

Examining the Interweaving of Hindu Concepts in the Persian Poem *Omnameh* and Its Connection with the Tradition of Islamic Sufism

Hamid Khosravani ^{1✉}  Rasoul Rasoulipour²

1. Graduate of Theology at Motahari University, Visiting Lecturer at Lorestan University E-mail: Khosravani.h7@gmail.com
2. Associate Professor, Kharazmi University, Department of Philosophy and Islamic Theology E-mail: rasouli@khu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 23
September 2025
Received in revised
form 20 October
2025
Accepted 1 November
2025
Available online 3
December 2025

Keywords:
Omnameh;
Banwālīdās Walī;
Vedānta; Sufism;
Mughal India; Om;
Yogavāsīṣṭha

ABSTRACT

The poem *Omnameh*, composed by Banwālīdās Walī in the seventeenth century, is one of the notable works of the Mughal era in India, where two great traditions—Vedānta thought and Islamic mysticism—meet in the Persian language. This article investigates the vocabulary and concepts derived from Hindu languages and texts in *Omnameh* and shows how these terms, when placed alongside Persian and Arabic Sufi terminology, acquire new meanings. The central question of the paper is how Banwālīdās Walī, by blending the lexicon and concepts of two intellectual traditions, created a shared world of meaning and religious experience. The method employed is linguistic and cultural analysis based on the digital manuscript available in the eGangotri collection. The main aim of this study is to reconstruct the intellectual and religious milieu of the author and to demonstrate that *Omnameh* is not merely a translation of Hindu texts, but rather an attempt at dialogue and connection between two languages and two spiritual worlds. This text stands as a beautiful example of how the vocabularies, beliefs, and metaphors of two distinct traditions intertwine within the framework of Persian poetry.

Cite this article:

© The Author(s).

Publisher: University of Lorestan.



Extended Abstract

Introduction

The poem *Omnameh*, composed by Banwālīdās Walī in the seventeenth century, constitutes a remarkable literary and intellectual achievement of the Mughal period in India. Written in Persian, the poem emerges from a historical and cultural context characterized by intense interaction between diverse religious and philosophical traditions. Among these traditions, Vedānta thought and Islamic mysticism occupy a central place, and *Omnameh* can be understood as a poetic space in which elements of these two traditions encounter one another in a meaningful and creative manner.

Persian, as the literary and scholarly language of the Mughal court and intellectual elite, served as a medium through which non-Islamic intellectual traditions, particularly those of Indian origin, could be expressed, interpreted, and re-articulated. *Omnameh* exemplifies this process by drawing extensively on concepts and terminologies derived from Hindu languages and texts while situating them within a Persian poetic and Sufi conceptual framework. The poem thus provides a valuable case study for examining how cross-cultural and interreligious dialogues were articulated at the level of language, metaphor, and symbolic imagination.

This article focuses on the vocabulary and conceptual structures that Banwālīdās Walī employs in *Omnameh* to mediate between Vedānta thought and Islamic mysticism. Rather than treating the poem as a simple act of translation or transmission, the study approaches it as an original intellectual endeavor aimed at creating a shared horizon of meaning and religious experience. By analyzing the interaction of Hindu-derived terms with Persian and Arabic Sufi terminology, the article seeks to uncover the strategies through which the poet constructs a dialogical space in which distinct spiritual traditions can coexist and illuminate one another.

Objective

The primary objective of this study is to reconstruct the intellectual and religious milieu in which Banwālīdās Walī composed *Omnameh* and to demonstrate that the work should not be regarded merely as a translation or paraphrase of Hindu religious texts. Instead, the article aims to show that *Omnameh* represents a deliberate attempt at dialogue and conceptual connection between two languages—Persian and those of Hindu textual traditions—and between two spiritual worlds, namely Vedānta philosophy and Islamic mysticism.

A central question guiding the research is how Banwālīdās Walī, through the creative blending of lexicons and conceptual frameworks drawn from different traditions, succeeds in producing a coherent poetic discourse that enables a shared religious experience. By addressing this question, the study contributes to broader discussions on intercultural intellectual exchange, the role of language in shaping religious meaning, and the dynamics of philosophical pluralism in the Mughal period.

Methodology

The study employs a qualitative methodology grounded in linguistic and cultural analysis. Its primary source is the digital manuscript of *Omnameh* available in the eGangotri collection, which provides a reliable textual basis for systematic examination. The analysis focuses on identifying vocabulary items, metaphors, and conceptual expressions that originate from Hindu languages and religious texts and tracing their integration into the Persian poetic and Sufi semantic field of the poem.

Rather than isolating individual terms in a purely lexical manner, the method emphasizes contextual interpretation. Each term or concept is examined within its poetic, rhetorical, and doctrinal surroundings to determine how its meaning shifts when placed alongside Persian and Arabic Sufi terminology. This approach allows the study to move beyond surface correspondences and to explore deeper processes of semantic reconfiguration and conceptual negotiation.

The cultural dimension of the methodology involves situating the linguistic findings within the broader intellectual context of the Mughal era, where scholars and poets were often conversant with multiple traditions and languages. By combining close textual reading with attention to cultural and religious context, the study aims to offer a nuanced understanding of *Omnameh* as an interdisciplinary and intercultural work.

Results

The analysis reveals that *Omnameh* systematically incorporates vocabulary and concepts derived from Hindu traditions, particularly those associated with Vedānta thought, while embedding them within a Persian Sufi poetic framework. These terms do not retain their original meanings unchanged; rather, they undergo a process of semantic transformation as they interact with Islamic mystical concepts.

One of the key findings is that the juxtaposition of Hindu-derived terms with Persian and Arabic Sufi terminology enables the creation of new layers of meaning. Concepts related to ultimate reality, the self, and spiritual liberation are articulated through a hybrid lexicon that resonates with both traditions without being fully reducible to either. This hybridization allows the poem to address universal metaphysical and spiritual concerns while remaining rooted in specific intellectual traditions.

The study also shows that Banwālīdās Walī employs metaphorical language as a crucial mediating device. Metaphors drawn from Persian poetic conventions provide a familiar framework within which Hindu concepts can be expressed and reinterpreted. At the same time, these metaphors acquire expanded significance through their association with Vedānta ideas, resulting in a richly layered poetic discourse.

Overall, the results indicate that *Omnameh* exemplifies an integrative mode of thinking in which linguistic creativity plays a central role in fostering interreligious understanding. The poem does not seek to dissolve differences between traditions but to articulate a space in which these differences can coexist and generate new forms of meaning.

Discussion

The findings of this study highlight the importance of language as a site of intellectual and spiritual negotiation in early modern South Asia. *Omnameh* demonstrates that the encounter between Vedānta thought and Islamic mysticism was not limited to doctrinal debates or philosophical treatises but also unfolded within poetic expression. Persian poetry, with its symbolic flexibility and rich metaphorical resources, proved particularly well suited to this task.

The study suggests that Banwālīdās Walī's approach reflects a broader Mughal-era intellectual culture that valued synthesis and dialogue over rigid boundary-drawing. The blending of lexicons in *Omnameh* does not result in conceptual confusion; rather, it produces a new, internally coherent poetic language capable of addressing shared spiritual aspirations. This finding challenges interpretive frameworks that reduce such works either to derivative translations or to superficial eclecticism.

By foregrounding the linguistic and cultural mechanisms through which meaning is negotiated, the article contributes to ongoing debates about intercultural philosophy and comparative mysticism. It shows that meaningful dialogue between traditions can take place at the level of poetic language, where ambiguity and metaphor function not as weaknesses but as sources of philosophical depth.

Conclusion

This study concludes that *Omnameh* should be understood as an original intellectual and poetic achievement that embodies a purposeful dialogue between Vedānta thought and Islamic mysticism. Through the creative blending of Hindu-derived vocabulary with Persian and Arabic Sufi terminology, Banwālīdās Walī constructs a shared world of meaning in which diverse religious concepts can resonate with one another. By reconstructing the intellectual and religious milieu of the author and closely analyzing the linguistic strategies employed in the poem, the article demonstrates that *Omnameh* transcends the category of translation and emerges as a model of intercultural and interreligious engagement. The poem stands as a compelling example of how two distinct spiritual traditions can intertwine within Persian poetry to produce a unified yet pluralistic vision of religious experience.

The study thus underscores the enduring relevance of *Omnameh* for contemporary discussions on cultural dialogue, the philosophy of language, and the shared dimensions of spiritual inquiry across traditions.

بررسی درهم‌تنیدگی مفاهیم هندو در منظومه فارسی «اوم‌نامه» و پیوند آن با سنت تصوف اسلامی

حمید خسروانی^۱ و رسول رسولی پور^۲

۱. دانش آموخته دکتری کلام، دانشگاه شهید مطهری، مدرس مدعو دانشگاه لرستان رایانامه: khosravani.h7@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه خوارزمی رایانامه: rasouli@khu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی، مقاله مروری،	منظومه <i>اوم‌نامه</i> ، سروده‌ی بنوآلیداسوئی در قرن هفدهم، از آثار شاخص روزگار گورکانیان هند است که در آن دو سنت بزرگ، یعنی اندیشه ودانته و عرفان اسلامی، در زبان فارسی به هم می‌رسند. این مقاله به بررسی واژگان و مفاهیم برگرفته از زبان‌ها و متون هندو در <i>اوم‌نامه</i> می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این واژگان در کنار اصطلاحات صوفیانه فارسی و عربی معنای تازه‌ای پیدا کرده‌اند. مسئله اصلی مقاله این است که چگونه بنوآلیداسوئی، با آمیختن واژگان و مفاهیم دو سنت فکری، جهانی مشترک از معنا و تجربه دینی آفریده است. روش مقاله، تحلیل زبانی و فرهنگی بر پایه نسخه دیجیتالی موجود در مجموعه‌ای گانگوتری است. هدف اصلی این مقاله بازسازی فضای فکری و دینی مؤلف و نشان دادن این نکته است که <i>اوم‌نامه</i> تنها یک ترجمه از متون هندو نیست، بلکه کوششی برای گفت‌وگو و پیوند میان دو زبان و دو جهان معنوی است. این متن، نمونه‌ای زیبا از چگونگی درهم‌تنیدگی واژگان، باورها و استعاره‌های دو سنت متفاوت در قالب شعر فارسی است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲	
کلیدواژه‌ها: اوم‌نامه؛ بنوآلیداسوئی؛ ودانته؛ تصوف؛ هند گورکانی؛ اوم؛ یوگاواشیسته	

استناد:



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه لرستان.

مقدمه

در قرن هفدهم میلادی، در بستر فرهنگی و فکری هند اسلامی، متنی پدید آمد که به طرز شگفت‌انگیزی توانست دو سنت بزرگ معنوی هندو و اسلامی را در قالبی ادبی و عرفانی به هم پیوند دهد. این اثر، با عنوان *آمنامه* مثنوی‌ای است به زبان فارسی نوین که به *بنوآلیداسوولی* نسبت داده می‌شود؛ شاعری و اندیشمندی از طبقه کایسته‌ها (دبیران، حسابداران و ثبت‌کنندگان) که زبان فارسی را به عنوان زبان اصلی نگارش خود برگزید و در دربار مغولی، به ویژه تحت حمایت داراشکوه، به فعالیت‌های ادبی و فلسفی پرداخت (Gandhi 2019). *بنوآلیداسوولی* نه تنها در ترجمه و اقتباس متون هندی به فارسی مهارت داشت، بلکه خود خالق آثاری مستقل بود که در آن‌ها به تلفیق مفاهیم ودانتایی و صوفیانه پرداخت؛ تلفیقی که در *آمنامه* به اوج خود می‌رسد.

بر اساس برخی منابع زندگی‌نامه‌ای، *بنوآلیداسوولی* در کشمیر با ملا شاه بدخشی، صوفی قادری (درگذشته ۱۶۶۱)، دیدار کرد و تحت تأثیر آموزه‌های او، سال‌های پایانی عمر خود را به زهد و سلوک عرفانی گذراند (Gandhi 2019). آثار او، اعم از نثر و نظم، نشان‌دهنده تلاش برای یافتن معادل‌هایی میان مفاهیم ودانتای هندو و مفاهیم اسلامی از طریق زبان فارسی است؛ تلاشی که در چارچوب روند فکری گسترده‌تری در هند شمالی قرن هفدهم قرار می‌گیرد. این دغدغه، یعنی کشف اشتراکات متافیزیکی میان ودانته و تصوف، هم در آثار مستقل مانند *خاطرات شاهزاده مغولی سلیم* و هم در ترجمه‌های فارسی متون سنسکریت، از جمله *سرآکبر* (ترجمه اوپانیشاداها به دستور داراشکوه)، *میرمنشی* (ترجمه *آتماویلاسا* منسوب به آدی‌شانکره در دوره شاه‌جهان)، و *گلزار حال* (ترجمه پرابودهاچندرودایه اثر کریشنا میشرنا توسط خود *بنوآلیداسوولی*) دیده می‌شود (Cappello 2020, pp. 260–61).

آمنامه، برخلاف بسیاری از ترجمه‌های فارسی از متون سنسکریت، صرفاً ترجمه‌ای از یوگاواسیسته نیست، بلکه آفرینشی مستقل و خلاقانه است که با الهام از آن رساله، چشم‌اندازی پیچیده از آموزه‌های ادوایته ودانته، هاتها یوگا و مفاهیم عرفانی اسلامی، خصوصاً تصوف، ارائه می‌دهد (Gandhi 2019). این اثر، با بهره‌گیری از تصویرپردازی رایج در شعر عرفانی فارسی مانند *شراب*، *معشوق الهی*، و *رؤیت حق* در کنار توصیفات از تمرینات یوگا و تأملات در باب *گفتار*، به خوبی نشان می‌دهد که *بنوآلیداسوولی* نه تنها با سنت هندی آشنا بوده، بلکه در سنت اسلامی نیز زیسته و اندیشیده است.

مسئله اصلی مقاله حاضر، بررسی نحوه تعامل واژگان هندواروپایی (سنسکریت و هندی) با اصطلاحات اسلامی (فارسی-عربی) در متن *آمنامه* است. این تعامل نه تنها از منظر زبان‌شناسی تاریخی اهمیت دارد، بلکه از حیث بازسازی چشم‌انداز دینی و معرفتی مؤلف نیز حائز توجه است. پرسش مهم این است که چگونه *بنوآلیداسوولی*، به عنوان شخصیتی دوگانه‌زیست در سنت‌های هندو و اسلامی، توانسته است از طریق زبان فارسی، مفاهیم ودانته‌یی را با اصطلاحات صوفیانه درآمیزد و به بیانی مشترک دست یابد؟ *بنوآلیداسوولی*، برخلاف مترجمان دیگر که برای ترجمه متون هندو به فارسی نیازمند همکاری با عالمان مسلمان بودند مانند ترجمه *جوگ باسیست* توسط تیمی متشکل از دو دانشمند هندو و یک مسلمان (Nair 2020, p. 1ff)، خود به تنهایی توانسته است این تلفیق را محقق سازد؛ زیرا به هر دو سنت تعلق داشته و زبان فارسی را به عنوان ابزار میانجی برگزیده است.

هدف این مقاله، تحلیل دقیق واژگان هندواروپایی در *آمنامه* و بررسی نحوه هم‌نشینی آن‌ها با اصطلاحات صوفیانه فارسی-عربی است. این تحلیل، نه تنها به فهم بهتر ساختار زبانی و مفهومی متن کمک می‌کند، بلکه امکان بازسازی منظومه فکری و معنوی مؤلف را نیز فراهم می‌سازد. ضرورت این پژوهش از آن‌جا ناشی می‌شود که *آمنامه*، به‌رغم اهمیتش در تاریخ ترجمه و تلفیق سنت‌ها، کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته و تحلیل واژگانی آن می‌تواند افق‌های تازه‌ای در مطالعات تطبیقی دین، زبان و عرفان بگشاید. همچنین، با توجه به اینکه نسخه‌های خطی *آمنامه* در کتابخانه‌های لاهور و سرینگر نگهداری می‌شوند و نسخه دیجیتالی آن توسط مؤسسه eGangotri در سال ۲۰۱۷ منتشر شده است (Gandhi 2019; eGangotri 2017)، دسترسی به متن برای تحلیل دقیق فراهم است.

روش تحقیق در این مقاله، تحلیل واژگانی و تطبیقی است. نسخه دیجیتالی منتشر شده توسط مؤسسه eGangotri¹ به عنوان متن پایه انتخاب شده است؛ و در سایت archive.org موجود است. مقاله حاضر می‌کوشد نشان دهد که امانامه نه تنها پلی میان دو سنت فکری و دینی است، بلکه نمونه‌ای ممتاز از ظرفیت زبان فارسی برای بیان مفاهیم متافیزیکی مشترک میان ودانته و تصوف به‌شمار می‌رود. این اثر، به مثابه سندی زنده از گفت‌وگوی تمدن‌ها، می‌تواند الگویی برای مطالعات بین‌فرهنگی و بین‌دینی در جهان معاصر باشد.

۲. اوم

اوم Om به عنوان صوت مقدس، هجای بذر، منتره و نیایش شناخته می‌شود (Jones & Ryan 2006, pp. 319–320; Beck 2012, p. 25). شکل نوشتاری آن مهم‌ترین نماد در آیین هندو به شمار می‌رود و جوهره حقیقت مطلق، آگاهی، آتمن، برهمن و جهان کیهانی را در خود دارد (Wilke & Moebus 2011, p. 435; Lochtefeld 2002, p. 482; Holdrege 1996, p. 57).

در سنت‌های هندی، اُم نماینده‌ی صوتی امر الهی است و به عنوان معیار اقتدار ودایی و عنصر محوری آموزه‌های رهای‌شناختی عمل می‌کند (Leeming 2005, p. 54; Nakamura 1995, p. 318; Wilke & Moebus 2011, pp. 435–456). این هجای مقدس ابزار اصلی مراقبه در مسیر یوگایی رهای‌شناختی است و در آغاز و پایان بسیاری از فصل‌های وداها، اوپانیشادها و متون هندو دیده می‌شود (Gerety & McKean 2015, p. 33). در متون سنتی، اُم به عنوان هدف نهایی همه وداها توصیف شده است (Kudelska 2019, p. 244; Kathopanishad 1.2.15).

هجای مقدس «اوم» که در عنوان متن نیز آمده، یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم امانامه به شمار می‌رود؛ هجایی که هم در سنت ودایی و هم در عرفان هندویی جایگاهی بنیادین دارد (Padoux 1990).

همان‌گونه که آندره پادوکس در اثر بنیادین خود درباره مفهوم «واچ» (به معنای کلمه یا گفتار) در سنت‌های تانترای هندو توضیح می‌دهد، هرچند هجای «اوم» در وداها در زمینه‌ای آیینی به کار می‌رفت، اما در اوپانیشادها تقدیس شد و به عنوان «نماد اصلی، تجلی صوتی برهمن (مطلق)، و سپس مانترای بنیادین، صوت نخستین که همه مانترها و هر شکل گفتار به آن بازگردانده می‌شوند و سرچشمه کلمه است» معرفی گردید (Padoux 1990, pp. 14–15).

در همان دوره، «اوم» با اصطلاح «اکشَره» شناسایی شد؛ هجایی که عنصر اصلی جهان تلقی می‌شود و در وداها با «کلمه قدرتمندی که در آغاز جهان پدید آمد» و در اوپانیشادها با مطلق یکی دانسته شد (Padoux 1990, pp. 13–17) به تعبیر پادوکس: «هیچ چیز نیرومندتر از اوم نیست، زیرا در این یک هجا (که باید در آغاز هر متن ودایی خوانده شود) کل وداها نهفته است» (Padoux 1990, p. 19).

در تأملات بعدی، به ویژه در متون شایوه‌تانترا کشمیری، موضوع تقسیم «اوم» به سه آوا «الف، واو، میم» و ارتباطات گوناگون آن مانند سه ایزد، سه ودا، سه جهان، آتش، هوا و خورشید، سه نوع نفس و... به تفصیل بررسی شده است. همچنین رابطه میان کلمه مقدس و نفس مورد توجه قرار گرفته است (Padoux 1990, p. 20).

در امانامه، متن با ستایش هجای «اوم» آغاز می‌شود و این بخش منبع ارزشمندی برای شناخت نگاه نویسنده به صوت نخستین و مقدس است. «اوم» به‌عنوان «اعظم اسماء حق» و نیز «اعظم اسماء خدای ما» معرفی شده است. (eGangotri 2017, p. 20; Gandhi 2019; eGangotri 2017, p. 20).

¹<https://archive.org/details/OmnamehInPersianAndOtherPersianManuscriptsInterspersedWithSharadaSrinagarC1opyEGangotriDigitalTrust>

مراقبه بر این نام، فرد را قادر می‌سازد همه نام‌ها را بشناسد: «هر که از این اسم بخواند سبق بگذرد از جمله اسماءِ حق» (eGangotri 2017, p. 21).

با این حال، تلفظ این هجا کاری دشوار است و «زبان دل» از ادای آن ناتوان است. خواندن این حرف بسی مشکل است: «عاجز از آن حرف زبان دل است» (eGangotri 2017, p. 21).

«اوم» به طور مکرر با نور پیوند داده شده است: «شمع شبستان ما» که تاریکی شب را روشن می‌کند. (eGangotri 2017, p. 20).

«اوم کند ظلمت شب را سفید» (eGangotri 2017, p. 20).

همچنین «روشنی جان ما» و میوه آن «نور تجلی» است (Gandhi 2020a; eGangotri 2017, p. 20).

«اوم» خبر از روشنایی می‌آورد: «آرد ز تجلاً نوید» (eGangotri 2017, p. 20).

و همچون آکاش، سرشار از نور و در عین حال ثابت و تغییرناپذیر است «ثابت و پُر نور چو آکاش اوست» (eGangotri 2017, p. 21).

«اوم» بارها به عنوان «رهبر و راهنما» یاد شده است (eGangotri 2017, pp. 20–21).

در بخشی دیگر، ارتباط میان این هجا و کتب مقدس هندو توضیح داده می‌شود: «اوم» برترین بخش یا عصاره چهار وداست: «زُبده هر چهار بید» (Gandhi 2019; eGangotri 2017, p. 20).

همچنین به عنوان «نخستین موج دریای ذات» یا «قطره‌ای از قلزم ذات» معرفی شده است: «موج نخست است ز دریای ذات قطره‌ای از قلزم ذات» (eGangotri 2017, pp. 20–21).

«اوم» گاه به عنوان سرچشمه ارزش‌های متقابل مانند سیاه و سفید معرفی می‌شود: «اصل سیاه و سفید» (eGangotri 2017, p. 20).

همچنین با «الف» مقایسه شده است؛ نخستین حرف الفبای فارسی عربی: «همچو الف حرف نخستین بود» (eGangotri 2017, p. 20; Gandhi 2019).

و همه نام‌ها میوه‌های آن هستند: «اسماء» (eGangotri 2017, p. 21).

در همین بخش ستایش‌گرانه، «اوم» با اصطلاح «پرانوا» و نیز با واژه «اکشَره» یاد شده و با «پراکاشا» یکی دانسته شده است. همچنین با واژه «شبد» همسان گرفته شده است. در ابیات ۳۷۶ و ۳۷۷ آمده است: «شبد واژه‌ای رازآمیز و کهن است؛ از الف، واو و میم تشکیل شده است» (Sajdek 2016, p. 185; Townsend 2015, p. 58).

این همان شیوه‌ای است که هجای «اوم» در متن به صورت «اوم» نوشته شده است. نکته مهم آن است که خط فارسی-عربی تلفظ واقعی این هجا را پنهان می‌کند. صورت نوشتاری «اوم» می‌تواند هم تلفظ ساده «اُم» و هم تلفظ مرکب «اُوم» را نشان دهد. دومی محتمل‌تر است، زیرا در اُم‌نامه جایی آمده که باید با واژه «نوم» قافیه شود (eGangotri 2017, p. 22). جالب آن که همین رسم‌الخط فارسی-عربی، به خوبی مفهوم اصلی منشأ «اوم» را بازتاب می‌دهد، جایی که آن را مرکب از سه صوت «ا»، «و»، و «م» معرفی کرده‌اند (Monier-Williams 1899, p. 235).

واژه «برهمن» در متن امانه با دشواری‌های خاصی همراه است؛ هم به دلیل پیچیدگی فلسفی و دینی آن و هم به سبب تنوع و ابهام در صورت‌های فارسی که برای بازنمایی آن به کار رفته‌اند. به طور کلی، سه معنای اصلی برای صورت سنسکریت این واژه باید در نظر گرفته شود:

الف: خدای برهما (Monier-Williams 1899, p. 738).

ب: روح بی‌واسطه و قائم‌به‌ذات، نفس کلی و مطلق، سرچشمه همه موجودات، حقیقت ازلی و ابدی که بیشتر موضوع مراقبه و معرفت است تا پرستش (Monier-Williams 1899, p. 738).

ج: طبقه برهمنان، یعنی حاملان و ناقلان معرفت مقدس، که در سنت هندو به عنوان نخستین طبقه از طبقات سه‌گانه دوباره‌زاده‌شده شناخته می‌شوند (Monier-Williams 1899, p. 741).

در صورت‌های فارسی متن، این واژه به شکل‌های گوناگون آمده است:

«برهما»، «برهم»، «براهم» یا «برهمن» برای معنای نخست؛

«برهمن»، «براهم»، «برهم» یا «برهمان» (در بیت ۱۲۷۶) برای معنای دوم؛

معنای سوم تنها در دو موضع (بیت ۳۴۶ و ۱۲۵۴) محتمل است، هرچند چندان قانع‌کننده نیست.

از آنجا که این صورت‌ها مبهم‌اند، ناگزیر باید به بافت معنایی توجه کرد که گاه بسیار رمزآلود است و ترجمه را فرضی می‌سازد.

در بیت ۲۵ آمده است: «باد (هوا، نفس) در ذات خود نزدیک به برهمن است» (باد بُودِ نزدِ برهمن به ذات) (eGangotri 2017, p. 25).

در بیت ۴۰ «نفس فردی دوست صمیمی نفس کلی شد؛ نزدیک به برهمن که قدیم است» (چُو که با پَرَم ندیم آمده است نزدِ برهمن که قدیم آمده است) (eGangotri 2017, p. 40).

در ابیات ۹۰-۹۱، پس از معرفی هفت ریشی، چنین آمده است: «هشتمی درباره برهمن می‌اندیشد و با هر دم ذکر برهمن را به جا می‌آورد» (هشتم آن فکرِ برهم می‌کند دم‌به‌دم این ذکرِ برهم می‌کند) (eGangotri 2017, p. 24).

در ابیات ۵۸۲-۵۸۳، به یوگی توصیه می‌شود: «نشانه‌های تجلیات برهمن را بشنو و خیال‌ها و اوهام خود را دور کن» (بشنو علوماتِ ظهوراتِ برهم، دور کن از خویش خیالات و وهم) (eGangotri 2017, p. 42).

در بیت ۹۳۳ نتیجه این مسیر چنین بیان می‌شود: «هر که در راه یوگ ثابت‌قدم باشد، نگهبان برهمن می‌شود، ای حکیم» (در راهِ جوگ هر که بُودِ مستقیم، عینِ برهم می‌شود او، ای حکیم) (eGangotri 2017, p. 55).

از بیت ۶۶۶ به بعد، صفات برهمن چنین توصیف می‌شود:

پنهان و در عین حال حاضر در همه چیز (در همه پنهان و پُر).

دریای مروارید (قلزمِ دریای دُر).

دریای پاک و قدیم (بحرِ زلالِ قدیم).

عشق در آن همچون مروارید یتیم است (عشق در او هست چو دُر یتیم).

برهمن همچون روغن در شیر است (برهم چو روغن بُودِ اندر لبن).

برهمن همچون نمک در پنیر است (برهم بُود همچو نمک در جُبِن).

تنها موجود در جهان است (برهم که آن هست یکی در جهان)

برهمن سرچشمه‌ی نور است: «پس به یقین برهم بدان عین نور» (eGangotri 2017, p. 46).

و نیز چنین آمده است: «برهم بُود جمله چو دریای نور» (eGangotri 2017, p. 46).

و نیز: «درد و صفا غیر رُخ برهم نیست» (eGangotri 2017, p. 48).

برهمن به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی با چهره و دیگری بی‌چهره: «برهم دو قسم آمده اندر شمار آن یکی با صورت بی‌صورت است» (eGangotri 2017, p. 52).

در بیت ۱۱۳۶، دو راه برای پیروی از طریق برهمن ذکر شده است: راه کوچک و راه بزرگ. در راه کوچک سه چیز جدا هستند: ذاکر، مذکور و ذکر؛ اما در راه بزرگ همه یکی‌اند: «جمله یکی هست به راه کلان» (eGangotri 2017, p. 62) (نک: aparbrahm A.6 و parabrahm A.55).

معنای «براهمن» (طبقه‌ی روحانی) تنها به طور فرضی در متن حضور دارد. با این حال، در بیت ۱۲۵۴ چنین آمده است: «برخیز ای براهمن! چه انتخاب خواهی کرد؟» (خیز برهمن! چه کنی اختیار؟) (eGangotri 2017, p. 71). که به نظر می‌رسد خطاب به یک روحانی است، نه به خدا یا مطلق.

۴. آکاش

در کیهان‌شناسی سنتی هندویی، واژه‌ی آکاش (Sanskrit: ākāśa आकाश) به معنای «اتر» یا «فضای اثیری» به کار می‌رود؛ مفهومی که در قرن نوزدهم میلادی نیز وارد حوزه‌های غیبی و معنویت‌گرایی غربی شد. در بسیاری از زبان‌های نوآریایی و دراویدی مدرن، واژه معادل آکاش همچنان معنای عام «اتر» یا «فضا» را حفظ کرده است. در اسطوره‌شناسی هندویی، ایزد مرتبط با آکاش، دیوس (Dyaus) معرفی شده است (Jhaveri 1956).

ریشه واژه آکاش در زبان سنسکریت از فعل kāś به معنای «بودن» گرفته شده است. در سنسکریت ودایی، این واژه به صورت اسم مذکر با معنای عام «اتر» ظاهر می‌شود، اما در سنسکریت کلاسیک، جنس آن خنثی می‌شود و معنای فنی‌تری به خود می‌گیرد؛ به ویژه در متونی چون منوسمرتی و شتاپته براهمنه، که در آن‌ها آکاش به عنوان «سیال اثیری که سراسر کیهان را دربر گرفته» معرفی می‌شود (Monier-Williams 1899, p. 126). در فلسفه ودانته، این واژه معنای خاص‌تری می‌یابد و به عنوان جوهری لطیف و غیرمادی که بستر هستی را شکل می‌دهد، تلقی می‌شود (Iannone 2001).

فلسفه هند آکاش را در سه دسته اصلی طبقه‌بندی می‌کند: نخست، سنت‌های نیایه، واپششیکه، پوروا میمانسا و جین، آکاش را جوهری مستقل، فراگیر و ازلی می‌دانند که برای ساختار هستی ضروری است. دوم، مکاتب سامخیا-یوگا و ودانته، آکاش را محصولی مشتق‌شده از اصل دیگری می‌دانند. سوم، برخی مکاتب بودایی متأخر، آکاش را صرفاً مفهومی ذهنی تلقی می‌کنند که در ادراک انسان معنا می‌یابد (Jhaveri 1956; Iannone 2001).

در متن آم‌نامه، در بخشی مربوط به پنج عنصر اصلی، تعبیری اغراق‌آمیز دیده می‌شود: «یکی از منافذ بدن، سراسر آکاش شد» (eGangotri 2017, p. 37).

این تصویر، آکاش را نه تنها به عنوان یک عنصر طبیعی، بلکه به مثابه فضایی درونی و تجربه‌پذیر معرفی می‌کند. همچنین، آکاش به عنوان نخستین عنصر هستی معرفی شده است: «بود آکاش بود راهبر» (eGangotri 2017, p. 53). یعنی راهبر و آغازگر سایر عناصر، که خود نشانه‌ای از تقدم هستی‌شناختی آن است. در ابیات ۴۷۶-۴۷۷ آم‌نامه، آکاش با تصویرپردازی عرفانی صوفیانه

درهم تنیده می‌شود: «شگفت آن که آکاش تجسم می‌یابد؛ به جام، صراحی، شراب و خم تبدیل می‌شود» (eGangotri 2017, p. 38).

این دگردیسی، آکاش را از یک عنصر کیهانی و متافیزیکی به نمادی عرفانی بدل می‌سازد که در آن، مظاهر عشق الهی و ابزارهای سلوک صوفیانه تجلی می‌یابند. در شعر عرفانی فارسی، شراب نماد عشق الهی، جام ظرف حکمت الهی، و ساقی راهنمای بیداری معنوی یا حتی خود خداوند است. در پایان سلوک، صوفی درمی‌یابد که «شراب، جام و ساقی یکی هستند» (Schimmel, 1992, p. 256) اکنون از آمانه می‌آموزیم که این اتحاد عرفانی، آکاش را نیز دربرمی‌گیرد و آن را به بخشی از تجربه وحدت وجودی بدل می‌سازد. این هم‌پوشانی، نشان می‌دهد که آکاش نه تنها در کیهان، بلکه در جان سالک نیز حضور دارد.

۵. آتما

در سنت هندویی، آتمن یا آتما (Ātman / 'a:tmən؛ سانسکریت: आत्मन्) به عنوان «ذات حقیقی، درونی‌ترین جوهر یا خود اصیل موجود زنده» تعریف می‌شود؛ جوهری که ازلی، تغییرناپذیر و مستقل از حالات ذهنی و جسمی است (Shepard 1991). آتما در زبان سنسکریت به معنای «روح، اصل حیات و ادراک، نفس فردی یا خود مجرد» آمده است (Monier-Williams 1899, p. 135) از دوره اوپانیشادها به بعد، آتما در سنت‌های فلسفی هند با «اوم» شناسایی می‌شود و به عنوان یکی از اصطلاحات کلیدی در آمانه حضور دارد؛ واژه‌ای که هم در ساحت هستی‌شناسی و هم در عرفان هندویی جایگاه اساسی دارد (Padoux 1990, p. 20).

در بیت ۸۴۴ آمانه، «واسیشته» اعلام می‌کند که روح فردی همان آتماست: «جوگی بسیشث گفت که جیو آتما» (eGangotri 2017, p. 51).

در بیت ۱۱۶، «پرانا» به معنای نفس یا نیروی حیاتی، سایه آتما معرفی می‌شود؛ گویی آتما در پرانا تجلی می‌یابد: «پران که آن سایه آتما بود» (eGangotri 2017, p. 25).

در بیت ۹۸۰، دل به عنوان آینه آتما توصیف شده است؛ یعنی دل محل انعکاس حقیقت مجرد آتماست: «دل که بود آینه آتما» (eGangotri 2017, p. 56).

تقسیم آتما به «پرانا» و «خورشید» نیز یادآور آموزه‌های اوپانیشادی است و در ابیات ۹۲-۹۳ آمانه آمده است: «گشت به دو قسم عیان آتما؛ آن یکی خورشید و دیگری پران ما» (eGangotri 2017, p. 24; Padoux 1990, p. 20). (van Buitenen 2017, p. 68).

در بیت ۱۰۳۰ آمده است که آتما از دانه جو کوچک‌تر است؛ تصویری که بر لطافت و نادیدنی بودن آن تأکید دارد: «خُردتر از دانه جو آتما» (eGangotri 2017, p. 58).

در بیت ۱۰۵۳، گفته می‌شود که بدن‌ها بسیارند، اما آتما یکی است؛ این وحدت در کثرت، اشاره‌ای به آموزه تناسخ دارد: «جسم بسی باشد و آتما یکی» (eGangotri 2017, p. 53).

با این حال، در بیت ۱۱۵۴ سخن از سه آتما به میان آمده است: «غیر سه آتما نبود در جهان» (eGangotri 2017, p. 63). که شاید به سه جلوه وجودی یا سه سطح آگاهی اشاره داشته باشد. ادراک آتما پیچیده است، زیرا هم بیننده و هم دیده است؛ یعنی آتما هم سوژه شناخت است و هم ابژه شهود (خسروانی، ۱۴۰۴: ۱۰۴-۱۰۸) «ناظر و منظور که آتما، آتمای توست». دیدن آتما در حقیقت «نادیدن» است؛ زیرا شناخت آن از جنس شهود است، نه مشاهده حسی: «دیدن آتما همه نادیدن است» (eGangotri 2017, p. 61).

اندیشه نیز به آتما نمی‌رسد، هرچند اندیشه آغاز همه چیز است؛ این پارادوکس، جایگاه متعالی آتما را در ورای ذهن نشان می‌دهد: «فکر به آتما نرسد ای عزیز؛ لیک بود عین همه فکر نیز» (eGangotri 2017, p. 61). حتی «جن‌ها» (که شاید به معنای اسوراها باشد) نیز قادر به فهم کامل آتما نیستند؛ گویی آتما از دسترس موجودات غیرانسانی نیز فراتر است (eGangotri 2017, p. 72).

با وجود محدودیت معرفت نسبت به آتما، نقش راهنمایی آن دست‌کم دو بار در متن تأکید شده است: در بیت ۱۰۳۱: «هست درون دل تو راهنما» (eGangotri 2017, p. 58). و در بیت ۱۰۷۷: «راه‌نماینده هر دو سرا» (eGangotri 2017, p. 60).

در آنامه، صورت فارسی این واژه به دو شکل «آتما» و «آتما» آمده است. شکل اصلی هندی احتمالاً مستقیماً از سنسکریت گرفته شده است، یا از صورت هم‌آوا در هندی یا کشمیری (McGregor 1993, Monier-Williams 1899, p. 117). Grierson 1932, p. 68; p. 84. به نظر می‌رسد هر دو صورت (با مصوت کوتاه و بلند) بسته به وزن شعری به کار رفته‌اند (eGangotri 2017, p. 23-24).

۶. بی‌بی للی

بی‌بی للی یا لال دد، که در منابع مختلف با نام‌هایی چون لالشوری (Lalleshwari)، لالا (Lalla)، و پدمینی (Padmini) شناخته می‌شود، یکی از برجسته‌ترین شاعران و عارفان زن کشمیر در قرن چهاردهم میلادی است. در منابع انگلیسی، گاه از او با لقب "Mystic Poetess of Kashmir" یا "Saint Lalla" نیز یاد می‌شود.

تاریخ دقیق زندگی او محل اختلاف است، اما اغلب تولدش را در اوایل قرن چهاردهم و وفاتش را در حدود دهه‌ی ۱۳۷۰ میلادی ذکر کرده‌اند. پس از ازدواج با مردی به نام نیکا بهتا از منطقه‌ی پامپور، نام پدمواتی (Padmavati) را دریافت کرد که در برخی منابع به‌عنوان نام رسمی او پس از ازدواج آمده است (Kak Odin 2007, p. 4).

در متن آنامه، لال دد به عنوان یکی از منابع الهام در سلوک عرفانی معرفی شده است. او با لقب بانو کشمیر مورد احترام قرار گرفته است (eGangotri 2017, p. 26). و همچنین از او با عنوان آن زن دانا که رسید به غور یاد شده است؛ عبارتی که نشان‌دهنده مقام معرفتی و شهودی او در عرفان است (eGangotri 2017, pp. 22, 26).

در آنامه، سخنی به لال دد نسبت داده شده که بیانگر سلوک ساده و عمیق اوست: «تمام عمرم جز یک کلمه (یا: یک حرف) نخواندم» «به عمر تمام غیر یکی حرف نخواندم مدام» و در ادامه آمده است: «هر کس بر یک کلمه (یا: یک حرف) تأمل کند، سرانجام به همه کلمات (حروف) کتاب دست می‌یابد» (eGangotri 2017, p. 22). این دو بیت، بیانگر آموزه‌ای عرفانی است که در آن تأمل بر یک حقیقت ساده، می‌تواند انسان را به درک کل حقیقت هستی برساند. چنین نگرشی در سنت‌های عرفانی هند و اسلام مشترک است و نشان‌دهنده پیوند میان تجربه‌ی شخصی و معرفت کل‌نگر است.

لال دد در تاریخ کشمیر، نه تنها به‌عنوان شاعر، بلکه به‌عنوان زنی که از قیود اجتماعی رها شد و به سلوک درونی پرداخت، شناخته می‌شود. اشعار او که به زبان کشمیری سروده شده‌اند، در قالب وَخ‌ها یا قطعات کوتاه عرفانی، نسل‌به‌نسل منتقل شده‌اند و همچنان الهام‌بخش عرفا و سالکان در شبه‌قاره هستند.

۷. برهمالوک

برهمالوک در سنت سنسکریت به معنای «جهان یا بهشت برهما» است؛ بخشی از کیهان و یکی از جایگاه‌های ارواح پارسا (Monier-Williams 1899, p. 739). در متن، قافیه آن با «سلوک» نشان می‌دهد که منبع مستقیم آن احتمالاً کشمیری بوده است، زیرا در کشمیری «لوخ» معادل «لوکا» سنسکریت است (Grierson 1932, p. 519).

در آمانه آمده است: «هر کس در راه پرانا باشد، برهمالوک در برابر چشمانش جلوه می‌کند» (از راه پران هر که نماید سلوک، جلوه کند در نظرش برهمالوک) (eGangotri 2017, p. 27). همچنین با تصویرهای بهشتی توصیف شده است (eGangotri 2017, p. 59) و در جایی دیگر با واژه‌ی فارسی «فردوس» ترکیب شده است (eGangotri 2017, p. 60).

۸. دوتی کرم

دوتی کرم را می‌توان در فارسی «پاک‌سازی درونی با لطف» یا «شست‌وشوی معده با پارچه» ترجمه کرد. این ترجمه هم‌زمان جنبه عملی و آیینی این فرایند را منتقل می‌کند؛ «پاک‌سازی» اشاره به هدف اصلی این عمل دارد، یعنی زدودن آلودگی‌های درونی بدن؛ «درونی» نشان می‌دهد که این تطهیر درون بدن انجام می‌شود؛ و «لطف» معادل سنتی پارچه‌ی نوارمانند است که در متن آمده و در منابع فارسی نیز کاربرد دارد. بخشی جالب درباره یک عمل خاص آمده است: «پارچه کتان را فرو می‌بری، لطف کرباس درون می‌کشی» (eGangotri 2017, p. 65). در ادامه روشن می‌شود که این عمل هر چند خطرناک و دردناک است، اما «درمان تو» محسوب می‌شود (مداوای تو). (eGangotri 2017, p. 65) این عمل در واقع ترجمه فارسی اصطلاح سنسکریت «دهوتی کرمن» است؛ یعنی بلعیدن پارچه‌ای مرطوب با آب گرم و سپس بیرون آوردن آن. این عمل یکی از شش فرایند پاک‌سازی در سنت هت‌ها یوگا قرن پانزدهم است. (Mallinson and Singleton 2008, p. 58) هدف آن زدودن چربی و بلغم، درمان بیماری‌ها و آماده‌سازی فرد برای تمرین پرانایاما (کنترل تنفس) است. در آمانه نیز همین فواید ذکر شده است: «تمام اعضای بدن را پاک می‌کند» (پاک کند جمله اعضای تو). (eGangotri 2017, p. 65) همچنین دهوتی کرمن به عنوان نشانه‌ای از پرانا معرفی شده است: (اشارت پران) (eGangotri 2017, p. 64). بنابراین، دهوتی کرم را می‌توان نوعی تطهیر جسمانی و انرژیایی دانست که در سنت یوگا جایگاه ویژه‌ای دارد و با هدف ارتقاء سلامت و آمادگی معنوی انجام می‌شود.

۹. دیو

واژه «دیو» در متن، بعد تازه‌ای به ترکیب عناصر هندی و اسلامی می‌دهد، زیرا به سنت‌های ایران پیش از اسلام نیز مربوط می‌شود. در زبان فارسی، «دیو» از همان ریشه سنسکریت «دِوا» گرفته شده، اما معنای آن در ایران باستان تغییر یافت. در اصلاحات زرتشت، پرستش «دِواها» ممنوع شد و آن‌ها به شیاطین تبدیل شدند (Herrenschmidt and Kellens 1993). بنابراین، در تحلیل آمانه باید توجه کرد که آیا «دیو» در معنای ایرانی (شیطان) یا هندی (خدا) به کار رفته است. در بخش مربوط به پرانا، بیت ۱۹۹ می‌گوید:

«پرانا جایگاه همه دیوهای ماست» (پرانا بود جای همه دیو ما) (eGangotri 2017, p. 199).

اینجا واژه در معنای هندی «خدا» به کار رفته است. همچنین عنصر «دِوا» در نام «مهادیو» دیده می‌شود، مثلاً در بیت ۳۴۸ در گفت‌وگوی شیوا و پارواتی (eGangotri 2017, p. 34).

در بیت ۸۰۴، ترکیب «دیوپرستندگان» آمده است (eGangotri 2017, p. 50). که باید به معنای «خدایپرستان» فهمیده شود، نه «شیطان‌پرستان». همین معنا در بیت ۸۰۶ نیز دیده می‌شود: «هر که چنین دیو پرستش نمود» (eGangotri 2017, p. 34).

در ابیات ۸۲۰-۸۲۱ نیز واژه‌ی دیو در معنای هندی آمده است: «خدایی که چهره‌اش در همه‌سوست؛ برهما و ویشنو تجلی قدرت اویند» (دیو که آن هر طرفی روی اوست، برهم و بشن مظهر نیروی اوست) (eGangotri 2017, p. 51).

در بیت ۸۲۶ نیز: «اگر چنین خدایی را پرستش کنی» (گر به چنین دیو تو پوجا کنی) (eGangotri 2017, p. 51). جالب آن‌که در اینجا فعل مرکب «پوجا کردن» ترکیبی از عنصر هندی «پوجا» و فعل ساده فارسی «کردن» است.

اما در بیت ۴۴۱، واژه‌ی دیو در برابر «فرشته» آمده است (eGangotri 2017, p. 37) و در اینجا باید آن را به معنای «شیطان» یا «دیو» در سنت ایرانی ترجمه کرد.

۱۰. گیان

در سنت سنسکریت، واژه‌ی «گیان» (Giyān) به معنای «دانستن، آگاهی یافتن، معرفت» و به ویژه «معرفت عالی» آمده است (Monier-Williams 1899, p. 426). این واژه در برخی متون نیز به معنای «دانش رازآمیز» یا «گنوسیسی» به کار رفته که نشان‌دهنده پیوند آن با ساحت‌های باطنی و عرفانی معرفت است. صورت فارسی «گیان» هرچند از نظر ساخت واژگانی با شکل اصلی سنسکریت تفاوت دارد، اما از نظر آوایی به تلفظ هندی /gya:n/ بسیار نزدیک است. این نزدیکی آوایی در زبان اردو نیز با صورت نوشتاری gy'n ثابت شده است (Platts 1884, p. 941) که نشان‌دهنده استمرار تلفظ در حوزه زبان‌های هندی-فارسی است.

شناسایی صورت فارسی «گیان» با واژه‌ی «جنانا» (jñāna) توسط گاندی در ارتباط با متنی دیگر از بنوآلیداسوولی تأیید شده است (Gandhi 2019) این تطبیق نشان می‌دهد که «گیان» در سنت فارسی‌زبان نیز به‌عنوان حامل معنای معرفت عالی و رازآمیز شناخته شده و در متون عرفانی و آیینی جایگاه خاصی یافته است. تحلیل وزنی بیت‌های اُم‌نامه نیز نشان می‌دهد که نویسنده این واژه را دو هجایی در نظر گرفته است، که با تلفظ هندی آن هم‌خوانی دارد و در وزن شعر فارسی قابل انطباق است.

در بیت ۲۴۱ اُم‌نامه، «گیان» به‌عنوان مرجع معرفتی ذکر شده است: «هر سه [یعنی جهان، آکاش و پرانا] نزد گیان یکی هستند» (هر سه یکی هست به نزد گیان). (eGangotri 2017, p. 29) این بیت نشان می‌دهد که «گیان» نه‌تنها به‌عنوان یک مفهوم معرفتی، بلکه به‌عنوان نقطه وحدت‌بخش میان عناصر کیهانی و انرژیایی تلقی شده است. در اینجا «جهان»، «آکاش» (فضا یا عنصر اثیری) و «پرانا» (نیروی حیاتی) همگی در منظر «گیان» به وحدت می‌رسند، که بیانگر نگاه غیر دوگانه و وحدت‌گرایانه‌ی سنت یوگا به هستی است. بنابراین، «گیان» در این متن نه صرفاً دانش نظری، بلکه معرفتی شهودی و وحدت‌بخش است که توانایی ادراک یگانگی میان مظاهر هستی را دارد.

۱۱. جوگ

واژه‌ی «جوگ» در سنسکریت به معنای «پیرو نظام یوگا، یوگی، قدیس متأمل، عابد یا زاهد» آمده است (Monier-Williams 1899, p. 857). در اُم‌نامه، جوگ به سالکی اطلاق می‌شود که تمرین‌های روحانی و جسمانی را به کار می‌بندد. برای نمونه در بیت ۲۶ آمده است: «یوگی ما نفس را حبس می‌کند؛ طوطی جان بندِ قفس را می‌کند» (eGangotri 2017, p. 26).

«واسیسته» خود به‌عنوان یوگی و حتی «تاج سر یوگیان» معرفی شده است: «جوگِ واسیشت تاج سرِ جوگیان» (eGangotri 2017, p. 36).

بسیاری از ابیات با عبارت «جوگِ واسیست گفت...» آغاز می‌شوند. متن همچنین تصریح می‌کند که برای رسیدن به رهایی، باید یوگی یا زاهد شد: «معنی موکت این بود ای حق‌شناس، خواه تو جوگی شوی، خواه سنیاس» (eGangotri 2017, p. 47).

در ابیات ۹۳۰-۹۳۱ آمده است: «جوگی کسی است که بد و نیک را، هر دو یکی داند و سازد رها» (eGangotri 2017, p. 55). همچنین فردی که در راه یوگا ثابت‌قدم باشد، نگهبان برهمن می‌شود (Section 3.4).

۱۲. مهاپرلای

واژه‌ی «مهاپرلای» در سنسکریت به معنای «نابودی کامل جهان در پایان یک کَلِپه» آمده است (Monier-Williams 1899, p. 797). کَلِپه (kalpa) در کیهان‌شناسی هندو به یک چرخه عظیم زمانی اشاره دارد که در پایان آن، جهان به‌طور کامل از

میان می‌رود و سپس دوباره خلق می‌شود. اصطلاح مهاپرلای (mahā-pralaya) به مرحله نهایی این چرخه اشاره دارد که در آن، تمامی مظاهر هستی به حالت عدم بازمی‌گردند. این مفهوم در بیت ۱۰۹۴ امانامه به کار رفته و با واژه‌ی فارسی-عربی «فنا» مقایسه شده است (Steingass 1892, p. 939).

در عرفان اسلامی، «فنا» مفهومی بنیادین در سلوک معنوی است و به معنای «زوال آگاهی انسانی در الهی و محو صفات ناقص نفس با جایگزینی صفات الهی» تعریف شده است (Böwering 1988, p. 722). فنا در این معنا، نه صرفاً نابودی، بلکه گذار از خودی به سوی حق و تحقق در صفات الهی است. این معنا از فنا، با وجود تفاوت‌های زمینه‌ای، در سطحی عمیق با مفهوم مهاپرلای هم‌پوشانی دارد؛ چراکه هر دو به نوعی انحلال در کل، بازگشت به اصل، و پایان یافتن تمایزات اشاره دارند.

در امانامه، واژه‌ی فنا بارها به کار رفته و بیشتر در مقیاس کیهانی، همانند مهاپرلای، استفاده شده است. این کاربرد نشان می‌دهد که مؤلف امانامه، مفهوم فنا را نه صرفاً در معنای عرفانی فردی، بلکه در سطح هستی‌شناختی و کیهان‌شناختی نیز به کار می‌برد. برای نمونه، در بیت ۴۹۳ به بعد، مفاهیم «ایجاد»، «بقا» و «فنا» با خدایان سه‌گانه‌ی هندو یعنی برهما (آفرینش)، ویشنو (پایداری) و شیوا (ویرانی) مرتبط دانسته شده‌اند (eGangotri 2017, p. 39). این تطبیق نشان می‌دهد که نویسنده‌ی امانامه از ساختار سه‌گانه‌ی کیهان‌شناسی هندو بهره گرفته تا مفاهیم اسلامی مانند فنا را در قالبی تطبیقی و کیهانی بازخوانی کند. در این چارچوب، فنا نه تنها پایان حیات فردی، بلکه انحلال کل هستی در یک چرخه‌ی بزرگ‌تر است که با مهاپرلای سنسکریتی هم‌راستا می‌شود. این هم‌نشینی مفاهیم، نشان‌دهنده تلاش متن برای پیوند دادن عرفان اسلامی با کیهان‌شناسی هندو از رهگذر زبان و ساختارهای معنوی مشترک است.

۱۳. مهاریشی

واژه‌ی «مهاریشی» به معنای «حکیم بزرگ» تنها یک بار در امانامه آمده و به واسیسته اشاره دارد (eGangotri 2017, p. 61).

۱۴. پران

واژه‌ی «پران» در سنسکریت به معنای «نفس حیات، دم، تنفس، روح، نیروی حیاتی» آمده است (Monier-Williams 1899, p. 705). این اصطلاح در سنت‌های ودایی و یوگایی، به نیرویی بنیادین اشاره دارد که حیات را در کالبد موجودات جاری می‌سازد و به عنوان اصل زنده‌کننده هستی شناخته می‌شود. در امانامه، «پران» یکی از مفاهیم کلیدی و محوری است که نه تنها در سطح فیزیولوژیک، بلکه در سطح هستی‌شناختی و معرفتی به کار رفته است.

در بیت ۱۰۸ امانامه آمده است: «پران از نور سرشته شده است» (eGangotri 2017, p. 24). این تعبیر نشان می‌دهد که پران نه صرفاً نیرویی حیاتی، بلکه جوهری نورانی و متعالی است که از جنس نور کیهانی ساخته شده است. در بیت بعدی نیز آمده است: «از دم پران، دل تو روشن شد» (eGangotri 2017, p. 24)، که بیانگر تأثیر مستقیم پران بر روشنایی دل و بیداری درونی است. این تعبیر، پران را واسطه‌ی انتقال نور و آگاهی به قلب انسان می‌داند و آن را عامل تحول باطنی معرفی می‌کند.

در ادامه، پران به عنوان «رهبر و راهنما» معرفی شده است: «پران بود رهبر و راهنما» (eGangotri 2017, p. 25) این توصیف، جایگاه پران را از سطح نیروی حیاتی به سطح هدایت‌گر معنوی ارتقاء می‌دهد و آن را به مثابه عقل فعال یا شعور هدایت‌گر در مسیر سلوک در نظر می‌گیرد. در بخش ۳،۸ نیز آمده است که پران جایگاه همه‌ی خدایان است، که نشان می‌دهد پران نه تنها نیرویی مستقل، بلکه ظرف و حامل تمامی مظاهر الهی است؛ به عبارت دیگر، پران بستر ظهور و تجلی خدایان است و در حکم اصل وحدت‌بخش میان نیروهای الهی عمل می‌کند.

در بیت ۱۲۰ نیز آمده است: «پران سرچشمه‌ی سیاه و سفید است» (eGangotri 2017, p. 25) این تعبیر، پران را منشأ دوگانگی‌های هستی‌معرفی می‌کند؛ یعنی هم سرچشمه‌ی نور و هم ظلمت، هم خیر و هم شر، و در عین حال فراتر از این دوگانگی‌هاست. پران در این معنا، اصل بنیادین هستی است که همه اعداد از آن نشأت می‌گیرند و در نهایت به آن بازمی‌گردند. بنابراین، پران در امانه نه تنها به عنوان نیروی حیاتی، بلکه به عنوان اصل نورانی، عامل هدایت، جایگاه خدایان، و منشأ اعداد هستی‌معرفی شده است. این گستره معنایی، پران را به مفهومی چندلایه و بنیادین در ساختار کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی متن تبدیل کرده و آن را در پیوندی عمیق با معرفت، نور، و وحدت قرار داده است.

۱۵. رُخْشیر

واژه‌ی «رُخْشیر» در متن امانه معادل فارسی‌شده اصطلاح سنسکریت «ریشی» (ṛṣi) است؛ واژه‌ای که در سنت ودایی و هندو به فرزندانگن، بینایان و عارفانی اطلاق می‌شود که حامل وحی یا شهود معنوی‌اند (Gandhi 2019). در بیت «پرانا که بر صورت این عالم است، هفت رُخْشیر همراهان نزدیک اویند» (eGangotri 2017, p. 23)، رُخْشیرها به عنوان همراهان پرانا معرفی شده‌اند؛ یعنی نیروهای حکمت یا آگاهی که در کنار نیروی حیاتی جهان (پرانا) قرار دارند و با آن در اداره هستی مشارکت می‌کنند. این تصویر، ساختاری کیهان‌شناختی را ترسیم می‌کند که در آن پرانا به مثابه اصل حیات، با هفت رُخْشیر به عنوان مظاهر خرد و شهود همراه است.

گاندی در تحلیل خود اشاره می‌کند که صورت «رُخْشیر» در زبان هندوی به کار رفته و یکی از شیوه‌های رایج برای بازنمایی ṛṣi در متون فارسی‌زبان یا فارسی‌شده است (Gandhi 2020a). این تطبیق نشان می‌دهد که نویسنده امانه در ترجمه یا اقتباس از منابع هندو، کوشیده است تا واژگان سنسکریت را با صورت‌های آوایی و معنایی قابل‌فهم برای مخاطب فارسی‌زبان بازسازی کند. نمونه‌های مشابه این تطبیق در منابع دیگر نیز دیده می‌شود؛ برای مثال، در کتاب جیمز اسکینر درباره‌ی مردم هند، عبارت «به دعای ریشی‌ها» آمده است (Skinner 1825, p. 123) که نشان می‌دهد واژه‌ی «ریشی» یا صورت‌های فارسی‌شده آن در متون قرن نوزدهم نیز رواج داشته است.

واژه‌ی «رُخْشیر» در امانه نه تنها نشانه‌ای از انتقال مفاهیم سنسکریت به زبان فارسی است، بلکه نمونه‌ای از بومی‌سازی واژگان عرفانی و کیهان‌شناختی در متنی است که می‌کوشد سنت‌های هندو و اسلامی را در قالبی واحد بازخوانی کند. این واژه، هم از نظر زبانی و هم از نظر مفهومی، حامل پیوندی میان حکمت ودایی و عرفان فارسی است.

۱۶. سَنَکَلپ

واژه‌ی «سَنَکَلپ» در زبان سنسکریت به مجموعه‌ای از معانی ذهنی و درونی اشاره دارد؛ از جمله تصور، نیت، تصمیم، اراده، آرزو و باور (Monier-Williams 1899, p. 1125). این واژه نشان‌دهنده آن چیزی است که در ذهن یا دل انسان شکل می‌گیرد و او را به سوی خواسته‌ای سوق می‌دهد. در متن امانه، «سَنَکَلپ» با واژه‌ی فارسی-عربی «مقصود» مقایسه شده است؛ واژه‌ای که خود نیز معانی‌ای چون هدف، نیت، مطلوب و غرض را در بر دارد (Steingass 1892, p. 1294).

در ابیات ۱۱۰۸ تا ۱۱۱۳ امانه، گفت‌وگویی میان رامچندرا و یک یوگی نقل شده است. رامچندرا می‌پرسد: «اگر نام‌ها وجود ندارند، پس این نام‌ها چیستند؟» یوگی پاسخ می‌دهد: «برای تو ضرورتی است، نه منفعت حقیقی؛ آن‌ها فقط برای فهم مقصد هستند. معنای سَنَکَلپ تهی است؛ جنبش دل در جستجوی کثرت» (eGangotri 2017, p. 61). این پاسخ نشان می‌دهد که «سَنَکَلپ» نوعی حرکت ذهنی است که انسان را به سوی تنوع و جدایی می‌کشاند؛ یعنی به جای رسیدن به حقیقت یگانه، درگیر شکل‌ها و نام‌ها و تفاوت‌ها می‌شود.

در مقابل، «مقصود» در این متن به عنوان هدف حقیقی و نهایی معرفی شده است؛ چیزی که فراتر از نام‌ها و تصورات ذهنی است و به حقیقت یگانه اشاره دارد. بنابراین، امانه میان «سَنَکَلپ» و «مقصود» تمایز می‌گذارد: «سَنَکَلپ» نماینده‌ی تلاش ذهنی

پراکنده و بی‌ثمر است، در حالی که «مقصود» نماد حقیقتی استوار و مطلق است که باید به آن رسید. این تمایز، نقدی لطیف بر وابستگی به ذهن و نام‌هاست و دعوتی به رهایی از کثرت و حرکت به سوی وحدت.

۱۷. شیوا

خدای هندو «شیوا» در آمانامه بارها ذکر شده است؛ گاه با نام اصلی و گاه با القابی چون «مَهشور» یا «مهادیو» (Monier-Williams 1899, pp. 796, 802, 1074). او به عنوان یکی از اعضای تثلیث هندو در کنار برهما و ویشنو معرفی می‌شود و با مفاهیم «مهاپرلای» و «فنا» پیوند دارد.

در بخشی دیگر، پارواتی از شیوا، همسرش، درباره ماهیت صوتی ناشناخته می‌پرسد. همچنین در بیت ۶۳۰، یوگی واسیسته رؤیایی را که در نتیجه مراقبه دیده بود، شرح می‌دهد.

از نظر زبان‌شناختی، صورت «مَهشور» جالب است؛ زیرا در وزن شعری متن، «مَهشور» با تلفظ کشمیری «مَهشُر» سازگارتر است (Grierson 1932, p. 557).

۱۸. سواپن

واژه‌ی «سواپن» در زبان سنسکریت به معنای «خواب» یا «خوابیدن» است (Monier-Williams 1899, p. 1280). در متن آمانامه، این واژه با توجه به وزن شعر بازسازی شده و احتمالاً از شکل‌های متأخر آن در زبان‌های هندو-آریایی، مانند صورت کشمیری «سُپن»، گرفته شده است (Grierson 1932, p. 926). در بیت ۷۱، معنای آن به‌روشنی با واژه‌ی فارسی توضیح داده شده: «خواب، معنای لفظ سواپن است» (eGangotri 2017, p. 23). سپس، متن یک ریشه‌شناسی عامیانه ارائه می‌دهد و واژه را به دو بخش «سوا» (یعنی «خود») و «پن» (یعنی «یافتن») تقسیم می‌کند و نتیجه می‌گیرد که معنای آن «یافتن خود» که باشد وقت خواب است (eGangotri 2017, p. 23). این تفسیر نشان می‌دهد که خواب در این سنت، نه فقط حالت بی‌هوشی، بلکه فرصتی برای بازگشت به خویشتن و تجربه درونی تلقی می‌شود.

در آمانامه، سالک یوگی در آغاز تمرین‌ها هم به دوری از خواب تشویق می‌شود: «دور کن از خویش شر و شور نوم» (eGangotri 2017, p. 22)، و هم به خوابیدن دعوت می‌شود: «خواب کن و خواب کن و خواب کن» (eGangotri 2017, p. 23). این دوگانگی نشان می‌دهد که خواب در این متن، هم می‌تواند مانع سلوک باشد و هم ابزار آن؛ بستگی دارد که چگونه تجربه شود.

از بیت ۸۰ به بعد، آمانامه چهار نوع خواب را معرفی می‌کند: «چهار بود بهر تو اقسام خواب» (eGangotri 2017, p. 23). این چهار نوع با چهار حالت آگاهی در سنت هندو مطابقت دارند: بیداری، خواب دیدن، خواب عمیق، و حالت چهارم که فراتر از سه حالت دیگر است و در متون یوگا به‌عنوان «توریا» شناخته می‌شود (Gandhi 2020a; Chenet 2017, p. 475). این حالت چهارم در آمانامه بارها در ارتباط با تنفس ذکر شده است؛ مثلاً در ابیات ۲۰۸ تا ۲۱۰ آمده است: «از نفس جمله وحوش و طیور، می‌کند این دم به همیشه مرور، خفته و بیدار برابر در این» (eGangotri 2017, p. 28). این ابیات نشان می‌دهند که در حالت چهارم، تفاوت میان خواب و بیداری از میان می‌رود و نفس در همه‌ی موجودات به‌طور یکنواخت جریان دارد.

واژه‌ی فارسی «خواب» نیز در آمانامه بارها به‌عنوان مترادف «سواپن» آمده و نشان می‌دهد که این مفهوم در زبان‌های هندی، اردو و کشمیری نیز شناخته شده و به‌عنوان وام‌واژه ثبت شده است (Platts 1884, p. Caturvedi 1970, p. 165). بنابراین، «سواپن» در آمانامه نه تنها به معنای خواب جسمانی، بلکه به عنوان تجربه‌ای معرفتی و نمادین از بازگشت به خویشتن و عبور از مرزهای آگاهی روزمره معرفی شده است.

نتیجه‌گیری

منظومه امانامه، سروده بنوآلیداسوکی را می‌توان نمونه‌ای ممتاز از سنت تلفیقی در ادبیات فارسی هندوی سده هفدهم دانست؛ متنی که نه صرفاً ترجمه‌ای از یک اثر سنسکریت، بلکه بازآفرینی خلاقانه‌ای است که در آن عناصر فلسفه ودانته، آموزه‌های هته‌یوگا، و مفاهیم عرفان اسلامی در قالب زبان و تصویرپردازی فارسی درهم تنیده شده‌اند. بنوآلیداسوکی، برخلاف دیگر مترجمان هم‌عصر خود که برای انتقال متون هندو به فارسی نیازمند همکاری میان‌دینی بودند، خود به تنهایی این مسیر را پیمود؛ زیرا هم به سنت‌های هندویی تعلق داشت و هم در فضای فکری و زبانی اسلام ایرانی تنفس می‌کرد.

تحلیل واژگان هندوآریایی در امانامه، به ویژه در تقابل و تعامل با اصطلاحات صوفیانه‌ی عربی - فارسی، نه تنها ما را با لایه‌های زبانی و معنایی این متن آشنا می‌سازد، بلکه امکان بازسازی چشم‌انداز دینی و فکری مؤلف را نیز فراهم می‌کند. این متن، با بهره‌گیری از ساختار مثنوی، زبان فارسی را به ابزاری برای بیان مفاهیم رهایی، وحدت وجود، و شهود عرفانی بدل می‌سازد؛ مفاهیمی که در بیت مشهور «راست چه هندو چه مسلمان بود، دیدن جان دیدن جانان بود» به اوج خود می‌رسند.

از این منظر، امانامه نه تنها سندی ادبی، بلکه گواهی تاریخی بر امکان گفت‌وگوی میان‌فرهنگی و میان‌دینی در بستر زبان فارسی است. پژوهش در واژگان، ساختار، و منابع این اثر، می‌تواند به فهم ژرف‌تری از نحوه تلاقی سنت‌های فکری هندویی و اسلامی در دوره‌ی مغولی یاری رساند و الگویی برای مطالعه‌ی متون مشابه در اختیار بگذارد. این مقاله کوشید با تمرکز بر لایه‌های زبانی و مفهومی امانامه، سهم آن را در شکل‌گیری یک سنت عرفانی فلسفی مشترک در شمال هند قرن هفدهم برجسته سازد.

منابع

خسروانی، حمید (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی شهود بصری ازسان و خداوند در حکمت اشراق و حکمت ادوایتیه ویدانته. دین‌پژوهی و کارآمدی، ۵(۲)، ۸۹-۱۱۲.

Beck, Guy L. (2012). *Sonic liturgy: ritual and music in Hindu tradition*. Columbia: University of South Carolina Press. ISBN 978-1-61117-108-2.

Böwering, G. (1988). *Baqā' wa fanā'*. *Encyclopedia Iranica*, 3, 722–724. Retrieved June 21, 2025, from <https://www.iranicaonline.org/articles/baqa-wa-fana-sufi-term-signifying-subsistence-and-passing-away>.

Cappello, G. (2020). Sufi-Vedāntic interactions and literary interconnections in the *Gulzār-i ḥāl* by Banwālīdās. *EURASIAN Studies*, 18, 255–298.

Caturvedī, M. (1970). *A practical Hindi-English dictionary*. New Delhi: National Publishing House.

Chenet, F. (2017). The nature of idealism in the *Mokṣopāyāśāstra/Yogavāsiṣṭha*. In J. Ganeri (Ed.), *The Oxford handbook of Indian philosophy*. New York: Oxford University Press.

eGangotri Digital Trust. (2017). *Omnameh in Persian and other Persian manuscripts interspersed with Sharada Srinagar copy*. Retrieved November 28, 2024, from <https://archive.org/details/OmnamehInPersianAndOtherPersianManuscriptsInterspersedWithSharadaSrinagarCopyEGangotriDigitalTrust>

Gandhi, S. (2019). The Persian writings on Vedānta attributed to Banwālīdās Walī. *Journal of Indian Philosophy*, 48, 79–99

- Gerety, Moore & McKean, Finnian. (2015). *This Whole World Is OM: Song, Soteriology, and the Emergence of the Sacred Syllable* (Thesis). Harvard University, Graduate School of Arts & Sciences. ISSN 1746-7527
- Herrenschmidt, C., & Kellens, J. (1993). DAIVA. *Encyclopedia Iranica*, 6, 599–602. Retrieved March 5, 2020, from <https://iranicaonline.org/articles/daiva-old-iranian-noun>
- Holdrege, Barbara A. (1996). *Veda and Torah: Transcending the Textuality of Scripture*. SUNY Press. ISBN 978-0-7914-1640-2
- Iannone, A. Pablo. (2001). *Dictionary of World Philosophy*. Taylor & Francis. p. 30. ISBN 0-415-17995-5
- Jhaveri, Indukala H. (1956). The Concept of Ākāśa in Indian Philosophy. *Annals of the Bhandarkar*
- Jones, Constance & Ryan, James D. (2006). *Encyclopedia of Hinduism*. Infobase Publishing. ISBN 978-0-8160-7564-5
- Kak Odin, J. (2007). *Mystical verses of Lallā: A journey of self realization*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers
- Kathopanishad. (n.d.). Verse 1.2.15. With commentary by Adi Shankaracharya
- Kudelska, Marta. (2019). *Why Is There I Rather Than It?*. Peter Lang D. ISBN 978-3-631-84429-8. doi:10.3726/b17932
- Leeming, David. (2005). *The Oxford Companion to World Mythology*. Oxford University Press. ISBN 978-0195156690
- Lochtefeld, James. (2002). Om. In *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, Vol. 2: N–Z. Rosen Publishing. ISBN 978-0823931804
- Monier-Williams, M. (1899). *English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to Greek, Latin, Gothic, German, Anglo-Saxon, and other cognate Indo-European languages*. Oxford: The Clarendon Press
- Nair, S. (2020). *Translating wisdom: Hindu-Muslim intellectual interactions in early modern South Asia*. Oakland: University of California Press
- Nakamura, Hajime. (1995). *A History of Early Vedānta Philosophy, Part 2*. Motilal Banarsidass. ISBN 978-8120819634
- Padoux, A. (1990). *Vāc: The concept of the word in selected Hindu Tantras* (J. Gontier, Trans.). Albany: State University of New York Press
- Platts, J. T. (1884). *A dictionary of Urdu, classical Hindi, and English*. London: W. H. Allen & Co
- Schimmel, A. (1992). *A two-colored brocade: The imagery of Persian poetry*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press
- Shepard, Leslie. (1991). *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology - Volume 1*. Gale Research Incorporated. ISBN 9780810301962
- Skinner, J. (1825). *Kitāb-i taṣrīh-ul-aqwām*. Library of Congress Manuscript. Retrieved December 1, 2024, from <https://www.loc.gov/resource/rbc0001.2015rosen2076>
- Steingass, F. J. (1892). *A comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature*. London: Routledge & K. Paul
- van Buitenen, J. A. B. (2017). *The Maitrayaniya Upanisad: A critical essay with text, translation and commentary*. Berlin and Boston: Walter de Gruyter

Wilke, Annette & Moebus, Oliver. (2011). Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism. Berlin: De Gruyter. ISBN 978-3110181593.