

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مقایسه‌ای جایگاه عشق در سلوک عرفان اسلامی و عرفان هندویی با تکیه بر لمعات عراقی و بهگود گیتا

ssmontazery@ut.ac.ir

سید سعیدرضا منتظری / استادیار گروه ادیان و عرفان پردیس فارابی، دانشگاه تهران
ملیحه آدینه‌فر / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم
دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱

چکیده

مبانی نظری عرفان عاشقانه، ابعادی معرفتی است که به شناخت حقیقت و جایگاه عشق، به‌عنوان مقوله‌ای هستی‌شناختی می‌پردازد و نتیجه آن، در راستای سیر و سلوکی که محوریت آن بر عشق است، افزایش معرفت به حقانیت هستی است. یکی از آثاری که می‌توان عرفان عاشقانه را در محدوده وسیعی از آن مشاهده کرد، کتاب بهگود گیتاست. از آنجا که این اثر تلفیقی از عقاید ودایی، تعالیم اوپانیسادی و مفهوم یوگاست و نیز تحت تأثیر هجوم عقاید و باورهای آریایی به سرزمینشان قرار گرفته است؛ با این حال می‌توان رگه‌هایی از عرفان عاشقانه اسلامی را به‌نیکی در آن مشاهده کرد. در این مقاله به تطبیق عرفانه‌های عاشقانه این کتاب و لمعات عراقی (از کتب عرفان عاشقانه) پرداخته شده است. با عنایت به بررسی صورت‌گرفته، افزون بر تشابهاتی که می‌توان میان این دو اثر در باب مؤلفه‌ها و مشخصه‌های مراتب سیر و سلوک (طلب، عشق و...) مشاهده کرد، تمایزاتی نیز دیده می‌شود؛ همچون عدم رسیدن به بقای باالله (ایشوره) و تنها خلاصی پوروشه از اسارت جسم بر اساس مکتب یوگه؛ نمادین بودن براهمن و موکشه از حضرت حق و وحدت وجود با آن و...؛ و نیز جایگاه عشق و راه‌های رسیدن به آن و چگونگی و بررسی راهکارهای آن.

کلیدواژه‌ها: عرفان اسلامی، عرفان هندویی، بهگود گیتا، لمعات، عراقی.

عرفان نوعی شناخت و سبک زندگی است؛ لذا عرفان هم معرفت انسان را بالا می‌برد و هم نفس انسان را تقویت می‌کند و انسان را در بعد نظری (علم اعلی) و در بعد عملی (روحی) به کمال می‌رساند (ر.ک: گوهرین، ۱۳۶۸، ص ۱۴۷). از دید عرفاء، کمال معرفتی که همه موجودات به دنبال آن هستند، کمال ماهوی نیست؛ بلکه جملگی طالب ذات مقدس باری تعالی هستند. در این راستا، عشق از اصلی‌ترین مضامین عرفان نظری و عملی است. تجلی همین عشق است که مراتب آفرینش را خلق می‌کند و در سوق یافتن موجودات به سوی خداوند نیز عشق است که مرحله به مرحله آنان را به خداوند نزدیک می‌کند (ر.ک: نیک‌اندیش، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). عرفا با اعتقاد به فاعل بالتجلی بودن حق، در صدور و ظهور فیض از باری تعالی، جز ذات او را مؤثر نمی‌دانند و با تکیه بر قاعده «الحب موجب الظهور، التعیق تفیض المظهریه»، علت ایجاد عالم را نه سود بردن خالق، نه جود رساندن به مخلوق و استکمال به فعل، بلکه عشق به ذات خویش و کمالات ذاتیه خود می‌دانند؛ لذا عشق عرفانی را می‌توان خداپرستی از روی عشق معرفی کرد (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۶۱، ص ۲۸۸). یکی از آثار هندی که می‌توان رگه‌هایی از عرفان اسلامی را در آن مشاهده کرد، *بهگود گیتا* است. گفتار نخستین این کتاب، حماسی است؛ و لیکن گفتارهای مابعد، بیانی شاعرانه از مباحث فلسفی و عرفانی است (ر.ک: موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۳). به گفته موحد در مقدمه این کتاب، «کسی که *گیتا* را سروده، با تلیق و دستکاری آن می‌خواسته است که بین عقاید ودائی و تعالیم اوپانیشادی و اصول سانکیه و یوگه وفق دهد؛ زیرا رد پای جریان‌های فکری و اعتقادات وابسته به سالک و مذاهب مختلف فلسفی، در این کتاب مشهود است» (ر.ک: همان، ص ۱۴). راداکریشنان در روش جامعی که بر ترجمه و تفسیر *گیتا* ترسیم کرده، بر آن است که *گیتا* و *اوپانیشاد* و *برهماسوترا*، سه اصل مهم از مذاهب هندو هستند که علمای ودانته برای توصیف افکار و تعالیم خود از مندرجات آن استمداد کرده‌اند و در این میان، *گیتا* افکاری یکدست‌تر و هماهنگ‌تر را داراست (ر.ک: راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص ۳۴). از سوی دیگر، هجوم آریایی‌ها به سرزمین هند موجب شده است که دو طرز فکر کاملاً متباین آریایی و بومی هند با هم آمیخته شوند. از آنجاکه در *ودها* بیشتر می‌توان شاهد باورها و اعتقادات مهاجران آریایی بود و در مقابل اوپانیشاده‌ها، نوعی بازگشت به سلف با طرز فکر هندی به‌شمار می‌آید و چون *گیتا* را اوج جریان فکری‌ای می‌دانند که مورخین اوپانیشاد بنیان نهاده‌اند، لذا *گیتا* آمیخته‌ای از اعتقادات محوری هند است که با عرفان آریایی ممزوج شده است. در مقاله پیش رو با عنایت به اینکه در کتاب مذکور (*بهگود گیتا*) می‌توان نشانه‌ها و علائمی از مراتب سیر و سلوک عاشقانه عرفان اسلامی (طلب، عشق و...) را مشاهده کرد و نیز با توجه به اینکه تعالیم *اوپانیشاد* و مکتب *یوگا* نیز در این کتاب وجود دارد و اشارات فراوانی به آنها شده است، این اثر با کتاب *لمعات عراقی* - که از زمره کتب عرفانی‌ای است که عرفان عاشقانه در آن بسیار چشمگیر است - مورد مقایسه و تطبیق قرار گرفته است تا جایگاه عشق را در این دو اثر بررسی کند.

ظهور عرفان عاشقانه واکنشی طبیعی به همین جمود تصوف (عرفان زاهدانه) است. تصوف در سیر تکاملی خود در قرن هفتم و هشتم به عرفان عاشقانه روی می‌آورد و از جمله کتبی که عرفان عاشقانه را به‌نیکی می‌توان مشاهده کرد، *لمعات عراقی* است. از سوی دیگر، در سرزمین هند نیز از جمله کتبی که می‌توان مطالب و مفاهیم عارفانه را با زبانی شاعرانه و لطیف (به‌جز گفتار اول) مشاهده کرد، *بهگود گیتا* است. کتاب مذکور، تلفیقی از آرا و باورهای مختلف هندی است؛ لذا نه‌تنها مقایسه و تطبیق این کتاب با *لمعات عراقی* می‌تواند بیانگر نکات مشترک در عرفان عاشقانه و مراتب سلوک عارفانه باشد، بلکه در کنار مراتب سلوک یادشده می‌توان آرایبی از مکاتب یوگه یا *اوپانیساده* را که به‌موازات عرفان اسلامی در *بهگود گیتا* آمده است نیز بررسی کرد. از این‌رو، مهم‌ترین اهداف پژوهش پیش رو، پاسخگویی به سؤالات زیر بوده است:

- کیفیت مراتب عرفان عاشقانه در کتاب *بهگود گیتا* چگونه است؟
- چه مرحله‌ای از سیر و سلوک یوگایی با مراتب عرفان اسلامی برابری می‌کند؟
- عشق در این دو اثر چه جایگاهی دارد؟

در باب *بهگود گیتا* آثار زیادی به رشتهٔ تحریر درنیامده است؛ اما از جمله مقالات نوشته‌شده می‌توان به مقالهٔ «مدلول جاودانگی نفس در بهگود گیتا»، اثر *مجتبی زرران، قربان علمی و سجاد دهقان‌زاده* (ادیان و عرفان، ۱۳۸۹) اشاره کرد که نویسندگان در آن به مباحثی چون شناخت نفس، واقعیت یا توهم مرگ، جاودانگی و قلمرو معنایی آن پرداخته‌اند. مقالهٔ دیگر، «معرفت و نسبت آن با عمل در بهگود گیتا»، اثر *شهرام یازوکی و سعید گراوند* (جاویدان خرد، ۱۳۸۸) است که نویسندگان در آن به مضامین گیتا، تفاسیر گیتا و انواع معرفت بر اساس گیتا پرداخته‌اند. در باب *لمعات عراقی* آثار بیشتری نوشته شده است. از آن جمله، مقالهٔ «منظومه استعاره‌های مفهومی لمعات»، اثر *میترا/بختیاری‌نسب و خیرالله محمودی* (ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۳۸۴) قابل اشاره است که نویسندگان در آن به معرفی چندین استعارهٔ مفهومی پرداخته‌اند؛ اما در باب تطبیق عشق عرفانی مابین این دو اثر، تا کنون تحقیقی جداگانه و مجزا صورت نگرفته است.

نخستین عارفان اسلامی، چون *حسن بصری، ابراهیم/دهم، معروف کرخی و...* عرفانشان بیشتر جنبهٔ زاهدانه و متعبدانه داشت (ر.ک: رحمانی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۲۷)؛ لذا مسئلهٔ عشق الهی جایگاه ویژه‌ای نداشت و بیشتر زاهدانه بود تا عاشقانه. *زرین کوب* در اثر خود می‌آورد که ظهور تعالیم رابعهٔ علویه در اواخر قرن دوم هجری، به‌تدریج عرفان زاهدانه را به‌سوی عرفانی مبتنی بر عشق و محبت سوق داد (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۵۱). از قرن سوم به بعد، به‌تدریج بر شور و حال عرفان به سوی عشق و محبت افزوده شد. از جمله دلایل متصوفه برای پرهیز از آوردن کلمهٔ عشق، ذکر نشدن واژهٔ عشق در قرآن و سنت بوده است (ر.ک: رحمانی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۸)؛ لذا واژهٔ عشق در اشعار عارفانهٔ نخستین کم‌رنگ بود و بیشتر به جنبهٔ زمینی و بشری آن دلالت داشت. *پورنامداریان* در کتاب خود می‌آورد: «به‌رغم مخالفت‌های حنابله و امثال ایشان، نگاه عاشقانه در تصوف رایج شد و

تدوین سوانح در اوایل قرن ششم، نتیجه پیروزی مکتب صوفیان شافعی - اشعری خراسان بر مخالفان ایشان، از جمله صوفیان بوده است» (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۰)؛ لذا به تدریج آثار عارفانه رنگ‌وبویی از عشق را به خود اختصاص دادند (ر.ک: رحمانی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۳۱). از قرن هفتم به بعد، عشق عرفانی بیشتر به جنبه معرفت‌شناسانه نزدیک شد و عرفایی چون عراقی به پیروی از ابن عربی، عشق را با مفاهیم هستی‌شناسی پیوند دادند. در مقایسه با این سیر تدریجی، می‌توان ظهور مضامین عاشقانه عرفانی را در آثار نویسندگان سرزمین‌های دیگر نیز مشاهده کرد. یکی از کتبی که قسمت اعظم آن، مضامین عارفانه را به شیوه‌ای عاشقانه بیان کرده، **بهگود گیتا** است. از آنجاکه عرفان هندی نیز بی‌تأثیر از افکار آریایی‌های نفوذیافته در آن سرزمین نبوده است و نیز به دلیل تشابهات فراوانی که مابین عرفان هندی و عرفان اسلامی در مراتب سیر و سلوک دیده می‌شود، در ادامه پس از توضیح مختصری در باب هر یک از این آثار، به بررسی و مقایسه آن دو با یکدیگر پرداخته شده است.

۱. معرفی آثار مورد مقایسه

۱-۱. بهگود گیتا

بهگود گیتا یا **نعمه ایزدی** (ر.ک: بهار، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲)، شرح دیدگاه‌های الهیاتی، فلسفی و دینی هندوها از دفتر ششم (هیشمپرون)، حماسه بزرگ مه‌بهاراتا (در حدود سده پنجم ق.م) است (ر.ک: زروانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۵۹). این کتاب گفت‌وگویی شاعرانه است با ماهیتی فلسفی و دینی، بین **آرجونا** (پادشاه پاندوها) و **کریشنا** (ارابه‌ران آرجونا) در میدان رزم موسوم به کورو کشته (همان، ص ۵۹). **گیتا** نافی مرگ به معنای فنای کامل و نابود شدن است. در **ودها** و **اوپانیشادها**، «جاودانگی» موضوعی پذیرفته شده است. برای نمونه، در **ریگ‌ودا** (۴، ۵۴، ۲) اظهار می‌شود که نعمت جاودانگی را خدای «سوتیری» به خدایان و آن‌گاه به انسان‌ها بخشیده و در جای دیگر (ر.ک: همان، ص ۶، ۷، ۴)، جاودانگی هدیه‌ای از سوی خدای آگنی تصور کرده است؛ هرچند جاودانگی ودایی متضمن معنای نازل‌تری است و مفهوم آن به‌طور کلی عبارت است از زندگی ابدی در بهشت «یمه» (خدای مردگان) با به‌دست آوردن زندگی جاوید (ر.ک: ریگ‌ودا، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳؛ زروانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۵۹). ایده جاودانگی در **گیتا**، نه به معنای رهایی از معزل مرگ، بلکه به معنای تعالی آگاهانه از مرگ و آگاهی از توهم مرگ تصور می‌شود. معنای بی‌مرگی، از واژه «ایمورتالیتی» گرفته شده است. این واژه، ریشه هندواروپایی دارد (زروانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۶۷-۶۹). در **اوستا** به امرات (به معنای بی‌مرگی) و در **ریگ‌ودا** به امریتا (بی‌مرگی) که نام دیگر شربت جاودانگی (سوما) است، اشاره شده است (همان، ص ۶۷). از این واژه سه مفهوم برداشت می‌شود: الف) جاودانگی موجودات الهی، اساطیری و مثلی که فناپذیر هستند؛ ب) جاودانگی قهرمانان اساطیری که به سبب رنج‌های بسیار شایسته الطاف الهی شده‌اند؛ ج) جاودانگی برای تمام انسان‌ها که پس از مرگ به حالت زندگی ابدی و فناپذیر می‌رسند (همان)؛ لذا مشارکت در امر ازلی و ابدی، انسان را ازلی - ابدی می‌کند و انفصال یا تفرّد از آن،

موجب قرار گرفتن انسان در معرض تناهی طبیعی می‌گردد (ر.ک: تیلیخ، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۹؛ زروانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۶۱). از زاویه دیدهای قابل تأمل در *بهگود گیتا*، مشرب ودانته با ماهیت وحدت وجود است. بر این اساس، وجود یگانه است و تمامی جلوه‌های ظاهری منبعث از آن هستند. در *بهگود گیتا*، از وحدت وجود با ترکیب «واحد کثیر» نام برده شده است (ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۹۱؛ زروانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۶۱). از دیدگاه این کتاب، هیچ چیز بیرون از اصل مطلق، یگانه، متعال، سروری و خالق هستی وجود ندارد؛ چنان‌که کریشنا در آیه‌های مختلفی از *گیتا*، مکرراً خود را حقیقت مطلق و موجودات دیگر را اندیشه‌ها و تجلی‌هایی از آن می‌داند.

۲-۱. لمعات

فخرالدین عراقی (م ۶۶۸ق) از پیروان مکتب *ابن عربی* است که لمعات را با محوریت عشق الهی نوشته است. *عراقی* در این اثر تحت تأثیر اندیشه‌های *ابن عربی* بوده و بدیهی است مشترکات بسیاری مابین آرای آنان دیده می‌شود (به‌ویژه در باب وحدت وجود). *خراسانی* در اثر خود آورده است که جریان برجسته در باب نظریه عشق الهی، مکتب *ابن عربی* است که در آن مفهوم عشق، رنگ و صبغه وحدت وجودی و حتی رنگی فلسفی به خود گرفته است (ر.ک: خراسانی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۶). از این روست که در لمعه‌های *لمعات*، وحدت وجود عاشق و معشوق، از مضامین محوری کلام نویسنده بوده است. *عراقی* منشأ عشق عرفانی را در ذات پاک خداوند می‌داند: «عشق در مقر خود از تعین منزّه است و در حریم عین خود، از بطون و ظهور مقدس، ولیکن بهر اظهار کمال، از آن روز که عین ذات خود است و صفات خود، خود را در آینه عاشق و معشوق بر خود عرضه کرد و حین خود را جلوه کرد» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۲).

وی تمامی اشیای موجود در عالم را جلوه‌ای از معشوق و محبوب می‌داند و جریان عشق را در آن ساری و مداوم برمی‌خواند: «عشق در همه ساری است. ناگزیر جمله اشیاست و کیف تنکر العشق و ما فی الوجود الا هو، و لولا الحب ما ظهر، ما ظهر... ذات محب و عشق او محال است که مرتفع شود؛ بلکه تعلق او نقل شود از محبوبی به محبوبی دیگر» (همان، ص ۶۲).

از این روست که منظور از واژه عشق، مطلق وجود یا حق است: «و ما الوجود الا واحد غیر. اَنه اذا انت اعودت المرایا تعددا» (همان، ص ۴۵).

۲. مقایسه مراحل سیر و سلوک در بهگود گیتا و لمعات عراقی

۲-۱. طلب

طلب، اولین قدم در تصوف است و آن حالتی است که در دل سالک پیدا می‌شود تا او را به جست‌وجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وادارد (ر.ک: گوهرین، ۱۳۷۰، ص ۳۳۵). سالک در این مرحله می‌بایست به سمت و سوی

روشنایی و نور به پویه بیاید تا مهبیای تجلی شود و جلوه‌ای از جانان بیاید؛ زیرا به قول *خواجہ عبداللہ انصاری*، «تجلی ناگاه آید؛ اما بر دل آگاه آید» (گوهرین، ۱۳۶۸، ص ۲۵)؛ از این رو در وادی طلب، میان خون باید بود و از همه چیز بیرون باید شد (ر.ک: حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۱). در مکتب یوگا، اولین زینہ، *یمہ* (پرهیزگاری‌ها) است و خصوصیات آن نیز مشابه مرحله طلب در عرفان اسلامی است. برخی از این خصوصیات آن عبارت‌اند از: الف) خودداری از آزار رساندن به موجودات (اهیمسا)؛ ب) راست‌گویی و صداقت (ستیہ)؛ ج) دزدی نکردن (استیہ)؛ د) مہار امیال نفسانی و شہوات (برہمہ چاریہ) (ر.ک: صادقی شہپر و صادقی شہپر، ۱۳۹۲، ص ۸). در این مکتب، تمام تعالیم و دستورهای اخلاقی، فیزیکی و ذهنی به همین منظور است و بنابراین روش یوگا، بر مراقبہ و تمرکز مبتنی است. از دیدگاه *بہگود گیتا*، کسی صاحب یقین است که تمام نیروهای حسی خود را در زمام خویش گیرد و بر آنها چیرہ گردد: «کسی که حواس خود را رام خود گرداند، صاحب یقین باشد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۳۷).

در مکتب یوگا، هر چند اعمال عبادی، اخلاقیات شرعی و اہیسمہ، به عنوان مبادی سلوک مورد توصیه و تأکیدند، هدف نہایی نیستند. شخص با طی آن مراحل، می‌تواند تمرکز عالی را آسان‌تر به دست آورد و خود را محو و مستغرق در مطلوب خویش گرداند (ر.ک: صادقی شہپر و صادقی شہپر، ۱۳۹۲، ص ۱۴). در این شیوہ، شخص از راه سمدھی با قاطعیت به فراسوی وضعیت انسانی - که غم‌آلود و زائیدہ رنج است و در رنج کامل می‌شود - می‌رود و سرانجام به آزادی کاملی که روح ہندی با حرارت و اشتیاق خواهان آن است، دست می‌یابد (ر.ک: الیادہ، ۱۳۷۲، ص ۳۷). تمامی مدرکات حسی و دنیوی، از جمله موانع در سر راه سالک‌اند؛ لذا سر منزل مقصود نیز از آن چنین کسی است که فارغ از ہرگونه حب و بغضی در جست‌وجوی حقیقت است: «آنکہ زمام نفس به دست خویش دارد، با حواسی کہ فرمان بر اویند، آزاد از قید حب و بغض، در میان اشیا می‌گردد، چنین کسی بہ سر منزل مقصود خواهد رسید» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

از دید *عراقی* نیز تمامی این مدرکات، حجاب‌هایی نامیدہ می‌شوند کہ در سر راه طالب قرار دارند. از دیدگاه عرفا، جہان با تمامی تعلقاتش حجاب بہ شمار می‌روند (ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷). محب می‌بایست برای رسیدن بہ محبوب خود، این پردہ‌ها را پشت سر بگذارد:

محبوب ہفتاد ہزار حجاب از نور و ظلمت بر وی فرو گذاشت تا محب خو فراکند و او را پس پردہ اشیا می‌بیند تا چون دیدہ آشنا شود، عشق، سلسلہ شوق بچنبد، بہ مدد عشق و قوت شوق، پردہ‌ها یکان یکان فروگشاید. آن گاہ پرتو سبحان، غیریت موهوم را بسوزد و او بہ جای او بنشیند و ہمگی عاشق شود (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۰).

از نگاه *بہگود گیتا*، سالک بہ مثابہ «دریا» است کہ از زنگارهای دنیوی و نفسانی تیرگی نمی‌پذیرد. در وصف سالک آمدہ است: «خواہش دل، او را از جای درنبرد؛ چون دریا کہ از جویبارها تیرگی نمی‌پذیرد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۸۱). و هدف سالک از بہ کار گماردن عمل، تن، ہوش و... آن است کہ در پی صفای درون هستند: «سالکان طریق، عمل،

هوش، تن و فکر و حواس خود را به کار می‌گمارند؛ بی‌آنکه تعلق رسانند/ و از عمل، صفای درون جویند» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴).

یکی دیگر از شرایط مرحله طلب از دید عراقی، پیوسته در حال طلب بودن است که به استواری سالک در بهبود گیتا اشاره دارد. سخت‌کوشی، از جمله شرایط سالک در این مرحله است. همدانی در این باب آورده است: چون طلب، نقاب از روی جمال خود بگیرد، همگی مرد را چنان بغارتند که مرد نتواند تمییز کند که او طالب است یا نه. او در همه حالت باید، «مَنْ طَلَبَ وَجَدَّ وَجَدَ» باشد (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۱۹)؛ لذا از هر چه در طلب متحمل می‌شود، باید راضی و خشنود باشد: «آنکه از بند هوس‌ها گذشته، و لگام بر سر نفس و دل خویش زده، و ترک همه گفته،/ به هر چه در طلب باز یابد، خشنود گردد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۹۷).

قشیری در باب طلب می‌آورد: «طلب، شوق از جای برخاستن دل بود، به دیدار محبوب و شوق بر قدر محبت بود» (قشیری، ۱۳۶۱، ص ۵۷۵). عراقی نیز طلب را از بهر فنای وجود و بقای در ذات محبوب می‌داند؛ چراکه با فَنای سالک، شاهد و مشهود، هر دو یکی می‌شوند و لذا او بی سالک، غطایی بر رسیدن به معشوق دانسته می‌شود: «عاشق را طلب، بهر فناست از وجود. دائم، در عدم برای آن می‌زند که در حال عدم، آسوده بود؛ هم شاهد بود و هم مشهود. چون موجود شد، غطای بصر، خود شد و از شهود محروم ماند، بصر او به حکم کنت سمعه و بصره، عین معشوق آمده و او بی او، غطای آن بصر» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳).

۲-۲. عشق

محبت و عشق، اولین حال برای عارف و سالک الی الله و سرچشمه سایر احوال است که از آن نشئت می‌گیرند؛ به گونه‌ای که اگر این حال به‌طور کامل برای سالک حاصل نشود، دیگر حالات نیز برای او رخ نخواهند داد و از این نظر مشابه مقام توبه است که جمیع مقامات بر آن استوارند. عین‌التضات همدانی درباره عشق می‌گوید: «بدایت عشق به کمال، عاشق را آن باشد که معشوق را فراموش کند که عاشق را حساب با عشق است. با معشوق چه کار دارد؟ مقصود وی عشق است و حیات وی از عشق باشد و بی‌عشق او را مرگ باشد» (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۱۷).

در مکتب یوگه، نیامه‌ها (نظامات و ضوابط) دربردارنده خصوصیات مرحله عشق است. از جمله خصوصیات آن، «شَوَجه» است که دارای دو نوع بیرونی و درونی است. نوع بیرونی مربوط به نظافات جسمانی و نوع درونی مربوط به پرورش و تصفیه احساسات پاک و گرایش به مهرورزی و فضیلت و اجتناب از ردایل و بدی‌هاست. از این دیدگاه، سالک به دلیل برخورداری از عشق واقعی به محبوب، تضادها و تقابل‌های مادی و دنیوی تأثیری بر وی ندارند و دین و بی‌دینی، نیک و بد و شک و یقین، برای او یکسان است (ر.ک: شعاعی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۷۹). جنبه درونی این نگرش، شباهت زیادی به عرفان اسلامی دارد (هر چند جنبه بیرونی نیز از مقدمات آن به‌شمار می‌رود): ای سرور مردمان! آن که غم و شادی بر او تفاوتی نکند/ و او را از جای نبرد/ شایسته وصول به سرمنزل ابدیت است» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۷۱).

در مکتب متصوفه، خداپرستی به سابقهٔ عشق و محبت است. عین/القضات می‌گوید: «عشق، بنده را به خدا رساند. پس عشق از بهر این معنا، فرض راه آمد» (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۲۰). عراقی نیز عشق به محبوب ازلی - ابدی را از تقابل وصال و فراق برتر می‌داند (در بهگود گیتا، نیز عشق حقیقی از تضادهایی چون نیک و بد، و شک و یقین، برتر دانسته شده بود):

تعالی العشق من فهم الرجال
و عن وصف التفرق و اوصال
حتى ما جل شیء عن خیال
يجل عن الاحاطه و المثال

عشق از ادراک مردان و از تعریف جدایی و وصال برتر است؛ چون هرگاه چیزی از خیال برتر شد، از فراگیری و مانند برتر است (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۴۵).

از دید عارفان، عشق، مادهٔ اولیهٔ آفرینش و بهانهٔ وجود است. در کلام ابن عربی نیز به این مطلب اشاره شده است: «الحرکه الی بهی اوجدت العالم، حرکه حَبَّ» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۳). از جملهٔ مقدمات این عشق، مراقبه کردن است (نیک‌اندیش، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷). در بهگود گیتا، خدا (ایشوره) یکی از موضوعات مهم مورد مراقبه برای کسانی است که به او عشق می‌ورزند (در عرفان اسلامی نیز اهمیت زیادی به مراقبه داده شده است). یوگی می‌تواند با پیروی از کوشش منظم، ایمان، نیرو، حافظه، تمرکز و معرفت حقیقی، اشتیاق شدید به آرامش عشق به ایشوره، و مراقبه بر او و ذکر مقدس «ام» که معرف خداست (ر.ک: صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۱۰)، به رهایی کامل و اسمپرنیانه سمادهی و پرورشای تابناک دست یابد: «ای پسر! گفتم همواره مرا به یاد دار/ چون کسی دل در مراقبه گمارد/ و خاطر از غیر بپردازد/ به پرورشای والای تابناک واصل شود» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸). عشق، شکل تکامل یافتهٔ وادی طلب است. این وادی سراسر آتش است و باید در آن غرق آتش شد و به وصال رسید: «تا سالک در آتش عشق نسوزد، حق این وادی را ادا نتواند کرد و چون عقل مادرزاد را با عشق سوزان کاری نیست، عقل از این وادی گریزان است» (حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۱). عراقی نیز اشتیاق عشق را وسیله‌ای می‌داند که بیگانگی عاشق و معشوق را به یگانگی مبدل می‌کند:

معشوق هر لحظه از دریچهٔ هر صفتی با عاشق، روی دیگر می‌نماید. عین عاشق از پرتو روی او، هر لحظه روشنائی دیگر یابد و نفس، بینایی دیگر کسب کند؛ زیرا هرچند جمال بیش عرضه کند، عشق غالب‌تر آید؛ و عشق هرچند متوالی گردد، جمال خوب‌تر نماید؛ و بیگانگی معشوق از عاشق از جفای معشوق در پناه عشق می‌گریزد و از بیگانگی در یگانگی می‌آویزد (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۵).

اساس تعالیم عرفانی در این طریقت، نخست ترک ماسوی‌الله است و دوم جست‌وجوی خداوند (ر.ک: وکیلی و آبداری، ۱۳۹۵، ص ۷۱). در بهگوت گیتا نیز پیوند سالک در اثر عشق و محبتی که حضرت حق دارد، از دیگر اشیا بریده می‌شود و آن می‌پسندد که حق می‌پسندد: «مردی که از خوردن خودداری کند، پیوند اشیا با او بریده می‌شود/ و آن که حق را ببیند، خواهش دل وی نیز بریده می‌شود» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۷۹).

عراقی نیز در تأیید این مطلب می‌آورد:

خواهم که چنان کنی به عشقم مشغول
کز عشق تو با تو هم نپردازم بیش

(همان، ص ۱۲۱)

در عرفان، سالک باید به هر آنچه خداوند قادر برایش تقدیر کرده است، خرسند و راضی باشد (ر.ک: موسوی سیرجانی و منصور، ۱۳۹۵، ص ۲۶۵). میبیدی نیز در *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*، حقیقت توکل را رضا و تسلیم به قضا و قدر می‌داند (ر.ک: میبیدی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۲). عراقی نیز بر همین باور است: «شرط عاشق آن است که هرچه دوست دوست دارد، او نیز دوست دارد؛ و اگر همه فراق بود، غالباً محبوب فراق و بعد خواهد تا از جفای او پناه به عشق برد» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲).

۲-۳. معرفت

معرفت، قاعده همه خیرات دنیا و آخرت است و مهم‌ترین چیزها برای بنده، شناخت خداوند است. پس «معرفت، حیات دل بود به حق و اعراض سرّ از جز حق؛ و قیمت هر کس به معرفت بود... مردمان از علما و فقها و غیر آن، صحت علم را به خداوند، معرفت خوانند؛ و مشایخ این طایفه صحت حال را به خداوند، معرفت خواندند» (ر.ک: حائری، ۱۳۹۰، ص ۳۹۱). عزالدین محمود کاشانی در کتاب خود می‌آورد: «تا صورت توحید مجمل علمی، مفصل عینی نشود، چنان که صاحب علم توحید، در صور تفصیل وقایع و احوال متجدده متضاده از ضرر و نفع و منع و عطا و قبض و بسط، ضار و نافع و مانع و معطی و قابض و باسط حق را بیند و شناسد، بی‌توقفی و رویت، او را عارف نخوانند» (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۵۵).

از جمله راه‌های وصول به معرفت حق تعالی، خودشناسی است که مقدمه‌ای برای خداشناسی به‌شمار می‌رود. لازم معرفت، پاک شدن از جسم و اوصاف جسمانی است (ر.ک: امیری و پازج، ۱۳۹۳، ص ۹). این مرحله با مرحله اسنی‌ها (رسیدن به وضعیتی متعادل و متمرکز) در مکتب یوگا قابل بررسی است. از نظر پاتنجلی، معرفت ماورای طبیعی سانکیه، تنها زمینه را برای رهایی انسان فراهم می‌کند و بنابراین، «رهایی» از طریق کوشش جدی (و فردی)، به‌ویژه فنون ریاضتی و مراقبه‌ای حاصل می‌شود. هدف یوگا نیز مانند سانکیه، برانداختن آگاهی عادی در جهت کسب آگاهی «فراطبیعی و رسیده به وضعیتی ثابت و متمرکز» است (صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۶). شناختی که سالک در اثر این ریاضت‌ها از خود به‌دست می‌آورد، وادی معرفت در عرفان اسلامی را خاطر نشان می‌کند. در *بهگوت گیتا* (معرفت) آتشی دانسته شده است که همه اعمال را می‌سوزاند و سالک را از همه پلیدی‌ها پاک می‌کند: «آتش معرفت، همه اعمال را خاکستر کند. / به‌راستی در جهان چیزی نیست که چون معرفت پاک تواند کرد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۸۱).

طی این مسیر عرفانی، با شناخت تجربی از مراتب ذهنی از طریق ریاضت و مراقبه امکان‌پذیر است. به‌نظر *داسگوتیا*، هدف نهایی یوگا، جدا ساختن ما از احساسات، تفکرات، عقاید ذهنی، حواس و در نتیجه شناخت و تجربه خویشتن واقعی است که فراتر از ذهنیاتمان است (داسگوتیا، ۱۹۲۷م، ص ۶۵-۷۱؛ همان، ص ۷). یوگی وقتی می‌تواند احساس خرسندی و رضایت کند که خویشتن واقعی (پوروشه) خود را بشناسد و این خودشناسی، از دیگر تشابهات با عرفان اسلامی است. در این راه کسی که استقامت ندارد، بهره‌ای از معرفت نخواهد برد: «آن را که استقامت نباشد، از مراقبه بهره نباشد و آن را که معرفت نباشد، از مراقبه بهره نباشد؛ و بی‌مراقبه، آرام جان حاصل نیاید؛ و بی آرام جان، سعادت از کجا باشد؟» (همان، ص ۸۱).

کسب معرفت مذکور، آرامش را برای سالک به‌رمغان می‌آورد: «آن را که حواس را رام خود کرده باشد، معرفت را به‌دست آورد و با کسب معرفت، به آرامش مطلق خواهد رسید» (همان).

در حقیقت، از طریق این تمرین، ذهن می‌تواند به معرفت تفکیکی و جدایی پوروشه (روح) از پراکرتی (جسم) برسد و در نتیجه آن، پوروشه از گرفتاری و اسارت خیالی جسم و ماده و پیمادهای آن خلاص می‌شود. این معرفت، حجاب‌ها و پرده‌های جهل را می‌برد و حق را نمایان می‌سازد: «برای کسی که نور معرفت پرده جهل او دریده باشد، آن نور چون خورشید می‌درخشد و حق را روشن می‌سازد. / عقل و نفس او حق است / عبادت او و مراد او حق است و او به زلال معرفت از هر پلیدی پاک گردد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵-۱۰۶).

حائری به‌نقل از *عین‌القصبات هملانی* در کتاب خود می‌آورد: «وادی معرفت، نتیجه‌ی وادی عشق است؛ زیرا که معرفت و شناخت، پس از عشق و وصال دست خواهد داد. سالک چون عاشق و واصل می‌شود، در اثر اتصال به وی، طعم وصال را درک می‌کند و به معرفت و شناخت (در حد ظرفیت خود) می‌رسد» (حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۲). این شناخت، زمینه‌ی ورود به مراحل باریک‌تر و لطیف‌تر مابعد را فراهم می‌سازد. *عراقی* بر آن است که اگر سالک به این نکته اذعان یابد که: «غیری چگونه روی نماید؟ چو هرچه هست / عین دگر یکی است، پدیدار آمده (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۵۷). درمی‌یابد که هر ذره‌ای از عالم، رخساری دیگر از جمال حق تعالی است و هر جمالی دیداری دیگر از اوست:

چون جمالش صد هزاران روی داشت

بود در هر ذره، دیداری دگر

لاجرم هر ذره را بنمود باز

از جمال خویش رخساری دگر

(همان، ص ۶۳)

این مرحله، منزل تفرید و تجرید است و آن وادی، منزلی است که همه چیز به‌نظر سالک محو می‌شود و فقط جمال اوست که می‌ماند. آن‌گاه که سالک وادی معرفت را درمی‌یابد و به وی شناخت حاصل می‌کند، خود را به او محتاج

و از همه بی‌نیاز می‌بند و گام در وادی استغنا می‌نهد (ر.ک: حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۲). *فروزانفر* در این باره می‌آورد: «فقر چنان که صوفیان می‌گویند، متضمن استغنا از خلق است؛ پس نتیجه آن عزت است، نه خواری؛ زیرا اصل خواری‌ها و ذلت‌ها احتیاج به خلق است و درویشان گرد نیاز و حاجت را از دامن دل سترده‌اند (فروزانفر، ۱۳۶۱، ص ۱۰۶).

دو واژه فقر و غنا با معانی متضاد در حقیقت، هدفی واحد در وجود سالک حقیقی دارند (هم بی‌نیاز و هم نیازمند)؛ جانشان نیازمند انوار الهی و دلشان بی‌نیاز از غیر خداست. در *به‌گود گیتا* این بی‌نیازی در اثر رسیدن به رضای مطلق است: «کسی که هوس ثمره کار فرو گذاشته،/ و به مقام رضای مطلق رسیده،/ بی‌نیاز از همه چیز و فارغ است» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۹۶).

مرحله پربایانامه (کنترل جریانات ذهنی از تعلقات) در یوگا، در حقیقت مشابه همان بی‌نیازی در عرفان اسلامی است. آسنة‌ها (حالت و وضعیت بدن) وقتی استوار شوند، حرکات غیرارادی طبیعی متوقف می‌گردد و اضداد دیگر هیچ نوع آشفتگی ناشی از اضداد گرما و سرما و... وجود نخواهد داشت و انسان را نیازی به تفکر در باب آنها نیست (داسگوپتا، ۱۹۲۴، ص ۳۳۳؛ صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۱۵)؛ لذا آزاد بودن از اضداد و هرگونه دوستی و دشمنی، از ویژگی‌های این مرحله است: «کسی به مقام بی‌نیازی از عمل تواند رسید که از بند دوستی و دشمنی، فارغ/ و از قید اضداد آزاد باشد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲). «چون سالک به بی‌نیازی رسیده است، هفت دریا را آبیگری می‌شمرد و هفت اختر را شوری می‌انگارد» (حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۲). در اثر این بی‌نیازی، سالک، دل را از تمامی نقش‌های پریشان دنیا سیر می‌بند. *عراقی* رهایی از بند اضداد را منزله از تعیین دانسته است و مجمع بحر غیب و شهادت: «عاشق را دلی است منزله از تعین که مخیم قباب عزت است و مجمع بحر غیب و شهادت» (عراقی، ۱۳۸۲، ص ۵۷).

در یوگا سوتره قسمت‌های مختلفی به ایشوره (خدا) و ذکر کلمه مقدس (أم) اختصاص دارد که از طریق اخلاص و تسلیم به ایشوره و ذکر نام مقدس آن، یوگی می‌تواند به سمادهی یا آزادی برسد (ر.ک: صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۱۰؛ موکرچی، ۱۹۷۷، ص ۶۲-۷۸). در فصل دوم یوگا، سوتره اول و دوم درباره یوگای عملی است که در آن به ریاضت (تپس) ذهنی، اخلاقی و جسمانی، تکرار ماتراه‌های مقدس (سوادهیابه) و تسلیم کامل به خدا توصیه شده است و این اعمال برای رفع موانع در جهت تمرکز و سمادهی مفید دانسته شده‌اند (همان). به‌نظر *داسگوپتا*، هدف نهایی یوگا شناخت و تجربه خویشتن واقعی است که فراتر از ذهنیاتمان است. یوگی وقتی می‌تواند احساس خرسندی و رضایت کند که به این خویشتن واقعی (پوروشه) برسد (صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۱۰-۱۱). از این رو رهایی از تقابل‌های دنیوی، دل برداشتن از تعلقات نفسانی، خرسند بودن به کم‌وبیش جهان و به‌نوعی بی‌نیازی از آنها را در پی دارد: «آن که توقعی ندارد/ و چشم به احوال دیگران ندارد،/ آن که دل از تعلق برداشته است،/ می و قده را به یک چشم نگریسته/ و به کم‌وبیش از این جهان خرسند گشته/ او نزد من گرامی است» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸).

اما از دید عرفی، سالک در دریای نیستی غرق است؛ نیازی ندارد و چون احساس نیاز ندارد، فقری برای او نمی‌توان متصور شد:

عشق سلطنت و استغنا به معشوق داد و مذلت و افتقار به عاشق. در فقر مقامی است که فقیر نیز به هیچ چیز محتاج نبود؛ چنان که آن فقیر گفت: «الفقیر لایحتاج الی نفسه و لا الی الله»؛ زیرا که احتیاج صفت موجود تواند بود و فقیر چون در بحر زیستی غوطه خورد، احتیاجی نماند؛ و چون احتیاجش نماند، فقرش تمام شود: «و اذا تم الفقیر فهو الله»؛ زیرا که «الشیء اذا جاوز حده، انعکس ضده» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۱).

۵-۲. توحید

در کتاب *طبقات الصوفیه* آمده است: «توحید صوفیان آن است که دیده جز یک نبیند؛ دل جز یک نداند و جز یک در عالم ناید. توحید صوفیان که به غایت رسد، زبان گنگ گرد» (رک: ابوالقاسمی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۹). هجویری در این باب می‌آورد:

حقیقت توحید، حکم کردن بود بر یگانگی چیزی به صحت علم به یگانگی آن؛ و چون حق تعالی یکی است بی‌قسیم اندر ذات و صفات خود، و بی‌بدیل و شریک اندر افعال خود و موخدان وی را بدین صفت دانند، دانش ایشان را به یگانگی، توحید خوانند؛ و توحید سه است: یکی توحید حقّ مر حقّ را، و آن علم او بود به یگانگی خود؛ و دیگر توحید حقّ مر خلق را، و آن حکم وی بود به توحید بنده و آفرینش توحید اندر دل وی؛ و سه‌دیگر توحید خلق باشد مر حق را، و آن علم ایشان بود به وحدانیت خدای عزوجل (هجویری، ۱۳۸۹، ص ۴۰۸).

سالک در این وادی که منزل تجرید است، همه سرها را از یک گریبان برآمده می‌بیند و تمامی نقش‌ها را یک نقش می‌داند. شیوه‌ای که هم *اوپانیساده‌ها* و هم در *گیتا* پیش گرفته شده، این است که صفات متضاد و متناقضی را به برهمن نسبت می‌دهند و علو او را از صفت و نعت بنمایانند (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ): «از همه چیز جداست و در درون همه است. آن که اول ندارد، تویی؛ و آن که نهایت ندارد، تویی» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۲۹).

در *بهگود گیتا*، «ایشوره خداوند است با صفات ثبوتی او؛ به عبارتی دیگر، براهمن مقام اطلاق حضرت حق است که از هرگونه نسبتی مبراست و ایشوره تعبیر از مقام ربوبیت اوست که عالم را می‌آفریند و نگه می‌دارد و نابود می‌سازد. احیا و ابقا و افنا، مظاهر سه‌گانه قدرت رب است. و بدین ترتیب، ایشوره سه مظهر دارد. برهما، ویشنو و شیوه (رک: همان، ص ۳۱). برهما، ویشنو و شیوه، تثلیثی ظاهری هستند و در باطن جز یکی نیست». یک حقیقت است به سه نام. به همان‌گونه که در عرفان اسلامی نیز همه موجودات تجلی حضرت حق هستند، در *بهگود گیتا* نیز تمامی عالم هستی، تجلی ذات خداوند هستند در رنگ‌ها و نموده‌های گوناگون: «بنگر ای پسر پرتا! صورت مرا به اشکال مختلف: به صدها و هزارها نمود و رنگ گوناگون» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

عرفی نیز بر همین نظر است. وی در این باره تمثیل دریا را به کار می‌گیرد که در ابتدا از بخار بوده و در نهایت هم دوباره دریا می‌شود: «کثرت و اختلاف صور امواج، حجر را متکثر نگرداند و مسمّا را من کل الوجود، متعدد نکند.

دریا نفس زند، بخار گویند؛ متراکم شود، ابر گویند؛ فروچکیدن گیرد، باران نام نهند؛ جمع شود و به دریا پیوندد، همان دریا خوانند که بود» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۳).

از این روست که در جای دیگر در **به‌گود گیتا**، ذات اقدس همه موجودات، اشیا و... را جلوهای از خود معرفی می‌کند: «طعم آب منم/ روشنی ماه و خورشید منم/ در وداها، کلمه اوم منم/ بانگ ائیر منم/ مردی مردان منم/ بوی خوش خاک منم/ پرتو آتش منم/ زندگی زندگان منم/ زهد زاهدان، هسته جاویدان موجودات منم» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲-۱۲۳).

گیتا می‌گوید که خدای در دل همه موجودات جا دارد و به نیروی مایا، چون لعبت‌باز آنها را به حرکت درمی‌آورد (همان، ص ۳۱). از دید **به‌گود گیتا**، تمامی چیزهایی که در عالم مادی وجود دارد، همه تجلی خداوند است. در این مرحله، نفی وجودهای اعتباری و اثبات وجود مطلق حضرت تعالی از حیث ذات و صفات و افعال است (ر.ک: شعاعی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۸۳): «مرد معرفت پس از آنکه چندبار به جهان می‌آید و زیست می‌کند، مرا درمی‌یابد و دل در من می‌بندد/ و می‌فهمد که آنچه هست، همه اوست» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴).

در پرتیاهر، سالک بر اثر مراقبه زیاد، حواس خود را از همه عالم برمی‌کند و تنها به مطلوب خود روی می‌آورد. سمادهی یا مراقبه خلسه‌ای نیز وقتی نتیجه می‌دهد که با تمرکز عمیق، ذهن به شیء مورد مراقبه تبدیل و با آن یکی شود. این مرحله ناشی از این است که ذهن با استواری‌اش می‌تواند با موضوعش یکی شود؛ آزاد از همه همکاری‌های اسم و مفهوم؛ به‌طوری که در تماس مستقیم با واقعیت شیء و نیالوده به روابط است. شیء در این مرحله به‌عنوان موضوع آگاهی من ظاهر نمی‌شود؛ بلکه آگاهی من از تمام «من» یا «مال من» آزاد می‌گردد و با خود شیء و نیز مفهوم ذهن و عین یکسان می‌شود (ر.ک: صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۱۹). در اثر این کشش، سالک در همه جا خداوند را می‌بیند؛ لذا می‌توان این مرحله را شبیه مرتبه توحید در عرفان اسلامی دانست: «آن که در همه چیز مرا ببیند و همه چیز را در من ببیند/ هرگز از من جدا نشود/ و من هرگز از او جدا نشوم/ و آن که در مقام یگانگی، مرا که در همه هستی هستم، بپرستد/ هرگونه زندگی کند/ با من باشد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶).

بنابراین، سالک «از همه چیز معنای توحید را درمی‌یابد» (حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۲). از دیدگاه عراقی نیز سالک به هر جا که می‌نگرد، خدا را می‌بیند. توحید اسقاط صفت و وجود و هستی، به غیر از حق است (لاهیجی، ۱۳۷۴، ص ۴۸۳). «به هر که می‌نگرم، صورت تو می‌بینم / از این میان، همه در چشم من تو می‌آیی» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۱).

۲-۶. حیرت

در اصطلاح صوفیه، حیرت واردی است که بر قلب عارفان، به‌گاه تأمل و حضور درمی‌آید و آنان را از تفکر و تأمل بازمی‌دارد: «دل سالک در این وادی، درحالی که پر از عشق است، تهی است و درعین حال از همه ناآگاه است»

(حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۳؛ سجادی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۱). با رشد اعمال خوب و تحقق کامل اهیسماسا، ذهن به‌طور طبیعی به حالتی می‌رسد که در آن، اعمال نه خوب (شوکه) هستند و نه بد (اشوکه)؛ و لذا سالک به حالت کیوالیه (رهایی) می‌رسد (ر.ک: داسگوپتا، ۱۹۲۷م، ص ۱۴۰). در این زمان، چون سالک همهٔ اضداد را تساوی با هم می‌بیند، دچار شگفتی می‌شود. در **به‌گود گیتا**، چنین فردی یوگی نامیده می‌شود. تحیر یوگی در این وضعیت، یادآور مرتبهٔ حیرت در عرفان اسلامی است: «آن‌که پاره‌ای کلوخ یا سنگ و زر در برابر او یکسان باشد، چنین مردی که به حق‌الیقین رسیده باشد، یوگی نامیده می‌شود. آنکه یار و یاور و دشمن و بی‌طرف/ آشنا و بیگانه و پارسا و ناپارسا/ همه را به یک چشم ببیند/ شگفت باشد» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲).

عراقی نیز به این مورد اشاره داشته است. او نیز جمع شدن این اضداد را در یک جا، باعث شگفتی و پرسش سالک می‌داند:

چون شوی پیدا که پنهانی مدام؟
چون نهران گردی که جاویدان عیانی؟

هم عیانی، هم نهران، هم هر دوئی
هم نه این هم نه آن، هم این و آن

(عراقی، ۱۳۶۳، ص ۶۷)

در **به‌گود گیتا**، اگر سالک بر این حال معرفت یابد، همین معرفت او را از شک و تردید حیرت حاصله می‌رهاند و به این مقام، «مقام ترک» گفته می‌شود: «چون مردی از راه یوگا به مقام ترک عمل رسد، به‌وسیلهٔ معرفت، بیخ شک را براندازد/ مالک روح خود بود و چنین کسی ای ارجونا، بندهٔ عمل نباشد» (همان، ص ۱۰۱).

«تهی بون سالک را در عین لبریزی از عشق را می‌توان به‌گونه‌ای دیگر نیز تفسیر کرد. با توجه به اینکه در مرحلهٔ دوم (عشق)، نیک و بد برای سالک یکسان می‌نماید» (حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۱)؛ از این‌رو به معرفتی دست می‌یابد که در پی آن به استغنا می‌رسد. این محتاجی به معشوق و بی‌نیازی از دیگران، او را به توحیدی سوق می‌دهد که همه چیز در وی دیده می‌شود؛ چراکه دیگر او را به هیچ چیز جز معشوق، اعتنایی نیست؛ پس می‌توان از همان مرحلهٔ دوم، انتظار چنین حیرتی را داشت. از دید **عراقی** نیز در مرحلهٔ توحید، محبوب کسوتی از صفات خود را بر سالک می‌پوشاند؛ لذا محب چون در خود می‌نگرد، خود را به رنگی غیر از خود می‌بیند، که حیرت سالک را به‌دنبال دارد: «معشوق چون خواهد که عاشق را برکشد، نخست هر لباسی که از هر علمی با او همراه شده باشد، از او برکشد و بدل آن، صفات خود درپوشاند. پس به همهٔ نام‌های خودش بخواند و به‌جای خودش بنشانند. عاشق چون در کسوت خود نگیرد، خود را به رنگ دیگر ببیند، حیران بماند» (عراقی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۳).

حیرت به‌دست‌آمده نتیجهٔ توحید است و چون سالک در وادی پیشین جز او را ندیده است، در این وادی خویشتن را از او تشخیص نمی‌دهد و به حیرت می‌افتد. یکسان بودن گدا و سلطان، نمونه‌ای از این شگفتی است:

نی عجب این است کان مرد گدا
چونکه سلطان است، سلطان کی شود؟

بوالعجب کاری است، بس نادر رهی
کاین چو عین او بود، آن کی شود؟

(عراقی، ۱۳۶۳، ص ۷۲)

در این مرحله، سالکان به مرتبه‌ای از پختگی و درجه‌ای از اخلاص دست یافته‌اند که می‌توان آنها را کمال یافته فرض کرد. «فنا مرگی است نهادین در درون، مرگ من است؛ منی که در او از هم می‌پاشد؛ رنگی است که به بی‌رنگی می‌رسد و نمودی است که به بود راه می‌برد و سایه‌ای است که در فروغ ناپیدا می‌شود» (کزاز، ۱۳۸۱، ص ۴۵۱). «در چنین مرتبه‌ای است که دیگر، ظاهر و باطن سالک به کمال آیینگی رسیده، یا به دیگر بیان، آئینه در آئینه گردیده است و به قول عزیزالدین نسفی، حالتی که باطن در میان دو عالم پاک قرار می‌گیرد. بنابراین در مرحله فنا، چون بدن پاک شد و صافی گشت، باطن در میان پاک افتاد» (نسفی، ۱۳۸۱، ص ۸۹).

کمال مطلوب در نظر متعلمان اوپانشاد، براهمن است که نماینده مفهوم جاودانگی و خلود است (ر.ک: موحد، ۱۳۸۵، ص ۲۷). براهمن «تعبیری است از آن وحدت نهایی و حقیقت لایتغیری که در آن سوی مرزهای زمان و مکان و در ورای عالم کثرت و شهود است» (همان). از دید بهگود گیتا سالکی که به این مرحله برسد، با دلی آرام و فارغ از تشویش و با یادی لبریز از یاد حق، به سرور جاویدان نائل می‌شود؛ «عارفی که به حق واصل شده باشد، با دلی که در برخورد با عالم خارج، مرده و بی‌حس است/ خوشی را در جان خود یابد و با خاطری مستغرق از یاد حق، به سرور جاویدان رسد» (همان، ص ۱۰۶).

در این مرحله جدایی بین علم و عالم و معلوم از میان برخیزد که از آن به «نیروانا» تعبیر کرده‌اند. در این مقام است که سالک به نیروانا نائل می‌شود: «این است مقام وصول به حق ای پسر پریتا/ کسی که بدین مقام رسد، رنگ فریب از او برخیزد/ و کسی که این روش به کار نبندد/ اگرچه در واپسین دم زندگی باشد/ به نیروانای حق فائز گردد» (همان، ص ۸۲).

اما در مقایسه با یوگا، این مرحله سمداهی (مراقبه خلسه‌ای و سکون)، زینه‌ای است که در آن احساس و شعور نسبت به حالت مراقبه وجود ندارد و ذهن کاملاً خالی از همه چیز است و در آن تمایز بین شیء مراقبه و مراقبه‌کننده برداشته می‌شود (داسگوپتا، ۱۹۲۷م، ص ۱۳۶). ممکن است این تصور پیش آید که در عرفان یوگا، یوگی در سمداهی فقط به فنا می‌رسد و مثل عارف عرفان اسلامی به بقای باله (ایشوره) نمی‌رسد. این نکته درست است که او به بقای باله (ایشوره) نمی‌رسد؛ زیرا یوگی چنین هدفی هم ندارد. هدف او کشف پروروشه به عنوان وجود حقیقی‌اش و خلاصی دادن خود «پروروشه» از اسارت جسم است (صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۲۱). «او قصد یکسانی با پروروشه خود را دارد، پروروشه ای که از انانیت و بودهی رهاگشته است». او هرگز قصد بودن با ایشوره (خدا) را نمی‌کند؛ بلکه برخی یوگیان از او برای کشف پروروشه خود و اتحاد با آن استمداد می‌کنند (زینر، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۷۳؛ صادقی شهپر و صادقی شهپر، ۱۳۹۲، ص ۲۱). لذا مرحله فنا در عرفان اسلامی، تفاوتی اساسی با دهیانه و سمداهی در مکتب یوگا دارد؛ اما از دیدگاه تعالیم اوپانشاد - که سالک پس از ریاضت‌های فراوان به وصال نیروانا می‌رسد و جدایی میان عاشق و معشوق برداشته می‌شود - می‌تواند با فنای موجود در عرفان اسلامی

شبهات داشته باشد. لازمهٔ این آیینگی، فنا از صفات بشری و بقا در صفات حق است (ز.ک: حائری، ۱۳۹۰، ص ۶۳). در این مرحله است که همهٔ موجودات عالم را یکی شده و به هم پیوسته با حق می‌یابد: «بنگر که سراسر جهان، از جماد و حیوان و دیگر هر آنچه خواهی، ای ارجونا، همه را/ در من یکی شده و به هم پیوسته خواهی یافت» (موحد، ۱۳۸۵، ص ۱۵۳).

اما از دید عراقی، سالک واصل شده به دیدار حق، از غم و شادی و ماضی و مستقبل رهاست. فنا مرحله‌ای است که عاشق و معشوق یکی می‌شوند: «چون من معشوق شدم، عاشق کیست؟ اینجا عاشق، عین معشوق آمد؛ چه او را از خود بودی نبودی تا عاشق تو بود» (عراقی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۴).

در جای دیگر، عراقی فنا را پیوستن ازل به ابد می‌داند و به واسطهٔ فنا، بزرخ توئی سالک از میان برمی‌خیزد: «قعر این بحر، ازل است و ساحلش ابد. از توئی موهوم تو، دو می‌نماید، اگر تو خود را فرا آب این دریا دهی، برزخی که آن توئی تو است، از میان برخیزد و بحر ازل را به بحر ابد بیامیزد و اول و آخر یکی بود. آن‌گاه چون دیده بگشایی، همه تو باشی و تو در میان نه» (همان، ص ۵۸).

رسیدن به این مرتبه، در حقیقت رسیدن به مرتبهٔ کمال است که اگر دست ندهد، این رویارویی لاهوتی و ناسوتی نیز به جمال و کمال تمام، دست نخواهد داد.

نتیجه‌گیری

به‌گود گیتا به دلیل اینکه تلفیقی از عقاید ودایی، تعالیم اوپانیسادی و یوگاست و نیز به دلیل هجوم آریایی‌ها به سرزمین هند، چه به تأثیر از باورها و اعتقادات آریایی‌ها و چه بنا بر آموزه‌های موجود در افکار و اندیشه‌های هندی، تشابهاتی با عرفان اسلامی دارد که می‌توان ردپاهای مراتب طلب، عشق و... را در این اثر مشاهده کرد. از آنجاکه مراتب یادشده، در عارفانه‌های عاشقانه نمود بسیار چشمگیری دارند، لذا طبق پژوهش‌های صورت گرفته میان مبانی عرفان هندی با تکیه بر لمعات و عرفان اسلامی، موارد زیر به دست آمده است. مهم‌ترین تفاوت‌های حاصله از این بررسی، بیانگر آن هستند که سوای اینکه مراحل موجود در مکتب یوگا هشت مرحله و در عرفان اسلامی هفت مرحله است، این دو در مرحلهٔ فنا تفاوتی اساسی دارند. بر مبنای مکتب یوگا، سالک به فنای بالله و بقای بالله نمی‌رسد و در کل چنین هدفی را نیز دنبال نمی‌کند؛ اما از دید آموزه‌های اوپانیساده، سالک به وصل و وحدت با برهمن که مقام ربوبیت حق است، نائل می‌گردد و این در حالی است که از این نظر با فنای عرفان اسلامی همخوانی دارد. به دلیل تلفیق آموزه‌های یوگا با تعالیم اوپانیساده در به‌گود گیتا، هر چند می‌توان نمونه‌هایی را از هر دو مکتب، مشاهده کرد؛ اما با عنایت به اینکه بسامد تعالیم اوپانیساده در به‌گود گیتا بسیار بالاست و همان‌طور که در متن مقاله نیز اشاره شد، خاستگاه به‌گود گیتا بیشتر بر پایهٔ مطالب اقتباس شده از اوپانیساده بوده است، لذا وصال به برهمن یا موکشه، می‌تواند شبیه فنای سالک فی الله در عرفان اسلامی باشد. در جدول زیر خصوصیات هر مرحله از دو نگرش عرفانی آورده شده‌اند.

تطبیق سلوک عرفانی میان عرفان هندی و عرفان اسلامی		
عرفان اسلامی	عرفان هندی	
<p>طلب: عبور از شهوات طبیعی و لذات نفسانی - کنار گذاشتن خودبینی‌ها - واداشتن سالک به تفحص در باب حقیقت - چیرگی بر حواس - از دید لمعات، تعلقات دنیوی حجاب‌اند - در راستای دوری از تعلقات دنیوی - پیوسته در طلب بودن.</p>	<p>یمه (پرهیزگاری‌ها) - باید سالها در جد و جهد بود (شباهت) - در جهت دوری از ناپاکی‌ها - خودداری از آزاد رساندن (اهیسم) - راست‌گویی (ستیه) - دزدی نکردن (استیه) - مهار امیال نفسانی و شهوات (برهمه چاریه) محوریت با تمرکز و مراقبه است - چیرگی یافتن بر حواس (شباهت).</p>	مرحله اول
<p>عشق: سرچشمه همه احوال - محوری‌ترین مطلب، رضای مطلوب است - اساس تعلیم عرفانی - شکل تکامل یافته‌ی وادی طلب - در راستای ترک ماسوی‌الله - عدم تأثیر اضداد بر اشتیاق سالک.</p>	<p>نیامه‌ها: پاکی و نضافت (شئوچه) - گرایش به مهرورزی و فضیلت - اجتناب از ردایل و بدی‌ها - در جهت رضایت و خرسندی مطلوب بودن (شباهت) - مرحله تسلیم حق بودن است - اشتیاق شدید به آرامش عشق داشتن.</p>	مرحله دوم
<p>شناخت، منشأ همه خیرات است - خودشناسی، یکی از راه‌های رسیدن به خداست - معرفت نتیجه راه عشق است - شناخت هر کس در حد ظرفیت خود است.</p>	<p>آسنه‌ها: استواری حالات و تمرکز در جهت آرامش - زینه‌ای برای رهایی انسان - کسب آگاهی و شناختی فراطبیعی - مستلزم تمرین و ریاضت - آتش معرفت، ناپاکی‌ها را می‌سوزاند - در نتیجه شناخت و تجربه شخصی است (شباهت) - رضایت از قدم برداشتن به سوی پوروشه یا خویشتن واقعی - رسیدن به شناخت در گرو مراقبه است (شباهت).</p>	مرحله سوم
<p>استغنا: منزل تفرید و تجرید است - سالک خود را به مطلوب محتاج می‌بیند و از همه عالم بی‌نیاز - دل‌کندن از همه نقش‌های پریشان دنیا - رهایی از بند اضداد را منزله تعیین می‌داند - خرسندی به بیش‌و کم جهان - به دلیل غرق بودن در نیستی، احساس نیاز به چیزی دارد.</p>	<p>پرایانامه: به‌معنای ترک محسوسات و برکندن خود از این عالم و عدم احتیاج به آنها (شباهت) - از طریق تسلیم به ایشوره، سالک می‌تواند به سمت آزادی از محسوسات برود (شباهت) - هدف نهایی یوگا در این مرحله، جداساختن انسان از احساسات، عقاید و رسیدن به رضایت است.</p>	مرحله چهارم

<p>توحید: همه جا جز یک نفر بیشتر نمی‌بیند - حکم بر بی‌بدیل بودن و بی‌شریک بودن خداوند - تمام هستی، تجلیات خداوند بر جهان است.</p>	<p>پرتیاهر: ایشو با صفات ثبوتی‌اش، خداوند است - احیا، ایقا و افنا، مظاهر سه‌گانه قدرت رب هستند و در باطن یکی بیش نیستند (شباهت) - از دید گیتا، خدا در همه موجودات هست و با نیروی مایا، چون لعبت‌باز آنها را به حرکت درمی‌آورد - نفی وجودهای اعتباری (شباهت).</p>	<p>مرحله پنجم</p>
<p>حیرت: به‌گاه تأمل و حضور درآید - در این نقطه، سالک در عین هستی لبریز از نیستی است - جمع شدن اضداد در یک‌جا موجب تحیر سالک می‌شود (شباهت) - حیرت حاصله به دلیل وحدت وجود است.</p>	<p>دهارنا: تمرکز بر یک نقطه خاص - ذهن درمی‌یابد که اعمال نه خوب هستند (شوکه) و نه بد (اشوکه) و به کیوالیه (رهایی) می‌رسد و حیرت (شباهت) - موازی بودن همه تضادها - عرضه شدن معرفت حقیقی اشیا.</p>	<p>مرحله ششم</p>
<p>فنا: برداشته شدن اوصاف مذموم - فنا منتهی به بقای الله می‌رسد - فنا مرگی است نهادین - این مرحله، مرحله آیینگی است - وصال را دوام حیرت دانسته‌اند - فنا مرحله‌ی یکی شدن عاشق و معشوق است.</p>	<p>دهیانه و سمادهی: تمرکز پایدار و بی‌وقفه. کمال مطلوب از دید متعلمان اوپانیاشاد - براهمن تعبیری است از وحدت نهایی و حقیقت لاینحیر (شباهت) - در عرفان یوگا، یوگی در سمادهی فقط به فنا می‌رسد و مثل عارف به بقای الله یا ایشو نمی‌رسد (تفاوت) - اما از دید اوپانیاشاد، رسیدن به وحدت با نیروانا ممکن است (شباهت) - هدف یوگی، کشف پوروشه به‌عنوان وجود حقیقی‌اش و خلاص دادن خود پوروشه از اسارت جسم است (تفاوت).</p>	<p>مرحله هفتم</p>

منابع

- ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۸۵، *فصوص الحکم*، توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه.
- ابوالقاسمی، مریم، ۱۳۸۳، *اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس*، تهران، ارشاد اسلامی.
- ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳، *الارشادات والتبیهات*، ج ۳، تهران، کتاب.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۲، *رساله‌ای در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
- امیری، سید محمد و ندا یزاج، ۱۳۹۳، «تحلیل وادی معرفت در سه دفتر اول مثنوی»، *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد سنندج*، ش ۲۰، ص ۱-۲۴.
- آل‌رسول، سوسن، ۱۳۸۵، «عشق در عرفان اسلامی»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۳، ص ۱۵۷-۱۷۶.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۸، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۶۶، «ادیان، مذاهب و عرفان اسلامی»، *تحقیقات اسلامی*، ش ۵ و ۶، ص ۹۴-۱۳۱.
- تیلیخ، پل، ۱۳۸۱، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۴، *عوامل خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس.
- حائری، محمدحسن، ۱۳۹۰، *مبانی عرفان و تصوف در ادب پارسی*، تهران، علم.
- خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۶۷، *ابن عربی، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ترجمه جلیل پروین، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- دارا شکوه، محمد، ۱۳۵۸، *اپوانیسزاد (سر اکبر)*، مقدمه و حواشی جلالی نائینی، تهران، علمی.
- راداکریشنان، سروپالی، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، علمی فرهنگی.
- رحمانی، محمد؛ حسینی، سید محسن و محمدرضا حسنی جلیلیان، ۱۳۹۶، «جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی»، *ادبیات عرفانی*، ش ۱۶، ص ۲۳-۵۶.
- ریگ‌ودا*، ۱۳۸۵، به تحقیق و ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
- زروانی، مجتبی؛ علمی، قربان؛ سجاد دهقان زاده، ۱۳۹۰، «مدلول جاودانگی نفس در بهگود گیتا»، *ادیان و عرفان*، ش ۲، ص ۵۵-۵۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۳، *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران، علمی.
- زینر، رابرت چارلز، ۱۳۸۸، *عرفان هندو و اسلامی*، ترجمه نوری سادات شاهنگیان، تهران، سمت.
- سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۵، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چ سوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- شعاعی، مالک؛ حسینی‌نیا، سید محمدرضا و مهری پاکزاد، ۱۳۹۷، «مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تأکید بر منطق الطیر و گلشن راز»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ش ۵۱، ص ۱۶۹-۲۰۵.
- صادقی شهپر، علی و رضا صادقی شهپر، ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر و یوگاسوتره‌های پانتجلی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ش ۳۱، ص ۱-۲۶.

- عراقی، فخرالدین، ۱۳۶۳، *لمعات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولوی.
- عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *منطق الطیر*، به کوشش صادق گوهرین، تهران، امیرکبیر.
- قتیبریه، ابوالقاسم، ۱۳۶۱، *رساله قشیریه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین، ۱۳۷۲، *مصباح الهدایه*، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران، هما.
- کزازی، میر جلال الدین، ۱۳۸۱، *نامه باستان*، تهران، سمت.
- گوهرین، سید صادق، ۱۳۶۸، *شرح اصطلاحات صوفیه*، تهران، زوار.
- _____، ۱۳۷۰، *منطق الطیر*، تهران، علمی فرهنگی.
- لایه‌جی، شمس الدین محمد، ۱۳۸۸، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- موحد، محمدعلی، ۱۳۸۵، *گیتا (سرود خدایان)*، تهران، خوارزمی.
- موسوی سیرجانی، سهیلا و مهدیه منصور، ۱۳۹۵، «سنایی و اخلاق حرفه‌ای»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ش ۴۲، ص ۲۵۷-۳۰۰.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۱۳۸۳، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، قطره.
- _____، ۱۳۸۴، *کلیات شمس*، تهران، درس نگار.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، ۱۳۸۲، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۱، *انسان الکامل*، به کوشش مارژیان موله، تهران، طهوری.
- نیک‌اندیش، یونس، ۱۳۸۷، «عشق حقیقی از دید عارفان»، *عرفان*، ش ۱۶، ص ۹۸-۱۱۸.
- وکیلی، هادی و ربابه آبداری، ۱۳۹۵، «بررسی مقایسه‌ای نقش عشق در سلوک عرفانی از منظر امام خمینی و خوان دلاکروت»، *حکمت معاصر*، ش ۲، ص ۶۹-۹۲.
- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۳، *کشف المحجوب*، به تصحیح شوکوفسکی، تهران، کاراپام.
- همدانی، عین‌القضاة، ۱۳۷۳، *تمهیدات*، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری.

Dsagupta, S., 1927, *A History of Indian Philosophy*, New Delhi, Motilal Banarsidass.

Mukerji, P.N, 1977, *Yoga Philosophy of Patanjali*, India, University of Calcutta.