

خداشناسی تطبیقی در یوگه سوتره‌های پتنجلی و بحرالحیات محمد غوث گوالیاری

۱. فاطمه موازی: گروه ادیان و عرفان، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران

۲. محمود رضا اسفندیار*: گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۳. بهروز افشار: گروه ادیان و عرفان، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران

۴. رضا اسدپور: گروه الهیات، واحد قائم‌شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، قائم‌شهر، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: Mr.Esfandiar@iau.ac.ir

چکیده

این پژوهش با رویکردی تحلیلی - تطبیقی به بررسی مفهوم خدا، ذات و صفات الهی، و نقش امر قدسی در نجات‌شناسی دو سنت متفاوت، یعنی یوگه سوتره‌های پتنجلی و رساله عرفانی بحرالحیات می‌پردازد. مسئله اصلی تحقیق آن است که خداوند یا حقیقت متعالی در این دو متن چگونه تعریف می‌شود، چه نسبتی با جهان و انسان دارد، و چه جایگاهی در مسیر رهایی، سلوک و کمال معنوی ایفا می‌کند. در یوگه سوتره‌ها، مفهوم ایشوره در تمایز با سانکھیۀ کلاسیک وارد دستگاه فلسفی — عملی یوگه می‌شود؛ اما این ورود به معنای پذیرش خدای خالق، مدبر و شخصی به معنای رایج در ادیان توحیدی نیست. ایشوره در این سنت «پوروشه‌ای خاص» است که از کرمه، کلهشه، ثمرات عمل و چرخه سمساره برکنار است و به عنوان آموزگار ازلی، مرجع کمال، موضوع مراقبه و یاری‌گر راه سمداهی معرفی می‌شود. بنابراین، خداشناسی یوگه بیش از آنکه بر خالقیت یا ربوبیت فعال خداوند تکیه داشته باشد، بر تنزیه، استقلال، کمال و کارکرد مراقبه‌ای ایشوره تأکید می‌کند. در مقابل، بحرالحیات خداوند را در افق عرفان اسلامی — هندی و با زبان توحید، صمدیت، خالقیت، قدرت، حکمت، نور، ربوبیت، فضل و هدایت می‌فهمد. در این متن، خداوند نه فقط حقیقتی منزّه و باقی در برابر فنای ماسوی‌الله است، بلکه مبدأ تجلی، نوربخشی، هدایت و حضور معنوی در عالم و انسان نیز به شمار می‌آید. یافته پژوهش نشان می‌دهد که تفاوت بنیادین دو متن در نحوه تبیین نسبت خدا با جهان و سالک است: در یوگه سوتره‌ها، ایشوره عمدتاً افق تنزیهی و موضوع مراقبه برای تحقق تمیز و رهایی است؛ اما در بحرالحیات، خداوند حقیقتی تجلی‌محور است که صفات و اسماء او در ساختار عالم، باطن انسان و تجربه سلوکی سالک حضور فعال دارند. از این رو، می‌توان گفت خداشناسی یوگه بر تنزیه و کارکرد نجات‌شناختی مراقبه‌ای استوار است، در حالی که خداشناسی بحرالحیات بر توحید، تجلی، ربوبیت و شهود عرفانی بنا شده است.

کلیدواژگان: خداشناسی تطبیقی، یوگه سوتره‌ها، بحرالحیات، ایشوره، ذات و صفات الهی.

شیوه استناددهی: موازی، فاطمه، رضا اسفندیار، محمود، افشار، بهروز، و اسدپور، رضا. (۱۴۰۵). خداشناسی تطبیقی در یوگه سوتره‌های پتنجلی و بحرالحیات محمد غوث گوالیاری. شریعت، فلسفه و اخلاق، ۱۶(۶)، ۱-۴.

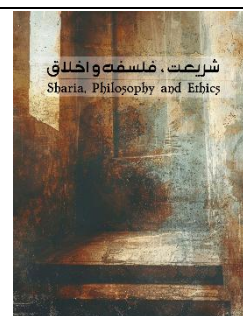
تاریخ ارسال: ۱۰ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۳ تیر ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۰ تیر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۲۱ تیر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ اسفند ۱۴۰۵



© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.



Comparative Theology in the Yoga Sūtras of Patañjali and Muḥammad Ghawth Gwāliyarī's Baḥr al-Ḥayāt

1. Fatemeh Movazi: Department of Religions and Mysticism, Bab.C., Islamic Azad University, Babol, Iran
2. Mahmoodreza Esfandiar*: Department of Religions and Mysticism, CT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
3. Behrouz Afshar: Department of Religions and Mysticism, Bab.C., Islamic Azad University, Babol, Iran
4. Reza Asadpour: Department of Theology, Qas.C., Islamic Azad University, Ghaemshahr, Iran

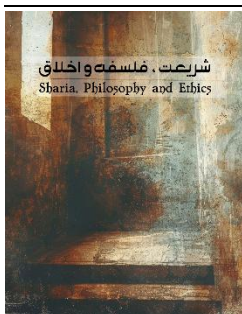
*Corresponding Author's Email: Mr.Esfandiar@iau.ac.ir

Abstract

This study adopts an analytical-comparative approach to examine the concept of God, the divine essence and attributes, and the role of the sacred in the soteriology of two distinct traditions: Patañjali's Yoga Sūtras and the mystical treatise Baḥr al-Ḥayāt. The central research problem is how God or the transcendent reality is defined in these two texts, what relationship it has with the world and the human being, and what place it occupies on the path of liberation, spiritual wayfaring, and spiritual perfection. In the Yoga Sūtras, the concept of Īśvara enters the philosophical-practical system of Yoga in distinction from classical Sāṃkhya; however, this inclusion does not signify the acceptance of a creator, governing, and personal God in the sense commonly found in monotheistic religions. In this tradition, Īśvara is a "special puruṣa" who is untouched by karma, kleśas, the fruits of action, and the cycle of saṃsāra, and is introduced as the primordial teacher, the reference point of perfection, the object of meditation, and the helper on the path to samādhi. Therefore, Yoga theology, rather than relying on divine creatorship or active lordship, emphasizes the transcendence, independence, perfection, and meditative function of Īśvara. By contrast, Baḥr al-Ḥayāt understands God within the horizon of Indo-Islamic mysticism and through the language of tawḥīd, self-sufficiency, creatorship, power, wisdom, light, lordship, grace, and guidance. In this text, God is not only a transcendent and everlasting reality standing over against the perishability of all that is other than God, but also the source of manifestation, illumination, guidance, and spiritual presence in the world and within the human being. The findings of the study indicate that the fundamental difference between the two texts lies in the way they explain the relationship between God, the world, and the spiritual seeker: in the Yoga Sūtras, Īśvara is primarily a transcendent horizon and an object of meditation for the realization of discernment and liberation; however, in Baḥr al-Ḥayāt, God is a manifestation-centered reality whose attributes and names are actively present in the structure of the cosmos, the inner being of the human, and the seeker's spiritual experience. Accordingly, it may be argued that Yoga theology is grounded in transcendence and the soteriological-meditative function of Īśvara, whereas the theology of Baḥr al-Ḥayāt is founded on tawḥīd, manifestation, lordship, and mystical witnessing.

Keywords: *comparative theology, Yoga Sūtras, Baḥr al-Ḥayāt, Īśvara, divine essence and attributes.*

How to cite: Movazi, F., Esfandiar, M., Afshar, B., & Asadpour, R. (2026). Comparative Theology in the Yoga Sūtras of Patañjali and Muḥammad Ghawth Gwāliyarī's Baḥr al-Ḥayāt. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 4(6), 1-16.



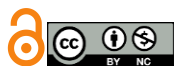
Submit Date: 30 March 2026

Revise Date: 04 July 2026

Accept Date: 11 July 2026

Initial Publish Date: 12 July 2026

Final Publish Date: 20 February 2027



© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

This study examines comparative theology in Patañjali's Yoga Sūtras and Muḥammad Ghawth Gwāliyarī's Baḥr al-Ḥayāt through an analytical-comparative approach, with particular attention to the concept of God or transcendent reality, the relation between divine essence and attributes, and the soteriological role of the sacred in two distinct yet historically and spiritually significant traditions. The central problem of the study is not merely whether these two texts affirm or deny God, but how each text conceptualizes the ultimate reality, what ontological and spiritual function that reality performs, and how the seeker's path toward liberation, perfection, or mystical realization is shaped by this theological structure. In the Yoga Sūtras, the discussion of Īśvara emerges within the wider metaphysical horizon of Sāṃkhya-Yoga, where the distinction between puruṣa and prakṛti provides the basic framework for understanding bondage and liberation (3). Classical Sāṃkhya explains the world and human experience through an ontological dualism in which liberation depends on discriminative knowledge of the difference between pure consciousness and material nature (4). Yoga adopts much of this metaphysical structure, yet it introduces Īśvara as a special puruṣa and thereby gives its practical system a distinctive theological dimension (1). By contrast, Baḥr al-Ḥayāt speaks from within an Indo-Islamic mystical horizon, where God is presented through the language of tawḥīd, self-sufficiency, creatorship, wisdom, power, light, lordship, grace, and guidance (2). Therefore, the study argues that a meaningful comparison between these two texts must move beyond superficial similarities in discipline, meditation, and spiritual purification, and must instead analyze the deeper theological grammar through which each tradition defines transcendence, divine presence, liberation, and the human relation to the sacred.

In the Yoga Sūtras, Īśvara is introduced not as a creator God in the Abrahamic or Islamic theological sense, but as a "special puruṣa" who is untouched by karma, afflictions, latent impressions, the fruits of action, and the temporal limitations that bind ordinary beings (1). This definition is central to Yoga theology because it establishes Īśvara as a perfectly free and transcendent consciousness, wholly exempt from the cycle of saṃsāra and therefore capable of functioning as an ideal point of orientation for the practitioner. The theological significance of Īśvara lies less in cosmological causality than in spiritual exemplarity: Īśvara is the primordial teacher, the bearer of unsurpassed knowledge, and the purest possible object of meditative concentration (1). This is why Īśvara-praṇidhāna, or surrender to Īśvara, occupies an important place in the practical structure of Yoga, especially in connection with samādhi and the calming of mental fluctuations (1). However, the study emphasizes that this surrender should not be interpreted simply as devotional union in the sense of theistic mysticism. Although some interpretations expand the role of Īśvara toward a final divine goal (7), a textually cautious reading suggests that Īśvara functions primarily as a meditative and soteriological aid rather than as the creator, sustainer, and beloved end of an affective path of divine union. Patañjali's Yoga remains fundamentally oriented toward the cessation of the fluctuations of citta, the realization of discriminative knowledge, and the attainment of kaivalya, understood as the isolation or absolute freedom of pure consciousness from prakṛti (5). Thus, Yoga theology may be described as transcendent, contemplative, and functional: Īśvara is supremely pure and free, but his role in liberation is to refine concentration, weaken egoic attachment, and assist the seeker in reaching the state in which consciousness is no longer confused with nature. Baḥr al-Ḥayāt presents a markedly different theological vision, one rooted in Islamic mystical monotheism and shaped by the language of divine manifestation, lordship, and spiritual illumination. From the opening of the text, Muḥammad Ghawth Gwāliyarī introduces God as the absolutely one and self-sufficient Lord, "without partner," the creator of the macrocosm and microcosm, the powerful maker, the wise artificer, and the source of the cosmic order (2). Unlike the Yoga Sūtras, where the divine is not primarily defined through creatorship or active governance of the cosmos, Baḥr al-Ḥayāt understands God as both transcendent and manifest: God is beyond all created things, yet the world is a sign, locus, and field of the manifestation of divine perfection.

The cosmos is not independent of God; rather, it is interpreted as an āyah or sign of divine power, wisdom, and lordship (2). This theological structure allows Baḥr al-Ḥayāt to integrate cosmology, anthropology, and soteriology into a single mystical vision. The human being, as the microcosm, occupies a privileged position in this system because the inner life of the seeker becomes a site where divine names and attributes may be witnessed. The attributes of God are not merely conceptual predicates; they are living modalities of divine presence and action. Divine power sustains the balance of elements and natures, divine wisdom gives order and meaning to existence, divine light illuminates both the cosmos and the heart, and divine lordship guides the seeker through the stages of spiritual transformation (2). Therefore, while Yoga presents Īśvara as a perfectly liberated consciousness who assists meditation, Baḥr al-Ḥayāt presents God as the ontological source, sustaining presence, guiding Lord, and mystical destination of the entire spiritual path.

The comparison between the two texts is especially revealing when examined through the conceptual polarity of transcendence and manifestation. In the Yoga Sūtras, Īśvara represents an intensely transcendent model of sacred perfection: he is untouched, unafflicted, unconditioned by karma, and entirely free from the entanglements that characterize embodied existence (1). This transcendence is not only metaphysical but also practical, because the yogin's contemplation of Īśvara helps detach consciousness from egoic identification, mental disturbance, and attachment to prakṛti. In this respect, Yoga theology has a strongly apophatic and contemplative character: Īśvara is not approached through the unfolding of divine attributes in the world, but through meditative orientation toward the purest example of liberated consciousness. By contrast, Baḥr al-Ḥayāt, while preserving the absolute transcendence and unity of God, places major emphasis on manifestation. God's essence remains beyond all created limitation, yet divine names and attributes are actively present in the structure of the world and in the inner experience of the seeker (2). The attribute of light, for example, functions not merely as a metaphor but as a central mystical principle through which both existence and guidance are understood. God is the light of the heavens and the earth, and this light becomes the means by which the seeker is guided toward recognition, purification, and spiritual realization (2). Similarly, the divine name "al-Ḥakīm" implies that wisdom is not an abstract quality but an effective reality that orders existence and grants insight to the servant (2). Thus, the key difference between the two works lies in the fact that Yoga emphasizes the divine as a transcendent meditative pole, whereas Baḥr al-Ḥayāt emphasizes God as a transcendent yet manifest reality whose attributes structure the cosmos and transform the seeker's inner being. The soteriological implications of these theological models are substantial. In the Yoga Sūtras, liberation is ultimately defined by kaivalya, the absolute isolation or independence of puruṣa from prakṛti; therefore, the sacred functions within a path of discrimination, concentration, and disentanglement (6). Īśvara-praṇidhāna supports this process by directing the mind toward a supremely pure object, reducing self-centeredness, and facilitating samādhi (1). Yet the final aim is not absorption into a personal God, nor the mystical witnessing of divine attributes in the cosmos, but the realization that pure consciousness is fundamentally distinct from nature. In Baḥr al-Ḥayāt, however, salvation or spiritual perfection is inseparable from the seeker's relation to God as creator, Lord, light, and guide. The seeker's path is not merely a movement away from confusion between consciousness and nature; it is a movement into the recognition of divine presence through names and attributes, and into the experiential understanding of fanā' and baqā' (2). The text's treatment of annihilation and subsistence indicates that all that is other than God is perishable, while the divine face alone remains; yet the seeker encounters this truth through the spiritual realities of name, face, light, wisdom, and lordship (2). This produces a theology in which God is not only the metaphysical ground of being, but also the active guide of the path and the final horizon of mystical witnessing. Therefore, the two traditions may be said to share an emphasis on purification, discipline, interior transformation, and transcendence of the limited self, but they differ profoundly in their understanding of what the seeker finally realizes: in Yoga, the freedom of puruṣa

from prakṛti; in Baḥr al-Ḥayāt, the presence, lordship, and manifestation of the one God in the cosmos and the human heart.

In conclusion, this study shows that the Yoga Sūtras and Baḥr al-Ḥayāt articulate two distinct theological models within two different spiritual universes. The Yoga Sūtras present Īśvara as a transcendent, liberated, and exemplary consciousness whose main significance lies in meditative concentration, surrender, and the facilitation of samādhi on the path toward kaivalya. Baḥr al-Ḥayāt, by contrast, presents God as the one, self-sufficient, creative, wise, powerful, luminous, and guiding Lord whose names and attributes manifest in the world and in the seeker's inner experience. The fundamental contrast is therefore not simply between the presence and absence of God, but between two different modes of sacred relation: the contemplative relation to a transcendent meditative ideal and the mystical relation to a manifesting, sustaining, and guiding divine reality. The study further demonstrates that comparative theology must attend carefully to the internal logic of each tradition rather than imposing external categories too quickly. Although both texts value discipline, purification, surrender, and liberation from egoic limitation, they define the ultimate meaning of these practices differently. Yoga moves toward discriminative freedom and the isolation of pure consciousness, while Baḥr al-Ḥayāt moves toward the recognition of divine unity, manifestation, lordship, and mystical witnessing. This comparison therefore opens a clearer path for understanding how different religious and philosophical traditions may share practices of inward transformation while grounding those practices in fundamentally different visions of God, the world, the human being, and salvation.



خداشناسی در سنت‌های فلسفی و عرفانی، صرفاً بحثی انتزاعی درباره اثبات یا انکار وجود خدا نیست، بلکه یکی از بنیادی‌ترین راه‌های فهم نسبت انسان با هستی، رهایی، معرفت و تجربه معنوی است. هر نظام سلوکی، چه آشکارا الهیاتی باشد و چه با زبان فلسفی و مراقبه‌ای سخن بگوید، در نهایت تصویری از حقیقت متعالی ارائه می‌کند؛ تصویری که تعیین می‌کند جهان چگونه معنا می‌یابد، انسان در برابر امر قدسی چه جایگاهی دارد و راه نجات یا کمال از چه مسیری می‌گذرد. از این رو، مطالعه تطبیقی خداشناسی در یوگه‌سوتره‌های پتنجلی و بحرالحیات، افزون بر آنکه دو تلقی متفاوت از خدا را روشن می‌سازد، نشان می‌دهد که چگونه دو سنت می‌توانند در سطح ریاضت، مراقبه و تعالی با یکدیگر هم‌پوشانی داشته باشند، اما در مبانی الهیاتی و غایت‌شناختی از یکدیگر فاصله بگیرند.

یوگه‌سوتره‌های پتنجلی از یک سو به سنت سانکهایه نزدیک است و بسیاری از مفاهیم بنیادین خود را از آن دستگاه فلسفی وام می‌گیرد. سانکهایه با تمایز میان پوروشه و پرکریتی، جهان و تجربه انسانی را در قالب ثنویتی هستی‌شناختی تفسیر می‌کند و رهایی را در معرفت به تمایز این دو اصل می‌داند. با این حال، یوگه در برابر سانکهایه کلاسیک، مفهوم ایشوره را وارد دستگاه خود می‌کند و از این طریق، ساختار نظری و عملی خود را به سوی نوعی خداشناسی خاص گسترش می‌دهد. این خداشناسی، نه با الهیات خالق‌محور و ربوبی ادیان توحیدی کاملاً یکی است و نه می‌توان آن را صرفاً حذف خدا از نظام معنوی دانست. ایشوره در یوگه «پوروشه خاص» است؛ یعنی حقیقتی آگاه، ممتاز، ازلی و آزاد که از کرمه، کله‌ها و محدودیت‌های زمان و عمل منزّه است (1). همین ویژگی، او را به آموزگار ازلی و موضوعی ممتاز برای مراقبه تبدیل می‌کند (1).

در برابر این تصویر، بحرالحیات با زبانی صریحاً توحیدی، عرفانی و تجلی‌محور سخن می‌گوید. شیخ محمد غوث گوالیاری از همان دیباچه، خداوند را «حضرت صمدی»، «وحده لا شریک له»، خالق عالم کبیر و صغیر، قادر، صانع، حکیم و صاحب ربوبیت معرفی می‌کند (2). در این متن، خداوند صرفاً حقیقتی منزّه و جدا از جهان نیست؛ بلکه جهان نشانه، آیه، ظهور و محل تجلی کمالات اوست. عالم در بحرالحیات، «حجره انوار» و «مخزن اسرار» است و انسان در مقام عالم صغیر، جایگاهی ممتاز برای شهود و ظهور حقیقت الهی دارد. به این ترتیب، خداشناسی بحرالحیات از همان آغاز در پیوند با جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و سلوک عرفانی شکل می‌گیرد.

اهمیت پژوهش حاضر در آن است که مقایسه یوگه‌سوتره‌ها و بحرالحیات، دو الگوی متمایز از نسبت خدا و رهایی را آشکار می‌کند. در یوگه، توجه به ایشوره عمدتاً در خدمت تمرکز ذهن، تلطیف سلوک، تضعیف منیت و تسهیل دستیابی به سمادهی قرار می‌گیرد. حتی هنگامی که ایشوره‌پرنیده‌ها به عنوان یکی از راه‌های نیل به سمادهی معرفی می‌شود، غایت نهایی همچنان تحقق تمیز ناب میان پوروشه و پرکریتی و رسیدن به کیوکیه، یعنی غایت نهایی انسان و آزادی مطلق، است (1). در مقابل، در بحرالحیات، نسبت با خدا نه صرفاً ابزار مراقبه، بلکه بنیان هستی، راه سلوک و مقصد شهود است. سالک در پرتو اسماء و صفات الهی، به سوی فهم فنا، بقاء، نور، حکمت و ربوبیت حرکت می‌کند و در نهایت، نسبت وجودی خود با حقیقت الهی را بازمی‌یابد (2).

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش چنین است: خداوند یا حقیقت متعالی در یوگه‌سوتره‌های پتنجلی و بحرالحیات چگونه تعریف می‌شود و تفاوت بنیادین این دو سنت در تبیین ذات، صفات، نسبت خدا با جهان و نقش او در نجات‌شناسی چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست جایگاه ایشوره در یوگه‌سوتره‌ها و نسبت آن با سانکهایه بررسی می‌شود؛ سپس ذات و صفات خداوند در بحرالحیات تحلیل می‌گردد؛ و در نهایت، نسبت این دو تصویر در محورهای مانند تنزیه، تجلی، خالقیت، ربوبیت، مراقبه، شهود و رهایی مورد مقایسه قرار می‌گیرد.

چارچوب نظری پژوهش

چارچوب نظری این پژوهش بر سه محور اصلی استوار است: خداشناسی تطبیقی، نجات‌شناسی تطبیقی و تحلیل عرفانی - فلسفی مفاهیم تنزیه و تجلی. در سطح خداشناسی تطبیقی، پژوهش حاضر می‌کوشد مفهوم خدا یا حقیقت متعالی را در دو متن، نه بر اساس پیش‌فرض‌های بیرونی و یکسان‌ساز، بلکه از درون زبان مفهومی هر سنت تحلیل کند. از این منظر، «ایشوره» در یوگه‌سوتره‌ها باید در پیوند با مفاهیمی چون پوروشه، پرکریتی، کرمه، کلشه، سمادهی و کیوکیه فهم شود؛ همان‌گونه که خداوند در بحرالحیات باید در نسبت با مفاهیمی چون توحید، صمدیت، خالقیت، قدرت، حکمت، نور، اسماء، صفات، ربوبیت، فنا، بقا و تجلی تحلیل گردد.

در سطح نجات‌شناسی تطبیقی، مسئله اصلی این است که امر الهی یا متعالی چه نقشی در رهایی انسان ایفا می‌کند. در یوگه، ایشوره اگرچه جایگاهی ممتاز دارد، اما مسیر رهایی در نهایت بر مهار نوسانات ذهنی و تحقق معرفت تمیزدهنده میان پوروشه و پرکریتی استوار است. بنابراین، کارکرد ایشوره در این دستگاه بیشتر تسهیل‌گرانه، مراقبه‌ای و الگوپردازانه است. او نمونه کامل آزادی، آموزگار ازلی و موضوعی برای تمرکز است، اما خالق جهان، مدبّر فعال عالم یا مقصد وصال عاشقانه به معنای عرفان‌های توحیدی نیست. از همین جهت، ایشوره‌پرندهانه را باید بیشتر به منزله نوعی تسلیم مراقبه‌ای و رهایی از خودمحوری فهم کرد تا اتحاد عاشقانه با خداوند.

در بحرالحیات، برعکس، خداشناسی و نجات‌شناسی از یکدیگر جدا نیستند. خداوند مبدأ هستی، منشأ نور، صاحب قدرت و حکمت، ربّ مدبّر و هادی سالک است. سالک نه فقط با تمرکز بر یک اصل متعالی، بلکه با ورود به افق اسماء و صفات الهی، تجربه فنا و بقا، و شهود نور و ربوبیت به کمال می‌رسد. در این چارچوب، صفات الهی صرفاً مفاهیم ذهنی نیستند، بلکه مجاری حضور و تأثیر خداوند در عالم و درون انسان‌اند. صفت «نور»، جهان و دل را روشن می‌کند؛ صفت «حکیم»، نظم و غایت‌مندی هستی و عطاى حکمت به سالک را توضیح می‌دهد؛ صفت «رب»، نسبت تربیتی و هدایت‌گرانه خداوند با انسان را آشکار می‌سازد؛ و صفت «قدرت»، هم خلق ابتدایی و هم حفظ مستمر نظام عناصر و طبایع را دربرمی‌گیرد (2).

محور سوم چارچوب نظری، تمایز میان تنزیه و تجلی است. تنزیه در این پژوهش به معنای تأکید بر فرابودگی، استقلال، پاکی و عدم اختلاط حقیقت الهی یا متعالی با جهان و انسان است. تجلی، در مقابل، به معنای ظهور و آشکارشدن حقیقت در مراتب هستی و تجربه سالک است، بی‌آنکه این ظهور به حلول یا یکی‌شدن مادی خدا و جهان فروکاسته شود. بر اساس این تمایز، می‌توان گفت یوگه‌سوتره‌ها به سوی خداشناسی تنزیهی و مراقبه‌ای میل دارند، زیرا ایشوره از جهان کرمه، زمان و آلودگی‌های وجودی برکنار است و نقش او بیشتر در مقام مرجع کمال و موضوع تمرکز تعریف می‌شود. اما بحرالحیات، در عین حفظ تنزیه توحیدی، بر تجلی و حضور صفات الهی در عالم و انسان تأکید دارد و از این طریق، الهیاتی پویاتر، ربوبی‌تر و شهودی‌تر عرضه می‌کند.

بر پایه این چارچوب، فرض اصلی پژوهش آن است که خداشناسی یوگه و بحرالحیات را نمی‌توان صرفاً بر اساس حضور یا عدم حضور واژه «خدا» مقایسه کرد؛ بلکه باید دید این مفهوم در هر سنت چه کارکردی دارد و چگونه در ساختار نظری و عملی آن سنت جای می‌گیرد. از این منظر، ایشوره در یوگه اصل متعالی تنزیهی و مراقبه‌ای است، اما خداوند در بحرالحیات حقیقتی توحیدی، خالق، ربوبی، نوری و تجلی‌محور است. بنابراین، تفاوت بنیادین دو سنت را می‌توان در تقابل نسبی میان خدای موضوع مراقبه و خدای مبدأ تجلی و مقصد شهود صورت‌بندی کرد.

پژوهش دربارهٔ خداشناسی در یوگه سوترها عموماً در بستر مطالعات فلسفه هند، نسبت سانکهی و یوگه، و تحلیل جایگاه ایشوره در نظام پتنجلی صورت گرفته است. رادهاکریشان با بررسی نسبت میان یوگه و سانکهی، یوگه را در بسیاری از مبانی نظری وابسته به سانکهی می‌داند، اما تأکید می‌کند که یوگه با افزودن خدا یا ایشوره به مجموعهٔ حقایق سانکهی، از آن فاصله می‌گیرد (۳). این تحلیل نشان می‌دهد که مفهوم ایشوره در یوگه نه عنصری حاشیه‌ای، بلکه یکی از نقاط اصلی تفاوت میان دو مکتب است. از سوی دیگر، تعبیر رادهاکریشان از یوگه به عنوان «سانکهی عملی» نیز زمینهٔ فهم این نکته را فراهم می‌آورد که خداشناسی یوگه در پیوند با عمل، مراقبه و سلوک معنا می‌یابد، نه در قالب الهیات نظری مستقل (۳). در مطالعات مربوط به نجات‌شناسی یوگه، پژوهشگرانی مانند الیاده، چاترجی و دتا، و داسگوپتا نقش معرفت، تمیز، تمرین و انضباط عملی را در تحقق رهایی برجسته کرده‌اند. الیاده در تحلیل سانکهی، رهایی را نتیجهٔ معرفت به تمایز واقعی میان پوروشه و پرکریتی می‌داند و از این طریق، بستر فهم تفاوت یوگه را فراهم می‌سازد (۴). چاترجی و دتا نیز نشان داده‌اند که یوگه، برخلاف سانکهی، صرف دانستن نظری تمایز پوروشه و پرکریتی را کافی نمی‌داند و بر تحقق وجودی و عملی این تمایز از طریق انضباط‌های بدنی - ذهنی و مراقبه‌ای تأکید می‌کند (۵). داسگوپتا نیز با تأکید بر نقش کیوکیه و جدایی آگاهی از طبیعت، مسیر نجات یوگه را در افق تمایز و استقلال تفسیر کرده است (۶).

در زمینهٔ تفسیر مستقیم مفهوم ایشوره، یوگه سوترها مهم‌ترین منبع اصلی‌اند. سوترهای ۲۳/۱ تا ۲۷/۱، ایشوره را به عنوان پوروشهٔ خاص، منزّه از کرمه و کلشه، دارای بذر دانش مطلق و آموزگار ازلی معرفی می‌کنند (۱). همچنین سوترهٔ ۴۵/۲ به ارتباط ایشوره پرنیده‌ها با سمداهی اشاره دارد و نشان می‌دهد که تسلیم به ایشوره یکی از راه‌های تسهیل تمرکز و ژرفابخشی به سلوک است (۱). برخی مفسران مانند شیرر، ایشوره پرنیده‌ها را در پیوند با دلسپاری، تسلیم، مجاهدت و صوت مقدس اوم تحلیل کرده‌اند و آن را نشانه حضور لایه‌ای مراقبه‌ای و قدسی در سنت یوگه دانسته‌اند (۱). در مقابل، برخی دیدگاه‌ها، مانند تفسیر سودهیر آنند، نقش ایشوره را تا حد غایت نهایی یوگه گسترش داده‌اند (۷)، اما در خوانشی محتاطانه‌تر و وفادارتر به ساختار متن، ایشوره بیش از آنکه مقصد اتحاد عرفانی باشد، یاری‌گر و موضوع ممتاز مراقبه در مسیر کیوکیه است.

یکی از نخستین آثاری که به نحوی به رسالهٔ بحرالحیات پرداخته، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد نوشین خدای با عنوان «مقدمه، تصحیح و تعلیق بر کتاب بحرالحیات از محمد غوث گوالیاری» در دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی است. هرچند این پژوهش تلاشی برای عرضهٔ نسخه‌ای تصحیح‌شده از متن محسوب می‌شود، اما از منظر علمی کاستی‌های قابل توجهی دارد: متن بر اساس شیوه‌ای انتقادی تصحیح نشده، بخش‌هایی از رساله نادیده مانده، خطاهای متعدد ناشی از عدم دقت در خوانش متن در آن مشاهده می‌شود، و همچنین موضوعاتی که نویسنده در مقدمه به آن‌ها اشاره کرده در بخش اصلی پایان‌نامه دنبال و تحلیل نشده‌اند.

در حوزهٔ مطالعات تطبیقی، مقالهٔ علی و رضا صادقی شهر با عنوان «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگا سوترهای پاتنجلی» (۱۳۹۲) قابل ذکر است. در این پژوهش، نویسندگان کوشش کرده‌اند مسیر هشت‌گانهٔ سلوک در یوگه سوترهای پتنجلی را با هفت وادی منطق الطیر مقایسه کنند و نقاط اشتراک و تمایز میان آموزه‌های عرفانی یوگه و عطار را نشان دهند.

محمدرضا عدلی در نوشتاری با عنوان «مروری بر ادبیات شطاریه»، منتشرشده در فصلنامهٔ اطلاعات حکمت و معرفت (زمستان ۹۷ و بهار ۹۸)، تصویری جامع از آثار برجای‌مانده از مشایخ شطاریه ارائه کرده و آراء و دیدگاه‌های آنان را با رویکردی تحلیلی بررسی نموده است.

همچنین عدلی در مقاله دیگری با عنوان «کیهان‌شناسی تتره‌ای - پورانه‌ای بر اساس رساله بحرالحیات شیخ محمد غوث گوالیاری» که در مجله جاویدان خرد، شماره ۸۳ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹) منتشر شده، به منابع فکری و زمینه‌های نظری محمد غوث در شکل‌دهی دستگاه کیهان‌شناسانه بحرالحیات پرداخته است.

در حوزه تحقیقات غربی، مقاله مشهور کارل ارنست با عنوان "The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations" در Journal of the Royal Asiatic Society (۲۰۰۳) جایگاه ویژه‌ای دارد. ارنست در این پژوهش به معرفی ترجمه‌های گوناگون بحرالحیات به زبان‌های مختلف پرداخته و محتوای رساله را به صورت کلی و فشرده معرفی کرده است.

ارنست در مقاله دیگری با عنوان "Sufism and Yoga according to Muhammad Ghawth" (Sufi, 29, 1996) نیز به نحو اجمالی، نسبت میان تصوف اسلامی و سنت یوگه را بررسی کرده و تأثیرپذیری متون صوفیانه از اندیشه‌های یوگی را طرح کرده است. این مقاله بیشتر جنبه مقدماتی و مقایسه‌ای دارد و به نقش محمد غوث در پیوند میان دو سنت اشاره می‌کند.

با وجود پژوهش‌های قابل توجه درباره یوگه‌سوترها و نیز درباره متون عرفانی اسلامی - هندی، به نظر می‌رسد مقایسه مستقیم و نظام‌مند خداشناسی یوگه‌سوترها و بحرالحیات کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بیشتر مطالعات یوگه، مفهوم ایشوره را در نسبت با سانکهی، مراقبه، سمادهی و کیوکیه بررسی کرده‌اند و بیشتر مطالعات مربوط به بحرالحیات، آن را در زمینه عرفان فارسی، شطاریه، سلوک نوری و مناسبات فرهنگی هند و اسلام تحلیل کرده‌اند. امتیاز پژوهش حاضر آن است که این دو متن را در محور مشخص خداشناسی تطبیقی کنار هم قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که شباهت‌های ظاهری در مراقبه، تسلیم و پالایش، نباید تفاوت‌های عمیق در مفهوم خدا، نسبت او با جهان و نقش او در نجات را پنهان کند.

بنابراین، خلاصه اصلی که این پژوهش در پی پاسخ به آن است، فقدان تحلیلی متمرکز بر تفاوت بنیادین دو الگوی الهیاتی است: الگویی که خدا را در قالب ایشوره تزیهی و موضوع مراقبه می‌فهمد و الگویی که خدا را در مقام ذات واحد، ربّ خالق، نور هدایت و حقیقت متجلی در عالم و انسان تفسیر می‌کند.

ذات و صفات خداوند (ایشوره) در یوگه‌سوترها

در سنت فلسفی هندو، مکاتب آستیکه غالباً در قالب زوج‌هایی پدید می‌آیند که از حیث مبانی با یکدیگر هم‌خانواده‌اند، اما در حوزه‌هایی خاص یکدیگر را تکمیل می‌کنند. در میان این زوج‌ها، نسبت میان سانکهی و یوگه از مشهورترین نمونه‌هاست. دستگاه نظری یوگه در بسیاری از ساحت‌ها، به‌ویژه در روان‌شناسی، معرفت‌شناسی و تبیین کیهان، بر مبانی سانکهی تکیه دارد. سانکهی نظامی دوگانه‌انگار است که واقعیت را بر پایه تمایز بنیادین میان «پوروشه» (آگاهی یا خود محض) و «پرکرتی» (طبیعت یا ماده نخستین) تفسیر می‌کند و با طرح منظومه‌ای از ۲۵ «تَوَه» یا مقوله هستی، چگونگی پیدایش و گسترش جهان را توضیح می‌دهد. با وجود این هم‌پایگی نظری، یوگه در دو عرصه مهم از سانکهی فاصله می‌گیرد و صورت‌بندی خاص خود را عرضه می‌کند. نخستین تفاوت به حوزه خداشناسی مربوط است. سانکهی کلاسیک برای توضیح ساختار جهان نیازی به فرض وجود خدایی شخصی و فعال در نظام کیهانی نمی‌بیند؛ در حالی که یوگه مفهوم «ایشوره» را به این دستگاه می‌افزاید و برای آن جایگاهی ممتاز در ساختار هستی قائل می‌شود. به تعبیر رادهاکریشنان، یوگه در واقع «خدا» را به مجموعه ۲۵ حقیقتی که سانکهی برمی‌شمارد، می‌افزاید (3). دومین تفاوت در روش و تأکید بر سلوک عملی آشکار می‌شود. در دستگاه سانکهی، راهی اساساً نتیجه معرفت به تمایز واقعی میان پوروشه و پرکرتی است و این معرفت شرط لازم و کافی برای نجات تلقی می‌شود (4). در مقابل، یوگه این تمایز را تنها در سطح نظری کافی نمی‌داند و

برای تحقق آن مجموعه‌ای منظم از تمرین‌های عملی، مراقبه‌ای و انضباط‌های بدنی - ذهنی را پیشنهاد می‌کند؛ تمرین‌هایی که بدون آن‌ها معرفت رهایی‌بخش در سطحی صرفاً مفهومی باقی می‌ماند (5).

برخی مفسران این تفاوت را به صورت تمایز میان معرفت نظری و معرفت تحقیقی توضیح داده‌اند: سانکهییه بر دانستن تمایز میان خود و غیر تأکید می‌کند، در حالی که یوگه بر تحقق وجودی و تجربه مستقیم همین تمایز در نفس پافشاری دارد (5). با این حال، از آنجا که سنت فلسفی هند در مجموع همواره برای شهود و معرفت حضوری جایگاهی محوری قائل بوده است، این تفکیک را باید با احتیاط نگریست و آن را بیشتر به منزله تفاوت در شیوه تأکید دانست، نه اختلافی کاملاً بنیادین.

بر این اساس، می‌توان نسبت این دو مکتب را چنین صورت‌بندی کرد: سانکهییه چارچوب نظری و متافیزیکی فهم رهایی را فراهم می‌آورد، در حالی که یوگه راه و رسم عملی تحقق آن را سامان می‌دهد. تعبیر مشهور رادهاکریشان که «یوگه در حقیقت سانکهییه عملی است» دقیقاً به همین رابطه اشاره دارد (3).

خدای یوگه (ایشوره) و جایگاه او در نجات‌شناسی

در یوگه‌سوتره‌ها، برخلاف سانکهییه کلاسیک، مفهوم خدا جایگاهی روشن در ساختار آموزه‌ها دارد. پتنجلی از «ایشوره» سخن می‌گوید و او را به عنوان پوروشه‌ای ممتاز معرفی می‌کند؛ پوروشه‌ای که هرگز در چرخه پیوند با پرکریتی گرفتار نشده و از آغاز از رنج و اسارت سمساره برکنار بوده است. از این منظر، ایشوره نه تنها نمونه کامل آزادی، بلکه مرجع و راهنمای حقیقی سالک نیز به شمار می‌آید. افزون بر این، در نظام عملی یوگه، نوعی تسلیم و تکیه درونی به او نیز توصیه شده است که با اصطلاح «ایشوره‌پرئیده‌انه» (تسلیم به خداوند) بیان می‌شود. با وجود این، یوگه پتنجلی را نمی‌توان در زمره سنت‌های مبتنی بر «طریقت عشق» یا بهکتی مارگه قرار داد. جهت‌گیری اصلی این مکتب همچنان در چارچوب «طریق معرفت» یا جنانه مارگه باقی می‌ماند. در این دستگاه، توجه به خدا بیش از آنکه صورتی عاطفی و عاشقانه داشته باشد، کارکردی معرفتی و نجات‌شناختی دارد. دلدادگی و محبت الهی به کلی نفی نشده است، اما محور روش به شمار نمی‌آید؛ بلکه اساس سلوک بر پالایش ذهن و مهار کامل نوسانات چیتّه (ذهن) استوار است. ایشوره‌پرئیده‌انه مرکب از دو جزء است؛ یکی ایشوره به معنی خدا و دیگری پرئیده‌انه به معنی دل‌سپاری، تسلیم و مجاهدت. اگر بخواهیم به طور فنی بگوییم، ایشوره در مکتب یوگه نامی است که به لطیف‌ترین لایه آفرینش نسبت داده می‌شود. این قلمرو خدای شخصی یا آفریدگار است که متمایز از خدای غیرشخصی و مطلق است. نامتناهی از طریق صوت می‌آفریند و نخستین ارتعاش حیات، صوت ناگفته، یعنی اوم، است (1).

در نتیجه، جایگاه خدا در یوگه را می‌توان دوگانه دانست. از یک سو، او برای سالک نقش‌یاری‌گر و راهنما در مسیر سلوک ایفا می‌کند و توجه به او می‌تواند روند تمرکز و تهذیب درونی را تسهیل کند؛ و از سوی دیگر، در برخی قرائت‌ها، به منزله افق متعالی سلوک نیز تلقی می‌شود. با این همه، اصل رهایی در یوگه همچنان بر تحقق «تمییز ناب» میان پوروشه و پرکریتی استوار است؛ یعنی حالتی که در آن آگاهی ناب از هرگونه درآمیختگی با تحولات طبیعت جدا می‌شود و پیوند ظاهری این دو به‌طور کامل گسسته می‌گردد. در واقع، در مکتب یوگه‌سوتره، مفهوم خداوند (ایشوره) با رویکردی متمایز نسبت به بسیاری از ادیان و نظام‌های فلسفی دیگر مطرح می‌شود. ایشوره به عنوان «پوروشه خاص» تعریف می‌شود؛ یعنی «وجودی آگاه و ممتاز که از دیگر پوروشه‌ها (نفوس فردی) منزّه است» (1). این تعریف بر تنزیه مطلق خداوند تأکید دارد، یعنی:

• مبرا از کرمه و پیوند: ایشوره به تعبیر دقیق متن، «از تأثیرات اعمال (کرمه)، ثمرات اعمال و میل پنهانی به عمل، برکنار و منزّه است». این بدان معناست که او نه در گیر قانون علت و معلول (کرمه) است و نه نیازی به «تلاش»، «زمان» یا «عمل» برای رسیدن به کمال دارد، بلکه ذاتاً کامل و رهاست (1). او از چرخه تولد و مرگ (سمساره) که ارواح عادی در آن گرفتارند، کاملاً جداست.

- دانش مطلق و آموزگار ازلی: در ایشوره، نطفه دانش مطلق به سرحد کمال خود رسیده است (1). از آنجا که او محدود به زمان نیست، آموزگار نخستین آموزگاران نیز هست (1). او همچنین می‌تواند یوگی را به سمادهی رهنمون شود، به شرط آنکه سالک عمل «ایشوره پرنایانه»، یعنی سپردن و تقدیم همه اعمال به خداوندگار، را به‌جد تمرین کند (1).
- نقش به مثابه مرجع و نماد کمال: ایشوره «مرجعی برای تمام روح‌هاست». این نقش، او را به عنوان سرچشمه ازلی معرفت و راهنمای معنوی تمام سالکان معرفی می‌کند. این مرجعیت، نه به معنای خالقیت یا ربوبیت فعال در جهان، بلکه به معنای «نقطه تمرکز» و «نمادی از نهایت کمال، رهایی و آگاهی محض» است. او الگوی پوروشه ایده‌آل است (1).
- کارکرد در نجات‌شناسی (ایشوره پرنایانه): در یوگه‌سوتره‌ها، تمرین «ایشوره پرنایانه» که به معنای تسلیم، عشق یا سپردن کامل خود به ایشوره است، یکی از راه‌های میان‌بر و مستقیم برای رسیدن به حالت سمادهی معرفی شده است (1). این تمرین، به یوگی کمک می‌کند تا از بار سنگین «منیت» و خودمحوری رها شود و ذهن خود را بر بالاترین نقطه آگاهی متمرکز کند.
- تنزیه مطلق: این تعریف نشان می‌دهد که ایشوره در یوگه‌سوتره‌ها، خالق جهان نیست، در امور بندگان مداخله نمی‌کند و طریق نجات در آن، لزوماً بر «عشق عرفانی» استوار نیست. او بیشتر یک «نقطه تمرکز مراقبتی»، یک «نماد کمال» و «یاری‌گر در مسیر» است تا یک معبود فعال (1).

ایشوره، به‌مثابه موضوع مراقبه

- برخلاف مکتب سانکهایه که عموماً یک نظام فکری بی‌خدا یا با الهیاتی کم‌رنگ ارائه می‌دهد، پتنجلی به وجود یک «خدا» با نام «ایشوره» معتقد است. او این مفهوم را دست‌کم با دو هدف مشخص وارد دستگاه فکری خود می‌کند:
۱. به تحلیل میرچا الیاده، این یک حرکت هوشمندانه برای کسب مقبولیت در جامعه خداگرای ودایی و جلوگیری از انگ «بی‌خدایی» بوده است.
 ۲. بر اساس درک غالب مفسران یوگه، «ایشوره» به عنوان لطیف‌ترین و ایده‌آل‌ترین موضوع برای تمرکز در مراقبه، به‌خصوص در مراتب عالی «سمادهی»، معرفی می‌شود. به بیانی دیگر، حضور او به عنوان نقطه تمرکز، به مراقبه عمق و کیفیت ویژه‌ای می‌بخشد (8).
- با این حال، باید توجه داشت که ایشوره در یوگه‌سوتره‌ها هدف نهایی برای یک اتحاد عرفانی نیست، بلکه یک ابزار کارآمد برای رهایی از زنجیره کرمه و معلق کردن تأثیرات آن به شمار می‌رود. اگرچه چهار سوتره (۲۳/۱، ۲/۱، ۳۲/۲، ۴۵/۲) به صراحت به «ایشوره پرنایانه» (تسلیم به ایشوره) اشاره می‌کنند، اما رویکرد کلی این آموزه‌ها، تأکید بر نقش ابزاری این تسلیم در فرآیند آزادسازی است، نه رسیدن به وحدت وجودی با او. از این منظر، برخلاف دیدگاه سودهیر آنند که ایشوره را غایت نهایی یوگه می‌داند (7)، در خوانشی وفادارتر به متن اصلی، هدف از «ایشوره پرنایانه» تسهیل مسیر رهایی و همچنین تلطیف و ژرفابخشی به ذهن در مراقبه است، و نه تحقق نوعی «وصال الهی» آن‌گونه که در عرفان‌های توحیدی و شخص‌گرا شناخته می‌شود.

خداشناسی در بحرالحيات

- شیخ محمد غوث گویاری، نویسنده بحرالحيات، سخن خود را با حمد و ثنای الهی آغاز می‌کند و در همان دیباچه، تصویری فشرده اما بسیار غنی از ذات و صفات خداوند به دست می‌دهد. او خدا را «حضرت صمدی» می‌نامد و با عبارت قرآنی «وحده لا شریک له» بر یگانگی مطلق و بی‌شریک بودن او تأکید می‌کند. در ادامه، خداوند را «خالقی» معرفی می‌کند که وجود همه موجودات عالم کبیر و صغیر «آیات کمال او» هستند؛ او همان «قادری» است که «خیمه گردون بیستون به قدرتش برپاست» و «صانعی» که «حجره انوار و مخزن اسرار مخزون به حکمتش برجاست» (2).

ذات خدا

اولاً، ذات خداوند، ذات «صمدی» است؛ بی‌نیاز، قائم به خود، و مرجع همهٔ نیازمندی‌ها. ثانیاً، صفات فعل او با زبان «خلق، قدرت، حکمت» بیان می‌شود: جهان تماماً نشانهٔ کمال اوست، افلاک و گردون با قدرت او برافراشته‌اند، و ساختار رازآلود هستی («حجرهٔ انوار» و «مخزن اسرار») به حکمت او استوار است. این تعبیرها نشان می‌دهد که مؤلف، عالم را «آیات» و «نشانه‌های» کمال و صفات الهی می‌بیند، نه چیزی مستقل در برابر او. در این اشارات از همان آغاز، رابطهٔ میان «ذات» و «صفات» الهی نیز، هرچند فشرده، مورد اشاره قرار می‌گیرد؛ آنجا که در سیاق حدیث معروف «لولاک» گفته می‌شود: «لولاک لما خلقت الأفلاک به ذات اوست و لولاک لما أظهرت الربوبیت صفات او» (2). بدین معنا که آفرینش افلاک به «ذات» حق است و ظهور «ربوبیت» – یعنی تدبیر، پروردگاری و نسبتِ خدا با عالم تحت تربیت – به «صفات» او. شیخ محمد غوث گوالیاری با این تعبیر، از یک سو «ذات» را اصل وجود و «صفات» را وجه ظهور و تعیین می‌داند؛ از سوی دیگر، ربوبیت را ناظر به ساحتی می‌بیند که در آن ذات حق از طریق صفاتش با عالم ارتباط می‌گیرد و خود را می‌نمایاند. این تأکید بر تمایز مفهومی «ذات» و «صفات»، در عین وحدت وجودی آن‌ها، از عناصر مهم الهیات عرفانی بحرالحیات است.

صفات خدا

بحرالحیات نسبتِ حق با تدبیر عالم طبایع و عناصر را چنین توصیف می‌کند: اگر حکم مزاج به گونه‌ای دیگر می‌بود، عناصر «سوخته» می‌شدند؛ اما «حق سبحانه و تعالی به ید قدرت خود طبایع و عناصر را به اعتدال داشته است؛ بدان سبب ایشان ساعه فساعه می‌گردند...» (2). این بیان، صفت «قدرت» را در سطحی ظریف‌تر نشان می‌دهد: نه فقط خلق ابتدایی عالم، بلکه حفظ اعتدال و حرکت دائمی عناصر نیز فعل مستمر قدرت الهی است. خداوند در این تصویر، تنها علت نخستینِ دوردست نیست؛ بلکه فاعل حاضر و مدبّر لحظه‌به‌لحظهٔ عالم است که تعادل مزاج‌ها و استمرار نظام طبیعت، قائم به اوست.

در جایی دیگر، مؤلف با استناد به آیهٔ «کلُّ مَنْ علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» رابطهٔ فنا و بقا را مستقیماً به ذات حق ارجاع می‌دهد. در وصف سیر سالک، پس از آنکه از «آفتاب وحدت» و محو ماه و رفتن از خود سخن می‌گوید، می‌نویسد: «از خود رود، به حق شود. یک هستی به نیستی جلوه کند که «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال والاکرام» روی نماید، معنی ذات او باشد و اسم الله...» (2).

درهم‌تنیدگی ذات و صفات

از تحلیل نکات فوق چنین برمی‌آید که:

۱. همهٔ آنچه بر زمین است «فانی» است؛ تنها «وجه رب» باقی است.
 ۲. این «وجه رب» در تفسیر مؤلف، «معنی ذات او» است؛ یعنی بقای حقیقی مخصوص ذات حق است و هر بقا و هستی دیگری در برابر آن «نیستی» و «سراب» است.
 ۳. تعبیر «اسم الله» در ادامه نشان می‌دهد که ظهور این ذات در نسبت با سالک و جهان، از مسیر «اسماء الهی» رخ می‌دهد؛ یعنی سالک در تجربهٔ فنا و بقا، با «اسم» و «وجه» روبه‌رو می‌شود، اما حقیقتِ آن، اشاره به ذات دارد.
- به این ترتیب، ذات الهی در بحرالحیات، حقیقت مطلق باقی است که وحدت محض او در برابر فانی بودن ماسوی الله آشکار می‌شود. صفات در اینجا دو نقش دارند: از یک سو منشأ تجلیات عالم‌اند (خلق، ربوبیت، قدرت، حکمت، نور)، و از سوی دیگر، مجرای معرفت و شهود سالک نسبت به آن ذات.

یکی دیگر از مطالب مهم بحرالاحیات در باب درهم تنیدگی ذات و صفات، جایی است که آیه «اللّٰهُ نور السماوات و الأرض» به فارسی نقل و شرح می‌شود: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی باشد... نوری افزون بر نور دیگر. خدا هر کس را که بخواهد بدان نور راه می‌نماید...» (2). در اینجا صفت «نور» به عنوان یکی از محوری‌ترین صفات الهی برجسته می‌شود. خداوند «نور آسمان‌ها و زمین» است؛ یعنی هم اصل وجودبخشی و آشکارکنندگی هر چیز، و هم مبدأ هدایت. تعبیر «نوری افزون بر نور دیگر» نیز نشان می‌دهد که مؤلف، مراتب نورانیت را می‌پذیرد، اما نور الهی را بر فراز همه مراتب نور و منشأ آن‌ها می‌داند. جمله «خدا هر کس را که بخواهد بدان نور راه می‌نماید» پیوند صفت نور با صفت «هدایت» را آشکار می‌کند: نور الهی صرفاً روشن‌کننده جهان بیرونی نیست، بلکه حقیقت راهنمای دل‌ها در سلوک است. در جای دیگری، نام و صفت «حکیم» برجسته می‌شود: «اسم حق سبحانه تعالی الحکیم یؤتی الحکمه... البته اجابت باشد و مؤثر گردد، نشود اسم حکیم بر عبث بود، قول خدا بنا بر خلاف نیست...» (2). اینجا مؤلف چند نکته را درباره صفات الهی تصریح می‌کند: «حکیم» یکی از اسماء حق است؛

مقتضای این اسم آن است که «حکمت» عطا شود؛ یعنی اسم الهی صرف لفظ نیست، بلکه حقیقتی مؤثر و کارگر است؛ محال است اسم «حکیم» بر عبث باشد؛ پس همه افعال خدا بر حکمت استوار است و قول او تخلف‌ناپذیر است. این دیدگاه، فهم خاصی از اسماء و صفات به دست می‌دهد: اسماء الهی صرف عناوین ذهنی نیستند، بلکه «حقایق فعاله» و مجاری تأثیر الهی در عالم و در وجود انسان‌اند. صفت «حکیم» هم به نظام کل جهان معنا می‌دهد و هم به عطای حکمت به بندگان. در کنار این‌ها، در مواضع متعدد دیگری نیز نام «خدا»، «اللّٰهُ» و تعبیراتی چون «حق سبحانه و تعالی» در پیوند با افعال و صفات مختلف دیده می‌شود؛ از جمله در سیاق توصیف نعمت‌ها، فضل، و دعاهایی چون «اللهم...» (2). در همه این موارد، تکرار تعبیری مثل «حق سبحانه و تعالی»، «فضل اللّٰهُ»، «قدره اللّٰهُ» و... ذهن خواننده را به این نکته توجه می‌دهد که ذات الهی همواره در مقام ربّ فعال حاضر در عالم، با صفاتی چون قدرت، فضل، حکمت و نور درک می‌شود، نه به صورت ذات منزّه صرفاً انتزاعی و دور از هر گونه نسبت. اگر این داده‌ها را در یک تصویر کلی جمع‌بندی کنیم، الهیات بحرالاحیات درباره ذات و صفات خدا چنین است:

ذات خداوند

خداوند یگانه، بی‌شریک و بی‌نیاز (حضرت صمدی، وحده لا شریک له).
حقیقت باقی و مطلق که در برابر فنا و نیستی همه ماسوی‌الله قرار دارد («کل من علیها فان و یبقی وجه ربک...»؛ «معنی ذات او باشد».)
مبدأ وجودی و غایی همه مراتب هستی، از افلاک تا انسان.

صفات خداوند

خالقیت: خدا خالق عالم کبیر و صغیر است و وجود موجودات «آیات کمال او» هستند (2).
قدرت: هم در ایجاد افلاک و برپایی خیمه گردون و هم در حفظ اعتدال طبایع و عناصر در هر لحظه (2).
حکمت: جهان «حجره انوار» و «مخزن اسرار مخزون» است که به «حکمت» او پابرجاست (2)؛ و اسم «الحکیم» مقتضای عطای حکمت و نفی هر گونه عبث در افعال الهی است (2).
نور: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است... نوری افزون بر نور دیگر»، و به وسیله این نور، بندگان را به راه هدایت می‌کشاند (2).
ربوبیت و ربانیت: از طریق تعبیر «ربوبیت» که در پیوند با «صفات» می‌آید و در آیه «وجه رب»، خداوند به عنوان پروردگار مدبر و مرشد سالک معرفی می‌شود (2).

فضل و رحمت و هدایت: در آیات و دعا‌های متعدد، صفاتی چون فضل، رحمت و هدایت ذکر می‌شوند که در مجموع، چهره خدا را به عنوان ربّی مهربان، هادی و بخشنده نشان می‌دهند (2).

در این چارچوب، ذات و صفات دو چیز جداگانه و متقابل نیستند؛ بلکه صفات، تجلیات و وجوه همان ذات واحدند در نسبت با عالم و انسان. سالک در سیر خود، از طریق این اسماء و صفات (نور، حکمت، ربوبیت، فضل...) به شهود وجه و ذات الهی می‌رسد؛ در این مقام است که «از خود رود، به حق شود» و در پرتو فهم «فنا» و «بقا»، نسبت حقیقی خویش با خدا را درمی‌یابد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر خداشناسی تطبیقی در یوگه‌سوتره‌های پتجلی و بحرالحیات نشان داد که هر دو سنت، به نحوی از حقیقتی متعالی سخن می‌گویند، اما ساختار مفهومی، کارکرد سلوکی و نسبت آن حقیقت با جهان و انسان در این دو متن یکسان نیست. در یوگه‌سوتره‌ها، مفهوم ایشوره گرچه نقطه فاصله‌گذاری یوگه از سانکھیۀ کلاسیک است، اما این فاصله‌گذاری به معنای انتقال کامل به الهیاتی خالق‌محور، ربوبی و شخص‌گرایانه نیست. ایشوره در این سنت، «پوروشۀ خاص» است؛ آگاهی ممتاز و آزادی که از آغاز از کرمه، کلشه، ثمرات عمل، زمان و چرخه سمساره برکنار است. او نمونه کمال، آموزگار ازلی و موضوعی لطیف و برتر برای مراقبه است؛ اما در ساختار اصلی یوگه، خالق جهان، مدبر فعال طبیعت یا معبود مقصد وصال عاشقانه به معنای رایج در سنت‌های عرفانی توحیدی نیست.

از این منظر، خداشناسی یوگه را باید خداشناسی‌ای تنزیهی، مراقبه‌ای و نجات‌شناختی دانست. تنزیهی است، زیرا ایشوره از جهان عمل، رنج، وابستگی و تغییر منزّه است؛ مراقبه‌ای است، زیرا توجه و تسلیم به او ابزار تمرکز، تلطیف ذهن و تسهیل سمادهی به شمار می‌آید؛ و نجات‌شناختی است، زیرا کارکرد اصلی او در متن، کمک به فرایند رهایی سالک از آشفتنگی چیتّه و خودمحوری است. در این چارچوب، ایشوره‌پرنیده‌ها نه صرفاً «پرستش» به معنای عاطفی و آیینی، بلکه گونه‌ای تسلیم درونی، فروکاستن منیت، تمرکز بر بالاترین الگوی آگاهی و آماده‌سازی ذهن برای تمییز نهایی میان پوروشه و پرکریتی است. بنابراین، حتی هنگامی که خدا در یوگه حضور دارد، غایت نهایی همچنان در افق کیوکیه، یعنی استقلال و انفصال آگاهی ناب از طبیعت، فهم می‌شود.

در مقابل، بحرالحیات تصویری بسیار متفاوت از خداوند عرضه می‌کند. در این متن، خداوند با زبان توحیدی و عرفانی معرفی می‌شود: او «حضرت صمدی»، «وحده لا شریک له»، خالق عالم کبیر و صغیر، قادر، صانع، حکیم، نور آسمان‌ها و زمین، ربّ هادی، صاحب فضل و منشأ حکمت است. این صفات صرفاً عناوین نظری یا گزاره‌های کلامی نیستند، بلکه ساختار جهان و تجربه سلوکی انسان را معنا می‌بخشند. عالم در بحرالحیات، آیت کمال الهی است و هستی موجودات، نشانه‌ای از خلق، قدرت، حکمت و ربوبیت خداوند به شمار می‌آید. خداوند نه علت نخستین دوردست، بلکه فاعل حاضر، مدبر مستمر، نگهدارنده اعتدال طبایع و عناصر، و راهنمای باطنی سالک است. از این رو، الهیات بحرالحیات در عین تأکید بر تنزیه و وحدت ذات، به شدت بر تجلی و حضور صفات الهی در جهان و انسان استوار است.

نتیجه مهم دیگر آن است که در بحرالحیات، تمایز ذات و صفات در قالبی عرفانی فهم می‌شود. ذات خداوند حقیقت باقی، مطلق و فراتر از فنای ماسوی‌الله است؛ اما صفات، وجوه ظهور و نسبت‌یابی همان ذات با عالم و انسان‌اند. خالقیت، قدرت، حکمت، نور، ربوبیت، فضل و هدایت، هر یک مجرای برای فهم حضور خدا در جهان و سلوک‌اند. سالک از طریق این اسماء و صفات با حقیقت الهی نسبت برقرار می‌کند و در تجربه فنا و بقا درمی‌یابد که بقای حقیقی از آن وجه رب است و هستی مستقل ماسوی‌الله در برابر آن رنگ می‌بازد. بنابراین، خداشناسی بحرالحیات صرفاً نظریه‌ای

درباره خدا نیست، بلکه نقشه‌ای برای سلوک است؛ نقشه‌ای که در آن شناخت خدا، شناخت جهان، شناخت انسان و شناخت راه کمال در یکدیگر تنیده‌اند.

مقایسه این دو سنت نشان داد که تفاوت اصلی آن‌ها در معنای «نسبت» است. در یوگه، نسبت سالک با ایشوره عمدتاً نسبت تمرکز، تسلیم مراقبه‌ای و الگوگیری از آزادی مطلق است. سالک با توجه به ایشوره، ذهن خود را از آشوب، منیت و پراکندگی بازمی‌دارد و آن را برای سمادهی و تمیز آماده می‌کند. اما در بحرالحیات، نسبت سالک با خداوند نسبتی وجودی، ربوبی و شهودی است. سالک در پرتو نور، حکمت، قدرت و هدایت الهی حرکت می‌کند و با صیقل باطن و رفع حجاب، حضور و تجلی حق را در مراتب وجود و درون خویش می‌یابد. به این ترتیب، اگر یوگه بیشتر بر فاصله، استقلال و تنزیه تأکید می‌کند، بحرالحیات بر پیوند، تجلی و شهود تأکید دارد.

با وجود این تفاوت، نباید از برخی هم‌پوشانی‌های مهم میان دو سنت غافل شد. هر دو متن به نوعی از فراروی از خود محدود سخن می‌گویند؛ هر دو بر ضرورت پالایش درونی و کنترل منیت تأکید دارند؛ هر دو حقیقت متعالی را به عنوان مرجعی برای عبور از وضعیت عادی انسان مطرح می‌کنند؛ و هر دو، سلوک را صرفاً دانستن نظری نمی‌دانند، بلکه آن را نیازمند تمرین، توجه، انضباط و تحول وجودی می‌شمارند. در یوگه، این تحول از راه مهار چپته، تمرکز، سمادهی و تمیز تحقق می‌یابد؛ در بحرالحیات، از راه ذکر، شهود، تصور مراتب نوری، فهم فنا و بقا، و ورود به افق اسماء و صفات الهی. بنابراین، اشتراک دو متن در اصل سلوک و پالایش است، اما تفاوت آن‌ها در تفسیر نهایی حقیقت متعالی و سرانجام رابطه سالک با آن حقیقت آشکار می‌شود.

از نظر الهیاتی، یوگه‌سوترها را می‌توان نماینده الگویی دانست که در آن خدا یا ایشوره در مرز میان فلسفه و سلوک قرار دارد. او برای نظام متافیزیکی ضرورت خالقانه ندارد، اما برای نظام عملی و مراقبه‌ای اهمیت معنوی و روان‌شناختی دارد. در مقابل، بحرالحیات نماینده الگویی است که در آن خداوند محور همه ساحات وجود است: جهان با او آفریده و نگاه داشته می‌شود، انسان با او معنا می‌یابد، سلوک به سوی او جهت می‌گیرد و شهود در پرتو نور و اسماء او تحقق می‌پذیرد. به همین دلیل، در یوگه می‌توان از خدای تنزیه‌ی راهبر مراقبه سخن گفت، اما در بحرالحیات باید از خدای توحیدی متجلی در جهان و باطن انسان سخن گفت.

بر اساس تحلیل انجام‌شده، می‌توان جمع‌بندی کرد که خداشناسی یوگه و بحرالحیات دو پاسخ متفاوت به یک پرسش بنیادین‌اند: حقیقت متعالی چه نسبتی با رهایی انسان دارد؟ پاسخ یوگه این است که حقیقت متعالی، در صورت ایشوره، الگوی کمال و موضوع مراقبه است که سالک را در مسیر رهایی از خود محدود و رسیدن به تمیز ناب یاری می‌کند. پاسخ بحرالحیات این است که حقیقت متعالی، خداوند واحد و رب متجلی است که جهان، انسان و سلوک، همگی از او معنا می‌گیرند و سالک با شهود اسماء و صفات او به فنا، بقا و کمال عرفانی می‌رسد. به این ترتیب، مطالعه تطبیقی این دو متن نشان می‌دهد که «تنزیه» و «تجلی» دو زبان متفاوت برای سخن گفتن از امر متعالی‌اند: یکی زبان فاصله و آزادی آگاهی از طبیعت، و دیگری زبان حضور، نور و ربوبیت الهی در عالم و انسان.

در نهایت، اهمیت پژوهش حاضر در آن است که نشان می‌دهد مقایسه یوگه‌سوترها و بحرالحیات نباید به شباهت‌های سطحی در مراقبه، تسلیم و ریاضت محدود شود. آنچه در عمق این دو سنت قرار دارد، دو جهان‌بینی الهیاتی متفاوت است. یوگه، حتی با پذیرش ایشوره، همچنان در افق تمیز، استقلال و رهایی آگاهی باقی می‌ماند؛ اما بحرالحیات، با حفظ تنزیه توحیدی، جهان و انسان را عرصه ظهور اسماء و صفات الهی می‌بیند. از این رو، مقایسه این دو متن می‌تواند افقی تازه در مطالعات تطبیقی ادیان و عرفان بگشاید؛ افقی که در آن، خداشناسی نه فقط به عنوان آموزه‌ای نظری، بلکه به عنوان بنیان انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و نجات‌شناسی بررسی می‌شود.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Shearer A. Effortless Being: The Yoga Sutras of Patanjali. Tehran: Fararavan Publications; 2016.
2. Gwaliori SMG. Bahr al-Hayat. Malik SMH, editor. Delhi: Razavi Press; 1893.
3. Radhakrishnan S. Indian Philosophy. Delhi: Oxford University Press; 1994.
4. Eliade M. Yoga. In: Eliade M, editor. Encyclopedia of Religion. 15. New York and London: Macmillan Publishers; 1987. p. 519-23.
5. Chatterjee S, Datta D. An Introduction to Indian Philosophical Schools. Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations; 2005.
6. Dasgupta SN. A History of Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass; 1975.
7. Anand S. The Essence of the Hindu Religion. New Delhi 2002.
8. Eliade M. Patanjali and Yoga. New York: Schocken Books; 1975.