

نسبت مبنایی معنویت‌های نوظهور با معنویت دینی*

□ مسلم گریوانی^۱

چکیده

یکی از جریان‌های پرچالش فکری و فرهنگی در ایران، پدیده «عرفان‌های نوظهور» است. مواضع گوناگونی از سوی اندیشمندان اتخاذ شده است، اما آنچه ذهن یک پرسشگر را مشغول می‌کند، نسبت میان این عرفان‌ها با عرفان اصیل ادیان است. آنها خود را فراتر از ادیان و عرفان‌های رایج می‌انگارند، لذا در اینکه بتوان آنها را عرفان مصطلح نام نهاد یا در دل ادیان اصیل جای داد، تردید شده است.

در این پژوهش، ضمن تعریف مستند از عرفان و معنویت‌های نوظهور، با مبنا قرار دادن تمایز علوم در سه حوزه موضوع، روش و هدف، این جریان‌ها در هر یک از این سه حوزه، متفاوت و متمایز ارزیابی شده است و تنها وجه اشتراک این جریان‌ها با عرفان موجود در ادیان و از جمله اسلام را، در توجه و تمرکز آنها به جهان فرامادی و متافیزیک تحلیل شده است.

در ذیل هر یک از سه حوزه مذکور، زاویه هر یک از جریان‌های نوظهور را از عرفان اصیل دینی گوشزد کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: عرفان و تصوف، ادیان جدید، معنویت، عرفان‌های نوپدید، اسپریچوالیتی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۲۰.

۱. دانش‌آموخته مقطع دکتری رشته عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج قم (Mgrivani09@gmail.com).

مقدمه

در دهه‌های اخیر، شاهد بروز مکتب‌های متعدّد معنوی در جهان هستیم که با عناوین رنگارنگ از آنها یاد می‌شود: معنویت‌های نوظهور، عرفان‌های سکولار، ادیان جدید و جایگزین، جریان‌های نوظهور معنوی، عرفان‌های کاذب، عرفان‌های بدلی و... آنچه ذهن مخاطب را مشغول می‌کند نسبت میان این عرفان‌ها با عرفان اصیل، سنتی و دینی است. آیا اساساً می‌توان بر این جریان‌ها نام عرفان نهاد؟ میان این عرفان‌ها با عرفان رایج در ادیان چه نسبتی برقرار است؟ وجوه مشترک و متمایز میان این دو دسته چیست؟ آیا در موضوع، روش و هدف مشترک هستند یا نه؟ در اینجا پس از تحلیل مفهومی و بافت درونی مفاهیم کلیدی، به سؤالات مذکور در نسبت‌های مذکور پاسخ می‌گوییم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم عرفان

در میان عامه مردم، عرفان را با آثار، لوازم و خروجی آن تعریف می‌کنند، مثلاً انجام کارهای خارق‌العاده، مکاشفات، غیب‌گویی و انجام اعمال شاقّه عبادی را عرفان می‌دانند. همچنین عارف را کسی می‌دانند که از زندگی و امور دنیوی (شهوت و شهرت و ثروت و قدرت) فاصله می‌گیرد و از متافیزیک و عالم غیب زیاد می‌داند. در حالی که هیچ یک از این تعاریف و تعابیر، جوهره عرفان را نمی‌رساند. نه صرف معنوی بودن عرفان است و نه داشتن کرامات و غیب‌گویی و نه علم و دانستن‌های عرفانی و نه انزوای از دنیا و نه عبادت زیاد. بلکه جوهره عرفان، یک کلمه است که آن کلمه اگر در کسی درست پیاده شود، ممکن است از او کارهای خارق‌العاده سرزند و پشت پرده را ببیند یا شیوه خاصی زندگی کند. آن یک کلمه «معرفت» است. اساساً عرفان از ماده «عرف» است.

درباره مصدر عرف، دو کلمه آمده است: عرفان و معرفت. هر دو در لغت به معنای درک و شناخت شیء با تعمق و تفکر و تدبّر آمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۸:

۳۳۱: هجویری، ۱۳۸۶: ۴۹۸). کاربردهایی که ماده عرف در قرآن دارد، بیانگر این است که معرفت امری همگانی نبوده و تنها از روی «تعمق» و تعمیق به دست می‌آید (موحدیان عطار، ۱۳۸۶: ۴۳۲)، لذا عرفان در حقیقت، چیزی نیست جز معرفت باطنی نسبت به حقیقت. اما اینکه حقیقت چیست؟ و چگونه می‌توان به آستان حقیقت نائل شد، هر یک از اصحاب معرفت و ادیان، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. عارف می‌گوید باید به حقیقت رسید و آن را مرّه کرد و چشید، نه اینکه فقط آن را دانست و فهمید و از آن حرف زد. عارف، درباره شیوه وصول به حقیقت معتقد است به یک امر باطنی، باید از مسیر باطنی (قلب و شهود قلبی) نائل شد، نه با حس و عقل. یکی از محققان، حاصل تحقیق ۵۰۰ صفحه‌ای خودش درباره مفهوم عرفان را چنین خلاصه می‌کند: «عرفان، معرفت شهودی و باطنی به واقعیت باطنی و وحدانی هستی است» (موحدیان عطار، ۱۳۸۶: ۴۳۲). آن واقعیت باطنی و وحدانی در ادبیات عرفان اسلامی، خداست. چنانچه قیصری در تعریف عرفان می‌گوید: «عرفان عبارت است از علم به حضرت حق از حیث اسما و صفات و مظاهرش» (قیصری، ۱۳۷۴: ۴۱). بوعلی سینا نیز عارف را چنین تعریف می‌کند:

آنکه از تنعم دنیا روگردانده است «زاهد» نامیده می‌شود، آنکه بر انجام عبادات از قبیل نماز و روزه مواظبت دارد «عابد» است و آنکه ضمیر خود را از توجه به غیر حق بازداشته و متوجه عالم قدس کرده تا نور حق بدان بتابد «عارف» نام دارد (شیخ الرئيس، نمط نهم، ۱۳۸۳: ۳۰۱).

البته بسیار روشن است که اگر این معرفت باطنی نسبت به حق، وارد فضای وجودی شخص شود، هم خودش تغییر می‌کند، هم بینش او نسبت به خدا، جهان، انسان، زندگی و دنیا عوض خواهد شد و در نهایت، تغییر بینش موجب می‌شود تا عارف، سبک خاصی از زندگی و الگوی ویژه‌ای از سلوک را برگزیند. بر این اساس است که عرفان اصیل و اسلامی دو جنبه پیدا می‌کند: یکی جنبه سلوکی و عملی و دیگری جنبه نظری و عقلانی. این توأمانی معرفت با سلوک، یکی از امتیازات عرفان اسلامی است که در حقیقت عارف، برای سلوک عملی خود پشتوانه عقلانی و نظری دارد.

۲-۱. مفهوم معنویت و نسبت آن با عرفان

واژه اسپیریچوالیتی یا معنویت^۱ در لغت، از واژه اسپریت به معنای روح است و اسپیریچوالیتی به معنای روحانیت (امور روحانی) است، یعنی «معنوی بودن». همان‌طور که از نامش پیداست (معنا) در برابر مادی، ظاهری، فیزیکی یا «این جهانی» و نگاه سطحی به دنیا قرار دارد. «معنوی» منسوب به روحانی، باطنی و حقیقی است (معین، ۱۳۸۲: ۴/۴۲۴۴). برخی، معنویت را در اصطلاح رایج خود چنین تعریف کرده‌اند:

«معنویت، کوششی است برای پیداشدن حساسیت نسبت به خود، دیگران، موجودات غیرانسانی و خدا که درون و فراسوی این کلیت است» (کینگ، ۱۳۸۰: ش ۲۳).

معنویت شامل هر چیزی است که به عالم ماورای ماده مربوط است. اعم از دین، عرفان، جادو و... لذا این کلمه حتی درباره عرفان‌های سکولار نیز صادق است. نینین اسمارت می‌گوید:

عرفان، وصف یک «رشته تجارب» یا رخدادهای آگاهانه است که بر حسب تجربه حسی یا صور ذهنی قابل توصیف نیستند. در روان‌شناسی، حتی حالات روان‌پریشی و مسموعات ناشی از مواد مخدر را نیز تجربه شهودی و عرفانی تلقی کرده‌اند (رابرت، ۱۳۸۲: ۳۰).

با این نگاه، وجه مشترک میان معنویت و عرفان این است که هر دو تکاپوی انسان، به سوی یک واقعیت متعالی و برتر است. اما تمایز آنها در این است که در عرفان، این جستجو، در خویشتن و امر متعالی خلاصه می‌شود، اما در معنویت، انسان نسبت به امور چهارگانه از خود حساسیت نشان می‌دهد: خود، خلق، خلقت و خدا. همچنین عرفان (عملی و نظری) یک مکتب است، اما معنویت یک گرایش است. اگر معنویت را به معنای معنویت‌گرایی^۲ در نظر بگیریم، نهایتاً یک رهیافت و جنبش به شمار می‌رود و نه در قواره یک مکتب (ملکیان، مصطفی؛ ۱۳۸۱: ۱۵).

1. Spirituality.
2. Spiritualism.

۳-۱. معنویت‌های نوظهور

دربارهٔ این جریان‌ها، تعریف دقیقی که شامل همهٔ آنها باشد وجود ندارد. عرفان‌های جدید هر یک با دیگری متفاوت بوده و از یک فرهنگ و دین برخاسته‌اند. اما اگر بخواهیم تصویری اجمالی از اینها داشته باشیم باید بگوییم مجموعه فرقه‌هایی که قدر مشترک همهٔ آنها، توجه دادن به ماوراء است. این جریان‌ها که به لحاظ تعدد و تنوع، چشم همگان را به خود خیره کرده است، عمدتاً با محوریت یک شخصیت کاریزما شناخته می‌شوند (کریس ایدز، ش ۳۵). مهم‌ترین فرقه‌های نوظهور معنوی در دنیا از این قرار است: شاهدان یهوه، علم مسیحی، کلیسای اتحاد، مراقبهٔ متعالی و ذن بودیسم و نیز مهم‌ترین شخصیت‌های معنوی دنیا که در همین راستا تعریف می‌شوند از قبیل اشو، سای بابا، پال توییچل، کارلوس کاستاندا، کریشنا مورتی، آنتوان لاوی، یوگاناندا، پائولو کوئیلو و...

این شخصیت‌ها و مکتب‌ها با نگاه تفوق‌طلبانه نسبت به ادیان نهادینه و رسمی، مدعی هستند با ارائهٔ تکنیک‌ها و نسخه‌هایی عملی و کاربردی، انسان معاصر را از بیماری‌هایی که دامن‌گیر اوست (افسردگی، تنهایی، اضطراب، امور جنسی و...) نجات داده و او را به ساحل آرامش، خوشبختی و کامیابی می‌رسانند.

جریان‌های نوظهور معنوی، به خاطر داشتن ویژگی‌هایی از قبیل بیان ساده و کاربردی، پرداختن به مسائل مورد نیاز بشر، داشتن موضعی پلورالیستی و شمول‌گرایانه، از استقبال گسترده در بیشتر کشورهای دنیا از جمله ایران مواجه شده است.

اکنون با ایضاح مفاهیم کلیدی تحقیق، باید نسبت و رابطهٔ میان عرفان‌های نوپدید با عرفان دینی و سنتی را سنجید. برای این کار، سه ضلع موضوع، هدف و روش عرفان را مبنا و محور ارزیابی این نسبت قرار می‌دهیم.

۲. نسبت نومعنویت‌ها با عرفان در موضوع

موضوع عرفان اصیل چیست؟ به بیان دیگر، عارف چه چیزی را شهود می‌کند؟ متعلق شهود عارف چیست؟ به باور و اعتراف عرفان‌پژوهان، همهٔ عارفان از همهٔ ادیان و مکاتب، در خلسه، تجربهٔ معنوی و مکاشفهٔ خود، یک وحدت متعالی و روحانی را

مشاهده می‌کنند که با زوال خودبینی همراه است. اما عارفان، از آن وحدت و حقیقت یکتا، با نام‌های گوناگونی از آن تعبیر کرده‌اند نظیر نور محض، طبیعت، منبع لایزال، خرد ابدی، عشق الهی، خداوند و حقیقت مطلق (مارگات اسمیت، ۱۳۷۸: ۱۹).

به نظر می‌رسد آنچه موجب تفاوت در متعلقات این شهودات شده است، تفاوت در عقیده و بینش عارفان است. چنانچه عارف مسلمان می‌گوید من خدا را دیدم، عارف مسیحی، عیسی و تثلیث را و عارف سرخ‌پوستی، طبیعت را. اینجاست که برای تحلیل و تمییز شهودات و ادعاهای عارف، نیازمند یک پشتوانه عقلانی از عرفان هستیم. در علم و فرهنگ اسلامی از چنین پشتوانه‌ای تعبیر به «عرفان نظری» یا حکمت عرفانی می‌شود، چیزی که بسیاری از ادیان، به ویژه عرفان‌های نوظهور فاقد آن هستند (گریوانی، ۱۳۹۶: ۲۹۴).

بنابراین، وصول به حقیقت متعالی و برتر از انسان و جهان (خدا)، موضوع مشترک همه عرفان‌های اصیل دینی است، هر چند هر عارفی ممکن است جلوه‌ای از او را شهود کنند و با عناوین مختلفی از آن یاد کنند. عارف راستین، تمام ریز و درشت موجودات و پدیده‌ها را همگی، آیه‌ها و جلوه‌های او تعریف می‌کند نه حقیقتی جدای از او. بنابراین، وقتی موضوع و محور عرفان، حقیقتی برتر شد، انسان برای وصول به آن باید از قید دنیا و امور مادون بگذرد، از قید شیطان، نفس، گناهان، صفات رذیله، عادات و روزمرگی‌ها. با عبور از عالم ماده، طبیعت و نفس، انسان به بارگاه الهی راه می‌یابد، لذا کار عارف در دو کلمه خلاصه می‌شود: «وارستگی» و «پیوستگی».

اما معنویت‌های نوظهور، علی‌رغم اینکه برخی در آثار خود بارها نام خدا و حقیقت را می‌برند، اما آنچه محور و موضوع معنویت و عرفان آنها را تشکیل می‌دهد غیر از خداوند است. چنانچه معنویت برخی فرقه‌ها، با محوریت شیطان (شیطان پرستان) و برخی با محوریت طبیعت (عرفان تائو، سرخ‌پوستی) و برخی دیگر با محوریت علم، عقل و روح بشری (عرفان‌های انسان محور) می‌چرخند و این، یعنی انحراف از اصل اساسی عرفان که خداوند است. دلیل انحراف آنها نیز، داشتن اعتقادات انحرافی و دین و آئین انحرافی است، زیرا باورها و بینش‌ها، دخالت مستقیمی در مشاهدات و تجربیات

انسان‌ها و عارفان دارد، اما از آنجا که معنویت‌های نوظهور بسیار متکثرند، لذا هر یک در ناحیه‌ای نسبت به خداوند زاویه دارند.

۲-۱. عرفان‌های خدامحور، ولی شرک‌آمیز

عرفان‌های هندی و نیز برخی عرفان‌های مسیحی، مصداق عرفان‌های خدامحور ولی شرک‌آمیزند. عرفان‌های هندی، متأثر و برخاسته از آئین هندو، به‌ویژه متن اوپانیشادها هستند. آیین هندویسم از آغاز تاکنون، دچار تحولات فراوانی شده و انشعاباتی از قبیل آئین ودا، برهمن، هندو، بودا، جین و... پیدا کرده است. اساس تعالیم عرفانی هندوها این است که آتمن (واقعیت درون آدمی) مساوی با برهمن (قادر مطلق) است (شایگان، ۱۳۶۵: ۳۰/۱).

توضیح اینکه «برهمن»، امر مطلق غیر شخصی یا جان جهان است که در پس تنوع ظاهری عالم وجود است و در عین حال، در همه چیز هست و از همه چیز هم متعالی است. «آتمن» نیز که اصطلاح محوری در عرفان هندی است، در اصل به معنای «خود» است، اما در اوپانیشادها به خود حقیقی و یا در درونی‌ترین سرشت هر جاندار گویند که ثابت و بی‌تغییر است. هر فردی، در گرو روح شخصی است. روح فردی، حقیقتی است که در بند تعلقات اسیر شده و در صورتی که از طریق اتصال با برهمن از تعلقات رها شود، آتمن نام دارد (سروپالی، ۱۳۶۵: ۲۷۷). آزادی معنوی (موکشه) که هدف نهایی سالک در عرفان هندوست، با وصل آتمن به برهمن تحقق می‌یابد.

دلیل انحراف و زاویه عرفان‌های نوظهور هندی از موضوع عرفان اصیل دینی این است که این عرفان‌ها، هم در مقام تصوّر ذهنی و هم در مقام التزام عملی، خدا را غیر توحیدی تصویر می‌کنند. توضیح اینکه عارفان نوظهور هندی، متأثر از متون کهن هندویی، تصویری انسان‌وار، پاتنه ایستی،^۱ توأم با اندیشه حلول و تجسم و آواتار دارند. سای بابا می‌گوید:

«کل خداست»؛ «خداوند تمام نام‌ها و شکل‌ها است، با نام و شکلی مشخص نمی‌شود. کل کائنات در خدا ساکن است»؛ «عاشق دیگران باش، چون خدا در

1. Pantheisti.

آن‌هاست»؛ «هر موجودی عضوی از پیکره خداوند است»؛ «الوهیت، تمام کائنات را در بر گرفته است» (سای بابا، ۱۳۷۸: ۸۰، ۹۰، ۱۱۲ و ۱۵۱).

سای بابا در این جملات، سخن از «شکل گرفتن خدا»، «سکونت کائنات در خدا»، «پیکره خدا»، و «جا و مکان خدا» به میان آورده است. این تعابیر، درباره خدایی که مطلق و لایزال است چگونه می‌تواند سازگار باشد؟ اشو، نامدارترین عارف معاصر هندی، خدا را در حدّ یک «تصوّر» و «احساس و تجربه»، تنزل می‌دهد:

خدای من حتی یک شخص نیست، بلکه یک حضور است. خدای من یک چیز عینی، اینجا و آنجا نیست. خدای من همان ذهنیت است، اینجا (اشو، ۱۳۷۸: ۶۴). خداوند یک شخص نیست، بلکه تنها تجربه‌ای است که تمام هستی را به پدیده‌ای زنده مبدل می‌سازد (اشو، ۱۳۷۷: ۲۰۰).

روشن است که آنچه موجب شده تا خداشناسی هندی، در عین توحیدی بودن، در عمل به بت‌پرستی و شرک آمیز بودن تبدیل گردد، به تعبیر علامه طباطبایی، ادبیات نارسایی که برای توصیف خداوند به کار گرفته می‌شود، ادبیاتی نارسا و بشری. نتیجه روشی که اوپانیشادها و نیز گوروهای جدید آن را اتخاذ کرده‌اند، چیزی نیست جز اندیشه حلول، اتحاد، پاتنه ایسم و پانن ته ایسم (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۲۲۰-۲۲۲).

۲-۲. عرفان‌های انسان‌محور

دسته دوم از عرفان‌هایی که از موضوع عرفان اصیل دینی زاویه گرفته‌اند، عرفان‌های انسان‌محورند که تعبیر معنویت درباره آنها دقیق‌تر از عرفان است. محور مشترک این معنویت‌ها که در بستر فکری اومانیزم^۱ شکل گرفته‌اند این است که انسان به دلیل شایستگی‌ها و استعدادهایی که دارد از علم و عقل و عشق، می‌تواند محور آفرینش قرار گرفته و با به کارگیری علم و عقل خود، منبع برای تقنین و تشریح و برنامه زندگی قرار گیرد. انسان معاصر با این استغنائی کاذب، خود را از دین و خدا بی‌نیاز احساس کرد. با توجه به این نکته، این معنویت‌ها را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

1. Humanism.

الف. معنویت‌های علم و عقل محور (معنویت روان‌شناختی و فراعلم)

این معنویت، شامل معنویت دئیستی و شامل معنویت است که غالب نویسندگان معاصر در حوزه‌ی فرا روان‌شناختی، فراعلم، موفقیت، انرژی درمانی و قانون جذب و... قلم می‌زنند. آثار شخصیت‌هایی همچون وین دایر، دیپاک چوپرا، اکهارت توله، والش که گرچه بسیار از خدا می‌نویسند، ولی روح حاکم بر تعالیم، خداوند نیست، بلکه انسان، آن هم علم و عقل بشری است. این افراد که امروزه عارفان غرب معاصر شناخته می‌شوند، با مرکز قرار دادن علم و عقل بشری، می‌کوشند تا انسان با ماوراء ارتباط و اتصال برقرار کند و از این طریق، ناممکن‌ها را ممکن سازد و آرامش را به زندگی انسان بحران‌زده‌ی معاصر برگرداند.

معنویت را در اصطلاح مدرن، به جستجوی چیزی که در پیوند با انسان شدن است تعریف نموده‌اند (کینگ، ۱۳۸۰: ش ۲۳). چنین معنویتی دست کم سه رکن اساسی دارد:

۱. علم و عقل محوری یا خود بسندگی؛ ۲. این دنیایی و سکولار بودن؛ ۳. فردیت و انسانی بودن (کیویت دان، ش ۱۲: ۵۵).

روشن است معنویتی که در آن روح انسان‌مدارانه دارد، اگر شاخص سالک گناهی مرتکب شد، نباید احساس گناه کند. چنانچه وین دایر احساس گناه را نه فقط مذموم، بلکه منافی معنویت و سدّ راه معنویت می‌شمارد (وین دایر، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۶ و ۱۳۸۳: ۱۷۲/۲ و ۱۹۶ و ۲۹۴ و ۲۹۷).

همچنین در چنین معنویتی، به شخص معنوی احساس خودشیفتگی و خودخواستگی می‌دهد. طلبکارانه با دین و خدا روبرو می‌شود نه بدهکارانه. شاید مخاطب من جملاتی از این قبیل در آثار روان‌شناسی معنویت و موفقیت فراوان شنیده و دیده باشند: «من با خدا یگانه هستم، من با نیکی یگانه هستم، من با هستی یگانه هستم، من شاد و خوشبخت هستم» (کاترین پاندر، ۱۳۸۵: ۱۱۴ و ۱۱۵).

سومین پیامد معنویت رویکرد علم و عقل محورانه، تولید اندیشه و قانون جذب است، مستندی که در آن به مخاطب القا می‌کند که فکر و تمرکز انسان فوق‌العاده

است، طوری که کائنات نسبت به آمال و آرزوهای او، غلام حلقه به گوش است که هر چه را بخواهد و تمرکز کند، کائنات فی الساعه در اختیار او می‌گذارند. این نمونه بارز معنویت انسان محورانه، با رویکرد علم و عقل است.

ب. معنویت‌های روح محور (عرفان ذن بودیسم و اکنکار)

بودیسم، یک جنبش فکری برای خلاصی از آلام روح است. اساساً آیین او بشری است نه الهی تا لزوماً خدا داشته باشد. به تحلیل استاد مطهری، مسلک بودا بیش از آنکه به یک دین شباهت داشته باشد، به یک فلسفه شبیه است، ولی پیروان او تدریجاً آیین او را به صورت یک آیین مذهبی درآوردند و خود او را که منکر عبادت و پرستش خدایان بود، تا حدّ یک معبود بالا بردند و معابد ساختند و مجسمه بودا را در معابر برپا کردند و گفته‌های او را پس از خودش گرد آوردند (مطهری، ۱۳۸۵: ۳۸۹).

بنابراین، مکتب دینی بودا هر چه باشد خدامحورانه نیست. بلکه می‌توان گفت دغدغه او انسان‌مدارانه است. تکیه اصلی بودا برای رهایی اعتماد به نیروی ذاتی خود انسان است که باید به واسطه تهذیب و تزکیه باطن خلاصی یابد. دلایلی لاما، رهبر بوداییان جهان می‌گوید:

دین‌ها دو دسته‌اند: یکی ادیان خدایپرستانه مانند مسیحیت، اسلام، یهود و هندو که اینها همگی به خداوند باور بنیادین دارند و دسته دیگر ادیانی که آنها را بی‌خدا می‌دانیم، مانند دین بودا، جین و سانکها که باور به وجود خدا و آفریدگار مطلق ندارند. آفریدگار هر کسی، همان خویشن خویش اوست. بوداییان دیدگاه وجود یک روح پایدار را نمی‌پذیرند (دلایی لاما، ۱۳۸۱: ۵۶).

این، درست مقابل عرفان خدامحورانه است که قرآن می‌فرماید: «اگر عنایت و رحمت الهی نباشد، هیچ یک از شما هرگز تزکیه و رشد نخواهید کرد» (نور / ۲۱).

«ذن»، جنبه عرفانی آئین و به تعبیر بهتر فلسفه بوداست. اساس عرفان ذن این نکته است که واقعیت و حقیقت یکی بیش نیست، اما انسان نمی‌تواند با حساب و کتاب منطقی و با ذهن مشوب، آن را درک کند، بلکه باید با شهود و تجربه شهودی این وحدت را تجربه کرد. اما نکته مهم اینکه مقصود آنها از دل و شهود، بخش غیر منطقی

یا فراعقلی ذهن است. اما تنها چیزی که می‌تواند این درک و تجربه (باطنی و شهودی) را در انسان شکوفا کند، عبارت است از تمرکز و مدیتیشن، لذا ذن، همان تعبیر ژاپنی تمرکز می‌باشد.

ذن، مکتبی است که شدیداً از بکارگیری مفاهیم و کلمات و در نتیجه منطق و فلسفه پرهیز دارد.

«ذن، درست رو در روی شماسست. بقیه کار با خود شماسست. برای کسی که باهوش است یک کلمه کافی است که به حقیقت ذن برسد. ولی وقتی قرار باشد حقیقت، توسط کاغذ و قلم و الفاظ و گفتگوهای منطقی و علمی تبیین شود، در این صورت می‌بینید که حقیقت فرسنگ‌ها از ما دورتر شده است» (سوزوکی، ۱۳۷۸: ۵۷).

همچنین ذن، با نفی کار ذهن و عقل، تأکید فراوانی بر باطن‌گرایی و توجه به ماهیت اشیا به وسیله تجربه مستقیم دارد. ذن می‌کوشد تا بدون کمک مطالعات، متون و مراسم مذهبی یا اعمال نیک، به آگاهی دست یابد و معتقد است که افراد باید پاسخ سؤالات خود را در خود، یعنی در همان جایی که این سؤالات به وجود می‌آیند، بیابند. از این جهت ذن را، بر خلاف سایر شبه عرفان‌ها می‌توان یک عرفان شمرد. اما عرفانی که هیچ سر سازگاری با عقل و منطق ندارد. به همین دلیل، معمولاً تعالیم خود را به صورت‌هایی تناقض آمیز و فرامنطقی بیان می‌دارد. این رویکرد ذن آن قدر افراطی شده است که حتی کلماتی مثل خدا و بودا نیز برای ذن گر آزار دهنده است:

«ذن هیچ ارزشی برای واژه‌هایی چون خدا، بودا، روح، بی‌کرانگی و وحدانیت قائل نیست. اینها بعد از این همه، کلمات و تصوراتی نیستند که به درک واقعی ذن ما را رهنمون شوند. بلکه بر عکس، این واژه‌ها ما را به غلط می‌اندازند و درست مقاصد معکوس آن را به ما می‌نمایانند» (سوزوکی، ۱۳۷۸: ۱۰۷).

بنابراین ذن، حتی بر اساس اذعان شیفتگان‌ش، آئینی خدامحور نیست (سوزوکی، ۱۳۷۸:

۴۶).

عرفان و معنویت اکنکار را نیز، که از عرفان‌های مشهور جهان است باید در شمار معنویت‌های روح محور و غیرتوحیدی انگاشت. اک در زبان سانسکریت به معنای حق و خداست. خاستگاه اکنکار کشور امریکا و مؤسس آن شخصی به نام پال

توئیچل (م ۱۹۷۱) است. فرقه اکنکار، معجونی از اندیشه‌های چندین فرقه و آئین است، از ادیان هند و آمریکا گرفته تا تصوّف و مسیحیت.

هدف اکنکار آن گونه که خود ادعا می‌کنند، قادر ساختن انسان برای سفر روح و ترک از کالبد فیزیکی و در نهایت رسیدن به سرزمین بهشت حقیقی یا «انامی لوک» (جایی که سوگماد در آن به سر می‌برد) است. سوگماند،^۱ آن گونه که در آثار توئیچل توصیف می‌شود با خدای ادیان برابری می‌کند. اکیست‌ها قائل به وجود دوازده طبقه و دوازده خدا هستند، که سوگماد از تمامی دوازده خدا بالاتر بوده و تمامی خدایان، تحت عنایت و قدرت او دارای قدرت می‌باشند.

مهم‌ترین آموزه اکنکار، سفر روح است. پال توئیچل در معنای سفر روح می‌گوید: هدف اصلی ما قادر ساختن روح است به ترک کالبد و سفر آن به دنیاهای ماوراء و عاقبت رسیدن به هدف غایی؛ آنامی لوک، نامی است برای سرزمین بدون نام یا بهشت حقیقی (پال توئیچل، ۱۳۷۴: ۱۶).

شاید تصوّر شود اکنکار بیشتر از بقیه عرفان‌های نوظهور درباره خدا سخن گفته و برای آن مبنای علمی و اعتقادی درست کرده است. از قضا، وقتی به آثار رهبران اکنکار مراجعه می‌کنیم متوجّه می‌شویم که هدف در این آئین نیز، سفر روح برای رسیدن به سوگماد یا خدا معرفی می‌شود. اما باید توجه داشت که اولاً خدایی که در این آئین معرفی می‌گردد نه تنها خدای ادیان نیست، بلکه با نفی و طرد خدای اسلام و مسیحیت و یهود، خدایی جدید معرفی می‌گردد:

خدایی که مسیحیان، یهودیان، جنی‌ستها، بودایی‌ها و تائویست‌ها و ده‌ها دین و مذهب دیگر... تصوّر می‌کنند، وجود ندارد (پال توئیچل، ۱۳۷۹: ۲۷).

اکنکار، جهان را دوازده طبقه می‌کند و مدعی می‌شود هر طبقه، خدای مخصوص به خود دارد. اکنکار خدایی را که در ادیان آسمانی چون اسلام، مسیحیت و یهود معرفی می‌شود را خدای سطح پایین در حدّ خدای طبقات و عوالم اول تا پنجم (جهان مادی) اکنکار می‌داند و معتقد است این ادیان، دستشان از خدای طبقات بالاتر (عوالم معنوی) کوتاه و محروم است!

1. Sugmand.

از سوی دیگر سوگماد در این آیین، مانند دیگر خدایان خطاپذیر بوده و می‌تواند گناه کند. او به خواب می‌رود و هنگامی که از خواب برمی‌خیزد، دنیايش را ویران می‌بیند و آنگاه تصمیم به عذاب مخلوقات می‌گیرد. او دوباره به خواب می‌رود و آنگاه که از خواب برون می‌شود، هوس خلقتی دیگر کرده و بار دیگر... و این خواب و بیداری و نگرانی و غفلت و یادآوری سوگماد است که ادوار اکنکار و دوره‌های بشری را رقم می‌زند.

۲-۳. عرفان‌های طبیعت‌محور

عرفان طبیعی^۱ یکی از اندیشه‌های دینی غرب است. معنویت و عرفان طبیعت‌محور، می‌تواند اشکال و قرائت‌های مختلفی داشته باشد که طبیعت‌گروی اولیه، طبیعت‌گرایی شمنیسم، تائوئیسم و اسپینوزا از آن قبیل است که در همهٔ اینها، تجربهٔ سالک نه با خدا، بلکه با آن کل (جهان و طبیعت) که ما جزئی از او هستیم یکی می‌شود (دان کیوییت، ۱۳۸۷: ۷۴). فیشر از قول پیروان معنویت طبیعت نقل می‌کند:

جادوگری، یک دین و بلکه کهن‌ترین دین است و با ادیان بسیار بزرگ متفاوت است. شالودهٔ این دین، اصول عقاید و مجموعهٔ باور نیست، بلکه جادوگری تعالیم خود را از طبیعت اخذ کرده است (فیشر ماری پت، ۱۳۸۱: ۶۶۵ - ۶۶۷).

معنویت طبیعت‌گرا، ریشه در اعتقادات سرخ‌پوستان بومی آمریکا و نیز آئین شمن دارد. خصیصهٔ اصلی شمنیسم،^۲ عبادت طبیعتی است که به عنوان علیت اصلی و نه وجودی عرضی منظور نظر قرار گرفته است (فریتیوف شوان، ۱۳۶۸: ۸۸). آئین شمنیسم، نوعی سحر و جادوست که پیروان آن معتقدند به وسیلهٔ آن می‌توان طبیعت را تحت قدرت و اختیار انسان در آورد. مذهب شمنی، مبتنی بر این اعتقاد است که نیروها یا نفوس نامرئی در جهان مادی، ساری و جاری است و در زندگی موجودات زنده موثرند.

عرفان سرخ‌پوستی و ساحری که توسط دون خوان و کاستاندا تبلیغ شده است، از نوع عرفان‌های طبیعت‌گرا است؛ به این معنا که متعلق شهود در آن، وحدت

1. Mysticismnature.

2. Chamanisme.

روح طبیعت و فنای نهایی سالک در نیروی طبیعت است و این نقطه مهم، در زاویه گرفتن از عرفان راستین است. خوانندگان آثار کاستاندا می دانند که ارکان و عناصر تشکیل دهنده عرفانی که در آثار کاستاندا و دیگران تبلیغ می شود، عناصر طبیعی و جهان خلقت است: عقاب، شکارچی و جنگجو، گیاهان، حیات زمین، کمین و شکار، مبارزه، گیاهان مخدر چون تاتوره، دود، مسکالیتو و... به جز این، تجربیاتی که برای یک سالک عرفان ساحری و سرخ پوستی رخ می دهد نیز، تجربیاتی طبیعت گرایانه است (کارلوس کاستاندا، ۱۳۶۸: ۵۴).

روشن است که نیاز معنوی، نیازی اصیل و حقیقی و غیر قابل اغماض در انسان است. انسان فطرتاً میل به قدرت مطلق، علم مطلق و کمال مطلق دارد، این نیاز باید پاسخ داده شود. اما طبیعت گرا با توجه و تمرکز زیاد به طبیعت و پیوستن و پیوند دادن خود با طبیعت، کوشش می کند نیاز درونی اصیل خود به معنویت را پاسخ دهد.

عرفان و معنویتی که تمایلات عالی انسان (تمایل به حقیقت مطلق و بیکران) را معطل می کند و او را به جای دعوت به آن حقیقت مطلق (خدا)، به آثار و طبیعت او دعوت می کند که به تعبیر قرآن، آیه و نشانه‌ای بیش برای رسیدن به خدا نیستند، یک انحراف است. از نقطه ضعف‌های عرفان‌های طبیعت گرا، وصل و یکی شدن با نیروهای طبیعت است. نقطه اوج عرفان حقیقی در تعالی انسان از ماده و طبیعت شکل می گیرد (گریوانی، ۱۳۹۶: ۳۴۹).

۲-۴. معنویت شیطان محور

درباره معنویت شیطان محور، قسمت معنویت بدن محور سخن گفتیم و به دلیل آشنایی اجمالی مخاطبان با این جریان، از شرح آن منصرف شده و تنها به یک جمله از متفکران پست مدرن غربی بسنده می کنیم که می گوید:

«جهان بینی مدرن، هیچ اساسی برای نظام معنوی به دست نمی دهد و در واقع چیزی را استوار می کند که می توان آن را «معنویت معنویت ستیز» (antispiriuall) را استوار می کند. این عبارت، عبارت بی جایی نیست، زیرا معنویت را می توان هم به معنای وسیع آن گرفت که انسان در آن به ارزش‌های اخلاقی گرایش دارد و هم به معنای تنگ و محدود که معنویت به معنای ارزش‌های مادی و فیزیکی دلالت دارد.

نظیر لذت‌های شهوانی و مالکیت کالاهای مادی... بنابراین «معنویت ماده‌باورانه» (spirituality materialistic) نیز ممکن است» (گریفین دیوید ری، ۱۳۸۷: ۲۴۰).

۳. نسبت نوعرفان‌ها با غایت و مقصد عرفان

تمام آنچه گذشت، پیرامون انحراف عرفان‌های نوظهور از موضوع عرفان راستین یعنی خداوند بود. اینک به انحراف مبنایی دیگر، یعنی انحراف جریان‌های معنوی از هدف عرفان حقیقی می‌رسیم. نکته مهم اینکه هدف هر عرفانی، متناسب با موضوعی است که برای عرفان بیان شد. مثلاً هدف عرفان‌های خدامحور، خداست. هدف عرفان‌های انسان‌محور، انسان و کشف درون و آرامش انسان است و هدف عرفان‌های شیطان‌محور، ارتباط با شیطان و کسب قدرت‌های شیطانی و جنّی است.

هدف نهایی از عرفان حقیقی عبارت است از تهذیب نفس (هدف ابتدایی)، تقرب به خدا (هدف متوسط) و فنای در حق (هدف نهایی) است. بوعلی سینا در نمط نهم اشارات، درباره هدف عارف می‌گوید:

عارف، حق (خدا) را می‌خواهد نه برای چیزی غیر حق و هیچ چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد و عبادتش حق را، تنها به خاطر این است که او شایسته عبادت است و بدان جهت است که عبادت رابطه‌ای است شریف فی حد ذاته، نه به خاطر میل و طمع در چیزی یا ترس از چیزی.

مقصود این است که عارف از نظر هدف «موحد» است، تنها خدا را می‌خواهد نه حتی نعمت‌های دنیوی و اخروی (بهشت) او را. زیرا اگر چنین باشد، مطلوب بالذات او این نعمت‌هاست و خدا مقدمه و وسیله است. عارف، حتی اگر نعمت‌های خدا را هم بخواهد از آن جهت می‌خواهد که آن نعمت‌ها از ناحیه او و عنایت، کرامت و لطف اوست. پس غیر عارف، خدا را به خاطر نعمت‌هایش می‌خواهد و عارف، نعمت‌های خدا را به خاطر خدا می‌خواهد. او حتی عبادت خدا را به خاطر خود خدا می‌خواهد. چنانچه از حضرت علی علیه السلام نقل شده است:

الهی ما عَبَدْتْكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ، بَلْ وَجَدْتْكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتْكَ (سید رضی، کلام ۱۷۹)؛ معبود من! تو را می‌پرستم اما نه به خاطر ترس از دوزخ تو، و نه حتی به خاطر طمع رفتن به بهشت تو؛ بلکه چون تو را لایق پرستش یافتم، همین!

اکنون ببینیم نسبت عرفان‌های نوظهور با عرفان اصیل دینی، در ناحیه‌ی غایت و هدف عرفان چیست؟ تمام عرفان‌های نوظهور اعم از شرقی و غربی، در یک هدف مشترکند و آن اینکه ادعا دارند انسان، وقتی به رستگاری می‌رسد که از زندگی روزمره (خواب و خوراک) خارج شده و به عالم دیگر پا گذارد؛ آن وقت است که به انسانیت اصیل خود نزدیک می‌شود. همه‌ی عرفان‌ها این ادعا را دارند، اما در اینکه تا کجا و چگونه باید از جهان خاکی فاصله گرفت، با هم تفاوت دارند.

هدف در عرفان‌های جدید متفاوت است. در عرفان‌های هندی، چینی و مواردی مثل یوگا که نیاز به تمرکز دارند، رسیدن به خلأ یک نوع هدف است. هدف در عرفان‌های طبیعت‌گرا، مثل آنچه در تائوئیسم و سرخ‌پوستی به چشم می‌خورد این است که سالک با تائو (جریان کلی عالم) یا با روح طبیعت در ارتباط باشد. اینها تا حدی از زندگی روزمره خارج می‌شوند و به نوعی رازگونگی نیز دست پیدا می‌کنند، اما به این معنا که انسان را به سمت موجودی فراتر از عالم سوق بدهند، نیستند. اما حکایت معنویت‌های نوظهوری که خاستگاه غربی دارند در ناحیه‌ی هدف، بسیار تأسف برانگیز است. به اذعان هواداران معنویت مدرن:

برای انسان سنتی، احساس شادی و آرامش از عبادات مطرح نیست، فقط آخرت برایش مهم است، ولی آنچه برای انسان معنوی مدرن اهمیت دارد، ثمرات و نتایج دنیوی معنویت است. لذا این معنویت، به وعده و وعیدهای نسیه پس از مرگ کاری ندارد و تنها در پی کارآمدی دنیوی از معنویت است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۴).

در این وادی مشاهده می‌کنیم که این جریان‌ها، هدف دنیوی از قبیل رهایی از رنج و رسیدن به آرامش و گاه، دستیابی به برخی قدرت‌ها، ارتباط با اجنه و نیز داشتن مکاشفات و تجربیات معنوی را دستور کار خود قرار داده‌اند. دالایی لاما رهبر معنوی بوداییان تبت می‌گوید:

«من بر این باور هستم که هدف اصلی زندگی، جست‌وجوی خوشبختی است، این امری بدیهی است. اینکه معتقد به دین باشیم یا نباشیم و اینکه پیرو کدام مذهب هستیم، تفاوت زیادی نمی‌کند؛ همه‌ی ما در زندگی خود به دنبال چیزی مطلوب می‌گردیم. به همین دلیل، به نظر من حرکت زندگی، رو به سوی خوشبختی و شادمانگی است» (دالایی لاما، ۱۳۸۰: ۹).

سای بابا معلم مشهور معنویت هندی نیز می‌گوید:

«مأموریت من، اعطای شوق و شادی به شماسست که از ضعف و ترس دورتان کنم. مأموریت من پراکندن شادمانی است از این جهت همیشه آماده‌ام میان شما بیایم، نه یکبار دو بار یا سه بار، هر زمان که شما مرا بخواهید» (ساتیا سای بابا، ۱۳۷۸: ۱۶۸).

همچنین آموزه اصلی معنویت فالون دافا، تزکیه ذهن و بدن است، اما هدف از تزکیه ذهن و بدن چیست؟ لی هنگجی می‌گوید با تزکیه ذهن و بدن فرد می‌تواند رنج و سختی خود را از بین ببرد و زندگی او توأم با آرامش و شادی باشد.

همچنین، تکنیک مراقبه و مدیتیشن که یکی از مهم‌ترین مشخصه عرفان‌های نوین است، به انگیزه دستیابی به نشاط و سلامتی جسم و روان فرد انجام می‌گیرد.

روشن است که همه این اهداف، حول محور خواست و اراده انسان و لذات دنیوی می‌چرخد و این، ویژگی اصلی یک عرفان سکولار و منهای خداست. در حقیقت آنها، اموری دون خدا را به عنوان هدف عرفان خود برگزیده‌اند.

۴. نسبت نومعنویت‌ها با عرفان در روش

در عرفان اصیل دینی، رسیدن به خدا از مسیر گذشتن از خود می‌گذرد. عرفان در یک جمله، یعنی گسستن از خود و پیوستن به خدا (تهذیب نفس). اما گذشتن از خود نیازمند تشخیص خود از ناخود است (معرفت نفس). لازمه چنین کاری، عمل بر طبق اراده و برنامه خداوند (شریعت) است، نه بر اساس برنامه ساختگی انسان.

عمل به شریعت + تهذیب نفس + معرفت نفس = معرفت و شهود خداوند.

اما در عرفان‌های نوظهور، همچنان که در موضوع و هدف، واحد نبودند، در روش نیز هر یک از جریان‌ها و مکاتب معنوی و عرفانی، از روشی متفاوت برای رسیدن به کمال معنوی استفاده می‌کنند. از مواد تخدیری و خلسه گرفته تا شهود باطنی. اما اگر بخواهیم وجه مشترکی برای همه روش‌ها در معنویت‌ها اشاره کنیم، آن روش «تجربه معنوی» است. این روش در رتبه پایین‌تر از تجربه پیامبران (تج

ربه و حیانی) و عارفان (تجربه شهودی) قرار دارد که هر یک از شیوه کسب متفاوتی برخوردارند:

مقایسه روش‌های کشف حقیقت ^۱	
روش	شیوه تحصیل
روش پیامبران: تجربه و حیانی (وحی)	موهبتی
روش معصومان: تجربه الهامی (الهام)	موهبتی
روش عارفان: تجربه شهودی (مکاشفه)	تهذیب نفس و سلوک و گاه موهبت
روش عارفان نوظهور: تجربه معنوی	ندای درون، تخدیر، خلسه، مراقبه، یوگا
روش تجربه معنوی عامه مردم: رؤیا و امداد غیبی	مزاجی در رؤیا و عمل نیک در امداد

اینک، به توضیح اجمالی آن دسته از محورهایی که مرتبط با بحث است می‌پردازیم.

۴-۱. عمل به ندای درون

عرفان‌های نوین که بر پایه اندیشه اومانیسم شکل گرفته‌اند معتقدند انسان معاصر، خود دارای عقل و فطرت و وجدان است و اگر به وجدان خود رجوع کند، خوب و بد و خیر و شر را تشخیص می‌دهد. بنابراین، باید به جای ندای بیرونی (ندای انبیا)، به ندای درون توجه کرد، لذا تقریباً همه عرفان‌ها و معنویت‌های نوظهور (حتی اگر با

۱. هر یک از این روش‌ها، به ترتیب از رتبه بالا به پائین و از تجربه قوی به ضعیف است. یعنی، بالاترین روش کشف حقایق، روش پیامبران است که تجربه و حیانی نام دارد و آن گاه الهام، که مخصوص ائمه هدی علیهم‌السلام است، سپس تجربه شهودی است، گرچه به وسیله این تجربه، عارف حقایق عالم را به طور مستقیم می‌یابد، ولی بر خلاف تجربه نبی و امام که خطاناپذیر است، چه بسا در تجربه عارف، شیطان دخالت کند. چنانچه ابن عربی می‌گوید: در عالم مکاشفه، مردی برایم تمثّل یافت که می‌گفت: ما تکلیف را از شما برداشتیم. فهمیدم این القای شیطانی است نه ندای رحمانی. ملاک در نداها و تجربیات این است که مولوی عارف می‌گوید:

هر ندایی کان ترا بالا کشد
آن ندائی دان که از بالا رسد

اصل دین مشکلی نداشته باشند) با شریعت (بعد شرعی، تکلیفی و فقهی دین) که به پایدها و نبایدها و اعمال تکلیفی افراد می‌پردازد، به شدت مبارزه می‌کنند.

به عنوان مثال، پائولو کوئیلو معتقد است بشر باید از هر ندایی و از هر هوسی تبعیت کند. او معتقد است هیچ خوب و بد اخلاقی وجود ندارد، بلکه صرف احساس خوب و بد مهم است. وی معتقد است شیطان یا خداوند، هر کدام که دعوت هیجان‌انگیزی داشت همان را باید گوش کرد. او در حقیقت، مرزهای هر نوع کاری را در انسان باز می‌کند. این اندیشه، با لیبرالیزم غربی کاملاً سازگار است.

همچنین اشو می‌گوید: «کافی است به ندای دلت گوش کنی. او تنها آموزگار توست. در سفر واقعی زندگی، شهود تو تنها آموزگار توست».

در ذیل چنین اندیشه‌ای، چند نکته قابل تأمل است:

۱. همه عرفان‌ها، اعم از آیین‌های سنتی و جدید، علی‌رغم انکار شریعت، خود دارای شریعت ویژه خویش هستند. آیین اوشو و اکنکار و کوئیلو، تعالیم فقهی و دستورالعمل‌های رفتاری خاصی دارند. مراقبه‌های اوشو همگی از این سنخ‌اند و یا تمرین‌های معنوی اکنکار، چیزی جز دستور العمل‌های رفتاری نیستند.

۲. ندای درونی به تنهایی نمی‌تواند موجب رشد انسان شود، زیرا ممکن است همین ندای درونی، تحت الشعاع ندهای دیگر که شیطانی است قرار گیرد. به تعبیری، انسان دارای دو دسته ندای درونی است، ندای رحمانی که از سوی نفس لّوامة و عقل و فطرت است و دیگری ندای شیطانی، که از سوی نفس امّاره و هواهای نفسانی است. چنانچه مولانا می‌گوید:

از جهان دو ندا می‌آید به ضدّ تا تو کدامین را باشی مستعدّ

نفس انسان، آن قدر ظریف و فریبنده است که گاه کارهای شر و گناه‌آلود را، در لُفّافهٔ زیبا و درست به انسان عرضه می‌کند و عقل و فطرت آدمی که تحت الشعاع و فریفتهٔ جاذبه‌ها و ظواهر امر است، آن را توجیه کرده و برایش فلسفه و دلیل می‌تراشد و انجامش می‌دهد. بنابراین، باید ندای درونی از طرف یک ندای بیرونی پشتیبانی و همراهی شود، لذا ضرورت وجود ندهای بیرونی مثل وجود انبیا و ادیان و شرایع الهی روشن می‌گردد. انبیای الهی و ادیان آسمانی، دقیقاً همان عقل و فطرت انسان که دو

ندای اصلی درونی است را مخاطب قرار داده و آنها را بیدار می‌کنند.

بنابراین تحلیل، آن گونه که عرفان‌های نوظهور ادعا می‌کنند، ندای درونی به تنهایی کافی نیست، بلکه باید اهرمی نیرومند برای کنترل، هدایت و قوت ندای درونی باشد تا مبدا انسان فریفته نشود. آن اهرم نیرومند، باید ضمن اینکه جلوی ندهای شیطانی و نفسانی را می‌گیرد، خود منطبق با عقل و فطرت باشد. چنین اهرمی، شریعت و حدود الهی نام دارد. شریعت در حقیقت همان قانون، بایدها و نبایدها و برنامه عملی زندگی است. اگر این حدود شکسته شود، انسان این موجود زیاده‌خواه، هیچ مرزی را نخواهد شناخت و برای رسیدن به مطامع و خواسته‌های خود حاضر خواهد بود هر حق و حدی را زیر پا بگذارد. اینجاست که عرفان سر از اباحه‌گرایی، فسادهای اخلاقی (جنسی و مالی) در می‌آورد. چنانچه این فساد جنسی و مالی، درباره شخصیت‌هایی چون اشو، سای بابا و دیگران گزارش شده است.

۲-۴. خلسه، مدیتیشن و یوگا

یکی از روش‌های پرطرفدار در عرفان‌های نوظهور روش خلسه، مدیتیشن، یوگا و تمرکز است. کیویت از عرفان پژوهان معاصر می‌گوید: عرفان، یعنی معرفت برتر و رمز و راز. این معرفت برتر به وسیله یکی از این چند شیوه چگونه حاصل می‌شود (کیویت دان، ش ۱۲: ۳۸).

۱. خلسه: خلسه، یعنی بیرون آمدن از خود. به نوعی جهیدن در وضع عالی تر اطلاق می‌شود. استیس از عرفان پژوهان بزرگ می‌گوید: خلسه، حالتی برای ذهن است که ممکن است بدون علت و بی سیر و سلوک باشد و یا علتی داشته باشد. مثلاً در اثر عملی مثل یوگا، مراقبه و یا حتی بر اثر استعمال مواد شیمیایی مانند ساتونین (مادی سفید زردفام، بی طعم و بو) برای انسان پدید آید (والتر استیس، ۱۳۶۵: ۶۴-۶۸).

۲. مدیتیشن: این واژه در فارسی به مراقبه ترجمه می‌شود، ولی ترجمه آن به تمرکز مناسب تر است. مدیتیشن، اندیشه ممتد بر روی موضوع تمرکز است. در کنار آن، اذکار طرح می‌شود تا ذهن از حالت تفرقه بیرون شده و به حواس جمعی برسد. اهل مدیتیشن معتقدند با تمرکز می‌توان، با جریان کلی عالم متحد شد.

۳. یوگا: عمل حبس و ضبط نفس برای تسلط بر بدن و نفس است. اصل این روش، حدود قرن دوم قبل از میلاد، توسط حکیمی بنام پاتنجلی در هند برای رهایی از تناسخ تأسیس شد. پاتنجلی می‌گوید: یوگا در حقیقت، تسلط بر امواج فکری و تسلط ذهنی است. اهل یوگا می‌گویند وقتی با این کارها، روزنه‌های حواس مسدود شد، این موجب آرامش ذهن می‌شود. ذهن در این حالت از شکل نفس فردی و منیت، بیرون آمده و با نفس کیهانی (نفس کلی) متحد و غرق می‌شود و این، موجب رهایی از چرخه تناسخ می‌گردد (فارسی، ۱۳۶۹: ۱۷۶/۲ و ۱۷۷).

آنچه در خلسه و مراقبه و یوگا رخ می‌دهد، توقف ذهن است از همه عملیاتی که در وضعیت‌های عادی زندگی روزمره انجام می‌گیرد. این فعالیت (توقف ذهن)، تا جایی ادامه می‌یابد که هیچ محتوای ذهنی و روانی برای ذهن باقی نمی‌ماند. به تعبیر دیگر، ذهن و فکر، هیچ متعلقی جز خودش ندارد، بلکه خلأ محض و آگاهی محض است. پس هم خلأ است و هم ملاً. خلأ به خاطر عدم وجود تعلق برای ذهن و ملاً، به خاطر وجود آگاهی محض (والتر استیس، ۱۳۶۵: ۸۱).

۳-۴. تحلیل و ارزیابی

۱. هواداران این تکنیک‌ها، به بهانه‌های واهی از جمله طرفداری از عرفان و راه قلب، با فعالیت ذهن و عقل و حس انسان مخالفت می‌ورزند. اگر استفاده از نیروهای خدادادی چون حواس، ذهن و فکر، در دسر ساز و غیر مفید هستند، پس چرا خداوند آن را آفریده است؟ آیا وجود اینها لغو است؟ امروزه برای مویی که در فلان جای بدن انسان روییده می‌شود، عمیق‌ترین حکمت‌ها و ظرافت‌ها را از آن می‌فهمند، حالا بزرگ‌ترین نیروی وجود آدمی، یعنی عقل و ذهن و فعالیت فکری که مشخصه انسان از حیوان است، به اسم عرفان و معنویت و مراقبه، باید به کناری نهاده شود؟!
۲. البته با مدیتیشن، تمرکز و یوگا می‌توان تا حدی از زندگی روزمره خارج شد و خود را از ذهن مشغولی و دل‌مشغولی باز داشت؛ ولی آیا این به معنای آن است که انسان با خروج از عالم مادی، به عالم غیب و ملکوت و معنا نیز ورود پیدا کرده است؟! هرگز خروج از فضای مادی، دلیل بر ورود به عالم غیر مادی نیست. چرا که هر یک

از این عوامل (مدتیشن و یوگا)، برای اهداف دنیوی تعریف شده است. اساساً این امور یک‌سری تکنیک‌هایی هستند برای تمرکز ذهن و حس که نوعی آرامش ذهنی نیز به دنبال دارند، لذا یک مسلمان به این انگیزه می‌تواند انجام دهد، ولی باید مواظب باشد جهان‌بینی و فکری که پشت این اعمال نهفته است، به فکر و ذهن او سرایت نکند.

۳. آنچه انسان از عرفان انتظار دارد، کسب آرامش قلبی است نه صرفاً تمرکز ذهنی. توضیح اینکه انسان سه نیرو دارد: حس، عقل و قلب. هر سه مشغولند. انسان هم ذهن مشغولی دارد، هم حس مشغولی، هم دل مشغولی. باید در هر سه جنبه، انسان به آرامش برسد. اما مراقبه و خلسه، تنها در سطح حس و عقل، چه بسا انسان را به آرامش برسانند، اما آنچه انسان را به طمأنینه و «سکونت قلبی» می‌رساند، چیزی است که متناسب با فضای غیبی و ملکوتی باشد و آن نماز است، چنانچه قرآن طمأنینه قلبی را صرفاً درباره ذکر خدا به کار گرفته است: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (عد/۲۸)، مظهر ذکر خدا نماز است، چنانچه فرمود: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه/۱۴).

نتیجه‌گیری

همه عرفان‌های نوظهور، با عرفان دینی در یک امر مشترک هستند و آن بیرون آوردن انسان خاکی و زمینی از حالت روزمرگی و کندن او از قید عادات و مآیات است. کار عرفان، کاستن از دل‌بستگی انسان است. اما اینکه انسان با خروج از مآدیات، تا کجا سلوک می‌کند و اینکه با چه ابزار و روشی می‌تواند به آن هدف برسد، میان این دو دسته عرفان، تفاوت هست، لذا تمایز عرفان دینی با عرفان‌های نوظهور، در سه جهت مبنایی تحقق می‌یابد: موضوع عرفان، هدف عرفان و روش عرفان. هدف حداقلی عرفان‌های نوظهور که عمدتاً در عرفان‌های اروپایی محقق است، رهایی از رنج دنیوی است و هدف حداکثری آنها که غالباً در عرفان‌های شرقی وجود دارد، بی‌ذهنی و خلأ است؛ اما در عرفان اسلامی هدف حداقلی سلوک، تهذیب نفس است که با بیرون آمدن از خود آغاز می‌شود و سپس هدف میانی آن، یعنی تقرّب به

خداست و در نهایت فنای در خدا، به عنوان هدف نهایی عارف به شمار می‌رود. همچنین در ناحیهٔ روش، شیوهٔ حدّاقلی عرفان‌های نوظهور برای رسیدن به تجربهٔ معنوی، استفاده از موادّ مخدر است و روش حدّاکثری و معنوی‌تر آنها، استفاده از مدیتیشن و یوگا است. اما در عرفان دینی، تعبّد به شریعت و نیز مراقبت دائمی از واردات، صادرات و خاطرات قلبی، شیوهٔ سلوکی عرفان دینی به شمار می‌رود.

کتاب‌نامه

۱. باقری طالبی، «گونه‌شناسی سازمان‌های دینی»، فصلنامهٔ مطالعات معنوی، شمارهٔ اول.
۲. جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، نشر علمی فرهنگی، نهم، ۱۳۷۷ش.
۳. جرج د. کریس ایدز، «یک جنبش نوپدید دینی چیست؟»، ترجمهٔ باقر طالبی دارابی، هفت آسمان، ۳۵ش.
۴. دالایی لاما، هنر شادمانگی، به روایت اچ. کاتلر، ترجمهٔ محمدعلی حمیدرفیعی، تهران، تندیس، دوم، ۱۳۸۰ش.
۵. راجنیش اشو، عشق پرنده‌ای آزاد است، ترجمهٔ مجید پزشکی، هودین، ۱۳۸۳ش.
۶. رادا کریشنان سروپالی، تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب، ترجمهٔ خسرو جهاننداری.
۷. ساتیا سای بابا، تعلیمات ساتیا سای بابا (تعالیم معنوی - ۶)، ترجمهٔ رؤیا مصاحبی محمدی، تعلیم حق، ۱۳۷۸ش.
۸. _____، سخنان ساتیا سای بابا (تعالیم معنوی - ۴)، ترجمهٔ توراندخت تمدن، تعلیم حق، ۱۳۷۹ش.
۹. _____، عشق الهی را جلوه‌گر سازید، ترجمهٔ پروین بیات، عصر روشن بینی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۴ش.
۱۰. سوزوکی، ذن بودیسم، ترجمهٔ منوچهر شادان، بهجت، ۱۳۷۸ش.
۱۱. شایگان، داریوش، ادیان و مکاتب فلسفی هند، انتشارات امیر کبیر، سوم، تهران، ۱۳۶۲ش.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، بررسی‌های اسلامی، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ش.
۱۳. _____، رسالت تشییع در دنیای امروز، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ش.
۱۴. فریتيوف شوان، «طریق شمنی سرخپوستان»، جلال ستاری، نمایش، سال دوم، شماره ۲۴، ۱۳۶۸ش.
۱۵. فعّالی، محمد تقی، آفتاب و سایه‌ها، نجم الهدی، چاپ ششم، تهران، ۱۳۸۸ش.
۱۶. فنائی اشکوری، محمد، شاخصه‌های عرفان ناب شیعی، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ش.
۱۷. قیصری، محمد داوود، التوحید والنّبوة والولایة؛ با تصحیح جلال الدین آشتیانی، ۱۳۶۴ش.
۱۸. کارلوس کاستاندا، تعلیمات دون خوان، ترجمهٔ حسین نیر، ۱۳۶۸ش.
۱۹. کریشنا مورتی، حضور در هستی، ترجمهٔ محمد جعفر مصفا، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۴ش.
۲۰. _____، ضرورت تغییر، ترجمهٔ رضا ملک زاده، نشر میترا، تهران، ۱۳۸۰ش.
۲۱. کینگ، اورسولا، «معنویت»، ترجمهٔ علی رضا شجاعی، هفت آسمان، شمارهٔ ۲۳، سال ۱۳۸۰ش.

۲۲. گریوانی، مسلم، تبارشناسی و نقد مبانی عرفان‌واره‌ها، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۶ش.
۲۳. لاهیجی، شمس‌الدین محمد بن یحیی، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، نشر زوار، تهران، ۱۳۷۱ش.
۲۴. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، کیان، شماره ۵۲، ۱۳۷۹ش.
۲۵. ملکیان، مصطفی، مشتاقی و مهجوری، «رابطه معنویت و اخلاق»، ۱۳۸۱ و نیز ۱۳۸۴ش.