

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.3, Autumn 2022, Ser. 84,
PP: 71-86, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۸۴،
صفحات ۷۱-۸۶، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

A reflection on Zaener's views in the book of *Hindu and Islamic mysticism*

Noori Sadat Shahangiyan *

Abstract

Robert Charles Zaehner is one of the Orientalists who considered Sufism as a deviation from Islamic orthodoxy and originated from foreign ideas and schools. According to him, the main cause of deviation was Abu Yazid al-Bastami, who spread the pantheistic ideas of Hindu Vedanta in Islam, which he learned them from his Indian teacher. Zaehner's work "Hindu and Islamic mysticism" is an attempt to prove this claim. The classification of religions into monotheistic and mystical, to consider the process of development of Islam from monotheism and lovely mysticism towards pantheism opposite to Hinduism, referring to similar words and interpretations in the School of Vedanta and ecstatic utterances of Abu-yazid are among his claims in support of his opinion. The present article criticizes and examines Zaehner's theories by descriptive and analytical method with the aim of valuating them. The results of the survey of his work suggest that he did not study comprehensively the main and authoritative sources in both traditions, contented with some specific sources in both traditions, lack of pondering over and paying attention to the depth of concepts and applied terms and inference based on some formal similarities in sayings, without the path of adapting being drawn accurately.

Keywords: Mysticism, Islam, Pantheism, Abu Yazid al-Bastami, Vedanta, Zaehner.

* Associate Professor, Department of Religion and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic studies, Alzahra University, Tehran, Iran.

n.s.shahangian@alzahra.ac.ir

Date of Receive: 22/03/1401

Date of Accept: 25/04/1401

تأملی بر دیدگاه‌های زینر در کتاب عرفان هندو و اسلامی

نوری سادات شاهنگیان*

چکیده

روبرت چارلز زینر از جمله مستشرقانی است که تصوف را انحراف از راست‌کیشی اسلامی و برآمده از اندیشه‌ها و مکاتب بیگانه دانسته است. از نظر او عامل اصلی این انحراف، ابویزید بسطامی است که اندیشه‌های وحدت‌وجودی مکتب ودانته‌ی هندو را که از استاد هندی خود فراگرفته بود، در اسلام رواج داد. کتاب *عرفان هندو و اسلامی* زینر تلاشی در جهت اثبات مدعیات اوست. او در کتاب خود، با تفکیک ادیان به توحیدی و عرفانی، مسیر پیشرفت اسلام را برخلاف هندوئیسم، از توحید و عرفان عاشقانه به جانب اندیشه‌ی وحدت وجود می‌داند و برای اثبات این مدعا به واژه‌ها و تعبیری که به‌نحو مشابه در مکتب ودانته و شطحیات ابویزید وجود دارد استناد می‌کند. مقاله‌ی حاضر با روش توصیفی و تحلیلی و با هدف اعتبارسنجی نظریه‌های زینر به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است. نتایج حاصل این است که در اثر زینر، منابع اصلی و معتبر به‌طور جامع بررسی نشده‌اند و صرفاً به برخی از منابع مشخص در هر دو سنت رجوع شده است. همچنین اثر او از فقدان ژرف‌اندیشی و بی‌توجهی به عمق مفاهیم و اصطلاحات کاربردی رنج می‌برد و نهایتاً استنتاج‌های نویسنده بر مبنای پاره‌ای شباهت‌های صوری در اقوال است، بی‌آنکه مسیر اقتباس دقیق و درست، طی شده باشد.

واژگان کلیدی: عرفان، اسلام، وحدت وجود، ابویزید بسطامی، ودانته، زینر.

۱. مقدمه

روبرت چارلز زینر (۱۹۱۳-۱۹۷۴ م)، شرق‌شناس، مورخ ادیان و استاد ادیان شرقی و اخلاق در دانشگاه آکسفورد بود. شهرت اصلی او به سبب پژوهش‌هایش در دین زرتشتی و دین عرفانی است. کتاب *زروان: تنگنای دین زرتشتی* و کتاب *طلوع و غروب دین زرتشتی*، از جمله آثار او درباره‌ی ایران و مطالعات ایرانی است. نیز کتاب‌های *عرفان: مقدس و نامقدس*؛ *در اوقات گوناگون: مقاله‌ای در مقایسه‌ی ادیان* و نیز *عرفان هندو و اسلامی*، از دیگر آثار زینر در موضوع عرفان تطبیقی است. کتاب اخیر حاوی هشت سخنرانی است که زینر در دور پنجم کنفرانس‌های جردن، با موضوع دین‌شناسی تطبیقی ارائه کرده است. این کنفرانس‌ها در سال

* دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

n.s.shahangian@alzahra.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲

تأملی بر دیدگاه‌های زینر در کتاب عرفان هندو و اسلامی ۷۳

۱۹۵۹ در محل مدرسه‌ی مطالعات شرقی دانشگاه لندن برگزار شد. کتاب *عرفان هندو و اسلامی*، به قول خود زینر، مؤید نظریه‌اش درباره‌ی تجربه‌ی عرفانی است؛ نظریه‌ای که آن را در کتاب قبلی‌اش، *عرفان: مقدس و نامقدس* مطرح کرده است (Zaehner, 1969, p. Viii). این دو اثر علاقه‌ی او را به عرفان تطبیقی را نشان می‌دهد.

مایه‌ی اصلی کتاب، مقاله‌ای است از او به زبان آلمانی با عنوان «ابویزید بسطامی: نقطه‌ی عطفی در عرفان اسلامی» که در سال ۱۹۵۷ در جلد نخست مجله‌ی *هند و ایرانی* به چاپ رسانده بود. ابویزید بسطامی (م ۲۳۳ ه.ق) یکی از صوفیان ایرانی و مسلمان است که اظهاراتش به همان اندازه که باعث نگرانی معاصرانش بود، عرفان‌آموزان بعد را نیز دچار سردرگمی کرد. کتاب *عرفان هندو و اسلامی*، گزارشی تاریخی و تطبیقی درباره‌ی پیشرفت جریان عرفان در هندوئیسم و اسلام است، که نویسنده از ابتدا تلاش کرده است تقابلی را میان دو جریان نشان دهد. زینر در آغاز، سه گونه عرفان را از هم متمایز می‌کند:

الف. همه‌خدایی^۱، یا همه در خدایی، یا عرفان طبیعت^۲ که در آن، عارف کل مخلوقات را با یکدیگر و با خود یکی می‌داند. این نوع عرفان پایه‌ی بسیاری از تفکرات اوپانیشادی است.
ب. تجربه‌ی وحدت یکپارچه یا نامتمایز که هم در اوپانیشادها و به‌ویژه در ماندوکیه اوپانیشاد^۳ متأخر و هم در آموزه‌ی وحدت‌گرایی (مونستی) شنکره^۴ (فیلسوف قرن هشتم میلادی) بیان می‌شود و نیز ویژگی تجربه‌ی رهایی (مکشه) در آموزه‌ی دوآلیستی یوگه سانکیه^۵ است.

ج. عرفان خداپاورانه^۶ که در آن، گفتگوهای عاشقانه با خدا به وحدت دگرگون‌کننده منتهی می‌شود (Zaehner, 1972, p. 19).

زینر همچون برخی از مستشرقان، خاستگاه تصوف یا عرفان اسلامی را خارج از اسلام دانسته و معتقد است که این منبع بیگانه، به‌طور قطع، مکتب فلسفی ودانته‌ی هندو بوده است. وی ابویزید بسطامی، صوفی قرن سوم هجری را واسطه‌ی نفوذ اندیشه‌های وحدت‌جویی هندی به تصوف اسلامی معرفی کرده و ادعا می‌کند که شواهد کافی برای اثبات این مدعا وجود دارد.

کتاب *عرفان هندو و اسلامی* را نخستین‌بار انتشارات اتلون در سال ۱۹۶۰ در لندن به چاپ رساند و در زمان کوتاهی پس از انتشار، نگاه ناقدان را به خود جلب کرد. ثمره‌ی این نگاه مقالاتی بود که دو سال پس از انتشار کتاب در برخی مجلات و یا در لابه‌لای کتاب‌ها به چاپ رسید. برخی نویسندگان، همچون گلبوم (۱۹۶۲)، استال (۱۹۶۲)، ماسینیون (۱۹۹۷) و شیمل (۱۳۸۷) بی‌آنکه به‌نحو تخصصی و موشکافانه به بحث پرداخته باشند، به گزارشی اجمالی و انتقادی از کتاب اکتفا کرده‌اند. برخی چون آربری (۱۹۶۲) و عبدالرب (۱۹۷۱) با تمرکز در معانی واژه‌ها و اصطلاحات، به نقد ادعای زینر مبنی بر معادل‌بودن برخی تعبیر مشابه در اوپانیشادها و شطحیات ابویزید پرداخته‌اند. در میان ناقدان ایرانی، نصر (۱۳۶۰) و

زرین کوب (۱۳۶۹)، با نقدهای کوتاه بر نظریات زرین، در شمار دسته‌ی نخست قرار دارند. توکلی (۱۳۹۷) نیز ضمن تبعیت از شیوه‌ی آربری و عبدالرب، به بررسی نظرات آن دو و طرح مباحثی تکمیلی پرداخته است.

منابع زرین برای ارائه‌ی گواهی و مستندات در زمینه‌ی عرفان هندو، اوپانیشادهای کلاسیک - یوگه سوتره^۷ - بهگودگیتا^۸ و تفسیر رامنوجا بر بهگودگیتاست. در عرفان اسلامی نیز منابع مورد استناد او عمدتاً مرتبط با ابویزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، جنید بغدادی و غزالی است. اما پرسش این است که شواهد و مدارکی که زرین از منابع ذکر شده ارائه کرده تا چه اندازه مدعیات او را اثبات می‌کند؟ آیا وجود مشابهت در تعبیر از تجارب عرفانی می‌تواند دلیل تأثیرپذیری اندیشه‌های عارفان مسلمان از فرهنگ بیگانه باشد؟ این پرسشی است که مقاله‌ی حاضر در صدد پاسخ‌گویی به آن است. هدف و ضرورت این پژوهش، اعتبارسنجی دیدگاهی است که اسلام را زمینه‌ی مناسبی برای رشد و پرورش عرفان ندانسته و خاستگاه اندیشه‌های عرفانی-اسلامی را در فرهنگ‌های بیگانه جستجو می‌کند. این مقاله حاصل پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی است و با بهره‌گیری از منابع معتبر در دو سنت عرفانی هندو و اسلامی نگاشته شده است.

۲. تفکیک ادیان و جریان‌های عرفانی

گفتار نخست از کتاب، با عنوان دو گرایش، حاکی از یک تقسیم‌بندی در حوزه‌ی ادیان است. زرین در آغاز، ادیان را به‌نحوی غیرمنطقی، به دو گروه توحیدی و عرفانی تقسیم کرده، ادعا می‌کند ادیانی که شدیداً توحیدی‌اند درگیر عرفان نمی‌شوند. وی بر همین اساس، تصوف اسلامی را انحرافی همه‌جانبه از راست‌کیشی و آموزه‌های رسمی اسلام دانسته و برعکس، تفکر معنوی هندوئیسم را با استناد به قول نیچه^۹، کاملاً عرفانی می‌انگارد. زرین درحالی‌که عرفان هندو را از هندوئیسم تفکیک‌ناپذیر می‌داند، در نقطه‌ی مقابل، میان راست‌کیشی اسلامی و عرفان اسلامی تمایزی آشکار می‌بیند. از نظر او، رهیافت عرفانی همان جوهره و ذات ادیانی است که در هند رشد یافته است (Zaehner, 1972, P. 3). این اظهارنظر حاکی از آن است که او اندیشه‌های کهن‌تر را از هندوئیسم منفک کرده و از تداوم آن‌ها در جریان‌های فکری بعد غافل بوده است. اینکه نقطه‌ی آغاز بحث او از اوپانیشادهاست نیز مؤید این نکته است.

۲.۱. کثرت جریان‌های فکری در اوپانیشادها

زرین طلوع عرفان هندو را در اوپانیشادها و مسیر پیشرفت عرفان هندو را نیز (چنان‌که پیش‌تر اشاره شد) از وحدت وجود به‌سوی توحید، که شکل عالی‌تر حیات دینی است، دانسته است (ibid. P. 11). تز کلی او این است که هندوئیسم با اندیشه‌ی یک مطلق غیرمتشخص (برهمن^{۱۰}) آغاز شد و سپس به‌سوی یک خدای متشخص پیش رفت (ibid, Pp. 54, 78).

تأملی بر دیدگاه‌های زینر در کتاب عرفان هندو و اسلامی ۷۵

86؛ این خدای واحد متشخص، خدایی است که طبق نظر زینر، در بهکود گیتا معرفی می‌شود. درباره‌ی اوپانیشاده‌ها، حتی اگر با دیدگاه محققان و هندپژوهان غربی موافق باشیم که شمار آن‌ها از ۲۰۰ به ۱۰ الی ۱۲ اوپانیشاد (که قدیمی‌ترین و مهم‌ترین است) تقلیل یابد، باز این حقیقت وجود دارد که نه فقط در اوپانیشادهای مختلف، بلکه گاه در یک اوپانیشاد نیز رشته‌های فکری مختلف یافت می‌شود و این واقعیتی است که خود زینر هم به پشتوانه‌ی قول داسگوپتا، به آن اذعان کرده است (Dasgupta, 1927, P. 48؛ نیز نک. Zaehner, 1972, P. 8-9). این رشته‌های مختلف اندیشه در بهکود گیتا نیز یافت می‌شود. اشاراتی به رب‌الارباب‌ها و حتی چندگانه‌پرستی، خدایان آسمانی و لذا یذ آسمانی آن‌ها در بهشت، سروری برهمن بر خدایان و اینکه خدایان آسمانی به کنه ذات او (یا کریشنه) راهی ندارند، و خدایانی که مسیر آن‌ها گمراهی است و پرستندگان آن‌ها مردمانی نادان و اسیر هوس‌ها هستند، در گیتا به چشم می‌خورد (گیتا، ۱۳۷۴ ش، صص ۱۲۴-۱۲۵، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۵). لذا مطالب گیتا درباره‌ی حقیقت هستی، تماماً به توحید و یکتا پرستی ناظر نیست و قائل شدن زینر به نظام توحیدی در بهکود گیتا نیز بیشتر می‌تواند از تفسیر رامانوجا^{۱۱} متأثر باشد که به وحدانیت ذات الهی باور داشت (Raghavachar, 2017, P. 23, 24, 68, 109, 115). او حصول نجات و رستگاری انسان را فقط از راه بهکتی^{۱۲} (پرستش عاشقانه) می‌دانست که به معرفت می‌انجامد.

۲.۲. سابقه‌ی اندیشه‌های عرفانی در براهمنه‌ها

پیش از اوپانیشاده‌ها، در ادبیات براهمنه‌ای^{۱۳} چنین مطرح می‌شود که آیین قربانی نه فقط باز نمودن جریان قربانی اولیه است، بلکه در اذهان قربانی‌کنندگان، عینیت با آن نیز هست. قربانی هم به پرچاپتی^{۱۴} (برهمن) جان دوباره می‌بخشد و تداوم جهان را تضمین می‌کند و هم وجود روحانی (یعنی شخص یا آتمن) را خلق می‌کند؛ یعنی پرچاپتی و قربانی‌کننده در خود عمل قربانی یکی می‌شوند (الیاده، ۱۳۹۴ ش، ج ۱، ص ۲۸۱ به نقل از کوشیتاکی براهمنه^{۱۵}، ۸/۳)؛ یعنی از طریق مشارکت در آیین قربانی، عملکردهای جسمی و روانی قربانی‌کننده جمع و متحد می‌شود و جمع آن‌ها، آتمن را تشکیل می‌دهد (همو، همان‌جا، به نقل از آیتریا براهمنه^{۱۶}، ۱/۲ / ۴۰ / ۱-۷). وحدت آتمن و برهمن محصول فعالیت واحد است، اگرچه مواد متفاوت است. معنای این سخن آن است که برهمن و آتمن حتی در همان اوایل دوره‌ی تألیف براهمنه‌ها تلویحاً یکی دانسته شده‌اند. مجموعه‌ی دیگری از یکسان‌نگاری‌ها، نظیر یکی‌دانستن هجاهای ریگ ودا با آجرهای محراب و تشبیه پرچاپتی و محراب آتش به ریگ ودا نیز مؤید این نکته است. پس معلوم می‌شود عینیت عالم صغیر و کبیر و رشته‌ای از همسان‌نگاری‌ها یا همانندسازی‌های کیهانی و آیینی را که زینر در گفتار دوم (Zaehner, 1972, P. 24)، با استناد به اوپانیشادهای بریهد آرنیکه^{۱۷} و چهندوگیه^{۱۸} بیان کرده است، قبل از اوپانیشاده‌ها به نحوی ابتدایی در براهمنه‌ها مطرح بوده است و در واقع درک این

عینیت‌بخشی‌ها و همسان‌انگاری‌ها در آثار قبل‌تر است که زمینه‌ی درک پیشرفت‌های بعدی در اندیشه‌ی هندی را فراهم می‌آورد.

۳.۲. جریان زهد در آغاز تصوف

زینر مسیر پیشرفت اسلام را نیز از توحید یا عرفان عاشقانه به‌جانب چیزی دانسته است که هم‌ارز و معادل وحدت وجود است. از نظر او، تصوف از سرچشمه و آغاز، اساساً عرفانی عاشقانه بوده و به‌همین دلیل، با عرفان بهکتی قیاس‌پذیر است (ibid, 1972, P. 11). از اینجا معلوم می‌شود که زینر نه‌فقط از قضاوت کلی درباره‌ی ادیان، که از داوری درباره‌ی جریان‌های عرفانی موجود در آن‌ها نیز ابایی نداشته است. این در حالی است که او خود قائل است که نه‌تنها در سنت‌های مختلف عرفانی، بلکه در دین واحد هم تجربه‌های عرفانی گوناگون و خاص اظهار می‌شود (ibid, 1972, P. Vii). تردیدی نیست که درک صحیح تجارب عرفانی مؤمنان در هر دین، فقط در داخل همان فضای دینی امکان‌پذیر است. قول به اینکه تصوف از سرچشمه اساساً عرفان عاشقانه بوده، با آنچه تواریخ تصوف و منابع اولیه صوفیه حکایت می‌کنند همخوانی ندارد. از زُهاد ثمانیه که بگذریم، شکل‌گیری و رونق تصوف اسلامی در پایان قرن دوم هجری، با افکار و اندیشه‌های شاگردان حسن بصری بود. مباحث مهمی که صوفیان این دوره به آن توجه داشتند نیز زهد و ابعاد مختلف آن، صدق، اخلاص، توکل و موضوعاتی از این قبیل بوده که در تألیفات معدودی با عنوان «کتاب/زهد» گرد آمده است (ابن‌الندیم، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۱). اما عرفان عاشقانه را باید در قرن سوم هجری، یعنی حدود یک قرن پس از شکل‌گیری تصوف جستجو کرد. مشرب‌ها و گروه‌های مختلفی در قرن سوم هجری شکل گرفت که مشی آن‌ها با یکدیگر متفاوت و گاه معارض بود. مشرب صحو و اعتدال امثال حارث محاسبی و جنید بغدادی (مکتب بغداد) در کنار مشرب سکر بایزید بسطامی (مکتب خراسان)، هر دو هم‌زمان در این عصر فعالیت و رقابت می‌کرده‌اند. توصیفی از این دو مکتب در کلام هجویری آمده است (هجویری، ۱۳۷۶، ش، ص ۲۳۰ و ۲۳۱). پس حکم به اینکه سرچشمه‌ی تصوف اساساً عاشقانه بوده، حاکی از نگاه یک‌سویه و فقدان غور و بررسی همه‌جانبه در احوال و آثار صوفیان، به‌ویژه در دو قرن نخست هجری است.

۳. مناسبت عرفان با ادیان توحیدی

اساس نظریه‌ی زینر در خصوص نفوذ وحدت وجود هندی به تصوف، این فرض است که ادیان توحیدی به‌طور طبیعی مناسب عرفان نیستند (Zaehner, 1972, P. 2). او شکل نهایی تصوف را با راست‌کیشی سخت‌گیرانه‌ی اسلامی منافی دیده و توسعه‌ی تصوف را تنزل تدریجی از طهارت اصیل قرآن به‌سوی افراط‌های موهومی می‌داند که بعدها باعث رسوایی

تصوف شد؛ از این رو نتیجه می‌گیرد که منشأ عرفان در اسلام، وام‌گیری از یک فرهنگ بیگانه بوده است.

در مقابل نظریه‌ی زینر، دیدگاه دیگری نیز مطرح است که اساس و مبنای جریان‌های عرفانی در هر فرهنگ را تعمیق تجربه‌های دینی متدینان به واسطه‌ی درون‌گرایی می‌داند. از نظر خود صوفیان مسلمان، «تصوف عصاره و باطن قرآن و احادیث نبوی و حاصل کشف و شهود اولیاست؛ کسانی که بر اثر تزکیه‌ی نفس و تصفیه‌ی باطن، مستحق مواهب الهی شده و مورد خواطر ربانی و ملکی گشته‌اند» (غنی، ۱۳۶۶ ش، ج ۲، ص ۵). از این دیدگاه، عقاید صوفیانه‌ای چون وحدت وجود، قاعده‌ی قوس صعود و نزول، فنای در حق و بقای به او و بسیاری از باورهای صوفیانه‌ی دیگر، از آیات و اخبار و احادیث نبوی مستفاد شده است (نک. آشتیانی، ۱۳۶۵ ش، صص ۶۳-۶۴).

از نگاهی معتدل‌تر نیز تصوف اسلامی در تعالیم خود اسلام ریشه دارد، اما مواردی از باورها و روش‌های صوفیان، بدعت (مذموم یا ممدوح) و برخی نیز وارداتی است. تردیدی نیست که اثبات هر یک از دیدگاه‌های موجود درباره‌ی خاستگاه تصوف و عرفان اسلامی به ارائه‌ی دلایل کافی نیازمند است. این امر درباره‌ی دیدگاه زینر نیز صادق است. زینر سرچشمه‌ی جریان اندیشه‌ی تصوف اسلامی را تعالیم ابوعلی سندی، استاد ابویزید، می‌داند که هندی بودن او را مفروض گرفته است. این در حالی است که هندی بودن ابوعلی قطعی نیست و در این باره هیچ تصریحی در مآخذ وجود ندارد. خود زینر دیدگاه آربری را نیز ذکر کرده است که احتمال می‌دهد او از سند خراسان (جایی بین نسا و ابیورد) بوده باشد (یاقوت حموی، ۱۹۵۷ م، ج ۳، ص ۲۶۷). با وجود این، بی‌اعتنا به نظر آربری، به صرف شباهتی که از نظر او میان گفته‌های ابویزید و تعالیم ودانته وجود دارد، قول نیکلسون درباره‌ی سندی بودن ابوعلی را باطمینان پذیرفته است (Zaehner, 1972, P. 93). روشن است که زینر در این موضع، مسیری وارونه را در اثبات مدعای خویش پیموده است. قول به تأثیر‌پذیری تصوف از هر دین و آیین دیگر (غیر از هندوئیسم) نیز محتاج دلیل است. باز در جای دیگر، وقتی زینر بیزاری غزالی از دنیا را به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با مانویت مرتبط می‌داند، یا مرجع تأملات او درباره‌ی ناپاکی جسم را که به‌عنوان ریاضتی مؤثر توصیه کرده، از تعالیم بودایی می‌انگارد (ibid., 1972, P. 160)، انتظار می‌رود که از قبل، مسیرهای اقتباس را به‌روشنی ترسیم کرده باشد؛ در غیر این صورت، آیا نمی‌توان منشأ بروز چنین تنفری را در جای دیگر و مثلاً در فهم و دریافت یا در تفسیر متفاوت از تعالیم اسلامی و مثلاً نگاه افراطی به پاره‌ای از آموزه‌ها دانست؟

جدا از مسیر انتقال تعالیم، که بر گمان مبتنی است و دلیلی بر اثبات آن وجود ندارد، تفاوت مبنایی و ماهوی اندیشه‌های عرفانی در دو سنت نیز در خور توجه است؛ مثلاً آتمن^{۱۹} اوپانیشادی، ذات، خود و واقعیت درون انسان است؛ شعوری یکپارچه و محض؛ همه چیز از

آتمن صادر شده و به او بازمی‌گردد. این آگاهی و شعور محض در سطح عالم کبیر، برهمن نام گرفته و در سطح عالم صغیر، آتمن نامیده شده است (The Early Upanishads, 1998, Pp. 45-51: Brhad. Up. IV, 1-17).

آتمن در مکتب ودانته نه به معنای جیوه^{۲۰} یا روح فردی است، چنان‌که زینر پنداشته است (نک. ادامه‌ی مقاله)، بلکه به معنای واقعیت و شاید بتوان گفت روح واقعی است. واژه‌ی برهمن نیز کاملاً از خدا متمایز است و تردیدی نیست که بر بسیاری چیزها دلالت دارد. در همان شوته شواتره اوپانیشاد^{۲۱} و نیز در گیتا که از منابع استنادی اصلی زینر است، می‌توان دلالت‌های مختلف واژه را ردیابی کرد (Dasgupta, 1932, Pp. 473-476). مغایرت مفهوم برهمن و آتمن در مکتب ودانته با مفاهیم خدا و روح فردی در اسلام و تفاوت‌های بسیار دیگری که از نظر زینر مغفول مانده است فرضیه‌ی او را دچار چالش جدی می‌کند.

علاوه بر ترسیم مسیر اخذ و اقتباس، لازم است زینر توضیح دهد که چرا تصوف در وضعیتی قرار گرفت که نفوذ عرفان هندو بر آن مؤثر افتاد. اگر جذب عناصری از عرفان هندو را در تصوف بپذیریم، طبعاً آنچه مهم است، نه صرفاً تلفیق آن عناصر، بلکه انتخاب و پذیرش رشته‌ای خاص از عناصر فرهنگ بیگانه در تصوف است.

۴. دقت در معادل‌یابی‌ها

در هنگام مواجهه با تجارب عرفانی مشابه، دقت و احتیاط شرط لازم است. اگر درخصوص برخی از تعابیر مشابهی که زینر در آثار عرفانی هندو و اسلامی یافته، تحقیق و بررسی شود، معلوم می‌شود که همسانی، سطحی و ظاهری است. آنگاه که تعابیر مشابه در آثار نامرتبط یافت می‌شود، چه ضرورتی دارد که بنابر وام‌گیری و تأثیرپذیری گذاشته شود؟ حکم بر یکسان‌بودن استعاره‌ها و تعابیر، پیش از بررسی دقیق مفاهیم و فارغ از مراجعه به تفاسیر ذی‌ربط و پذیرفته‌شده، هیچ‌گونه توجیهی ندارد. در ادامه، به معدودی از معادل‌سازی‌های تعابیر اشاره می‌شود که زینر انجام داده و آن‌ها را گواهی بر اثبات مدعای خود دانسته است. تعابیر صوفیانه، برگرفته از شطحیات بایزید است که زینر آن‌ها را به نقل از ابونصر سراج ذکر کرده است.

۴.۱. معادل‌بودن تعبیر «ت توام اسی»^{۲۲} با «تکون انت ذاک»

اصل عربی قطعه‌ای که سراج از قول بایزید نقل کرده، این است:

«انه قال رفعتی مرة فأقامنی بین یدیه و قال لی یا ابازید ان خلقی یحبون ان یروک فقلت زینی بوحدانیتک و البسنی أنانیتک و أرفعتی الی احدیتک حتی اذا رأنی خلقک قالو رأیناک فتکون انت ذاک و لا اکون أنا هناک»
(سراج‌طوسی، ۱۹۱۴م، ص ۳۸۲).

ابویزید گفته است: یک‌بار خدا مرا نزد خود برد و گفت: ای ابویزید! خلق من دوست دارند تو را ببینند. پس گفتم: مرا به وحدانیت بیارای و به انانیتت بیوشان و تا احدیتت برافراز، تا وقتی خلق تو مرا ببینند، بگویند تو را دیدیم و تو آن باشی و من نباشم. زینر عبارت «تکون انت ذاک» را فهم‌نشدنی دانسته و به دنبال بحث درباره‌ی ضمیر «ذاک»، این عبارت را ترجمه‌ی تحت‌اللفظی عبارت مشهور چهندوگیه اوپانیشاد «تو آنی» (tat twam asi) دانسته است (Zaehner, 1972, P. 94-95). درحقیقت، معضلی که در فهم زینر از این عبارت ایجاد شده است کاملاً محصول قرائت نادرست او از متن عربی است. پروفیسور آربری عبارت را چنین ترجمه می‌کند: «...تا اینکه وقتی خلق تو مرا ببینند، بگویند تو را دیده‌ایم و تو آن باشی و من آنجا نباشم» (Arbery, 1962, P. 95). ضمیر ذاک (آن) در این عبارت، به‌طور طبیعی به جمله‌ی پس از آن (رأیناک) اشاره دارد؛ یعنی آن را که دیده‌اند، تو باشی و نه من.

۲.۴. معادل‌بودن درخت احدیت با درخت انجیر ازلی:

ابویزید می‌گوید: «به‌محض رسیدن به وحدانیت خدا، پرنده‌ای شدم که جسمش احدیت و بال‌هایش از دیمومیت بود. ده سال پیوسته در حال وهوای کیفیت، پرواز کردم تا به محیطی صدمیلیون بار بزرگ‌تر درآمدم. در ادامه‌ی پرواز، به میدان ازلیت رسیدم و در آن، درخت احدیت را مشاهده کردم». به گفته‌ی سراج، ابویزید زمین و ریشه و شاخه و برگ و میوه‌ی آن درخت را توصیف کرده، اما آن توصیف در متن *اللمع* ملاحظه نمی‌شود. ابویزید در ادامه می‌گوید: «...سپس نگرستم و دانستم که آن‌همه خدعه بود» (سراج طوسی، ۱۹۱۴م، ص ۳۸۴).

این نکته توجه‌برانگیز است که با وجود توصیف‌نشدن درخت احدیت در کتاب *اللمع* که مأخذ زینر است، وی وصف درخت را دقیقاً با درخت کیهانی مطرح در کتبه اوپانیشاد^{۲۳} و به‌گودگیتا مطابق می‌داند: «درخت انجیر جاودانی که ریشه‌هایش در بالا و شاخه‌هایش در زیر است. برگ‌هایش سرودهای ودایی است و...». زینر در ادامه می‌گوید که «عیناً همان درخت در موندکه اوپانیشاد^{۲۴} و شوته شواتره اوپانیشاد هم ظاهر شده و در مورد اخیر، به مایا^{۲۵} مربوط شده است» (Zaehner, 1972, Pp. 95-96).

این در حالی است که عین توصیف مکاشفه‌ی ابویزید در سنت اسلامی موجود و معمول است (نک. سهلگی، ۲۹۵-۳۰۷). اینکه زینر گفته‌ی ابویزید را با قطعه‌ی گیتا یا کتبه اوپانیشاد مقایسه می‌کند، نه‌فقط موجب سردرگمی است، بلکه سبب طرح این پرسش می‌شود که به‌راستی چه ضرورتی برای این قیاس وجود دارد؟ کاربرد واژه‌ی درخت در کلام ابویزید، با توجه به مأخذ قرآنی آن و سابقه‌ای که در فرهنگ اسلامی دارد، تعجیبی ندارد. درخت رمز بیان وحدت و الوهیت است؛ اشاره‌ای است به داستان کوه طور و موسی (القصص: ۲۹) و به شجره‌ی مبارکه‌ی زیتونه که قرآن آن را نه شرقی و نه غربی توصیف کرده است (النور: ۳۵). از سوی دیگر، احدیت اسم مرتبه‌ی ذات خداوند است؛ مرتبه‌ای که هیچ نام و نشانی ندارد،

ادراک‌کردنی و شناختنی نیست و مستلزم سلب جمیع اوصاف و احکام و نعوت از خداوند است (لاهیجی، ۱۳۷۴ ش، ص ۴۶۲). میان درخت کیهانی توصیف‌شده در گیتا یا اوپانیشادها با درخت احدیت (آن‌طور که در ادبیات عارفانه مطرح شده) چه مناسبت یا مشابهتی وجود دارد؟

۳.۴. معادل‌بودن واژه‌ی مایا با خدعه:

زینر واژه‌ی عربی «خدعه» در کلام ابویزید را نیز ترجمه‌ی تحت‌اللفظی و دقیق «مایا»ی سانسکریت دانسته و می‌گوید که هر دو به معنای فریب و نیروی اسرارآمیز خداست که با آن خلق می‌کند. وی می‌افزاید که در هیچ متن صوفیانه‌ای دنیا به خدعه توصیف نشده و اگر در گفته‌ی بایزید فقط این واژه معادل مایا لحاظ شود، معنادار است (Zaehner, 1972, Pp. 95-96).

واژه‌ی مایا در مکتب ودانته مفهومی دو سویه دارد. مایا هم به معنای اصل یا علت خلقت و معادل شکتی یا نیروی اسرارآمیز خداست و هم به معنای خود خلقت پدیداری، چونان یک اثر، است که معادل با مفهوم وهم و ظهور است (Shastri, 1911, Pp. 30-31). از نگاه شنکره، مایا قدرت خلاقه و اراده‌ی آزاد است که هرگاه خدا بخواهد، از آن دست می‌کشد (Chatterjee, 1984. P. 423)، اما پیروان مکتب او مایا را وجودی منحصر به فرد و شعوری در کل هستی می‌دانند که عمل آفرینش را با بصیرت به آنچه بر خلقت آن میل کرده، انجام می‌دهد (Aurobindo, 2005, 22/356, 450). این دیدگاه با نظر رامانوجا (نماینده‌ی مکتب ودانته‌ی غیرثنوی مشروط) که مایا را نیروی اعجاب‌آور خداوند برای خلقت واقعی، یا ماده‌ی اولیه و ازلی فاقد شعور (پرکریتی^{۲۶}) می‌داند که پاره‌ای از وجود برهمن و تحت کنترل اوست، مغایر است. خویشکاری مایا در جهان نیز دوگانه است: از یک سو جهان و تمامی آنچه را در آن است طرح‌ریزی کرده؛ و از دیگر سو، با به‌نمایش‌درآوردن عالم طبیعت راستین، برهمن را پوشانده است. بر طبق نظر کوماراسوامی، مایا میزان و اندازه‌ی ظهور صورت‌های عالم است که انسان‌ها به سبب آن و بر اساس میزان کمال‌یافتگی خود، به معرفت شهودی می‌رسند یا گمراه می‌شوند (Coomaraswamy, 1959, P. 3) (برای آشنایی با مفهوم، ویژگی و کارکردهای مایا در سنت هندو و نیز مکتب ودانته، نک. گراوند و پیغامی، ۱۳۹۶، صص ۵۸-۶۲؛ ضامن و شاهنگیان، ۱۳۹۵، صص ۹-۱۳).

با نظر بر معنای مایا، به نظر می‌رسد که واژه‌ی خلق یا تجلی برای آن از معادل خدعه دقیق‌تر باشد. اما واژه‌ی خدعه در لغت به معنای نیرنگ، همراه کردن، چشم‌پبندی (کراع النمل، ۹۸۸ م، ج ۱، ص ۱۸۸) و وادار کردن دیگری به کاری است که در صدد آن نبوده و آشکار کردن کاری است برخلاف آنچه پوشیده است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۲۷۶). کاربرد این واژه نیز برخلاف اظهار زینر، مختص به بایزید نبوده و علاوه بر قرآن (بقره: ۹؛ انفال: ۶۲)، در بیان اهل بیت و کلام دیگر عارفان نیز سابقه دارد. از نظر عارفان، این مفهوم را می‌توان بر هر

آنچه سبب غفلت از خداوند می‌شود اطلاق کرد. این امور ممکن است متعلق به عوالم مادی یا فرامادی باشد. درخت احدیت در کلام بایزید که آن را خدعه نامیده است، به مشاهدات او در عوالم روحانی و فرامادی مربوط است. این مطلب درباره‌ی مکر نیز که معنایی شبیه با خدعه دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۸، ص ۶۳)، صادق است؛ چنان‌که جنید بغدادی در این باره گفته است: «در طریق خداوند هزار قصر است و در هر قصری، هزار راهزن که بر مرید سالک مسلط می‌شوند. با هر یک مأمور خائنی است که چون سالک فرامی‌رسد، چیزی به او بخشیده و بدان وسیله به او خیانت می‌کند؛ و [بدین نحو] سالک را از طریق باز داشته، وی را از خداوند محجوب می‌سازد. جنید دنیا، انواع کرامات، مقامات، ظهور مریدان را نیز از جمله مکرها دانسته است (الامام الجنید، ۱۹۷۱ م، صص ۳۰۷-۳۰۸). به‌رغم شباهت معنایی دو واژه‌ی خدعه و مکر و مأخذ قرآنی هر دو، خدعه برخلاف مکر و برخلاف مایا که نیروی خلاقه و مرموز خداوند (برهمن) است، به خداوند منسوب نیست. چنانچه کاربرد ثانوی مایا یعنی اخفای حقیقت که سبب خطای معرفت‌شناختی سالک می‌شود نیز مدنظر بوده باشد، باز معادل بودن آن با واژه‌ی مکر محتمل‌تر به نظر می‌رسد تا خدعه (آن‌گونه که زینر پنداشته است).

در بیان وجه افتراق دو واژه‌ی مایا و خدعه، می‌توان به تفاوت اهداف کاربردی آن‌ها نیز اشاره کرد. بنابر تعالیم مکتب ودانته‌ی عاری از ثنویت، آفرینشی که محصول فعالیت نیروی مایاست، نوعی ذوق هنری و متوقف بر نوعی تفریح الهی و بازی عبث^{۲۷} است. با نظر به اینکه برهمن غنی‌بالذات و سرشار از کمالات است، محال است این فعالیت هنری برای کسب چیزی بوده باشد. لذا آفرینش هدفی جز ارضای حس زیباطلبی و جمال‌جویی ندارد (شایگان، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، صص ۸۵۲-۸۵۳). پس آفرینش، بازی و سرگرمی ناخودآگاه برهمن است که باید آن را از فعالیت ارادی و آگاهانه‌ی او متمایز دانست. اما هدف کاربردی خدعه که زینر آن را معادل مایا دانسته، چیست؟ برخی با ذکر شباهت معنایی خدعه با واژه‌ی مکر و توصیف خداوند به «خیرالماکرین» (آل عمران: ۵۴؛ انفال: ۳۰) کوشیده‌اند تا مکر الهی را به بخشی از برنامه‌ی او برای آزمایش و امتحان بندگان تفسیر کنند و تکرار بلا در قرآن و ادبیات صوفیانه را نیز مؤید آن دانسته‌اند (Arberry, 1962, P. 30). در تفسیری دیگر، هدف از مکر الهی، تلافی کردار منافقان و غیرمؤمنانی دانسته شده که در صد فریب خدا بوده‌اند (abdur rabb, 1971, Pp. 321-322). خواه هدف از مکر الهی، آزمون و ابتلای بندگان باشد یا تلافی کردار ناپسند ایشان، با هدفی که از فعالیت مایا در مکتب ودانته بیان شده، بی‌ارتباط است. ایده‌ی لیلای ودانته در ارتباط با خلقت، نه در ادبیات عرفانی و صوفیانه‌ی اسلامی با پیش‌زمینه‌ی قرآنی مطرح شده، و نه هرگز پذیرفتنی بوده است. بنابر تصریح قرآن، خلقت آدمیان و آفرینش عالم عبث نیست و خداوند برتر از آن است که آفرینش بیپهوده داشته باشد (قیامت: ۳۶؛ مؤمنون: ۱۱۵-۱۱۶؛ ص: ۲۷).

۵. برداشت آزاد از متون

ترجمه‌های دلخواهانه زینر از متن اصلی سانسکریت نیز گاه آن را نامفهوم می‌سازد و این در حالی است که او با زبان عربی و سانسکریت آشنایی داشته است؛ یک مثال، بند ۵-۶ از گفتار ششم گیتا است. اجرتن^{۲۸} این قطعه از گیتا را این‌طور ترجمه کرده است:

«خود فرد باید که خود را تعالی بخشد و نباید از کمک به خویش مضایقه کند؛ زیرا که یگانه دوست فرد، خود اوست و تنها دشمن فرد، خود اوست. خود، رفیق خود است و خود را همان خود تحت کنترل درمی‌آورد، اما با فردی که مالک آن نیست، در خصومت است و با همان خود چون دشمن می‌ماند» (The Bhagavad Gita, 1964, P. 106).

اما زینر ترجمه‌ی اجرتن را که ترجمه‌ای درست، مبنا و پذیرفته‌شده است، چون سایر ترجمه‌های مقبول، بی‌معنی و مردود می‌داند (Zaehner, 1972, P. 59). او آتمن را به‌نحوی متفاوت، به روح، نفس حیوانی و ضمیر انعکاسی معنا کرده است؛ ترجمه‌ی زینر از (گیتا، ۱۳۷۴ ش، ۶/۵-۶) این است:

«انسان باید خود را با روح تعالی بخشد. او نباید خویش را به انحطاط بکشانند. روح دوست انسان است و نفس حیوانی دشمن اوست. روح دوست کسی است که خود بر نفس حیوانی غلبه کرده، اما با کسی که فاقد روح است، همانند یک خصم رفتار می‌کند» (Zaehner, 1972, P. 58).

۶. نتیجه‌گیری

مفروضات زینر و نظراتی که براساس آن در کتاب عرفان هندو و اسلامی مطرح کرده است، با اتکا بر منابع محدود و فارغ از بررسی فراگیر منابع اصیل و معتبر در دو سنت است. دسته‌بندی ادیان به دو گروه عرفانی و توحیدی و قائل شدن به فقدان قابلیت ادیان توحیدی (چون اسلام) در رشد و پرورش عرفان، حاکی از مغفول ماندن تعالیم و تفاسیر مرتبط به هر دین است. متمایز کردن دو نوع عرفان شخصی و غیرشخصی و ترسیم مسیرهای پیشرفت عرفان در هندوئیسم و اسلام نیز علاوه بر نادیده گرفتن منابع قدیم‌تر، از بی‌توجهی زینر به کثرت جریان‌های فکری در منابع مختلف ناشی می‌شود. تا جایی که به هندوئیسم مربوط می‌شود، اوپانیشادها نه نقطه‌ی آغاز اندیشه‌های عرفانی و وحدت‌وجودی است و نه می‌توان جریان فکری واحدی را در مجموع آن‌ها یافت. مسیر پیموده‌شده‌ی عرفان در اسلام نیز با جریان زهد آغاز می‌شود و پس از آن، ادبیاتی که در گفتار و شطحیات صوفیان مکتب سکر به ظهور می‌رسد، بیگانه با مفاهیم مکتب ودانته‌ی هندی و موافق با مبانی اندیشه‌ای است که در تعالیم اسلام ریشه دارد. تلاش زینر برای معادل‌دانستن واژه‌ها یا تعبیر موجود در اوپانیشادها با اقوال صوفیه پذیرفتنی نیست؛ از آن حیث که بر شباهت‌های صوری و ظاهری

تأملی بر دیدگاه‌های زینر در کتاب عرفان هندو و اسلامی ۸۳

مبتنی است و پشتوانه‌ی استدلالی محکمی ندارد و مسیر نفوذ و اقتباس را نیز ترسیم نکرده است.

یادداشت‌ها

- | | |
|-----------------------------|-------------------------|
| 1. Pantheistic | 2. Pan en theistic |
| 3. Mandukya Upanishad | 4. Shankara |
| 5. Yoga-Samkhya | 6. Theistic. |
| 7. Yogasutra | 8. Bhagavad-Gita |
| 9. Nietzsche | 10. Brahman |
| 11. Ramanuja | 12. Bhakti |
| 13. Brahmana. | 14. Prajapati |
| 15. Kaushitaki Brahmana | 16. Aitareya Brahmana |
| 17. Brhadaranyaka Upanishad | 18. Chandogya Upanishad |
| 19. Atman | 20. Jiva |
| 21. Shvetasvatara Upanishad | 22. Tat Twam asi |
| 23. Katha Upanishad | 24. Mundaka Upanishad |
| 25. Maya | 26. Prakriti |
| 27. Lila | 28. Edgerton |

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۶۵)، شرح مقدمه‌ی قیصری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان‌العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۳. ابن‌الندیم، محمدبن‌اسحاق، (۱۹۹۷)، الفهرست، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت: دارالمعرفه.
۴. الیاده، میرچا، (۱۳۹۴)، تاریخ اندیشه‌های دینی، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، به کوشش مینا غروی‌ان، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۵. الامام‌الجنید سید الطائفتین، (۱۹۷۱)، به کوشش احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. توکلی، محمدهادی، (۱۳۹۷)، «بررسی ادعای یکسان‌نگاری «فتکون انت ذاک» در بیان بایزید بسطامی و «تت توام اسی» در اوپانیشاد چاندوگیه»، مطالعات عرفانی، شماره‌ی ۲۷، صص ۵-۳۰.
۷. توکلی، محمدهادی، (۱۴۰۰)، «بررسی دیدگاه زینر در یکسان‌نگاری مایا در اوپانیشاد شوتاشوتره و خدعه در معراج‌نامه‌ی بایزید»، جاویدان خرد، شماره‌ی ۳۹، صص ۵۷-۸۴.
۸. راغب‌اصفهانی، (۱۴۰۴ ق)، المفردات فی غریب القرآن، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر کتاب.
۹. زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۹)، جستجو در تصوف، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۰. سراج‌طوسی، ابونصر، (۱۹۱۴ م) اللمع فی التصوف، به کوشش رینولد الن نیکلسون، لیدن: بریل.
۱۱. سهلگی، محمدبن‌علی، (۱۳۸۴)، دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
۱۲. شایگان، داریوش، (۱۳۶۲)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- ۸۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۳، پاییز ۱۴۰۱، شماره ۸۴، صص: ۷۱-۸۶
۱۳. شیمل، آنه ماری (۱۳۸۷)، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. ضامن سیاه اسطوخ، فهیمه؛ شاهنگیان، نوری سادات، (۱۳۹۵)، «دو مفهوم مایا در مکتب ودانته و امر در کلام اسماعیلیه؛ مقایسه و نقد دیدگاه زینر»، *معرفت‌اندیان*، سال هفتم، شماره‌ی ۲، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. غنی، قاسم، (۱۳۶۶)، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات زوار.
۱۶. کراع النمل، (۱۹۸۸ م)، *المنجد فی اللغة*، به کوشش احمد مختار عمر و ضاحی عبدالباقی، چاپ دوم، قاهره: عالم الکتب.
۱۷. گراوند، سعید؛ پیغامی، نوروز، (۱۳۹۶)، «بررسی آموزه‌ی مایا در سنت هندوی»، *مطالعات شبه‌قاره*، شماره‌ی ۳۳، صص ۶۸-۵۱.
۱۸. *گیتا (بهگودگیتا) سروده‌ی خدایان*، (۱۳۷۴)، ترجمه و مقدمه‌ی محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۹. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۴)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا بزرگرخالقی و عفت کرباسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار.
۲۰. نصر، سیدحسین، (۱۳۶۰)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
۲۱. هجویری، علی‌بن عثمان، (۱۳۷۶)، *کشف المحجوب*، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
۲۲. یاقوت حموی، شهاب‌الدین، (۱۹۵۷ م)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.

References

1. Ashtiani, seyed jalal-al-din, (1365 SH), *Commentary upon the Fusus-Al-Hikam by Qeysari*, Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office. (In presian)
2. Abdur rabb, Muhammad, (1971), *the life, thought and historical importance of abu yazid albistami*, Dacca: academy for pakistan affairs.
3. *Al-Imam Al-Junayd Sayyid Al-Ta'ifatayn*, (1971), edited by Ahmad Farid Al-mazidi, Beirut: Dar Al-kotob Al-ilmiyah.
4. Arberry, Arthur John, (1962), "Bistamiana", *Bulletin Of The School Of Oriental And African Studies*, Vol. 25, vol. 25, no. 1/3, University of London.
5. Arbery, A. J., (1957), *Revelation and Reason in Islam*, London.
6. Aurobindo, (2005), *The Life Divine*, Vol. 22, India: Sir Aurobindo Asham.
7. Chatterjee, Satishandra, & Dheendramohan, Datta, (1948), *An Introduction to Indian Philosophy*, 3th edition, India: University of Calcutta.
8. Coomaraswamy, Anand K., (1959), *Hinduism and Buddhism*, New York: Philosophical Library/Open Road.
9. Dasgupta, S. N., (1927), *Hindu Mysticism*, Chicago/London.

10. Dasgupta, S. N., (1932), *A History of Indian Philosophy*, Vol. II, Cambridge: University Press.
11. Eliade, Mircea, (1394), *A History of Religious Ideas*, translated by Behzad Saleki, edited by Mina Gharavian, Second edition, Tehran: Parse Translating & Publishing co. (In presian)
12. Gelblum, T., (1962), "R. C. Zaehner: Hindu & Muslim Mysticism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 25, London: Cambridge University Press.
13. Geravand, Saeed; Peyghami, Nowruz, (1396 SH), "An Examination of the doctrine of Maya in the Hindu Tradition", *Subcontinent Studies Journal*, No. 33, Pp. 51-68. (In presian)
14. *Gita (Bhagavad Gita) The Song by God*, (1374 SH), Trans & Preface. Mohammad Ali Movahhed, Second edition, Tehran: Kharazmi Publication. (In presian)
15. Hojviri, Ali-Ibn-Othman, (1376), *Kashf-Al-Mahjub*, 5th edition, Tehran: Amirkabir Publication. (In presian)
16. Ibn Manzur, Muhammad-ibn-Mukarram, (1414 AH), *Laisan-Al-Arab*, 3th edition, Beirut: Dar Sader. (In presian)
17. Ibn-al-Nadim, Muhammad-ibn-Ishaq, (1997), *Al-Fehrest*, edited by Ebrahim Ramazan, Beirut: Dar-al-Ma'refah.
18. Jan Siah Estalkh, Fahimeh; Shahangian, Noori Sadat, (1395 SH), "two concepts of "Maya" in the Vedanta philosophy and "Amr" in the Isma'ili Theology; Comparison and criticism of Zaehner's view", *Ma'refat Adyan Journal*, 7th Year, No. 2, Qom: Imam Khomeini Research & Education Institute. (In presian)
19. Kora'on-Naml, (1988), *Al-Munjid fi Al-lughah*, edited by Ahmad Mokhtar Omar & Zahi Abd-Al-Baghi, Second edition, Cairo: Alam-Al-Kotob. (In presian)
20. Lahiji, Shams-Al-Din Mohammad, (1374 SH), *Mafatih-Al-Ijaz Fi Sharh Golshan Raz*, edited by Mohammad reza Barzegar Khaleghi & Effat Karbasi, Second edition, Zavar publication. (In presian)
21. Massignon, louis, (1997), *essay on the origins of the technical language of islamicmysticism*, trans by benjamin clark, Indiana: university of notre dame.
22. Nasr, Seyyed Hossein, (1360 SH), *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-ibn Arabi*, translated by Ahmad Aram, Tehran: Amirkabir Publication. (In presian)
23. Qani, Qasem, (1366 SH), *Discussion in Hafez's works and thoughts and condition*, 4th Edition, Tehran: Zavar Publication. (In presian)
24. Raghavachar, S. S., (2017), *Ramanuja on the Gita*, Kolkata: The Adhyaksha Advaita Ashrama, Kolkata.
25. Ragheb Esfahani, (1404 AH), *Al-Mofradat Fi Qarib-Al-Quran*, Second edition, Tehran: Book Publishing Co. (In presian)
26. Sahlegi, Mohammad-Ibn-Ali, (1384 SH), *Lighting book: From mystical legacy of Bayazid Bastami*, translated by Mohammad reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan Publication. (In presian)

27. Sarraj Al-Tusi, Abu Nasr, (1914), *Kitab Al-Luma' Fi'l Tasawwuf*, edited by Reynold Alleyne Nicholson, Leyden: Brill.
28. Schimmel, Annemarie, (1387 SH), *Mystical Dimensions of Islam*, translated by Abd-Al Rahim Gavahi, Tehran: Islamic Culture Publishing co. (In presian)
- Shastri, Prabhu Dutt, (1911), *The-Doctrine of Maya*, London: Luzac and co.
29. Shayegan, Daryush, (1362), *Religions and Philosophical Schools of India*, 3th Edition, Tehran: Amirkabir Publication. (In presian)
30. Staal, J. F., (1962), "Hindu & Muslim Mysticism. By R. C. Zaehner", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 82, No. 1, London: School of Oriental and African Studies, University of London.
31. Tavakkoli, Muhammad hadi, (1397 SH), "Examining the claim of the sameness of "fatakun ant zaak" in Bayazid Bastami's expression and "tet tuam essi" in Chandogya Upanishad", *Mystic Studies Journal*, Spring & Summer, No. 27, Kashan: University of Kashan. (In presian)
32. Tavakkoli, Muhammad hadi, (1400), "Examining Zaehner's view on equating "Maya" in Shvetashvatara Upanishad and "Khod'eh" in Bayazid's Merajnameh", *Sophia Perennis (Jāvīdān Khirad) Journal*, Spring & Summer, No. 39, Pp. 57-84. (In presian)
33. *The Bhagavad Gita*, (1964), translated & interpreted by Franklin Edgerton, New York: Harper & Row Publishers.
34. *The Early Upanishads, Annotated Text and Translation*, (1998), translated & edited by Patrich Olivelle, New York/Oxford: Oxford university Press.
35. Yaqut al-Hamawi, Shahab-Al-Din, (1957), *Mo'jam Al-Boldan*, Beirut: Dar Sadr.
36. Zaehner, Robert Charles, (1972), *Hindu & Muslim Mysticism*, New York: Schocken Books.
37. Zarrinkoob, Abdol-Hosein, (1369 SH), *Search in Iranian Sufism*, Tehran: Amirkabir Publication. (In presian)