

بررسی تطبیقی خردورزی و خردستیزی در عرفان حقیقی و عرفان‌های نوظهور

سید حسین تقوی^۱

چکیده

تمدن بشری منجر به بحران‌های کنونی شده است که یکی از آنها، بحران معنویت و نادیده گرفتن رابطه انسان با خداست و انسان مغرور از دستاوردهای علمی، تمام همت خویش را صرف کار، سرمایه و رفاه کرده است. اینک پس از گذشت پنج قرن، دریافته که رفاه و آسایش مادی نمی‌تواند به او آرامش دهد و برای پُر کردن این خلاء، به عرفان‌های کهن و نوظهور اعم از آنها که مدعی دین جدید یا بی‌دینی بوده به عرفان‌های هندی، آمریکایی، سرخپوستی و... روی آورده‌اند. این مقاله در پی آن است که با روش تحلیلی و توصیفی و تطبیقی، به بررسی خردورزی و خردستیزی در عرفان حقیقی و عرفان‌های نوظهور پرداخته، از این رو جنبه‌های متفاوت و متشابه آنها را بیان نموده است. در حوزه مشترکات عرفان، در پی التیام رنج‌های روانی و زیبا دیدن جهان و قابل تحمل بودن همه چیز و صلح کل و عشق و شادی و آرامش است؛ ولی پاسخ به نیازهای اصلی انسان بجای نیازهای حیوانی، خردورزی بجای خردستیزی، معرفت توحید و موحد بجای انکار خدا و شریعت پذیری بجای شریعتستیزی، از ممیزات عرفان حقیقی در مقایسه با عرفان‌های نوظهور است و منظور از پایین بودن جایگاه عقل در سخن عارفان، عقل جزوی و دنیوی است نه عقل کلی و اینکه راه دل و عشق را بالاتر از عقل شمرده‌اند نه اینکه آن را تحقیر نمایند.

واژگان کلیدی

عرفان، خردستیزی، خردورزی، حقیقی، نوظهور.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

طرح مسأله

تمدن بریده از وحی و هدایت الهی بی راهه ای است که منجر به بحران‌های کنونی شده و یکی از آن‌ها بحران معنویت است. نادیده گرفتن رابطه انسان با خدا در فرهنگ غربی بعد از قرون وسطی، سبب گردید تا انسان مغرور از برخی دستاوردهای علمی و فارغ از معنویت، به موجودی تبدیل شود که تمام هم‌تش صرف کار و سرمایه و رفاه بیشتر باشد؛ اما اینک با گذشت قریب به پنج قرن، دریافته است که رفاه و آسایش مادی نمی‌تواند به او آرامش دهد؛ اما همچنان به بی‌راهه رفته و برای پر کردن این خلأ به انواع موسیقی‌ها، عرفان‌های هندی، بودایی، سرخپوستی و معنویت‌های سکولار و لیبرالیستی و عرفان‌های نوظهور، رو آورده تا جایی که تعالیم اوشو در قالب ۶۵۰ کتاب و ۷۰۰۰ سخنرانی عرضه شده است. و کتابهای وی به ۱۹ زبان دنیا از جمله فارسی ترجمه شده است. لذا می‌توان قرن معاصر را قرن عطش معنوی بشر نامید؛ عطش شدیدی که انسان تشنه سرگردان در بیابان را به سوی هر سرابی فرا می‌خواند و از سوی دیگر، عرفان اسلامی با سابقه ۱۴۰۰ ساله در عالم تجلی نموده و طرفداران زیادی را در شرق و غرب به خود جذب کرده است. ولی آمیختگی حق و باطل به گونه‌ای که اهل باطل هرگز رفتار یا اندیشه باطل خود را به صورت محض ارائه نمی‌دهند سبب گمراهی شده است اکنون این سؤال که آیا عرفان‌های نوظهور همان عرفان حقیقی است یا متضاد با آن یا در برخی امور تطابق داشته، و در برخی موارد متضادند مسائلی است که در ادامه به تشریح آن می‌پردازم.

واژه شناسی

منظور از عرفان حقیقی، بررسی اموری است که در رابطه با مبدأ و معاد، سیر و سلوک و گذر از منازل مختلف با راهنمایی عارفان در سایه فطرت مطرح است. عرفان در لغت به معنای شناختن و خداشناسی به کار برده شده است (معین، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۲۹۲). وقوف به دقائق امور و رموز در مقابل علم سطحی و یافتن حقایق اشیاء به طریق کشف و شهود عرفان است (همان). و در اصطلاح، شناخت ویژه‌ای است که از راه شهود درونی و دریافت باطنی حاصل می‌شود و شناخت شهودی و باطنی خدای متعال و اسماء و صفات و افعال او و اسرار عالم است. عرفان ادراک خاصی است که از راه

پاکسازی نفس و مخالفت با هواپرستی به دست می‌آید و انسان خود را در برابر عظمتی بی‌نهایت می‌بیند و تمنای مطلق دارد.

ابوعلی سینا می‌نویسد:

«عرفان با جداسازی از مشغولیات قلبی آغاز شده و با دست افشاندن به ماسوا ادامه می‌یابد و با دست شستن از خویش و سرانجام با فدا کردن خود و رسیدن به مقام^۱ جمع که جمع صفات حق است پیش رفته و با تخلُّق به اخلاق الهی به حقیقت واحد می‌رسد».

(بوعلی سینا، ۱۳۷۵، نمط نهم، ص ۲۹۲)

عرفان‌های نوظهور

یک باور دینی یا جنبش اخلاقی معنوی یا فلسفی محسوب می‌شود که به بدنه دینی حاکم در جامعه تعلق ندارد عرفان‌های نوظهور ماهیت فرقه‌ای دارد. عرفان نوظهور جدید و نوین است و خارج از جریان حاکم و مسلط بوده و طرفدارانش را از فرهنگ میزبان جذب می‌کند. (ریاحی، ۱۳۹۲، ص ۴۲)

اقسام عرفان

عرفان به نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ نظری در محدودهٔ بینش و ادراک و علم به اسرار عالم و شناخت توحید و موحد است؛ اما عرفان عملی، دریافت‌های شهودی و قلبی از طریق کشف و شهود است که در سایهٔ ذکر و یاد حق و جام جهان‌نما کردن قلب و تحمُّل دریافت‌های مشروع و صبر بر سختی‌ها و رضا به قضای الهی و دلگیر نشدن از سرزنش هاست؛ که می‌توان با باطن عالم ارتباط برقرار کند چون انسان دو حس دارد:

حس دنیا نردبان این جهان حس عقبی نردبان آسمان

بنابراین معرفت خدا شرط اساسی مکاشفه و آگاهی از حقایق ملکوت است؛ هر

۱. مقامات نزد عرفا سه تاست: ۱. مقام جمع: سالک همه چیز را یک چیز می‌بیند؛ مخلوق را عین خالق می‌بیند. ۲. مقام تفرقه: شخص فقط به خود و خلق می‌نگرد و از شهود حق باز می‌ماند. ۳. مقام جمع و تفرقه: که مقام جمع‌الجمع است عارف در این مقام، ذات مطلق را قائم به خویش و دیگر موجودات را قائم به وی می‌شناسد.

اندازه تصفیه دل و صفای باطن بیشتر شود، تابش انوار ملکوت، زلال تر خواهد بود؛ و هر اندازه سالک به مقام توحید، بار یابد و اتصال به حق پیدا کند، قلب او محل تجلی و درخشش و ظهور انوار الهی خواهد شد.

از جهت دیگر، عرفان به کهن و نو ظهور، قابل تقسیم است. و در یک دسته بندی کلی فرقه‌های معنوی و عرفانی فعال در ایران را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. عرفان‌هایی که مدعی دین جدیدی هستند، مثل سای بابا، رام الله، اوشو و اکنکار
۲. عرفان‌های غیر دینی مثل عرفان ساحری و یا عرفان جادو، پانلو کوئیلو، فالون دافا و مدیتیشن یا مراقبه متعالی

۳. عرفان‌هایی که منشأ دینی دارند (اسلامی، مسیحی و یهودی) مثل فرقه‌های خانقاهی، شاهدان یهوه که زیرشاخه مسیحیت هستند و عرفان قبالا و کبالا که عرفان یهودی است. (شریفی، ۱۳۸۹، ص ۶۴)

از سوی دیگر عرفان‌های نو ظهور از منظر رویکرد رفتاری و جهت گیری عملی در هفت عنوان قابل دسته بندی هستند:

۱. آیین‌های روان شناختی که در قالب مفاهیمی چون شادی، هیجان‌های مثبت، آرامش، تفکر مثبت، تکنولوژی فکر راز تحول، معجزه تفکر، تحول معنوی، زندگی موفق کتاب‌هایی تألیف کرده‌اند. در غرب مفهوم تحقق خود را پیش کشیدند و افراد را به کشف سرشت درونی خویش دعوت می‌کنند که شاخص اصلی آن دستیابی به حس موفقیت با تأکید بر محور ثروت و کامروایی معیشتی است.

لویزه می نویسد: آغوش من برای پذیرفتن همه خیر و خوشی و فراوانی کائنات گشوده است چون بتوانید ثروت بیشتری را احساس کنید ثروت بیشتری به سراغتان می‌آید. (هی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۸)

۲. مکاتب هندی این گروه از عرفانها در پی کسب انرژی بیشتر و استفاده از این قوه هستند که با تعلیمات و آموزش‌هایی آن را بکار می‌گیرند هماهنگی میدان‌های انرژی بدن و انرژی سراسری در کیهان هدف اصلی این آئین‌هاست. فنگ شویی (بادوآب) هنر چینی است که ادعا می‌کند جریان انرژی را تقویت کرده و انرژی مطلوب را به زندگی

سرازیر می‌کند (شوارتز، ۱۳۸۳، ص ۴۵)

۳. آئین‌های جادو مدار که به جادو و سحر تقدس بخشیده و مناسک جادویی را به مثابه بخشی از زندگی معنوی پذیرفته‌اند. نمونه اینها پائولو کوئیلو، عرفان سرخ پوستی، لامائیس (دالایی لامای) و شیطان پرستی می‌باشد.

کوئیلو می‌نویسد: جادوگری یکی از راه‌های نزدیکی به خرد اعظم است اما هر کار دیگری که آدم می‌کند تا زمانی که با قلبی سرشاز از عشق کار کند می‌تواند او را تا این مرحله نزدیک نماید (کوئیلو، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴)

مرام شیطان پرستی پیوند تاریخی با جادو داشته و دو شاخه دارد شیطان‌گرایی لاوایی که این فرد کلیسای شیطان را تأسیس کرد و معتقد است شیطان وجود خارجی ندارد و شیطان فقط نماد هوا و هوس آرزوها و لذت طلبی است و معتقدات شیطان وجود خارجی داشته و دارای قدرت شگرف در جهان هستی است (گلسخی، ۱۳۷۷، ص ۳۶)

۴. آئین‌های درمان گرا این مکاتب از عرفان حلقه گرفته تا انرژی درمانی، مغناطیس درمانی و طب مکمل را شامل می‌شود در عرفان حلقه ادعا می‌شود علت امراض جسمی و روانی نیروهای نامرئی به نام موجودات غیر ارگانیک هستند که در کالبد انسان نفوذ کرده‌اند به همین دلیل وعده بیرون آوردن این موجودات داده می‌شود و با شعار برون ریزی به درمان می‌پردازند. (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۹)

۵. آیین‌های ورزشی مثل یوگا

۶. آیین‌های رویا محور مثل اکنکار که به جهت نظامی بودن پایه گذارش موضوع گفتگو شده تلفیقی از مکاتب هندی و ادیان الهی است.

مهمترین شعاری که اکنکار را از دیگر مکاتب عرفانی متمایز می‌کند تأکید این مکتب بر سفر روح است این سفر که انعکاس آگاهی‌های باطنی است جذب، شوق و شعف و صعود با استفاده از تمرینات معنوی آک است. توئیچل در کتاب اکنکار سفر روح را به معنای جدا شدن روح از بدن تعریف کرده و مدعی است در این سفر هر یک از جهان‌های خداوند کشف می‌شود و تاکنون ۱۲ سیاره آن شناخته شده است. (توئیچل،

۱۳۸۲، ص ۶۲)

۷. آیین‌های جنسی موضوع ارتباط آزاد جنسی در پاره‌ای از عرفان‌ها ترویج می‌شود مثل کوئیلو که آن را تقدیس کرده و کتابی در پیوند سکس و عرفان نگاشته و در عرفان یهود و فرقه کابالا و آنتوان لوی مؤسس شیطان پرستی از سکس آزاد دفاع می‌کند و در پاره‌ای عرفانها نظیر عرفان اوشو از مرحله ترویج و تأیید بالاتر رفته و آن محور سلوک می‌دانند وی معتقد است باید حکومت جهانی واحد تشکیل شود و لازمه آن از بین رفتن خانواده است وی می‌گوید ریشه همه مشکلات ازدواج است (اوشو، ۱۳۸۰، ۱۰۰)

وی می‌نویسد هر روز با انسان‌هایی برخورد می‌کنم که می‌گویند در پی خدا هستند هر چه بیشتر آنها را می‌بینم بیشتر درمی‌یابم که مشکل آنها سکس است سکس مسأله اصلی است تا حل نشود جستجوی خدا امکان‌ناپذیر است (اوشو، ۱۳۸۰، ص ۸۲)

وی می‌نویسد انسان‌ها از نظر ارتباطات جنسی باید مانند بقیه حیوانات زندگی کنند با این وضعیت نه مشکلی پیش می‌آید نه طلاق و نه درگیری اتفاق می‌افتد. (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۷۸)

تقسیم بندی عرفان‌های نوظهور از نظر جغرافیایی

۱. معنویت‌های آمریکایی: کاترین پاندر، دبی فورد، دیپاک چونز، پائولو کوئیلو، وین دایر، دونالد والش، اکنکار، عرفان سرخ پوستی، شیطان پرستی، تنو صوفی، اسکاول شینه، قانون جذب، شاکتی گواين، اکهارت، توله و
۲. عرفان‌های هندی، یوگا، اوشو، کریشنامورتی، سای بابا، بودیسم، یوگاناندا، دالایی لاما، واسوانی، مهربابا و ...
۳. عرفان‌های داخلی عرفان حلقه، رام الله، علی یعقوبی، ورزش‌های شاهمیری (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۱۵۷-۱۵۸)

خردستیزی عرفان‌های نوظهور

یکی از وجوه مشترک همه عرفان‌های نوظهور، گسیختگی و ناسازگاری معنویت و عقلانیت یا خردستیزی و مخالفت جدی با فلسفه و منطق است. البته مخالفت با فلسفه و منطق و عقلانیت، اختصاص به عرفان‌های نوظهور ندارد. بلکه در طول تاریخ همواره افراد و گروه‌هایی بوده و هستند که با هر گونه برخورد عقلی و منطقی در دین مخالفت می‌کنند.

به عنوان مثال در جهان اسلام گروه‌ها و فرقه‌هایی همچون خوارج، اهل حدیث، ظاهریه، وهابیت، اخباریان همگی از مخالفان منطق و فلسفه و تعقل به شمار می‌روند. در میان مسیحیان نیز گروه‌هایی بوده و هستند که راه بقای مسیحیت را کنار نهادن تعقل و منطق و فلسفه می‌دانند (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶، ص ۸۰). در عین حال، یکی از وجوه مشترک همه عرفان‌های نوظهور مخالفت با تعقل است. در اینجا نمونه‌هایی را ذکر می‌کنم: معنویتی که باگون شری راجینس امروزه با نام اوشو ارائه می‌دهد از نوع معنویت‌های هندی به شمار می‌رود.

اوشو با الفاظ مختلف و به مناسبت‌های گوناگون علیه عقل و منطق و فلسفه سخن می‌گوید و به جای آن بر پیروی از استاد و سرسپردگی در برابر او تأکید می‌کند. اوشو معتقد است که از راه ذهن و عقل نمی‌توان به حقیقت دست یافت. وی مدعی است اگر سالک بخواهد از راه عقل به مقصد برسد، در حقیقت از مقصد خود دورتر می‌شود. مثل سگی می‌ماند که سعی می‌کند دم خود را با دندان بگیرد. اما هر چه به سوی آن حمله‌ور می‌شود، از آن دورتر می‌گردد. کار فیلسوفان را نیز به کار چنین سگی تشبیه می‌کند و معتقد است فیلسوفان با هیچ ترفندی نمی‌توانند مشکلی را حل نمایند (اوشو، ۱۳۸۲، ص ۲۴۹). تنها کار فلسفه این است که فهرست غذا را در اختیار شخص گرسنه قرار می‌دهد؛ اما هرگز نمی‌تواند غذایی در اختیار او قرار دهد. (اوشو، ۱۳۸۴، ص ۲۰۶)

اوشو معتقد است که برای درک راز حیات باید قوانین منطق را دور ریخت و از آنها فاصله گرفت. کتاب‌های فلسفی را بازی با کلمات دانسته و معتقد است فلاسفه تاکنون نتوانسته‌اند هیچ چیزی را کشف نمایند. «کتاب‌های فلسفی برای تفسیر کلمات نگاشته شده‌اند و شبکه‌ای از کلمات را زیر کانه گسترده‌اند که مشکل می‌توان راه خروج از آن پیدا نمود. اما آنان هیچ چیز نمی‌دانند. اصلاً هیچ چیز. کسانی که حقیقت زندگی را می‌دانند عرفا هستند». (اوشو، ۱۳۸۱، ص ۴۰۸-۴۰۷)

اوشو با افتخار می‌گوید: «من صاحب هیچ نظام فلسفی نیستم ... من حتی نمی‌دانم که دیروز چه گفته‌ام. به این موضوع اصلاً فکر نمی‌کنم. من فقط پاسخگوی این لحظه‌ام. من پاسخگوی حرف‌های دیروز نیستم. برو از دیروزی پرس. قطعاً پیدایش نخواهی کرد. فردا

نیز مرا نخواهی یافت. نه دیروزی وجود دارد و نه فردایی تنها همین لحظه است که واقعیت دارد» (اوشو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵). عدم حاکمیت منطقی در گفتار آنها موجب شده که تضاد در گفتار و رفتار داشته باشد نظیر اینکه آنان از یکسو معتقد به کثرت گرایی بوده و در گفتار چنین ادعایی را دارند ولی در عمل به این باور پایبند نیستند از یک سو ادعای درستی ادیان برای پیروان خود دارند آیین‌هایی مثل دالایی لاما و سای بابا به منظور تبلیغ و جذب افراد بیشتر گویا معتقد به وحدت گرایی اند ولی به خوبی می‌دانند کسی که به تعالیم اسلام پایبند باشد هرگز نمی‌تواند به تعالیم و آموزه‌های آنان تن دهد به همین دلیل عملاً به پیروان خود اجازه گرایش به اسلام یا ادیان دیگر را نمی‌دهند بلکه یکی از راه‌های وصول به هدف مورد نظرشان را زدودن اعتقادات قبلی مریدان می‌دانند آیا این به معنای انکار کثرت گرایی و تضاد در گفتار آنان نیست در کتاب‌های اوشو دعاوی متضاد و متناقض فراوان است گاهی به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا بودا سخن می‌گوید گاهی متأثر از آیین‌های هندی است گاهی تحت تأثیر سخنان نیچه و مارکس و انگلس است و به دنبال جامعه کمونیستی است و گاهی سخن فروید را می‌گوید و ریشه اکثر مشکلات را سرکوبی غریزه جنسی می‌داند و نظریه‌ای ضد معنویت و اخلاق می‌دهد اینها همگی نشان از بی‌نظقی و عدم خردورزی می‌باشد.

همانطور که اشاره شد، برخی از صوفیان مسلمان نیز تعبیر تندی نسبت به جایگاه عقل و منطقی و فلسفه دارند. مباحث عقلی را بند راه سالکان و عاشقان می‌دانند و راه وصول به مقامات عرفانی را شکستن این بندها و رها شدن از دست عقل و منطقی می‌دانند:

عقل بند رهروان و عاشق‌انست ای پسر بند بشکن، ره میان اندر عیان است ای پسر
(دیوان شمس)

پای استدلالیان چو بین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
غزالی به عنوان یکی از بزرگترین مشایخ صوفی، علیه فلسفه و منطقی سخنان فراوانی دارد. وی کتابی با عنوان تهافت الفلاسفه نوشت و در مسائل متعددی با برداشت‌هایی که از دیدگاه فیلسوفان داشت، به مخالفت پرداخت. و در نهایت فلسفه را کفر و فیلسوفان را کافر دانست.

عرفان حقیقی و عدم مخالفت با عقل

یکی از مشخصات عرفان حقیقی خردورزی است. عرفان حقیقی هر چند به ساحتی و رای ساحت عقل می‌پردازد؛ اما هرگز به چیزی خلاف عقل تکیه نمی‌زند و به نتیجه‌ای عقل ستیز دست نمی‌یابد. به تعبیر دیگر، عرفان حقیقی ممکن است امور خردگریز را در خود جای دهد؛ اما هرگز به امور خردستیز و ضد عقل اعتنا نمی‌کند. به همین دلیل توجه به عقل و دعوت به تعقل همواره مورد تأکید عرفان اسلامی است. هرگز در سخنان عارفان حقیقی و اولیای دین، به عقل و تعقل بی‌اعتنایی دیده نمی‌شود.

ممکن است گفته شود که عقل و منطق و استدلال از سوی بسیاری از بزرگان عرفان اسلامی نیز مورد مذمت و نکوهش قرار گرفته است. تندی تعابیر برخی از عارفان مسلمان علیه عقل و استدلال به حدی است که گویا با هر نوع اندیشه و تعقلی در هر زمینه معرفتی، مخالف‌اند. سؤال این است که دلیل این مخالفت‌ها چیست؟

در رابطه عقل و عرفان و جایگاه خردورزی در نزد عارفان مسلمان به بیان چند نکته بسنده می‌کنیم: (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۵۸؛ یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۵، ص ۲۶-۲۹)

نکته اول اینکه در حقیقت منظور عارفان مسلمان از تحقیر عقل، پایین‌تر نشان دادن آن از جایگاه دل است چون عرفا دنبال معرفت‌های افاضی و شهودی‌اند و چنین معارفی از راه عقل و استدلال حاصل نمی‌شود. این نوع معرفت از سنخ چشیدن و دیدن است و چنین معرفتی با برهان به دست نمی‌آید. بنابراین، از نظر عارفان در مقایسه میان عقل و دل، ارجحیت با راه دل است. این سخن هرگز به معنای بی‌ارزش دانستن راه عقل و استدلال و برهان نیست. بلکه سخن این است که راه دل و عشق بالاتر از راه عقل و استدلال است. به قول حافظ: «حریم عشق را در گه بسی بالاتر از عقل است». یا به قول مولوی:

بحث عقلی گر دُرّ و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است باده جان را قوامی دیگر است

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر اول، ابیات ۱۵۰۱-۱۵۰۲)

شاهد این سخن آن است که عارف بزرگی همچون امام خمینی، با اینکه استاد فلسفه

بود و می‌دانیم که سراسر زندگی او بر اساس عقلانیت و منطق بود، در عین حال، به هنگام مقایسه عقل و دل می‌فرماید:

خرم آن روز که ما عاکف میخانه شویم از کف عقل برون جسته و دیوانه شویم
 بشکنیم آینه فلسفه و عرفان را از صنمخانه این قافله بیگانه شویم
 (دیوان امام خمینی، ص ۱۷۰)

البته برخی از عارفان از این حد پا را فراتر نهاده و گفته‌اند برای شناخت برخی از حقایق عالم، به ویژه شناخت ماهیت خدا، راه عقل کاملاً بی‌اعتبار بوده و برای فیلسوف ثمره‌ای جز شک و پندار ندارد. به عنوان مثال، محیی‌الدین بن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ق) در نامه‌ای خطاب به فخر رازی (۵۴۳ - ۶۰۶ق) که در کتاب جامع الاسرار ذکر شده است، می‌نویسد: از برخی دوستان نزدیک تو شنیده‌ام که روزی شما را در حال گریه دیده‌اند و چون سبب گریه را جستجو کرده‌اند در پاسخ گفته‌ای «سی سال بود که به مسأله‌ای باور داشتم اما اکنون بطلان آن برایم آشکار گردید، و اکنون به این دلیل گریه می‌کنم که می‌ترسم در آینده بطلان دیدگاه امروزم نیز آشکار شود». ابن عربی در ادامه فخر رازی را نصیحت می‌کند و می‌گوید: «و من المحال علی العارف بمرتبة العقل و الفکر ان یسکن او یستریح و لاسیما فی معرفه الله تعالی؛ کسی که جایگاه عقل و فکر را بداند [و یا کسی که از راه عقل و فکر به عرفان رسیده باشد] محال است که از طریق آنها به آرامش و آسایش برسد؛ به ویژه در مسأله شناخت خدای تعالی» (آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۹۱). ملاصدرا نیز با آنکه بزرگترین نوآوری و هنر علمی او هماهنگی سازی برهان و عرفان و قرآن در قالب حکمت متعالیه بود، در عین حال، شناخت عقلی را برای کشف همه حقایق عالم کافی نمی‌داند. (شریفی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۱-۴۷۴)

ملاصدرا در این باره می‌گوید:

پاره‌ای از اسرار دین و عرصه‌های شریعت به حدی رسیده که از قلمرو عقل و اندیشه بیروند، و تنها راه شناخت آنها، ولایت و نبوت است و نسبت محدوده عقل و نور اندیشه با قلمرو ولایت و نور آن، همچون نسبت نور حس با نور فکر است. بنابراین در آن قلمرو از نیروی عقل و اندیشه، کار چندانی ساخته نیست. (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ص ۴۷۹)

وی به جویندگان و طالبان شناخت حقیقت خدای متعال توصیه می‌کند که:

راه توحید را به عقل مجو دیده روح را به خار خار
(صدر المتألهین، ۱۳۴۰، ص ۵۹)

نکته دوم اینکه عقلی که مورد مذمت عارفان مسلمان است، عقل جزوی و حساب‌گر و دنیوی است؛ که همه هم و غم آن تحصیل منافع زودگذر مادی و دنیوی است و گرنه عارفان مسلمان نسبت به عقل کلی که منکر عشق و شهود نیست نه تنها مخالفتی ندارند که از آن تمجید نیز می‌کنند:

عقل جزوی گاه چیره گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون
(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم، بیت ۱۱۴۵)

عقل جزوی عشق را منکر بود گر چه بنماید که صاحب سر بود
(همان، دفتر اول، بیت ۱۹۸۲)

نکته سوم اینکه برخی از عارفان مشهور شیعی مثل ابن ترکه تصریح کرده‌اند که فراتر بودن پاره‌ای از مکاشفات عرفانی از مرتبه عقل، به معنای خردستیزی یا حتی خردگریزی همیشگی آنها نیست. بلکه منظور آن است که عقل به تنهایی نمی‌تواند به آن مقام بار یابد؛ اما وقتی که انسان با کمک کشف و الهام به آن معارف دست یافت، آنگاه عقل او نیز می‌تواند آنها را درک کند:

ان من الاشياء الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته، بل انما يصل اليه و یدرکه باستعانة قوة
اخري هي اشرف منه لكن بعد الوصول یدرکه العقل مثل سائر مدرکاته فلا يلزم من قولهم
«ان طور المكاشفات و الكمالات الحقیقة فوق العقل» ان يكون ذلك الطور مما يمتنع
ادراکه للعقل مطلقاً؛ (ابن التركة، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰) برخی از امور هستند که عقل ذاتاً به آنها
دست نمی‌یابد؛ بلکه با کمک قوه دیگری که اشرف از عقل است به آنها دست می‌یابد و
درکشان می‌کند؛ بنابراین معنای این سخن عرفا که «طور مکاشفات و کمالات حقیقی فوق
عقل است» این نیست که عقل هرگز نمی‌تواند چنان اموری را درک نماید.

ملاصدرا درباره رابطه عقل و عرفان از غزالی چنین نقل می‌کند که می‌گفت:

اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته، نعم يجوز ان يظهر في طور

الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفترق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل هو اخص من ان يخاطب فيترك و جهله؛ (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳) در قلمرو ولایت و عرفان، وجود امر خردگریز ممکن است؛ اموری که با ابزار عقل قابل درک نیست و کسی که میان مسائل خردستیز و امور خردگریز تفاوت نگذارد، ارزش گفتگو ندارد و باید با نادانی اش رها شود.

از عين القضاة همدانی نیز نقل می‌کند که گفته است:

اعلم أن العقل میزان صحيح. و احكامه صادقة يقينية لا كذب فيها، و هو عادل لا يتصور منه جور (همان، ج ۲، ص ۳۲۳)؛ عقل میزان درستی است؛ احکام آن نیز صادق و یقینی بوده و هیچ خلاف واقعی در آنها نیست؛ عقل عادل است که احتمال ستم از سوی او نمی‌رود.

تفاوت معرفت شهودی و معرفت عقلی

۱. معرفت عقلی از نوع شنیدن و تماس از راه دور و با واسطه است؛ زیرا معرفت عقلی صرفاً در حدود تصورات و مفاهیم ذهنی است؛ اما معرفت شهودی از سنخ چشیدن و دیدن و رابطه مستقیم و بلاواسطه با خود معلوم است. به تعبیر دیگر، متعلق معرفت شهودی و حضوری عین وجود معلوم است؛ اما متعلق معرفت عقلی و حصولی، مفهوم و تصور معلوم است.

۲. نتیجه معرفت عقلی تسلیم و رضایت عقل در برابر «معلوم» و «حقیقتی» است که آن را دریافت کرده؛ هر چند ممکن است به حد ایمان و سرسپردگی درونی نسبت به معلوم و حقیقت ادراک شده نرسد؛ اما معرفت شهودی مستلزم سرسپردگی و هیجان و شور و عشق درونی است که با هیچ چیزی زایل شدنی نیست. سراسر وجود انسان با معلوم مرتبط می‌شود. به تعبیر شهید مطهری: «این نوع معرفت، وجود آدمی را روشن می‌کند و به او نیرو و جرئت می‌دهد، رقت و لطافت می‌بخشد و بنیاد هستی او را دگرگون می‌سازد.» (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۸۷۹)

۳. معرفت عقلی، معرفتی همگانی و قابل انتقال به غیر است؛ در حالی که معرفت شهودی معرفتی شخصی و غیر قابل انتقال به غیر است. این راه برای خود شخص، از

کامل‌ترین راه‌های کسب معرفت است. اما باید توجه داشت که راه دل، راهی کاملاً شخصی است. اصولاً یکی از ویژگی‌های علم حضوری و علم شهودی، شخصی بودن آنها و غیر قابل انتقال بودن به دیگران است. یک عارف تنها کاری که می‌تواند انجام دهد این است که زمینه تجربه شخصی را برای افراد دیگر نیز فراهم نماید.

۴. معرفت عقلی، معرفتی خطاپذیر است؛ زیرا معرفتی با واسطه است و بنابراین احتمال خطا در آن وجود دارد؛ اما معرفت شهودی معرفتی خطاناپذیر است.

۵. معرفت شهودی «آنچنان با عمل و تکمیل نفس بستگی دارد که باید گفت عمل است نه علم» (همان، ص ۹۵۹). در حالی که معرفت عقلی هیچ نیازی به خودسازی و تکمیل نفس ندارد. هر چند با خودسازی و تکمیل نفس می‌توان زمینه‌های فهم بهتر و معرفت صائب‌تر را فراهم کرد: «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً».

نظریه مختار

ابتدا لازم است به اهمیت و ارزش و جایگاه خردورزی در آموزه‌های دینی بپردازم.

خردورزی در آموزه‌های دینی

هیچ انسان خردمندی را نشاید که به کلی دست عقل را از دامان دین و دینداری کوتاه کند؛ چرا که در این صورت پیام پیامبران را بی‌مخاطب کرده و ناخواسته دینداری را درخور انسان خردمند ندانسته است، اما آنچه بیش از هر امری لازم است شناخت واقعی منزلت عقل و آن را در جایگاه ویژه خود قرار دادن.

مکتب وحی با موضع‌گیری اعتدالی، به قداست عقل و حجیت ذاتی آن اذعان داشته و آن را به عنوان حجت باطنی معرفی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتِينَ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَمَا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَ الْاَنْبِیَاءُ وَ الْاِئِمَّةُ (ع) وَ اَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعَقُولُ (کلینی، ۱۴۰۷؛ ۱۶/۱) از جانب خداوند بر مردمان دو حجت است: حجتی بیرونی و حجتی درونی، حجت بیرون پیامبران و امامانند و حجت درون عقل و خرد آدمیان است». بدون شک مراد روایت این نیست که عقل و وحی هر یک به تنهایی حجتی کافی و مستقل باشند بلکه این دو مکمل و هماهنگ با یکدیگرند، عقل شرعی است از باطن و رسول عقلی است از ظاهر.

(جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲۶۱)

این از امتیازات قرآن است که سهم بزرگی برای عقل در اصول شریعت و شناخت تکلیف قائل است و بی‌اعتنایان به عقل را مورد مذمت قرار داده و پست‌ترین جنبندگان معرفی می‌کند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ الْبِكْمِ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲) بر این اساس به اقامه برهان و دلیل پرداخته و عملاً همین شیوه را به مخاطبان خود توصیه می‌کند و ریشه‌ای‌ترین گناه آدمی را سرپیچی از روشنگری‌های عقل می‌داند آنجا که در گزارشی از حسرت و افسوس دوزخیان می‌فرماید: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک، ۱۰)؛ اگر گوش شنوا و تعقل داشتیم از دوزخیان نبودیم».

روایات اهل‌بیت (ع) نیز متضمن مفاهیم کلیدی در تبیین رفیع عقل و ارزش خردورزی است از جمله تعالیمی که درک تمام خیر را مرهون عقل می‌داند: «انما یدرک الخیر کله بالعقل» (الحرانی، ۱۳۶۷، ۴۳) و نفی عقل را نفی دین می‌داند: «لا دین لمن لا عقل له» (همان، ۴۴) و یا عقل را رسول حق معرفی می‌کند: «العقل رسول الحق» (الآمدی، بی‌تا، ۱۵) و یا کامل شدن نفس را مبتنی بر عقل و به مدد آن می‌داند: «بالعقل کمال النفس» (همان، ۱۶) بدون شک همه این مضامین به حجیت ذاتی عقل اذعان دارند، اما این بدان معنا نیست که کارکرد عقل در همه مقوله‌ها یکسان است.

عقل آدمی کلید ورود بشر به عرصه شریعت است، این خرد آدمی است که وجود خدای یگانه، ضرورت وحی، حقانیت پیامبر و حجیت کتاب و سنت را برای بشر اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۵۲) ابن سکیت از امام هادی (ع) پرسید: «امروز حجت خدا بر خلق کیست؟ امام فرمود: العقل يعرف به الصادق علی الله فی صدقه، و الکاذب علی الله فیکذب» (کلینی، ۱۴۰۷، ۵۶/۱)؛ عقل است که انسان به وسیله آن هر کس را در دعوت به خدا راست می‌گوید تصدیق و هر کس را دروغ می‌گوید تکذیب می‌کند. از طرف دیگر عقل کاشف محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین است و بعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل، تأمین کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۵۳) در واقع اینطور نیست که پس از گشودن گنجینه، کلید را کنار نهیم و بی‌استعانت کلید با محتوای گنجینه روبه‌رو شویم بلکه عقل در تحلیل صحیح محتوا نیز به ما مدد می‌کند.

نکته‌ای که در این راستا نباید از آن غفلت کرد این است که عقل فاقد شأن دستور

دادن است؛ تنها می‌تواند برخی احکام شارع را کشف و درک کند. بدون شک نعمت عقل برای دستیابی به اندیشه مفید کافی نیست، بلکه وحی (قرآن کریم) با ایجاد زمینه‌هایی برای اندیشمندان موضوعاتی را برای تفکر مفید در اختیار مخاطبان قرار می‌دهد. (شریفی، ۱۳۷۹، ۷۷).

به همین دلیل است که اشارات مکرر قرآن به عقل، فقط به یک سطح از سطوح عقل که روانشناسان بدان دست یافته‌اند، نیست بلکه تمامی وظایف عقل را با عملکردهای مختلفی که دارد اعم از عقل نظری، عملی و استکشافی^۱ مورد خطاب قرار می‌دهد؛ یعنی عقل مورد خطاب قرآن، عقلی است که حقایق را درک و کاشف احکام الهی بوده و به حفظ انسان از لغزش‌ها کمک می‌کند.

هرجا در قرآن سخن از اولواالالباب است اشاره به صاحبان خرد جامع؛ یعنی آنان که دارای همه وجوه عقل هستند، می‌باشد (عقّاد، ۱۳۷۹، ۲۳) و این همان عقلی است که نقطه مقابل جمود و جهل است و نه آن عقلی که حداقل ادراک را دارد و نقطه مقابل جنون است.

در واقع عقل تربیت شده در نظام و حیانی دارای عالی‌ترین سطوح عقل بوده؛ چراکه همراهی و تعاضد دو حجت باطنی و ظاهری است. (حکیمی، ۱۳۸۶، ۱۲۲)

در نقد و بررسی به ذکر دو نکته بسنده می‌کنم:

نکته اول اینکه اگر کسی مدعی باشد با اصول فلسفه و منطق و عقل می‌تواند همه

۱. اندیشمندان در بازشناسی کارکردهای خرد، چهار کارکرد را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند: «عقل نظری» که کار آن ادراک و فهم امور است (الحرانی، ۱۳۶۷، ۴۳)؛ «عقل عملی» نیرویی که تدبیر و فرماندهی امور در وجود شخص را بر عهده داشته و منشأ عزم و اراده و نیت است «کم من عقل» نظر به این شأن عقل دارد (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱)؛ «عقل استکشافی» که به مدد عقل نظری و عملی به استنباط حقایق الهی از منابع و حیانی دست می‌زند؛ یعنی می‌تواند برخی احکام شارع را کشف کند و از آنچه که موجود است پرده بردارد. «عقل ابزاری» که در جستجوی راه‌های رسیدن به اهداف مورد نظر (از جمله اهداف دین) است. کلام امام صادق (ع) در تعریف عقل (کلینی، ۱۳۹۲، ۲۵/۱) به همه این ساحت‌ها نظر دارد. (سبحانی، ۱۳۷۴، ۸۰)

رازها و حقایق عالم را کشف نماید، روشن است که ادعایی بلندپروازانه و دست‌نیافتنی دارد. در عین حال، اگر کسی گمان کند که با بی‌اعتنایی به عقل و منطق نیز می‌تواند به حقایق دست یابد، او نیز در خیالی خام به سر می‌برد. چنین افرادی صلاحیت مواجهه علمی و منطقی ندارند و باید آنها را با جهل و نادانی‌شان رها کرد. شخصی مثل اوشو که ادعا می‌کند من هر روزی یا هر لحظه‌ای ممکن است سخنی بگویم که خلاف سخنان دیروزم باشد و به این بی‌بنایی و تزلزل و مذبذب بودن خود نیز افتخار می‌کند، هرگز صلاحیت و قابلیت پیروی ندارد. به هیچ سخن یا کلام او نمی‌توان اعتماد کرد و دربارهٔ صحت یا سقم آن بحث نمود. زیرا خود وی نیز اعتقادی به آن ندارد و ممکن است لحظه‌ای بعد یا روزی دیگر خلاف آن را بگوید.

نکتهٔ دوم اینکه عرفان حقیقی «عرفان عقلانی» است. عرفان حقیقی نه تنها با عقلانیت سازگار است که همراه آن است. عرفان بدون عقلانیت، عرفانی انسانی نخواهد بود. همانطور که عقلانیت منهای عرفان، از انسان، موجودی تک‌ساحتی و خشک می‌سازد. انسان کامل، از دیدگاه اسلام، انسانی است که همهٔ ابعاد وجودی‌اش هماهنگ با هم، پیشرفت نمایند. هیچ بعدی را فدای بعد دیگر نکند. به همین دلیل برخی از معنویت‌گرایان و وطنی (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۴۱۸-۴۱۹) علی‌رغم اینکه بر همراهی عقلانیت و معنویت تأکید کرده‌اند، اما می‌پندارند که لازمهٔ تحقق این ایده، آن است که بسیاری از اصول اسلامی را نادیده بگیرند. به این صورت که معنویت را جدا از دین تعریف می‌کنند و دین را فقط به عنوان مخرب معنویت می‌دانند! و مدعی‌اند دین در صورتی می‌تواند یاور معنویت باشد که در ما خودشیفتگی و پیش‌داوری ایجاد نکند. به تسامح و تساهل رفتاری و نظری تن دهد! جزم‌گرا و خرافه‌پرست نباشد. البته روشن است که منظور اینان از جزم‌گرایی چیزی جز ثبات عقیده و استواری بر مبانی عقلی و دینی نیست. اگر کسی به عنوان مثال، بر اعتقاد به ارزش‌های دینی که آنها را بر پایهٔ اصول عقلانی به اثبات رسانده است، پایداری کند، به عنوان انسانی جزم‌گرا و خرافه‌پرست معرفی می‌شود و یا اگر کسی بخواهد به ارزشی همچون امر به معروف و نهی از منکر عمل نماید، به عنوان انسانی جزم‌گرا و نابردبار و ناشکیبا معرفی می‌شود. روشن است دینی که لازم نباشد بر اصول آن استوار ماند، و ایمانی

استوار و پایدار از پیروان خود نخواهد تفاوتی با دینی ندارد.

یکی از ضعف‌های اساسی عرفان‌های نوظهور، بی‌منطقی حاکم بر آنهاست. اغلب قریب به اتفاق این آیین‌ها فاقد بنیان‌های قوی منطقی و فلسفی‌اند. به همین دلیل سرکرده‌های آنها تأکید زیادی بر نادیده گرفتن عقل و منطق دارند. و با تعقل و تفکر درباره‌ی درستی سخنان و آموزه‌های این مکاتب مخالف‌اند. به همین دلیل، در جایی که عقلانیت و منطق حاکم باشد، جایی برای چنین آیین‌هایی وجود ندارد. سرکرده‌های این آیین‌ها بیشتر بر موج احساسات و عواطف مریدان خود سوار می‌شوند و می‌کوشند با برافروختن احساسات و تمایلات و عواطف آنها افراد را به سوی خود جلب نمایند. این آیین‌ها بیشتر در میان افراد و گروه‌هایی که به خرافاتی همچون فال‌بینی، طالع‌بینی، سنگ‌درمانی و امثال آن اعتقاد دارند بیشتر نفوذ می‌کنند. به همین دلیل وظیفه‌ی ارباب فرهنگ و اخلاق است که ضمن تأکید بر عقلانیت و منطق با امور خرافی و غیرواقعی نیز مبارزه نمایند.

در عین حال، یکی از اموری که تقریباً در میان بسیاری از سنت‌های عرفانی شایع است، مسأله‌ی شطحیات است. شطحیات به عنوان نمونه‌ای از جدایی مرز عرفان از عقل و منطق قلمداد شده است (استیس، ۱۳۷۹، ص ۲۶۲). برخی از محققان حوزه‌ی عرفان در این باره می‌گویند:

شطحیات واقعی، تبیین عقل‌پسند ندارند و تناقضاتی که در آنها می‌بینیم، از نظر منطقی لاینحل است... کسانی که تجربه‌ی عرفانی خاصی دارند، احساس می‌کنند که آن تجربه منحصر به فرد است و به هیچ وجه با تجربه‌های حسّی قابل قیاس نیست. (همان، ص ۲۷۶)

حقیقت این است که مسأله‌ی شطحیات در عرفان، به این سادگی قابل تحلیل نیست. از طرفی می‌دانیم که هیچ یک از اولیای دین، نه پیامبر و نه امامان معصوم، در گفتار خود از چنین سخنان متناقض‌نما استفاده نکرده‌اند و از طرف دیگر، زبان خاص عرفان و محدودیت‌های زبانی برای ابراز تجربیات عرفانی و انتقال حقیقت آنها را نیز می‌دانیم.

نتیجه گیری

این مقاله به بررسی تطبیقی خردورزی و خردستیزی در عرفان حقیقی با عرفان‌های نو ظهور؛ که یکی از شاخصه‌های مهم عرفان است پرداخته است و پس از بیان تفاوت‌های آن دو مبنی بر اینکه عرفان حقیقی در پی معرفت توحید و موحد است در حالی که عرفان‌های نو ظهور با دین و شریعت در ستیزند و برخی از آنها در پی ترویج سکس و مادیت و کسب انرژی و جادوگری و درمان و ورزش هستند و در عین حال به بیان تشابهات عرفان حقیقی و عرفان‌های نو ظهور اشاره شده که عبارت است از تلاش برای التیام رنج‌های روانی و زیبا دیدن جهان و قابل تحمل بودن همه چیز و دوری از ظالمین و صلح کل بجای جنگ و اینکه هر کس بدی کند، خودش بیش از همه رنج می‌بیند و اینکه عرفان حقیقی، فطرت پذیر بوده نه فطرت گریز، و خردورز است نه خردستیز چنانکه از آیات و روایات متعددی که در آموزه‌های دینی آمده این موضوع را اثبات نموده‌ام و خردستیزی عرفان‌های نو ظهور تا حدی است که برخی از چهره‌های شاخص آنان گفته‌اند برای درک راز حیات باید قوانین منطق را دور ریخت که جای هیچ توجیهی ندارد ولی در سخن عارفان حقیقی که گاه چنین به نظر می‌آید که عقل را مذمت کرده و پای استدلالیان را چوبین شمرده‌اند مرادشان مذمت عقل جزوی و دنیوی است و نیز پایین‌تر نشان دادن آن از دل بوده است. از این رو عرفان حقیقی با عرفان‌های نو ظهور تفاوت اساسی دارد.

فهرست منابع

۱. ابن ترکه صائن الدین علی، تمهید القواعد، ۱۳۸۱، تصحیح حسن حسن زاده، ناشر الف لام میم، قم.
۲. ارنست کاسیرر، فلسفه روشنفکری، ۱۳۷۰، تهران، ترجمه یدالله موقن ناشر نیلوفر، تهران
۳. استیس و ت، عرفان و فلسفه، ۱۳۷۹، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ناشر سروش، چاپ پنجم، تهران
۴. امام خمینی، دیوان امام مجموعه اشعار، ۱۳۸۹، ناشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ ۵۵.
۵. اوشو مراقبه هنر وجد و سرور، ۱۳۸۰، ترجمه فرامرز جواهری نشر فردوسی تهران، چاپ اول.
۶. اوشو، آواز سکوت، ۱۳۸۴، ترجمه جواد سید حسینی، تهران.
۷. اوشو، راز بزرگ، ۱۳۸۲، ترجمه روان کهریز، ناشر باغ نو، تهران.
۸. اوشو، ریشه‌ها و بالها، ۱۳۸۲، ترجمه مسیحا بزرگی، ناشر آویژه تهران.
۹. اوشو، ضربان قلب حقیقت مطلق، ۱۳۸۱، ترجمه لوئیز (مرضیه) ناشر فردوس، تهران.
۱۰. آملی، حیدر بن علی، جامع الاسرار و منبع الانوار، نرم افزار عرفان، ۱۳۹۰، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نسخه ۲.
۱۱. بوعلی سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ۱۳۷۵، نشر البلاغه، قم.
۱۲. توییچل پال، اکنکار کلید جهان های اسرار ۱۳۸۲، هوشنگ اهریور نشر نگارستان تهران، چاپ دوم.
۱۳. ریاحی، محمد اسماعیل، مطالعات معنوی، ۱۳۹۲، ش ۷ نشر پژوهشکده باقر العلوم، قم.
۱۴. سجادی، مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، ۱۳۷۲
۱۵. شریف رضی، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، ۱۳۸۴، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین، قم.
۱۶. شریفی احمد حسین، خاتمیت امامت مهدویت، ۱۳۸۴، ناشر صهبای یقین قم.
۱۷. شریفی احمد حسین، درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان های کاذب، ۱۳۸۹، ناشر به آموز نوبت پنجم، تهران
۱۸. شریفی دوست، حمزه، عرفان های کاذب، ۱۳۹۲، دفتر نشر معارف قم.

۱۹. شریفی، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۸۰، بنیاد، حکمت اسلامی، تهران.
۲۰. شوارتز چورجیا، فنگ شویی سالم زیستن، ۱۳۸۳، ترجمه ملیندار اسکندری، نشر ققنوس، تهران.
۲۱. صدر المتألهین، محمد، رساله سه اصل، ۱۳۴۰، تصحیح سید حسین نصر، ناشر دانشگاه علوم معقول و منقول
۲۲. طاهری محمد علی، موجودات غیر ارگانیک، ۱۳۸۹، نشر بی نا، ارمنستان.
۲۳. فنایی محمد، علم حضوری، ۱۳۷۵، ناشر مؤسسه امام خمینی، قم.
۲۴. کوئیلو پائولو بریدا، ۱۳۸۱، ترجمه آرش حجازی و بهرام جعفری، نشر کاروان، تهران.
۲۵. گلسترخی ایرج تاریخ جادوگری، ۱۳۷۷، نشر علم، تهران، چاپ اول.
۲۶. مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ۱۳۸۵، ناشر صدرا، چاپ هشتم، تهران.
۲۷. معین، محمد، فرهنگ معین، ۱۳۶۳، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، تهران.
۲۸. ملاصدرا، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۴۱۰ق، ناشر دار احیاء تراث العربی، چاپ چهارم.
۲۹. ملاصدرا، محمد، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، ۱۳۶۷، ناشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۳۰. ملکیان مصطفی، مشتاقی و مهجوری ۱۳۸۶، ناشر نگاه معاصر، تهران.
۳۱. مولوی جلال الدین، مثنوی معنوی، ۱۳۷۳، ناشر نگاه، چاپ پنجم، تهران.
۳۲. مولوی محمد، گزیده غزلیات شمس تبریزی به کوشش محمدرضا شفیعی، ۱۳۶۲، ناشر شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران.
۳۳. هی لوئیز، شفای زندگی، ۱۳۸۴، ترجمه گیتی قویدل، نشر پیکان، تهران، چاپ ۲۳.
۳۴. یوسفیان حسن، شریفی احمد حسین، خردورزی و دین باوری، ۱۳۸۵، ناشر کانون اندیشه جوان، چاپ سوم، تهران.
۳۵. یوسفیان، حسن، شریفی احمد حسین، عقل و وحی، ۱۳۸۶، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم.