



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 18, Issue 2, No.40, 2027 pp.1-18

Receive: 02/12/2025 Accepted: 18/05/2026

From “Allah” to “Brahman”: A Comparative Study of the Manifestations of the Divine Names in Ibn ‘Arabī’s Thought and the Manifestations of the Trimurti in Hinduism with a Focus on the Upaniṣads

Fayyaz Gharaei  *

Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
f.gharaei@um.ac.ir

Zeinab Mollazade

MA Graduate of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
mollazadeh.zeinab@um.ac.ir

Abstract

Relying on a “metaphysical and structural comparative” approach, the present study investigates the mode of expansion and manifestation of the Absolute within two independent epistemological horizons: the mystical school of Muhyiddin Ibn Arabi in Islam and the ancient Upanishadic texts in Hinduism. In Ibn Arabi’s intellectual system, “Allah”, as the all-comprehensive Divine Name, serves as the point of connection between the strictly Unseen Essence and the world of multiplicity, and the reality of the Truth permeates existence through three levels of manifestation (Essential, Nominal, and Active) and via the interplay of the Attributes of *Jamāl* and *Jalāl*. Parallel to this structural formulation, the Upanishadic texts (particularly the *Maitri Upanishad*), while insisting on the fundamental principle of the peerless unity of “Brahman”, formulate the Hindu “Trimurti” (Brahmā, Viṣṇu, and Śiva) not as independent entities, but as functional manifestations and instruments of that Absolute Truth’s will for cosmic creation, preservation, and dissolution. The objective of this study is to comparatively analyze these structures to demonstrate how both religions, despite their distinct historical and cultural origins, have resorted to a similar mediatory concept to explain the logic of transition from the “Absolute Unity of Essence” to the “restricted multiplicity of acts”.

Keywords: Allah; Brahman; Manifestation; Ibn ‘Arabī; Upaniṣads.

Introduction

Religion plays a fundamental role in giving meaning to human life and addresses the various dimensions of human existence. One of the most important issues in the individual dimension of religion is how finite human beings relate to the infinite God and the sacred. Human beings have always sought to understand how they can speak to the divine essence, by what name they should call upon God, and how they can bring their needs and fears before Him. This search for

*Corresponding author

Gharaei, F. and Mollazade, Z. (2027). From “Allah” to “Brahman”: A Comparative Study of the Manifestations of the Divine Names in Ibn ‘Arabī’s Thought and the Manifestations of the Trimurti in Hinduism with a Focus on the Upaniṣads. *Comparative Theology*, 18(2), 1-18.



2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



10.22108/coth.2026.147570.2072

connection with the Lord—whether in the form of a merciful God who responds in times of hardship or as a powerful and wrathful God in times of affliction—has always been the main driving force behind humanity’s turn toward religion.

The manner in which finite human beings relate to the infinite Divine is a fundamental topic in religious thought. This research focuses on a comparative dialogue between two foundational non-dualistic frameworks: the mystical school of Ibn Arabi in Islam and the ancient Upanishadic texts in Hinduism. The central problem is to explore how these independent epistemological horizons formulate the Absolute’s manifestation. In Islam, the unitary “Allah” is recognized through His Most Beautiful Names, categorized into Attributes of Beauty (Jamāl) and Majesty (Jalāl). Conversely, Hinduism posits an absolute reality called “Brahman”, whose primary cosmic functions are manifested through the Tri-murti. The significance of this study lies in utilizing a structural comparative approach—rather than a historical one—to demonstrate how two pinnacle traditions conceptualize the geometry of the Divine’s connection to the world of multiplicity.

Materials and Methods

This research is fundamentally theoretical and employs a “structural and phenomenological analytical-comparative” methodology. Data collection relies on a library-based approach, focusing on primary texts and classical commentaries. For Ibn Arabi, texts such as *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and its commentaries were analyzed. For the Hindu tradition, the primary Upanishadic texts, particularly the *Maitri Upanishad*, served as the main sources.

The analysis was conducted in three stages. The first stage involved phenomenological articulation, independently examining concepts like “Allah” and “Brahman” within their indigenous horizons. The second stage utilized structural analysis to investigate the geometry of transition from Absolute Unity to restricted multiplicity. The final step involved a metaphysical comparison to synthesize the convergences and divergences between the Divine Names and the Triadic deities as mediatory structures.

Research Findings

The analytical comparison reveals three foundational findings regarding the metaphysical structures of both paradigms.

First, both traditions posit an absolutely transcendent Essence (Ontological Unity) beyond time and space—the Essence of Allah and Nirguna Brahman.

Second, due to this unfathomability, both employ a “mediatory structure” (Functional Multiplicity). The Divine Names in Islam and the Tri-murti in Hinduism function not as independent ontological entities, but as conduits of grace and operational attributes to make cognition possible for terrestrial beings.

Third, there is a distinct structural isomorphism between these models. Brahma (Creator) corresponds to the Names of Origination (e.g., Al-Khaliq), Vishnu (Preserver) mirrors the Attributes of Beauty (Jamāl, e.g., Al-Hafiz), and Shiva (Destroyer/Transformer) reflects the Attributes of Majesty (Jalāl, e.g., Al-Mumit). In both paradigms, these manifestations serve as the sole epistemological pathway for earthly beings to connect with the Infinite.

Discussion of Results and Conclusions

The current comparative analysis confirms that despite historically distinct contexts, the mystical frameworks of Ibn Arabi and the Upanishads share analogous mediatory models to resolve the enigma of connecting the “Absolute” with the “restricted”. Both systems exhibit profound functional isomorphism between the Islamic Attributes (Jamāl and Jalāl) and the cosmic functions of the Hindu Tri-murti.

However, a critical dialogue between these paradigms reveals an essential ontological difference stemming from their distinct theological premises. In Islamic mysticism, the Divine Names remain strictly non-independent modes of a singular Essence, firmly rooted in absolute monotheism (Tawhid). In contrast, the Hindu Tri-murti are frequently perceived as distinct personified deities with individual cults, reflecting a theological approach that accepts divinity in multiplicity.

In conclusion, the trajectory of human connection with the Sacred—whether through emulating Divine ethics (*Takhalluq*) in Islam or realizing the unification of the individual soul (*Atman*) with *Brahman* in Hinduism—demonstrates that the intrinsic human need for structural intermediaries of divine grace transcends specific dogmatic boundaries.

از «الله» تا «برهمن»: بررسی تطبیقی تجلیات اسمائی در اندیشه ابن عربی و تجلیات خدایان سه‌گانه در دین هندو با محوریت *اوپه‌نیشدها*

فیاض قرائی* ، دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

f.gharaei@um.ac.ir

زینب ملازاده، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

mollazadeh.zeinab@um.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با اتکا بر رویکرد «تطبیقی‌متافیزیکی و ساختاری»، نحوه بسط و تجلی امر مطلق در دو افق معرفتی مستقل را واکاوی می‌کند: مکتب عرفانی محی‌الدین ابن عربی در اسلام و متون کهن *اوپه‌نیشدها* در دین هندویی. در نظام فکری ابن عربی، «الله» به عنوان اسم جامع الهی، نقطه اتصال ذات غیب‌الغیوب با عالم کثرت است و حقیقت حق از طریق مراتب سه‌گانه تجلی (ذاتی، اسمائی و افعالی) و به واسطه تقابل اسمای جمالی و جلالی در هستی سریان می‌یابد. هم‌راستا با این تبیین ساختاری، متون *اوپه‌نیشدها* (به ویژه مایتری *اوپه‌نیشدها*) با پافشاری بر اصل بنیادین یگانگی بی‌همتای «برهمن»، تثلیث هندو یا «تری‌مورتی» (برهما، ویشنو و شیوا) را نه به عنوان هویتاتی مستقل، بلکه در قامت تجلیات کارکردی و ابزارهای اراده آن حقیقت مطلق برای آفرینش، بقا و انحلال کیهانی صورت‌بندی می‌کنند. هدف این مقاله بررسی تطبیقی این ساختارهاست تا نشان دهد چگونه هر دو دین، با وجود خاستگاه‌های متفاوت تاریخی و فرهنگی، برای تبیین منطق گذار از «وحدت مطلق ذات» به «کثرت مقید افعال»، به مفهوم میانجی مشابهی (اسمای الهی و خدایان سه‌گانه) متوسل شده‌اند.

واژه‌های کلیدی

الله، برهمن، تجلیات، ابن عربی، *اوپه‌نیشدها*.

*مسئول مکاتبات

قرائی، فیاض و ملازاده، زینب. (۱۴۰۶). از «الله» تا «برهمن»: بررسی تطبیقی تجلیات اسمائی در اندیشه ابن عربی و تجلیات خدایان سه‌گانه در دین هندو با محوریت *اوپه‌نیشدها*. *الهیات تطبیقی*، ۱۸ (۲)، ۱-۱۸.



۱- مقدمه

ادیان نقش بنیادی در معنابخشی به زندگی انسان‌ها ایفا می‌کنند و به جنبه‌های مختلف حیات بشر اشاره دارند. یکی از مهم‌ترین مباحث در بُعد فردی دین چگونگی ارتباط انسان محدود با خداوند نامحدود و امر قدسی است. انسان همواره در تلاش بوده است تا بداند چگونه می‌تواند با ذات متعال الهی سخن بگوید، او را به چه نامی بخواند و چگونه نیازها و ترس‌های خود را به درگاه او برد. این جست‌وجو برای ارتباط با پروردگار، چه در قالب خدایی مهربان و پاسخ‌گو در سختی‌ها، و چه در هیئت خدایی قهار و خشمگین در زمان بلاها، همواره محرک اصلی انسان برای روی آوردن به دین بوده است.

در اسلام، خداوند یگانه که «الله» نام دارد، از طریق اسمای حسنی شناخته می‌شود. مسلمانان الله را از طریق صفات جمالی و جلالی‌اش می‌خوانند و معتقد هستند معرفت او فقط با شناخت این اسماء ممکن است. این اسماء نه فقط ابزاری برای تقرب، بلکه خود راه‌هایی برای درک جنبه‌های متفاوت ذات الهی هستند. در میان متفکران اسلامی، عارف و فیلسوف برجسته قرن هفتم هجری، محی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق)، یکی از تأثیرگذارترین چهره‌ها در تبیین و بسط نظریه اسماء و صفات الهی است. اندیشه او درباره وحدت وجود، تجلیات حق و جایگاه اسماء در این نظام، رویکردی عمیق و منحصر به فرد به شناخت امر قدسی ارائه می‌دهد که بررسی آن در بستر تطبیقی حائز اهمیت فراوان است. هرچند در بادی امر ممکن است سنجش آرای یک متفکر (ابن عربی) با یک مجموعه متن مکتب‌ساز (اوپه‌نیشدها) ناهمگون به نظر برسد، دلیل این هم‌سنجی و سنخیت آن است که مکتب عرفان نظری ابن عربی در اسلام، به لحاظ جامعیت، نظام‌مندی هستی‌شناختی و جریان‌سازی تاریخی، هم‌سنگ و معادل با جایگاه بنیادین متون اوپه‌نیشدهی در تبیین متافیزیک و عرفان هندو است؛ در واقع، هر دو نماینده قله اندیشه وحدت‌گرایانه و تبیین‌کننده اصلی نحوه تجلی ذات مطلق در دین خویش به شمار می‌روند.

در مقابل، در دین هندو، حقیقت مطلق و واحدی به نام «برهمن»^۱ وجود دارد که کل جهان و هستی را در بر گرفته است. برهمن یگانه، بسیط و غیرقابل توصیف است و خدایان سه‌گانه هندو - تری‌مورتی^۲ - یعنی برهما^۳ (خالق)، ویشنو^۴ (حافظ) و شیوا^۵ (نابودگر)، به عنوان تجلیات اصلی این حقیقت مطلق شناخته می‌شوند که به ترتیب، وظایف خلق، بقا و فنای جهان را به عهده دارند. هندوان نیز برای ارتباط با «برهمن» که فراتر از ادراک مستقیم است، به این تجلیات تمسک می‌جویند و آنها را راهی برای درک و ارتباط با ذات متعال می‌دانند. از جمله مهم‌ترین متون مقدس هندو که به طور دقیق مفهوم برهمن و تجلیات آن را تبیین می‌کند، اوپه‌نیشدها^۶ هستند. این متون بنیان‌های فلسفی و الهیاتی دین هندو را شکل می‌دهند و درک «برهمن» و ارتباط آن با هستی از دیدگاه این دین بدون مراجعه به اوپه‌نیشدها امکان‌پذیر نیست.

با وجود اعتقاد هر دو دین به یک حقیقت مطلق و دست‌نیافتنی، نحوه شناخت و برقراری ارتباط با این امر متعال در اسلام و دین هندو متفاوت عمل کرده است. مسلمانان ذات واحد را دارای تجلیات صفاتی می‌دانند، در حالی که هندوان آن را دارای تجلیات الهی (خدایان سه‌گانه) می‌دانند. الله، با صفات جمالی و جلالی خود، محیی، مدبر و ممیت است و برهمن نیز از طریق خدایان سه‌گانه خود، خالق، حافظ و نابودگر است.

با توجه به اینکه پژوهش حاضر در تقاطع سه حوزه عرفان نظری اسلامی، دین‌شناسی تطبیقی و فلسفه ادیان هندو قرار دارد، گفتنی است که از نظر روش‌شناختی، پژوهش حاضر مبتنی بر یک رویکرد «تطبیقی متافیزیکی و ساختاری» انجام شده

^۱ Brahman

^۲ Trimurti

^۳ Brahman

^۴ Viṣṇu

^۵ Śiva

^۶ Upaniṣads

است؛ به این معنا که هدف این مقله ردیابی تأثیر و تأثرات تاریخی این دو دین بر یکدیگر نیست، بلکه از طریق تحلیل پدیدارشناختی و ساختارگرایانه، می‌کوشد تا نحوه صورت‌بندی تجلی امر مطلق (نظام اسمای الهی در منظومه ابن عربی در برابر هندسه خدایان سه‌گانه در متون اوپه‌نیشدی) را در دو افق معرفتی مستقل، واکاوی و مقایسه کند.

مطالعه تطبیقی میان عرفان اسلامی و آیین‌های معنوی هند ریشه‌ای عمیق در تاریخ اندیشه دارد که شاید بارزترین نمونه کلاسیک آن را بتوان در تلاش‌های داراشکوه (م. ۱۶۵۹م) در رساله مجمع‌البحرین (۱۳۷۹) یافت. با بررسی ادبیات پژوهشی موجود، می‌توان پیشینه این مطالعات را در سه حوزه کلی دسته‌بندی کرد:

اول، پژوهش‌های مربوط به اندیشه ابن عربی و نظام اسمای الهی: در عرفان نظری اسلامی، آثار محی‌الدین ابن عربی مبنای اصلی در تبیین نسبت میان ذات و تجلیات الهی به شمار می‌آیند. ابن عربی در فتوحات‌المکیه و فصوص‌الحکم، اسمای الهی را حقایق وجودی و وسائط ظهور ذات معرفی می‌کند که در مراتب مختلف هستی، وحدت را در کثرت متجلی می‌کنند. پژوهش‌هایی از جمله طاهری (۱۳۷۱)، صادقی و قادری (۱۳۹۲)، میری (۱۳۹۸) و صادقی رشتی و همکاران (۱۳۹۹)، ساختار اسماء، مراتب ظهور و نقش دوگانه جلالی و جمالی آنها را تحلیل کرده‌اند. با این حال، هیچ یک از این آثار کارکردهای سه‌گانه اسماء (خلق، حفظ و فنا) با نظام‌های مابعدالطبیعی دینی دیگر را مقایسه نکرده‌اند.

دوم، پژوهش‌های مرتبط با فلسفه ودایی و مفهوم برهمن: در دین هندو و به ویژه در متون اوپه‌نیشد، برهمن حقیقت مطلق و منبع هستی دانسته می‌شود که در قالب تری‌مورتی، یعنی برهما (آفرینش)، ویشنو (حفظ) و شیوا (فنا)، متجلی می‌شود. فیلسوفانی همچون راداکریشنان (م. ۱۹۷۵م) و ولکینز (م. ۱۹۰۲م) این سه‌گانه را به عنوان تجلیات یک واقعیت یگانه تفسیر کرده‌اند. در زبان فارسی نیز گزیده/وپه‌نیشدها اثر رضازاده شفق (۱۳۴۵) این مبانی را تبیین کرده است. با وجود این، بیشتر این آثار رویکردی درون‌متنی دارند و ارتباط آنها با مفاهیم عرفانی دیگر دین‌های توحیدی، به ویژه اسلام، بررسی نشده است.

سوم، مطالعات تطبیقی میان عرفان اسلامی و هندو: پژوهش‌های تطبیقی میان این دو دین عموماً در دو رویکرد عمده انجام شده‌اند: نخست، رویکرد حکمت خالده در آثار متفکرانی همچون رنه گنون (م. ۱۹۵۱م) و فریتجوف شوان (م. ۱۹۹۸م) که بر وحدت متعالی ادیان و اشتراک تجربه عرفانی تأکید دارند؛ و دوم، رویکرد هستی‌شناختی که در آثار پژوهشگرانی مانند غفاری (۱۳۸۵) و همچنین متفکرانی مانند توشی‌هیکو ایزوتسو (م. ۱۹۹۳م)، ویلیام چیتیک (ز. ۱۹۴۳م) و داریوش شایگان (م. ۱۳۹۷ش) نمود یافته و عمدتاً نظریه وحدت وجود ابن عربی و مکتب ادویتا ودانتای شنکره^۱ را مقایسه کرده است. با وجود ارزش علمی زیاد این مطالعات، بررسی‌ها نشان می‌دهند رویکرد این آثار عمدتاً بر مبانی کلی هستی‌شناختی استوار بوده و مقایسه ساختاری و کارکردی نظام تجلی در دو دین همچنان مغفول مانده است. مسأله بغرنج «چگونگی گذار از وحدت مطلق ذات به کثرت مقید افعال» کمتر به صورت مستقل واکاوی شده است. از این رو، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با گذر از تطبیق‌های کلان، به صورت خرد و ساختاری، بر مقایسه کارکردی میان نظام «اسمای الهی» و پیکربندی «تری‌مورتی» متمرکز می‌شود تا نشان دهد این دو دین مستقل چگونه برای حل معمای ارتباط میان «احد» و «کثیر» از الگوهای تجلی مشابهی بهره‌جسته‌اند. پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارت‌اند از:

- ۱- ماهیت و کارکرد اسمای الهی در اندیشه ابن عربی و تری‌مورتی در اوپه‌نیشدها چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارند؟
- ۲- چگونه هر یک از این ادیان به مسأله ارتباط انسان با امر قدسی از طریق تجلیات اشاره می‌کنند؟
- ۳- آیا می‌توان یک الگوی مشترک در تبیین تجلیات امر قدسی در این دو دین یافت؟

^۱ advaita vedānta of Śaṅkara

روش پژوهش تحلیلی-تطبیقی خواهد بود؛ به این ترتیب که پس از تبیین جداگانه مفاهیم اسمای الهی از نظر ابن عربی و تری مورتی از نظر اوپنیشدها، وجوه شباهت و تفاوت آنها مقایسه و تحلیل خواهند شد تا در نهایت، به یک نتیجه‌گیری جامع دست یابیم.

۲- الله و اسمای الهی در اندیشه ابن عربی

۲-۱- الله: حقیقت واحد و متعالی

«الله» در اندیشه اسلامی نام خاص ذات یگانه‌ای است که جامع جمیع اسماء و صفات است. این نام که خود واژه‌ای مقدس است، اشاره به حقیقتی دارد که تمامی کمالات را در خود جمع کرده و منشأ و مبدأ هر موجودی در عالم هستی است. درباره ریشه واژه الله دو نظریه مطرح است: ۱- مشتق از ریشه سریانی و ۲- مشتق از ریشه عربی: الف) مشتق از اله به معنی معبود، ب) مشتق از ریشه لاه به معنی نهان و برتر و پ) مشتق از ریشه اله به معنی تحیر، عجز و فزع (حاج سید جوادی و همکاران، ۱۳۷۲، ج. ۳۱۴/۲).

فارغ از ریشه‌شناسی لغوی، آنچه اهمیت دارد، جایگاه «الله» به عنوان حقیقت بی‌نهایت و مطلق است که در هیچ مکان و زمانی نمی‌گنجد. او آنچنان حاضر است که هیچ احوالی از بندگانش بر او پنهان نمی‌ماند، اما با چشم سر قابل رؤیت نیست. اوست که همواره در کار آفرینش و پرورش آفریدگان است. جز او هر آنچه هست، آفریده خود اوست و همگان به سوی او بازمی‌گردند.

ابن عربی در تبیین جایگاه عرفانی همین نام مقدس، آن را «الاسم الجامع» می‌داند که تمام کثرات صفاتی را در وحدت ذاتی خود هضم کرده است. داوود قیصری (م. ۷۵۱ق)، از برجسته‌ترین شارحان مکتب ابن عربی، در تبیین این دیدگاه در شرح فصوص الحکم به صراحت بیان می‌کند: «اسم «الله» جامع تمام اسماء است» (قیصری، ۱۳۸۷، ج. ۶۵/۱). بر این اساس، «الله» در مکتب ابن عربی و شارحان او عالی‌ترین مرتبه تجلی ذات (در مقام واحدیت) است که هیچ صفتی از آن بیرون نیست و سایر اسماء همگی مظاهر و تفصیل همین نام جامع محسوب می‌شوند.

قرآن کریم، الله را «اول و آخر و ظاهر و باطن» معرفی می‌کند و بر علم بی‌کران او بر همه چیز تأکید دارد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/۳). این آیات به روشنی نشان‌دهنده احاطه کامل خداوند بر هستی و حضور او در تمامی مراتب وجود است. تجلیات الهی که به منزله نشانه‌های او در جهان هستند، هر یک به اندازه قرب خود به منبع اصلی تجلی، از آن بهره‌مند می‌شوند. نور الهی تمام آسمان‌ها و زمین را فرامی‌گیرد و با مثالی از یک چراغ پرنور، حضور همه‌جانبه و هدایتگر او تبیین می‌شود: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...» (نور/۳۵). سرتاسر جهان جلوه‌گاه و تجلی‌گاه خداوند است. خداوند متعال در همه جهان جاری و ساری است و در همه جا هست و در هیچ جا نیست. هیچ چیز از او پنهان نمی‌ماند. همه چیز را می‌داند و به احوال بندگانش آگاه است: «إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (احزاب/۵۴). به هر سو که بنگریم، نشانی از او را می‌توان یافت: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوْكَوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۱۱۵). با این حال، با وجود احاطه کامل او بر هستی، هیچ کس حتی برای لحظه‌ای بر او احاطه نمی‌یابد. هیچ چشمی او را درک نمی‌کند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد، زیرا او لطیف و آگاه است: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام/۱۰۳). این ویژگی‌ها زمینه را برای درک عمیق‌تر اسمای الهی در چارچوب عرفان نظری فراهم می‌آورند.

۲-۲- اسمای الهی در اندیشه ابن عربی: تجلیات ذات واحد

ویلیام چیتیک، عرفان‌شناس معاصر، با تحلیل منظم فتوحات المکیه و فصوص الحکم، نشان می‌دهد دستگاه فکری ابن عربی بر محور مفهوم «وحدت وجود» و نظریه «تجلی» استوار است. در حقیقت، می‌توان گفت اسمای الهی نزد ابن عربی صرفاً الفاظی

برای اشاره به ذات نیستند، بلکه خود حقایق وجودی و تعینات ذاتی حق هستند که از حضرت ذات احدیه صادر می‌شوند و تمام عالم امکان چیزی جز ظهورات و تجلیات همین اسماء در مراتب مختلف نیست (Chittick, 1989, chaps. 2 & 3). چیتیک تأکید می‌کند در این مکتب، ذات الهی در مرتبه احدیت و «غیب‌الغیوب» به کلی از دسترس معرفت و توصیف بشری بیرون است؛ هیچ اسم و صفتی بر آن اطلاق نمی‌شود و از آن با تعبیری همچون «حقیقه الحقائق»، «هویت مطلق» و «کنز مخفی» یاد می‌شود (Chittick, 1989, chap. 4). آنچه برای ممکن‌الوجود قابل درک است، نه خود ذات، بلکه تجلیات و تعینات او در قالب اسمای الهی است؛ به این معنا که شناخت خداوند همواره شناخت تجلیات اوست، نه احاطه بر ذات. چیتیک در ادامه، مراتب مختلف تجلی و نسبت میان اسماء، صفات و مظاهر کونی را بر اساس متون ابن عربی بسط می‌دهد (Chittick, 1989, chap. 5). در ادامه، بررسی مباحث مرتبط در فتوحات المکیه به وضوح این مطالب کمک خواهد کرد.

۲-۲-۱- ذات، اسماء و اعیان ثابت

از دیدگاه ابن عربی، ذات احدی بی‌تعین و ناشناختنی است و هیچ اسم یا صفتی به آن اطلاق نمی‌شود. او در فتوحات المکیه اشاره می‌کند:

«الْأَسْمَاءُ الْإِلَهِيَّةُ نَسَبٌ وَإِضَافَاتٌ تَرْجِعُ إِلَى عَيْنٍ وَاحِدَةٍ، إِذْ لَا يَصِحُّ هُنَاكَ كَثْرَةُ بُجُودِ أَعْيَانٍ كَمَا زَعَمَ مَنْ لَا عِلْمَ لَهُ بِاللَّهِ مِنْ بَعْضِ النَّظَارِ. وَلَوْ كَانَتْ الصِّفَاتُ أَعْيَانًا زَائِدَةً - وَمَا هُوَ إِلَّا بِهَا - لَكَانَتْ الْأُلُوْهِيَّةُ مَعْلُومَةً لَهَا. فَلَا يَخْلُو أَنْ تَكُونَ هِيَ عَيْنَ الْإِلَهِ؛ فَالشَّيْءُ لَا يَكُونُ عَلَةً لِنَفْسِهِ، أَوْ لَا تَكُونَ؛ فَاللَّهُ لَا يَكُونُ مَعْلُولًا لَعَلَّةٍ لَيْسَتْ عَيْنُهُ، فَإِنَّ الْعَلَّةَ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْمَعْلُولِ بِالرُّتْبَةِ. فَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ افْتِقَارُ الْإِلَهِ مِنْ كَوْنِهِ مَعْلُولًا بِهَذِهِ الْأَعْيَانِ الزَّائِدَةِ الَّتِي هِيَ عَلَّةٌ لَهُ، وَهُوَ مُحَالٌ. ثُمَّ إِنَّ الشَّيْءَ الْمَعْلُولَ لَا يَكُونُ لَهُ عِلَّتَانِ وَهَذِهِ كَثِيرَةٌ، وَلَا يَكُونُ إِلَهًا إِلَّا بِهَا. فَبَطَلَ أَنْ تَكُونَ الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ أَعْيَانًا زَائِدَةً عَلَى ذَاتِهِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (ابن عربی، ۱۲۶۹ق، ج. ۱/۱۸۱-۱۸۲).

این عبارت نشان می‌دهد ابن عربی اسماء و صفات الهی را نه به عنوان اموری زائد بر ذات، بلکه به مثابه نسب عین ذات در نظر می‌گیرد. در واقع، از دیدگاه او، کثرت اسماء به ذات واحد الهی بازمی‌گردد و استقلال آنها از ذات با توحید ناسازگار است. اسمای الهی در مرتبه علم الهی، به صورت حقایق علمی و استعدادهای ذات، وجود دارند. هر اسمی یک حقیقت کلی الهی است که به یک جنبه خاص از ذات اشاره دارد. مشیت حق تعالی برای دیدن اعیان اسمای خود (یا دیدن عین خود در هستی جامع) موجب ظهور این اسماء شد.

۲-۲-۲- اسمای حسنی و تجلیات

ابن عربی در فصوص الحکم و فتوحات المکیه تأکید دارد تمامی اسمای حسنی از اسم جامع «الله» صادر می‌شوند. «الله» به عنوان اسم جامع و اسم اعظم، تمامی اسماء و صفات دیگر را در خود جمع دارد. برای مثال، در فتوحات المکیه می‌نویسد:

«فَلَمَّا لَجَأَتِ الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا إِلَى هَؤُلَاءِ الْأُثْمَةِ، وَلَجَأَتِ الْأُثْمَةُ إِلَى الْأَسْمِ اللَّهِ، لَجَأَ الْأَسْمُ اللَّهُ إِلَى الذَّاتِ - مِنْ حَيْثُ غَنَاهَا عَنِ الْأَسْمَاءِ - سَائِلًا فِي إِسْعَافٍ مَا سَأَلَتْهُ الْأَسْمَاءُ مِنْهُ. فَأَنْعَمَ الْمُؤْتَمِنُ الْجَوَادُ لَذَلِكَ، وَقَالَ: كُلُّ الْأُثْمَةِ يَتَعَلَّقُونَ بِإِبْرَازِ الْعَالَمِ عَلَى حَسَبِ مَا تُعْطِيهِ حَقَائِقُهُمْ. فَخَرَجَ إِلَيْهِمُ الْأَسْمُ اللَّهُ وَأَخْبَرَهُمُ الْخَبَرَ، فَأَذَقَلْبُوا مُسْرِعِينَ فَرِحِينَ مُبْتَهِجِينَ، وَلَمْ يَزَالُوا كَذَلِكَ» (ابن عربی، ۱۲۶۹ق، ج. ۱/۱۱۲).

پس، می‌توان گفت الله اسم ذات واحد خداوند در نظر ابن عربی و هر اسم دیگر (مانند الرحمن، الرحیم، الخالق، القهار) یک تعین جزئی‌تر و یک وجه خاص از همان ذات واحد است. تجلی رکن اساسی نظام وجودی ابن عربی است. هستی از

طریق سلسله‌مراتبی از تجلیات پی‌درپی از ذات به ظهور می‌رسد. هر تجلی عبارت است از ظهور ذات در یک صورت خاص که این صورت‌ها چیزی جز همان اسمای الهی نیستند؛ بنابراین، عالم هستی و هر آنچه در آن موجود است، نتیجه تجلی اسمای الهی است. هیچ چیزی در عالم وجود ندارد، مگر اینکه مظهر یک یا چند اسم الهی باشد.

۲-۳- حضرت جامع (انسان کامل)

در دیدگاه ابن عربی، انسان کامل همچون پیامبر اکرم (ص) آینه‌ای تمام‌نماست که تمامی اسمای الهی به طور کامل در او تجلی یافته‌اند. انسان کامل «حضرت جامع» اسمای الهی است. در واقع، حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع تمام مراتب است (قیصری، ۱۳۸۷، ج. ۶۵/۱). از این رو، او آینه تمام‌نمای ذات الهی در عالم امکان به شمار می‌رود. این انسان کامل واسطه فیض الهی به سایر موجودات نیز هست و سبب ایجاد و بقای عالم ازلی و ابدی در دنیا و آخرت است.

۳- اسمای جمالی و جلالی از نظر ابن عربی

برای فهم دقیق جایگاه و عملکرد اسماء در اندیشه ابن عربی، ابتدا باید مراتب تجلیات در نظام هستی‌شناسی او روشن شوند. در مکتب عرفان نظری ابن عربی، تجلیات حق تعالی به سه مرتبه بنیادین «تجلی ذاتی»، «تجلی اسمائی (صفاتی)» و «تجلی افعالی» تقسیم می‌شوند. تجلی ذاتی ظهور ذات حق برای خویشستن در مقام غیب‌الغیوب و احدیت است که در آن هیچ گونه کثرت و تمایزی راه ندارد. تجلی اسمائی نزول و ظهور ذات در مقام واحدیت و در کسوت اسماء و صفات است؛ دقیقاً همین مرتبه است که خاستگاه تکثرات مفهومی در علم الهی است و ریشه اصلی تقسیم صفات به دوگانه «جمال» و «جلال» محسوب می‌شود. در نهایت، تجلی افعالی ظهور و بروز عینی آثار این اسماء در عالم کثرت و خلقت مادی است که جهان هستی را شکل می‌دهد (جامی، ۱۳۷۰، صص. ۲۰-۲۵).

ابن عربی اسمای الهی را به دو دسته اصلی جمالی و جلالی تقسیم می‌کند. «در اصطلاح رایج عرفان نظری، اسمای جلالی عبارت‌اند از اسمائی که از عظمت و کبریای حق تعالی حکایت می‌کنند و باعث خفای او می‌شوند یا آنکه موجب منع نعمتی یا کمالی در خلق‌اند. اسمای جمال در عرفان نظری اسمائی را گویند که باعث ظهور حق تعالی و اعطای کمالات و نعمتی از نعمت‌ها بر خلق می‌شوند» (جیلی، ۱۳۹۲، صص. ۸۹-۹۳).

توشی‌هیکو ایزوتسو در تبیین دقیق‌تر این ساختار دوگانه در مکتب ابن عربی، بیان می‌کند اسمای الهی به دو مقوله اصلی، متضاد و در عین حال، مکمل تقسیم می‌شوند: نخست، اسمای لطف، رحمت و حیات‌بخشی که «اسمای جمال» خوانده می‌شوند؛ و دوم، اسمای قهر، غضب و فنا که به «اسمای جلال» شهرت دارند. در تجلیات جمالی، حق تعالی با مهر و گشاده‌رویی به کائنات روی می‌آورد، در حالی که در تجلیات جلالی، با هیبت و قهاریت خویش موجودات را مقهور می‌کند. با وجود این تقابل، جریان هستی همواره بر مدار تعادلی میان این بسط (جمال) و قبض (جلال) استوار است (ایزوتسو، ۱۳۷۸، فصل هفتم).

بنابراین، صفات جمالی و جلالی متقابل هستند؛ هرچه به لطف و رحمت مربوط شود، صفت جمالی است، و هرچه مربوط به قهر باشد، صفت جلالی است. البته هر یک از این دو، در باطن خود، جنبه‌ای از دیگری را نیز در بر می‌گیرد و مکمل یکدیگر هستند. صفات جمالی مستلزم لطف و رحمت و صفات جلالی منشأ قهر و غضب و بُعد هستند (آشتیانی، ۱۳۸۵، صص. ۲۴۱-۲۴۲).

۳-۱- اسمای جمالی

اسمای جمالی آن دسته از اسماء و صفات الهی هستند که بر لطف، رحمت، محبت، بخشش، زیبایی و پرورش دلالت دارند. این اسماء موجب ظهور حق تعالی و اعطای کمالات و نعمت‌ها به خلق می‌شوند؛ مانند اسمای «الرحمن»، «الرحیم»، «الودود»، «اللطف»، «الرزاق»، «الهادی»، «الباسط» و «الخالق». ابن عربی معتقد است ذات حق در تجلیات جمالی خود، میل به آشکارشدن و بخشش دارد و این اسماء زیبایی و رحمت بی‌انتهای او را در هستی متجلی می‌کنند.

خداوند به عنوان «الخالق»، «البارئ» و «المصور» جهان را بدون هیچ نمونه قبلی و با بهترین صورت آفریده است (حشر/۲۴). اوست که «بدیع السموات و الارض» است و با یک فرمان «کن فیکون» (باش، پس می‌شود) هستی را ایجاد می‌کند (بقره/۱۱۷) و در این کار شریکی ندارد (غافر/۶۲). این تجلیات نشان از لطف و رحمت الهی در بخشش حیات و صورت‌بخشی به موجودات دارد.

اگرچه «مُیت» ظاهراً صفتی جلالی به نظر می‌رسد، همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، از دیدگاه ابن عربی، حتی صفات جلالی نیز در باطن خود جنبه‌ای از جمال دارند. «مُحیی» و «مُیت» هر دو از تجلیات خداوند هستند. زمانی که همه چیز از بین رود، اوست که دوباره همگان را برمی‌انگیزد و جان دوباره به آنان می‌بخشد (دخان/۸). احیای زمین پس از مرگ آن نشانه‌ای از رحمت الهی است که خداوند مردگان را نیز زنده خواهد کرد (روم/۵۰). این حیات‌بخشی و تدبیر حیات جلوه‌ای از لطف و رحمت اوست.

خداوند به عنوان «وکیل»، تدبیر امور بندگان را به عهده دارد و بر هر چیز نگهبان است (زمر/۶۲). اوست که هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آن اوست و خدا بس کارساز است (نساء/۱۳۲). او آنان را برای رسیدن به رستگاری راهنمایی می‌کند. خدا اسبابی را برای راهنمایی انسان فراهم می‌آورد تا رستگار شود (حدید/۹). اگر بندگان را سختی رسد، او حامی آنهاست (احزاب/۳). او «وهاب» (بخشایشگر) است که رحمت خود را بر بندگان ارزانی می‌دارد (آل عمران/۸). مهربانی و رأفت خداوند نسبت به بندگان (الرؤوف، الرحیم) و همچنین بخشش گناهان آنها (الغفار) (آل عمران/۳)، همگی از صفات جمالی و بیانگر لطف و فضل بی‌نهایت او نسبت به مخلوقات هستند.

۳-۲- اسمای جلالی

اسمای جلالی آن دسته از اسماء و صفات الهی هستند که بر عظمت، کبریایی، قهر، غضب، قدرت، انتقام و هیبت دلالت دارند. این اسماء ممکن است موجب خفا یا منع نعمتی در خلق شوند؛ مانند اسمای «القهار»، «الجبار»، «المنتقم»، «الممیت» (از جنبه قهر)، «الشدید العقاب»، «الخافض» و «الضار». ابن عربی تأکید دارد این اسماء نیز بخشی جدایی‌ناپذیر از کمال الهی و برای حفظ نظم و اعتدال در هستی ضروری هستند. او معتقد است بدون وجود این اسماء، زیبایی اسمای جمالی نیز به‌درستی درک نمی‌شد.

خداوند آفریدگار همگان است و هم اوست که جان‌ها را می‌گیرد. همه از او سرچشمه گرفته‌اند و همه به او باز خواهند گشت (یونس/۵۶). او «شدید العقاب» (سخت کیفر) و «ذو انتقام» (صاحب انتقام) است (آل عمران/۴). آنانی که عصیان کرده و از فرستادگان او پیروی نمی‌کنند، مستوجب عذاب دردناک هستند (غافر/۲۲). این تجلیات نشان‌دهنده قدرت بی‌کران الهی در اجرای عدالت و برقراری نظم در عالم است. خداوند «عزیز» (پیروزمند) و «قوی» است و هم کافران را پست می‌دارد و هم مؤمنان را بالا برنده است (خافضه رافعه) (واقع/۳).

همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم، نکته مهم در اندیشه ابن عربی این است که او به هم‌پوشانی و درهم‌تنیدگی اسمای جمالی و جلالی معتقد است؛ یعنی در هر صفت جمالی، جنبه‌ای از جلال، و در هر صفت جلالی، جنبه‌ای از جمال نهفته است. برای مثال، هیمان و حیرتی که از جمال الهی حاصل می‌شود، خود علائم اسماء جلالی هستند، زیرا عقل در مقابل آن جمال دچار انقهار و تحیر می‌شود. همچنین، در هر جلال، لطف و عنایتی پنهان است. ابن عربی حتی بیان می‌کند طینت انسان با دو دست جمال و جلال خمیر شده است. این تعادل و وحدت در کثرت اسماء از عجایب اسرار عرفان ابن عربی است.

۴- برهمن و تجلیات در اوپه‌نیشدها

۴-۱- برهمن: حقیقت مطلق و واحد در اوپه‌نیشدها

برهمن یا برهमे^۱ اسمی از ریشه بره^۲ (Wilkins, 1900, p. 43) و به معنای رشد و بسط است (Stutley & Stutley, 1997, p. 49). مطلقاً مجرد که مبدأ همه کائنات است (شاتوک، ۱۳۸۱، ص. ۳۴).

اوپه‌نیشدها، به عنوان بخشی مهم از وداها، بنیادهای فلسفی دین هندو را شکل می‌دهند و به تفصیل مفهوم برهمن را تبیین می‌کنند. برهمن تنها حقیقت هستی است که جهان چیزی جز تجلی او نیست. او در تمام جهان جاری و ساری، تنها و نامتناهی است؛ ابتدایی است که انتها ندارد، اول هر چیز و پایان هر چیز است. همه موجودات از او سرچشمه می‌گیرند و در پایان به او می‌پیوندند. برهمن هم هست و هم نیست، و در عین حال، تمام کمالات را به اعلی‌ترین حد داراست، بدون اینکه زوال یابد یا از بین برود. برای رسیدن به او راهایی گوناگون وجود دارند و هر راهی همان اندازه درست است که دیگری. در موندکه اوپه‌نیشد آمده است:

«برای رسیدن به او راه‌های گوناگونی وجود دارد و هر راهی همان اندازه درست است که آن دیگری. در مأوای بزرگی که هم پیداست و هم نهان، ذاتی جاگرفته که حرکت می‌کند و نفس می‌کشد و چشم به هم می‌زند و آن عبارت است از وجود لاجود که هدف شوق و فهم و بهترین موجودات است. آنکه مشتعل و لطیف‌تر از لطیف است و عوالم و سکنه آن جمله به او استناد دارند. او برهمن لایزال است. او حیات و نطق و هوش است. او حقیقتی و غیرفانی است و هدفی است که باید آن را نشانه کرد. دوست من آن را نشانه کن (موندکه اوپه‌نیشد، بند دوم، ۱). آفتاب و ماه و ستاره‌ها و برق نیستند که می‌درخشند. بلکه نور همه درخشندگان از درخشندگی اوست. همه این جهان با نور او منور است. به‌راستی برهمن غیرفانی است. در وراء و یمین و یسار و قدام و بالا و پایین همه جای اوست. برهمن با تمام انبساطش در حقیقت کل عالم است (موندکه اوپه‌نیشد، بند دوم، ۱۰ و ۱۱). برهمن همه چیز هست و هیچ چیز نیست، در همه جا هست و در هیچ جا نیست. او حرکت می‌کند و نمی‌کند، دور و نزدیک است، داخل همه این است و خارج همه این است (ایشا اوپه‌نیشد، ۵)» (رضازاده شفق، ۱۳۴۵، ص. ۳۸۹).

اصل برهمن است و دیگر خدایان فرع فرمان برهمن را می‌برند و کارگزار او هستند و در مقابل نیروی بی‌همتای او ضعیف و ناتوان هستند. همان‌گونه که تمام رودهایی که از اقیانوس سرچشمه می‌گیرند باز به آن اقیانوس می‌پیوندند، همان‌طور همه چیز از برهمن صادر می‌شود و به او بازمی‌گردد (رضایی، ۱۳۷۷، ج. ۲/ ۲۴۰-۲۴۹).

برهمن کاملاً بی‌صفت، مطلق و فراتر از هر گونه توصیف و تمایز است. او نه قابل درک است و نه قابل بیان، و به همین دلیل، معمولاً با نفی اوصاف (نه این است و نه آن است)^۳ توصیف می‌شود. این همان حقیقتی است که در برهدارنیکه اوپه‌نیشد بیان می‌شود:

^۱ Brahma

^۲ bṛh (बृह)

^۳ Neti Neti

«آن لایزال درشت نیست لطیف نیست کوتاه نیست دراز نیست مشتعل نیست ساری نیست سایه ندارد ظلمت ندارد هوا ندارد فضا ندارد محسوس نیست بو ندارد مزه ندارد چشم ندارد گوش ندارد صدا ندارد باد ندارد نیرو ندارد نفس ندارد دهان ندارد نام ندارد سال دیدگی ندارد نمی میرد نمی ترسد غیرفانی است بی عیب است برهنه نیست پوشیده نیست قیاسی ندارد باطن و ظاهر ندارد چیزی تغذیه نمی کند و چیزی از او تغذیه نمی کند. به حقیقت به فرمان آن لایزال است که آفتاب و ماه هر یک به جای خودند به فرمان آن لایزال است که زمین و آسمان به جای خودند به فرمان آن لایزال است که دقیقه ها و ساعت ها و روزها و شب ها و نیمه ماه ها و ماه ها و فصل ها و سال ها هر یک به جای خود هستند. به فرمان آن لایزال است که برخی رودها از کوهستان برفین به مشرق و برخی به مغرب در مسیرهای مختلف جاری هستند. به فرمان آن لایزال است که مردم اشخاص احسان کننده را می ستایند و خدایان به قربانی کنندگان توجه دارند و پدران به قربانی به ارواح نیاکان علاقه دارند. آن لایزال بیننده نادیده و شنونده ناشنیده و پندارنده ناپنداشته و دریابنده نادریافته است. غیر از او هیچ کس (دیاری) نمی بیند نمی شنود نمی اندیشد نمی فهمد. این لایزال در سراسر هستی جریان دارد (برهذارنیکه اوپه نیشد، فصل ۳، بخش ۸، ۹ و ۱۱)».

(رضازاده شفق، ۱۳۴۵، صص. ۱۱۵-۱۱۶).

۴-۲- آتمن و برهمن

کلیدی ترین و بنیادی ترین مبحث در اوپه نیشدها وحدت آتمن^۱ و برهمن است. اوپه نیشدها بیان می کنند آتمن همان برهمن است که عبارت معروف «تو همانی»^۲ درباره همین مبحث است. کسی که به «خود» که همان آتمن است بصیرت یافته باشد، درمی یابد «خود» عین برهمن است و جز برهمن چیزی نیست (قرانی، ۱۳۸۴، ص. ۸۴). برهمن گویی روحی است در کالبد جهان، آن واقعیت یگانه هستی که روح جهان و حقیقت عالم کبیر است (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۷، ص. ۵۰). در ایشا اوپه نیشد نوعی اتحاد برهمن، جاری و ساری بودن او در جهان را این گونه نشان می دهد: «او حرکت می کند و نمی کند، دور و نزدیک است، داخل همه این است و خارج همه این است (ایشا اوپه نیشد، ۵)» (رضازاده شفق، ۱۳۴۵، ص. ۳۸۹).

۴-۳- تری مورتی: تجلیات سه گانه برهمن

تری مورتی به معنای «سه شکل» یا «سه سیمای» خداوند است و به برهما، ویشنو، و شیوا اشاره دارد که سه جنبه اصلی تجلی برهمن در فرایند کیهانی خلق، حفظ و نابودی هستند. این خدایان سه گلنه، نه موجودات جداگلنه، بلکه جلوه هایی از یک حقیقت واحد، یعنی برهمن، محسوب می شوند.

۴-۳-۱- برهما

برهما اولین سه خدای بزرگ هندو است که البته این به منظور بیان شأن او به کار برده نمی شود. او خالق نامیده می شود. درباره خلق جهان توسط برهما بلاید گفت: «این جهان در تاریکی فرورفته بود. غیرقلبل درک، غیرقلبل تشخیص، ناشناختنی و نامشخص بود. به عبارت دیگر، کاملاً غرق در خواب شده بود. پروردگار قائم به خود و استوار و ناشناختنی، برهما، این جهان و دیگر چیزها را با پنج عنصر آفریده، تاریکی را کنار زد» (Wilkins, 1900, p. 45).

¹ Ātman

² Tat Tvam Asi

برهما اصل آفریننده هستی‌ها و کائنات است. در افسانه‌ها، تکوین کائنات به سبب حرارت حاصل از ریاضت بسیار برهما بود. صفاتی که برای برهما به کار می‌روند نیز نشان‌دهنده کار خاص او در آفرینش و سامان‌دهی مخلوقات هستند: از خود پدیدآمده یا شهریار مخلوقات^۱، استاد بزرگ^۲، نخستین سخن‌گوی^۳، سازمان‌بخشیده^۴، ترتیب‌دهنده^۵ (شایگان، ۱۳۷۵، ج. ۱/ ۲۷۴-۲۷۶).
غیر از آفرینش جهان، برهما را منشأ هر دانش و فرزاندی نیز می‌دانند. او کاملاً از ویژگی‌های این جهان فارغ است. ازلی، ابدی، غیر مولود، فسادناپذیر، همیشه خالص و آزاد از نقایص است (The Vishnu Purana Book I, 1840, p. 66).

۴-۳-۲- ویشنو

ویشنو، دومین شخص از تری‌مورتی، خدای حافظ و بقابخش جهان است. اگرچه او را دومین می‌خوانند، از نظر رتبه، پایین‌تر از برهما نیست (Wilkins, 1900, p. 51). او خدای زندگی و حافظ کل موجودات، منشأ همه خیرات و مبرات، مظهر کل مهر و محبت است. همچنین، مراقب اعمال مخلوقات است و از آنها مراقبت می‌کند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۷، ص. ۵۸).
او خدایی است که امور بندگان را تدبیر و آنان را اداره می‌کند. خدایی خیر و مهربان که همواره متوجه و نگران رفاه کل جهان است (هینلز، ۱۳۸۵، ص. ۵۱۲). آنکه نقش محوری در جهان ایفا می‌کند و نمی‌توان او را از جهان جدا دانست: «ویشنو در کلیه شئون حیات منتشر است. او علت پیوستگی و هم‌بستگی حیات و ماده هستی است، یعنی هر آنچه که به مرکزی بگراید و دور مدار و محوری بچرخد و در هیئت عالم قرار و بنیادی داشته باشد، قائم بر ویشنو است. ویشنو اصل بقا و استمرار حیات است و محور خلل‌ناپذیری است که دور آن کائنات، سیارات و اجرام سماوی طبق حرکت منظم و مستدیری می‌گردند و هر یک در نظام و منظومه خویش قرار می‌یابند و برحسب مدارج قرب و بعد خود از مبدأ، و بنا به شدت و ضعف خویش، از برکت و عنایت ویشنو بهره‌مند است. ویشنو حیات و زندگی و بارگاه حاجت، قبله‌گاه امید تمامی مخلوقات و موجودات است. ویشنو اصل زندگانی، منشأ حیات و زایش و نیروی نامیه هستی است. ویشنو چون پاسدار و نگهدارنده، سرشار از قدرتی است که پاسدار جهان و قانون و نظم جهان است» (شایگان، ۱۳۷۵، ج. ۱/ ۲۶۱-۲۶۲).
ویشنو از بی‌نظمی و بطلان و ازهم‌پاشیدگی جهان جلوگیری و با عاملان این ناملایمات مبارزه می‌کند. او مأمور برقراری نظم و درستی در تمام دوره‌هاست. در مواقع سقوط اخلاقی، اوست که در چهره‌ها و قیافه‌های مبدل به جهان نزول می‌کند تا مجدداً راستی و درستی را برقرار کند (هینلز، ۱۳۸۵، ص. ۵۱۲). پس از اینها، جهان دوباره با همان نظم قبلی، دورانی جدید را آغاز می‌کند و وضع پیشین خود را از سر می‌گیرد (ایونس، ۱۳۷۳، صص. ۷۹ و ۸۲).

۴-۳-۳- شیوا: تجلی نابودگر و احیاکننده

شیوا سومین خدا از خدایان سه‌گانه هندو است. همان‌طور که برهما خالق و ویشنو حافظ جهان بودند، به منظور تکمیل این نظام، همان‌طور که همه چیز رو به زوال است، یک نابودگر لازم است و ویرانگری به عنوان کار خاص شیوا تلقی می‌شود (Wilkins, 1900, p. 104). صفاتش نیز از او خدایی هولناک ساخته‌اند. او را خدای سرخ‌طوفان‌ها و آذرخش، خدایی دهشت‌بار و ساکن کوهستان‌ها و خدایی که باید از خشم او دوری جست می‌دانند (ایونس، ۱۳۷۳، صص. ۶۹، ۷۰، ۷۶). باید اشاره کرد

¹ Svayambhu

² Prajapati

³ Brhaspati

⁴ Adikavi

⁵ Vidhi

که برای توصیف ویژگی‌های شیوا باید به پیش از اوپه‌نیشدها و وداها بازگردیم. این خدا از قدیمی‌ترین خدایان هندو است که نامش به طور مشخص در وداها آمده است:

«خصائص این خدای غامض بسیار پیچیده است. در رگ‌ودا او را خشمگین چون ستوری وحشت‌انگیز و نیرومندترین نیرومندان نام نهاده‌اند. او در خشم آسمانی خود پرستندگان خود را معدوم می‌سازد و کودکان و پدران و احشام را نیز نابود می‌کند. عبادت‌کنندگان از او درخواست ایمنی و لطف و مرحمت می‌کنند. در عالم کون و فساد هر آنچه به هستی می‌گراید محکوم به نیستی و زوال است و کلیه صورت آفرینش نابود و فانی می‌شود و آن عدم لایتناهی که همه چیز در آن محو می‌شود و هیچ می‌گردد، آن انحلال عالم که همه موجودات و کائنات را باطل می‌کند و به اصل باز می‌گرداند و از نو می‌آفریند، شیوا سلطان خواب است. شیوا ظهور قوه تاریکی ژرف^۱ و رای روشنایی است، و این ظلمت را مانند خلأیی عمیق می‌پندارند که در ژرفنای خواب سنگین و بی‌رؤیا که مقام ابدیت و یگانگی محض است، موجود است. شیوا با انهدام عالم دو کار صورت می‌دهد: یکی از هم پاشیدن صور جهان که به واسطه آن، پرده جهل و نادانی از میان برداشته می‌شود و دیگری، نیروی احیا و آفرینش نو است. نابودی عالم مستلزم آن است که آفرینش جدیدی صورت بندد. شیوا هم سلطان مرگ و نابودی است و هم منشأ حیات و سیلان نیروهای زندگی» (شایگان، ۱۳۷۵، ج. ۱/۲۵۱-۲۵۴).

۴-۴- جایگاه اوپه‌نیشدها در تبیین برهمن و تری‌مورتی

متون اوپه‌نیشدها، با پافشاری بر اصل بنیادین یگانه‌بی‌همتا^۲ بودن برهمن، تصریح می‌کنند خدایان سه‌گانه (برهما، ویشنو و شیوا) هویتی مستقل از او ندارند، بلکه هر یک فقط تجلی کارکردی و واسطه‌ای برای ظهور اراده آن حقیقت مطلق در مراتب آفرینش، بقا و فنای جهان هستند (Radhakrishnan, 1953, 6.2.1, 5.1-2).

۵- بررسی تطبیقی: شباهت‌ها و تفاوت‌های اسمای الهی در اندیشه ابن عربی و تری‌مورتی در اوپه‌نیشدها

پس از تبیین مفاهیم اسمای الهی در اندیشه ابن عربی و تری‌مورتی در اوپه‌نیشدها، اینک این دو نظام الهیاتی را مقایسه می‌کنیم و تطبیق می‌دهیم. این بخش وجوه اشتراک و افتراق در درک امر قدسی، تجلیات آن و چگونگی ارتباط انسان با حقیقت متعال در هر دو دین را بررسی می‌کند.

۵-۱- شباهت‌ها

با وجود تفاوت‌های ظاهری و بنیادین بین اندیشه‌های اسلامی مبتنی بر نظرات ابن عربی و دین هندوی مبتنی بر اوپه‌نیشدها، در بررسی تطبیقی اسمای الهی و خدایان سه‌گانه، شباهت‌هایی عمیق در نگاه به ذات متعالی و تجلیات آن به چشم می‌خورد:

۵-۱-۱- اعتقاد به یک حقیقت مطلق واحد و غیرقابل ادراک مستقیم

هر دو دیدگاه به وجود یک حقیقت متعالی و بی‌نهایت معتقد هستند که فراتر از هر گونه درک حسی و عقلی مستقیم است. در اسلام، «الله» به عنوان ذات احدیت، غیب الغیوب و کثر مخفی است که با چشم سر قابل رؤیت نیست و کسی بر او احاطه نمی‌یابد. او «لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار» است (انعام/۱۰۳). در اندیشه ابن عربی نیز ذات احدی کاملاً بی‌تعیین و ناشناختنی است و هیچ اسم یا صفتی به آن اطلاق نمی‌شود. به همین ترتیب، در دین هندو، «برهمن» حقیقت مطلق است که تمام کائنات را در بر گرفته،

^۱ tamas

^۲ Ekam evadvitiam

بی‌شکل، بی‌صفت و فراتر از هر گونه وصفی است. او در «بره‌دارنیکه اوپه‌نیشد» با نفی اوصاف «نه این است و نه آن است» توصیف می‌شود و غیرقابل ادراک حسی و ذهنی است. این حقیقت واحد، مبدأ و غایت تمامی کائنات محسوب می‌شود.

۵-۱-۲- نقش تجلیات به عنوان واسطه‌ای برای ارتباط با امر قدسی

در هر دو دیدگاه، از آنجا که ذات متعالی قابل درک مستقیم نیست، تجلیات او واسطه‌ای برای شناخت و ارتباط انسان با این حقیقت محسوب می‌شوند.

در اسلام (نظریه‌های ابن عربی)، اسمای حسنی نه فقط نام‌هایی برای ذات، بلکه حقایق وجودی و تعینات ذاتی هستند که ذات احدیت از طریق آنها ظاهر می‌شود. عالم هستی چیزی جز تجلی این اسماء در مراتب مختلف نیست. انسان‌ها از طریق معرفت این اسماء و تخلق به اخلاق الهی می‌توانند به ذات حق تقرب جویند.

برهمن نیز در دین هندو (وپه‌نیشدها) بی‌شکل و بی‌صفت است و برای درک و پرستش، نیازمند تجلی در قالب خدایان (تری‌مورتی) است. تری‌مورتی (برهما، ویشنو، شیوا)، به عنوان تجلیات برهمن، راهی برای ارتباط با حقیقت مطلق و درک کارکردهای الهی در جهان هستند.

۵-۱-۳- تناظر کارکردی صفات جمالی و جلالی با تری‌مورتی

یک شباهت کارکردی جالب توجه میان صفات جمالی و جلالی در اندیشه ابن عربی و کارکردهای تری‌مورتی در /وپه‌نیشدها وجود دارد:

خلق و آفرینش: صفات «خالق»، «باری» و «مصور» که از اسمای جمالی هستند، با نقش «برهما» به عنوان خدای آفرینش تناظر دارند. هر دو به آغاز هستی و ایجاد جهان از عدم اشاره دارند.

حفظ و بقا: صفات «محيي»، «رزاق»، «وکیل» و «رئوف» که همگی از اسمای جمالی هستند، با نقش «ویشنو» به عنوان خدای محافظ جهان در دین هندو تطابق دارند. ویشنو مسئول حفظ نظم و بقای حیات است.

فنا و بازآفرینی: صفات «ممیت» (از جنبه قهر) و «قهار» که از اسمای جلالی هستند، با نقش «شیوا» به عنوان خدای نابودگر مرتبط هستند. با این حال، در هر دو دیدگاه، این فنا به معنای پایان مطلق نیست، بلکه جزئی از چرخه بازآفرینی است. شیوا نیز هم سلطان مرگ و نابودی است و هم منشأ حیات و سیلان نیروهای زندگی.

۵-۱-۴- هم‌پوشانی و تکامل متقابل جنبه‌های الهی

ابن عربی باور دارد در باطن هر صفت جمالی، جلالی و در باطن هر صفت جلالی، جمالی موجود است و این دو وجه مکمل یکدیگر هستند. این دیدگاه با توصیفات تری‌مورتی هم‌خوانی دارد که اگرچه سه جنبه مجزا به نظر می‌رسند، اولاً، در خود جنبه‌های دیگر را نیز دارند و دوم اینکه، در نهایت، همگی تجلیات یک برهمن واحد هستند و بدون یکدیگر معنایی ندارند. چرخه خلق - بقا - فنا، چرخه‌ای پیوسته است و هر یک از خدایان تری‌مورتی بدون دیگری کامل نیست.

۵-۱-۵- جایگاه انسان در نظام تجلیات

در هر دو دیدگاه، انسان جایگاهی ویژه در درک و تعامل با تجلیات الهی دارد. ابن عربی انسان کامل را آینه‌ای تمام‌نما برای تجلی تمامی اسمای الهی می‌داند. از سوی دیگر، در /وپه‌نیشدها، آتمن (روح فردی) همان برهمن است. این یکسانی آتمن و برهمن نشان می‌دهد حقیقت الهی در درون انسان نیز نهفته است و انسان قادر به درک و اتحاد با این حقیقت است.

۵-۲- تفاوت‌ها

با وجود شباهت‌های ساختاری و کارکردی، تفاوت‌هایی مهم نیز در نحوه درک و تبیین تجلیات امر قدسی در این دو دین وجود دارند:

۵-۲-۱- ماهیت اسماء و خدایان سه‌گانه

اسمای الهی در دیدگاه ابن عربی، صفات ذات احدی هستند و از ذات جدا نیستند. آنها تعینات و شئون ذاتی حق تعالی محسوب می‌شوند و به هیچ‌وجه موجودات مستقل یا دارای الوهیت ذاتی تلقی نمی‌شوند. هر اسم بیانگر جنبه‌ای از کمال ذات واحد است.

در حالی که گفته شد تری‌مورتی تجلیات برهمن واحد هستند (Radhakrishnan, 1953, 5)، در واقع، معمولاً به صورت خدایانی مستقل با شخصیت‌های متمایز، اساطیر و معابد جداگانه پرستش می‌شوند. این تفاوت در تجلی از صفات صرف به موجودیت‌های الهی مستقل (هرچند مرتبط با برهمن) یک تفاوت جوهری است.

۵-۲-۲- مفهوم توحید

در اسلام و در دیدگاه ابن عربی، توحید بنیان اصلی اسلام است و هر گونه شرک و همتایی برای خداوند مردود شمرده می‌شود. تجلیات اسمای الهی شخصیتی عینی نگرفته‌اند. الله یگانه و یکتاست و اسماء فقط توصیفات او هستند و در همین حدود باقی مانده‌اند.

در دین هندو نیز، به ویژه در *اوپه‌نیشدها*، بر وحدت برهمن تأکید می‌کنند، اما این نکته مطرح می‌شود که متفاوت با اسلام، تجلیات برهمن شخصیتی عینی به خود گرفته‌اند. تری‌مورتی خود نمونه این مورد در عین وحدت نظری است. بررسی تطبیقی نشان می‌دهد هم در اندیشه ابن عربی و هم در *اوپه‌نیشدها*، یک درک عمیق از ذات الهی فراتر از ادراک حسی وجود دارد و هر دو به واسطه‌هایی برای تجلی و ارتباط با این ذات متعالی قائل هستند. با این حال، تفاوت در ماهیت این واسطه‌ها (اسمای صرف در مقابل خدایان دارای شخصیت) و نیز رویکردهای متفاوت در رابطه با ماهیت و توحید تمایزات کلیدی را برجسته می‌کند. شباهت‌ها بیشتر در سطح فلسفی و کارکردی تجلیات امر قدسی هستند، در حالی که تفاوت‌ها در نحوه تجلی و ساختار هستی‌شناختی آنها بروز می‌یابند. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده مسیرهای متفاوت هر دین برای رسیدن به حقیقت واحد است، اما تأکید بر وحدت بنیادین امر الهی فصل مشترک هر دو رویکرد است.

۶- نتیجه

این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی مفهوم اسمای الهی در اندیشه ابن عربی و مفهوم تری‌مورتی در دین هندو با محوریت *اوپه‌نیشدها*، وجوه اشتراک و افتراق در نحوه تبیین تجلیات امر قدسی در دو دین عرفانی-الهیاتی را تحلیل کرد. بر اساس داده‌های برگرفته از متون عرفانی و دینی، در هر دو دین اعتقاد به یک ذات واحد، متعال و غیرقابل ادراک مستقیم وجود دارد. «الله» در اسلام و «برهمن» در دین هندو حقیقتی مطلق، فراتاریخی و فرامکانی تلقی می‌شوند. از آنجا که این ذات متعال از حدود ادراک حسی فراتر است، تجلیات خود را آشکار می‌کند تا انسان بتواند به واسطه آنها ارتباطی معرفتی با امر قدسی برقرار کند؛ به این ترتیب، واسطه‌گزینی تنها مسیر ممکن برای شناخت و قرب انسان به حقیقت مطلق می‌شود.

در دین هندو، به ویژه در اوپه‌نیشدها، بر یگانگی برهمن تأکید می‌شود، اما تجلیات او در قالب تری‌مورتی صورتی شخص‌واره و اسطوره‌ای پیدا می‌کنند. این امر، در عین تأکید نظری بر وحدت برهمن، نوعی خاص از کثرت شخصیتی را پدید می‌آورد. در مقابل، در اندیشه ابن عربی، اسمای الهی نه موجوداتی مستقل، بلکه «شئون» و «اعتبارات» ذات هستند و هیچ گونه استقلال وجودی از حقیقت واحد ندارند.

بررسی تطبیقی نشان داد هر دو دین گذار از وحدت مطلق به کثرت تجلیات را امری ضروری می‌دانند و برای تبیین این گذار، به یک نظام میانجی متوسل می‌شوند؛ با این حال، ماهیت این میانجی‌ها کاملاً متفاوت است: اسمای الهی در عرفان ابن عربی فاقد شخصیت‌مندی و دارای کارکردهای وجودی-متافیزیکی هستند، در حالی که تری‌مورتی در دین عملی هندو واجد روایت‌های اسطوره‌ای و هویت‌های متمایز است.

با وجود این تفاوت‌ها، شباهت‌ها در سطح فلسفی و کارکردی رخ می‌دهند. هر دو دستگاه می‌کوشند نشان دهند چگونه ذات واحد می‌تواند در عرصه جهان به صورت خالق، حافظ و فناکننده عمل کند؛ اما تفاوت‌ها در سطح هستی‌شناختی نمایان می‌شوند. در اندیشه ابن عربی، کثرت ظهورات اسمائی حقیقت واحد است، حال آنکه در دین هندو – به ویژه در لایه‌های آیینی و روایی – کثرت خدایان سه‌گانه به مثابه مراتب متمایز کنش الهی فهم می‌شود. این تمایز دو مسیر متفاوت را در تبیین نسبت میان وحدت و کثرت رقم می‌زند.

با این همه، تأکید بر وحدت بنیادین امر الهی رشته مشترک هر دو دین باقی می‌ماند و نشان می‌دهد با وجود تفاوت‌های مفهومی، زبان‌ها و بسترهای فرهنگی، هر دو دستگاه می‌کوشند به پرسشی واحد پاسخ دهند: چگونه می‌توان رابطه میان ذات مطلق بی‌چگونگی و جهان متکثر و پر چگونگی را تبیین کرد؟ این پژوهش نشان می‌دهد مقایسه تطبیقی این دو نظام نه فقط به فهم بهتر اندیشه ابن عربی و اوپه‌نیشدها کمک می‌کند، بلکه راه را برای درک عمیق‌تر منطق‌های مختلف تجلی امر قدسی در ادیان می‌گشاید. در نهایت، می‌توان گفت شباهت‌ها ساختارهای کارکردی تجلی را به هم نزدیک می‌کنند، در حالی که تفاوت‌ها در ماهیت و هستی‌شناسی واسطه‌ها، مرزهای هر دین را از دیگری متمایز می‌کنند. این تمایز در عین اشتراک، نقطه کانونی ارزش پژوهش تطبیقی حاضر است.

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. باستان.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۲۶۹ ق). الفتوحات المکیه فی معرفه اسرار المالکیه و المالکیه (چاپ سربی). مطبعه بولاق.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۷۸). صوفیسم و تائوئیسم (محمدجواد گوهری، مترجم). روزنه.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳). شناخت اساطیر هند (باجلان فرخی، مترجم). گلشن.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص (ویلیام چیتیک، مصحح). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- جیلی، عبدالکریم (۱۳۹۲). انسان کامل در معرفت اواخر و اوائل (سید علی حسینی آملی، مترجم). آیت اشراق.
- حاج سید جوادی، احمد صدر، فانی، کامران، و خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۲). دائرةالمعارف تشیع. علمی و فرهنگی.
- داراشکوه، محمد (۱۳۷۹). مجمع البحرین (محمدرضا جلالی نائینی، مصحح). نقره.
- رضازاده شفق، صادق (۱۳۴۵). گزیده اوپنیشدها. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- رضایی، عبدالعظیم (۱۳۷۷). *تاریخ ادیان جهان*. علمی.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۷). *سیری در ادیان زنده جهان غیر از اسلام*. آیت عشق.
- شاتوک، سیبل (۱۳۸۱). *دین هندو (حسن افشار، مترجم)*. مرکز.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۵). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند (ج. ۱)*. امیرکبیر.
- صادقی رشتی، مرضیه، مستقیمی، مهدیه سادات، و اکرمی، وحیده (۱۳۹۹). *وحدت وجود اسمائی از دیدگاه ابن عربی؛ تبیین، کارکردها و تطبیق آن با روایات*. *دوفصلنامه ادیان و عرفان تطبیقی*، ۴ (۷)، ۹۹-۱۱۶.
- <https://doi.org/10.22111/jrm.2021.6970>
- صادقی، مجید، و قادری، سید جعفر (۱۳۹۲). *تقابل اسماء و صفات در عرفان ابن عربی*. *فصلنامه آیین حکمت*، ۵ (۹۲)، ۶۷-۸۸.
- https://pwq.bou.ac.ir/article_10381.html?lang=fa
- طاهری، سید صدرالدین (۱۳۷۱). *اسماء الحسنی از دیدگاه ابن عربی*. *تحقیقات اسلامی*، ۷ (۱)، ۹۷-۱۲۴.
- <https://2.189.160.148/fa/article/40594>
- غفاری، علی (۱۳۸۵). *مقارنه و تطبیق وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و مکتب ادوتیه و دانه شنکره [رساله دکتری منتشر نشده]*. دانشگاه تهران.
- قرائی، فیاض (۱۳۸۴). *ادیان هند*. دانشگاه فردوسی مشهد.
- قیصری، داود (۱۳۸۷). *شرح فصوص الحکم (محمد خواجوی، مترجم)*. مولی.
- میری، محمد (۱۳۹۸). *بهره‌های سلوکی مکتب ابن عربی از اسمای حسنی الهی*. *پژوهشنامه عرفان دوفصلنامه علمی*، ۱۱ (۲۱)، ۱۸۷-۲۰۷.
- <https://erfanmag.ir/article-1-1045-en.pdf>
- هینلز، جان ر. (۱۳۸۵). *راهنمای ادیان زنده (عبدالرحیم گواهی، مترجم)*. بوستان کتاب.

References

- The Holy Quran*.
- Ashtiani, J. D. (2006). *A commentary on qaysari's introduction to fusūs al-hikam*. Bāstān Publishing. [In Persian]
- Chittick, W. C. (1989). *The sufi path of knowledge: Ibn al- 'Arabi's metaphysics of imagination*. SUNY Press.
- Evans, V. (1994). *Understanding the myths of India* (B. Farrokhi, Trans.). Golshan Publishing. [In Persian]
- Dara Shokuh, M. (2000). *Majma-al-bahrain* (M. R. Jalali Naeini, Ed.). Noghereh. [In Persian]
- Ghaffari, A. (2006). *A comparative study of the doctrine of the unity of being: Ibn Arabi and the advaita vedānta of Śaṅkara* [Unpublished Doctoral Dissertation]. University of Tehran. [In Persian]
- Haj Seyyed Javadi, A. S., Fani, K., & Khorramshahi, B. (1993). *Encyclopedia of Shi'ism*. Scientific & Cultural Publications. [In Persian]
- Hinnells, J. R. (2006). *A guide to living religions* (A. Gavahi, Trans.). Boustān-e Ketāb. [In Persian]
- Ibn Arabi, M. (1853). *The Meccan openings: A study of the mysteries of divine and royal knowledge (al-futūḥāt al-Makkiyya)*. Bulaq Press. [In Arabic]
- Izutsu, T. (1999). *Sufism and Taoism* (M. J. Gohari, Trans.). Rowzaneh Publishing. [In Persian]
- Jami, A. R. (1991). *Naqd al-nusūs fī sharh naqsh al-fusūs* (W. C. Chittick, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Jili, A. K. (2013). *The perfect human in the knowledge of the first and the last* (S. A. Hosseini Amoli, Trans.). Ayat-e Eshraq. [In Persian]
- Miri, M. (2019). Spiritual applications of Ibn Arabi's mystical school through the divine names. *Journal of Mysticism Studies*, 11(21), 187-207. <https://erfanmag.ir/article-1-1045-en.pdf> [In Persian]
- Qaraei, F. (2005). *The religions of India*. Ferdowsi University Press. [In Persian]

- Qaysari, D. (2008). *Sharh fusūs al-hikam* (M. Khajavi, Trans.). Mawla Publishing. [In Persian]
- Radhakrishnan, S. (1953). *The Principal Upanisads*. HarperCollins.
- Rezaei, A. A. (1998). *History of the world's religions*. Scientific Publishing. [In Persian]
- Rezazadeh Shafaq, S. (1966). *Selected Upanishads*. Institute for Translation and Publication. [In Persian]
- Sadeqi, M., & Ghaderi, S. J. (2013). The intersection of divine names and attributes in Ibn Arabi's mysticism. *Ayin-e Hikmat*, 5(92), 67–88. https://pwq.bou.ac.ir/article_10381.html?lang=fa [In Persian]
- Sadeqi Rashti, M., Mostaghimi, M. S., & Akrami, V. (2020). The unity of divine names in Ibn Arabi and its parallels in the hadith tradition. *Comparative Religions and Mysticism*, 4(7), 99–116. <https://doi.org/10.22111/jrm.2021.6970> [In Persian]
- Shattock, S. (2002). *Hinduism*. (H. Afshar, Trans.). Markaz Publishing. [In Persian]
- Shayegan, D. (1996). *Religions and philosophical schools of India* (Vol. 1.). Amir Kabir Publishing. [In Persian]
- Soleimani Ardestani, A. R. (2008). *A survey of the living religions of the world (Except Islam)*. Ayat-e Eshq. [In Persian]
- Stutley, M., & Stutley, J. (1997). *A dictionary of hinduism: its mythology, folklore and development 1500 B.C.–A.D. 1500*. Routledge.
- Taheri, S. S. D. (1992). The divine names from Ibn Arabi's perspective. *Islamic Studies*, 7(1), 97–124. <https://2.189.160.148/fa/article/40594> [In Persian]
- The Vishnu Purana, Book I*. (1840). (H. H. Wilson, Trans.). John Murray.
- Wilkins, W. J. (1900). *Hindu mythology: vedic and puranic*. Spink & Co.