

مطالعه تطبیقی جهان‌شناسی عرفان اسلامی و هندوی

شهرام پازوکی *

محمد کوبک **

چکیده: عرفان اسلامی و عرفان هندوی، هرچند از دو مکتب کاملاً متفاوت سرچشمه گرفته و در طی زمان به باروبر نشسته‌اند، اما از آنجا که اساساً عرفان-قطع نظر از اینکه به کدام مکتب و سرزمین تعلق داشته باشد- ریشه در باطن حق‌جوی آدمی دارد و عارفان در جست‌وجوی حقیقتی واحد بوده‌اند، ازاین‌رو در این دو عرفان ظاهراً بیگانه از هم، نیز وجوه مشترک فراوانی به چشم می‌خورد که حکایت از انس و الفت باطنی آن‌ها می‌کند. در این مقاله کوشش شده است تا این وجوه مشترک در بعد جهان‌شناسی نمایانده شود، هرچند باید اعتراف کرد که مبانی عرفان ناشی از دین مبین اسلام، به دلیل وحیانی بودن و نیز خاتمیت این دین، به مراتب از اصالت، اتقان و انسجام بیشتری نسبت به عرفان‌های دیگر و از جمله عرفان هندوی برخوردار است.

واژگان کلیدی: برهمن، آتمان، پوروشا، پراکریتی، مایا، وحدت وجود، اعیان ثابت، حضرات خمس.

E-mail:pazouki@irip.ir

*دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

** دانشجوی دکتری عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

E-mail:kokabmohammad@yahoo.com

مقدمه

در میان مکاتب فلسفی ارتدکس هند، یعنی شش مکتب «می مام سا»،^۱ «ودانتا»،^۲ «سانکھیا»،^۳ «یوگا»^۴ «نیایا»،^۵ و «وی شیشیکا»^۶ در این مقاله دو مکتب «سانکھیا» و «ودانتا» به طور خاص مورد بررسی قرار گرفته‌اند و نظریات جهان‌شناسی آن‌ها با جهان‌شناسی عرفانی اسلام تطبیق داده می‌شود. دلیل این گزینش آن است که در مجموعه کتب مقدس «اوپانیشادها»^۷ - که به منزله آیین تمام‌نمای کلیه پدیده‌های فکری سرزمین هند است - دو گرایش اصلی در جهت تحقیق در ماهیت و واقعیات هستی وجود دارد: یکی شناخت «برهمن»^۸ و «آتمان»^۹ و دیگری تمایل طبیعی نسبت به تجزیه و تحلیل عناصر سازنده جهان، اعم از مقولات روانی، جسمانی و عنصری. مکتب «ودانتا» عمدتاً پاسخ‌گوی گرایش نخست و مکتب «سانکھیا» معطوف به گرایش دوم اوپانیشادهاست.

۱) جهان‌شناسی هندوی

۱-۱) مکتب سانکھیا

کلمه سانکھیا یعنی (آنچه مبنی بر اعداد است) و این اشاره به طریق خاصی است که به واسطه آن سانکھیا سلسله مراتب وجود را برشمرده است (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۴۸). این مکتب فلسفی را می‌توان یک فلسفه دوگانه‌انگار^{۱۰} نام نهاد، زیرا تفسیری از جهان ارائه می‌دهد که به دو اصل غایی: روح یا پوروشا^{۱۱} و ماده نخستین (هیولای اولی) یا پراکرتی^{۱۲} منتهی می‌شود. پراکرتی که خود بی‌علت است، علت‌العلل یا مبدأ غایی همه اشیای جهان از جمله ذهن، ماده و حیات است (چاترجی، ۱۳۸۴: ۱۴۹).

پیدایش جهان

نقطه آغازین تکوین جهان تماس میان پوروشا و پراکرتی است. پیدایش و تکامل جهان نمی‌تواند منحصرراً متکی و منوط به روح یا پوروشا باشد، چرا که پوروشا ذاتاً غیرفعال است. همچنین ماده نخستین یا پراکرتی هم نمی‌تواند به تنهایی کاری صورت دهد، زیرا پراکرتی ذاتاً



غیر شعورمند است. برای پیدایش جهان، پراکرتی بایستی با کمک شعورمندی پرورشا فعال شود (همان: ۵۰۹-۵۰۸).

نخستین محصول این اتحاد، «ماهات‌بودهی»^{۱۳} یا عقل بزرگ است. عقل بزرگ در سلسله مراتب وجودی اصول برخاسته از پراکرتی، بیشترین میزان نزدیکی به پرورشا را دارد، از تجلی و نورافشانی و آگاهی پرورشا بهره‌مند است و مانند آینه‌ای انوار آن را در خود می‌نماید (شایگان، ۱۳۸۴: ۱۰۲). از عقل بزرگ، خودآگاهی یا انانیت^{۱۴} به ترتیب پنج عنصر لطیف:^{۱۵} قوای سامعه، لامسه، باصره، ذائقه و شامه پدید آمده‌اند. این هفت اصل (عقل بزرگ، خودآگاهی و پنج عنصر لطیف)، هم به وجود آمده و هم به وجود می‌آورند. شانزده اصل دیگر که زاده شده‌اند ولی چیزی از خود ظاهر نمی‌سازند، عبارتند از: پنج عنصر بزرگ (اثیر، هوا، آتش، آب، خاک) و یازده عضو حسی.^{۱۶} آنچه نه به وجود آمده و نه به وجود می‌آورد، همان پرورشا یا روح و اصل ممتاز مکتب سانکها است (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۷۰-۵۶۹). پراکرتی هم - همچنان که پیش‌تر گفته شد - خود به وجود نیامده و بی‌علت است، اما بطن کلیه موجودات و منشأ و خاستگاه کائنات است. آفرینش در مکتب سانکها خلق از عدم^{۱۷} نیست بلکه به فعلیت درآمدن امکاناتی است که بالقوه در پراکرتی موجود بوده‌اند. از این منظر، معلول، چیزی جز صورت توسعه‌یافته علت نیست و به عبارت دیگر، به فعلیت درآمدن علت، موجب پیدایش و ظهور آن معلولی می‌گردد که پیش‌تر در حالت استتار در خود علت مستور و محجوب بود. عالم بر روی هم در حکم معلول بزرگی است و البته بایستی علتی داشته باشد و آن پراکرتی است (همان: ۵۸۱).

در کتاب بهگود گیتا^{۱۸} یا سرود خدا/یان از سه نوع پرورشا: پرورشای زوال‌پذیر، پرورشای زوال‌ناپذیر و پرورشای والا، یاد شده و «کریشنا»^{۱۹} یکی از اوتار یا ظهورات حق که به صورت پیر و معلم بر ارجونای جنگاور ظاهر شده و با او سخن می‌گوید، خود را پرورشای والا معرفی می‌کند:

... و من که نه زوال‌پذیرم و از زوال‌ناپذیر نیز برتر و فراتر، در همه عالم و در زبان

«وداها» به نام «پرورشای والا» خوانده شده‌ام (موحد، ۱۳۷۴: ۱۷۶).

در جای دیگری از همین کتاب، کریشنا چنین می‌گوید:



پراکریتم من از عناصر هشنگانه است: خاک و آب و آتش و باد و اثیر و دل و عقل و خودی، ولی این فروتر جنبه طبیعت من است و جنبه برتر آن جان است که مایه قوام جهان است. این دو جنبه منشأ همه هستی است (همان: ۱۱۶-۱۱۵).

با توجه به عبارات فوق می‌توان چنین استنباط نمود که پوروشای زوال‌پذیر از آن موجودات فناپذیر عالم مادی و همان پراکریتمی است، پوروشای زوال‌ناپذیر از آن عالم ارواح، و پوروشای والا روح اعظم و وجود محض تابناک غیرفعالی است که نه به وجود آمده و نه چیزی از او به وجود می‌آید.

به‌هرحال آنچه مسلم است، مکتب سانکها هرگز واقعیت جهان را تکذیب نمی‌کند و نه تنها منکر وجود روح نمی‌شود، بلکه به تکرر و تعدد ارواح اعتقاد جدی دارد.

۲-۱) مکتب ودانتا

کلمه «ودانتا»^{۲۰} از دو جزء «ودا»^{۲۱} و «انتا»^{۲۲} ترکیب یافته است و مراد از آن، تعلیمات عرفانی «وداها» یا به عبارت دیگر همان «اوپانیشادها» است. در حوزه مکتب ودانتا یک تفسیر و گرایش واحد وجود ندارد، بلکه این مکتب به شاخه‌های گوناگونی انشعاب یافته و هر کدام تفسیر خاص خود را به‌ویژه در موضوع ماهیت رابطه نفس^{۲۳} و خدا^{۲۴} ارائه کرده‌اند. مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین این تفاسیر، آئین عدم ثنویت^{۲۵} مربوط به شانکارا^{۲۶} است که در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

آتمان و برهمن

این پرسش اساسی همواره ذهن بشر و از جمله نویسندگان اوپانیشادها را به‌خود مشغول ساخته بود که آن واقعیتی که منشأ و مبدأ همه چیزهای دیگر است و همه چیز به آن زنده است و نیز در آن محو و نابود می‌شود چیست؟ در پاسخ به این پرسش، «اوپانیشادها» واقعیتی جهان‌شمول را معرفی می‌کنند که با شناختن آن می‌توان به جاودانگی دست یافت. این واقعیت گاه برهمن گاه آتمان و گاه «ست»^{۲۷} یا وجود نامیده شده است.

ودانتا در پس مظاهر متغیر اسم‌ها^{۲۸} و صورت‌ها^{۲۹} که کثرات را تشکیل می‌دهند، حقیقت واحدی که مبنای عالم صغیر و عالم کبیر است می‌یابد و به این حقیقت واحد برحسب آنکه در



سطح عالم صغیر یا عالم کبیر ظاهر شده باشد، به ترتیب نام تمان و برهمن داده و این دو را از هم متمایز نمی‌داند (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲: ۸۱۵). از این دیدگاه ماده و روح دو واقعیت مستقل نیستند، بلکه هر دو دارای یک مبدأ و منشأ واحدند که همان برهمن است. به بیان دیگر، یک واقعیت یگانه، مطلق و مستقل وجود دارد که همه جهان متشکل از روح و ماده (یا نفوس و اشیای مادی) را دربرگرفته است (چاترجی، ۱۳۸۴: ۶۵۳-۶۵۲).

پرسش بعدی که بلافاصله به ذهن متبادر می‌شود این است که آتمان یا برهمن با جهان دقیقاً چه نسبتی دارد؟ پاسخ به این پرسش، فلسفه آفرینش در مکتب ودانتا را روشن می‌سازد. در این مکتب نیز مانند مکتب سانکھیا آفرینش، خلق از عدم نیست و هر معلولی همواره در علت مادی خود موجود بوده است. تفاوتی که در اینجا با مکتب سانکھیا وجود دارد این است که آنجا که ماده به صورت جدید درمی‌آید، سانکھیا معتقد می‌شود که دگرگونی و تغییر و تبدل در آن واقعی است، درحالی‌که مطابق دیدگاه مکتب ودانتا، به دلیل وجود پیشینی معلول در علت، باید پذیرفت که معلول نتیجه یک دگرگونی واقعی در علت نیست؛ بنابراین چیز تازه‌ای پدید نیامده است (همان: ۶۷۷-۶۷۶). پس بنابر دیدگاه مکتب ودانتا علیت هرگز موجب دگرگونی در ذات نمی‌شود. اما در پس همه تغییرات و دگرگونی‌ها درمی‌یابیم که «وجود» واقعی انکارناپذیر است که در همه حالات بقا و دوام دارد. وجود محض و خالص که علت مشترک همه اشیای جهان است و در فرم‌ها و صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود، خودش بی‌صورت است و با آنکه به اشکال مختلف قابل تجزیه و تقسیم می‌باشد، خودش بسیط و فاقد اجزاء است، و با آنکه در اشکال متناهی و فناپذیر نمودار می‌گردد، خودش نامتناهی و جاودان است. این وجود نامتناهی و نامتعیین که جوهر یا علت مادی همه جهان است «برهمن» نام دارد (همان: ۶۸۳-۶۸۲). معلولات، نمودها و مظاهر این علت لایتغیر هستند و درواقع اساس وجودی ندارند. در اوپانیشادها با ارائه تمثیل‌هایی مانند ظروف گلی ساخته‌شده از خاک رس و ظروف مسی ساخته شده از مس، این حقیقت بازگو شده است که وجود واحد ازلی، مبدأ و منشأ همه موجودات عالم است و درواقع این موجودات چیزی جز ظهورات گوناگون آن وجود بسیط نیستند (Ali Khan, 2003: 230).

مایا یا توهم جهانی

برهمن نیرویی دارد که خود را در اشکال و صورت‌های گوناگون متجلی می‌سازد، بدون اینکه در خود او واقعاً هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی روی دهد. این نیرو توهم جهانی یا «مایا»^{۳۰} نام دارد. برای تبیین کارکرد مایا ابتدا باید اشاره کنیم که در مکتب ودانتا، برهمن دو جنبه دارد: اول برهمن خشتی که عاری از هرگونه صفت و کیفیت بوده، سلب تمام صفات ثبوتیه و حتی صفات سلبیه و تنزیهی و به‌عبارت دیگر سلب و مقام ذات است. برهمن از این جنبه «نیرگونا»^{۳۱} خوانده می‌شود. دیگری برهمن به صیغه مذکر است که کلیه صفات و کیفیات را داراست و «ساگونا»^{۳۲} نامیده می‌شود. برهمن در حالت نیرگونا، بی‌ارتباط با جهان، یعنی ذات بحت مطلق است، و در حالت ساگونا در ربط و نسبت با جهان در نظر گرفته می‌شود. برهمن ساگونا یا برهمن متعین که به بیان دیگر «ایشوارا»^{۳۳} یا خدای خالق خوانده می‌شود، به مدد مایا مثل اشیاء را در خود می‌پروراند و به خارج منعکس می‌سازد. درحقیقت، خلقت ظل برهمن است و مانند رؤیایی از او صادر شده و مانند رؤیا نقش بر آب است. نسبت جهان و برهمن نسبت سایه است به درخت یا نسبت موج است به دریا (همان: ۷۸۵).

طبیعت دوگانه مایا

انگیزه خلقت و آفرینش، نیروی متخیله و خلاقه مایاست. مایا طبیعتی دوگانه دارد: از یک سو نیروی خلاقه و متخیله است که به امکانات موجود در برهمن مصداق می‌بخشد، و از سوی دیگر حجاب و پرده‌ای است که بین خالق و مخلوق سایه می‌افکند و غیرواقعیت را واقعیت جلوه می‌دهد. به بیان دیگر برهمن که علت فاعلی و مادی آفرینش است، به مدد نیروی خلاقه و متخیله مایا علت فاعلی و به کمک نیروی استتار مایا علت مادی جهان به‌شمار می‌آید. فرایند آفرینش هستی توسط قوه مایا فرایندی پویاست نه ایستا، زیرا به همان صورت که برهمن عمل دم را انجام می‌دهد، بازدم هم می‌کند و هستی را به منشأ خود در ذات یگانه باز می‌گرداند (Eliade, 1987: 116).

مایا یا قدرت خلاقه برهمن در ابتدا مکتوم و نامتجلی است ولی به تدریج به‌صورت اشیای لطیف ظاهر می‌شود و سرانجام در مرحله سوم به شکل اشیای خشن جهان درمی‌آید. هنگامی که برهمن در هیئت مالک و متصرف مایا (در حالت مکتوم و نامتجلی آن) تصور شود، نام او



ایشوارا (خدای خالق یا علت‌العلل) است. در مرحله دوم که مایا به شکل اشیای لطیف درمی‌آید، برهمن «هیرانیاگاریها»^{۳۴} (هسته جهانی، مجمع‌العناصر یا نفس کل) نامیده می‌شود. در مرحله سوم که مایا به صورت اشیای خشن درمی‌آید، برهمن «ویشوانارا»^{۳۵} (عالم انسان) یا «ویرات»^{۳۶} (عالم طبیعی) خوانده می‌شود.

مراتب وجود

گاهی این فرایند تدریجی تکوین و تطور جهان را با سه مرحله: خواب عمیق، رؤیا و بیداری قیاس می‌کنند، یعنی برهمن نامتناهی بر اثر توهم جهانی (مایا) نسبت می‌یابد و به سه مرتبه وجود تنزل می‌کند: ۱- خواب عمیق ۲- رؤیا ۳- بیداری. «ایشوارا» برهمن در مرحله خواب عمیق، «هیرانیاگاریها» برهمن در مرحله رؤیا و «ویشوانارا» برهمن در مرحله بیداری است (چاترجی، ۱۳۸۴: ۷۱۷-۷۱۶). در کنار این سه مرحله که ناظر به وجه تشبیهی برهمن است، برهمن در وجه تنزیهی یا مقام بی‌مقامی یعنی «پارابرهمن»^{۳۷} یا برهمن نیرگونا و به عبارت دیگر وجود خالص و مطلق قرار دارد، که به این مقام «توریا»^{۳۸} نیز گفته می‌شود. این تعینات در عالم صغیر به صورت تعینات پنج‌گانه: قشر طعام، قشر دم حیاتی، قشر نفس و حس مشترک، قشر عقل، و قشر وجد و شادی جلوه می‌کنند.^{۳۹}

نادانی و جهل در عالم کبیر به صورت قوه متخیله «مایا» یا توهم جهانی و در عالم صغیر به صورت جهل و نادانی یا «اویدیا»^{۴۰} ظاهر می‌شود. به عبارت روشن‌تر، تخیل جهانی و عینی «مایا» است و تخیل ذهنی و شخصی «اویدیا» (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۶۸).

با تعریفی که از مایا یا قدرت خلاقه برهمن ارائه گردید، می‌توان آن را همسان با پراکریتی یا هیولای اولی و ماده نخستین در مکتب سانکھیا تلقی نمود (Zehner, 1996: 13). با این تفاوت که در مکتب سانکھیا پراکریتی واقعیتی مستقل از پوروشا یا روح کلی است و حال آنکه در مکتب ودانتا مایا یکی از قدرت‌های برهمن و به طور مطلق وابسته به اوست.

جهان‌شناسی عرفانی اسلام

پرسش اصلی در اینجا نیز پرسش از ربط و نسبت خلق و خالق است و اینکه چگونه از ذات واحد، مخلوقات متکثر پدید آمده‌اند. در پاسخ اجمالی به این پرسش باید گفت عارفان مسلمان

با ارائه نظریه وحدت وجود نسبت خلق و خالق را تبیین می‌کنند. توضیح آنکه وحدت شخصی وجود که در عرفان اسلامی مطرح است هرگونه کثرتی را نفی نمی‌کند، بلکه خصوص کثرت وجود را طرد می‌نماید (خواه کثرت تباینی وجود و خواه کثرت تشکیکی آن)، وگرنه اصل کثرت را که «مظاهر» وجود و «نمود» «بود» اند اثبات می‌نماید و هرگز آن را سراب نمی‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۷).

حق فی ذاته و حق متجلی

در عرفان محیی‌الدین بن عربی اساساً «حق» به دو معنی به کار رفته است:

۱- «حق فی ذاته» که وجود صرف و خالص و بحت است که مطلق از جمیع قیود و لابشرط از جمیع شروط حتی از قید و شرط اطلاق است؛^{۴۱} بنابراین برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم ماست و در نتیجه معرفتش ناممکن است و در واقع میان او و عالم، اثبات قدرمشترک و وجه جامع محال است.

«حق فی ذاته» در مکتب سانکھیا، پوروشای والا و در مکتب ودانتا «نیرگوننا برهمن» یا مقام توریاست.

۲- «حق متجلی» بر خلاف «حق فی ذاته» متجلی در جمیع مجالی و ظاهر در همه مظاهر، مرادف با خلق و متصف به اوصاف آن، بلکه عین کون و عین اشیاء است و عباراتی همچون «عین الکون حق» و «سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها» و امثال آن ناظر به این مقام است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۰۹-۲۰۷).

آفرینش

عارفان در تبیین فلسفه آفرینش به حدیثی قدسی استشهد می‌کنند که حضرت حق می‌فرماید: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» (گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم).

نخستین مرحله‌ای که حق در مقام تجلی برمی‌آید و جامه تعین بر خود می‌پوشد، تجلی علمی غیبی یا تجلی ذاتی حبی یا تجلی غیب خوانده شده و به «فیض اقدس» نیز تعبیر گشته



است (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۶۹). در فیض اقدس، اعیان موجودات هنوز به صورت محسوس در نیامده و به عبارت دیگر فعلیت نیافته‌اند، یعنی وجود آن‌ها در عالم علم الهی است. تجلی دوم از حق، «تجلی شهودی وجودی یا اسمائی» یا تجلی شهادت که به «فیض مقدس» نیز تعبیر شده است. در این تجلی، اعیان موجودات به عالم محسوسات رانده می‌شوند. پس در تجلی اول، صور معقول کائنات یا «اعیان ثابت» پیدا می‌شود و در تجلی دوم اعیان ثابت کسوت وجود و تشخیص بر خود می‌پوشند (همان: ۱۷۱). بنابراین موجودات هم مانند خود حضرت حق ظاهری دارند و باطنی. ظاهر آن‌ها همان است که به صورت اعیان خارجی دیده می‌شود و باطن آن‌ها عین ثابت یا وجود معقول آن‌هاست که همواره در معقولیت و کلیت خود می‌ماند و محسوس و مشهود نمی‌شود (همان: ۱۴۶).

در تجلی دوم (تجلی شهادت)، اعیان ثابت که صور علمیه حق‌اند حکم آینه را دارند که وجود حق به احکام ایشان ظاهر شده و آن اعیان متصف به وجود نشده و همچنان معدوم‌اند (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۹۱).

بنابراین، یا وجود حق آینه است (تجلی ذاتی یا تجلی غیب) که احکام و آثار اعیان - نه خود آن‌ها - در آن ظاهر شده است و یا اعیان آینه است؛ (تجلی شهودی اسمائی یا تجلی شهادت) که اسماء و صفات و شئون و تجلیات حق یا وجودی که به اقتضای آن‌ها تعیین یافته است - نه وجود من حیث هو - در آن ظاهر گشته است. به این ترتیب، ذات حق، همان‌طور که به اعتبار تجلی ذاتی مبدأ ظهور اعیان در علم است، به اعتبار تجلی اسمائی نیز مبدأ پیدایش آثار و احکام آن‌ها در خارج است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۷۸).

نکته مهم و اساسی در باب اعیان ثابت این است که آن‌ها موقعیت وجودی واسط دارند، یعنی در میان حق مطلق و جهان اشیای محسوس قرار گرفته‌اند و به سبب این موقعیت ویژه وجودی دارای طبیعتی دوگانه هستند: فاعلی و انفعالی. منفعل بودن اعیان تا حدی است که می‌توان گفت چیزی جز مجموعه‌ای از «امکانات» در ذات حق نیستند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۷۵) و به دلیل موقعیت وجودی واسط داشتن، نه موجودند و نه معدوم و به قول ابن عربی در کتاب *انشاء الدوائر*: اعیان ثابت حقیقتی کلی و معقول است که با ازلی (= حق) ازلی و با موقت (= دنیا) موقت باشد. آن نه موجود است و نه معدوم، دنیا نیست و در عین حال دنیاست، غیر نیست و در عین حال غیر است. نسبت این چیز با دنیا قابل مقایسه است با نسبت چوب با محصولات

متنوع چوبی مثل صندلی و کمد چوبی، منبر، سطل چوبی و غیر آن، یا قابل قیاس است با نسبت نقره با ظروف نقره‌ای و اشیای ساخته‌شده از نقره نظیر سرمه‌دان نقره‌ای، گوشواره و حلقه ... پس اگر می‌خواهی آن را حقیقت حقایق یا هیولی یا ماده اولیه یا جنس‌الاجناس نام گذار (همان: ۱۷۸).

اعیان ثابت، پراکرتی، مایا

با توجه به تعریف اعیان ثابت و مقام و موقعیت وجودی آن، در تطبیق با مکاتب هندویی می‌توان آن را با پراکرتی در مکتب سانکھیا و مایا در مکتب ودانتا یکسان دانست. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد پراکرتی ماده‌ای است مشحون از امکانات بی‌پایان و مملو از قوه صرف که به تحریک روح بزرگ یا پوروشا دست به آفرینش عالم می‌زند. همین‌طور در تعریف مایا در مکتب ودانتا گفته شد که مایا یا توهم جهانی، نیرویی است که برهمن نامتناهی توسط آن خود را در اشکال و صورت‌های گوناگون نشان می‌دهد، بدون اینکه در خود او هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی روی دهد. بدین‌سان پراکرتی و مایا در مکاتب هندویی، اعیان ثابت در عرفان اسلامی همه ناظر به یک معنا و مفهوم هستند که همان وجود عام منبسطی است که در عالم علم به اعیان ثابت و در عالم خارج به اشیاء و ممکنات انبساط دارد.

عوالم وجودی (حضرات خمس) از منظر عرفان اسلامی

اجزای عالم وجود متناهی ندارند، بنابراین اسماء حق نیز غیرمتناهی است. ولی مجموعه عالم و موجودات کثیر با آنکه تناهی ندارند، به‌طورکلی در پنج «حضرت» محصور است که جامع همه عوالم است و درواقع عوالم وجودی را منحصر در پنج عالم می‌نماید.

حضرت ذات یا غیب مطلق

اولین حضرت، حضرت ذات است که از آن به «غیب‌الغیوب»، «غیب مطلق»، «عشقای مغرب» و... تعبیر نموده‌اند. در این مقام شامخ نه از اسم خبری است و نه از اعیان و مظاهر. هیچ متعینی در این مرتبه راه ندارد. این مقام در اصطلاح مکاتب هندویی، پوروشای والا (مکتب سانکھیا)، و نیرگونا برهمن و توری (مکتب ودانتا) خوانده می‌شود.



مقام احدیت

ظهور در «احدیت» اولین تعینی است که عارض بر وجود می‌شود و حکایت از کمالات حق می‌نماید، که از آن تعبیر به مرتبه تعین اول یا تجلی ذاتی حبی، حقیقت محمدیه^(ص) مقام «او ادنی»، افق اعلی، مقام جمع الجمع، احدیة الجمع و طامة کبری نموده‌اند. در تعین اول یا مقام احدیت - که اصل و اساس کلیه جهات قابله و فاعله می‌باشد- اثری از تمایز بین دو قوس وجود و امکان موجود نیست و «او ادنی» اشاره به این مقام و کنایه است از حقیقت محمدیه جامع بین وجود و امکان و یا برزخ بین این دو که جز وجود ذاتی و قدم ذاتی از کلیه صفات بهره دارد (امام خمینی، ۳۸۴: ۲۶).

مقام واحدیت

مقام «واحدیت» تعین و تجلی دوم حق است. در این تعین اثری خفی از تمایز بین دو قوس وجود و امکان باقی است. در این تجلی (که همان تجلی اسمائی است) حق اول خود را در ملبس اسماء و صفات و صور اسماء و صفات (اعیان ثابتة) شهود می‌نماید. پس مقام واحدیت که از آن به مرتبه «قاب قوسین»، برزخ دوم، حقیقت محمدیه بیضائیه، مجمع البحرین و حضرت عمائیه نیز تعبیر کرده‌اند- مشتمل بر حقایق کلیه و اسماء الهیه است. تجلی اول و دوم یا مقام احدیت و واحدیت را معمولاً دو حضرت مستقل محسوب نکرده، در حضرت «غیب مطلق» مندرج می‌دانند که عالم آن اعیان ثابتة است. حضرت دوم «غیب مضاف» و عالم آن «جبروت» یا عالم عقول طولی و عرضی؛ حضرت سوم «شهادت مضاف» یا «مثال مطلق» و عالم آن «ملکوت» یا عالم ارواح و نفوس کلی و جزئی؛ حضرت چهارم «شهادت مطلق» و عالم آن «ناسوت» یا عالم حس؛ حضرت پنجم «کون جامع» و عالم آن «انسان کامل» است که جامع جمیع حضرات می‌باشد (آشتیانی، ۴۵۳: ۱۳۸۰-۴۵۰).



مراتب چهارگانه «آتمان» و تطبیق آن با عوالم چهارگانه عرفان اسلامی

پیش از این در بحث از مایا یا قدرت خلاقه برهمن در مکتب ودانتا، گفتیم که فرایند تدریجی تکوین و تطور جهان را با سه مرحله: خواب عمیق، رؤیا و بیداری قیاس می‌کنند. حال در بیان حالات و مراتب آتمان، یک بار دیگر به آن مطلب با شرح و بسط بیشتری خواهیم پرداخت.

آتمان که اساساً با برهمن هم‌هویت است، به چهار حالت ظاهر می‌شود. این چهار حالت عبارتند از: حالت بیداری یا «جاگارتا- استهانا»^{۴۲}، حالت رؤیا یا «اسوآپنا- استهانا»^{۴۳}، حالت خواب عمیق یا «سوشوآپنا- استهانا»^{۴۴} و سرانجام حالت نامشروط برهمن یا توریا که عبارت است از نیرگونا برهمن یا برهمن عاری از کیفیات (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۰۳). این حالت چهارم، مقام بی‌مقامی و در حکم بعد تنزیهی و جنبه لایتناهی و سرمدی برهمن است. مرتبه بیداری و رؤیا دریند سلسله علت و معلول‌اند، مرتبه خواب عمیق فقط علت است و نه معلول، و مقام چهارم نه علت است و نه معلول، و آن مقام نظارت و شهادت بر همه چیز است (شایگان، ۱۳۷۵، ج: ۲: ۷۷۳).

این حالات چهارگانه آتمان یا به عبارت دیگر مراتب چهارگانه وجود را می‌توان با عوالم اربعه عرفان اسلامی (ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت) تطبیق داد، چنان‌که محمد داراشکوه (۱۰۶۹-۱۰۲۴ق) چنین تطبیقی را انجام داده است. او می‌گوید:

عوالمی که جمیع مخلوقات را ناچار گذر بر آن است، به‌طور بعضی از صوفیه چهار است: ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت. و بعضی پنج گویند و عالم مثال را داخل می‌کنند، و جمعی که عالم مثال را با ملکوت یکی می‌انگارند چهار می‌گویند. و به‌طور فقراء هند «اوستها»^{۴۵} که عبارت از این عوالم اربعه باشد، چهار است: «جاگارتا»، «اسوآپنا»، «سوشوآپنا» و «توریا»^{۴۶}. جاگارتا موافق است به ناسوت که عالم ظاهر است و عالم بیداری باشد. و اسوآپنا موافق است به ملکوت که عالم ارواح و عالم خواب باشد. و سوشوآپنا موافق است به جبروت که در آن نقوش از هر دو عالم من و تو نباشد، خواه چشم واکرده بنشیند و خواه پوشیده، و بسیاری از فقراء هر دو قوم بر این عالم مطلع نیستند... و توریا موافق است به لاهوت که ذات محض باشد و محیط و شامل و جامع و عین این هر سه عالم^{۴۷} (داراشکوه، ۱۳۸۰: ۱۶-۱۵).



۱. عالم بیداری: این مرتبه در واقع همان ناسوت و مرحله توسعه و تحول عناصر جسمانی است. در مرتبه بیداری، وجدان ما آگاه به دنیای ناسوتی است و به همین علت است که می‌توان این عالم را به دو صورت و برحسب آنکه بر اساس عالم صغیر یا عالم کبیر بنیان شده باشد تعبیر کرد: جنبه کلی^{۴۸} آتمان را در مرتبه ناسوتی و بیداری، «ویرات» می‌خوانند و آن مشتمل است بر عالم ماده و عالم طبیعی. ولی جنبه جزئی^{۴۹} آن در مرتبه بیداری، ویشوانارا نامیده می‌شود و در واقع جنبه جسمانی انسان جهانی است که با طبیعت کل یکسان است (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲: ۸۲۱-۸۱۹).

۲. عالم رؤیا: عالم رؤیا بر عالم ملکوت یا مثال منطبق است. این مرتبه که به «تیجاسا»^{۵۰} مسمی گشته و قلمرو آن عالم رؤیاست، مطابق با تأثراتی است که در ذهن نقش بسته‌اند، چون ذهن مانند نسجی که نقوش و رنگ‌های مختلف نقاش را به خود گیرد، کلیه ادراکات ناشی از مرتبه بیداری را در خود ضبط می‌کند و آن را در عالم رؤیا منعکس می‌سازد. تیجاسا جنبه جزئی عالم مثال و رؤیاست، حال آنکه جنبه کلی آن را هیرانیاگاربها به معنی هسته جهانی می‌نامند. پس تیجاسا و هیرانیاگاربها به ترتیب به نفس جزئی و کلی عالم اشاره دارند (همان: ۸۲۳-۸۲۲). عالم رؤیا برزخی است بین دو عالم بیداری و خواب عمیق. این حالت واسطه، «سامادهی»^{۵۱} نامیده می‌شود.

عالم مثال در کلام اسلامی نیز در واقع برزخی است بین عالم اجسام و عالم ارواح مجرده و از هریک از این دو عالم بهره و نصیبی دارد: از آن جهت که غیرمادی است شبیه به عالم ارواح است و از آن حیث که دارای صورت و شکل و مقدار است شبیه به عالم اجسام. عالم مثال شامل عالم خیال متصل یا مقید (برزخ صعودی) و خیال منفصل یا مطلق (برزخ نزولی) می‌باشد.

هانری کربن (۱۹۷۹-۱۹۰۳) تعبیر «ناکجاآباد» (سرزمین «لامکان» که در پس کوه قاف واقع است) را از شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹ق) وام گرفته، آن را در مورد عالم مثال به کار می‌برد. از دیدگاه کربن «ناکجاآباد» یا اقلیم هشتم (ورای هفت اقلیم متعلق به جهان محسوس) مکانی خارج از فضا است و در مکان دیگری که بتوان پرسش «کجا» را در آن با اشاره دست پاسخ گفت، واقع نشده است (کربن، ۱۳۸۴: ۲۵۴). عالم مثال یا عالم صور خیال از منظر کربن، هم

واسط است و هم واسطه، جهانی که از نظر هستی‌شناسی همان‌قدر واقعی است که جهان محسوس و عالم معقول. او می‌گوید:

این جهان مستلزم قوه ادراکی خاص خود یعنی قوه تخیل است، قوه‌ای که دارای نوعی وظیفه ادراکی و منزلت معرفتی است که به‌اندازه ادراک حسی و شهود عقلی، واقعی است (همان: ۲۵۷).

خیال خلاق و خیال استتارکننده

در یک بحث تطبیقی، می‌توان رابطه عالم مثال متصل به ملکوت را همانند رابطه تیجاسا به هیرانیاگاربها دانست، که در آن خیال و ساختار دو بعدی آن (یعنی خیال خلاق و خیال استتارکننده) نقش اساسی دارد. خیال از یک سو با تجلی خدا همانند است (خیال خلاق) و اساساً از این حیث، خلقت یک تجلی خیال خلاق است، از سوی دیگر به‌عنوان خیال متصل یا عالم مثال، صور مقید اندیشه و سایه‌ای میان سایه‌های عالم روحانی و معنوی است که ضمن انعکاس آن، شهود و بینش را از دیده بصیرت پنهان می‌کند (خیال استتارکننده) (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۱۸).

در اینجا بار دیگر نقش دوگانه مایا در مکتب ودانتا مطرح می‌شود. همچنان‌که پیش‌ازین گفتیم مایا طبیعتی دوگانه دارد: از یک سو نیروی خلاقه و قوه متخیله است که به امکانات موجود در برهمن مصداق می‌بخشد و به‌صورت اشیای لطیف و خشن درمی‌آید. هنگامی که مایا به‌صورت اشیای لطیف درمی‌آید، برهمن، هیرانیاگاربها (نفس کل) نامیده می‌شود. در اینجا نیروی خلاق مایا علت فاعلی جهان به‌شمار می‌آید. از سوی دیگر «مای» حجاب و پرده‌ای است که بین خالق و مخلوق سایه می‌افکند و غیرواقعیت را واقعیت جلوه می‌دهد. در اینجا نیروی استتار مایاست که به‌صورت علت مادی جهان ظاهر می‌شود. بدین‌سان می‌توان ملکوت یا عالم مثال منفصل و معادل هندی آن هیرانیاگاربها را خیال خلاق، و عالم مثال متصل و معادل هندی آن تیجاسا را خیال استتارکننده دانست. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت که در مکتب ودانتا در سطح عالم کبیر، خیال الهی (نیروی خلاق مایا) صور را در یک رؤیای کلی به خارج می‌افکند و آن‌ها را به‌صورت بیضه زرین (هیرانیاگاربها) درمی‌آورد. در سطح عالم صغیر نیز ذهن انسان را داریم، ذهنی که به کمک قوه مصوره خود تأثرات بالقوه مترکم‌شده در حافظه را



دوباره در رؤیا ترکیب می‌کند. به همین صورت، در اسلام تخیل خلاق خداوند اعیان ثابت را با تجلی خود به واقعیت اسماء خویش تجهیز می‌کند و تخیل انسان همچون یک آینه اشکال و صور نوعی عالم مثال را منعکس می‌سازد (همان، ۲۲۰-۲۱۹).

۱. عالم خواب عمیق: عالم خواب عمیق که حالتی ناپیدا و نطفه‌ای در سطح کلی و نیز عقل یک‌پارچه کلی تلقی می‌شود (همان: ۲۲۰)، بر عالم جبروت و یا واحدیت در عرفان اسلامی منطبق است. این مرتبه یکی از مراتب علم است. «پراجنیا»^{۵۲} یا معرفت و علم، جنبه جزئی آتمان یا برهمن در مرتبه خواب عمیق، و ایشوارا جنبه کلی آن است. به عبارت دیگر برهمن در حالت مکتوم و نامتجلی آن در عالم کبیر، ایشوارا (خدای خالق) و در عالم صغیر پراجنیا نام دارد (Zaehner 1996: 111). این مرتبه سوم هستی به مراتب پیشین (عالم بیداری و رؤیا) وحدت می‌بخشد و در واقع مرتبه یک‌پارچگی و تجانس آگاهی و عین سرور و شادی است. این مرتبه را «یکی شده»^{۵۳} می‌گویند و علتش آن است که جمیع دوگانگی‌ها که تموجات ذهنی هستند و به مراتب بیداری و رؤیا منقسم می‌شوند، به درجه‌ای می‌رسند که از یکدیگر تمیز داده نمی‌شوند، بدون اینکه خصایص ذاتی خود را از دست بدهند. از این رهگذر آگاهی‌های ناشی از مراتب بیداری و رؤیا به صورت جمعی متجانس در می‌آیند و به قول شانکارا بدان‌گونه که هنگام شب تمام ادراکات ناشی از اشیای محیط به ما در تاریکی شب یکسان می‌گردند، همان‌گونه در خواب عمیق تمامی تجلیات مراتب نفسانی و ذهنی در مقام یک‌پارچگی و تجانس آگاهی درون محو و خاموش می‌شوند. در این مرتبه ذهن انسان دیگر تحت سلطه صور محسوسات نیست و در شادی و آرامش مطلق به سر می‌برد. این مرتبه - همان‌طور که اشاره شد - مرتبه هستی یا ایشوارا است و بدان‌گونه که تمام عوالم بالقوه در ایشوارا موجودند و از آن مایه هستی می‌گیرند، به همان‌گونه نیز مراتب بیداری و رؤیا از مرتبه خواب عمیق صادر می‌گردند و در آن خاموش می‌شوند (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲: ۸۲۷-۸۲۵).

۲. ذات الهی (توریا): این مرتبه از هستی مقام بی‌مقامی و غیرقابل درک و وصف است و بنابراین با ذات غیرمتعین و غیب‌الغیوب یا لاهوت در عرفان اسلامی قابل تطبیق می‌باشد. شانکارا درباره عجز انسان از تعریف این مقام می‌گوید: به علت عدم وجود کلیه خصایصی که سازنده کلمات هستند، این مرتبه را نمی‌توان توسط کلمات بیان کرد، فقط با نفی کیفیات است که اوپانیشاد، توریا را تعریف می‌کند (همان: ۸۲۸). این مرتبه ناظر به وجه تنزیهی آتمان است،

درحالی‌که مراتب پیشین (بیداری، رؤیا و خواب عمیق) گویای وجه تشبیهی آتمان بودند. ازاین رو بعد تنزیهی و جنبه لایتناهی آتمان با صفات سلبی بیان شده است، زیرا هر بیان مثبت و حتی منفی یک نوع محدودیت به‌شمار می‌آید و ذات نامتناهی باری تعالی را نمی‌توان به هیچ صفتی موصوف کرد و به لقبی ملقب ساخت. درنتیجه تورا همان آتمان یا ناظر مطلق کلیه تحولات و تجلیات مراتب آگاهی ماست و به همین علت، آن را با صفات سلبی بیان می‌کنند (همان: ۸۲۹). پیش‌ازاین گفتیم که برهمن در حالت نامشروط و عاری از کیفیات، نیرگونابرهمن یا پارابرهمن خوانده می‌شود که با مرتبه چهارم هستی (توریا) یکسان می‌باشد کلمه «اوم»^{۵۴} در مکتب ودانتا معرف مقام بی‌مقامی ذات نامتناهی آتمان یا برهمن است.

مراحل تنزل وجودی و بازگشت به اصل در عالم کبیر و صغیر

در عرفان اسلامی تنزلات وجودی از مبدأ ذات تا عالم ناسوت، مراحل پی‌درپی و متصل‌گذار از وحدت به کثرت و بالعکس است. در مکتب ودانتا نیز مراحل مختلف تنزل وجودی، سیر درجات از لطیف‌ترین به کثیف‌ترین (مادی‌ترین) را تشکیل می‌دهد، یعنی سه حالت: علی (خواب عمیق)، لطیف (رؤیا)، و کثیف (بیداری) اشاره به نظم فراینده گسترش واقعیت‌های هرچه مادی‌شده‌تر دارند. ازسوی‌دیگر همان‌طورکه در عرفان اسلامی، حرکت وارونه بازگشت به اصل (قوس صعودی) متضمن گذار از ناسوت به ملکوت و از ملکوت به جبروت است، از دیدگاه مکتب ودانتا نیز در زمان انحلال کیهانی در پایان یک «کالپا»^{۵۵} (دوره جهانی معادل ۴/۳۲۰/۰۰۰/۰۰۰ سال)، حالت بیداری در رؤیا به خود بازمی‌گردد و رؤیا در حالت خواب عمیق که حالتی نطفه‌ای و ناپیداست رسوب می‌کند (شایگان، ۱۳۸۴).

در سطح عالم صغیر و انسانی، حرکت وارونه آفرینش هم در اسلام و هم در مکاتب هندویی، متضمن تحقق روحانی است که از طریق آن شخص‌رهایی‌یافته در اسلام به فنا در ذات می‌رسد و شخص «زنده - آزاد»^{۵۶} هندی نیز انحلال مطلق خود را از طریق انجذاب سه حالت آتمان در برهمن نامتمایز محقق می‌سازد و در معرفت عظمای توریا که هویت ذواتی چون عالم و معلوم و علم است، مستقر می‌گردد (همان: ۲۱۶-۲۱۵).



نتیجه

در این مقاله به وجوه مشترک جهان‌شناسی عرفانی اسلام با جهان‌شناسی هندوی پرداخته شد. این وجوه به اختصار عبارتند از:

اعیان ثابتۀ در جهان‌شناسی عرفان اسلامی را می‌توان با پراکرتی در مکتب سانکھیا و یا مایا در مکتب ودانتا تطبیق نمود. پراکرتی و مایا در مکاتب هندوی ازیکسو، و اعیان ثابتۀ، حقیقۀ الحقایق، نفس رحمانی و ... در عرفان اسلامی ازسوی دیگر ناظر به معنا و مفهومی هستند که همان وجود عام منبسط است.

آتمان که با برهمن هم‌هویت است، به چهار حالت: بیداری، رؤیا، خواب عمیق و توری یا نیرگونا برهمن ظاهر می‌شود. این حالات چهارگانه آتمان را می‌توان به ترتیب با عوالم اربعه عرفان اسلامی یعنی ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت مطابق دانست.

پی‌نوشت‌ها

1. Mimamsa
2. Vedanta
3. Sankhya
4. yoga
5. Nyaya
6. Vaissika
7. Upanisad
8. Brahman
9. Atman
10. Dualistic Rrealism
11. Purusa
12. Prakrti
13. Mahat Budhi
14. Ahamkarah
15. Tanmatra

۱۶. یازده عضو حسی عبارتند از: پنج حاسه (چشم، گوش، بینی، زبان، پوست)؛ پنج عضو فاعله (عضو دفع فضولات، عضو تناسلی، دو دست، دو پا، نیروی صوت و کلام) و نفس یا حس مشترک. خودآگاهی، حس مشترک و حواس شامل مراتب ذهنی و روانی هستند و پنج عنصر لطیف مراکز تولید نیرو و منابع سرشار از انرژی عنصری می‌باشند. (ر.ک: شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، صص ۶۰۲ و ۶۱۴).

17. Ex-nihilo

18. Bhagavad-Gita
19. Kkrsna
20. Vedanta
21. Veda
22. Anta
23. Atman
24. Brahman
25. Advaita
26. Sankara
27. Sat
28. Nama
29. Rupa
30. Maya
31. Nirguna
32. Saguna
33. Isvara
34. Hiranya garbha
35. Vaisvanara
36. Virat
37. Parabrahman
38. Turiya

۳۹. جهت آگاهی از جزئیات این پنج قشر، ر.ک: ادیان و مکتبهای فلسفی هند. نوشته داریوش شایگان، صص ۸۴۵-۸۳۵.

40. Avidya

۴۱. اگر به این حقیقت «وجود مطلق» گفته شود، اطلاق برای آن اصطلاحاً «عنوان مشیر» است نه وصف و قید.

42. Gagarita-Sthana
43. Svapa-Sthana
44. Susupta-Sthana
45. Avastha

۴۶. الفاظ به کار رفته توسط داراشکوه برای چهار حالت آتمان به ترتیب از این قرار است: چاگرت، سپن، سکھوپت و تریا. ما جهت رعایت یکنواختی در ضبط تلفظها، کلمات مورد استفاده قبلی را به کار بردیم.

۴۷. شایان ذکر است که داراشکوه مقام توری یا لاهوت در اصطلاح اسلامی را محیط و شامل و جامع و عین سه عالم ناسوت و ملکوت و جبروت دانسته است، در حالی که این عالم انسان کامل متعلق به حضرت کون جامع است که مشتمل بر عوالم سه گانه می باشد و توری یا لاهوت مقام بی مقامی است.

48. Macrocosmic
49. Microcosmic
50. Taijasa
51. Samdhi



- 52. Prajnah
- 53. Eki-bhuta
- 54. Om
- 55. Kalpa
- 56. Givan-mukti

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، ترجمه محمدعلی موحد، چاپ اول، تهران: کارنامه.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۴)، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ایروتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ اول، تهران: روزنه.
- بی‌نا. (۱۳۷۴)، بهگود گیتا (سرود خدا/یان)، ترجمه محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، چاپ اول، تهران: الزهراء.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷)، محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- چاترجی، ساتیش چاندراد. موهان راتا. (۱۳۸۴)، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- داراشکوه، محمد. (۱۳۸۰)، مجمع‌البحرین، تصحیح و تحقیق: محمدرضا جلالی نائینی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۴)، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، چاپ دوم، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- _____ (۱۳۷۵)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- کربن، هانری. (۱۳۸۴)، مجموعه مقالات، گردآوری و تدوین: محمدامین شاهجویی، چاپ اول، تهران: حقیقت.

- لاهیجی، محمدبن یحیی. (۱۳۷۸)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ سوم، تهران: زوار.
- Ali Khan S. Massood. (2003), *The Encyclopaedia of Sufism*, ed, Ram New Delhi, Anmol publications pvt.Ltd.
 - Eliade Mircea, (1987). *The Encyclopaedia of Religioed*, New York: Mc Millan publishing company.
 - R.C Zaehner. (1996), *Hindu and Muslim Mysticism*, Oxford: Anis press.