند، من در این باره با مردی به مجادله پرداختم که منتهی دانش قرآن بود. دعوی او را که آزمودم پی بردم؛ نه از بقا چیزی می‌داند و نه از فنا و نه به این توانا است که میان پدیده و پایدار فرقی نهد.

منصور حلاج از شخصیت های خلاق تاریخ اندیشه مذهبی است. گرچه در ایران به دنیا آمده بود بیشتر آثارش را به زبان عربی نوشت و به بسیاری سرزمین ها و از آن میان به هندوستان سفر کرد. از راه نوشته های فارسی اوست که عارفان هند با اندیشه هایش آشنا شدند و او را به عنوان تجسم فلسفه وحدت وجود شناختند. اما درباره حلاج آراء یکپارچه نیست. یکی از نخستین نوشته های فارسی که به او اشاره ای دارد *کشف المحجوب* شیخ علی هجویری است که معتقد بود در هیچ نوشته ای که در باب عرفان باشد از حلاج نمی‌توان نام نبرد.^{۴۱} هجویری در این مورد اشاره ای به شبلی می‌کند که گفته است «من و حلاج هر دو باورهای یکسان داریم اما مرا دیوانگی ام نجات داد و او را هوشمندی اش بر باد»^{۴۲} هجویری به پنجاه نوشته و رساله حلاج که در بغداد و دیگر جاها یافته است نیز اشاره می‌کند و گرچه حلاج را «مغلوب اندر حال خود»^{۴۳} می‌داند

اعتراف می‌کند که "از اون‌پرو فراوان گرفته" است. از همین رو بود که هجویری در دفاع از آراء حلاج رساله‌ای نوشت. او در یکی از نوشته‌هایش به نام *منهاج* که دیگر در دسترس نیست. زندگی نامه فشرده‌ای از حلاج آورده است.^{۴۴} گرچه هجویری حلاج را سخت می‌ستود و *كشف المحجوب* او در سده‌های میانه در هنداز مقبولیتی شایان برخوردار بود، مشایخ چیشتی و اشراقی به حلاج نگرشی محتاطانه داشتند و می‌هراسیدند که گفته‌هایش درباره وحدت وجود به سردرگمی‌های اخلاقی بینجامد. در واقع در دوران فیروز شاه تغلق همه عارفانی که شیفته اندیشه‌های حلاج بودند چون مسعود بک، احمد بهاری و رکن الدین- متهم به الحاد شدند و به قتل رسیدند. حتی تا سده هفدهم میلادی هم با هواداران آراء حلاج به سختی رفتار می‌شد، چنانکه سرمد به فرمان اورنگ زیب کشته شد. لویی ماسینیون زمانی با نگارنده این گفتار این باور خود را در میان گذاشت که زادگاه خواجه قطب الدین بختیار کاکلی مرکزی برای تبلیغ آراء حلاج و کانونی برای گسترش فلسفه وحدت وجود در هند بوده است. قاضی حمیدالدین نگوری نیز به شدت شیفته آراء حلاج بود و رساله‌ای که به نام *رسالة عشقیه* نوشت متأثر از این شیفتگی است. همانگونه که در دیگر جاها اشاره کرده‌ام،^{۴۵} رساله‌های حلاج در محافل چشتی خواننده بسیار داشت و قتل او به نمادی از فداکاری در راه آزاد اندیشی تبدیل شد. شاعران در وصف ایشان و از خود گذشتگی مثالی بهتر از داستان زندگی و مرگ منصور حلاج نیافته‌اند.

اقبال در اندیشه‌های حلاج آرمان‌های ماندنی بسیار یافته است و در *جاوید نامه* از او به عنوان نیرویی پویا و متفکری بزرگ و مبتکر یاد می‌کند که فاش کننده رمز "خودی" است. در *زبور عجم*، اقبال حلاج را تحت تأثیر اندیشه‌های کیش ودائی دانسته^{۴۶} و در *Metaphysics of Persia* [فراطبیعت در ایران] "انالحق" او را پژواکی از "اهام برهما اسمی" پیروان آن کیش شمرده است. به اعتقاد اقبال: «تاریخ تجربه اسلامی به گفته پیامبر "جز جهد برای تنفیذ صفات خداوند در بشر نیست" و بازتاب چنین تجربه‌ای را در عباراتی چون "انا الحق" (حلاج)، "انا الوقت" (محمد)، "انا القرآن الناطق" (علی) و "سبحانی" (بایزید) می‌توان یافت.»

در حالی که تأثیر آراء حلاج به حلقه سرآمدان و مشایخ صوفیه هند محدود بود، امام محمد غزالی اثری گسترده و فراگیر داشت و *کیمیای سعادت* او در سراسر آسیای جنوبی خوانندگان بسیار یافت و برخی از گزیده‌های آن در محافل صوفیان نقل می‌شد. گرچه این اثر کمابیش نسخه فارسی *احیاء العلوم الدین*

است، دانشمندان مذهبی درهند مصمم به ترجمه *احیاء العلوم* به فارسی شدند و در دوران ایلتوتیمیش، مؤید جاجرمی این کار را به پایان برد. *کیمیای سعادت*، که بادیدنی گسترده به بررسی روانشناختی و اخلاقی مقولات بنیادی مذهبی می‌پردازد، دستورالعملی برای جامعه مسلمانان هند شد.

غزالی گرچه با فلسفه یونان آشنا بود در *المقصد من الضلال* به سرخوردگی خود از فلسفه اشاره می‌کند. وی سرانجام به کیمیای "عشق" ایمان آورد و آنرا کلید بازکردن اسرار طبیعت و داروی آرام کننده و تسلی بخشی دانست که انسان در جستجو و آرزوی آنست.

کشف المحجوب به اندیشه های عرفانی که تا سده یازدهم میلادی در ایران و آسیای میانه رواج پیدا کرده بود اعتباری ویژه بخشید. مؤلف **کشف المحجوب** بابسیاری از مشایخ صوفیه، از آن میان با حسن خُتلی و ابوالقاسم گرگانی آشنایی داشت. داراشکوه **کشف المحجوب** را نخستین کتاب فارسی درباره عرفان می‌شمرد. چه این نظر درست باشد چه نادرست، بی گمان این کتاب بر تحول اندیشه مذهبی در ایران و هند آن دوران و سده های پس از آن تأثیری ژرف گذاشت. جامی در *نفحات الانس* خود به آن اشاره های فراوان دارد. درهند، شیخ نظام الدین اولیا معتقد بود که **کشف المحجوب** برای کسی که مرشدی ندارد بهترین راهنما است. از جنبه صرفاً نظری و روشنفکرانه ابن عربی همتایی نداشت. گرچه نوشته هایش به عربی بود آراء و اندیشه هایش به زبان فارسی به هندوستان راه یافت. وحدت وجود بنمایه اندیشه های ابن عربی است که برای نخستین بار در *اوپانیشاد* ها تشریح شده بود و پس از دگرگونی هایی در ایران به شکل های دیگر به هندوستان بازگشت. فلسفه وحدت وجود پلی میان اسلام و کیش هندو بود. گرچه سیدعلی همدانی کشمیری، علی مهاتمی گجراتی و دیگران درهند برآثار ابن عربی تفاسیری نوشته بودند، آراء او هنگامی توجه صوفیان هند را به خود جلب کرد که عراقی و رومی زمینه این استقبال را فراهم کردند. *موات العارفین* مسعودبک و دیوان او نشانگر تأثیر ابن عربی است. شاه محب الله آبادی برآثار او به فارسی و هندی تفسیرهایی نوشت و از سده شانزدهم به بعد درباره آراء و اندیشه های عرفانی او رساله های بسیار نوشته شد.

نقد شیخ احمد سرهندی از فلسفه وجود تاحدودی از اقبال ابن عربی درهند کاست، اما هنگامی که شاه ولی الله به تلفیق اندیشه های ابن عربی و شیخ احمد سرهندی کوشید، وحدت وجود دردنیای تصوف هند اعتباری تازه یافت. *گلستان واز محمود شبستری* درنشر و گسترش آراء عرفانی ابن عربی درهند

نقشی عمده ایفاء کرد.
در میان صوفیان برجسته ایرانی که از شیفتگان و مبلغان اندیشه‌های ابن عربی بودند عبدالرحمن جامی جایی ویژه دارد. سروده‌ها و اندیشه‌های عارفانه جامی در دوران زندگی او درهند بازنمایی گسترده پیدا کرد. آخرین عارف بزرگی که به ایران سفر کرد مولانا فضل الله مشهور به جمالی بود که دیدارش با مولانا جامی درهرات رویدادی تاریخی شد. جمالی، هنگامی که به مجلس مولانا جامی درآمد جامه‌ای برتن نداشت. جامی از این که مهمانی ناشناس، ژنده پوش و غبار بر تن، به مجلس او وارد شده و درکنار او نشسته است چندان خشنودنشدا اما چون دانست که از هند می‌آید پرسید که آیا جمالی را می‌شناسد. جمالی پاسخ داد:

مارا ز خاک کزیت پیراهنی است برتن آن هم ز آب دیده صد چاک تا به دامن

و در همان حال که این بیت برزبان‌ش روان بود قطره‌های اشک از دیدگانش فرو ریخت و جامه غباری را که برتن داشت چاک چاک کرد. جامی، برانگیخته، پیاخفت و با احساساتی آمیخته به شگفتی و عشق و خجلت زدگی او را درآغوش گرفت. این دیدار میان جامی و جمالی را به راستی می‌توان دیداری تاریخی میان سنت های صوفیانه ایران و هند دانست.
جامی متصوفین بزرگ اسلامی و آراء آنان را در *نفحات الانس* خود جاودان کرده بود و جمالی پس از این دیدار، و چه بسا با الهام از جامی، *سیرالعارفین* را نوشت. از این پس بود که گردآوری و انتشار تذکره‌های عارفین درهند رواج یافت. آرمان های معنوی و اخلاقی که بزرگان فارسی زبانی چون سعدی، عطار، رومی، سنائی و عراقی به قلم آوردند نیروی الهام بخش درزندگی مشایخ هندی شد. به گفته دیگر، ریشه آرمان ها و هدف ها و بن مایه انگیزه و نیروی محرکه جنبش عرفانی درآسیای جنوبی را باید در اندیشه‌ها و سنت تصوف ایرانی جست.

* این مقاله ترجمه متن انگلیسی سخنرانی نگارنده آن است که در نخستین جلسه سخنرانی های نوروزی استادان ممتازمطالعات ایران در مارس ۱۹۹۲ در دانشگاه جورج واشنگتن ایراد شد.
ترجمه از هومز حکمت.

پانویس ها:

۱. امیر خسرو دهلوی، دیباجة قرة الکمال، دهلی، ب.ت، ص ۳۱.
۲. ابرالفتح محمد بن شهرستانی، *الکامل والنهل*، لندن ۱۹۶۶، صص ۸۵-۹۶؛ و نیز ن. ک. به: A.K. Nizami, *Religion and Politics in India During the Thirteenth Century*, Bombay, 1961, pp.47-49.
۳. شیخ علی هجویری، کشف المحجوب، ترجمه ا. ر. نیکلسون، صص ۱۵۰ و بعد.
4. A. K. Nizami, *op. cit.*, pp. 47-49.
5. _____, "Impact of Iranian Institutions on the Administrative Institutions, concepts and Practices of the Early Delhi Sultans," Paper presented in Hamadan, Iran, 1977.
۶. ضیاء الدین برتی، فتاویٰ جهانگیری، دهلی، ۱۹۷۷، ص ۳۹.
۷. امیر خسرو دهلوی، دیباجة قرة الکمال، ص ۳۳.
۸. _____، *سیوالولیاہ*، دهلی، ۱۳۰۲ هـ، صص ۸۱-۹۲.
۹. عیصامی، فتوح السلاطین، مدرس، ۱۹۶۸، ص ۱۱.
۱۰. خسرو سرمست اندر ساغر معنی بریخت / شیرہ از میخانه مستی که در شیراز بود.
۱۱. حسن کلی زگلستان سعدی آورده است / که اهل معنی گلچین از این گلستان اند.
۱۲. شیخ نصیرالدین چراغ، *غیرالمجانس*، به تصحیح خالق احمد نظامی، الیگار، ۱۹۵۹، ص ۱۴۳.
۱۳. شیخ حمیدالدین نگوری، *سروالسندور*، نسخه خطی، الیگار، ۱۹۵۹، ص ۱۴۳.
۱۴. خواجہ الطاف حسین حالی، *حیات سعدی*، لاکنو، ۱۹۸۲، صص ۸۷ به بعد.
۱۵. محمد نعمانی شبلی، *شعرالعجم*، ج ۲، صص ۱۴۲-۱۴۴.
۱۶. عیصامی، همان، ص ۱۹.
۱۷. ابوالکلام آزاد، *نهار غامط*، دهلی، ۱۹۶۷، ص ۲۰۵.
۱۸. ابوالفضل علّامی، *آئین اکبری*، ج ۱، صص ۱۸۹ به بعد.
19. H. A. R. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, I, pp. 5, 127, 129.
20. Maulawi Abd al-Haq, *The Influence of Persian Language on Marathi Language*, Aurangabad, 1933.
21. Enamul Haq, *Muslim Bengali Literature*, Karachi, 1957, pp. 42, 82-84, 160-161.
۲۲. تاراچند، *سراکبر*، صص ۴۱ به بعد.
۲۳. شیخ علی هجویری، *کشف المحجوب*، ص ۳۴.
24. *Indo-Iranica*, XXV, September-December 1972, pp. 20-50.
25. Said Naficy, in M. M. Sharif, ed. *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1966, II, p. 1052
26. Muhammad Iqbal, *Development of Metaphysics in Persia*, Lahore, 1964, p. 83
27. Said Naficy, *op. cit.*, p. 1049.

۲۸. امیرحسین سجزی، فوائدالنفواد، صص. ۳۲۲-۳۲۳.

۲۹. همان، صص ۱۳-۱۴.

۳۰. ن. ک. به: خالق احمد نظامی، حضرت بی بی فاطمه سام، دهلی، ۱۹۸۲.

۳۱. ضیاء الدین برتی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۹۲، ص ۶۷.

۳۲. حمید قلندر، خیرالمنجالی، تصحیح خالق احمد نظامی، صص ۱۴۳-۱۴۴.

۳۳. امیر حسن سجزی، همان، ص ۴۲۹.

۳۴. عراقی می گوید:

گرتو زندگی خواهی دل ازجان و جهان بگسل نیایی زندگی تا تو بهر این و آن میزی
مقام تو و رای عرش، از دون همتی خواهی که چون دونان در این عالم زیهریک دو نان میزی
وامیر خسرو دهلوی:

مروگرد هر در که نانت دهند	درکمه زن تا امانت دهند
ضامن روزی تو روزی رسان	دیده کورتو سری این جهان
لیکن نبود حیات جاوید	تاسرنکشی برماه و خورشید

و عرفی:

گرمرد همتی زمرّت نشان مخواه	صدجا شهید شو ديه از دشمنان مخواه
خاک از فلک مخواه و مراد از زمین مجو	ماه از زمین مجو و دعا ز آسمان مخواه

و اقبال:

فطرتی کو بر فلک بندد نظر	پست می گردد ز احسان دگر
رزق خویش از نعمت دیگر مجو	موج آب از چشمه خاور مجو

36. Muhammad Iqbal, *Lectures on the Reconstruction of Religious Thoughts in Islam*, Lahore,

1968, p. 137.

۳۷. ابوالفضل علامی، اکبر نامه، ج ۱، ص ۲۷۱.

۳۸. جلال الدین رومی، کلیات شمس تبریزی، به تصحیح درویش، تهران، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۹۵.

۳۹. محمد اقبال، جاوید نامه، ۱۹۳۲، ص ۶۶.

۴۰. شیخ علی هجویری، کشف المحجوب، ص ۲۴۳.

۴۱. همان، ص ۱۵۰.

۴۲. همان، ص ۱۵۱.

۴۳. همان، ص ۵۲.

۴۴. همان، ص ۵۳.

۴۵. خالق احمد نظامی، تاریخ مشایخ چشت، دهلی، ۱۹۸۰، ص ۴۰۴.

۴۶. محمد اقبال، زبور صبح، ۱۹۲۷.

47. Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thoughts in Islam*, p. 100.