

## بررسی تطبیقی مراتب هستی از منظر عرفان اسلامی و متون اوپانیشادی

[a.khaleghpour@gmail.com](mailto:a.khaleghpour@gmail.com)

[Kermania59@yahoo.com](mailto:Kermania59@yahoo.com)

علی خالق پور / دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره  
علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره  
دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۲۰

### چکیده

عرفان اسلامی و تعالیم اوپانیشادی، به رغم تفاوت‌های ساختاری شباهت‌های جوهری بسیار با هم دارند. یکی از این شباهت‌ها، تبیین آنها نسبت به مراتب هستی است. اوپانیشادهای برای هستی سه مرتبه «بیداری»، «رؤیا» و «خواب عمیق» برشمرده‌اند که می‌تواند متناظر با مرتبه ماده، مثال و عقل و مرتبه واحدیت در عرفان اسلامی باشد. در آموزه‌های هندویی، این سه مرتبه، قیود «برهمن» هستند. از دیدگاه عرفان اسلامی، این مراتب ظهور «نفس رحمانی» می‌باشند. ویژگی‌های برهمن، تشابه معناداری با خصوصیات «نفس رحمانی» دارد. اما در این میان، دو تفاوت اساسی نیز قابل مشاهده است؛ اول اینکه، «نفس رحمانی» گستره‌ای فراتر از این مراتب دارد. دوم اینکه، در عرفان اسلامی، وراى «نفس رحمانی»، «مقام ذات» قرار دارد که دارای مقام اطلاقی بوده و در متون هندو به آن اشاره نشده است. از سوی دیگر، در منابع هندو، «آتمن» به عنوان حقیقت انسان، با حقیقت «کون جامع»، در عرفان اسلامی تشابه قابل توجهی دارد. این مقاله، با رویکرد تحلیل و بررسی اسنادی، به بررسی و مقایسه منابع اسلامی و متون اوپانیشادی در مراتب هستی در دو نظام فکری می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، متون اوپانیشادی، آتمن، برهمن، نفس رحمانی، کون جامع.

شناخت هستی و دستیابی به حقیقت آن، همواره مورد توجه متفکران و اندیشمندان بوده است. ادیان، مکاتب و نظام‌های فکری شرق و غرب، در پاسخ‌گویی به این مطالبه، به تبیین حقیقت هستی و مراتب آن پرداخته‌اند. عرفان اسلامی، با تکیه بر آموزه‌های دین اسلام و شهود عرفا، به بررسی و شناخت هستی پرداخته، مراتب نظام هستی را تبیین کرده است. طبق تبیین عرفان اسلامی، علاوه بر مقام ذات حق تعالی، مراتب متعددی برای متن هستی قابل ارائه است. متون اوپانیشادی (Upaniṣad) نیز به عنوان یکی از نظام‌های فکری، که صبغه عرفانی دارد و از نظر مبانی و به خصوص مسئله «وحدت شخصی وجود» به عرفان اسلامی نزدیک است، قرائت هستی‌شناسانه مخصوص به خود را ارائه کرده است.

با بررسی این دو قرائت هستی‌شناسانه، در عین تفاوت‌ها، شباهت‌های اساسی مشاهده می‌شود. برای مشخص شدن وجوه تشابه و تمایز، ابتدا مرور کوتاهی به تبیین هستی‌شناسانه عرفان اسلامی و متون اوپانیشادی کرده، پس از آن به مقایسه و تطبیق این دو نگاه می‌پردازیم.

## مراتب هستی در آموزه‌های عرفان اسلامی

برای هستی در آموزه‌های عرفان اسلامی، سه مقام قائل هستند:

۱. مقامی که هیچ قیدی ندارد، مقام ذات حق تعالی است؛ ۲. وجود منبسط، ویژگی آن شمول و عمومیت است و فعل حق محسوب می‌گردد؛ ۳. وجودات مقید و محدود که آثار حق به شمار می‌آیند.

و الحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه الا الواحد... و ذلك هو الوجود العام المفاض على اعيان المكونات ما وجد منها و ما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده و هذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو اول موجود المسمى ايضا بالعقل الاول و بين سائر الموجودات... فليس ثمة وجودان بل الوجود واحد و انه مشترك بين سائرهما مستفاد من الحق سبحانه. ثم ان هذا الوجود الواحد العارض للمكونات المخلوقة ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان و المظاهر الا بنسب و اعتبارات... فلو وجود المطلق اعتباران (قانونی، ۱۳۷۴، ص ۲۰).

از حق سبحانه، از جهت وحدت وجودش جز واحد صادر نمی‌شود... و آن وجود عامی است که بر اعیان مكونات افاضه می‌شود، چه آنها که موجود شدند و چه آنها که موجود نشدند و علم سابق به وجودشان تعلق گرفته است. و این وجود بین قلم اعلی که اولین موجود است و به عقل اول نیز نامیده می‌شود و بین سایر موجودات مشترک است... پس در اینجا دو وجود نیست بلکه یک وجود است که بین همه مشترک بوده و مستفاد از حق سبحانه است. و این وجود واحدی که بر ممکنات مخلوقه عارض می‌شود، در حقیقت با وجود حقی که باطن است و از اعیان و مظاهر منزه است تنها مغایرت اعتباری دارد... پس برای وجود مطلق دو اعتبار هست.

### ۱. مقام ذات

مقام ذات حق تعالی، در برترین و باطنی‌ترین مقام در نظام هستی جای گرفته است. این مقام، وجود خالص و عاری از هر گونه قید و محدودیتی است. همین ویژگی، موجب می‌شود که در دل تمام موجودات مقید حضور داشته باشد؛

زیرا نبودن او در یک مرتبه از هستی، قید و محدودیتی برای او محسوب می‌شود. البته جریان داشتن در تمام موجودات مقیده نیز یک قید است که مقام ذات، حتی از این قید نیز رهاست و مقید به شمول و عمومیت نیز نمی‌باشد. از دیدگاه عرفان نظری، این مقام، که از هرگونه قید خالی است و هیچ تعینی ندارد، مقام ذات خداوند است که دارای هویتی غیبی و غیرقابل دسترس می‌باشد؛ هویتی که هیچ وصفی را نمی‌پذیرد و هیچ سالکی به آن مقام راه نمی‌یابد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶). در نگاه عارفان مسلمان، حق تعالی هیچ تجلی‌ای در حد ذات و فراخور مقام ذات برای کسی ندارد و آن مقام مجهول همگان است (همان، ص ۳۵).

## ۲. وجود منبسط (نفس رحمانی)

از دیدگاه عرفان اسلامی، وجود بیکرانۀ حق که از آن به «مقام ذات» یاد می‌شود، هنگامی که تجلی کرده و با حضور در دل موجودات مقید، سبب ظهور آنها می‌شود، مرتبه‌ای از وجود نمایان می‌گردد که دامنه‌ای به وسعت تمام مراتب مقید هستی دارد و همه موجودات مقید بر روی آن نقش بسته‌اند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷). این مرتبه از وجود، دارای اطلاق و سربران است؛ به این معنا که در دل تمام وجودات مقیده حضور دارد و جاری است. به تعبیر دقیق‌تر، این مرتبه از وجود، مقید به شمول و عمومیت است و اطلاق و سربران، قید او محسوب می‌گردد. این نکته حائز اهمیت است که مراد از «اطلاق» و «سربران»، شمول و گستردگی در متن هستی است و نه صرفاً یک امر مفهومی. در عرفان نظری، از این مرتبه به «نفس رحمانی» یا «وجود منبسط» یاد می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۳۵-۷۳۶).

وجود منبسط، امری واحد است که به تعدد موجودات متعدد می‌شود. اما این تعدد و تکثر، وحدت وجود منبسط را خدشه‌دار نمی‌کند. این همراهی با موجودات متعدد، موجب نمی‌شود که قیودات آنها قیود وجود منبسط نیز باشند، بلکه وجود منبسط خود مرتبه‌ای است بی‌نام و بی‌رنگ. وجود منبسط، در عین اینکه تمام تعینات و مراتب را داراست، اما هیچ کدام از این نام‌ها و رنگ‌ها از آن او نیستند. و از این رو، وجود منبسط در وصف خاصی محدود نمی‌گردد (ابن عربی، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۱۱۹). وجود منبسط، می‌تواند مصداق این کلام منقول از امیرمؤمنان علی علیه السلام باشد که فرمود: «هو فی الاشیاء علی غیر مرازجه خارج منها علی غیر مبانیه» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۰۶)؛ او درون همه اشیاء است، بی‌آنکه با آنها مزوج باشد و بیرون از همه آنهاست، بی‌آنکه جدا و مابین با آنها باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۷).

## ۳. وجودات مقید

موجوداتی که در مرتبه سوم وجود هستند، مقید بوده و دارای حد خاص و معینی هستند. این مرتبه، شامل موجودات مختلفی هستند که با آنها مواجهیم. مثل حیوانات، درختان، ملائکه و... روشن است که هریک از این موجودات، دارای حد خاصی از وجود بوده، مقید به محدودۀ وجودی خود می‌باشند.

اما این وجودات مقیده، که همگی بر پهنه نفس رحمانی گسترانیده شده‌اند، نیز دارای مراتبی هستند. در آموزه‌های عرفان اسلامی، و به‌طور خاص نظام عرفانی/بن‌عربی و پیروان وی، می‌توان برای این موجودات به پنج مرتبه اشاره کرد:

### تعیین اول

نخستین مرتبه از تعینات و مراتب مقید هستی، تعین اول است که حقیقت آن علم ذات به خود می‌باشد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۵۵). از این مقام، با نام «مقام احدیت» یاد می‌شود (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵). در این مرتبه از هستی، هیچ تفصیلی وجود ندارد. در این مرحله، خداوند به ذات خود به نحو اجمالی می‌نگرد و هنوز به کمالات و تفصیل موجود در خود، توجه نکرده است. بنابراین، تعین اول، یکی از مراتب عالی علم حق محسوب می‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۷-۱۸).

### تعیین ثانی

دومین تعین و مرحله‌ای که در بستر نفس رحمانی شکل می‌گیرد، تعین ثانی است. این تعین نیز همانند تعین اول، از مراتب علمی خداوند به‌شمار می‌آید. اما در این مرحله، خداوند به همه کمالات و تفصیل موجود در خود نظر می‌افکند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸). از این مرحله، به «مقام واحدیت» یاد می‌شود. پس از تعین ثانی، تعینات خلقی قرار دارند که «عالم کبیر» را شکل می‌دهد؛ عالم کبیر از سه عالم عقل، مثال و ماده تشکیل شده است.

### - عالم عقل

اولین مرحله از تعینات خلقی، عالم عقل است. مهم‌ترین ویژگی موجوداتی که در این مرتبه قرار دارند، تجرد عقلانی آنهاست که دو نتیجه در پی دارد: ۱. موجودات این مرتبه صفات مادی ندارند؛ ۲. برخلاف عالم مثال، قابل اشاره حسی نیستند (همان، ص ۴۹).

### - عالم مثال

بعد از عالم عقل، نوبت به عالم مثال می‌رسد. مهم‌ترین نشانه آن، تجرد مثالی و برزخی است. این مرتبه از هستی، از این جهت که محسوس و مقداری است، مشابه عالم ماده است و از این جهت که نورانی و مجرد است، شبیه عالم عقل است. در حقیقت این عالم، برزخ و حدفاصل بین عالم عقل و عالم ماده می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۰).

یکی از تقسیمات مهم عالم مثال، تقسیم به «مثال متصل» و «مثال منفصل» است. مثال متصل، مرتبه مثالی وجود انسان است و تمام خواب‌ها و رویاهای انسان در مثال متصل او رخ می‌دهد. اما مثال منفصل، عالمی مستقل از انسان و برزخ میان عالم ماده و عالم عقل است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۲).

## – عالم ماده

عالم ماده نیز که نهایت سلسله عوالم در قوس نزول است، مربوط به ماده و موجودات جسمانی است. این مرحله، اگر چه از نظر شدت و ضعف، در ضعیف‌ترین رتبه قرار دارد، اما از نظر ظهور و بروز کثرات، در نهایی‌ترین مرحله است (همان، ص ۵۸).

### ۴. رابطه وجودات مقیده با وجود منبسط

همه آنچه از حق تعالی صادر می‌شود، اعم از تعین اول و ثانی و تعین‌های خلقی، همگی فیض الهی‌اند. اما فیض حق تعالی، با همه تکثرش یک فیض است و آن «نفس رحمانی» است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۸). این فیض واحد، در یک تقسیم، به دو مرحله اصلی تقسیم می‌شود: مرحله اول، که باطن نفس رحمانی است، در صقع ربوبی امتداد دارد و «فیض اقدس» نامیده می‌شود. مرحله دوم فیض الهی، که بیرون از صقع ربوبی است، «فیض مقدس» نام داشت و تعینات خلقی را پدید می‌آورد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱).

نفس رحمانی، به واسطه شمول خود در دل هر تعینی حاضر است و عین اوست، اما نه به این معنا که تنها در یکی از آنها و یا حتی تنها در همه آنها حاضر باشد، بلکه فراتر از آنهاست. عینیت او با وجودات مقیده همراه با غیریت است. لذا عرفا با وجود عقیده به کمال عینیت، کمال مغایرت را بین نفس رحمانی و وجودات مقید قائلند. از این رو، نفس رحمانی مجمع صفاتی است که ضد یکدیگرند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۱).

### ۵. حضرات خمس در عرفان اسلامی

در ابتدای بحث، هستی را در دسته‌بندی سه‌گانه مورد توجه قرار دادیم. و مقام ذات، وجود منبسط و وجودات مقیده را معرفی کردیم. یکی دیگر از دسته‌بندی‌های عرفانی، که ناظر به مراتب هستی صورت پذیرفته، دسته‌بندی پنج‌گانه مراتب ظهور حضرت حق و تجلیات مرتبه ذات است که به ترتیب عبارتند از:

۱. تعین اول و ثانی؛ ۲. عالم عقل؛ ۳. عالم مثال؛ ۴. عالم ماده؛ ۵. انسان (کون جامع)

صائن‌الدین بن‌ترکه در این رابطه می‌گوید:

«اقرب العوالم نسبة إلى المرتبة الإلهية إنما هو عالم الأرواح... ثم عالم المثال... ثم عالم الأجسام... فهذه ثلاثه عوالم و المرتبة الجلائية المشتملة على التعيين المذكورين، فيكون المراتب حينئذ أربعاً، و خامسها هو الجامع للكل، و هو المرتبة الانسانية» (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۶-۱۴۷)

نزدیک‌ترین عوالم به مرتبه الهیه، همانا عالم ارواح است... سپس عالم مثال... سپس عالم اجسام... پس این سه عالم است و مرتبه جلائییه هم مشتمل بر تعین اول و ثانی است- که ذکر آن گذشت-، در نتیجه، مراتب چهار مرتبه می‌شود.

این مراتب پنج‌گانه، در اصطلاح اهل معرفت، حضرات خمس نام گرفته‌اند که در کنار مقام ذات، با تقسیم سه‌گانه‌ای که پیش از این ارائه شد، متناظر می‌گردند. البته با این تفاوت که در این تقسیم، اولاً تعین اول و ثانی را به صورت

جداگانه مطرح کردیم. و ثانیاً، اینکه پیش از این وجود منبسط (نفس رحمانی) را به عنوان یکی از مراتب یاد کردیم. ولی در تقریر کنونی، انسان (کون جامع) را جایگزین نمودیم. اینکه آیا این جابجایی، موجب تفاوت هستی‌شناسی بین دو تقسیم می‌گردد یا خیر؟ در ادامه بررسی می‌شود.

### ع. کون جامع و ارتباط آن با وجود منبسط

همان‌گونه که پیش از این بیان شد، «وجود منبسط» یا «نفس رحمانی»، حقیقتی است که جامع تمام تعینات بوده، در همه حقایق و صور تفصیلی عالم سریان دارد. در عین تمایز احاطی از تعینات خلقی، متحد با آنها است و چیزی جز تفصیل مراتب هستی نیست.

«کون جامع» نیز در اصطلاح اهل معرفت، همین ویژگی را دارد و جامع تمام تعینات و حضرات است. از تعین اول تا عالم ماده را شامل می‌شود (همان، ص ۱۴۷). کون جامع، که همان حقیقت انسان کامل است، حقیقتی است که متضمن همه مظاهر نورانی و حقائق ظلیه و شامل تمام حقایق سری و جهری و رقائق بطنی و ظهری است (همان، ص ۱۷۳).

این شمول و جامعیت کون جامع، او را همانند وجود منبسط، دارای دو ساحت کرده است. و همانگونه که وجود منبسط را در یک نگاه دارای دو مرتبه فیض اقدس و فیض مقدس دانستیم، انسان کامل نیز دو مرتبه و دو نسخه می‌یابد: «أَنَّ الْإِنْسَانَ نَسْخَةَ نَسْخَتَانِ نَسْخَةُ ظَاهِرَةٍ وَ نَسْخَةُ بَاطِنَةٍ فَالنَّسْخَةُ الظَّاهِرَةُ مِضَاهِيَةٌ لِلْعَالَمِ بِأَسْرِهِ فِيمَا قَدَرْنَا مِنَ الْأَقْسَامِ وَ النَّسْخَةُ الْبَاطِنَةُ مِضَاهِيَةٌ لِلْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ فَالْإِنْسَانُ هُوَ الْكُلِّيُّ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَ إِذْ هُوَ الْقَابِلُ لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ» (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۲۱).

خلاصه اینکه، عالم همگی تفصیل انسان کامل و کون جامع است (ابن عربی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۶۷). انسان همچون روحی است که در کالبد عالم دمیده شده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵). همین سریان و حضور وجودی انسان کامل، در تمام مراتب عالم است که او را عالم به تمام تفصیلات عالم می‌کند و موجب می‌شود که انسان کامل، همه مراتب هستی را شهود نماید. «وَ الْإِنْسَانُ... مِنْ حَيْثُ سَرِيَانُهُ فِي الْحَقَائِقِ بِالْحَقِّ يُطَلِّعُ عَلَى الْمَرَاتِبِ كُلِّهَا تَفْصِيلاً» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۴).

از این رو، از عالم به انسان کبیر یاد می‌شود و از انسان به عالم صغیر تعبیر می‌گردد:

و لهذا، أَى لَكُونِ الْعَالَمِ بِمَنْزِلَةِ الْجَسَدِ وَ كُونِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ بِمِثَابَةِ رُوحِهِ، يُقَالُ فِي حَقِّ الْعَالَمِ، «أَنَّهُ الْإِنْسَانُ الْكَبِيرُ...» وَ كَمَا يُقَالُ لِلْعَالَمِ، «الْإِنْسَانُ الْكَبِيرُ»، كَذَلِكَ يُقَالُ لِلْإِنْسَانِ، «الْعَالَمُ الصَّغِيرُ». وَ كُلٌّ مِنْ هَذَيْنِ الْقَوْلَيْنِ إِنَّمَا يَصِحُّ بِحَسَبِ الصُّورَةِ. وَ أَمَّا بِحَسَبِ الْمَرْتَبَةِ، فَالْعَالَمُ هُوَ الْإِنْسَانُ الصَّغِيرُ، وَ الْإِنْسَانُ هُوَ الْعَالَمُ الْكَبِيرُ (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۱).

خلاصه اینکه، کون جامع، اشاره به تعینی است که نفس رحمانی در آن جلوه‌گر شده، تمام گستره هستی را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، نفس رحمانی در تجلی تام و کامل خود و در ظهور بی قید و شرط خود، در قالب کون

جامع نمودار می‌گردد: «فحقیقته روح الإنسان نور التجلی النفسی الرحمانی المتعین فی ماهیه القابل الإنسانی بروحه بنسیم القدس، و ینفس عنه کرب الطمس و اللبس، فافهم» (جندی، ۱۴۲۳، ص ۹۰).

البته کون جامع انسانی، تنها از حیث تفصیل و ظهورش با نفس رحمانی، که مقید به سریان و اطلاق است، مشابهت می‌نماید. اما از این جهت، از نفس رحمانی ممتاز می‌گردد که علاوه بر حیث تفصیلی، حیث اجمالی و جمعی نیز دارد و وجه جامع بودن آن نیز همین است به عبارت دیگر، حقیقت انسانی، همچون نفس رحمانی دارای مقام اطلاق است. اما اطلاق نفس رحمانی اطلاق قسمی است که حیثیت سریان در آن مندرک شده است. اما اطلاق حقیقت انسانی به عنوان آئینه‌دار ذات حق، اطلاق مقسمی است و علاوه بر حیث تفصیل و سریان، حیث اجمال و اندماج را نیز داراست. از این رو، نفس رحمانی به باطن تعین اول راه ندارد و حتی در قرائت حداکثری آن، اگر چه از باطن تعین اول سرچشمه می‌گیرد، ولی گستره آن از ظاهر تعین اول آغاز می‌شود. اما حقیقت انسانی، که از حیث اجمال و اندماج، مساوق با تعین اول است، به باطن تعین اول نیز بار یافته است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۹۹). از این رو، تنها هنگامی که از پنجره تفصیل و سریان به آن نگاه می‌شود، با نفس رحمانی همسان می‌گردد.

«أن الحقیقة الإنسانیه هی المرآة الکلیة الإلهیه الأحدیه، و النشأة الدائمة الأبدیه، و کما أنه أهدیه الجمع الأول الأزلی، فکذلک هو تفصیل ذلک الجمع و أهدیه جمع جمع التفصیل و الجمع... و أول مراتب النشاء الذاتی الدائم مرتبه النفس الرحمانی بالنور الوجودی و الفیض الجودی المنبعث من باطن قلب التعین الأول، حاویا محیطا بجمیع ما ینطوی علیه التعین الأول» (جندی، ۱۴۲۳، ص ۱۷۴)

## ۲. مراتب هستی در آموزه‌های هندویی

در آموزه‌های اوپانیشادی، هستی دارای چهار مرتبه است. انسان در سیر تکاملی خویش، هنگامی که به مرتبه چهارم می‌رسد، ذات مطلق را مشاهده می‌کند. این مراتب، به ترتیب جگاریته (حالت بیداری)، سواپنه (حالت رؤیا)، سوشوپته (حالت خواب عمیق) و توریه نامیده شده‌اند: «خود یگانه چهار حالت دارد حالت بیداری، حالت رؤیا، حالت خواب عمیق و توریه که حالت آگاهی معنوی و روحانی است» (مندوکیه اوپانیشاد، آیه ۵).

### - مرتبه بیداری

اولین مرتبه که جگاریته (Jāgaritha sthāna) یا «بیداری» نامیده می‌شود ناظر به عالم ماده و مرتبه جسمانی است. قلمرو آن اشیاء مادی و عناصر سخت و قابل رؤیت می‌باشد. نام‌گذاری این مرتبه، به «بیداری» در مقابل، مرتبه «رؤیا» و «خواب عمیق»، از این جهت است که این مرتبه شامل اشیایی است که انسان در حالت بیداری با آنها ارتباط برقرار می‌کند. در حالت رؤیا و خواب آنها را درک نمی‌کند: «مرحله بیداری مربوط به شرایط عادی انسان است که بدون تأمل جهان را می‌یابد. همان طور که جهان فیزیکی به وسیله قوانین یکنواختش محدود شده است» (رادهاکریشنان، ۱۹۹۴، ص ۶۹۵). در این مرتبه، هم حواس پنج‌گانه و هم اندام باطنی، فعال هستند (سنگاکو، ۲۰۰۶، ص ۴۴).

## – مرتبه رؤیا

دومین مرتبه، که سوانپه (Svapna sthāna) یا «خواب» و «رؤیا» نامیده می‌شود، دارای نحوه‌ای لطافت و تجرد و نورانیت است و از ماده و موجودات جسمانی فاصله می‌گیرد. شخصی که در این مرتبه قرار دارد، از تجربه اشیاء لطیف بهره‌مند می‌شود (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۸۳۳). تجربیاتی که در مرتبه مادی حاصل می‌شود، زمینه شکل‌گیری آگاهی‌های باطنی در این مرتبه می‌باشد (مندوکیه، اوپانیشاد، آیه ۴).

این مرحله با خواب، رؤیا و خیال همزاد است. انسان با حضور در این مرتبه و استفاده از اندام باطنی، به عالم خیال و رؤیا گام می‌گذارد: «وقتی که آتمن در مرحله رؤیاست، حواس پنج‌گانه از عملکرد ایستاده‌اند و تنها اندام باطنی عمل می‌کنند... این مانند تجدیدخاطره حافظه در حالت بیداری است (سنگوکه، ۲۰۰۶، ص ۴۴). در این مرتبه، اشیاء، همچون شیء خارجی تجربه می‌شوند، اما لطیف می‌باشند؛ چون با اشیاء حالت بیداری که سخت‌اند، متفاوتند. اوپانیشادها، تفاوت روشنی را بین تجربه بیداری و خواب برقرار کرده‌اند (رادهاکریشن، ۱۹۹۴، ص ۶۹۵).

## – مرتبه خواب عمیق

اما مرتبه سوم، که مرتبه سوشوپته (Suṣupta sthāna) یا «خواب عمیق» نامیده می‌شود، فراتر از دو مرتبه پیشین است و گونه‌ای توحید و یکدستی در این مرتبه حکم‌فرماست. تناقضات و تکثراتی که در مرتبه بیداری و رؤیا وجود داشت، در این مرتبه وجود ندارد.

مرتبه‌ای علمی که در حالت خواب عمیق قرار دارد، حالتی که در آن شخص سرگرم هیچ میل و خواسته‌ای نیست و هیچ رؤیایی نمی‌بیند؛ بنابراین شخص در این مرحله انبوهی از معرفت شده و پر از سعادت است و از تجربه خوشی لذت می‌برد؛ چهره‌اش اندیشه است» (مندوکیه اوپانیشاد، آیه ۵).

این مرتبه، عین سرور و آسایش و سعادت است و شخص در این مرحله دارای انبوهی از سعادت است (میسرا، ۲۰۰۲، ص ۲۱۴). هیچ کس در حالت خواب عمیق، هیچ چیزی را نمی‌بیند. اما این بدان معنا نیست که در خواب عمیق، آگاهی محض پایان یافته است بلکه در خواب عمیق هیچ شیء عینی قابل دیدنی وجود ندارد (سنگاگو، ۲۰۰۶، ص ۴۴-۴۵).

## – مرتبه توریه (برهن)

چهارمین مرتبه هستی، که غیر قابل درک و توصیف می‌باشد، «توریه» نام دارد. مرتبه توریه بی‌کران و نامحدود است. و رای سه مرتبه گذشته بوده و از هر گونه کثرت و ثنویت مبرا است:

توریه نه ادراک اشیاء درونی است و نه ادراک اشیاء بیرونی و نه ادراک هر دوی آنها و نه توده‌ای از ادراک. نه دانستی و نه غیردانستی. او مکشوف نشده است. غیرقابل توصیف، غیرقابل فهم، بدون هیچ نشانه مشخص و غیر قابل نامیدن است. ذات عالم به خود، در میان جهانی که آرام، لطیف و غیر دوگانه (یکتا و واحد) است» (مندوکیه اوپانیشاد، آیه ۷).

سه حالت قبل، صرفاً عرضی بوده و ذات هستی نیستند؛ چراکه نابود و هلاک می‌شوند. جگاریته، سوانپه و

سوشوپته، همگی صرفاً توریه به همراه صفات محدود کننده هستند. توریه (برهمن)، بدون صفات محدود کننده، توصیف‌ناپذیر، بدون اجزاء و بی‌نشان و مطلق است. نه ذهن و نه گفتار به آن نمی‌رسد و آن را با هیچ واژه‌ای نمی‌توان بیان کرد (سنگاکو، ۲۰۰۶، ص ۴۴-۴۵).

سه مرحله بیداری، رؤیا و خواب عمیق، در طول مرحله توریه قرار دارند و سه جلوه از آن هستند. بر اساس فلسفه اوپانیشادی، تمام کائنات، که تشکیل‌دهنده عوالم سه‌گانه بیداری، رؤیا و خواب عمیق هستند و در مجموع، «عالم کبیر» را محقق می‌کنند و معلول توریه می‌باشند:

روح کیهانی حقیقی است یگانه، منشأ تمام کائنات، چیزی است که تمام گوناگونی‌ها از او حاصل می‌شود (منشأ تمام کثرات است) و چیزی که تمام اشیاء در آن ادغام شده (محل اتحاد همه کثرات است). به هر حال این حقیقت غایی است، علت فاعلی همه اشیاء جهان مادی (فیزیکی). آن به خودی خود لطیف و نامرئی است، حقیقت غایی‌ای که بعد از تمام اشکال محسوس، فانی و مکان‌دار، به قوت خود باقی می‌ماند. اشیایی که از عالم کم و کاست می‌شوند (ماهونی، ۱۹۸۷، ح ۱۳، ص ۴۳۹)

در حقیقت، توریه همانند ریسمانی ناپیداست که همه مراتب هستی را به هم پیوند می‌دهد و همه حقائق و موجودات بر او تکیه دارند (آ. ج، ۱۳۷۷، ص ۳۴۹ و ۳۶۹).

برهمن متعال داخلی‌ترین چیزی که در داخل تمام قشرها قرار دارد، خود تمام آنها نیز هست. او همان برهمن غیر دوگانه است (یکتا). حقیقت ذاتی و غایی‌ای که در زیر تمام دوگانگی‌ها (ثنویت) قرار گرفته، دوگانگی‌هایی که اویدیا به وجود آورده است (مهادوا ساستری، ۱۹۸۰، ص ۴۹۰).

جلوه‌گری توریه در مراتب سه‌گانه دیگر، آن را از حقیقت خود خارج نمی‌کند و نفس متعال، که حقیقت این مرتبه را تشکیل می‌دهد، در عین حال که از جایگاه خود خارج نمی‌گردد، کثرات را نیز ظاهر می‌نماید (کنهه اوپانشاد، ۲، ۲، ۹). مثالی که برای این رابطه زده شده است، ارتباط بین خورشید و تصویری است که از آن در آب منعکس می‌شود (شنکرده، ۱۹۶۵، ۳، ۲، ۱۸، ۳، ۵). تصاویر خورشید هم متفاوت از یکدیگرند و هم متفاوت از خود خورشید، ولی از آنجایی که همه آنها از یک خورشید منعکس شده‌اند، در حقیقت با هم یکی هستند.

استفاده از صفات متضاد و متناقض در وصف برهمن، همچون استفاده از صفات منفی، از شیوه‌هایی است که اوپانیشادها آن را به کار بسته‌اند. «او حرکت می‌کند [در عین اینکه] او حرکت نمی‌کند. او دور است [در عین اینکه] او نزدیک است. او در داخل همه موجودات است [در عین اینکه] خارج از همه موجودات است» (ماهونی، ۱۹۸۷، ص ۴۴۱).

این نگاه به مراتب عالم و رابطه‌ای که بین این مراتب و برهمن، به عنوان حقیقت پشت پرده هستی تعریف می‌گردد، موجب می‌شود که برهمن در عین حال که داخل اشیاء است معایر با آنها قلمداد گردد و در همان حال که غیر آنهاست متحد با آنها دانسته شود.

... [توریه] حقیقتی که ورای تمایزات اشخاص و اشیاء است و ما دون و پایین این تمایزات نیست... [توریه] ورای سه حالت است و آزاد از تعلیق و تناوب؛ او حاضر است حتی زمانی که ما غرق فعالیت‌های جهان بیداری یا غرق عدم آگاهی حالت خواب هستیم. بالاترین کامیابی انسان منوط بر داخل شدن به این حالت است (رادهاکریشنان، ۱۹۹۵، ص ۶۹۸).

## تطبیق مراتب هستی با واژه مقدس «اوم»

ارتباط وحدت‌گونه بین توریه، که همان ذات مطلق برهمن است و سه مرتبه دیگر هستی، در نماد مقدس «اوم»، به خوبی پیاده شده است و به نحوی از این عبارت مقدس رمزگشایی می‌کند. «اوم»، منتره یا ذکر اصلی آیین هندو است که معمولاً بر تمام دعاها و نیایش‌ها مقدم می‌باشد و در پایان آنها نیز به کار می‌رود. این ذکر، هیچ معنی قابل ترجمه‌ای ندارد. در عین حال، مندوکیه / اوپانیشاد بیان می‌کند که عناصر AUM، به ترتیب مربوط به مراتب بیداری، رؤیا و خواب عمیق می‌باشند و کل «اوم»، یکی با توریه است. (پیر، ۱۹۹۶، ص ۱۹۱) طبق این تبیین، حرف «A» ناظر به مرتبه بیداری، حرف «U» ناظر به مرتبه رؤیا و حرف «M» ناظر به خواب عمیق هستند. مجموع این کلمه، به عنوان یک حقیقت مستقل، که ورای مراتب سه‌گانه است، نماد مرتبه چهارم می‌باشد (مندوکیه اوپانیشاد، آیه ۸-۱۲).

آن برهمن اکبر است... از همه اشیاء فارغ است اما نگهدار همه اوست، از گونه‌ها مبراست و همه گونه‌ها را داراست، از همه جداست و در اندورن همه است، منزه از حرکت است و در حرکت است... از همه دور است و با همه نزدیک، تجربه ناپذیر است و لیکن چنین می‌نماید که تجزیه شده و در قالب موجودات درآمده (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳).

## آتمن و رابطه آن با برهمن

در تفسیری که اندیشه ودانته‌ای از اوپانیشادها ارائه می‌دهد، انسان در تمام مراتب چهارگانه هستی حضور دارد. انسان، به عنوان عالم صغیر، در مقابل مراتب هستی، که عالم کبیر است، قرار دارد: «عالم صغیر و عالم کبیر به طور موازی با یکدیگر برابری می‌کنند. خواه در رابطه با اشیاء لطیف و سخت و خواه نسبت به آگاهی وابسته به آنها. بر طبق فلسفه ودانته عالم صغیر و کبیر در ذات با هم برابرند» (شنکره، ۱۹۶۷، ص ۹۸).

بر طبق این دیدگاه، ذات عالم کبیر، که برهمن است، با ذات عالم صغیر متحد است. از ذات حقیقی انسان در اصطلاح اوپانیشادی، به «آتمن» یاد می‌شود که همان خود متعال یا روح کلی است:

خود متعال که خودش را در موجودات انسانی در حالت بیداری، رؤیا، خواب عمیق نمودار می‌کند به همین حالت خودش را در قالب جهان نیز نمودار می‌سازد، بنابراین، انسان با جهان یکی است. او به همین صورت با حقیقت متعال یکی است (مسیرا، ۲۰۰۲، ص ۲۱۶).

از نظر آموزه‌های اوپانیشادی، این خود متعال هنگامی که در کالبد انسانی اسیر می‌شود و مقید به محدودیت‌های فردی انسان‌ها می‌گردد، از اطلاق خود خارج شده، به صورت مقید نمودار می‌شود. این خود متعال، هنگامی که به صورت خود فردی در می‌آید، «جیوه» نام می‌گیرد. مسیر کمال انسان، متوقف بر رهایی از قیودات و کشه‌های پنج‌گانه و رسیدن به این نکته است که جیوه، همان آتمن است:

آتمن خودش را از طریق پنج پوسته آشکار می‌کند. این پوسته‌ها ساختار هستی‌شناسانه را تشکیل می‌دهند. انسان خودش را با این پنج پوسته که وجود تجربی (ساختار مادی-مجرد) او را شامل می‌شوند، یکی می‌پندارد و آنها را به عنوان خود خویش تصور می‌کند. او از خود ابدی و غیرقابل تغییری که در داخل او قرار دارد و حقیقت

همه این پنج پوسته را تشکیل می‌دهد، آگاه نیست (همان، ص ۲۱۵). وقتی که خود تجسم داده شده که در داخل بدن اقامت دارد، از بدن (کالبد مادی-مجرد) رها و آزاد می‌شود، چه چیزی آنجا باقی می‌ماند؟... آنچه باقی می‌ماند، همان روح کلی است (کنه اوپانیشاد، ۲، ۴، ۴)

پس حقیقت انسان، که همان خود متعال و رها از قیودات و محدودیت‌هاست، «آتمن» است. این حقیقت، برخوردار از تمام مراتب سه گانه هستی است. در ورای همه به عنوان مرتبه چهارم قرار دارد. این مسئله‌ای است که حقیقت انسان (آتمن) و حقیقت هستی (برهمن) را متحد و یکسان می‌سازد:

فرایند بالارفتن از سطح معلول‌ها و رسیدن به سطح علت‌ها این حقیقت عظیم را می‌آموزد که خود (آتمن) و برهمن یکی هستند. در سایه این آموزه فرد به وحدت خود با علت واقف می‌شود و تا سطح برهمن ورای علت بالا می‌رود. بنابراین، وحدت برهمن و خود را درک می‌کند (ساستری، ۱۹۸۰، ص ۳۸۱).

### ۳. تناظر مراتب هستی در دو نظام فکری

داراشکوه، در رسالهٔ *مجمع البحرین*، مراتب هستی را در عرفان اسلامی و متون اوپانیشادی مقایسه کرده است. او چهار مرتبهٔ ناسوت (عالم ماده)، ملکوت (عالم مثال و عقل)، جبروت و لاهوت را در عرفان اسلامی برمی‌شمارد. وی آنها را با چهار مرتبهٔ جگاریته (بیداری)، سواپنه (رؤیا)، سوشپته (خواب عمیق) و توریه متناظر می‌داند (داراشکوه، ۱۳۶۶، ص ۱۵-۱۶).

تطبیق مرتبهٔ بیداری با عالم ماده، به نظر روشن می‌آید؛ چرا که عالم بیداری مربوط به موجوداتی است که قابل اشاره حسی هستند و ویژگی‌های ماده را دارند. در مورد تطبیق عالم رؤیا با دو مرتبهٔ مثال و عقل نیز می‌توان قول *داراشکوه* را تأیید کرد؛ چرا که عالم رؤیا علاوه بر مجرد، از یک سو، با عالم خواب و خیال انسان ارتباط دارد که نظیر آن در عالم مثال وجود داشت. مثال متصل و منفصل، ناظر به مرحلهٔ خواب و رؤیا و تخیل انسان است. از سوی دیگر، عالم رؤیا با علم و آگاهی سرو کار دارد که ویژگی برجستهٔ عالم عقل محسوب می‌شود. مؤید این تطابق، تبیینی است که متون اوپانیشادی، از مراتب انسان و تطبیق آن با مراتب هستی دارند. ایشان همانند عرفان اسلامی، انسان را عالم صغیر می‌دانند. مراتب آن را با مراتب هستی منطبق می‌دانند. حضور انسان در عالم رؤیا، با سه مرتبه از مراتب انسانی محقق می‌شود که عبارتند از: «قشر حیاتی»، «قشر ذهن» و «قشر آگاهی» (میسرا، ۲۰۰۲، ص ۲۱۶). قشر آگاهی، که بالاترین مرتبه انسان در عالم رؤیاست، مربوط به فکر و اندیشه و نظارت بر عملکردهای فکری متعال است (جنز، ۲۰۰۸، ص ۴۰۵). این کارکرد، با مرتبهٔ عقلانی انسان معادل می‌باشد. لذا از این قشر، به «قشر عقل» نیز یاد شده است. در عرفان اسلامی، که انسان را عالم صغیر می‌داند و او را علاوه بر مرتبهٔ مادی و مثالی، دارای مرتبهٔ عقلانی برمی‌شمارد، بعد عقلانی مسئولیت تفکر و اندیشه را برعهده دارد. با توجه به این مشابهت، تطبیق عالم رؤیا، با دو مرتبهٔ مثال و عقل دور از ذهن نخواهد بود.

با توجه به تقریر *داراشکوه*، مرتبهٔ خواب عمیق، ناظر به صقع ربوبی است. البته صقع ربوبی، شامل تعیین اول و تعیین ثانی است. مرتبهٔ خواب عمیق، بیشتر با تعیین ثانی، که مقام واحدیت است، سازگاری دارد. اما در مورد تطبیق

توریه (برهمن) با لاهوت، که ناظر به مقام ذات، حق تعالی است، نمی‌توان گفتۀ داراشکوه را پذیرفت. به نظر می‌رسد، برهمن بیش از آنکه متناظر با مقام ذات، باشد، با وجود منبسط و نفس رحمانی همسانی دارد. در تفاوت بین نفس رحمانی و مقام ذات باید گفت: اطلاق و سریان و شمول نسبت به مراتب مقید هستی، خصوصیتی است که در نفس رحمانی وجود دارد. این اطلاق و سریان، قید او محسوب می‌شود. اما مقام ذات از این قید نیز خالی است و فوق تمام قیود و تعینات است و حتی قید اطلاق نیز به ساحت او راه ندارد.

آنچه اوپانیشادها، به عنوان برهمن معرفی کرده‌اند، دارای ویژگی سریان و اطلاق است و با نفس رحمانی قابل انطباق است. هم برهمن و هم نفس رحمانی، امری ورای کثرت‌ها هستند و پشت پرده تمام موجودات مقید محسوب می‌شوند. هم برهمن و هم نفس رحمانی، در عین اینکه در دل تمام موجودات مقید و مراتب هستی حضور دارند، اما رنگ هیچ یک از مراتب را به خود نمی‌گیرند و ذاتشان از تمام این قیود رهاست. همچنین، مجمع اضداد بودن در هر دوی آنها، قابل مشاهده است. این خود وجه شباهت مهمی بین این دو می‌باشد. از سوی دیگر، در تبیین ارتباط برهمن با سایر مراتب، تعابیری به کار رفته است که همسان با تبیین عرفا از رابطه نفس رحمانی با مراتب مقیده است. در هر دو تبیین، برهمن و نفس رحمانی، در عین اینکه داخل در مراتب هستند خارج از آنها قلمداد شده و اشاره به نوع خاصی از وجود است که نسبت به اشیاء مقید، دارای عینیت در عین غیریت است.

البته عرفان اسلامی، گستره نفس رحمانی را تا تعیین اول می‌کشاند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷). همانگونه که بیان شد، اندیشه اوپانیشادی، به مرتبه تعیین اول دست نیافته است. آنچه از خصوصیات مراتب هستی بیان می‌دارد، تنها نشانه‌هایی از تعیین ثانی به دست می‌دهد. از این رو، نفس رحمانی و آتمن، از حیث گستردگی با یکدیگر متفاوت می‌شوند. این امر ناشی از تفاوتی است که در تعیین مراتب هستی، بین عرفان اسلامی و اندیشه اوپانیشادی وجود دارد. در این میان، وجه شباهت دیگری بین تعالیم اسلام و هندو نمایان می‌گردد. آن تطبیقی است که تعالیم هندو بین آتمن، و برهمن قائلند. آتمن همان حقیقت انسان است که در همه مراتب هستی گسترانیده شده است و طبق آموزه‌های هندو، منطبق بر برهمن است. در تعالیم عرفان اسلامی نیز حقیقت انسان روح عالم است و حیث تفصیلی کون جامع، همسان با نفس رحمانی است. البته کون جامع، علاوه بر حیثیت تفصیلی خود، که مساوق با نفس رحمانی تلقی می‌شود، حیثیت جمعی نیز دارد که تحلیل‌های هندویی به آن نائل نشده‌اند.

افزون بر این، مقام ذات نیز که از هر گونه قیدی - حتی قید اطلاق - رهاست، از دسترس عرفان اوپانیشادی دور مانده است. ایشان، برهمن را مبدأ هستی برمی‌شمارند و علتی را ورای آن تصویر نمی‌کنند: «هرگز متولد نمی‌شود او در هیچ زمانی نمی‌میرد او از هیچ چیزی ناشی نمی‌شود... او زاییده نشده. ابدی، پایدار، و اولیه است» (کتهه اوپانیشاد، ۱، ۲، ۱۸).

در حالی که از دیدگاه عرفان اسلامی، مقام ذات علت العلل تمام مراتب هستی است و فراتر از نفس رحمانی قرار دارد. از این رو، علامه طباطبائی می‌فرماید: هیچ نظام فکری‌ای قبل از اسلام به آن مقام اطلاق دست نیافته است و

نهایت سیر آنها تعیین ثانی (مقام واحدیت) بوده است: «این معانی که برای توحید اطلاقی گفته شد تنها خاصّ دین مقدس اسلام است و در دیگر شرایع و ادیان یافت نمی‌شود. آنچه که آنها در توحید بدان رسیده‌اند، همان مقام واحدیت است» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۵).

## نتیجه‌گیری

در تبیین مراتب هستی، می‌توان در عین تفاوت‌ها، شباهت‌های معناداری میان قرائت عرفان اسلامی و عرفان اوپانیشادی یافت. این شباهت‌ها، به حدی است که نگاه هستی‌شناسانه‌ای این دو قرائت را با وجود برخی اختلافات و تفاوت‌ها، متناظر با یکدیگر قرار می‌دهد. در پرتو این شباهت‌ها، مراتب هستی از منظر این دو نظام فکری، به این صورت با یکدیگر متناظر می‌باشند:

۱. عالم ماده با مرتبه بیداری؛ ۲. عالم مثال و عقل با مرتبه رؤیا؛ ۳. تعیین ثانی با مرتبه خواب عمیق؛
- در این میان، تعیین اول مرتبه‌ای از هستی است که در قرائت عرفان اسلامی، به عنوان مرتبه‌ای فراتر از تعیین ثانی مطرح شده است. اما در متون اوپانیشادی از آن یادی نشده است.
- از دیدگاه هر دو نظام فکری، این مراتب همگی جلوه و ظهور موجودی برتر هستند که اصل و ریشه همه این مراتب است. در اسلام، از این وجود منبسط با عنوان «نفس رحمانی» یاد می‌شود. این وجود سریانی، در متون اوپانیشادی «برهمن» نامیده شده است.
- همچنین «کون جامع»، که یکی از مراتب هستی و حضرت پنجم از حضرات خمس عرفانی محسوب می‌شود و ناظر به حقیقت انسان کامل است، در اندیشه اوپانیشادی، با عنوان «آتمن» مطرح شده است و از آن با تعبیری چون «خود متعال» یا «روح کلی» یاد می‌شود. همان‌گونه که در اوپانیشادها، به اتحاد آتمن و برهمن تصریح شده است، عرفان اسلامی نیز حیث تفصیلی کون جامع، را همسان با نفس رحمانی می‌داند. اگر چه کون جامع، حیث اجمالی و جمعی نیز دارد که فراتر از نفس رحمانی است و تعالیم هندو به تبیین این مرتبه برای انسان راه نیافته‌اند.
- البته تفاوت هستی‌شناسی بسیار مهمی که بین این دو مکتب دیده می‌شود، این است که در عرفان اسلامی، ورای «نفس رحمانی» مقام ذات قرار دارد که درونی‌ترین مرتبه هستی است و مقام غیب بوده و هیچ کس را به کنه آن راه نیست. این مرتبه اطلاقی، تنها در متون عرفان اسلامی مطرح شده است. سایر متون عرفانی، از جمله هندو، به این مقام و این جنبه باطنی هستی دست نیافته‌اند.

## منابع

- ابن بابویه صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن ترکه، صائغ‌الدین علی، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۳۶، بی‌تا، *فتوحات المکیه*، ج ۴، بیروت، دارالصادر.
- ۱۳۳۶ق، *انشاء الدوائر*، لیدن، مطبعة بریل.
- آ. چ.، ۱۳۷۷، *به‌بودگی تا همانگونه که هست*، ترجمه فرهاد سیاهپوش و دیگران، تهران، دری.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳، *شرح فصوص الحکم*، مصحح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۴، *تحریر ایقاظ النائین*، قم، اسراء.
- داراشکوه، محمد، ۱۳۶۶، *مجمع البحرین*، تحقیق و تصحیح سید محمدرضا جلالی نایینی، تهران، نقره.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۵، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الانس بین المعقول والمشهود*، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۳۷۱، *النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۳۷۴، *مفتاح الغیب*، تهران، مولی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- موحد، محمدعلی، ۱۳۸۵، *به‌بودگی تا سرود خدایان*، تهران، خوارزمی.

Jones, Constance, 2008, *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Checkmark Books.

Mahadeva Sastry, 1980, Alladi, *The Taittiriya Upanishad with Commentaries of Sri Sankaracharya, Sri Suresvaracharya, Sri Vidyananya*, India, Samata Books Pub.

Mahony, William K, 1987, "Soul", *The Encyclopedia of Religion, Eliade*, Mircea, New York, Macmilan P. C.

Misra, R.S. 2002, *Philosophical Foundations of Hinduism*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Pub.

Pepper, Margaret, 1996, *Macmillan Dictionary of Religions*, U.S, Macmillan Press.

Radhakrishnan, S, 1994, *The Principal Upanishads*, Harper Collins Publishers, India.

Sangaku, Mayeda, 2006, *A Thousand Teachings the Upadesahasri of Sankara*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Shankaracharya, 1967, *Self Knowledge (AtmaBodha)*, Transe Swami Nikhilananda, India, Vivekananda Center.