عرفان از غایت الهی تا غایات اومانیستی و دهری

محمدرضا عابدی*

محمد خاکپور**

چکیده: عرفان در مفهوم حقیقی آن، بدان جهت که از سنخ سلوک و پیمودن است، غایت‌مند بوده و نیل به هدفی متعالی را مدّ نظر دارد. در اندیشهٔ عرفان‌های توحیدباور و خدامحور، انسان حلقهٔ فرجامین زنجیرهٔ هستی نیست، بلکه این زنجیره پس از او سیر تکاملی دارد و در اوج کمال به ذات باری‌تعالی ختم می‌شود. براین پایه، عرفان‌های مبتنی‌بر ادیان یک فصل مشترک غایی دارند که عبارت از رهایی از بند وابستگی‌های مادی، شناخت خدا و وصول به حقیقت است. اما در سازمان اندیشه و سلوک عرفان‌های کهن بشری که مبنای توحیدی ندارند، غایت نیز الهی ـ توحیدی نیست و طریق سلوک به خدا منتهی نمی‌شود؛ افزون بر این، جنبهٔ باطن‌گرایانه و و تلاش برای رهایی از قید مادیات، آن‌گونه که در عرفان‌هایی کهن بشری وجود دارد، در تعالیم و سلوک آن‌ها دیده نمی‌شود. عرفان‌های جدید به جهت اتکا بر عقلانیت سکولار و سازماندهی براساس مقتضیات دنیای مدرنِ مادی‌گرا، حرکت به سمت تعالی معنوی و کمال حقیقی را مد نظر قرار نمی‌دهند. بلکه، اگر حرکتی هم باشد از سنخ حرکت دوری و چرخشی است که در عمل به درجا زدن منجر می‌شود. برخی نیز کاملا ایستا بوده و غایت ویژه‌ای ندارند.

کلیدواژه‌ها: عرفان، غایت، خدامحور، معنویت‌های جدید، اومانیستی

---

* استادیار دانشگاه تبریز e-mail:abedi@tabrizu.ac.ir

** استادیار دانشگاه تبریز e-mail:khakpour@tabrizu.aci.r

دریافت مقاله: ۱۱/۶/ ۱۳۹۳؛ پذیرش مقاله:۱۳۹۳/۱۲/۹

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

مقدمه:

انسان‌محوری (Humanism) در آیین‌های معنوی عصر جدید یک اصل بنیادی است و در تعالیم آن‌ها از خداوند به مفهومی که در ادیان توحیدی با صفاتی مانند خالق حکیم، قادر متعال، ولی مطلق و غایت آمال مطرح می‌شود، نشانی نیست. بلکه این آیین‌ها اغلب از خدایی سخن می‌گویند که شخص باید آن را در درون خود جست‌وجو کند؛ این خدا گاه تا حد یک حضور یا یک روح و یا یک تصور تنزل می‌یابد (ترکمنی، ۱۳۹۱: ۱۷۳). ازاین منظر، خدا بیش از آنکه موضوع معرفت و هدف غایی از آن باشد، وسیله‌ای برای کسب آرامش است.

عرفان‌های نوظهور در بستر جوامع مدرنی بالیده‌اند که سالیان متمادی دوری از دین و معنویت را سرلوحهٔ تفکر و زندگی خود قرار داده بودند و اصرار داشتند که:

انسان باید فکر خدا و زندگی اخروی را کنار بگذارد [زیرا] از آن ضعف و عجز برمی‌آید. انسان باید در فکر زندگی دنیا باشد و به خود اعتماد کند. این آغاز رهایی از بند است (فروغی، ۱۳۸۳، ج۳: ۲۰۰).

به همین جهت دچار نوعی تناقض درونی‌اند؛ چون ازسویی در پی رفع نیازهای معنوی هستند و برآن‌اند که کمبودهای معنوی انسان متمدنِ گرفتار در تزاحم طاقت‌فرسای جامعهٔ صنعتی را برطرف سازند و ازدیگرسو می‌خواهند همچنان بر مبانی اندیشهٔ مدرن و دوری از خدا و دین- در معنای خاص آن- وفادار باشند.

بنابراین عرفان‌های جدید بر این مبنا شکل گرفته‌اند که برای نیل به مراتب معنوی و دست یافتن به گشایش روانی لزوماً نیاز به خداوند نیست. یا اینکه می‌توان مفهوم خدا را تاحدی‌که در دسترس انسان مادی قرار گیرد تنزل داد. در این نگاه میل فطری به پرستش (خداوند)، کمال و معنویت از هم قابل تفکیک‌اند و انسان برای پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی خود لزوماً نیازمند ادیان الهی و عرفان‌های مبتنی‌بر آن‌ها نیست.

بر این پایه عرفان‌های مذکور دربرابر عرفان‌های اصیلِ مبتنی‌بر شریعت قرار می‌گیرند که غایت الهی دارند و هدف اصلی آن‌ها برداشتن علایق و محدودیت‌های مادی از پیش روی انسان و گسترش ظرفیت وجودی او و در پایان رسیدن به مرحلهٔ فنای فی‌الله است. بنابراین عرفان‌های نوپدید را باید شبه‌عرفان نامید و به تفاوت‌های اساسی آن‌ها در تعالیم، شیوه‌های سلوک، هدف از سلوک و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

غایت آن، با عرفان‌های حقیقی توجه کرد. به قول مولانا ای‌بسا چیزهایی که در ظاهر به هم شبیه‌اند، اما در باطن فاصلهٔ آن‌ها «راه هفتاد ساله» است:

صدهزاران این چنین اشباه بین — فرقشان هفتاد ساله راه بین...
این زمین پاک و آن شوره است و بد — این فرشته پاک وآن دیو است و دد
هردو صورت گر به هم ماند رواست — آب تلخ و آب شیرین را صفاست
جز که صاحب ذوق کی شناسد بیاب — او شناسد آب خوش از شوره آب

(مثنوی، دفتر ۱، ابیات ۲۷۶-۲۷۱)

درک تفاوت عرفان حقیقی و توحیدی از شبه‌عرفان‌های مدرن نیز تنها برای افراد «صاحب ذوق» و آشنا به جوهرهٔ عرفان و ماهیت الهی آن میسر است؛ صاحب چنین درکی درمی‌یابد که عرفان اصیل از سنخ عمل، صیرورت و حرکت است؛ مبدأ این حرکت خودِ عارف و مقصد غایی خداوند است؛ چنین عرفانی به سالک می‌گوید: «سر به نیستی خویش فرو بر و به هستی او برآور» (عطار، ۱۳۹۱: ۶۱۶). یعنی «عرفان راهی است برای رسیدن به خدا و تقرب به او» (شریفی، ۱۳۸۷: ۲۲۰). چنان‌که در عرفان اسلامی از این راه به طریقت تعبیر می‌شود و همهٔ عارفان طریقت را رو به‌سوی خدا می‌دانند. به عنوان نمونه، این کلام ابن‌عربی که: «وَ هذ الصِّراط الّذی تُکلّمنا فیه هو الّذی یَقول فیه اَهل الله: انّ الطّرقَ الی اللهِ علی عَددِ أنفاسِ الخلایق» (ابن‌عربی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۴۱۱)، مفید همین معنا است.

اما سلوک در عرفان‌های مدرن، یا صرفاً برای خوش زیستن و ماندگاری بخشیدن به خوشی‌هاست که در این صورت ایستا بوده و غایت‌مند نیست، یا اینکه حرکت آن حرکت به‌سمت تعالی و کمال حقیقی نیست، بلکه مانند حرکت دوری و چرخشی است که در عمل به درجا زدن می‌انجامد. علت این امر آن است که معنویت‌های جدید براساس نیازهای دنیای مدرن ساماندهی شده‌اند و با مبانی عقلانیت سکولار سازگاری کامل دارند. برخی صاحب‌نظران مسلمان نیز که از اندیشهٔ سکولار متأثر شده‌اند، به دین و معنویت از همین روزنه می‌نگرند و آن را براساس نتایجی که در زندگی دنیوی برجای می‌گذارد ارزش‌یابی می‌کنند. ازاین‌قبیل است دیدگاه مصطفی ملکیان که می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

معنویت بنابه تلقی من نحوهٔ مواجهه‌ای با جهان هستی است که در آن شخص، روی هم‌رفته با رضایت باطن زندگی می‌کند... و دست‌خوش اضطراب و دلهره و نومیدی نیست (ملکیان، ۱۳۷۹).

روشن است که در این دیدگاه محور معنویت خداوند نیست، بلکه محور انسان و آسایش دنیوی اوست و بی‌تردید این تلقی از معنویت در پی غایت متعالی نیست و ریشه در اومانیسم غربی دارد.

در نگاه عارف مسلمان چون محور و غایت این دسته از مکاتب معنوی و عرفانی خداوند نیست، معرفت‌شان سر از زنار در می‌آورد و به بی‌راهه می‌انجامد: «من التفت الی الاغیار فمعرفتُه زنّار» (هجویری، ۱۳۷۶: ۳۵۱).

بنابراین، یک سالک واقعی و سالکی از این دست، اگرچه به ظاهر «بر سر یک بازی‌اند»، اما در حقیقت «مروزی و رازی‌اند» و دو راه کاملاً متفاوت می‌پیمایند:

گرچه هر دو بر سر یک بازی‌اند هر دو با هم مروزی و رازی‌اند
هر یکی سوی مقام خود رود هر یکی بر وفق نام خود رود
(مثنوی، دفتر۱، ابیات۲۸۹-۲۸۸)

این حکم در مقایسهٔ عرفان‌های توحیدی با مسلک‌های کهن بشری مانند بودایی، هندو، جینیسم، تائوئیسم و آیین‌های سرخ‌پوستی نیز کماکان صدق می‌کند؛ زیرا در این رویّه‌های معنوی نیز راه سلوک به خدا منتهی نمی‌شود؛ هدف بودا رهایی از رنج زندگی، نیل به نیروانا و رسیدن به شادی مطلق است؛ عارف هندو فنا در حقیقت مطلق (برهمن) و جاودانه شدن را مدّ نظر دارد (راداکریشنان، ۱۳۸۲: ۶۳). غایت مورد نظر شمنیسم و تائوئیسم در انتهای سلوک معنوی فنای در نیروی بی‌کران طبیعت و اتحاد با آن است و آیین‌های سرخ‌پوستی نیز در صدد رهایی از قیود و اتصال به نیروی جهانی‌اند.

عرفان‌های جدید به جهت همین سنخیتی که در عدم خدامحوری و موهوم بودن غایات با این آیین‌ها دارند، تمایل ویژه‌ای به استفاده از تعالیم و شیوه‌های سلوک آن‌ها نشان می‌دهند و از آموزه‌ها و رویه‌های معنوی آن‌ها به‌شدت تاثیر پذیرفته‌اند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

در بحث غایت‌شناسی تطبیقی عرفان در مکاتب مختلف، پیش از این کار پژوهشی مستقلی صورت نگرفته است. اما از پژوهش‌های مرتبط می‌توان به مقاله‌هایی مانند «تشابه تجربه‌های عرفانی و توجیه عقلانی وحدت وجود ازنظر ملاصدرا و استیس» از محمد فنایی اشکوری و محمد سربخشی، «غایت سیروسلوک از دیدگاه ابن‌عربی»، از مرتضی شجاری، «بررسی تطبیقی فنا و نیروانا در آموزه‌های بودا، کارلوس کاستاندا و مولانا»، از عبدالحمید ضیائی و «مبانی شریعت‌گریزی در عرفان‌های نوظهور» از هادی ترکمنی اشاره کرد. کتاب‌هایی نظیر *عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*، از احمدحسین شریفی، *جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور*، از حمیدرضا مظاهری‌سیف و *آفتاب و سایه‌ها* از محمدتقی فعالی نیز در ردیف این پژوهش‌ها قرار می‌گیرند.

غایت از منظر قرآن و حدیث

آیات متعدد قرآن کریم نظیر: «وَلِلَّهِ مُلْکُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَیْنَهُمَا وَإِلَیْهِ» (مائده: ۱۸)؛ « لا إِلهَ إِلاّ هُوَ إِلَیْهِ الْمَصیرُ» (غافر: ۳) و «اَلا اِلَی اللهِ تَصیرُ الاُمورُ» (شوری: ۵۳). هدف و نهایت حرکت و صیرورت عالم و همهٔ امور را خداوند معرفی می‌کند. همچنین آیاتی مانند: «انّ اِلی ربّکَ المُنتهی» (اعراف: ۱۴۲) به‌طور اخص به صیرورت انسان و مسیر او به‌سوی خدای تعالی اشاره می‌کند. از دستهٔ دیگری از آیات چنین برمی‌آید که حرکت انسان در جهت تکامل و به‌سوی خداوند با حرکت موجودات دیگر متفاوت بوده و بیشتر جنبهٔ ارادی، رفتاری و سلوکی دارد. این گروه از آیات ناظر بر تاثیر اعمال انسان مانند تزکیه: «وَ مَن تَزَکّی فَانَّما یَتَزَکّی لِنَفسِه و اِلی اللهِ المَصیرُ» (فاطر: ۱۸)، توکل و انابه: «ربَّنا عَلیکَ تَوکّلنا وَ اِلیکَ اَنَبنا وَ اِلیکَ المصیرُ» (ممتحنه: ۴)، شکر خدا و سپاس‌داری از والدین: «اَن اشکُر لِی وَ لِوالدَیکَ وَ اِلیّ المَصیرُ» (لقمان: ۱۴) و اطاعت و طلب غفران: «وَ قالوا سَمِعنا و اَطَعنا غُفرانَک ربّنا وَ الیکَ المَصیرُ» (بقره: ۲۸۵) بر حرکت انسان در این مسیر و نزدیک شدن او به آن هدف غایی است. از همین‌روست که خداوند به پیامبر(ص) دستور می‌دهد که در همهٔ امور پروردگارش را مدّ نظر قرار دهد: «قُل انّ صَلاتی و نُسکی و مَحیایَ و مَماتی لِلّهِ رَبّ‌العالمین» (انعام: ۱۶۲) معرفت قرآنی بر این پایه مبتنی است که در این خانهٔ هستی جز او دیّاری نیست: «فَاینَما تُولّو

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

فثَمّ وَجهُ الله» (بقره: ۱۱۵)؛ «پس به هرجای که روکنید، همان‌جا رو به خداست». بنابراین هر هدف و غایتی جز او مجازی بوده و توهمی بیش نیست.

در دعاهای نقل شده از امامان معصوم(ع) و بزرگان دین که بیشتر دربردارندهٔ محتوای عرفانی‌اند، نیز پیوسته خداوند هدف غایی از سلوک معرفی شده است؛ در فقره‌ای از دعای جوشن کبیر خداوند به عنوان نهایت همت جستجوگر مریدان و طلب‌کنندگان و عارفان مورد خطاب واقع می‌شود: «یَا مَنْ هُوَ غَایَهُ مُرَادِ الْمُرِیدِینَ یَا مَنْ هُوَ مُنْتَهَی هِمَمِ الْعَارِفِینَ یَا مَنْ هُوَ مُنْتَهَی طَلَبِ الطَّالِبِینَ» (رک: مفاتیح الجنان). در فقرات دیگری از همین دعا خداوند بهترین شناخته‌شده‌ها، بهترین مطلوب، بزرگ‌ترین مقصود و والاترین معشوق تلقی شده است: «یا خیر معروف عُرف ... یا اقدم موجود طُلب ... یا اکبر مقصود قُصد ... یا خیر مقصود و مطلوب، یا خیر حبیب و محبوب ... یا خیر المرغوبین ... یا غایت الطالبین ... یاخیر المطلوبین... یا خیرالمقصودین» (رک: مفاتیح الجنان).

در دعای کمیل حضرت علی(ع) با تصریح به لفظ «عارف» با خدای خود به عنوان غایت آرزوی عارفان و محبوبِ دلِ راستان سخن می‌گوید: «یَا وَلِیَّ الْمُؤْمِنِینَ یَا غَایَهَ آمَالِ... یا حَبِیبَ قُلُوبِ الصّادِقِینَ» (رک: مفاتیح الجنان). همچنین ازاین قبیل است دلالت خطاب امام حسین(ع) در دعای عرفه: «یا غایهَ الطّالِبینَ الرّاغِبینَ وَ مُنْتَهی امَلِ الرّاجینَ» (رک: مفاتیح الجنان).

در *اسرار التوحید* به نقل از ابوسعید داستانی نقل شده است که مطابق آن حضرت علی(ع) در جواب مردی از یهود که دربارهٔ خداوند پرسیده بود، بر غایت‌الغایات بودن خداوند تأکید می‌ورزد:

> *خدای بود بی‌صفت بودن و بی‌چگونگی و بود چنان‌که همیشه بود و بی‌چگونه بود او را پیش نیست و از پیش همه پیش‌هاست. بی‌غایت و بی‌منتهاست. همه غایت‌ها دون او منقطع و ناپیداست زیرا که او غایت غایت‌هاست* (ابن‌منّور، ۱۳۹۰: ۲۴۹).

غایت از دیدگاه متون عرفانی اسلامی

توجه به فرجام معنوی، مستلزم یک درون‌آگاهی عمیق نسبت به رابطهٔ انسان با ملکوت عالم و در نهایت با خداست. در پرتو این درون‌آگاهی که از آن به عرفان تعبیر می‌شود، انسان درمی‌یابد که:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

مهم‌ترین چیزها مر بنده را اندر همهٔ اوقات و احوال شناخت خدایست جلّ جلاله قوله تعالی وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ نیافریدیم پریان و آدمیان را مگر از برای آنکه تا مرا بشناسند (هجویری، ۱۳۷۶: ۳۴۲).

در *فتوحات* ابن‌عربی، در بیان غائیت ذات باری‌تعالی چنین آمده است: «ان الله ... هو المقصود من کل شیء ... و هو الأول من کلّ شیء و هو الآخر من کل شیء» (ابن‌عربی، ۱۴۲۰ق، ج۱: ۴۷۵) نیز، سنایی می‌گوید:

همه از او و بازگشت بدو خیر و شر جمله سرگذشت بدو...
عقل و جان را مراد و مالک اوست منتهای مرید و سالک اوست
(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۳ و ۶۱)

این درون آگاهی، در معنای اتمّ آن خارج از حوزهٔ دستاوردهای عقلانی است و تنها از راه دل و تصفیهٔ باطن و قطع علایق مادی حاصل می‌شود.

پس معرفت حیات دل بود به حق و اعراض سر از جز حق و قیمت هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود وی بی‌قیمت بود ... و مشایخ این طایفه صحت حال را به خداوند معرفت خواندند (هجویری، ۱۳۷۶: ۳۴۲).

عارف مسلمان بر آن است که خداوند خود انسان را به‌سوی خویش فراخوانده و غایت مقصود را به او نمایانده است؛ زیرا آن هدف چنان والاست که اگر اذن او و کمک او که اقتضای فضل و رحمت اوست، نبود، حرکت به‌سمت او در خیال آدمی نیز نمی‌گنجید:

یارب از فضل و رحمت این دل و جان محرم دید نام خود گردان
(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۰)

عارف نیل به آن مقصد والا را از خود او می‌خواهد و می‌داند «خداوند تعالی چنان‌که خواهد بدانچه خواهد بنده را به خود راه نماید و درِ معرفت بر وی بگشاید» (هجویری، ۱۳۷۶: ۳۵۱). تا از حضیض ماده و تعلقات مادی او را برهاند و به اوج کمال رهنمون سازد. به‌شرطی که انسان شایستگی پذیرش این لطف را در خود به وجود آورد.

این نوع از شناخت و صعود در مدارج معنوی و عرفانی که لازمهٔ آن است در عمل برای هرکسی میسر نمی‌گردد؛ زیرا غالب انسان‌ها به دلیل خو گرفتن به عالم طبیعت، به‌تعبیر مولانا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

«آخُربین» شده و کمال مطلوب الهی خویش را از یاد برده‌اند و خود را با خاک مأنوس‌تر می‌یابند تا افلاک؛ درنتیجه از سیر به‌سوی کمال وحشت داشته و گریزان‌اند (عابدی، ۱۳۹۲: ۵۸). حال‌آنکه زهد حقیقی و عرفان واقعی جز با پرهیز از خواسته‌های نفسانی و مادی و توجه تامّ به مبدأ اصلی و رضوان الهی حاصل نمی‌شود:

الزهد الحقیقی و النیه الخالصه عن شوب الأغراض النفسانیه لا یمکن ان یتیسر الا للعرفاء الکاملین دون الجهال الناسکین مع ان الغرض الأصلی من النسک هو تخلیص القلب عن شواغل و التوجه التام إلی المبدأ الأصلی و الإشتیاق إلی رضوان الله تعالی و لیت شعری کیف یشتاق و یتوجه نحو المبدأ الأول و دار کرامته من لا یعرفها و یتصورهما (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ۲۰۱).

پس در طی سلوک معرفتی، جهت حصول توجه تامّ به آن غایت حقیقی و مبدأ اصلی، بزرگ‌ترین مانع نفس انسان و انانیت اوست که باید از میان برداشته شود:

شیخ گفت: ای حسن ... آن نفس توست که تو را در چشم تو می‌آراید او را قهر می‌باید کرد و بمالید مالیدنی که تا بنکشی دست از وی برنداری و چنان به حقش مشغول کنی که او را پروای خود و خلق نماند (ابن‌منوّر، ۱۳۹۰: ۱۹۷-۱۹۶).

بنابراین عارفی که آن هدف فرجامین را شناخت و پیوسته نصب‌العین خود قرار داد، در همهٔ شئونات خود او را محور قرار داده و براساس آن حرکت می‌کند و در این میان نشانی از خود نمی‌بیند؛ درواقع «سالک کار خود را با خدای خود یکسره نموده غیر از خدا مقصد و مقصودی ندارد»(حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق: ۹۶). او می‌داند رسیدن به هستی حقیقی در گرو وانهادن این هستی عاریتی است: «شیخ المشایخ [به ابوالحسن خرقانی] گفت: بیا تا بدین تنور فروشویم تا زنده کی برآید؟ شیخ گفت یا عبدالله! بیا تا به نیستی خود فروشویم تا به هستی او که برآید؟» (عطار، ۱۳۹۱: ۶۱۴). مطابق این نگاه، هرچه جز او نردبان پایهٔ معرفت است، حتی هستی خود عارف:

عنصر و ماده هیولانی طبع و الوان چار ارکانی
همه را غایت تناهی دان نردبان پایه الهی دان
(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۸)

مصداق کامل چنین عارفی پیامبران و اولیای الهی هستند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

انبیای معظم و اولیای معصومین، علیهم السلام ... در سیر معنوی و سفر الی الله به غایت القصوای فنای ذاتی منتهی العروج «قاب قوسین او ادنی» رسیده‌اند ... و در حدیث نبوی، صلی الله علیه و آله، است: علیّ ممسوس فی ذات الله تعالی (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۵۴۴-۵۴۶).

به قول مولانا او «رخت خود را از ره برداشته» و «غیر حق را عدم انگاشته» است. به همین جهت همه کارهایش به خاطر خدا است؛ بغضش برای خدا و حبّش نیز برای خدا است:

گفت من تیر از پی حق می‌زنم — بنده حقم نه مأمور تنم...
رخت خود را من ز ره برداشتم — غیر حق را من عدم انگاشتم...
تا احبّ لله آید نام من — تا که ابغض لله آید کام من
تا که اعطا لله آید جود من — تا که امسک لله آید بود من
بخل من لله عطا لله و بس — جمله لله‌ام نیم من آنِ کس
ز اجتهاد و از تحری رسته‌ام — آستین بر دامن حق بسته‌ام

(مثنوی، دفتر ۱، ابیات ۳۷۸۷-۳۸۰۷)

عرفان عاشقانهٔ اسلامی حرکت عارف به آن مقصد عالی را حرکت حبّی و از سنخ جذبه و کشش می‌داند این کشش از طرف

مغناطیس جان همان جان جان است [و] از آن به جانان و حقیقه الحقایق و اصل قدیم و منبع جمال و مبدأالوجود و غایةالکمال تعبیر کنند. این جذبهٔ مغناطیسیهٔ حقیقیه نتیجه و اثرش پاره کردن قیود طبیعیه و حدود انفسیه و حرکت به سوی عالم تجرد و اطلاق و بالأخره فنا در فعل و اسم و صفت ذات مقدس مبدأالمبادی و غایةالغایات و بقای هستی به بقای حضرت معبود است (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق: ۱۰).

غایت سلوک در عرفان‌های مبتنی‌بر ادیان

در ساختار اندیشهٔ عرفان‌های مبتنی‌بر آموزه‌های الهی، انسان حلقهٔ آخر زنجیرهٔ هستی نیست، بلکه این زنجیره پس از او نیز در مسیر تکاملی ادامه می‌یابد و از این رهگذر زنجیرهٔ تکاملی هستی به ذات باری‌تعالی ختم می‌شود. مولانا این وحدت در غایت را در عین اختلاف در مسلک و سلوک چنین ترسیم می‌کند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

هـر نبی و هـر ولی را مسلکی است لیک تا حق می‌برد جمله یکی است

(مثنوی، دفتر ۱ بیت۳۰۸۸)

براین‌پایه، مکاتب عرفانی مبتنی‌بر ادیان یک فصل مشترک غایی دارند که عبارت است از:

شناخت خدا و وصول به حقیقت، و سلوک عرفانی طی مسیری است که در آن دیوار جدایی بین فرد و مطلق از میان برداشته می‌شود... و این است آن آزمایش ازلی و پیروزمندی که از عرفان در تمام شرایط و در همهٔ مذهب‌ها دیده می‌شود... آن هم با یک هماهنگی بی‌نظیر که همهٔ عرفا از وحدت با حق دم می‌زنند (جیمز، ۱۳۷۲: ۱۰۹).

عارف مسیحی از طریق شهود در پی دست‌یابی به وحدت با خدا یا وجود مطلق است و بدین طریق فراتر از درک بشری به حقایق دست می‌یابد (کاکایی، ۱۳۸۶ : ۶۱). چنین عارفی با وجود باور به تثلیث در اوج جذبات عرفانی و درنهایت مسیر سلوک خود تنها ذات باری‌تعالی را می‌بیند؛ اکهارت عارف نامدار مسیحی می‌گوید:

خدا این روح را به برهوت و خلوت خویش می‌کشاند آنجا که جایگاه وحدت محض اوست... آن جایی که حتی فرشتگان راه ندارند (نقل از کاکایی، ۱۳۸۶: ۶۱).

عرفان کابالا نیز که براساس شریعت یهود و با تأثیرپذیری از برخی آموزه‌های دیگر پدید آمده است، از غایت خود تصویری مشابه به‌دست می‌دهد.

کابالا نامی است که بر تصوف یهودی اطلاق می‌شود. فهمیدن و درک رموز مخفی در آیین کابالا سبب می‌شود تا انسان به صورت روحانی‌واری به خدا نزدیک‌تر شود و بدین‌ترتیب، بشریت به قدرت والایی از رموز مخفی خدا که برای دیگر انسان‌ها پوشیده است، پی می‌برد (سلیمانی، ۱۳۹۲: ۱۷؛شولم، ۱۳۸۹: ۶۹). عرفان امروز یهود به چند دسته قابل تقسیم است. عرفان مرکابایی یا مرکاوا، حسیدیسم و آیین قبالا یا کابالا. هستهٔ اصلی عرفان یهود را قبالا تشکیل می‌دهد؛ با نگاهی کلی به دیگر عرفان‌های یهودی، می‌توان دریافت که قبالا، آبشخور مرکابا و حسیدیسم است؛ تأمل در آموزه‌های قبالا، روشن می‌سازد که غایت مشخص این مکتب، پیوند روحانی انسان با خدا ولو از طریق جادو، بوده است (شولم، ۱۳۸۹: ۸۳). براین‌پایه،

هدف عارف قبالایی رسیدن به خدا و یکی شدن با او است، به‌طوری‌که عارف تجسم خدا گردد و ارادهٔ او ارادهٔ خدا باشد ... در قبالا دربرابر تجلیات نورانی، «این سوف» یا خدای نامتناهی پنهان قرار می‌گیرد و «سرتااحرا» بعد تاریک و ظلمانی درمقابل خیر و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

نیکی واقع می‌شود. عارف وظیفه دارد با طهارت باطنی [از این بعد تاریک] و با استفاده از کشف و الهام و شهود قلبی از ظواهر دین به باطن و اسرار حقایق دینی و الهی پی ببرد و سیر و سفری است از خاک به‌سوی افلاک که هستی را به یک حقیقت برمی‌گرداند و جزء را در کل ذوب می‌کند و به اتحاد و فنا و بقا می‌انجامد (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۷: ۲۰-۱۹).

آنچه محل تأمل است اینکه در تفکر یهود خداوند به عنوان غایت سلوک، اگرچه موجودی متعالی بوده و شبیه هیچ‌چیز دیگر نیست اما ازسوی دیگر مانند انسان، و پادشاه و فرماندهی قاهر و غالب، خشمگین و یا شاد می‌شود و احساسات و حالات مختلف در افعال او تأثیر می‌گذارد.

تأویل باطن‌گرایانه از متون دینی، متأثر از گنوستیسیزم (Gnosticism)، در عرفان یهودی جایگاه ویژه‌ای دارد. آن‌ها هدف خود را عروج معنوی به عالم ملکوت و درنهایت رسیدن به خدا می‌دانستند. پیترز مبتنی‌بر همین اندیشه می‌گوید:

نوشته‌های مربوط به هیکل‌ها را رسالهٔ عملیهٔ عارفان نامیده‌اند و محتوای آن ظاهراً نیل به همان نتیجهٔ دشواری است که تصور می‌شد چهار شخص معروف براثر آن به فردوس پا نهاده‌اند در متون هیکل‌ها حکیمی به نام نحمیا بن هقانا نوعی جذبه عرفانی دارد و در آن شکوهی عجیب و حکومتی غریب، شکوه رحمت و حکومت شعاع را که در پیشگاه تخت جلال برپا شده بود، مشاهده می‌کند (پیترز، ۱۳۸۴، ج۳: ۲۹۵).

غایت در عرفان‌های نوظهور و سرچشمه‌های آن

بنابر آنچه گفته شد، در مکاتب عرفانی مبتنی‌بر ادیان افق دید به حوزهٔ ماورای طبیعت کشیده می‌شود و به اصل مشترک الهی انسان‌ها می‌رسد. اما در عرفان‌های بریده از وحی افق دید یا در محدودهٔ عالم طبیعت متوقف شده و عقیم می‌ماند، یا اینکه در غبار توهمی از انسان ناپدید می‌گردد (عابدی، ۱۳۹۲: ۵۴). عرفان‌های نوظهور غالباً از دستهٔ دوم بوده و مبتنی‌بر مبانی دین و مذهب خاصی نیستند. چنان‌که اشو می‌گوید: «سالکان من به هیچ نژادی وابسته نیستند؛ به هیچ کشوری تعلق ندارند و به هیچ مذهبی وابسته نیستند فلسفهٔ سلوک شاگردان من همین است» (اشو،۱۳۸۲الف: ۱۰۱). هرچند ممکن است از تعالیم وحیانی ادیان، کم و بیش تأثیر پذیرفته باشند. آن‌گونه‌که سای بابا آیین خود را مشتمل بر همهٔ ادیان دانسته و اعتقاد به پیامش را با گرایش به ادیان دیگر مغایر نمی‌داند و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

می‌گوید: «من روحانی هیچ‌یک از ادیان نیستم. برای تبلیغ هیچ دینی نیز نیامده‌ام. من آمده‌ام که هندو، هندوی بهتری، مسلمان، مسلمان بهتری و مسیحی، مسیحی بهتری باشد» (شریفی، ۱۳۸۷: ۷۴). او از این رهگذر، برخی تعالیم هندو و بودایی، برخی تعالیم تصوف اسلامی و پاره‌ای از آموزه‌های مکاتب دیگر را جزء آموزه‌های خود می‌آورد. ازاین‌قبیل است، دیدگاه او مبنی‌بر تعدّد و تکثّر راه سلوک، در عین یکی بودن مقصد که نظر او را در باب طریق و غایت سلوک تبیین می‌کند و به نظر می‌رسد، نسخهٔ نازلی از ایدهٔ «الطّرق إلی الله بعدد أنفاس الخلایق» (قیصری، ۱۳۸۶: ۲۹۶) باشد که دیدگاه مشهور متصوفه اسلامی است.

انسان سرخورده از عقلانیت دکارتی و مدرنیسم، پس از حدود چهار قرن معنویت‌گریزی و تبعیت از اندیشه‌های مادی، دیگربار به عرفان و معنویت پناه آورده است. ظهور مداوم رویّه‌های نوین عرفانی، نتیجهٔ تلاش عده‌ای دلسوز و یا فرصت‌طلب برای درمان این سرخوردگی و ارائهٔ پاسخ‌هایی اقناع‌کننده به ابهامات و سؤالات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است. از این رهگذر، عرفان در فرهنگ عمومی جامعهٔ مدرن معاصر به طیف وسیعی از مکاتب معنوی یا مکاتبی با رنگ و لعاب معنوی اطلاق می‌شود که مدعی دستیابی به معرفت بی‌واسطهٔ حقیقت غایی هستند؛ اعم از اینکه آن را خدا بدانیم و بنامیم، یا چیزی جز خدا؛ معرفتی که از طریق تجربهٔ شخصی و سلوک فردی حاصل می‌شود.

معنویت‌های نوظهور یا اعتقاد به خدا را نادیده می‌گیرند و یا تفسیری نامعقول و ناکارآمد از خدا ارائه می‌دهند. هرچند اعتقاد به اصل وجود خداوند، جزء آموزه‌های غالب این مکاتب به‌حساب می‌آید. اما تفسیرهای نارسا معمولاً به انکار خدای واجب‌الوجود می‌انجامد. از مصادیق تفاسیر خودساخته‌ای که از خدا ارائه می‌دهند، عبارت است از اینکه:

> *خدا پوشش جهان آفرینش است؛ آیا بین شیء و تصویرش تفاوتی هست؟ شما همهٔ او هستید و او همهٔ شما؛ همهٔ انسان‌ها جزئی از خدای واحدند؛ آنچه در جسم به شکل روح الهی وجود دارد خداوند است؛ روح خود خداوند است؛ هیچ مفهومی در آنچه می‌گویند نیست؛ دانستن اینکه تمام اشیای خلق شده شکلی از خداوندند، بسیار اساسی است و ... توصیف‌ها و توجیه‌هایی از این قبیل، گاه به همه خدایی منجر می‌شود و گاه به روح کیهانی می‌رسد و یا سر از تجسم خدا درمی‌آورد و نیز تصورات باطل دیگری که هیچ سنخیتی با توحید ندارند* (مشکانی و ... ، ۱۳۹۰: ۶۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

سلوک عرفانی در معنویت‌های نوین بیشتر تجربهٔ ذهنی و خیالی است، نه سلوک روحانی؛ در این مکاتب عرفانی، اصولاً چنین فرضی نادرست انگاشته می‌شود که رسیدن به مدارج کمال سلوک و تقرب ذات باری‌تعالی، آرمانی، ماورایی و وصف‌ناپذیر است. حال آنکه عرفان اصیل مبتنی‌بر دین الهی، نه یک تجربهٔ خیالی و حالت انتزاعی، بلکه راه وصول به حقیقت و مسیر سلوک الی الله است.

عرفان‌های نوپدید به جهت برداشت نادرستی که از خدا دارند اغلب در ترسیم هدف غایی به بیراهه می‌روند تاآنجاکه گاه عالم وجود و یا صرفاً عالم طبیعت را در جایگاه خدا می‌نشانند.

یکی از شاخصه‌های عرفان‌های نوپدید نادیده گرفتن اعتقاد به خدا یا انکار وجود خدا و یا بعضاً ارائهٔ تفسیری نامعقول از خدا به انگیزهٔ انکار خدای حقیقی است. یکی از نکات ضعف اساسی حتی برخی از نحله‌های عرفانی خدامحور همچون پاره‌ای از آیین‌های سنتیِ هندی و صوفیانه نیز ضعف و نقص جدی آن‌ها در خداشناسی است. تلقی‌های افراطی و ارائهٔ تفسیر نادرست از وحدت وجود و پندار فنای در خدا و خدا شدن انسان از جملهٔ نقاط ضعف جدی آن‌ها است (شریفی، ۱۳۸۷: ۱۷۷).

تفسیری که اشو از خدا به‌دست می‌دهد یک تفسیر اومانیستی متشتت است که در آن عملاً انسان به جای خدا می‌نشیند و یا اینکه خدا را با اندک تمرکزی درون خود می‌یابد. از نظر او «روح، خود خداوند است» (اشو، ۱۳۸۲ب: ۱۰). او در جواب کسانی که از او دربارهٔ خدا سوال می‌کنند، هرگونه صحبتی را دربارهٔ خداوند بی‌فایده می‌داند و می‌گوید: هیچ معنا و مفهومی در آنچه می‌گویند نیست (اشو، ۱۳۸۲ب: ۱۳۵). به نظر او «هرگاه انسان به نقطه‌ای برسد که خودش را کاملاً خارج از ذهن ببیند، آن وقت انسان خدا شده است» (اشو، ۱۳۸۲ب: ۲۵۳). اشو در جای دیگر خدایش را همان ذهنیت خود می‌داند که در نزد اوست (اشو،۱۳۸۰ب: ۶۴).

در تعالیم اشو هدف از مشی عرفانی چیزی از سنخ کام‌جویی و خوشی است که از نظر او درک مفهوم خدا نیز آمیخته با آن است.

اشو بر لذت جنسی و شادمانی این‌جهانی تأکید دارد، ناپایداری آن را می‌پذیرد و خدا را در خوشی‌ها و کام‌جویی‌های مادی و عادی می‌جوید. البته توصیه می‌کند که باید عشق جنسی را با مراقبه و نیایش آمیخت تا لطف آن افزایش یابد و خوشی و شادی عمیق‌تری تجربه شود (مظاهری سیف، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

بر این مبنا، اشو عشق را – در سطح جنسی آن – بالاترین می‌داند، حتی بالاتر از خدا و دین. از نظر او تنها یک خدا و یک دین وجود دارد و آن عبارت از خدای عشق و جشن و سرور، و دین عشق است (اشو، ۱۳۸۲ب: ۳۷).

در مدتیشن نیز که رویهٔ سلوک عرفان پست‌مدرن است، غایت و هدفی مبهم و وهم‌آلود تصور می‌شود که هیچ ارتباطی با خدا ندارد.

مدتیشن وسیله‌ای برای رسیدن به خط پایان نیست، نه پایانی در کار است و نه رسیدنی؛ حرکتی است برای خروج از محدودهٔ زمان. هر نوع روش کار، فکر و اندیشه را در محدودهٔ زمان محبوس نگاه می دارد ... وقتی افکار ظاهر و بعد محو شدند، آن موقع مدتیشن در فراسوی زمان است. در این حرکت سکرآور؛ در تخلیهٔ کامل درون، عشق هست، به همراه نیروی عشق، نابودی و بعد خلاقیت هست (مورتی، ۱۳۸۲: ۳۳).

یعنی چیزی که شاید بتوان آن را تجربهٔ درک‌پذیرِ غیرقابل وصفی از خلأ و خلسه نام نهاد. اینجا تجربهٔ عرفانی نوعی احساس وجد گذرا برای یافتن انرژی دوباره در زندگی مدرن است.

اصولاً عرفان پست‌مدرن ریشه در سکولاریسم و اومانیسم دارد و ملتزم به خدا نیست. در این رویهٔ معنوی، محور مباحث عرفانی انسان است. آنچه در روش سلوک عملی عرفان پست‌مدرن (مدتیشن) حائز اهمیت است، تأثیرگذاری بر جریان افکار و تصورات و ایجاد وقفه در آن و رسیدن به نوعی آرامش است. بر این اساس کریشنا مورتی می‌گوید: «مدتیشن یعنی فاصله داشتن از این جهان بدون قصد و غرضی» (مورتی، ۱۳۸۲: ۲۶).

از اواخر قرن نوزده استفاده از مواد توهم‌زا برای فاصله گرفتن از سطح ظاهر زندگی و رخنه در سطوح دیگر و رؤیا دیدن و دستیابی به بصیرت رواج پیدا کرده است. پیروان این رویّه از موسیقی، آواز و رقص تند و یک‌نواخت و مواد توهم‌زا برای ادراک نیروی طبیعت، محو شدن در آن و یکی شدن با آن استفاده می‌کنند. رسیدن به این مرحله غایت سلوک عرفانی شمنیست‌ها است (جمعی از نویسندگان، ج۱، ۱۳۷۴: ۷۸).

در بهترین صورت، شمنیسم برتری انسان را بر سایر موجودات و حیوانات انکار می‌کند؛ حتی تشرف به القاب حیوانی، نظیر خرس بزرگ، گوزن سیاه، سگ زرد و ... ویژه شمن‌ها و براساس رؤیاهایی است که هنگام اتحاد با نیروهای پنهانی طبیعت مشاهده می‌کنند. درنهایت همهٔ این کوشش‌ها برای درمان بیماری‌ها و حفظ قبیله از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

هجوم و بدخواهی ارواح شریر و شیاطین است. پر واضح است که غایت مسیر عرفانی شمنیسم، وهم در وهم بوده و معطوف به اتحاد، فنا، شهود نیروهای پنهان طبیعت و صورت‌های موهوم منسوب به آن است (مظاهری سیف، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۰۹).

تائوئیست‌ها نیز مبنا و غایت سلوک خود را در طبیعت جست‌وجو می‌کنند؛ به همین جهت آنان را طبیعت‌گرایان واقع‌نگر نامیده‌اند. پیروان این مکتب بیش‌تر در شرق دور و کشورهای چین و ژاپن زندگی می‌کنند. «علاقه به جهان و دلبستگی به حیات و ادامهٔ زندگانی، هدف و مقصود نهایی در معتقدات ایشان می‌باشد» (ناس، ۱۳۷۵: ۳۱۹). تائوئیسم همچون دیگر شمنیست‌ها در اوج سیر معنوی و عرفانی خود فنای در نیروی بی‌کران طبیعت و اتحاد با آن را مد نظر قرار می‌دهد. آن‌ها در چهرهٔ نگارین و درعین حال بی‌ثبات و تغییرپذیر طبیعت در پی آمال معنوی هستند و فراتر از نیروی‌های پنهان و آشکار طبیعت در این هستی بی‌کران چیزی برای درک معنوی نمی‌یابند.

هرچند تائوئیست‌ها بر یگانگی تائو تاکید می‌کنند، اما در عین حال خدایان گوناگونی برای آب، باد، آتش و غیره دارند؛ عارف تائوئیست می‌تواند با تمرینات فیزیکی، مانند کنگ‌فو، شائولین و امثال آن با این خدایان ارتباط برقرار کرده، نیروی مخصوصی را به واسطهٔ آن‌ها از تائو دریافت کند؛ به‌همین‌جهت، اساتید معنوی معمولاً اساتید رزمی و ورزشی‌اند...

اگرچه نمی‌توان برخی جنبه‌های مثبت تائوئیسم نظیر ورزش و آمادگی جسمانی و روحیه انطباق‌پذیری با طبیعت را نادیده گرفت اما «از این ضعف [نیز] نمی‌توان چشم پوشید که غایت این سیر به کشف و ارتباط با نیروی جاری و بی‌کران طبیعت محدود می‌گردد. مشکل دیگر اینکه در تائوئیسم، حذف تمایز پدیده‌های جهان به آنجا می‌رسد که انسان با حیوان در یک رتبه می‌نشیند و برتری او بر حیوانات، چندان ملاحظه نمی‌شود... [و دیگر] جایی برای ابعاد عظیم انسان نظیر زیباشناسی، عشق و درجات متعالی عرفان باقی نمی‌ماند (مظاهری سیف، ۱۳۸۷: ۱۱۷و ۱۱۶).

مولانا، گویی بر صاحبان چنین تفکری نهیب زده و می‌گوید:

خود ز فلک برتریم وز ملک افزون‌تریم زین دو چرا نگذریم، منزل ما کبریاست

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۶۶)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

می‌توان گفت در عرفان‌های طبیعت‌گرا خدایی با شاخصه‌های متمایز و اسما و صفات معین به عنوان خالقی جدا از دهر و طبیعت وجود ندارد. نوعی همه‌خدایی، در این آیین‌ها مشهود است؛ یعنی باور به اینکه خدا و عالم طبیعت یکی است و خدایی جز همین عالم ماده وجود ندارد. به دیگر سخن، خدا همان قوانین و کل نظام حاکم بر این عالم است. این معنا در کتاب «چانگ تزو» بدین صورت تبیین می‌شود:

در چشم کسی که بیداری بزرگ را تجربه کرده است، همه‌چیز واحد است، همه‌چیز خود حقیقت است؛ گرچه درعین حال، این حقیقت فرید بر روی او چشم‌انداز رنگارنگی از اشیای بی‌نهایت گونه‌گون و متنوع می‌گشاید که در گوهر و ذات با هم متفاوت‌اند و عالم از این حیث عالم تعدد و تکثر است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۰۰).

میل به تقدیس و پرستش طبیعت در میان جوامع نخستین و اقوام ابتدایی که از هر جهت خود را مقهور طبیعت و عوامل طبیعی می‌دیدند، همواره وجود داشته است؛ انسان‌های نخستین به منظور رام‌کردن نیروهای قهّار طبیعی، به تعظیم و کرنش در برابر آن‌ها می‌پرداختند. بر این اساس گرایش به عرفان‌های طبیعت‌گرا در دنیای مدرن به‌منزلهٔ سیر معنوی قهقرایی به سمت ذهن ابتدایی و ادیان ابتدایی است و به‌نوعی بازگشت به باورهای دینی- عرفانی ماقبل تاریخ است. بی‌تردید، این گرایشات از بحران معنویت در دنیای معاصر حکایت می‌کند و نشان‌دهندهٔ کوشش انسان مادی جهت یافتن راه نجات از ورطهٔ لاأدری‌گری جامعهٔ مدرن است.

گرایش به سحر و جادو جهت پرکردن خلأ معنوی ازجمله مصادیق واپس‌گرایی معنوی انسان عصر جدید است که می‌خواهد سر در لاک ماده فرو برده و معنویت را در بطن طبیعت جست‌وجوکند؛ روش معنویِ جادوبنیانِ دون‌خوان (Don Juan) که از ادیان ابتداییِ سرخ‌پوستی الهام می‌گیرد، از آن جمله است؛ دون خوان بر آن است که لازمهٔ پیمودن راه معرفت، داشتن مرشد و راهنمایِ ساحر است و این مرشد ساحر است که شاگردش را پیدا می‌کند؛ ازاین‌رو جست‌وجوی شاگرد نمی‌تواند در یافتن چنین مرشدی مؤثر باشد. او مرشد خود را نیز جادوگری با قدرت‌های عظیم (به نام خولیان) توصیف می‌کند که به اراده‌ای شکوه‌مند دست یازیده بود (کیانی، ۱۳۸۷: ۲۹۱). شاگردی که او انتخاب می‌کند، کارلوس کاستاندا، دانشجوی دکتری رشته مردم‌شناسی دانشگاه کالیفرنیا است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

کاستاندا و مرشد مرموز او، دون خوان از گیاهان و داروهای توهّم‌زایی مانند «پیوت» و «مسکالین» استفاده می‌کردند. کاستاندا بر این باور است که اثر توهّم‌زای این داروها سبب می‌شود تا انسان پوستهٔ ظاهری تصورات خود از این جهان را دریده و از قید آن رهایی یابد و درنتیجه به نیروی جهانی متصل شود. پس از پیوستن به روح طبیعت، آدمی به چنان ارادهٔ نیرومندی دست می‌یابد که می‌تواند به وحدت برسد؛ یعنی دیگر او در میان نباشد و همچون قطره‌ای که به دریا پیوسته و جزء دریا شده باشد، او نیز جزء روح جهانی شده و روح جهانی را بنمایاند. باید توجه داشت که این امر فنا در قدرت طبیعت است و با فنایِ فی‌الله مطرح در عرفان اسلامی کاملاً متفاوت است.

عرفان دون خوان -کاستاندا نه‌تنها با آیین‌های سرخ‌پوستی گره‌خورده بلکه از بطن این آیین‌ها زاده شده است. تمسک به جادو و بهره‌گیری از مواد توهم‌زا را باید ازجمله وجوه مشترک سنت‌های سرخ‌پوستی و طریقت کاستاندا شمرد؛ قبایل سرخ‌پوست از دیرباز برای رسیدن به نوعی رهایی و خلسه از گیاهان توهم‌زا استفاده می‌کردند. مبتنی‌بر همین سنت‌ها، در طریقت کاستاندا نیز پیوسته به بهره‌گیری از گیاهانی مانند «مسکالین» و «پیوپ» جهت دست یافتن به حالت ویژهٔ روانی و رسیدن به مراتبی از سلوک توصیه می‌شود(رک: کاستاندا، ۱۳۷۱: ۱۷۱؛ یونگ، ۱۳۵۹: ۱۷).

شیوه‌های معنوی رایج در دنیای مدرن که بیشتر مبنای سکولار و اومانیستی دارند، به همان اندازه که از ادیان مبتنی‌بر شریعت گریزان‌اند، از آیین‌های معنوی بشری مانند بودیسم، هندوئیسم، جینیسم، تائوئیسم و آیین‌های سرخ‌پوستی و دیگر ادیان ابتدایی استقبال کرده و متأثر شده‌اند. از این رهگذر، عرفان‌های بودایی و هندو از سرچشمه‌های عمدهٔ معنویت‌های جدید شناخته می‌شوند؛ غالب شیوه‌های عرفانی نوپدید آمیزه‌ای از تعالیم این آیین‌ها همراه با پاره‌ای نوآوری‌ها و بدعت‌ها است تا تعالیم مذکور را با مذاق انسان متمدن امروزی سازگار سازد.

پال توئیچل (Paul Twitchell)، رهبر و بنیان‌گذار «اکنکار» (Eckankar) ادیان و مذاهب را متعلق به دوره‌های پیش از تکامل اندیشه و پیشرفت‌های بشری می‌داند و توصیه می‌کند که جهت نیل به درجهٔ بالاتری از فهم معنوی، باید چیز کامل‌تری جایگزین ادیان شود (ترکمنی، ۱۳۹۱: ۱۷۳). در نگاه او:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

اماکن مذهبی و ادیان رسمی به دوره‌های قبل از بلوغ افکار و تحولات انسانی تعلق دارند. هر مذهبی وظیفه‌اش را در روز و موعد مقرر خود به‌جا می‌آورد. اما در موازات رشد بشر در زمینهٔ فهم معنوی بالاتر این راه‌ها و روش‌ها باید با چیزی کامل‌تر و کامل‌تر جایگزین شوند (توئیچل، ۱۳۷۹: ۷۸).

لی‌هنگجی (Li Hongzhi)، مبدع آیین فالون‌دافا (Falun Dafa) برمبنای آیین بودا - به زعم خود - روش معنوی مدرن و کامل‌تری ارائه می‌دهد. او با شعار راستی و دوستی، تزکیهٔ هم‌زمان ذهن و جسم را پیشنهاد می‌کند و در اوج سلوک بودا شدن را وعده می‌دهد.

چنان‌که «سای‌بابا» (Sathya Sai Baba) نیز تلفیقی از سنت‌ها و بدعت‌ها را به عنوان رویهٔ معنوی خود تبلیغ می‌کند. او غالب تعالیم خود نظیر اعتقاد به ویشنو، باور به تناسخ، توجه به عالم درون را از آیین هندو گرفته است؛ در طریقت سای‌بابا، افقِ دیدِ غاییِ منتهی به برهمنِ (خالق هستی) آیین هندو و وحدت وجود مطرح در عرفان اسلامی درهم می‌آمیزد و درنهایت از نوعی نگرش متشتّتِ سیال بین همه‌خدایی، حلول و روح کیهانی سر در می‌آورد. سای‌بابا خدا را بیش‌تر به عنوان ابزار می‌بیند نه هدف. از دیدگاه او عطف توجه به خداوند به‌خاطر آن است که آرزوها و خواسته‌های ما محقق شود. بنابراین هیچ‌گاه هدف و غایت انجام اعمال خدا نیست. تعالیم او در این زمینه بیشتر متأثر از اومانیسم و اگزیستانسیالیسم غربی است (سای‌بابا، ۱۳۸۴: ۶).

در طریقت هندو - به عنوان بستر نوآوری‌های معنویِ کسانی مانند بودا، سای‌بابا، لی‌هنگجی و دالای‌لاما- تصویری که از غایت سلوک ارائه می‌شود، معطوف به نوعی فنا و وحدت است. از این منظر، غایت سلوک، متعالی می‌نماید و آتمن که همان نفس انسان است با برهمن یعنی حقیقت یگانه و سرچشمهٔ هستی و اساس عالم یکی انگاشته می‌شود (راداکریشنان، ۱۳۸۲: ۱۵۷). بر این اساس، اگر آدمی خودش را چنان‌که باید بشناسد، درمی‌یابد که سرمنشأ همهٔ عالم و بنیاد هستی و در یک کلمه، برهمن است؛ «کسی که برترین و بهترین را بشناسد، خود برتر و بهتر می‌شود. به‌راستی که نفس، برترین و بهترین است» (تیواردی،۱۳۸۱: ۱۹). در افق دید عارف هندو، پس از رسیدن به فنا، نیل به برهمن (حقیقت مطلق) به عنوان هدف والا وجود دارد: «چون همهٔ آرزوهایی که در دل آدمی جای دارند، از بین بروند، آن‌گاه فانی، جاودانه می‌شود و انسان در اینجا به برهمن نایل می‌شود» (راداکریشنان، ۱۳۸۲: ۶۳). عرفان بودایی از افقِ دید غاییِ خود نیل به برهمن را حذف می‌کند. به همین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

جهت، فاقد هدف والا است و در مرحلهٔ فنا و نیستی متوقف می‌شود. با وجود اینکه، برخورداری از غایت متعالی‌تر را می‌توان امتیاز نسبیِ عرفان برهمایی بر سلوک بودایی تلقی کرد، اما عرفان برهمایی نیز به‌واسطهٔ آمیختن حقیقت انسان با حقیقت خالق و منشأ عالم هستی (برهمن)، در عمل انسان را به‌جای برهمن و خالق نشانده است. بنابراین

مشکل این عرفان، اتمام سیر در نفس است؛ یعنی وقتی سالک به فنا در حقیقت نفس رسید و همهٔ حقایق عالم را در آتمن- برهمن کشف کرد مجالی برای بالا رفتن از این مقام ندارد؛ اما در عرفان‌های خداگرا، حقیقت الهی غیر از انسان است و همواره او می‌تواند به سیر معنوی خود حتی پس از مرگ ادامه دهد (مظاهری *سیف*، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

چنان‌که خطاب باری‌تعالی به پیامبر(ص) در حدیث معراج، دلالت بر ادامهٔ سیر معنوی و ارتقای درجهٔ خواص در بهشت دارد. آنجاکه می‌فرماید: «یا أَحْمَدُ! إنّ فِی الْجَنّةِ قَصْراً ... فِیهَا الْخَواصُّ، أَنْظُرُ إِلَیْهِمْ کُلّ یَوْم سَبْعِینَ مَرّةً فَأُکَلِّمَهُمْ کُلّما نَظَرْتُ إِلَیْهِمْ، وَأَزیدُ فِی مُلْکِهِمْ سَبْعِینَ ضِعفاً»؛ ای احمد! در بهشت قصری است ... که در آن دوستان خاص من هستند که هر روز هفتاد بار به آنان نظر می‌افکنم و هر بار با آنان سخن می‌گویم و هفتاد بار بر قلمرو و مقام‌شان می‌افزایم (غیاثی، بی‌تا : ۹).

سالک بودایی در نقطهٔ کمال سیر معنوی، رهایی از رنجِ زنجیرهٔ تولدهای پیاپی و نیل به نیروانا را مدّ نظر قرار می‌دهد و نیروانا به معنی رهایی از رنج زندگی و رسیدن به نابودی است؛ درواقع، عارف انتظار دارد در نیروانا نوعی خلأ تامّ را تجربه کند و در آن از هر نوع تزاحم عالم وجود رهایی یابد. به همین دلیل باید میان مفهوم فنا در اصطلاح عرفان اسلامی و نیروانا در عرفان بودایی تمایز قائل شد؛ فنا در نگاه عارفان مسلمان

نیست شدن از مرتبهٔ ناقص است که ملازم با بقا در مرتبهٔ کامل می‌باشد. چیزی که فانی می‌شود، غیر حق است و آنچه باقی می‌ماند، تجلی حق است. فنا و بقا کاملاً به هم پیوسته‌اند. کسی که فانی در حق است همواره باقی می‌ماند اما بقا از آن جهت که منتسب به حق است بالاتر از فنا است (شجاری، ۱۳۸۹: ۱۲۵).

اما سالک طریقت بودا به علت نبود غایت متعالی، در مرحلهٔ فنا به خلأ می‌رسد و در عمل نافرجام می‌ماند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

اندیشهٔ بودایی با حذف خدا از زندگی انسان، تکیه‌گاه او را در ملایمات و سختی‌های زندگی از بین برده است. بودا هیچ قدرتی را بیرون از وجود انسان در سرنوشت او دخیل نمی‌داند. در اندیشهٔ او، انسان خداوندگار خویش است و جز خود نمی‌تواند از کسی دیگر یاری بجوید؛ او باید خود پناه خویش باشد. «در حقیقت، در مذهب او انسانیت به حد کمال مورد توجه است» (ناس، ۱۳۷۵: ۱۸۹). از این منظر، می‌توان مکتب او را نوعی اومانیسم معنوی و باطن‌گرا نامید که در آن بودا الگوی یک انسانِ کمال‌یافته است و همهٔ انسان‌های دیگر نیز در درون خود استعداد بالقوهٔ بوداشدن را دارند بی‌آنکه برای طی این مسیر نیاز به استمداد یا توجه به نیرویی ماورایی داشته باشند. بودا از مبدأ کل و خالق یکتا سخنی به‌میان نمی‌آورد؛ محور تعالیم او خداوند نیست و سلوک عرفانی مورد نظر او درنهایت به خدا ختم نمی‌شود. به همین جهت، بودا در مورد بقای روح سکوت می‌کند و «از وجود مافوق طبیعت، که ازلی و بالذّات و خالق عالم و صانع آسمان‌ها و زمین می‌باشد ... و قاضی حاجات و مجیب دعوات و قبلهٔ نماز و صلات باشد، بحثی به میان [نمی‌آورد]» (ناس، ۱۳۷۵: ۱۷۹).

بودا، هویت زندگی را رنج می‌بیند؛ از نظر او رنج چیزی عارض بر زندگی نیست بلکه جوهرهٔ زندگی را تشکیل می‌دهد(راداکریشنان، ۱۳۸۲: ۱۵۷). و انسان تا زمانی که به «پرگیا» و آگاهی برتر دست نیابد، به حقیقت زندگی و پوچی و ناپایداری آن پی نخواهد برد و در چرخهٔ تناسخ و تولدهای پیاپی خواهد ماند. او تنها زمانی می‌تواند از این تسلسل مشقت‌بار رهایی یابد، که به آگاهی برتر و درک پوچی نفس خود و این عالم برسد که نتیجهٔ آن همان نیروانا خواهد بود. بنابراین، در غایت سلوک عرفان بودایی اثری از خدا دیده نمی‌شود. عرفان بودایی

> *ازآن جهت که از طبیعت فراتر آمده و به بالاتر از آن می‌نگرد، بی‌تردید از عرفان‌های طبیعت‌گرا مترقی‌تر است، اما چون در این چشم‌انداز چیزی نمی‌بیند و به پوچی و فنا حکم می‌کند، فراروی از عالم طبیعت چندان عرصه‌ای برای اوج و عروج در سیر معنوی بودیسم نمی‌گشاید* (مظاهری سیف، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

از یک منظر متفاوت، می‌توان هدف بودا را رسیدن به شادی مطلق ارزیابی کرد و این شادی مطلق با رهایی از رنج زندگی حاصل می‌شود؛ آرزوها و تمنیات دنیوی انسان را در چرخهٔ تناسخ و تولدهای دوبارهٔ پس از مرگ، و تجربهٔ درد و رنج پیاپی گرفتار می‌کنند. به همین دلیل، انسان تنها با رها شدن از قید خواسته‌ها می‌تواند از رنج زندگی رها شده و به شادی مطلق برسد؛ یعنی بودا،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

شادی را نبود رنج و درد می‌داند که یک تفسیر سلبی است، نه ایجابی. دالایی‌لاما، به این جنبه از تعالیم معرفتی بودا تمرکز کرده و آن را هدف غائی رویهٔ معنوی خود می‌شمارد و بر آن است که:

وقتی در مورد شادی در مکتب بودا صحبت می‌کنیم درک ما محدود به یک وضعیت از احساس می‌شود. یقیناً بازایستایی رنج یک وضعیت حسی نیست. با این وجود می‌توانیم بگوییم این وضعیت عالی‌ترین شکل شادی است (دالایی لاما، ۱۳۸۴: ۵۹).

از این منظر، سرور عرفانی یک حالت معنوی الهی که در دل جای می‌گیرد، نیست، بلکه خالی شدن دل از رنج و اندوه است. به دیگر سخن، دریافتن این نکته است که آنچه می‌بینیم یک توهّم است. حال آن‌که در عرفان اسلامی، اوج این سرور تجلی ذات باری‌تعالی بر دل عارف است و خطاب «یا سرور العارفین» دلالت بر همین نکته دارد.

پائولو نیز این عالم را توهمی بیش نمی‌داند. از نظر او این ماهیت وهمی هم در امور مادی صدق می‌کند و هم در امور معنوی (کوئلیو،۱۳۸۳: ۲۴). به نظر می‌رسد که او در این زمینه از مبانی معرفت‌شناسی هگل تأثیر پذیرفته است و بیشتر تمایل دارد تا جهان را نمادین بداند و واقعیت خارجی را انکار کند. به همین جهت، در درک مبدأ و مقصد هستی راه به جایی نمی‌برد و می‌گوید: «زندگی را مانند کاروانی می‌بینم که نمی‌داند از کجا آمده و به کجا روان است» (کوئلیو،۱۳۷۹: ۲۱۶).

او توصیف خداوند را یک دام می‌شمارد و خدا را برای افراد مختلف متفاوت می‌داند. این رویکرد عملاً به نسبی‌گرایی در خداشناسی می‌انجامد و از تصور خدایی که به‌طور استاندارد شده برای همه یکسان بوده و به‌منزلهٔ باور لایتغیر درآید، به‌شدت گریزان است. کوئلیو در کتاب *بریدا* به جست‌وجوی خدا می‌پردازد و سرانجام به این باور می‌رسد که ایمان به خدا همانند یک شب تاریک است؛ در نگاه او جست‌وجوی خدا وقت تلف کردن است زیرا در هر آیین و فرقه‌ای که باشیم، خدا با ماست و او از ما می‌خواهد پیوسته در پی رؤیاها و قلب خود باشیم (کوئلیو،۱۳۸۴: ۱۵۱). او بر این باور است:

هیچ‌کس هرگز ثابت نخواهد کرد که خدا وجود دارد. در زندگی برخی چیزها را فقط باید تجربه کرد... عشق چنین چیزی است خدا نیز که عشق است، چنین چیزی است (کوئلیو، ۱۳۸۵: ۷۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

به همین جهت، در پردهٔ آخر از «تشرف به سنت ماه» هنوز در تردید است که آیا خدایی هست یا نه و درعین حال در جست‌وجوی اوست (رک: حسینیان و... ، ۱۳۹۱: ۱۳۸-۱۳۳). بر این اساس، هرکس می‌تواند برداشت متفاوتی از هستی و مبدأ و غایت آن داشته باشد و معرفت مبانی جهان‌شمول نمی‌طلبد. پس لزومی ندارد شناخت برای همه، حتی در سطح مبانی، مطلق و یکسان باشد.

نسبی‌گرایی او در خداشناسی به نسبی‌گرایی در مسیر شناخت و سلوک نیز منجر می‌شود. پائولو پیوسته درصدد القای این پندار است که هرکس مسیر متفاوتی در نیل به سعادت خویش طی می‌کند و در این راه وظیفهٔ هرکس دنبال کردن رؤیای خویش است و خداوند نیز همین را می‌خواهد (کوئلیو، ۱۳۸۸: ۱۴۲). با وجود اینکه او نسبیت‌گرایی را مبنای ایدئولوژی خویش می‌داند اما خود در عمل بدان پای‌بند نیست؛ چنان‌که پس از تبیین قوانین هزارهٔ جدید، در کتاب *چون رود جاری باش*، با جزمیت و مطلق‌گرایی کامل می‌گوید: «تمام قوانین مخالف این بیانیه باطل اعلام می‌شوند»(کوئلیو،۱۳۸۶ :۱۷۲).

نتیجه:

عرفان اسلامی و دیگر عرفان‌هایی که مبتنی‌بر ادیان توحیدی شکل گرفته‌اند، غایت مشترکی دارند و از شیوه‌های سلوک مشابهی برخوردارند؛ در همهٔ آن‌ها موضوع معرفت خداست و «منتهای مرید و سالک اوست.» نیل به این هدف غایی نیز با تلاش برای رهایی از بند وابستگی‌های مادی و شکستن قیود نفسانی در مسیر تقرب خدا امکان‌پذیر است.

در مقابل، عرفان‌های مبتنی‌بر مکاتب غیر وحیانی -اعم از عرفان‌های کهن یا جدید بشری - معمولاً تصویری روشن از غایت متعالی مورد نظر خود ارائه نمی‌دهند، یا اینکه درپیِ غایتی متعالی نیستند و پیوسته در پردهٔ ابهام و براساس اوهام دراین‌باره سخن می‌گویند. این بدان جهت است که عرفان‌های مذکور به انگیزهٔ انکار خدای حقیقی، یا به دلیل عدم شناخت درست، تفسیری نامعقول و موهوم از خدا ارائه می‌دهند و یا اعتقاد به خداوند را نادیده می‌گیرند و احیاناً منکر وجود خدا می‌شوند. در بحث از انگیزه و غایت سلوک، این دسته از عرفان‌ها را می‌توان به دو دستهٔ سنتی و مدرن تقسیم کرد:

الف. غایت در عرفان‌های سنتی: در عرفان بودایی غایت سلوک نیل به نیروانا (فنا) است؛ نیروانا را می‌توان غایتِ اومانیستیِ باطن‌گرا به‌حساب آورد. زیرا این غایت معطوف به انسان است، نه یک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

حقیقت متعالی. به‌واسطهٔ نیل به چنین غایتی برای انسان رهایی از رنج و رسیدن به شادی جاودان (نبود رنج) حاصل می‌شود؛ عارف هندو در اوج مراحل سلوک، به فنا در حقیقت مطلق (برهمن) رسیده و جاودانه می‌شود. او در این مرحله درمی‌یابد که آتمن (نفس انسان) همان برهمن است. در این صورت، در غایت سلوک عدم تمایز بین انسان و برهمن (خالق) پدید می‌آید و به نوعی وحدت وجود انسان‌مدارانه می‌انجامد.

در مکتب‌های معنوی طبیعت‌گرایانه‌ای مانند تائوئیسم و آیین‌های سرخ‌پوستی، سالک اوج کمال را در فانی شدن در نیروی بی‌کران طبیعت و اتصال به نیروی جهانی جست‌وجو می‌کند.

ب: غایت در عرفان‌های مدرن: عرفان‌های عصر جدید را باید شبه‌عرفان نام‌نهاد. به جهت آنکه با عرفان‌های پیشین در تعالیم، شیوه‌های سلوک و غایت آن، تفاوت‌های ویژه‌ای دارند. انگیزهٔ پیدایش این عرفان‌ها تأمین نیاز فطری آدمی به پرستش (خداوند) و رساندن او به کمال معنوی مطلوب نیست، این عرفان‌ها بیشتر درپیِ ارائهٔ روش‌هایی برای دست یافتن به گشایش روانی و احساس آرامش باطنی هستند. از این منظر، انسان جهت رفع نیازهای معنوی و نیل به حالات روحی لزوماً محتاج خدا و ادیان الهی نیست، بلکه با روش‌های ویژهٔ معنوی و برخی تمرین‌ها و اذکار می‌تواند به این مهم دست یابد. از این رهگذر، سلوک در معنویت‌های عصر جدید غالباً تجربهٔ ذهنی و خیالی است، نه سلوک روحانی.

از نظر اشو، سخن گفتن دربارهٔ خداوند بی‌فایده است و هیچ مفهومی در آنچه دربارهٔ خدا می‌گویند نیست. او با این بیان که هرگاه انسان خودش را کاملاً خارج از ذهن ببیند، آن وقت او خدا شده است، معنویت اومانیستی خود را توجیه می‌کند و از این رهگذر، دین عشق و خدای عشق و جشن و سرور را بالاترین می‌داند؛ دالایی‌لاما نیز بر این دیدگاه بودا که شادی نبود رنج و درد است، تمرکز کرده و آن را هدف غائی رویهٔ معنوی خود می‌شمارد و بازایستایی رنج را عالی‌ترین شکل شادی می‌داند؛ کریشنا مورتی هم در تعالیم عرفانی به دنبال هدف مشابهی است. مطابق روش سلوک پیشنهادی او آنچه در عرفان پست‌مدرن (مدتیشن) حائز اهمیت است، تأثیرگذاری بر جریان افکار و تصورات و ایجاد وقفه در آن و رسیدن به نوعی آرامش است.

پائولو ضمن نسبی‌گرایی در خداشناسی، خدای افراد مختلف را متفاوت می‌داند و نتیجه می‌گیرد که جست‌وجوی خدا، وقت تلف کردن است. زیرا انسان در هر آیین و فرقه‌ای باشد، خدا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

با اوست. پس پیوسته باید در پی رؤیاها و قلب خود باشد. بر این پایه، در این تفکر خدا عملاً موضوعیت خود را از دست می‌دهد و انسان می‌ماند و خواسته‌هایش. سای‌بابا نیز خدا را بیشتر به عنوان ابزار می‌بیند، نه هدف. از دیدگاه او توجه به خداوند برای تحقق خواسته‌های انسان است. یعنی غایت انجام اعمال خدا نیست. تعالیم او بیشتر از اومانیسم و اگزیستانسیالیسم غربی متأثر است.

در معنویت‌های دهری و طبیعت‌گرا، خدایی با ویژگی‌های متمایز و اسما و صفات مشخص به عنوان آفریننده‌ای جدا از طبیعت قابل تصور نیست. در این آیین‌ها نوعی همه‌خدایی مشهود است خدا همان قوانین و کل نظام حاکم بر این عالم است و سالک باید خود را از توهم ظواهر برهاند و با این حقایق اتحاد پیدا کند.

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محمدبن‌علی محیی‌الدین. (۱۴۲۰ق)، *الفتوحات المکّیه*، تحقیق احمد شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌منوّر، محمد. (۱۳۹۰)، *اسرار التوحید*، تصحیح شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- اشو (گوروجی)، اشن. (۱۳۸۲الف)، *الماسه‌های اشو*، ترجمهٔ فرجی، چاپ چهارم، تهران: فردوسی.
- ــــــــــــــــ . (۱۳۸۲ب)، *اینک برکه‌ای کهن*، ترجمهٔ سعدوندیان، چاپ دوم، تهران: نگارستان.
- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر. (۱۳۸۷)، «عرفان یهودی: قبّالا»، فصلنامه *تخصصی عرفان*، سال پنجم، شماره ۱۷، ص ۱-۳۴.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۸)، *شرح چهل حدیث*، چاپ چهل‌ونهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمهٔ محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- پیترز، اف. پی. (۱۳۸۴)، *یهود، مسیحیت و اسلام*، ترجمهٔ حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ترکمنی، هادی. (تابستان و پاییز ۱۳۹۱)، «مبانی شریعت‌گریزی در عرفان‌های نوظهور»، *مطالعات معنوی*، شماره چهارم و پنجم، ۲۰۴-۱۷۲.
- توئیچل، پال. (۱۳۷۹)، *سرزمین‌های دور*، ترجمهٔ اهرپور، تهران: زرین و نگارستان کتاب.
- تیواردی، کدارنات. (۱۳۸۱)، *دین‌شناسی تطبیقی*، ترجمهٔ مرضیه شنکایی، تهران: سمت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۴)، *جهان مذهبی ادیان در جوامع امروز*، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جیمز، ولیام. (۱۳۷۲)، *دین و روان*، ترجمهٔ مهدی قائنی، تهران: انقلاب اسلامی.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۴۱۸ ق)، *رساله لبّ اللّباب*، چاپ هشتم، مشهد: علامه طباطبایی.
- دالایی لاما. (۱۳۸۴)، *کتاب بیداری*، ترجمهٔ میترا کیوان‌مهر، تهران: نشر علم.
- راداکرشنان، سروپالی. (۱۳۸۲)، *تارخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمهٔ خسرو جهانداری، چاپ دوم، تهران: علمی فرهنگی.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹/۹/۱۴)، روزنامه *آفتاب یزد*.
- سای‌بابا، سوامی ساتیا. (۱۳۸۴)، *سخنان ساتیا سای‌بابا (تعالیم معنوی ۴)*، ترجمهٔ توراندخت تمدن، تهران: تعالیم حق.
- سلیمانی، مرضیه. (۱۳۹۲)، «درباره کتاب خاستگاه‌های عرفان یهودی»، *نشر دین*، شماره ۱۸۸، ۱۹- ۱۷.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد. (۱۳۷۷)، *حدیقة الحقیقه و طریقة الشریعه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- شجاری، مرتضی. (تابستان ۱۳۸۹)، «غایت سیر و سلوک از دیدگاه ابن‌عربی»، *مطالعات عرفانی*، شمارهٔ یازدهم، بهار و تابستان ۸۹، ۱۱۴۴-۱۱۵.
- شریفی، احمدحسین. (۱۳۸۷)، *عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*، قم: صهبای یقین.
- شولم، گرشوم. (۱۳۸۹)، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، چاپ دوم، تهران: نیلوفر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم قوام شیرازی. (۱۴۲۸ ق)، *الحکمة المتعالیه فی‌الاسفار عقلیه الاربعه*، چاپ هشتم، قم: طلیعه‌النور.
- عابدی، محمدرضا. (بهار و تابستان ۱۳۹۲)، «انترناسیونالیسم عرفانی مبنای نگرش انسان‌شناختی مولانا»، *دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی*، سال دهم، ص ۷۱-۵۱.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۹۱)، *تذکرة الاولیا*، تصحیح استعلامی، چاپ بیست‌وسوم، تهران: زوّار.
- غیاثی کرمانی، محمدرضا. (بی‌تا)، *حدیث معراج*، قم: پارسایان.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۳)، *سیر حکمت در اروپا*، چاپ چهارم، تهران: نشر البرز.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- قیصری، داوود. (۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: علمی فرهنگی.
- کاستاندا، کارلوس. (۱۳۷۱)، *حقیقتی دیگر*، ترجمهٔ ابراهیم مکلا، تهران: آگاه.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۶)، «نیستی و کارکرد آن در مباحث الهیات در نگاه مولانا و مایستر اکهارت»، *نامه حکمت*، سال پنجم، شماره ۲، ۶۶-۳۹.
- کوئلیو، پائولو. (۱۳۷۹)، *اعترافات یک سالک*، ترجمهٔ دل‌آرا قهرمان، تهران: بهجت.
- ــــــــــــ . (۱۳۸۳)، *کیمیاگر ۲*، آیسل برزگر جلیلی مقام، تهران: شیرین.
- ــــــــــــ . (۱۳۸۴)، *کنار رود پیدرا نشستم و گریستم*، ترجمهٔ آرش حجازی، چاپ هشتم، تهران: کاروان.
- ــــــــــــ . (۱۳۸۵)، *مکتوب*، ترجمهٔ آرش حجازی، چاپ هشتم، تهران: کاروان.
- ــــــــــــ . (۱۳۸۶)، *چون رود جاری باش*، ترجمهٔ حجازی، چاپ چهارم، تهران: کاروان.
- ــــــــــــ . (۱۳۸۸)، *کیمیاگر*، ترجمهٔ آرش حجازی، چاپ شانزدهم، تهران: کاروان.
- کیانی، محمدحسین. (۱۳۸۷)، «سیر و سلوک و تعالیم کاستاندا»، *فصلنامه اخلاق*، شماره ۱۴، ص ۳۱۵- ۲۷۹.
- مشکانی، عباسعلی و عبدالحسین مشکانی. (اردیبهشت۱۳۹۰)، «سای بابا: معنویت مخملین»، *معرفت*، سال بیستم، شماره ۱۶۱، ۶۱-۸۲).
- مظاهری سیف، حمیدرضا.. (تابستان ۱۳۸۶)، «راه‌ها و بی‌راهه‌های عشق نقدی بر اندیشه‌های اشو»، *فصلنامه کتاب نقد*، شماره ۴۳، ۱۷۵- ۲۲۴.
- ــــــــــــ . (۱۳۸۷)، *جریان شناسی انتقادی عرفان های نوظهور*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مورتی، کریشنا. (۱۳۸۲)، *مدتیشن*، ترجمهٔ حبیب الله صیقلی، چاپ دوم، تهران: میترا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۴)، *مثنوی معنوی*، طبع نیکلسون، چاپ دوم، تهران: پژوهش.
- ــــــــــــ . (۱۳۸۸)، *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح فروزانفر، چاپ پنجم، تهران: طلایه.
- ناس، جان بایر. (۱۳۷۵)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمهٔ حکمت، چاپ هشتم، تهران: علمی فرهنگی.
- هجویری غزنوی، علی. *کشف المحجوب*، مقدمه قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- یونگ، کارل گستاو. (۱۳۵۹)، *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمهٔ ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]