

بررسی مضامین مشترک در بریهد آرنیکه اوپانیشاد و عرفان اسلامی

علی اشرف امامی

معرفی بریهد آرنیکه اوپانیشاد

بریهد آرنیکه اثری است مشتمل بر بخش پایانی از مجموعه مفصل شته پته براهمنه^۱ که آن به نوبه خود، به یاجورودای سفید وابسته است. نام آرنیکه اوپانیشاد بزرگ (بریهد) بیان‌کننده مشخصه دوگانه‌اش، یعنی آرنیکه و اوپانیشاد، است (Olivelle, 1998, p 3).

چهارده اوپانیشاد به آرنیکه‌ها^۲ یا تألیفات جنگل موسوم‌اند. بی‌تردید آرنیکه‌ها و اوپانیشادها به‌عنوان واکنشی در برابر دیدگاه‌های قالبی روحانیان حرفه‌ای پدید آمده‌اند. این‌که در بین مؤلفین اوپانیشادها از افراد طبقه کشاورزیه بیشتر نام برده شده و نیز همین‌که رسایل جنگل برای بحث و تعلیمات دیدگاه‌های باطنی انتخاب شده، خود مؤیدی است بر همین تقابل اندیشه عرفانی در برابر اندیشه سنتی و برهمنی (Stutley, 1977, p 319).

1. *ṣata patha Brahmana*

2. *Aranyakas*

داسگوپتا آرنیکه‌ها، یا رسایل جنگل، را محصول تکامل برهنه‌ها می‌داند. این رسایل احتمالاً برای افراد مستی تدوین شده بود که برای انزوا به جنگل پناه می‌بردند. از آنجا که قربانی‌گری مستلزم ضمایم و نوازمی بود که در جنگل فراهم آمدنی نبود، اینان اهتامی در گزاردن قربانی نداشتند. از این رو در این رسایل تأکید عمده بر نمادهایی بود که ارزش آن از خود قربانی بیشتر بود و به همین دلیل نماد جای خود را به قربانی داد و در بین عده‌ای از روشنفکران، رفته رفته آیینهای شعایی زایل و تأملات فلسفی جانشین آن شد. بدین ترتیب عصر آرنیکه دوره‌ای بود که تفکر آزاد به تدریج بندهای تجرّ را از هم گسست، تجرّی که مدتهای مدیدی با جمود بر شعائر برهنی مانعی عظیم بر سر راه تأملات عرفانی بود. از این رو آرنیکه‌ها منشأ تفکرات فلسفی را در وادها مورد نقادی قرار دادند و راه را برای اوپانیشادها هموار ساختند (Dasgupta, 1969, v1, p 14).

برهید آرنیکه اوپانیشاد از سه قسمت تشکیل شده است: بخشهای ۱ و ۲ مدهوکانده^۳ (بخش عسل) که نام خود را از بخش‌نهایی فصل دوم بنده (۵-۲) گرفته است. قسمت دوم فصلهای ۲ و ۳ بخش یجنه والکیه^۴ که در آن نقش اساسی را همین شاهزاده بر عهده دارد، و قسمت سوم بخشهای ۵ و ۶ موسوم به کیلاکانده^۵ (بخش تکمیلی).

بنابر شواهد زبانشناسی و شواهدی دیگر، برهید آرنیکه قدیم‌ترین اوپانیشاد محسوب می‌شود. هرچند احتمال می‌رود که برخی عبارات پراکنده آن از سایر اوپانیشادها خصوصاً نسبت به چاندوگیه جدیدتر باشد، روی هم رفته، برهید آرنیکه نه فقط در حدود دوسوم پیکره اسناد اوپانیشادهای قدیمی را در خود دارد، بلکه قدیم‌ترین و مهم‌ترین بخش از ادبیات عرفانی هند است (Olivelle, p 4).

کیت معتقد است که تمایز میان اوپانیشاد و آرنیکه مطلق نیست. کلمه اوپانیشاد، اگر در مورد یک متن به کار رود، معمولاً به این معنی است که محتوای این متن عمدتاً تعمق فلسفی در باب ماهیت عالم، آتمن و برهن است. کاربرد آن در خود اوپانیشادها به مفاهیمی چون کلمه یا عبارت رمزی یا پنهان یا متن رمزی اشاره دارد: کلمه اوپانیشاد در عین حال در مورد موضوع خاصی از معرفت مانند کلمه «أم»^۶ نیز به کار می‌رود. اما عبارت آرنیکه هیچگاه در این مفاهیم استعمال

3. Madhukanda

4. Yajnavalkyakanda

5. Khila Kanda

6. Om

نمی‌شود. پس می‌توان گفت آرنیکه به متونی اشاره دارد، که بنا به ماهیت سَری‌اش، می‌بایست در مکانی ویژه یعنی جنگل مطالعه شود. در حالی که اوپانیشاد متنی رمزی و پنهانی است که محتوای آن در جلسات نهانی از استاد به شاگردان انتقال داده می‌شد و با گذشت زمان شکل توصیف معانی پنهانی و رازهای فلسفی را به خود گرفت (Keit, 1970. p 491).

رمز و راز در برهید آرنیکه و در عرفان اسلامی

معنی تحت اللفظی اوپانیشاد کافی است تا ما را به محتوای سَری آن رهنمون سازد. معنی نزدیک نشستن به اخلاص (اوپه = نزدیک؛ نی = اخلاص؛ شد = نشستن). این واژه که بدین‌سان معنی «جلسه» می‌دهد، به مرور زمان به محتوای آموزش در اوپانیشاد اطلاق شد. از آنجا که اوپانیشادها به‌عنوان تدریس حقیقت برین تلقی می‌شود، فقط به کسانی ابلاغ می‌توانست شد که صلاحیت دریافت و سود جستن از آنها را داشتند و این‌گونه شاگردان صالح در هر دوره‌ای معدودند. از این‌رو مفهوم «پنهانی» به کلمه اوپانیشاد منضم شد و این کلمه در خود اوپانیشادها در این معنی به کار رفته است. مثلاً هرگاه قاعده‌ای مهم در اوپانیشادها بیان می‌شود، نام اوپانیشاد به خود می‌گیرد. همچنین به اصطلاحاتی نظیر «تعلیم پنهانی» و «سَراکبر» برمی‌خوریم که به عبارت کلیدی اوپانیشادها اطلاق شده است. (ماهادوان، خسرو جهاننداری، ۱۳۶۷، ص ۴۸). پل دویسن واژه «اوپانیشاد» را با واژه «رهاسیه»، که در اوپانیشاد به کار رفته است، مترادف می‌داند. وی با استناد به عبارات «ایتی اوپانیشاد»^۷ و «ایتی رهاسیم»^۸ در «تیتریه اوپانیشاد»^۹ بر رمزی بودن تعالیم اوپانیشاد تأکید می‌کند (Deussen, 1919, p 10).

دویسن در ادامه بحث به سه جنبه رمزآمیز متون اوپانیشاد اشاره می‌کند که عبارتند از: ۱. کلام سَری^{۱۰}؛ ۲. متن سَری^{۱۱}؛ ۳. معنی سَری^{۱۲} (op. cit. p 16). کلام سَری هنگامی مطرح می‌شود که سخنی سَری به‌طور شفاهی بین استاد و شاگرد منتقل شود و در طی آن سفارش شود که نباید آن را بر نااهل افشا کرد. در برهید آرنیکه ضمن گفتگویی آمده است: «کسی نباید این مطلب را جز به فرزند یا به شاگردش افشا کند» (Brh. up. VI/3-19).

7. Iti-upanishad

8. Iti-rahasyam

9. Taittiriya. up

10. Secret word

11. Secret text

12. Secret import

کلّ متن اوپانیشاد - چنانکه گفته شد - به دلیل جملاتی نظیر «ایتی اوپانیشاد»، متنی سرّی است. معانی و مفاهیم تمثیلی در اوپانیشادها بهترین مثال برای معنی سرّی است. قالب رمز و راز به اقتضای سرّ بودنش تنها برای کسانی که می‌توانند از ظواهر رمزی به مفاهیم باطنی‌اش پی ببرند قابل استفاده است. دویسن در این زمینه از کلام حضرت عیسی (ع) در انجیل متی (باب ۱۳، آیه ۱۱) شاهد می‌آورد، که در پاسخ به شاگردانش در مورد سخن گفتن با مردم از طریق مثل چنین می‌گوید: «دانستن اسرار ملکوت آسمان به شما عطا شده است، لیکن بدیشان عطا نشده». تمثیلات اوپانیشادها نیز جمله‌گی حاوی مطالبی عمیق و رمزی است که عمدتاً در بیان حقیقت عالم، حقیقت نفس (آتمن) و حقیقت برهن و نیز «تفاسیر نمادین»^{۱۳} از شعایر دینی است. این سه جنبه از رمز و راز که به تعبیر دویسن در کلام، متن و معنی ظاهر شده است، در تصوّف اسلامی نیز همانند عرفان هندی نمایان است. جلوه اسرار در کلام بزرگان از عرفای مسلمان، عموماً با اصطلاح «شطح» بیان شده است که در هنگامه وجد از باطن عارف سرریز و بر زبانش جاری می‌شود. شیخ شطّاح، روزبهان بقلی، در این زمینه کتابی دارد به نام منطق الاسرار بیان الانوار که در مقدمه شرح شطحیات فارسی خود از آن یاد می‌کند. علاوه بر این، در همین اثر فارسی ضمن بیان شطح و ارتباط آن با اسرار عرفانی گوشزد می‌کند که چنانچه این اسرار بر عاقل مردم فاش شود، نصیبی جز انکار عاید نخواهد شد (روزبهان بقلی، ص ۱۳).

در برهید آرنیکه نیز وقتی که «بجنه والکیه» به سخنان «گارکیه» درباره اصل حقیقی عالم پاسخ می‌دهد، آنجا که سخن به برهما منتهی می‌شود، «والکیه» از دادن توضیح بیشتر خودداری می‌کند و می‌گوید: «تو از حقیقتی می‌پرسی که نمی‌توان درباره ذاتش زیاد سؤال کرد» و به او هشدار می‌دهد که پرسش بسیار درباره برهن خطرهایی برای او در بر دارد، و ممکن است سر از بدنش جدا شود (Brh. up. III/6-2).

در متون عرفان اسلامی رمز و سرّ در دو جنبه بیان شده است: جنبه نظری و جنبه عملی، مسائل دقیقی که عارف در حیطه نظر بر آن دست می‌یابد و در متن به رشته تحریر می‌آورد در اکثر موارد «سرّی» تلقی می‌شود. بدین معنی که مضمّن در آغاز اثر خود تصریح می‌کند که وقوف بر این علوم تنها برای خاصان از عرفا و اهل طریقت میسر است. شیخ صدرالدین در کتاب مفتاح الغیب خود (که نام آن هم بر سرّ بودن متن دلالت دارد) صراحتاً اظهار می‌دارد که این کتاب برای عموم

مردم وضع نشده است و حتی برای خاصان از مردم نیز تدوین نشده، بلکه تنها برای عدّه کمی که از آنها با تعبیر «خلاصة الحاصه» یاد می‌کند، وضع شده است.

این عدّه اهل سلوک اند و با مطالعه این کتاب مفتاح الغیب در اتنای سلوک و قبل از تحقق به غایات خود، به سرّ بدایاتشان پی می‌برند و به کمال می‌رسند (قونوی، مصباح الانس، ص ۳۴). در مکاتبات و مراسلاتی که بین مرید و مراد، شاگرد و استاد نگاشته شده است، نیز می‌توان رموزی خصوصاً در حیطة عرفان عملی مشاهده کرد. ابونصر سراج طوسی در همین زمینه یادآور می‌شود که برای وقوف بر اسرار و رموز مشایخ طریقت به جای مصنّفات باید در مکاتبات و نامه‌هایشان تأمل کرد: «من اراد این یقف علی رموز مشایخنا فلینظر فی مکاتباتهم و مراسلاتهم فانّ رموزهم فیها لافی مصنّفاتهم» (سراج طوسی، ص ۳۸۵).

رمز و راز در معنای دینی کلمه عبارت از چیزی است که به کلی فراتر از حدّ درک عقلانی است، یا به تعبیر بریهد آرنیکه حقیقتی وراء حقیقت است: «نام سّری آن (اوپانیشاد) حقیقة الحقایق است. نفسهای حیاتی حقیقت‌اند و حقیقت آنها همین نفس است» (Brh. up. II/ 1-20).

این حقیقت بر رمز و راز که «ستسیه ستیم» (satyasya satyam) نامیده می‌شود امری است مرگّب از نقی و اثبات. بریهد آرنیکه با تقطیع کلمه «ستیم» به سه هجای س، تی، یم نخستین و سومین هجا را به معنی حقیقت می‌گیرد. حال آنکه هجای دوم به معنی ناحقیقت است و سراسر جهان متضمّن محصور بودن مجاز یا غیرواقعی به وسیله حقیقت از دو سو است (ماهادوان / خسرو جهاننداری، ۱۳۶۷، ص ۵۶). «خدایان تنها حقیقت را ستایش کردند. حقیقت از سه هجا تشکیل شده است. (satyam) yam, ti, sa. هجای اول (sa) و آخر (yam) واقعی‌اند. اما وسطی غیرواقعی است. بنابراین، غیرواقعی از دو طرف با حقیقت احاطه شده است» (Brh. up. V/ 5-1).

بدین ترتیب سخن گفتن درباره حقیقت در قالب مفاهیم رمزی مستلزم به کارگیری جملاتی «متناقض‌نما»^۴ است. از این رو با فهم معمولی نمی‌توان به اصل معانی عرفانی پی برد و رموزش را گشود. از این مسئله در عرفان اسلامی با تعبیر «طوری و رای طور عقل» یاد شده است. یعنی انسان، به کمک چنین طوری از اطوار وجودیش، به فهم اسراری که بر عقل پوشیده است فایق

می‌آید (الاهیجی، ص ۳۹۰).

ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان

(همان، بیت ۴۳۰)

عارف برای بازگو کردن تجربه عرفانی، از زبانی که خارج از قواعد و اصول است، استفاده می‌کند. زیرا حقیقتی که بدان دست می‌یابد فراتر از ساختار بیانی است. به تعبیر شیخ ابوالحسن خرقانی، «دعوی کئی معنی خواهند و چون معنی خواهند و چون معنی پدید آید، سخن بنماید». (عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۶۹۶). زبان عرفا با همه بهره‌آفری که از استعاره و ابهام و نظایر آن دارد، اساساً زبانی حقیقی است و حقیقت در یک نگاه کلی، بین نفی و اثبات و اضداد دور می‌زند.

مسئله توحید عبودی

تمایل به تبدیل خدایان متعدّد به اصلی یگانه، بدان‌گونه که در سرودهای فلسفی ریگ ودا دیده می‌شود، در اوپانیشادها به گونه‌ای برجسته‌تر نمایان می‌شود. بجنه والکیه در پاسخ این پرسش که عدد خدایان چند است، نخست عدد ۳۳۰۶ و سپس اعداد سی و سه، شش، سه، دو، یک و نیم و سرانجام یک را ذکر می‌کند. خدای یگانه همان برهمن است و خدایان دیگر نیروهای اویند. وسوها، رودرها و آدیتیه‌ها، که گروه اصلی خدایان را تشکیل می‌دهند با پدیده‌های گوناگون طبیعت همانند خورشید، ماه و ستارگان و اجزای فردی حواس و فکر منطبق شده‌اند (Brh. up. III/9-2): (ماهادوان، ص ۵۰).

این مباحث به دنبال توحید ودایی است که در آن با صراحت از یکی بودن حقیقت در عین پذیرفتن خدایان متعدّد یاد شده است و در همین معنی خدایان متعدّد در حدّ نامهایی چند تقلیل یافته‌اند. در ریگ ودا می‌خوانیم: «آنان او را ایندره، میتره، واروند و آگنی می‌نامند، فرزندگان به آنچه یگانه است نامهای بسیار می‌دهند» (Rg. v. 1/164/46). در اتره‌واودا نیز آمده است که «در او همه خدایان یکی تنها می‌شوند» (XIII/4-21). این عبارات که در اواخر دوران ودایی شکل گرفته است از گرایش به سوی توحید حکایت می‌کنند و در پس این گرایش دیدگاهی هستی‌شناختی نهفته است که در آن تکثر عالم و خدایان را نتیجه تجلی صورتهای خاصّ حق در مظاهر متعدّد می‌داند. نقطه آغازین در این مبحث پذیرفتن این واقعیت است که انسانها همواره

خدایان گوناگونی را در این عالم می‌پرستند. از طرفی عالم با همه تنوع و کثرتش عین آتمن است. چنانکه بریهد آرنیکه می‌گوید: «همه این عالم همان آتمن است» (Brh. up. II/4-6).

همچنین «چون همه این عالم عین آتمن شده در آن صورت چگونه و با که بخندد؟ چگونه و که را ببیند؟ چگونه و از که بشنود» (Brh. up. II/4-14). بنابراین خدایان متعدّد در وجود آتمن مستحیل می‌شوند، آتمن و نفسی که خود با برهن و حقیقه الحقایق برابر است (Brh. up. II/5-19). «این آتمن همان برهن است».

پس در تحلیل نهایی جز یک خدا (برهن) باقی نمی‌ماند. بدین ترتیب با ارجاع همه کثرتها به نفس، گرایش از چند خدایی به تک خدایی نیز پذیرفتنی است، این مسئله در گفتگویی که بین یجنه والکیه و همسرش میتیری گزارش شده، به گونه‌ای مبسوط بیان شده است. فشرده این گفتگو در بریهد آرنیکه چنین آمده است:

«در آن هنگام که یجنه والکیه می‌خواست ترک خان و مان کند، رو به همسرش میتیری کرد و او را از تصمیم خود برای گذراندن مرحله جنگل نشینی «وانه پراسته»^{۱۵} آگاه ساخت و به او گفت که خیال دارد اموانش را بین او و همسر دیگرش کاتیایانی تقسیم کند. همسرش میتیری سؤال می‌کند که آیا اگر او مالک ثروت تمام روی زمین باشد، عمر ابدی خواهد یافت؟ یجنه والکیه پاسخ منفی می‌دهد. سپس در مورد راه فنا ناپذیری سؤال می‌کند. یجنه وانکیه به او تعلیم می‌دهد:

به راستی شوی نه از آن عزیز است که تو آن را دوست داری، بلکه چون تو خود «آتمن»^{۱۶} را دوست می‌داری، از این رو شوی عزیز است.

به راستی همسر (زن) نه از آن عزیز است که تو بدان عشق می‌ورزی، بلکه تو چون خود را دوست می‌داری از این رو همسر عزیز است.

به راستی فرزندان نه از آن عزیزند که تو آنها را دوست می‌داری، بلکه تو چون خود را دوست می‌داری از این رو فرزندان عزیزند.

به راستی مال نه از آن عزیز است که تو دوستش داری، بلکه تو چون خود را دوست می‌داری از این رو مال عزیز است.

15. Vanaprastha

16. Oneself (Atman)

به راستی خدایان نه از آن عزیزند که تو دوستشان داری، بلکه تو چون خود را دوست می‌داری از این رو خدایان عزیزند.» (Brh. up. II/4-(1-10)).

نظیر این استدلال در فصّ هارونی از فصوص الحکم ابن عربی به چشم می‌خورد. ابن عربی با استفاده از این مطلب که خداوند خود را رفیع‌الدرجات خوانده است و نه رفیع‌الدرجه، به بیان این مطلب می‌پردازد که هر چیزی که در عالم مورد پرستش قرار می‌گیرد تنها به این دلیل است که در نظر عابد دارای علو مرتبه است. و این علو تجلی خداوند است که در درجات متعدد ظاهر می‌شود. اقتضای حکمت چنین است که خداوند در درجات مختلفی که هر درجه مجلا و مظهری از مظاهر الهی است، مورد پرستش و عبادت قرار گیرد و بزرگترین مجلایی که حق در آن پرستیده می‌شود هوای نفس است. همان‌گونه که قرآن نیز بدان اشاره می‌کند: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه، ۲۳). بنابراین، بزرگترین معبود هوئی است و هیچ چیز جز به هوای نفس عبادت نمی‌شود. حتی عبادت خود خداوند در مراتب صور کونیّه تنها به سبب سلطه هوئی بر عابد و احاطه محبت آن چیز در قلب عابد است.

و حق الهوی ان الهوی سبب الهوی و لو لا الهوی فی القلب ما عبدالهوی

عبادت خدا به نیت وصول به جنّت و فوز به درجات عالی و مشاهده انوار معنوی از مصادیق عبادت هوای نفس است. از دیدگاه ابن عربی، اگر هوای نفس نبود، کسی خدا را عبادت نمی‌کرد: «حتی ان عبادته لله کانت عن هوی ایضا، لانه لو لم يقع له فی ذلک الجناب المقدس هوی - و هو الارادة بمحبة - ما عبدالله و لا آثره علی غیره» (ابن عربی، ص ۱۹۵).

ابن عربی به تنوع و کثرت معبود و عابد اشاره می‌کند و آن را وابسته به هوای نفس عبادت‌کنندگان می‌داند. چون هرکسی از روی سلطه هوئی صورتی از صور عالم را می‌پرستد یعنی خدا را در صورتی خاص عبادت می‌کند، تکثر خدایان از نظر ابن عربی به سبب کثرت صور اعتقادی است که در اصطلاح وی «انه المعتقد» نامیده می‌شود. پس هر انسانی خدایی خاص دارد که آن را می‌پرستند و طبیعتاً خدایان دیگر را انکار می‌کند. خدایی که هر شخص می‌پرستد ربّ اوست. از طرفی با توجه به تجلی خداوند در درجات متعدد الوهیت، جمله عباد همان خدای واحد حقیقی را می‌پرستند، اما در صورتهای متفاوت؛ در این مفهوم حتی بت پرستی نیز نه تنها مذموم نیست، بلکه

ممدوح تواند بود (ایزو تسو، ص ۱۰۳). ۱۷

در این بین عارف کسی است که هر معبودی را مجالایی برای عبادت بداند. چون حق تعالی معبود مطلق است، چه در صورت جمعی پرستیده شود و چه در صورت تفصیلی. از این رو اسم «اله» را به سنگ و درخت و حیوان و انسان و ستاره و فرشته اطلاق کرده‌اند. الوهیت در واقع مرتبه‌ای الهی است که عابد برای معبود خود تخیل و تصور می‌کند. اشکال مشرکین این است که مجالی متعدّد برای پرستش را «الهه» و «خدایان» نام نهادند و برای آنان کاملاً شگفت‌آور است که این مجالی و معبودها که در نظرشان متکثر است به یک «اله» و «خدا» تقلیل یابد. بنابراین، اینان منکر الوهیت نبودند. بلکه از درک این مطلب که یک خدا می‌تواند در مجالی متعدّد ظهور کند، عاجز ماندند. «حتی قالوا اجعل آلهة لها واحداً ان هذا الشيء عجاب فانا نكروه بل تعجبوا من ذلك فانهم وقفوا مع كثرة الصور و نسبة الالهة لها» (قیصری، ص ۱۱۰۴).

باید توجه داشت که وقتی ابن عربی الوهیت را مرتبه‌ای می‌داند که محصول تصور و تخیل عابد است، این بدین معنی نیست که خدای خالق مخلوق ذهن ماست و در اصل موهوم است بلکه همان‌گونه که هانری کربن می‌گوید:

«چون خدا جهان را با تخیل کردن آن آفریده است، خلقت با دوباره آفریدن جهان از راه تخیل و بنا به اعتقادات خاص خود، خدای خویش را باز می‌یابد. اما مخلوق روی سخنش با الوهیت ناپیدا نیست، بلکه با ربوبیت و ربّ شخصی است. «الله» نامی است بیان‌شده ذات الهی با کلیت و صفات آن. در حالی که ربّ همان وجود الهی در چهره شخصی و فردی آن است که به یکی از اسماء و صفاتش آشکار می‌شود... آنچه از راه تخیل و در پاسخ به تخیل ازل می‌آفرینیم، خدایی موهوم نیست که یکسره مخلوق ما باشد، بلکه همان خدایی است که از ازل با ما بوده است. به همین دلیل مثال خدایی که مؤمن می‌آفریند، در ضمن مثال وجود خود او نیز هست» (شایگان / پرهام، ۱۳۷۳، ص ۳۹۵-۶).

.۱۷

مسلمان گر بدانستی که بت چیست	بدانستی که دین در بت پرستی است
وگر مشرک ز بت آگاه گشتی	کجا در دین خود گمراه گشتی
ندید او از بت الا خلق ظاهر	بدین علت شد اندر شرع کافر
تو هم گر زو بینی حق پنهان	به شرع اندر نخواندت مسلمان

(مفاتیح‌الاعجاز، ص ۵۲۹-۵۳۸)

همزه فناری در شرح بر مفتاح‌الغیب قونوی استدلال می‌کند که چون ذات حق از ممکن غیب در آینه انسان کامل ظهور یافته است، پس همین آینه قبله کمالی موجودات است. در نتیجه هر عابدی، از حیث آفرینش خود، به همین اصل یعنی انسان کامل توجه دارد. پس با آنکه غیر خدا عبادت نمی‌شود، انسان کامل در عبادت مورد توجه قرار می‌گیرد (همزه فناری، ص ۳۶۷).

حقیقة الحقایق

خداوند به عنوان «حقیقة الحقایق» هم خدایی شخصی و متعالی است و هم خدایی است که منشأ موجودات و ساری در آنهاست. حقیقة الحقایق ذات مطلق است که فوق مرتبه وجود است. این ذات نامتناهی که حتی از قید اطلاق نیز مبرا است در اولین تعیین به گونه خدایی شخصی و دارای الوهیت ظاهر می‌شود. مطلق حقیق را حتی نمی‌توان خدا نام نهاد. ابن عربی برای اشاره به مطلق از کلمه حق استفاده می‌کند. حق در مقام اطلاق ذاتی اش مطلقاً غیر قابل ادراک و دست نیافتنی است (ایزوتسو، ص ۴۷).

در عرفان اسلامی حق به این معنی «حق فی ذاته» نامیده شده است. ابن عربی حق تعالی را حتی از نسبت علیت نیز منزّه می‌داند. زیرا وجود بحث و خالص از همه اضافات و اعتبارات مبرا است. به تعبیر شیخ محمود شبستری:

نشانی داده‌اندت در خرابات که «التوحید اسقاط الاضافات»

یعنی توحید این است که هرگونه صفت و هستی را از غیر حق نفی و اسقاط کنند (الاهیجی، ص ۵۲۵).

این مقام به جنبه بطون حق و مقام غیب‌الغیوب ذات اشاره دارد که به تعبیر شیخ عطار در اسم و صفت نمی‌آید:

چند گویم چون نیایی در صفت	چون کنم چون من ندارم معرفت
...واصفان را وصف او در خورد نیست	لایق هر مرد و هر نامرد نیست
قسم خلق از وی خیالی بیش نیست	زو خبر دادن محالی بیش نیست
زو نشان جز بی‌نشانی کس نیافت	چاره‌ای جز جان فشانی کس نیافت

...آن مگو چون در اشارت نایدت دم مزن چون در عبارت نایدت
 نه اشارت می‌پذیرد نه بیان نه کسی زو علم دارد نه نشان
 (عطار، ص ۱۱-۱۰)

حق تعالی در عرفان اسلامی دو جنبه کاملاً متضاد تزییه و تشبیه را با هم دارد. تزییه در کلام به معنی منزّه دانستن خدا به طور مطلق از هر نقضی است. مقصود از نقص در اینجا هر صفت یا کیفیتی است که به نحوی حتی اندک با صفات مخلوقات همانند باشد. به عبارت دیگر بی‌مانندی ذاتی و مطلق خداوند در برابر آفریدگان، و علوّ او از همه صفات خلق و به طور کلی تأکیدی است بر تعالی. از طرف دیگر تشبیه در علم کلام به معنی مانند کردن خدا به مخلوقات است. در تشبیه بعد انسان شکلی گرایانه‌ای از حق ارائه می‌شود (ایزوتسو، ص ۷۰).

حق تعالی از بعد تزییه‌ی حتی از اشاره نیز منزّه است و با ضمیر غایب «هو» هم نمی‌توان از او یاد کرد. زیرا ذات تا زمانی که متعین نشود مشار الیه نمی‌تواند بود، زیرا در مقام وحدت اطلاقیه اشارات همه منقطع است (لاهیجی، ص ۱۹۵). اما از بعد تشبیه به اقتضای تجلّی در اشیاء و اعیان به صورت و اشکال مختلف ظاهر می‌شود. همان‌گونه که رنگ آب به تناسب ظروف رنگی متلون می‌شود، حق تعالی نیز بر حسب محلّ تجلّی در صور گوناگون ظاهر می‌شود.

ابن عربی توضیح می‌دهد که چنانچه کسی به سرّ سخن جنید (لون الماء لون انائه) پی ببرد، هیچ صاحب اعتقادی را به سبب اعتقاد خاص خود در مورد خداوند مذمت نمی‌کند. زیرا خداوند در صورت اعتقادی گوناگونی ظاهر می‌شود و هر شیئی حمد و ثنای مخصوص به خود را در مورد ذات حق دارد. پس منصف کسی است که خداوند را در همه صور و معتقدات بشناسد (همان، ص ۲۲۶).

حق در مرتبه تجلّی در واقعه، مکاشفه و رؤیا ظاهر تواند شد. این امر هیچ استبعادی ندارد، زیرا حق تعالی عین آن صورتی است که در آن تجلی کرده است. از این رو، ابن عربی تشبیه و تزییه را با هم می‌پذیرد و معتقد است که در این‌گونه موارد نباید از محلّ تجلّی صرف نظر کرد و یکباره به تزییه روی آورد. بلکه باید پذیرفت که خداوند با آنچه در آن نمایان شده است برابر است. همان‌گونه که در قرآن به زبان اشاره رسولان خدا را با خود خدا یکی می‌داند و فرموده است (انعام، ۱۲۴) «رسل الله الله» (فص الیاسی، قیصری، ص ۶۰-۱۰۵۹). دو جنبه تزییه و تشبیه خدا در او پایشاد با دو جلوه از برهمن قابل تطبیق است. در برههد آرنیکه آمده است: «به راستی برهمن

دو صورت^{۱۸} دارد، با شکل^{۱۹} و بی‌شکل، فانی و غیرفانی ساکن و متحرک، وجود ظاهری^{۲۰} و وجود ماورائی^{۲۱}» (Brh. up. II/3-4). خدایی را که تنها با neti neti نه این نه آن می‌توان توصیف کرد، در مکتب ودانته «نیرگونه برهمن»^{۲۲} یا برهمن بدون صفات و کیفیات می‌نامند. مرحله تعیین با ظهور نام و شکل «نامه روپه»^{۲۳} صورت می‌گیرد: «در آن زمان عالم غیرمتعین بود و به واسطه نام و شکل تعیین پیدا کرد تا اینکه گفتند «فلانی یا فلان چیز فلان نام و شکل را دارد. امروز هم این عالم با نام و شکل تعیین پیدا کرده است» (Brh. up. I/4-7).

معمولاً اصطلاح روپه (rupa) را به «صورت» ترجمه می‌کنند. پاتریک انیول این ترجمه را چندان دقیق نمی‌داند، خصوصاً اگر «صورت» را به معنی فلسفی یا حتی تلویحاً ارسطویی آن تلقی کنیم. بدویتر (Bodewitz., 1985) هم خاطر نشان کرده است که «ویشوه روپه»^{۲۴} (به معنی دارنده همه اشکال و صور یا اشکال مختلف به خود گرفتن)^{۲۵} اصطلاحی است که به ویژه خطاب به خورشید (ch. up. V/13-1) و طلا به کار می‌رود، معنی اصلی آن صاحب رنگهای درخشان است و به همین دلیل فوق‌العاده خیره‌کننده است. بدویتر می‌نویسد: «می‌توان با استناد به ادبیات کهن ودایی ثابت کرد که تفسیر «روپه» با مفهوم رنگ و درخشش ظاهری بیشتر سازگار است تا با مفهوم صورت» (Bodewitz, 1985, p 16). البته اصطلاح روپه به چیزی فراتر از رنگ اشاره دارد (مثلاً به شکل)، با این همه این اصطلاح دال بر شیوه‌ای است که در طی آن برخی اشیاء بر ما نمایان می‌شود (Olivelle. p 297).

باید توجه داشت که منظور از صورت، ویژگی است که چیزی را از چیز دیگر متمایز می‌کند. مثلاً طلا به سبب خصوصیت متفاوتش، مثلاً از لحاظ تفاوت بین رنگ زرد و خاکستری، از سرب قابل تمییز است. از آنجا که صورت موجب تمایز اشیاء از یکدیگر می‌شود، مبنای تکثر شناخته می‌شود. برهمن در مرحله «لاتعین» که در آن «همه چیز یگانه است» فاقد صورت است. همانند حق تعالی در مرتبه احدیت به اصطلاح ابن عربی (کاشانی، ص ۶)، در برهید آرنیکه آمده است:

18. appearances=rupa

20. sat

22. nirguna brahman

24. visvarupa

19. fixed shaped

21. tyam

23. nama-rupa

25. omniform

«در اینجا [برهن] هیچگونه تمایزی وجود ندارد»^{۲۶} (Brh. up. IV/4-19). «آن نه بزرگ است و نه کوچک، نه بلند است و نه کوتاه، نه سایه دارد و نه ظلمت، نه فضا دارد و نه هوا...» (Brh. up. III/8-8).

از طرفی در او پانیشاد از ظهور برهن در اشکال مختلف یاد شده است. این برهن، که «سگون برهن»^{۲۷} نامیده می‌شود، با مقام واحدیت در عرفان اسلامی که مقام ظهور اسماء و تکثر صفات است (کاشانی، ص ۱۴۹) قابل تطبیق است. برپهد آرنیکه در مورد تنوع اشکال برهن می‌گوید: «او در هر شکلی شکلی به خود می‌گیرد هر شکلی او را می‌نمایاند» (Brh. up. II/5-19). مشابه تعبیر شیخ جنید که «لون الماء لون انائه» و یا این سخن ابن عربی که بر مبنای حدیث صحیح می‌گوید: «ثم لتعلم ان الحقّ - تعالی - كما ثبت في الصحيح يتحوّل في انصّور عند التجلی» (ابن عربی، ص ۱۲۰). و نیز در همان فص: «فلهذا قال «لمن كان له قلب» فعلم تقلب الحق في الصور بتقلبيه في الاشكال» (همانجا، ص ۱۲۲).

تنها شخص صاحب‌دل می‌تواند تنوع صوری را که حق تعالی در آن ظاهر می‌شود درک کند. زیرا این تنوع در قلب خود وی صورت می‌گیرد. بنابراین، جایگاه حق تعالی در دل خود اوست. در عارف از این جهت بسیار متسع است، حتی از رحمت خدا هم وسیع تر است، چون رحمت خدا شامل ذات حق نمی‌شود، اما دل عارف گنجایش حق را دارد: ابن عربی در ابتدای فص شعبی چنین می‌گوید: «اعلم ان القلب - اعنی قلب العارف بالله - هومن رحمة الله و هو اوسع منها، فانه وسع الحق جل جلاله - و رحمته لا تسعه» (همان، ص ۱۱۹). در برپهد آرنیکه نیز دل مقر و مسکن «برهن اعلی» و همسان با وی دانسته شده و به همین دلیل سزاوار ستایش و حرمت است. (Brh. up. IV/1-6). در جای دیگر قلب با پرچاپتی، برهن و تمامی موجودات همسان و برابر شمرده شده است (Brh. up. V/3-1).

توجیه این همسانی بر مبنای تعین یافتن حقیقت مطلقه بسیار آسان است. حقیقت بلا تعین،

۲۶. شیخ محمود شبستری در بیان نفی کثرت و تغایر در مقام ذات می‌گوید:

جناب حضرت حق را دویی نیست / در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز / که در وحدت نباشد هیچ تمیز

(شبستری، بیت ۸-۴۴۷)

27. saguna brahman

پس از قبول تعین با آن هستی متعین برابر است. وقتی که برهمن یا ذات یگانه خدا را «حقیقه الحقایق»^{۲۸} می‌دانیم، این بدان معنی است که این ذات در صور گوناگون جلوه‌گر شده است که جملگی بجالی آن حقیقت است که، به اعتبار تکثر مجلا، حقیقت نیز متکثر می‌گردد و با تعبیر حقایق از آن یاد می‌شود. از این حقایق عموماً با مفاهیمی نمادین یاد می‌شود که شناخت آن مفاهیم به نوبه خود به فهم کیفیات و صفات ذاتی حقیقت مطلقه کمک می‌کند. از جمله این مفاهیم نمادین می‌توان آب و باد (نفس، دم) و کلام را نام برد که هر یک به گونه‌ای با امر آفرینش و پیدایی عالم در ارتباط است.

نماد آب

منشأ عالم با آب پیوند دارد. به موجب برهید آرنیکه، «در آغاز این عالم تنها آب بود و آب حقیقت را به وجود آورد. برهمن آن حقیقت بود. برهمن پرچاپتی را به وجود آورد و پرچاپتی خدایان را»^{۲۹} (Brh. up. V/5-1). رایج‌ترین مضمون برای معنی نمادین آب مفهوم حیات است، در وداها، سرسوتی ایزد بانوی آب است (Rg. v. 11/41, 16; Rg. v. 1, 3, 19) در مرحله بعد از تاریخ اسطوره‌ای، سرسوتی را در آفرینش سرودهای ودایی مؤثر می‌دانند و سرسوتی همان واچ یا واکه ایزد بانوی سخن و کلام است. می‌گویند زبان سانسکریت از ابداعات واچ یا سرسوتی است (ایونس، ص ۱۵۸).

در ریگ ودا سرود مشهور آفرینش آب نقشی اساسی دارد: «در آن هنگام نه نیستی بود و نه هستی»^{۳۰} آنجا نه هوا و نه آسمان زیر آن بود. کجا و در محافظت چه کس؟ آیا در آنجا آب ژرف بی‌پایان وجود داشت؟... در آن آغاز تاریکی در تاریکی نهفته بود. بدون نشان مشخصی آنجا همه

28. Satyasya satyam, The reality of the real

29. apa evedam agra asuh, ta apah satyam asjanta, satyam brahma, brahma prajapatim, prajapatir devan.

۳۰. نفی هستی و نیستی با هم کنایه از عدم تعین هستی مطلق است که هیچ نشانه‌ای از آن وجود ندارد. به تعبیر جامی:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور ز گفت و گوی مایی و تویی دور
در (Brh. up. II/2-1) سخن از نامیده شدن آب به آتش آمده است.

آب بود» (Rg. v. X, 199, 1). در این سرود آبها به منزله ماده اولیه و بطن صور عالم شناخته شده‌اند.

اساطیر هندو مضمون آب آغازین را که بر آن، نارایانه^{۳۱} که از نافش درخت کیهانی و پیده شناور است، به روایات متعددی نقل کرده است. آبی که نارایانه با بی‌قیدی و فراغت خودخواهانه‌ای بر آن شناور بود نمودگار سکون و عدم تعیین یعنی ظلمت کیهان است (الیاده، ص ۱۹۱).

در برهید آرژیکه پیدایش آب به طبیعتی نورانی مربوط می‌شود (Brh. up. II/2-2). آب «نورانی» و «درخشان» (arka) است (Stutly, 1977, p 19). در ترجمه رادهاکریشنا آمده است: «به راستی آب آتش است» (Radhakrishnan, p 151). وابستگی آب به آتش به سبب خاصیت تبدیلی است که در آب توأم با حرارت وجود دارد. از طرفی آب به صاعقه مربوط می‌شود و صاعقه از جنس آتش است. عمل کیمیاگران برای تغلیظ ماده، که با کسر آب همراه است، به نوبی بازگشت به بدایت یا به مرحله جنینی است. زیرا این آب همان آتش است و طهارت کیمیایی می‌یابد تا تصفیه با آتش ادامه یابد. در کیمیاگری سری، حمام و شست‌وشو نیز از طبیعتی آتشین نشأت می‌گیرد. جیوه کیمیاگری که آب است به آب آتشین منتصف است (شوالیه، ج ۱، ص ۷).

بنابراین، تعبیر آب آتشین یا نورانی کنایه از مرحله تبدل و تحوّل است که لازمه آفرینش است. نحوه این تبدل با پیدایش کف بر سطح آب شروع می‌شود، و پس از آن پیدایش زمین و خورشید و باد و جهات شش‌گانه، آسمان و نفس (Brh. up. I/2-3).

در عرفان ابن عربی نیز نقش اساسی آب در آفرینش بر مبنای آیات قرآن مورد تأکید قرار می‌گیرد. وی در استدلال خود از آیه ۴۴ سوره اسراء بهره می‌گیرد که در آن صراحتاً از تسبیح عمومی اشیاء یاد شده است. از طرفی تسبیح تنها در مورد موجودات زنده صادق است. بنابراین، همه اشیاء از موهبت حیات برخوردارند. از طرفی در آیه ۳۰ سوره انبیاء تصریح شده است که هر موجود زنده را از آب قرار دادیم و چون همه اشیاء زنده‌اند، بنابراین، اصل همه اشیاء از آب است. ابن عربی در ادامه استدلال قرآنی به آیه «وکان عرشه علی الماء» (هود، آیه ۷) استناد می‌کند و می‌گوید هرچند ظاهراً عرش خداوند بر آب نسبت علو دارد، اما در واقع این آب است که او را از

31. Therefore, water is called arka (fire).

باطن حفظ می‌کند.^{۳۲} زیرا به تعبیر وی سر حیات در آب سریان دارد و آب اصل عناصر و ارکان است (ابن عربی، ص ۱۷۰).

خواجه محمد پارسا در شرح کلام شیخ بین حیات و سر حیات فرق قائل می‌شود. وی می‌افزاید: در نظر اهل تحقیق سر حیات به باطن و جنبه غیبی آن مربوط می‌شود و آن عبارت است از سریان هویت الهیه در جمیع اشیاء. پس هویت حق به حیات مستتر است و در آب که اصل عناصر اربعه است، تسری کرده است. (خواجه پارسا، ص ۲-۳۹۱).

ابن عربی درباره نحوه تشکیل دیگر عناصر از آب می‌گوید: آنچه از آب سنگین و دارای جرمی کثیف می‌شود، به زمین مبدل می‌شود. و آن بخش از آب که ضعیف و سبک گردد، به هوا مبدل می‌شود و بخشی از هوا که سبک شود و به ضعف گراید به آتش مبدل می‌شود. وی مبنای استدلال خود را مکاشفه می‌داند هرچند که معتقد است برخی اهل نظر از فلاسفه نیز بر این امر واقف گشته‌اند (نک: فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۶۷۷).

تبدل آب به دیگر عناصر مرحله‌ای از آفرینش است. این تبدیل از مرحله ساده و بی‌تعیین شروع و به مرحله مرکب و پیدایش تعینات پیش می‌رود. در همین زمینه، تمثیلی که نماد آب به نحو آشکاری در آن به کار رفته است تمثیل دریا و کف یا موج است، مولانا در این مورد می‌گوید:

آن بحر بزد موج و خرد باز برآمد و آوازه در افکند چنین گشت و چنان شد
آن بحر کفی کرد و به هر پاره از آن کف نقشی ز فلان آمد و جسمی ز فلان شد
(غزلیات شمس، غزل ۶۴۹)

و یا رباعی معروف مولانا شمس‌الدین کیشی:

هر نقش که بر تخته هستی پیداست آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دریای کهن چو بر زند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست

فخرالدین عراقی پس از نقل این رباعی می‌نویسد:

«کثرت و اختلاف صور امواج، بحر را متکثر نگر داند، مسما را من کلّ الوجوه متعدّد نکند، دریا

۳۲. شیخ عطار در منطق‌الطیر از دو عنصر آب و باد و رابطه آنها با الوهیت سخن می‌گوید:

عرش بر آبست و عالم بر هواست بگذر از آب و هوا جمله خداست

(منطق‌الطیر، ص ۷)

نفس زند، بخار گویند. متراکم شود ابر خوانند، فرو چکیدن گیرد، باران نام نهند. جمع شود و به دریا پیوندد، همان دریا خوانند که بود» (عراقی، ص ۵۷). این تمثیل حاکی از سریان واحد حقیقی در صور متکثر است که در عین حال، از شائبه تکثر و تعین مبراست. شیخ صدرالدین قونوی گوید: «پس حق تعالی در هر متعیبی و با هر تعینی هست، ولی غیر محدود در تعین و غیر جدای از اوست» (نفحات، ص ۱۳۱).

نماد باد

یکی از رازآمیزترین نمادهای حیات معنوی و مادی نماد باد است. این نماد همچون نماد آب در آفرینش نقش عمده‌ای دارد. در مصر باستان خدای «آمون»^{۳۳} که در نزد مصریان به «یگانۀ پنهان»^{۳۴} ملقب بود، در نقش خدای باد به جهان هستی می‌بخشید (Stutley, p 231) معبد بزرگ آمون در کرنگ نیایشگاهی داشت که آمون در آنجا به‌عنوان خدای باد نیایش می‌شد (ایونس، ص ۵۱-۱۴۸).

در دین ایرانی نیز خدای هند و ایرانی «وایو» خدای اسرارآمیز باد است که شخصیتی معیاری دارد. زیرا هم اهوره مزدا و هم انگره مئینوهر دو برای او قربانی می‌کنند. در حالی که اهوره مزدا در بالا و در روشنایی و اهریمن در پایین و تاریکی فرمانروایی می‌کند، ایزد وایو در فضای میان آن دو یعنی در خلأ حکمرانی دارد. در «وایو» مفهوم «بی‌طرفی» هست. زیرا وایوی خوب و بد هر دو وجود دارد. باد از میان هر دو جهان یعنی جهان «سپتنه مئینو» و اهریمن می‌گذرد. او نیکوکار است و نابودکننده، پیوند می‌دهد و می‌گسلاند (هینلز، ص ۵-۲۳).

در واژه عبری «روح»^{۳۵} معنی تنفس، وزش باد (نَسْمَةُ الرُّوح)، نهفته است. دم حیاتبخش در زمین و موجودات زنده خصوصاً انسان فعال است (معجم اللآهوت الکتابی، ص ۳۸۵). در هند «وایو» و «واتا»^{۳۶} دو نامند که معمولاً مستقل یا با هم استفاده می‌شوند و مراد از آن نیروی باد است. وایو خدای «نسیم»^{۳۷} و «نفس»^{۳۸} است و هم اوست که حیات انسانها و حیوانات به او وابسته است. وایو با اسامی مختلف چون واتا به معنی «سرگردان»، «ماروت»^{۳۹} به معنی «آنکه در

33. Amon

34. Hidden one

35. Ruch (رووح)

36. vayu-Vata

37. breeze

38. breath

39. marut

صورت فقدانش شخص می‌میرد»، «آنیلا»⁴⁰ به معنی «آنکه به اتکای او شخص زندگی می‌کند» و «پاوانا»⁴¹ به معنی «پاک‌کننده» آمده است. در این میان سه نام وایو، اتا و ماروت معرف جنبه مخرب و ویرانگر اوست و دو نام اخیر به صفات رحمت او متوجه است (Danielou 1964, p 91). در سرود موسوم به «پروشه سوکنه» پدید آمدن باد به نفس و دم پرورش منتسب شده است (Rg. v. X, 90, 13).

پل دوینسن مباحث مربوط به دم حیاتی در اوپانشادها را در تداوم دوره‌های آغازین برهمنه می‌داند که در طی آن اهمیت اساسی «پرانه» نسبت به دیگر نیروهای حیاتی نظیر چشم و گوش و کلام و ذهن مورد تأکید قرار گرفته است. تداوم این مبحث در اوپانشاد بیش از همه تحت عنوان آتمن مطرح شد. تا آنجا که در مواردی خاص واژه پرانه به‌عنوان مترادفی جانشین آتمن شد (Duessen, p 101).

در برهید آرینیکه، تنفس از ویژگی «آتمن» و نفس است که در همه موجودات حضور دارد (Brh. up. III/4-1). همان‌طور که آب نماد حیات تلقی می‌شود، دم و نفس نیز نقشی اساسی در بقاء و تداوم حیات بر عهده دارد. زیرا آب به منزله کالبد و قالب جسمانی «پرانه» (دم) است (Brh. up. I/5-13). آب منشأ پرچاپتی است (Brh. up. V/5-1). بر همین منوال دم یا نفس نیز یک جزء از اجزای شانزده گانه پرچاپتی است (Brh. up. I/5-15). پرچاپتی هر شب، با تابش ماه جدید، یک جزء از شانزده جزء خود را از دست می‌دهد و در شب بدر با جزء شانزدهم در هر موجود صاحب نفسی حلول می‌کند. دوینسن این نکته را با مطلبی در «چاندوگیه» اوپانشاد مقایسه می‌کند که در آن اجزاء تشکیل دهنده شخص (پروشه) شانزده بخش عنوان شده است که یکی از آن اجزاء نفس است. چنانچه پانزده جزء دیگر با امساک از غذا از کار بیفتند، جزء شانزدهم یعنی نفس و دم با نوشیدن آب باقی خواهد ماند (Duessen, p 109). در انتها نیز تأکید شده است که نفس از آب پدید می‌آید (Chand 6/7-6). بنابراین، «پرانه» دم حیاتی در پرچاپتی، که آفریدگار و خالق کل است، مشابه شخص انسان است. در جای دیگر با زبان تمثیل بین اعضای حیاتی شنوایی، بینایی و قوه ناطقه با دم حیاتی مقایسه‌ای شده است. فرسودگی و مرگ به سراغ این اعضا می‌آید، اما دم حیاتی بدون فعالیت ظاهری از زوال مصون است. از این رو اعضای حیاتی نیز به شکل وی ظاهر می‌شوند و به مناسبت نام او نامشان انفاس حیاتی می‌شود (Brh. up. I/5-21). همچنین

40. Anila

41. pavana

درباره خدایان نیز خدای آتش، ماه و خورشید هریک زوال یا استراحتی (غروب) دارند، اما باد (وایو) در میان این ذوات انوهی هیچ‌گاه آرام نمی‌گیرد (Brh. up. I/ 5-22).

در سنت اسلامی نیز احادیث در مورد «باد» نقل شده است که در نگاه اول شبهه الوهیت «باد» را در نظر خواننده متصور می‌سازد. احادیثی نظیر: «لا تسبوا الریح فانها من نفس الرحمن: باد را دشنام مدهید که آن از انفاس الرحمان است.» و یا حدیث: «نصرت بالصبا: باد صبا مرا یاری کرد.» این احادیث که عمدتاً مورد توجه عرفای اسلامی بوده است اهمیت نماد باد را در هستی‌شناسی عرفانی نشان می‌دهد. ابن عربی که خود از بزرگترین عارفانی است که بازبان رمز و اشاره در قرآن و حدیث آشناست و از آن بسیار بهره گرفته است در فتوحات مکیه ضمن نقل این دو حدیث به توجیه عرفانی آن می‌پردازد. وی با نقل حدیث معروف «أنتی لا جد نفس الرحمن یأتینی من قبل الین» به توضیح معنی نفس الرحمن می‌پردازد و متذکر می‌شود که خداوند از تنفس مبراً و منزّه است؛ نفسی که عبارت است از خروج هوا از طریق دم و بازدم. بنابراین، منظور از نفس در اینجا تنفیس است. یعنی خداوند با این «ریح» از بندگانش رفع گرفتاری (کرب) می‌کند (فتوحات، ج ۱، ص ۹۷).

تعبیر رسای دم و بازدم در مورد نحوه صدور رحمت از حق نیز به کار می‌رود. ما هنگامی که برای مدتی نفس را در سینه حبس می‌کنیم، هوای فشرده شده ناراحتی غیر قابل تحملی برای ما پدید می‌آورد. و چون مقدار این هوا به آخرین حد ممکن رسید و ما دیگر نتوانستیم آن را محبوس نگه داریم، این هوا یکباره با فشار خارج می‌شود. این پدیده‌ای طبیعی است که نفس فشرده شده در سینه در جستجوی مخرجی است که با فشار از آن خارج شود و در نهایت هم به حالت انفجاری و به شدت راه خود را به سمت خارج می‌یابد. همان‌گونه که هوا به شدت از سینه انسان خارج می‌شود، وجود فشرده در کنه ذات «حق» نیز با یافتن صورت رحمت به همان نحو از حق صدور می‌یابد. ابن عربی این امر را «نفس الرحمن» می‌خواند. حالت قبل از «نفس رحمان» با واژه «کرب» توصیف شده است. این کلمه از ریشه‌ای گرفته شده است که معنی زیاده‌بار کردن و نبریز ساختن دارد و مورد استعمال آن بیان حالتی است که بر اثر تراکم بیش از حد اشیاء جسم به حدی از اندماج رسیده که نزدیک به انفجار است (ایزوتسو، ص ۸-۱۴۷). به همین دلیل کرب نیازمند تنفس است و اینکه نفس به «رحمان» نسبت داده شده به این دلیل است که حق تعالی با اسم

«الرَّحْمَن» نسبت به صور عالم وجود رحمت روا داشت و به آنها هستی بخشید (فصوص، ص ۱۱۲). بنابراین، تنفس به معنی تجلی برای اظهار مافی الضمیر است. خواجه محمد پارسا ضمن شرح این مطلب، به پیدایش کلام از نفس انسانی و نفس الرحمان اشاره می‌کند:

«... نفس انسانی هوایی است خارج از باطن سوی ظاهر، و در خروج آن به واسطه اصطکاک عضلات حلقی در آن هوا، آوازی پیدا می‌شود. آن را «صوت» می‌خوانند. پس به واسطه تقاطع این صوت در مراتب حلق و لسان و اسنان و شفتان حروف ظاهر می‌گردد. پس از تراکیب آن حروف با یکدیگر کلمات ظاهر می‌شود و از کلمات معانی مستفاد می‌شود. همچنین نفس رحمانی که منشأ آن حرکت اسماء است از بطون به ظهور اول از وی تعینی پیدا می‌شود که آن را «جوهر» می‌خوانند. پس به حسب مراتب آن جوهر، تعینات دیگر پدید می‌آید که آن را حروف و کلمات الهیّت می‌خوانند.» (خواجه محمد پارسا، ص ۲۵۳).

صوت و نغمه الهی

در برهید آرینکه ارتباط نفس (دم) با صوت و آواز مورد تأکید قرار گرفته و از این جهت به مفهوم یکی از وداهای چهارگانه یعنی «ساماودا» اشاره شده است. زیرا ساما (sama) یعنی او (مؤنث) همان (مذکر) است. رادها کریشنان sa را سخن و کلام و ama را همان دم و نفس حیاتی می‌داند (Radhakrishnan, p 161). این دم حیاتی همچنین عبارت است از سرود «اودگیتته»،^{۴۲} از آنجا که دم حیاتی به همه عالم نیرو می‌بخشد. اوت (U1) در سانسکریت به معنی «علو» و بلند مرتبگی است و گیتته (githa) به معنی سرود و آواز^{۴۳} است. یعنی این سرود سرودی بلند است (Brh. up. 1/3-23) پاتریک الیول در مورد واژه سانسکریت ut معانی چند از قبیل فراگرفتن یا شامل شدن، بلند و دراز را مطرح می‌کند که از این جهت با مفهوم تقویت کردن و تحت حمایت داشتن مربوط می‌شود (Olivelle, p 295). این مفهوم مشابه مضمونی است که در شعر عراقی آمده است: زیرا وی عالم را مشحون از یک نغمه حق می‌داند؛ نغمه‌ای ممتد و دراز:

عشق در پرده می‌نوازد ساز عاشق کو که بشنود آواز
هر نفس پرده‌ای دگر سازد هر زمان زخمه‌ای کند آغاز

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز
راز او از جهان برون افتاد خود صدا کی نگاه دارد راز
(مجموعه آثار فخرالدین عراقی، تصحیح نسرین محشم، ترجیع بند، ص ۲۲۷)

تمثیل تار و پود

نغمه نفس الرحمان در کسوت حروف و کلمات ظاهر می‌شود. این حروف و کلمات با همه تفاوت‌های فردی و نوعی که با هم دارند، چون مظهر یک حقیقت‌اند، با هم برابرند، و در اصل تفاوتی جز در صورت ندارند. در وجه تسمیه saman همین وحدت و یگانگی بیان شده است: «زیرا او با موریانه، پشه و فیل همسان است، (Brh. up. I/3-22). در عرفان اسلامی نیز، شیخ صدرالدین قونوی از این حقیقت با عنوان قاعده فلسفی عرفانی «ان کل شیء فیه کل شیء» یاد می‌کند. یعنی «در هر چیزی همه چیز هست» و در جایی اثبات آن را مستند به ذوق کاملان می‌داند (قونوی، فحاحات، ص ۱۶۱). این قاعده در تعابیر نظم و نثر عموم پیروان مکتب ابن عربی به کار رفته است. لاهیجی در شرح مصراع «به هر یک ذره در صد مهر تابان» (بیت ۱۴۴ گلشن راز) می‌نویسد:

«... پس در هر چیز همه چیز باشد. چنانچه در خردلی تمامت موجودات به حقیقت هست، فاما تعین او مانع ظهور است و این را «سر تجلیات» می‌گویند که عارف مشاهده همه اشیاء در هر شیء نماید... چون جزو و کل در حقیقت متحد و مساوی‌اند، چه به حکم «ماتری فی خلق الرحمان من تفاوت» ظهور ذات در همه اشیاء علی السواء است» (لاهیجی، ص ۱۰۰).

جالب توجه اینکه شیخ محمود شبستری نیز از تمثیل پشه و پیل استفاده می‌کند و این دو را همانند تعبیر بریهد آرنیکه همسان می‌داند:

به اعضا پشه‌ای همچند پیل است در اسما قطره‌ای مانند نیل است

به تعبیر لاهیجی «این تبه است بر سرّی که حقیقت همه اشیاء یک چیز است و به حقیقت هرچه کل دارد، جزو هم دارد و هرچه بزرگ دارد خرد هم دارد» (همان، ص ۱۰۲). بنابراین، سرّ یگانگی اشیاء به منشأ آن یعنی نفس الرحمن برمی‌گردد و این دم حیاتی همه اشیاء و عالم را همچون رشته‌ای در هم سرشته و به هم بافته است:

بین عالم همه در هم سرشته ملک در دیو و شیطان در فرشته
(لاهیجی، ص ۱۰۴، بیت ۱۵۲)

تمثیل در هم سرشته شدن و به هم بافته شدن تمثیلی است که در عرفان هندی متداول است. در زبان سانسکریت «سوتره» دقیقاً به معنی رشته است. همان‌گونه که پارچهٔ منسوج از رشته نخهایی فراهم آمده، کتاب نیز از مجموعهٔ سوتره‌ها تشکیل شده است. «تنتره» نیز به معنی رشته و بافته و مخصوصاً تار پارچه آمده است. از آنجاکه عالم همچون حروف و کلمات به هم پیوسته شده و مراتب مختلف وجود از غیب و شهادت اوراقی تشکیل داده‌اند که به تعبیر لاهیجی می‌توان از آن بر اسرار تجلیات حق واقف گشت، تمثیل کتاب الهی نیز از جهت ارتباط با تدوین و درهم سرشته شدن موجودات به یکدیگر تمثیلی رایج در عرفان ابن عربی است:

به نزد آنکه جانش در تجلّی است همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حروف است مراتب همچو آیات وقوف است

کلمات این کتاب به واسطهٔ نفس الرحمان از باطن متنفس ظاهر گشته است (لاهیجی، ص ۱۳۹). در برهید آرینکه هوا به‌عنوان رشته‌ای که کلیهٔ موجودات در عوالم مختلف را به هم پیوند داده مطرح شده است:

«به‌راستی ای گوتمه، این عالم و دیگر عوالم و همهٔ موجودات به‌وسیلهٔ هوا، «همچون رشته‌ای»^{۴۴} به هم بسته شده‌اند» (Brh. up. III/7-2; Radhakrishnan, p 225).

در جای دیگر سخن از «تار و پود»^{۴۵} عالم است که گارگیه از یجنه والکیه می‌پرسد: «تار و پود عالم روی آب، تار و پود آب بر روی باد، تار و پود باد بر روی هوای محیط، تار و پود هوای محیط بر روی عوالم «گندروها»^{۴۶} و تار و پود «گندروها» بر روی عوالم خورشید و تار و پود خورشید بر روی عوالم ماه، تار و پود عوالم ماه بر روی عوالم ستارگان و تار و پود عوالم ستارگان بر روی عوالم خدایان. تار و پود عوالم خدایان بر روی عوالم ایندره و تار و پود ایندره بر روی عوالم پرچاپتی و تار و پود پرچاپتی بر روی «عوالم برهما»^{۴۷} است» (Brh. up. III/6, op. cit, 223).

رنه گنون در بیان تمثیل بافندگی دقت خاصی در به هم پیوستن تار و پود دارد. از دیدگاه وی تارها نموداری از عناصر ثابت و اصلی‌اند، در حالی که رشته‌های پود که با پس و پیش رفتنهای ماکو از میان رشته‌های تار می‌گذرد، نمودار عناصر متغیّر و فرعی‌اند، این دو را با هم می‌توان

44. as a thread

45. warp and woof

46. gandharvas

47. brahma-lokcsu

نمادی از اتحاد امور مکمل دانست؛ خط عمودی نمودار اصل فاعلی یا مذکر (پروشه) و خط افقی نمودار اصل قابل یا مؤنث (پراکریتی). وی این نماد را با نماد «یانگ و یین» در تعلیم تائوی مقایسه می‌کند که در آن همه موجودات موضوع تبدل دائمی زندگی و مرگ (قبض و بسط) اند و شارحان تائویی این تبدل را در حرکت پیش و پس ماکو بر روی عوالم کیهانی تلقی کرده‌اند (رنه گون، ص ۲۰-۱۱۸).

چنگ هونگ ینگ این تبدل را به تنفس تشبیه کرده که فرو رفتن دم، متناظر با زندگی و برآمدن آن متناظر با مرگ است که پایان یکی سرآغاز دیگری است (همان، ص ۱۲۲).

تمثیل غذا

در هم تنیده شدن تار و پود و استمرار دم و بازدم نشان می‌دهد که نفس الرحمن چیزی نیست که یک بار برای همیشه در گذشته رخ داده باشد. بلکه این روندی است که بی‌وقفه ادامه دارد و عامل بقای عالم است. دم و بازدم تمثیل زندگی در مرگ و مرگ در زندگی است و این تمثیل با مسئله قربانی به گونه‌ای مرتبط است. زیرا مطابق تعبیر ابن عربی، امر الهی در وجود و تغزل و ظهور حق در همه مراتب حاکم است و هنگامی که بین دو مظهر الهی تناسبی برقرار شود یکی از آن دو می‌تواند به‌عنوان فدیة عطا شود (قیصری، ص ۸-۶۶).

از طرف دیگر حق تعالی در مرتبه ربوبی با این عالم که مربوب اوست ارتباطی دارد. این ارتباط به دلیل تضایف مفهومی بین رب و مربوب است. زیرا رب بدون مربوب معنی ندارد و به تعبیری نیازمند مربوب است. ابن عربی از ارتباط خاص بین حق و عالم با تعبیر جسورانه و در عین حال رسای «غذا» یاد می‌کند. (ایزو تسو، ص ۱۶۱-۱۴۹). این تعبیر در میان صوفیان پیش از وی نیز رواج داشته است. از جمله در سوانح غزالی شاهد تعبیر قوت خوردن عاشق از معشوق و معشوق از عاشقیم. همچنین سهل تستری در پاسخ به این سؤال که «قوت چیست؟» می‌گوید: قوت در حقیقت خداست. از ابوالحسن نوری هم نقل است که گفت: هر که خدا را دوست دارد، خدا عیش و غذای او باشد و هر که خدا او را دوست دارد، او عیش و مراد خدای تعالی باشد.^{۴۸}

۴۸. بوریجواد، نصرالله. «پروانه و آتش» (سیر تحول یک تمثیل عرفانی در ادبیات ایران)، نشر دانش، سال شانزدهم، شماره ۲، ص ۳. به نقل از: عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۲۶۱، و نیز ص ۱۴۵؛ نامه‌های عین‌القضاة، ج ۲، ص ۳۳۹.

تمثیل غذا در تعابیر ابن عربی بیشتر صبغه هستی‌شناختی دارد، و کنایه از اختفای یک هستی در هستی دیگر است. وجود غذا در مغتدی پنهان و در صورت وی ظاهر می‌شود. همان‌گونه که هستی ما به اختفای هویت حق در ما ظاهر می‌شود و حصول بقای ما به وصول فیض دائمی او وابسته است. بنابراین، حق غذای ماست. از طرفی چون حق به واسطه اعیان ظاهر است و اعیان در ذات حق محتفی گشته و اسماء و صفات او در اعیان ظاهر می‌شود، پس وجود عالم غذای حق است. بنابراین، غذا بودن اعیان برای حق به واسطه ظهور حق به اعیان، و غذا بودن حق برای اعیان به سبب وابستگی بقای موجودات به بقای حق است. در فص هودی این مطلب دقیقاً پیش از مسئله تفیس حق طی ابیاتی بیان شده است:

فهو الكون كله و هو الواحد الذی
قام كونی بكونه و لذا قلت یغتدی
فوجودی غذاؤه و به نحن نحتدی

«و به نحن نحتدی» یعنی در مسئله اغتذا ما به حق اقتدا می‌کنیم. (خوارزمی، ص ۳۹۰؛ قیصری، ص ۷۲۵) در فص کلمه عیسویه مجدداً از تغذیه خلق به واسطه حق سخن می‌گوید:

فلولاه و لولانا لما كان الذی كانا
...و غداً خلقه منه تكن روحاً و ریحاناً

انسان کامل به حکم خلافت الهی و تجلی اسماء و صفات در او می‌تواند عالم را از هستی حق غذا دهد، و در این صورت رحمتی برای عالمیان و رُوح و راحت همگان می‌گردد و انفاس او موجب ترویج ارواح می‌شود (خوارزمی، ص ۵۱۴؛ قیصری، ص ۸۷۴).

در فص ابراهیمی نیز می‌گوید: «فانت غذاؤه بالاحکام و هو غذاؤک بالوجود» (ص ۸۳). در ارتباط با شخص ابراهیم خلیل الله (ع) توضیح می‌دهد که جمیع اسماء الهی در وجود وی تخلل حاصل کرد و ابراهیم (ع) بدان‌گونه که رزق در مرزوق و غذا در مغتدی پنهان می‌شود، در وجود حق همانند اجزای غذا در هم آمیخته شد. این تخلل البته در مرتبه اسماء و صفات محقق شد تا حق در عین ثابت ابراهیم (ع) با جمیع اسماء و صفات ظاهر شود. به دلیل این خصوصیت، ابراهیم خلیل (ع) در سنت مهمانی که نوعی رسانیدن رزق به مرزوق است شهرت داشت. (خواجه محمد پارسا، ۱۶۳؛ خوارزمی، ص ۲۵۸).

بدین ترتیب حق تعالی در مرتبه انسان کامل که همان مرتبه تجلی اسماء و صفات در صقع ربوبی است، در عالم تکوین ظهور می‌یابد که از این ظهور با تعبیر «تغذیه» یاد می‌شود. نظیر این تعبیر در بحث از آفرینش در برهید آرینکه آمده است: بدین گونه که «هیرنیه گربهه»⁴⁹ (تخمه زرّین) اشتیاق آن دارد تا آئمن یا «نفس دومی»⁵⁰ بیابد (به تعبیر عرفان اسلامی «تعین ثانی») در این مرحله که پیدایش خورشید و سال خورشیدی و در نهایت سخن و کلام (Bhan) مطرح می‌شود؛ «آن آئمن دوم همه چیزهایی را که هم‌اکنون موجودند را به وجود آورد، و غذای خود فراوان ساخت. وی آنچه را که تصمیم داشت بخورد ایجاد کرد. در واقع چون او همه چیز را می‌خورد از این جهت آدیتی (Aditi) نام گرفت. آن که طبیعت آدیتی را که (بلعنده است) این گونه بشناسد، خورنده همه چیز می‌شود و همه چیز برای او غذا خواهد شد» (R. Chrishnan p 153, Brh. up. I/ 2.4-5).

در بحث از بازگشت خدایان متعدد به اصل واحدی به نام «برهمن» که همان نفس و دم است، خدایان دوگانه‌ای تحت عنوان «غذا و نفس» مطرح می‌شود (Brh. up. III/ 9-8). در تیتیریهِ اوپانیشاد در مقام وحدت نفس با حقیقت متعال چنین آمده است: «من که غذا هستم، خورنده غذا را می‌خورم». زیرا بر مبنای همین مضامین در اوپانیشادها به بحث قربانی انسان نخستین (پروشه) منتقل می‌شود. زیرا همان گونه که خوردن و خورده شدن مثل زندگی در مرگ و مرگ در زندگی است، «پروشه» نیز به رغم قربانی شدن به حیات خود در کل موجودات ادامه می‌دهد. وی نتیجه می‌گیرد که «غذا» در این عبارت کنایه از امر مطلق است که در جهان مادی و مفید جلوه گر شده است (Zaener, p 30).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مطابقت عالم کبیر با عالم صغیر

عقیده قربانی انسان نخستین که در سرود ریگ ودا آمده است (Rg. v. X, 90, 129) و بعدها در برهید آرینکه به صورت «قربانی اسب»⁵¹ ظاهر می‌شود (Brh. up. I/ 1-1) مضمونی کیهانی دارد و در صدد است تا منشأ آفرینش را به اصلی یگانه برگرداند که با کل عالم متناظر است. تناظر بین اعضای انسان (در پروشه سوخته) یا اعضای اسب (در برهید آرینکه) با پدیده‌های عالم (عالم کبیر) مضمون مشترکی در عرفان هندی و اسلامی است. با این تفاوت که در عرفا اسلامی تعبیر قربانی

49. Hianya-garbha

50. Secend self

51. Asva. medha

به کار نرفته است. در همین رابطه شیخ مؤیدالدین جندی تطبیق جامعی بین اعضای انسان با عالم ارائه می‌دهد. از جمله مطابقت افلاک نه گانه، که هریک محیط و مدبر نسبت به یکدیگرند، با اعضای نه گانه انسان از مغز و استخوان و عصب و گوشت و خون و رگها و پوست و مو و ناخن. همچنین بین برجهای دوازده گانه که نصف آنها در جنوب شرقی و نصف دیگرش در شمال غربی است. با منفذهایی چون چشم و گوش و بینی و پستان و شرمگاه که بین دهان و ناف قرار گرفته‌اند مطابقتی به چشم می‌خورد. همچنین سیارات با اعضای هفتگانه اصلی مغز و قلب و کبد و طحال و ریه و کلیه و بیضه و یا اعضای آلی دست و پا و چشم و گوش و زبان و شکم و شرمگاه همانندند. حواس ظاهری پنجگانه همچون سیارات پنجگانه عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل و قوه عاقله همچون خورشید و قوه ناطقه همانند قر است (همزه فناری، ص ۶۶۷).

هریک از ارکان (باد و خاک و آتش و آب) و اخلاط (صفرأ و سوداء و بلغم و خون) نیز نظایری دارند؛ سر مانند آتش است. سینه همانند هوا، شکم همانند آب و اعضای اسفل همچون خاک، بدن مانند زمین، استخوانها مانند کوهها و شکم مانند دریا و رگها مانند رودها و مغز همانند معدن. مو مانند گیاه و جلو مانند مشرق و عقب مانند مغرب، راست مانند جنوب، چپ مانند شمال، نفس‌ها مانند باد، صدا مانند رعد و قهقهه مانند صاعقه، گریه مانند باران، اندوه مانند سیاهی شب، خواب مانند مرگ، بیداری مانند حیات، کودکی چون بهار، جوانی چون تابستان، پیری چون پاییز، سالخوردگی چون زمستان (همان، ص ۶۶۸). شیخ محمود شبستری نیز بین اجزای انسان با عالم تطبیق ارائه می‌دهد:

تن تو چون زمین سر آسمان است حواست انجم و خورشید جان است
چون کوه است استخوانهایی که سخت است نباتت موی و اطرافت درخت است
(لاهیجی، ص ۹-۴۲۹، ابیات ۶۶۰-۶۵۹)

از مقایسه این مطالب با پروشه سوکنه ریگ ودا و بخش آغازین برهید آرنیکه شباهت مضامین به خوبی نمایان می‌شود. در برهید آرنیکه اسب مثل و نماد کل عالم است و پیشینه قربانی اسب به شته پته براهمنه (XII/1-5) برمی‌گردد. در اینجا سر اسب فجر، چشم آن خورشید، نفس

آن باد، دهان گشوده اش آتش «ویشوانره»^{۵۲} بدنش یک سال و پشت آن آسمان، شکم آن فضا، سم او زمین، پهلوهای آن جهات... آن گاه که خمیازه می کشد برق می زند، و چون خود را می تکاند رعد می غرد. ادرار او باران و شیهه اش گویایی است (Radhakishnan, p 149).

در اساطیر هند و چین «اسب» از جهت توانمندی و سرعت سیر به عنوان «مرکب خدایان» نامیده شده است. در سرود ریگ ودا در ستایش «وایو و ایندره»، اسب مرکبی است که خدا با آن به سوی بندگان می آید (Rg. v. IV/47).

از طرفی رابطه ای نمادین بین انسان و اسب وجود دارد. اسب نماد ترکیبات حیوانی انسان را می سازد. این بیش از هر چیز به سبب غرایز اسب است که او را چون موجودی متّصف به صفت روشن ضمیری می کند. اسب و اسب سوار از درون یکی می شوند. اسب انسان را آگاه می کند. یعنی الهام، عقل را روشن می کند. اسب رازها را تعلیم می دهد (شوالیه و گربران، ص ۱۴۲) در زبان عربی اشتقاق واژه «فراست» از «فرس» حاکی از تناسب بین انسان و اسب است. بنابراین، هرچند رسم قربانی اسب پیش از تفکر عرفانی در هند رواج داشته است، با این حال وجود رابطه نمادین بین انسان و اسب می تواند انگیزه ای باشد برای اینکه اسب در پریهد آرنیکه به جانشین انسان در پرورش سوخته مبدل شود.

معرف نفس

اساسی ترین مبحث در تطبیق عرفان هندی و اسلامی موضوع معرفت نفس است. زیرا اساس عرفان «خودشناسی» است. و «نفس» در هر دو عرفان هندی و اسلامی یگانه راهی است که با آن می توان به «حقیقت غایی» رسید. از آنجا که توحید عرفانی حقیقت عالم را در نهایت به یک چیز می رساند، نحوه ارتباط نفس انسانی با آن یک چیز موضوع اصلی معرفت نفس است.

اوپانیسادهای درک حقیقت عالم را نه صرفاً برای دانستن و یا لذت، بلکه به دو علت تعلیم می دهند، یکی آنکه انسان به آرزوهای خود برسد و یا به تعبیر «اجرتون» برای آنکه «قدرتهای کیهانی»^{۵۳} را در اختیار بگیرد (Edgerton, p 115). دیگر آنکه به رستگاری مطلق نایل آید که همان مقام وحدت انسان با حقیقة الحقایق یا برهمن است. در مورد علت اول که پیشینه آن به

52. vaisvanara fire

53. cosmic forces

براهمنه‌ها و وداها می‌رسد، بر مبنای اصل «اتحاد» یا «همذات پنداری»^{۵۴} اجرتون تحلیلی ارائه می‌دهد: برای در اختیار گرفتن قدرت کیهانی در شیئی، می‌توان با تبدیل آن شیء به شیء مشابهی که بر آن احاطه داریم، بر شیء دیگر هم مسلط بشویم. این اصل به‌ویژه در امور سحر و جادو کاربرد وسیعی دارد. همچنین شخصی که از معرفت سرّی بهره‌مند است با به‌دست آوردن یا تسلط بر یکی از دو موجود به وحدت رسیده، بر دومی (که در حقیقت هیچ دویی نیست) نیز مسلط شود. مثلاً، گاو نماد دم حیاتی است. وقتی که بر گاو مسلط شویم، دم حیاتی خود یا هرکس دیگر را در اختیار می‌گیریم.

یکی دیگر از طرق معرفتی برای تسلط بر شیء دانستن نام شیء است (Brh. up. VI/1-4). واژه‌ای که تلفظ می‌شود حایز قدرت اسرارآمیز و فوق طبیعی است. نام هر شیء حاوی حقیقتی است که بر آن دلالت دارد. دانستن نام شیء در حکم تسلط بر شیء است. از زمره این نامها نام «برهمن» است. معنی قدیمی این واژه ظاهراً دانش مقدس است و یا آنچه موجب گسترش آگاهی می‌شود. هر سخن مقدس سرّی «برهمن» تلقی می‌شود (Ibid, p 116).

در دوره اوپانیشادها که «برهمن» به‌عنوان «واحد کیهانی»^{۵۵} شناخته می‌شد، از آن هنگام که خود را به نام «برهمن» شناخت، با کل عالم یکی شد (Brh. up. I/4-10). این تعبیر در برهید آرینکه حکایت از تعیین‌پذیری برهمن در مرتبه اسماء و ظهور آن در عالم دارد. یعنی وقتی که صاحب اسم شد و تعیین پذیرفت برای دیگران قابل شناسایی می‌گردد. تعبیر دیگر در برهید آرینکه این است که مردم با معرفت و شناخت برهمن با کل عالم برابر (Brh. up. I/4-9) می‌شوند. بنابراین، معرفت نه تنها از جانب آتمن، به‌عنوان نفس جزئی، بلکه از جانب برهمن، که حقیقه الحقایق است، نیز هست. و در هر دو صورت یک «انیت»^{۵۶} مطرح است. این مسئله از مقایسه دو عبارت در برهید آرینکه فهمیده می‌شود. در جایی سخن از وجود شخص مجرد در آغاز آفرینش است که وقتی که ذات مجرد خود را مشاهده می‌کند، می‌گوید «من اینجا هستیم» (aham ayam ity). و از آن پس نام «من» به هر موجودی اطلاق گشت (Brh. up. I/4-1). در جای دیگر سخن از وجود برهمن در آغاز عالم است که تنها خود را می‌شناسد و می‌گوید: (aham brahmanity) «من برهما هستیم.» و پس از آن مبدل به کل هستی و موجودات می‌شود.

54. principle of identification

55. cosmic unity

56. I-ness

از مقایسه این دو قطعه می‌توان نتیجه گرفت که: وجودی که پس از شناسایی خود را برهن می‌داند، همان وجود مجردی است که به «انیت» یا به «ذات خود» یا به «آتمن» خود در آغاز پی برده است و پس از شناخت خود، در پرتو او دیگر موجودات نیز دارای «انیت» شدند. در عرفان اسلامی در مورد تعین ذات حق از مقام ذات به مرحله اسماء به مفهوم مشابهی برمی‌خوریم:

چو هست مطلق آید در اشارت به لفظ من کنند از وی عبارت
حقیقت کز تعین شد معین تو او را در عبارت گفته‌ای «من»

(مفاتیح‌الاعجاز، ص ۷-۱۸۶)

شیخ محمود شبستری در ادامه این آیات نتیجه می‌گیرد که موجودات منکثره و تعینات خاصه با ذات وجود مطلق نسبتی دارند. و در واقع اسماء و صفات آن ذات‌اند، و در مقام تشبیه چونان روزنه‌های چراغدان هستی‌اند که نور چراغ هستی از هر روزنه (تعین) تابان و نمایان است.

من و تو عارض ذات وجودیم مشبکهای مشکات وجودیم

(همان، ص ۱۸۸)

این دیدگاه با عقیده مشهور فلاسفه که لفظ «من» را حاکی از اشاره به روح می‌دانند مغایرت دارد. زیرا عرفا معتقدند که «من» به آن حقیقت غایی اشاره دارد که از جان و تن هر دو برتر است. در این دیدگاه «من» نه تنها به جانداران بلکه بر هر شیء موجودی قابل اطلاق است.

تو گویی لفظ من در هر عبارت به سوی روح می‌باشد اشارت
چو کردی پیشوای خود خرد را نمی‌دانی ز جزو خویش خود را
... من تو برتر از جان و تن آمد که این هر دو ز اجزای «من» آمد
به لفظ «من» نه انسان است مخصوص که تا گویی بدان جان است مخصوص

(همان، ص ۱۹۱-۱۸۹)

از آنجا که ذات هستی اقتضای وحدت مطلق دارد، انانیت تنها شایسته حق تعالی است:

انانیت بود حق را سزاوار که «هو» غیب است و غایب وهم و پندار
(همان، ص ۲۱۷، بیت ۴۴۶)

مسئله برابری آتمن با برهمن و اینکه آتمن انسان با برهمن یکی است و از طرفی برهمن هم با همه موجودات برابر است: (Brh. up. III/4-2). مسئله‌ای است که در عرفان ابن عربی به گونه‌های متناظر از آن بحث شده است. ابن عربی در چند مورد واژه «نفس» را که در قرآن و حدیث به خداوند اضافه شده است به نفس انسان کامل تأویل می‌کند و این دو را همسان می‌داند. وی در مورد این آیه که از زبان حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: «تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک» (مائده، ۱۱۶) از دیدگاه وی «نفس» در «نفسک» هم بر نفس عیسی (ع) و هم بر حق تعالی قابل اطلاق است (فتوحات، ج ۲، ص ۵۳۸). تفاوت نفس عیسی (ع) با نفس حق تنها در تعیین و عدم تعیین است و گر نه نفس عیسی (ع) در حقیقت عین نفس حق است (قیصری، ص ۸۹۴). وی در مورد حدیث قدسی «من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی و من ذکرنی فی الملائ ذکرته فی الملائ» نیز چنین دیدگاهی دارد و می‌گوید شاید مراد از اینکه می‌فرماید «من او را در نفس خود یاد می‌کنم» همان ذکر عبد باشد که در نفس خود پروردگارش را یاد می‌کند. از این جهت که شاید ضمیر «هو» در «نفسه» به خداوند برگردد. چرا که نفس خدا عین اوست و نه از حیث و حدت ذات حق با خلق (فتوحات، ج ۲، ص ۱۲۰).

بدین ترتیب نفس الهی دو شأن دارد: شأن ربوبی و شأن خلقی. از این رو، در مقام معرفت نفس عارف با معروف یکی می‌شود، همان‌طور که «برهمن شناس برهمن می‌شود». به تعبیر شیخ محمود شبستری:

نماند در میانه هیچ تمیز شود معروف و عارف جمله یک چیز
مکن بر نعمت حق ناسپاسی که تو حق را به نور حق شناسی
(لاهیجی، ص ۲۹۸، بیت ۴۱۲)

معرفت حقیقی یا معرفت اعلیٰ به تعبیر عرفان هندی (para-vidya) زمانی محقق می‌شود که دوگانگی بین عارف و معروف رخت بر بندد. به همین دلیل شناخت نفس و برهمن با شناخت دیگر اشیاء کاملاً متفاوت است. یاجنه والکیه در چند جا از شناخت ناپذیری نفس سخن می‌گوید. آیا خودشناسی ناممکن است؟ این حکیم ضمن تعلیم به همسرش می‌تیری می‌گوید: «پس از مرگ [روح] را آگاهی نیست». همسر او از این گفته در حیرت می‌شود و توضیح می‌خواهد. یاجنه والکیه پاسخ می‌دهد:

«هرگاه دوگانگی وجود دارد، یکی دیگری را می‌بیند، دیگری را می‌بوید، به دیگری گوش می‌دهد، دربارهٔ دیگری می‌اندیشد، دیگری را درمی‌یابد. ولی آنجا که همه چیز با خویشتن یکی می‌شود، به چه وسیله و چه کس را می‌تواند ببوید، ببیند، بشنود، با که سخن بگوید، دربارهٔ که ببیند، یا که را دریابد؟» (Brh. up. II/4-14).

این گفتگو پاسخی به مسئله شناخت ناپذیری نفس است. نفس شناخت ناپذیر است، نه به این دلیل که ناشناخته است، بلکه به دلیل اینکه پایه هرگونه معرفت و حتی خود معرفت است (ماهادوان، ص ۵۱).

در جای دیگر در مورد «شناخت ناپذیری برهن»^{۵۷} سخن می‌گوید برهنی که نفس انسان است و در همه موجودات وجود دارد و در عین حال شناخت ناپذیر است. یاجنیه والکیه در این مورد توضیح می‌دهد:

«تو نمی‌توانی بیننده دیدن را ببینی، تو نمی‌توانی شنونده شنیدن را بشنوی. تو نمی‌توانی اندیشنده اندیشیدن را ببیندیشی. تو نمی‌توانی دریابنده دریافتن را دریابی. او نفس تو است که همه چیزهاست» (Brh. up. III/4-1).

به تعبیر دیگر غایت قرب موجب عدم رؤیت و ادراک می‌شود:

چو مبصر با بصر نزدیک گردد بصر زادراک او تاریک گردد

(لاهیجی، ص ۸۳، بیت ۱۲۲)

در عرفان ابن عربی تمثیل مردمک یا «انسان‌العین» در مورد اختفای حق در ذات عارف بیان شده است. اگر عالم را عکس وجود حق بگیریم، انسان کامل چشم این عکس، و حق تعالی مردمک چشم (انسان‌العین) است که به سبب لطافتی مخفی و نامرئی است:

تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده دیده‌ای را دیده دیده است
... چو نیکو بنگری در اصل این کار همو بیننده، هم دیده است و دیدار

(لاهیجی، ص ۸-۹۶، ابیات ۱۴۲-۱۴۰)

اتحاد عرفانی و تمثیل نکاح

رفع دویی میان عارف و معروف، به اصل و منشأ معرفت مربوط می‌شود که به حکم اتحاد ذاکر و مذکور، عاقل و معقول منشایی یگانه دارد. اما این امر نباید موجب دست‌شستن از کوشش به بهانه تحقق وحدت باشد. زیرا این نوع خاص از معرفت (معرفت اعلیٰ) تنها در یک اتحاد عرفانی قابل وصول است. بنابراین، تا زمانی که شخص به مقام جمع احدی که مرتبه‌ای جامع در مراتب انسانی است واصل نشود، نمی‌تواند مدعی شهود حق در نفس خود گردد (همزه فناری، ص ۳-۶۹۲) زیرا از لوازم این معرفت تام، فنای عارف در ذات معروف است. فنایی که در آن هیچ‌گونه استشعار به خود وجود ندارد. این فنا نشانه یکی شدن حالات معرفت با وجود و جذبۀ عشق است.

هرچند در هندوئیسم «طریقه معرفت»^{۵۸} از «طریقه عشق»^{۵۹} متمایز است، اما در تصوف اسلامی تمایل به تلفیق بین این دو بیشتر است و در حقیقت بین نگرش عقلانی و نگرش عاطفی به نوعی تعادل برقرار است. معرفت خدا همیشه موجب عشق می‌شود و در عشق نیز نشان معرفت جمال وجود دارد (Burckhardt, p 28-29).

به سبب وجود عشق در هر دو سنت عرفانی هندو و اسلامی، برای نشان دادن اتحاد عرفانی نمادهای جنسی به کار رفته است. ذات که اصل همه هستی است اسمی مؤنث است. زمینه نخستین برای پیدایش همه صورتهای هستی، یعنی «صفات»، هم اسمی مؤنث است. قدرت خلاقیت پروردگار هم اسمی مؤنث است. «مرد میان ذات (الهی) قرار دارد که از آن ظهور یافته و از میان زنی که از او (از مرد) پیدایش یافته است. پس او میان دو مؤنث است: یکی ذات مؤنث و دیگری مؤنث حقیقی». «فان الرجل مدرج بین ذات ظهر عنها و بین امرأة ظهرت عنه، فهو بین مؤنثین، تأنیث ذات و تأنیث حقیقی» (فصوص، ص ۲۲۰).

فریتبوت شوئون این دیدگاه را با نگرش شاکتیسم هندو مقایسه می‌کند؛ همان‌گونه که شاکتی دنباله مبدأ الهی است و «مایا» دنباله «آتمن»، همچنان نیز در نظر ابن عربی شناخت زن با شناخت نفس مربوط است. از سوی دیگر وی ادراک شهودی زنان را با استدلال (عقلی) مردان معارض می‌داند. و به همین جهت «حقیقه»، یعنی معرفت باطنی، معرفتی زنانه است (شوئون، ص ۱۰۸). به گفته ابن عربی مرد زن را همان‌گونه دوست دارد که خدا وجود انسانی را. زیرا کل عاشق

جزء است و نمونه و الگو، عاشق تصویرش. این امر از لحاظ ماوراء انطبیعی و عرفانی، حرکت معکوس، یعنی سیر از مخلوق به خالق و از زن به مرد، را ایجاد می‌کند. عشق به معنی آرزوی وصل است و وصل رابطه‌ای دوسری است، چه میان زن و مرد و چه میان انسان و خدا (همان، ص ۱۱۰، فصوص، ص ۲۱۵).

علاوه بر اینکه این عربی مسئله معرفت نفس و حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را با نمادهای جنسی و شناخت مرد از زن تفسیر می‌کند، مسئله فناء در ذات راهم با امر نکاح و آمیزش جنسی مقایسه می‌کند؛ مرد در هنگام مقاربت به فنای تام می‌رسد. زیرا شهوت تمامی اجزای او را در بر می‌گیرد و به همین دلیل خداوند غسل را بر او واجب ساخته است تا از فنای در زن به هنگام شهوت طهارتی تام بیابد. زیرا خداوند نسبت به بنده‌اش غیور است و نمی‌خواهد به غیر او نذقی بیابد (فصوص، ص ۲۱۷).

همین مضمون در برهید آرنیکه به چشم می‌خورد: «حال کسی که از آرزوها و بدیها و خوف فارغ است، همانند مردی است که در آغوش همسر محبوبش از درون و بیرون بی‌خبر است. همین‌طور شخصی که در آغوش «نفس عاقله» آرام گرفته باشد از درون و بیرون بی‌خبر است» (Brh. up. lv/3-21).

رادها کریشنا در تفسیر این بند از برهید آرنیکه می‌گوید: «چنانچه رابطه جنسی به خوبی درک شود، در این رابطه، خوشی محضی وجود دارد که نمی‌توان آن را صرفاً ارضای تمایلات جسمانی دانست، بلکه در آن نوعی ارتباط روحی-روانی وجود دارد. بسیاری از عرفا این رابطه را به‌عنوان نمادی برای اتحاد با خدا به کار می‌گیرند. در ادبیات و یشنویی، روحی را که در اشتیاق وصال با خداست عروس، و عشق الهی را که موجب تطهیر و تقدیس و تعالی روح می‌گردد، داماد می‌نامند» (Radhakrishnan, p 262-3).

تمثیل نمک

تمثیل نمک نیز در مورد اتحاد عارف (نفس) با ذات متعال در مقام معرفت رایج است. در این تمثیل حل شدن نمک کنایه از انحلال نفس در حقیقت متعال و نیل به شعور محض و یکپارچه است:

«همچنانکه تکه نمکی که در آب افتد حل می‌شود و دیگر مجزا از آن به کف نمی‌آید، ولی با وجود این در هر جرعه آب که چشیده شود نمک وجود دارد، به همین صورت این واقعیت بیکران و نامتناهی چیزی جز معرفت نیست» (Brh. up. II/4-12).

در عرفان اسلامی به جای حل شدن نمک در آب، استحاله در خود نمک بیشتر رایج است. بدین معنی که هرچه در معدن نمک افتد استحاله می‌شود و به این ترتیب پاک و صافی می‌گردد که این معنی نخست در داستانهای منظوم عطار دیده می‌شود (شیمیل، ص ۲۰۸).

سگی کاندنر نمکزار او فتد گم گردد اندر وی من این دریای پرشور از نمک کمتر نمی‌دائم
(عطار، غزل ۵۱۵)

عراقی نیز ضمن نقل این بیت، از تعبیر غوطه‌ور شدن در محیط (اقیانوس) احدیت استفاده می‌کند که در آن «نه از عذاب خبر بود و نه از نعیم، نه امید دارد نه بیم، نه خوف شناسد نه رجا، چه تعلق خوف و رجا به ماضی و مستقبل بود. او در بعدی غرق است که آنجا نه ماضی است نه مستقبل. بلکه آنجا همه حال در حال است و وقت در وقت.» (عراقی، لمعه دهم، ص ۷۹).

نمک در اشعار مولانا به صورت نشانه‌ای از استحاله روحانی درمی‌آید: معشوق کان نمک، یا نمکدان است و عاشق با بهره‌گیری از این نمک که در عین حال به معنی دلربایی و افسونگری هم هست، خود، دوست‌داشتنی‌تر و روحانی‌تر می‌شود (شیمیل، ص ۲۰۸).

چون دید، مرا بخزید مرا آن کان نمک، زان بانمکم
(دیوان کبیر، فروزانفر، غزل ۱۷۴۹)

در مطبخ ما آمد، یک بی من و بی مایی تا شور دراندازد، بر ما ز نمکدانی
(همان، غزل ۲۵۷۰)

تمثیل «از پوست برآمدن مار»

این تمثیل در اوپانیشاد در توصیف شخصی گفته شده است که از آرزوهایش گسسته و به جاودانگی پیوسته است:

«چون آرزوها و خواهشهایی که در دل است بیرون ریخته شود، میرا نامیرا شود، پس به

برهن برسد. همان‌گونه که پوستی که مار انداخته، بی‌جان و منسلخ شده، روی تپه‌ای که در کنار چاله مورچگان است می‌ماند، همین‌طور بدن شخص از او منسلخ می‌شود. و این ذات غیرجسمانی و نامیرا همانا برهن است که خود نور است».^{۶۱}

استاد زنر با استناد به کتاب «التور من کلمات ابی طیقور» سهلجی، سخن بایزید بسطامی را که در آن، تجزیه اخلاص نفس خود را به پوست انداختن مار تشبیه کرده است، تعبیری اصالتاً هندی و مأخوذ از برهید آرینکه اوپانیشاد (۷-۴-۴۰) می‌داند، که توسط ابوعلی سندی به وی آموخته شد.^{۶۲} اما بدان‌گونه که مرحوم زرین‌کوب می‌گوید، این مورد را همانند موارد دیگری که در باب تأثیر عقاید هندو در اقوال بایزید گفته شده است، می‌توان از قبیل توارد و اتفاق دانست. چراکه: «این از پوست برآمدن مار یک تعبیر معمول ادبیات شرقی است و استعمال آن در بیان یک شیخ اهل بسطام که زادگاه او به مارهای جهنده‌اش شهرت دارد عجب نیست و حاجت به اخذ از غیر ندارد».^{۶۳} به علاوه، در انتهای عبارت یادشده، برهن عین نور داشته شده است و تمثیل نور نیز در قرآن و عرفان برای ذات حق به کار رفته است و از صرف تشابه نور در هر دو سنت هندو و اسلامی نمی‌توان دومی را مأخوذ از اولی دانست.^{۶۴}

منابع و مأخذ

ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیق، قاهره، ۱۹۴۶؛ همو، الفتوحات المکیه، بیروت، [بی تا]؛ الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال سناری، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۲؛ ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمدجواد گوهری، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۸؛ ایونس، ورنیکا، اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۳؛ پورجوادی، نصرالله، «پروانه و آتش» (سیر تحول یک

۶۱. پورجوادی، نصرالله، اشراق و عرفان، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۸، ۲۷۹. به نقل از: *The principalupanisads*, p 273.

۶۲. همانجا به نقل از: *Hindu and Muslim mysticism*, p 98-9.

۶۳. زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۴۵.

۶۴. در مورد تمثیل نور در عرفان هندی و اسلامی می‌توان به چاندوگیه، اوپانیشاد (۳-۵-۵) و آیه «نور علی نور» (نور، ۳۵) اشاره کرد. نک: شایگان، داریوش، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، نشر فرزاد، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲، ۲۶۳.

تمثیل عرفانی در ادبیات ایران)، نشر دانش، سال ۱۶، ش ۲؛ همو. اشراق و عرفان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰ ش. خواجه پارسا، محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرزاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶؛ خوارزمی، تاج‌الدین محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۶۸؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹؛ سراج طوسی، ابونصر، کتاب اللع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴؛ شایگان، داریوش، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۸۲؛ همو، هانزی کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات فرزانه، تهران، ۱۳۷۳؛ شوالیه، گیربران، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، انتشارات جیحون، تهران، ۱۳۷۸؛ شوئون، فریتیوف، مهین شاکتی، جهان اسطوره‌شناسی، ج ۲، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۸؛ شیمیل، آن ماری، شکوه شمس، سبوی در آثار و افکار مولانا، ترجمه حسن لاهوتی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵؛ عراقی، فخرالدین، لمعات، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۱؛ عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، انتشارات زوآر، تهران، ۱۳۷۲؛ همو، دیوان اشعار عطار نیشابوری، تصحیح سعید نفیسی، انتشارات سنایی، تهران؛ قونوی، صدرالدین، النفحات الالهیه، به کوشش محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵؛ کارل، ارنست، روزبهان بقلی، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۹؛ کاشانی، عبدالرزاق فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران ۱۳۷۲؛ گنون، رنه، معانی رمز صلیب، ترجمه بابک عالیخانی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۴؛ لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح خالقی و کرباسی، انتشارات زوآر، تهران، ۱۳۷۱؛ ماهادوان، م. اوپانشادها، رادها کریشنا سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه خسرو جهانداری، انتشارات انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷؛ مولوی، محمد بن بلخی، غزلیات شمس، تصحیح فروزانفر، انتشارات نگاه، تهران؛ هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، ژاله آموزگار-احمد تفضلی، چشمه-بابل، تهران، ۱۳۷۰.

لاتینی

Burckhardt, Titus, *Introduction aux doctrines esotériques de L'Islam* Alquières and lyon, 1955. Translated as "introduction to Sufi Doctrines." Lahore, 1959;

Danielou, Alain, *Hindo Polytheism*, 1963; Dasgupta, S. N. *A History of indian Philosophy*, Cambridge, 5 vols, 1922; Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, New York, Repr, 1906; Edgerton, Franklin, *The Bhagavad Gita*, New York, 1964; Keit, A. B., *The Religion and Philosophy of Veda and Upanishads*, Montilal Banarisdass, 1970; Olivelle, Patrick, *Upanishads Oxford Worlds Classics*, New York, 1996; Radhakrishnan, S., *The Principal Upanishads*, London, George Allen & Unwin, 1969; Stutley, Margaret and James, *A Dictionary of Hinduism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977; Zaener, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism*, The University of London, 1960.

