

تحلیل مقایسه‌ای- انتقادی «خودالوهیتی» در معنویت نوین و «وحی دل» در عرفان اسلامی با تکیه بر اندیشه‌های مولانا

وحید سهرابی‌فر*

رضا جلیلی**

◀ چکیده

در این نوشتار به تحلیل و مقایسه انتقادی یکی از مؤلفه‌های معنویت‌گرایی جدید «خودالوهیتی» با تعالیم عرفان اسلامی «وحی دل» با تأکید بر اندیشه مولوی پرداخته شده است. در دوران پست‌مدرن معنویت‌گرایی به عنوان گفتمان رقیب ادیان سنتی، از مؤلفه‌ها و عناصر گوناگون برخوردار است. «گردش به درون» یکی از مؤلفه‌های محوری معنویت‌گرایی جدید است که پیامد آن خودالوهیتی انسان مدرن است. معنویت‌گرایی بر این باور است که انسان با تغییر زیست معنوی و چرخش از عالم بیرون و تمرکز بر درون خود، می‌تواند تمام حقیقت را دریافت کند بدون اینکه به عالم بیرون از انسان اصالت دهد. ظاهراً این انگاره با برخی از آموزه‌های عرفان اسلامی، به‌ویژه برخی تعالیم مولوی مشترک به نظر می‌رسد؛ بر اساس آموزه وحی دل، انسان با زنگارزدایی می‌تواند به دریافت حقیقت در درون خود نائل آید. با عنایت به انتشار گسترده آثار این شاعر و عارف مسلمان در غرب و گرایش معنویت‌گرایان جدید به تعالیم وی، به مقایسه و تحلیل این موضوع خاص از منظر مولوی و معنویت‌گرایی پرداخته و چنین نتیجه‌گیری شده است که اصل موضوع (تأکید بر دریافت‌های معنوی در ساحت درونی بشر) مشترک است اما پیامدها و دلالت‌های الهیاتی عرفانی آن با جهان‌بینی عرفانی مولوی ناسازگار است.

◀ **کلیدواژه‌ها:** مولوی، معنویت‌گرایی جدید، عرفان، خودالوهیتی، وحی دل.

* استادیار و مدیر گروه فلسفه دین دانشگاه ادیان و مذاهب / Vsohrabifar@gmail.com

** دانشجوی دکتری عرفان و تصوف اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، نویسنده مسئول / rezajalili@chmail.ir

۱. مقدمه

امروزه مولوی و آثار وی در ایران^۱ و در کشورهای غربی، شهرت و محبوبیت ویژه‌ای یافته است. شرق‌شناسان شهیری همچون رینولد نیکلسون (۱۸۶۸-۱۹۴۵)، آنه‌ماری شمیل (۱۹۲۲-۲۰۰۳) و ویلیام چیتک (۱۹۴۳) در زمره مولوی‌پژوهان غربی هستند که مولوی و آثار او را به جهان غرب معرفی کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد معرفی مولوی و آموزه‌های عرفانی وی بدون آسیب نبوده است. ترجمه‌های نادرست و درک نکردن صحیح مضامین عرفان عاشقانه مثنوی معنوی و دیوان شمس موجب تصورات غلط و برداشت‌های مغایر با تعالیم وی شده است؛ عالی‌ترین مضامین عشق پاک الهی و نوع‌دوستی را تا حد معاشقه‌های جنسی [همجنس‌بازی]، آن‌هم از نوع سرمایه‌داری آمریکایی آن تنزل دهند (لاهوئی، ۱۳۷۹). نفوذ اندیشه‌های مولوی در جهان غرب به ویژه آمریکا در چند دهه گذشته باعث شده معنویت‌گرایان نوین نیز به اشعار وی گرایش یابند (لوئیس، ۱۳۸۴: ۵) و از مولانا و تعالیم او با رویکرد معنویت‌گرایانه خویش استفاده کنند؛ نحوه مواجهه غرب با سنت‌های معنوی جهان (see: El-zein, 2000: 189) به‌ویژه برخی برداشت‌ها از اندیشه‌های مولوی مورد انتقاد اندیشمندان ایرانی واقع شده است (نک: نصر، ۱۳۹۷). از این رو مناسب است که در این نوشتار به بازخوانی و مقایسه تعالیم مولانا با معنویت‌گرایی پرداخته و ابعاد یک موضوع مشترک بررسی شود.

معنویت‌گرایی رویکردی خاص در دوران پست‌مدرن به زندگی است که انسان غربی برای پاسخ‌گویی به دل‌مشغولی‌ها و نیازهای معنوی و فرونشاندن عطش بشر مدرن گفتمان جدیدی عرضه داشته است؛ و با التقاط از عناصر معنوی جهان، به‌ویژه تعالیم مولوی، اندیشه جدیدی را عرضه کرده است. تعالیم معنوی مولوی بیشترین دل‌ربایی را از معنویت‌گرایان مدرن مانند جنبش «عصر جدید» داشته است (لوئیس، ۱۳۸۴: ۶۶۲).

در این نوشتار با رویکرد انتقادی به پرسش اصلی با روش توصیفی و تحلیلی

«درون‌نگری» از منظر معنویت‌گرایی جدید و عرفان اسلامی با تأکید بر آرای مولوی پرداخته شده است. این مقایسه به‌منظور بررسی نسبت «خودالوهیتی» و «وحی دل» در این دو دیدگاه صورت می‌گیرد. از آنجا که معنویت‌پژوهی در ایران رشته‌دانشگاهی نبوده و پژوهش‌های علمی درباره آن سابقه طولانی ندارد به‌ناچار ابتدای توصیفی از معنویت‌گرایی و مؤلفه‌های بنیادین آن را ارائه می‌شود، سپس به تحلیل و نقد انگاره درون‌نگری معنویت‌گرایی از دیدگاه عرفان اسلامی و مقایسه آن با تعالیم مولوی به‌ویژه «وحی دل» پرداخته شده است. شایان ذکر است معنویت‌پژوهی در ایران در ابتدای راه است و موضوعات فراوانی نیازمند پژوهش و نقادی است. موضوع خودالوهیتی دارای پیشینه خاص نیست؛ اما از میان منابع عام، به غیر از برخی مقالات، می‌توان به آثار پژوهشگران ایرانی همچون بهزاد حمیدیه، محمدتقی فعالی، حمزه شریفی‌دوست و غفاری قره‌باغ اشاره کرد. درباره نحوه ورود مولانا به غرب و مواجهه و مراجعه آنان به تعالیم وی، نیز می‌توان به بعضی از آثار نویسندگان غربی همانند فرانکلین لوئیس (Azadibougar and Patton, 2000) و آزادی‌بوگر و پاتون (El-zein, 2000) اشاره کرد. (2015)

۲. بخش اول: اصول کلی (مؤلفه‌ها و تعاریف)

شایسته است مقصود از معنویت‌گرایی مدرن و مؤلفه‌های آن شود. در این نوشتار مقصود از غرب، اروپا و آمریکای شمالی است؛ اما معنویت‌گرایی^۲ به‌عنوان پیامد مدرنیته، از مفاهیم سهل و ممتنع است که نیازمند بیشترین توصیف جامع و تعریف روشن است (نک: نلسون، ۱۳۹۵: ۲۴)؛ تعیین چارچوب مفهومی^۳ و تطورات آن، دشوارتر از تعریف دین است (فونتانا، ۱۳۸۹: ۲۸). اصطلاح معنویت‌گرایی، چه در بستر پیدایش آن، یعنی مغرب زمین، و چه در ایران (نک: رستگار، ۱۳۸۹: ۱۱۳) ابهام و پیچیدگی فراوانی به دلیل تنوع در گونه‌ها، سطوح و مصادیق دارد؛ به‌گونه‌ای که تعریف و مفهوم معنویت‌گرایی جز با «شبهات خانوادگی» قابل شناسایی نخواهد بود (وکیلی و گودرزی، ۱۳۹۰) و می‌طلبد تعریف و مفهوم آن شفاف‌تر شود. کاربست فراوان و

متداول آن، عدم معنای واحد این واژه، یکسان‌انگاری معنویت‌گرایی با دیانت و ابعاد باطنی و عرفانی آن، موجب سوء تفاهم است. لازم است برای شناخت این پدیده و خلط نشدن آن با مفاهیم بومی، تفکیک مفهومی صورت گیرد. پدیده معنویت‌گرایی عنوان علمی روشنی ندارد؛ بنابراین بایستی از کاربرد اصطلاحات ارزش‌گذارانه منفی نظیر عرفان‌های کاذب، نوظهور، عرفان منهای شریعت، عرفان‌واره و موارد مشابه که بی‌طرفی علمی و پیش‌داوری را القا نمی‌کنند، پرهیز شود. کاربست اصطلاحات فنی علم جامعه‌شناسی دین به دلیل قرابت اذهان دینداران با معنویت دینی و غرابت مفهومی با این پدیده مدرن، شناخت آن را تسهیل می‌کند.

برای رسیدن به یک تفاهم روشن از معنویت‌گرایی، تعریف یکی از معنویت‌پژوهان معاصر مبنای کار قرار گرفته است: «معنویت‌گرایی نوین یعنی زیست مبتنی بر فوق طبیعیات غیر دیندارانه» (طالبی دارابی، ۱۳۹۴: ۲)؛ به عبارت دیگر، انسان معنویت‌گرا پیگیر غایتی متعالی و عروج از عالم ماده به سوی جهانی فراتر و ماورایی است، احساسات معطوف به روح او خواهان «تعالی» خویشتن و خوشکوفایی استعدادهای خویش است (حمیدیه، ۱۳۹۴: ۳۵). بنابراین در زیست معنوی مدرن، علاقه و گرایش انسان به ماوراء ماده و طبیعت، مورد توجه است اما بدون تقید به دینداری و ادیان رسمی. در واقع کوچ معنوی از دین سنتی به معنویت داری متافیزیک حداقلی است (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۸۱-۲۸۳). البته این سخن به معنای مغایرت و ضدیت معنویت‌گرایی با دین نیست.

واژه جدید (New) به دو ساحت تاریخ‌مندی و محتوایی پدیده معنویت‌گرایی اشاره دارد؛ الف: دوره شکل‌گیری تاریخی معنویت‌گرایی از دهه ۱۹۶۰ که با دهه چهل شمسی و آغاز جنبش فرهنگی در آمریکا با ظهور سبک زندگی «هیپی‌ها» همراه است. ب: تحول ظرف ذهنی انسان مدرن با عبور از گفتمان فیزیکالیسم تقلیل‌گرا و کوچ معنوی از ادیان سنتی (مسیحیت و یهود) به سمت زیست معنوی بدون مذهب^۴. در این تحول، خواست خدا بر خواست انسان ترجیح ندارد، بلکه بشر معاصر با «گردش به

درون»^۵ دغدغه معنوی خود را از درون خود می‌طلبند نه دین و وحی.

معنویت‌گرایی نه دین است نه عرفان و نه اخلاق؛ حتی برخی معتقدند نباید آن را با جنبش‌های نوپدید دینی خلط کرد (طالبی، ۱۳۹۵). بلکه به عنصر «تعالی»^۶ و «معنادهی» معطوف است. رابطه میان این دو نسبت، عموم و خصوص مطلق است (حمیدیه، ۱۳۹۴: ۴۹). در واقع هرآنچه نام عرفان می‌توان بر آن نهاد، ذیل معنویت می‌گنجد و هرآنچه معنویت است، ناگزیر عرفان نیست؛ زیرا عرفان (اسلامی) معرفت عمیق شهودی به واقعیت باطنی و وحدانی هستی است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۴۲۱). متعلق این معرفت، ذات و حقیقت وجود حق تعالی و نحوه سلوک است. دو عنصر یادشده میان معنویت و عرفان مشترک است با این تفاوت که عارف به غیر از تعالی و معنا، به عناصر غایی همچون فنا و عبودیت توجه ویژه دارد. اما معنویت نوین رابطه خود را از دین گسسته و اعلام استقلال کرده است. البته همه خدمات، نقش‌ها و کارکردهای دین را متناسب با جهان مدرن ایفا می‌کنند (حمیدیه، ۱۳۹۴: ۵۰).

۳. پیشینه و زمینه پیدایش

معنویت‌گرایی مدرن بیش از هر چیز از نهضت پروتستانسیم مسیحی و چگونگی شکل‌گیری جهان مدرن و جریان مدرنیته متأثر بوده و دارای ریشه تاریخی فکری عمیق و طولانی در فرهنگ غربی (اروپا، آمریکا و کانادا) است (Stuckrad, 2006: 606). این نهضت به سبب ناکارآمدی و فساد که کلیسا را فرا گرفته بود رخ داد و زمینه دگرگونی‌های بسیاری را فراهم کرد که از جمله آن می‌توان به نفی مرجعیت کلیسا یاد کرد (سهرابی فر، ۱۳۹۸: ۶۳-۶۵). در کنار نهضت اصلاح دینی، لازم است معنویت نوین در بستر «باطنی‌گرایی غربی»^۷ نیز بررسی شود (Hanegraaff, 2002: 292). انسان مدرن خسته از جنگ و نزاع ماتریالیسم و سنت مسیحی، میل به باطنی‌گرایی غربی، گردش به درون و رهایی از افسردگی و اضطراب جنگ جهانی (بعد از دهه ۱۹۶۰م) و ظهور جنبش‌های نظیر پادفرهنگ^۸ و عصر جدید^۹ را آشکار کرد (همان‌جا) و گفتمان جدیدی در برابر گفتمان علم‌گرایی و دینداری به وجود آورد.

تیلور^{۱۰} با طرح نظریه «انفسی شدن»^{۱۱} معتقد است توجه به «درونیات انسان» در شکل‌گیری هویت معنویت مدرن تأثیر فراوانی دارد (سهرابی فر و طالبی‌دارابی، ۱۳۹۵). از نگاه او، جریان روشنگری موجب تکیه انسان بر عقل بشر و انکار نیاز او به دین شد. از سوی دیگر، جریان رومانیسم با تأکید بر عواطف و احساسات انسان و محور قرار دادن «ندای درون» انسان‌ها برای رستگاری بشر و بنا کردن یک زندگی خوب در عمل دیدگاه‌های جدیدی مطرح کردند که بدیل نگاه دینی محسوب می‌شوند. تمام این جریان‌ها (نهضت اصلاح دینی، باطنی‌گرایی غربی، روشنگری و رومانیسم) در زمینه‌سازی برای معنویت‌گرایی نوین نقش مهمی ایفا کردند.

۴. مؤلفه‌ها و شاخصه‌های معنویت نوین

همان‌طور که اشاره شد، تعریف‌های ارائه‌شده برای مفهوم معنویت‌گرایی واحد نیست؛ بنابراین برای فهم بهتر کاربردهای این واژه و دلالت‌های آن، ارائه مؤلفه‌ها و عناصر مشترک همانند باور به نیروهای فرامادی و تأثیرگذاری مستقیم آن‌ها بر زندگی روزمره، درک کل‌نگرانه^{۱۲} از طبیعت و مقدس‌انگاری آن، درمان‌جویی، تأکید بر عشق و رحمت راهگشا خواهد بود. در کنار این مؤلفه‌ها می‌توان به دو عنصر مهم در فرایند شکل‌گیری این معنویت‌ها اشاره کرد:

۴-۱. گزینش‌گری و التقاط

یکی از مؤلفه‌های مهم معنویت‌گرایی، نگاه کثرت‌گرایانه و آزادی عمل در التقاط و گزینش‌گری از سنت‌های دینی و عناصر عرفانی قدیم و جدید شرق و غرب است. التقاط‌گرایی جنبش‌های معنویت‌گرا مرهون فرایند جهانی شدن است. پذیرش تنوع راه‌های معنوی و اخذ عناصر معنویت از ادیان سنتی، علم مدرن و فرهنگ باطنی غرب مشخصه اصلی آن‌هاست. البته این بهره‌مندی بدون توجه به زمینه‌ها و بستر فرهنگی^{۱۳} است.

بنابراین می‌توان منابع گزینش‌گری مؤلفه‌ها و عناصر اصلی آن را چنین بیان کرد: بخش اول منابع: از عناصر مختلف فرهنگ پیشامسیحی مغرب‌زمین (Von Stuckrad,

606: 2006)، نهضت پروتستان، عصرروشننگری (نک: علیپور، ۱۳۹۷: ۴۵) و رومان‌تیسیم‌گزینش شده است؛ پیامد این التقاط را می‌توان این‌گونه برشمرد: نفی حجیت وحی و مرجعیت بیرونی، بسط فردگرایی و تأکید بر خودمختاری انسان، نفی امتیازات گروهی و دینی، «نفی استدلال‌گرایی و تعبد»، «اینجایی و اکنونی بودن یا دنیاگرایی» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۷۸) گردش به درون، استقلال معنویت از دین، تنوع گزینه‌های معنوی (سهرابی‌فر، ۱۳۹۸).

بخش دوم منابع معنویت‌گرایی: نیز با گلچین عناصر باطنی و عرفانی ادیان گوناگون شرق همچون بودیسم، هندو، عرفان اسلامی و استفاده از تعالیم شخصیت‌های مثل مولوی است. بر همین اساس مطالب و مضامین متعالی موجود در عرفان عاشقانه مولوی را اقتباس و تبیین معنویت‌گرایانه کرده‌اند.

معنویت‌گرایی به دلیل برجسته بودن ویژگی «التقاط و گزینش» از ادیان سنتی، مخالف دین نیست؛ اما التزام و تبعیت از ادیان را نیز نمی‌پذیرد در عین حال، به پیروان خود اجازه می‌دهد هرکس بر اساس سنخ روانی و نیازهای درونی، پیروی از دین خود را استمرار بخشند و یا از گزینه‌های متنوع معنویت گزینش کند. به این خصوصیت که متأثر از رشد سرمایه‌داری و فروشگاه‌های قفسه‌باز غرب بود، می‌توان معنویت «سلف‌سرویزی» یا «سوپرمارکتی» اطلاق کرد (Hanegraaff, 2002: 299).

۲-۴. معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی معنویت‌گرایی

فردگرایی^{۱۴}: باید نفی اتوریته و مرجعیت بیرونی را به‌مثابه معرفت‌شناسی معنویت‌گرایی نوین دانست. از این نگاه، «درون یا خود» انسان، محور تمام شناخت‌هاست. معنویت‌گرایی پست‌مدرن برای پاسخ‌گویی به دغدغه‌های معنوی و فرونشاندن عطش بشر مدرن، و معنابخشی و معنادهی به انسان و زندگی وی، با ساختارشکنی و به چالش کشیدن قالب‌های سنتی به الهیات نوینی در معرفت‌شناسی روی آورده است نام این الهیات را «دین خودمحور» یا «دین خود» نهادند که از اتحاد «خدا و انسان» حکایت دارد (طالبی دارابی، ۱۳۸۳). اساس این معنویت مبتنی بر «خود»^{۱۵} آدمی است؛

یعنی «خود خدایی انسان» مدرن. لذا بهترین و مهم‌ترین شعار عرفان پست‌مدرن جملاتی نظیر «خدا را در درون خود بیابید» یا «خوشا به حال کسی که خود را کشف کند» است (همان‌جا) که حس تنهایی و دوری بشر از خدا را می‌زداید. هرچند مقصود آنان از خدا، خدای ادیان رسمی (اسلام، یهود و مسیحیت) نیست.

طبق تبیین بالا برای درک مقصود معنویت‌گرایی از تأکید بر خود یا درون فرد و تمایز آن با خودسازی اخلاقی و خودشناسی دینی، می‌توان خود الوهیتی را این‌گونه تعریف کرد: انسان جهت ارتباط با مراتب بالاتر وجود و عالم فوق طبیعیات، می‌تواند با خودکاو و درون‌نگری در ساحت وجودی خویش و ابعاد آن، استعدادها و نیروهای درونی خود را بدون التزام و پذیرش منابع بیرونی (مکاتب و حیانی) بشناسد و حقیقت را دریافت کند و به زندگی خود معنا دهد.

۵. پیامدهای الهیاتی گردش به درون

این انگاره چه پیامدهای دارد؟ مهم‌ترین پیامد این تفکر، نفی حجیت وحی و احساس استغنا از کتب آسمانی و ارسال رسل است. ارجاع انسان مدرن به «خدای درونی» یا گردش به درون، اصلی‌ترین مؤلفه و ویژگی مشترک جنبش‌های معنویت‌گرایی نوین است. انتخاب «خود فرد» یا همان پذیرش شهود درونی به‌عنوان تنها مرجع و روش معتبر در نیل به حقیقت است (نک: طالبی، ۱۳۹۵).

در این نوع از معنویت‌گرایی، تمرکز بر «فرد و تعالی فردی» همه جوانب سلوک معنوی را در بر می‌گیرد. سالک مدرن دیگر عبد فرمانبردار و منفعل نیست؛ بلکه جستجوگر تمام حقیقت فقط در «درون خود» است. او پیوسته در حال آفرینش و بازآفرینی نظام خصوصی خود از ارزش‌ها، مناسک و باورهاست و برای این کار، خود را در انتخاب از میان عناصر و سنت‌های عرفانی و باطنی مختلف آزاد می‌بیند (همان‌جا)؛ لذا در گزینش و انتخابگری هیچ مرجع قدسی را بالاتر از «خود» نمی‌یابد و مرجعیت بیرونی همانند وحی و پیامبران را به رسمیت نمی‌شناسد و به هیچ سامانه فکری دینی رسمی وابستگی ندارد.

از تحول یادشده، به زندگی سوژه‌محور^{۱۶} نیز یاده شده است (سهرابی فر، ۱۳۹۸)؛ در واقع در سلوک مدرن زندگی انسان نه بر اساس باید و نبایدهای بیرونی (نفی حجیت مرجعیت بیرونی) بلکه بر اساس نیازها و خواسته‌هایی که از «درون خود» انسان می‌جوشد تنظیم و تدبیر می‌شود. بنابراین «الوهیت درون فرد» تنها منبع معنا، ارزش و معرفت‌شناسی است. نتیجه و تأثیر ظهور فردگرایی معنوی، خودمختاری فردی^{۱۷} و استقلال وجودی انسان از ادیان آسمانی و آموزه‌های آموزگاران الهی است (نک: حمیدیه، ۱۳۸۵).

می‌توان از پدیده‌ی اصالت فرد (چرخش به درون) به عنوان بزرگ‌ترین تغییر زیست معنوی و دگرگونی بنیادین در سبک زندگی معنوی انسان مدرن غربی نام برد و از آن به اومانسیم معنوی یاد کرد؛ البته این مؤلفه مبتنی بر اومانسیم و سکولاریسم است که هر دو از مبانی فکری جنبش‌های نوپدید غربی است (نک: وکیلی و گودرزی، ۱۳۹۰).

۶. پیشینه و زمینه بسط ابرفردیت در معنویت‌گرایی

فردگرایی در حوزه‌های مختلف نظیر سیاست و اقتصاد، تبیین‌های خاص خود را دارد؛ اما هسته مرکزی این تبیین‌ها بسط فردگرایی در تمام شئون زندگی به‌ویژه امور معنوی است. فردگرایی در ادیان و مکاتب فلسفی (به‌ویژه فلسفه غرب) قدمت دیرینه دارد. سُقراط، اولین فیلسوف یونانی بود که در معبد دلفی به اهمیت «خودت را بشناس» پی برد. بزرگانگی همچون آگوستین بر سفر به «خود درونی»، روسو بر «نور باطنی» ویتگنشتاین بر درون‌نگری (به معنای مراقبه ذهن و ابزار خودآگاهی) تأکید داشتند (نک: قربانی، ۱۳۸۵). اما همان گونه که اشاره شد، در معنویت‌گرایی، فردگرایی تبیین و تقریر معنوی‌گرایانه پیدا کرد؛ در واقع باید آن را به‌مثابه عمق متافیزیکی معنویت نوین دانست.

از نگاه نگارندگان، اصل «درون‌نگری» و عمق‌بخشی متافیزیکی به آن، یکی از نقاط برجسته و راهبردی معنویت‌گرایی و از نقاط مشترک با عرفان اسلامی است. در برخی از پژوهش‌ها از تعالیم جنبش‌های معنویت‌گرایی که بر «معنویت

خویشتن» معطوف‌اند به «ادیان معطوف به خود»^{۱۸} یاد شده است؛ آن‌ها هدف خود را «تحول فردی» و یافتن «الوهیت در درون» خویشتن اعلام می‌کنند (حمیدیه، ۱۳۹۱ الف). این‌گونه از معنویت در آثار بیشتر رهبران معنویت‌گرایی از جمله آشو، وین دایر و جنبش «عصر جدید» قابل ردیابی است:

۱. آشو از جمله معلمان معنویت‌گراست که به جایگاه عقل بدبین و بی‌اهمیت است (یعقوبیان و بصراوی، ۱۳۹۷)، اما التفات به «درون خود» را ثروت واقعی و قلمرو پادشاهی حقیقی انسان می‌شمارد و می‌گوید: «عشق درخشان‌ترین آسمان درون وجود توست... به درون برو و عشق را پیدا کن»؛ «تنها یک راه وجود دارد که بتوانید اقیانوس را بشناسید... و آن شیرجه زدن به درون خودتان است». و یا «مسیح بارها و بارها به پیروانش می‌گفت: پادشاهی خداوند در درون شماست» (بی‌تا: ۸۷).

۲. هدف مهم فرقهٔ اکنکار^{۱۹}، «سفر روح» است؛ سفر روح برای همکار شدن با خدا. از این منظر، ناشناخته‌ترین چیز برای آدمی، وجود «خود» اوست (توئیچل، ۱۳۷۷: ۵۵) پال توئیچل رهبر این فرقه، جوهر معنویت و ماهیت انسان را سفر روح یا همان «من درون» بشر می‌داند (همو، ۱۳۸۰: ۶۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۰۲). وی از قول خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد: «چون در خود گم شدی، محبوب را یافتی» (همو، ۱۳۷۷: ۲۲۵).

۳. جنبش^{۲۰} یا دین «عصر جدید»^{۲۱} در رقابت با رقبایش برای جلب توجه مصرف‌کنندهٔ آمریکایی، بیش از همه روی «فرد» و پیشرفت شخصیت وی تمرکز دارد. این فردگرایی، تجربهٔ فردی را به‌عنوان «تنها منبع معتبر حقیقت معنوی» می‌داند (Hanegraaff, 2002: 299). تعبیر سوپرمارکت معنوی [معنویت سلف‌سرویی] برای این جنبش، بازتاب‌دهندهٔ باورهای اساسی جنبش است. «عصر جدیدی»ها بر این باورند که «خود» انسان نخستین اصل نیروهای معنوی است؛ حتی بدن انسان را خود در مانگر می‌دانند که می‌تواند خود را درمان کند (پایک، ۱۳۹۴: ۲۵۰). در «عصر جدید» نوعاً کسی مفهومی از خدا را نمی‌یابد؛ بلکه بیشتر مفهوم «خود متعالی» را می‌یابد. بر همین پایه، معنویت «عصر جدید»، «دین خود» نیز نام‌گذاری شده است (Ibid: 300).

محوری‌ترین شعار آن‌ها این است: «خدا را در درون خود بیابید نه در بیرون» (نک: پایک، ۱۳۹۴: ۲۲۶-۲۶۷). این معنویت همانند رقبایش به دلیل التقاط الهیاتی و آموزه‌ای، مبتنی بر آناتومی و اتونومی فرد است؛ یعنی هر فرد بر اساس سنخ روانی و عطش معنوی خود سبد مصرف خود را از قفسه‌های بازار معنویت جهان پُر می‌کند و ارزش‌های زندگی خود را نه بر اساس انتظارات بیرونی [مثلاً وحی] بلکه بر اساس ارزش‌های «درونی» خود ابتدا می‌کند.

۴. کریشنا مورتی نیز در آثارش ضمن تأکید بر اهمیت «درون» فرد، بر پیامد آن (نفی مرجعیت بیرونی) نیز آشکارا اشاره می‌کند: «نه راهنمایی وجود دارد، نه معلمی و نه کسی که به شما بگوید چه بکنید شما در این دنیای بی‌رحم و دیوانه تنها هستید» (۱۳۷۶: ۱۶۸). از دیدگاه وی الهام گرفتن از فرد خاصی، مانع می‌داند.

۵. کلیدواژه «به ندای قلبت گوش بسپار» از مفاهیم معنوی پُرتکرار در آثار پائولو کوئلیو است. ایده‌آسای وی گوش دادن به ندای درون و خواسته‌های دل است. کوئلیو با تأثیرپذیری از نظریات یونگ معتقد است: در این مسیر ندای خوب و بد معنا ندارد؛ حتی اگر قلب، انسان را به گمراهی برد لازم است به ندای قلب گوش دهیم (کوئلیو، ۱۳۸۴: ۱۲۴ و ۱۲۸).

۷. بخش دوم: مبانی عرفانی-دینی درون‌نگری

می‌توان از توجه به «درون» انسان به عنوان یک «اصل» راهبردی ادیان ابراهیمی به‌ویژه اسلام نام برد که در متون دینی و عرفانی ما مورد توجه بوده و مولوی نیز با الهام از قرآن و سنت اسلامی، انسان‌ها را به درون خود ارجاع داده و گفته‌اند: همه «حقایق عالم» در درون انسان وجود دارد، کافی است او به درون خود توجه کند. اما آیا این سخن، به معنای نفی حجیت وحی، نفی ایمان به پیامبران و کتب آسمانی است؟

به نظر می‌رسد پذیرش جایگاه راهبردی «درون» فرد در عرفان و تعالیم ملای رومی، بدون آسیب‌ها و اشکالات نظریه «الوهیت درون» معنویت‌گرایی همراه است؛ در اینجا تمایز میان اندیشه معنویت و عرفان اسلامی در باب «فردگرایی معنوی» با الهام از

متون دینی و عرفانی، در دو مقام دنبال می‌شود. ابتدا سخنانی مرور می‌شود که نمایانگر نقاط اشتراک عرفان اسلامی (و نظر مولوی) و معنویت‌گرایی است؛ سپس به تمایزات و نقد «درون‌نگری» معنویت‌گرایی پرداخته می‌شود:

۱-۷. اهمیت و جایگاه خودشناسی

«خودشناسی» از اصلی‌ترین و محوری‌ترین موضوعات هر اندیشه دینی و عرفانی است؛ با مسائلی همچون خداشناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی گره خورده است. در سنت عرفانی «خود انسان» از سنخ وجود و تشکیل‌دهنده حقیقت انسانی است؛ در سامانه فکری عرفان اسلامی و تعالیم مولوی نیز از ابعاد گوناگون بدان پرداخته شده است (رجبی، ۱۳۹۲) و مسائل مربوط به مباحث «معرفت نفس» گویای این حقیقت است. شایان ذکر است در منابع عرفانی و دینی «خود» دارای دو معنا و مفهوم است: یکی ساحت مادی که از آن به «نفس»^{۲۲} تعبیر می‌شود و فعلاً محل بحث ما نیست؛ دیگری، ساحت روحانی و الهی انسان که شایستگی دریافت حقایق و قابلیت اتصال به عالم ماوراء را دارد و از آن به «خود، جان، دل، روح یا درون»^{۲۳} یاد می‌شود. در بخشی از متون دینی و عرفانی به اهمیت و اصل وجود قدرت درونی انسان اشاره شده است:

- آیه اول: از منظر معرفت‌شناسی قرآن، یکی از بهترین راه‌ها برای شناخت حق، شناخت انسان از رهگذر «درون» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ج ۱۸، ۳۷۴) است: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۰ و ۲۱). در این آیه به صراحت «خود انسان» منبع شناخت و دریافت حقایق معرفی شده است. در منطق قرآنی، خودشناسی به‌عنوان بهترین راه خداشناسی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۲، ۵۸۱).

- آیه دوم: قرآن انسان را به دلیل داشتن بن‌مایه‌های درونی و فطری به التفات به «درون و خودشناسی» دعوت می‌کند همانند آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسِكُمْ» (مائده: ۱۰۵). روزبهان بقلی پس از ذکر تفسیر ظاهری این آیه، درباره عبارت «عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ» معتقد است این تعبیر دارای لطیفه‌ای است: و آن شناخت دقیق و همه‌جانبه

نفس انسان و قدرت آن است: «لکن فیہ لطیفۃ ائی: علیکم أن تعرفوا أسرار نفوسکم» (۲۰۰۸: ج ۱، ۳۳۳).

- آیه سوم: دلیل غفلت و فراموشی از خداوند را «خودفراموشی» انسان معرفی می‌کند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) عین‌القضات همدانی ضمن اختصاص تمهید چهارم به این بحث، درباره غفلت از اصلی‌ترین ساحت وجود انسان می‌نویسد: «هرکس نفس خود را فراموش کند خداوند را فراموش کرده و هرکس خود را بشناسد خدا را شناخته...» (۱۳۹۴: ۶۸).

در باب معرفت نفس و سودمندی آن روایات فراوانی وارد شده است. روایت امام العارفین، حضرت علی (ع)، در اهمیت خودشناسی گویاترین آن‌هاست؛ ایشان یکی از سودمندترین معرفت‌ها و راه‌های کسب معرفت را معرفت نفس بیان می‌کنند: «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ» (آمدی، ۱۴۱۰: ۷۱۲).

برای اثبات گوهر الهی درون انسان و اهمیت بسیار آن، می‌توان به روایتی که در منابع معتبر اسلامی از عقل و درون انسان به‌عنوان حجت باطنی و رسول الهی یاد شده است، سخن به میان آورد. در این حدیث، حجیت درون انسان و انبیای الهی به هم‌وزن هم معرفی شده‌اند. حجت درون و بیرون دو بال انسان برای وصول به حقیقت است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۶).

در آیات قرآن به هم‌ترازی و توازن دو حجت درون و بیرون اشاره شده است؛ آنجا که دوزخیان با حسرت و پشیمانی، دلیل گرفتاری خود در آتش جهنم را نادیده گرفتن هدایت انبیا و راهنمای درونی یاد می‌کنند: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰).

در حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (نک: فروزانفر، ۱۳۸۱: ۴۷۱) نتیجه مستقیم شناخت «خود» انسان، شناخت حقیقت هستی یعنی خداوند است. در واقع معرفت روح و جان، حلقه اتصال آدمی به معرفت اسماء و صفات بیکران الهی است. مولوی:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هرکه خود بشناخت یزدان را شناخت

(۱۳۷۹، ج ۵، ۲۱۱۴)

عرفای اسلامی همچون عین‌القضات و مولوی و... نیز با الهام از منابع دینی و شهود عرفانی خود به گوهر درونی انسان اشاره کرده و در خصوص وجود آن، اهمیت و کارکرد نیروی «درون» فرد مطالب مهمی را در آثار خود آورده‌اند.

عین‌القضات تصریح می‌کند: «اما [ای سالک] قبرت را هم در درون خودت جست‌وجو کن... سؤال نکیر و منکر نیز در وجود انسان هست» (۱۳۹۴: ۲۲۴). عین‌القضات در تعبیری زیبا در بیان اهمیت درون‌نگری و پیوند آن با انسان کامل می‌نویسد: «وقتی انسان به آن مقام رسد که از شراب معرفت مست شود و به کمال هستی برسد و به نهایت خود برسد، نفس محمد بر او جلوه می‌کند... او مقامی پیدا می‌کند که ورای آن مقامی نیست، هرکس نفس خود را بشناسد نفس محمد را می‌شناسد و اگر محمد را بشناسد قدم در راه معرفت ذات خداوند گذاشته است» (همان: ۶۷).

۲-۷. کارکرد درون انسان

اما کارکرد بازگشت انسان به درون خود و دلیل تأکید نصوص دینی عرفانی بر این مقوله چیست؟ به نظر می‌رسد آیه شریفه «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸) و حدیث جنود عقل و جهل (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۲۰) کارکرد قابلیت درون و توانایی انسان را تبیین می‌کند. بیشتر مفسران بر آن‌اند هنگامی که هستی و آفرینش انسان تحقق یافت، خداوند قدرت و استعدادی به او بخشید که توانایی درک و دریافت «خوبی‌ها و بدی‌ها» را داراست. واژه «الهام» به معنی القای مطلبی از سوی پروردگار بر روح و جان آدمی و دریافت آن توسط روح است. انسان در مسیر زندگی خود با قدرت تشخیص و عقل خود با مراجعه به درون خود می‌تواند سود و زیان و خیر و شر همه امور کلی و جزئی مسیر زندگی را درک کند.

از آیه فوق استنباط می‌شود تعادل قوا در ساختار روح انسان یک اصل اسلامی است؛ شناخت خوبی و پلیدی در فطرت انسان نهادینه شده است که با تزکیه درون و

دستگیری اولیاء الهی می‌تواند استعدادهای خود را به فعلیت برساند و حقایق غیبی را درک کند.

طبق مبانی انسان‌شناسی عرفانی «درون انسان» مقام «جمع الجمع» است که همه عوالم صغیر و کبیر در آن منطوق است؛ حضرت حق با همه کمالات خود در انسان ظهور کرده و او آینه کمالات الهی است. بر پایه مبانی معرفت‌شناسی نیز انسان قابلیت و استعداد شناخت حقایق درونی را دارد و چنین معرفت‌شناسی (طبق شروطی) حجیت دارد.

۷-۳. درون‌گرایی یا وحی دل از منظر مولوی

قبل از استشهاد به سخنان مولوی بایسته است اشاره شود. شیوه سلوکی مولوی برای رسیدن به کمال (رسیدن به آسمان) توجه به درون یا رفتن به درون و گذر از حواس بیرونی، امری ضروری است. در این روش سلوکی با نردبان عشق، سفر به درون رخ می‌دهد:

ره آسمان «درون» است، پر عشق را بجنبان
پر عشق چون قوی شد غم نردبان نماند
تو مین جهان زیرون که جهان «درون» دیلمست
چو دو دیده را بیستی ز جهان جهان نماند
(۱۳۸۱: ۴۰۰)

در شعر زیر، مولوی به صراحت بیان می‌کند که انسان قابلیت و استعداد دریافت تمام حقایق را در درون خود دارد، کافی است آن را طلب کند:

ای نسخه نامۀ الهی که تویی
وی آینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست
در «خود» بطلب هر آنچه خواهی که تویی^{۳۴}
(همان: ۱۴۶۷، رباعی ۱۷۶۱)
کان قندم، نیستانِ شکرَم
هم ز من می‌روید و من می‌خورم
علم تقلیدی و تعلیمی است آن
کز نفورش مستمع دارد فغان
(همو، ۱۳۷۹: ج ۲، ۲۴۳۰)

مولوی دل را لطیفه‌ای فراخ‌ناک و وسیع می‌داند که باید مورد التفات انسان قرار

گیرد:

- گام در صحرای دل باید نهاد
ز انک در صحرای گِل نبود گشاد
ایمن آباد است دل ای دوستان
چشمه‌ها و گلستان در گلستان
(همان: ج ۳، ۵۱۴)
- خودشناسی کلید فهم هر چیزی است؛ همه شناخت‌ها تابع خودشناسی بشر است؛
خودشناسی اشرف علوم است، انسان با گشودن گره خودشناسی به نیک‌بختی می‌رسد
و جوهر حقیقی و ملکوتی‌اش شکوفا می‌شود:
- قیمت هر کاله می‌دانی که چیست؟
قیمت «خود» را ندانی احمقی ست
(همان: ج ۳، ۲۶۵۲)
- آن اصول دین بدانستی ولیک
بنگر اندر اصل «خود» گر هست نیک
از اصولکنت، اصول خویش به
که بدانی اصل «خود»، ای مرد مه
(همان: ج ۳، ۲۶۵۵)
- چون بدانی حد «خود» زین حد گریز
تا به بی‌حد دررسی ای خاک‌بیز
عمر در محمول و در موضوع رفت
بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت
(همان: ج ۵، ۵۶۶)
- شرط وصول به حقایق درونی گذر از انانیت، خواهش‌های نفسانی و خویشتن
کاذب است:
- گر در طلب «خودی» ز «خود» بیرون آ
جو را بگذار و جانب جیحون آ
چون گاو چه می‌کشی تو بار گردون
چرخ‌ی بزن و بر سر این گردون آ
(همو، ۱۳۸۱: ۱۳۲۴، رباعی ۶۲)
- در عرفان مولوی انسان کامل، جامع حقایق و آیینۀ عالم غیب و شهادت است. دل
انسان بر اثر مجاهدت با رهایی از محدودیت و تنگی، مرآت حق می‌شود، «خداوند
چهره اسماء خود را در این مرآت می‌بیند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۳۸۸) و شایسته
«لایسعی ارضی و لاسمائی و یسعی قلب عبدی المومن» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۱۳)
می‌گردد:
- در دل مؤمن بگنجم ای عجب
گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب

(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۶۵۳)

«درون» فرد کانال دریافت حقیقت نیز هست؛ اما رسیدن به این مرحله، نیازمند گذر از ابزار حسی، تخریق حجب ظاهری و ورود در ماورای حجب باطنی است. درون انسان، وحی خاص است؛ متفاوت با وحی انبیا. مولوی معرفت‌شناسی عرفانی را «وحی دل» می‌خواند (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۳۴۹):

نه نُجوم است و نه رَمَل است و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب
از پِیِ روپوشِ عامه در بیان وَحیِ دل گویند آن را صوفیان
وَحیِ دل گیرش که مَنظَرگاهِ اوست چون خَطَا باشد چو دل آگاهِ اوست؟

(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۸۵۱)

از منظر مولوی، دریافت حقیقت از طریق درون، بدون پیش‌شرط نیست؛ این امر نیازمند ریاضت شرعی و رفع حجاب‌های ظلمانی است؛ باید مقتضی موجود و مانع مفقود باشد: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف: ۱۷۹). در فیه مافیة می‌گوید: «آدمی عظیم چیزی است در وی همه‌چیز مکتوب است ولی حُجُب و ظلمات نمی‌گذارد که او آن علم را در خود بخواند» (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد حس جان از آفتابی می‌چرد
(همو، ۱۳۷۹: ج ۱، ۵۱)

جان شو و از راه جان، جان را شناس یارِ بینش شو، نه فرزندِ قیاس
(همان: ج ۳، ۳۱۹۲)

بهترین و گویاترین مطلبی که دیدگاه مولوی را درباره «دریافت حقیقت» از طریق درون فرد را بیان می‌کند، داستان رقابت صورت‌گران رومی و چینی است. مولوی رومیان را نماد زنگارزدایی صوفیان از آینه دل معرفی می‌کند که با صیقل دیوار درون در مسیر سلوک باطنی، تحول وجودی یافته و گام در بام آسمان معنویت و شهود مستقیم حقایق و مشاهده عوالم غیرمادی می‌نهد. صوفیان با تخلیه، تجلیه، تحلیه، جان خود را آماده دریافت حقیقت برین می‌کنند؛ به همین جهت علوم ظاهری کم‌بها و یافته‌های شهودی گران‌بها می‌شوند: «أَخَذْتُمْ عَلِمَكُم مِيتًا عَنْ مِيتٍ وَأَخَذْنَا عَلِمَنَا عَنْ الْحَيِّ الْاَلْدَى لَأ

یَمُوت» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ج ۱، ۳۱).

با تکیه بر متون دینی و عرفانی و دیدگاه مولوی به دست می‌آید که «در درون انسان و نیز درون جهان، حقایقی موجودند که با خورشید درونی و غیبی روشن می‌شوند و چشم درونی بینا در پرتو آن شمس باطنی و غیبی، حقایق مستور را می‌بیند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۱۲، ۲۱۶). البته سلوک عرفانی جلال‌الدین تک‌بعدی نیست؛ در کنار سیر انفسی، بر سیر آفاقی و منابع بیرون از انسان نیز نظر دارد؛ عالم طبیعت، کلمات حق‌اند (کهف: ۱۰۹) و می‌توانند حقیقت را برای بشر آشکار کنند (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۶۱).

۸. بخش سوم: بررسی تطبیقی-انتقادی

معنویت نوین را باید در بستر و زمینه‌های پیدایش آن ارزیابی کرد. در دوران مدرن، حجیت «مرجعیت بیرونی» دین نفی شد و منابع بدیلی برای معرفت‌شناسی دینی معرفی شد. اما در دوران پسامدرنیته، انسان معنویت‌گرای غربی با گذر از هر دو گفتمان، «درون» و فهم خود را منبع اصیل معرفت انتخاب کرد و افق جدیدی را در برابر کسانی که در صدد پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی و باطنی خود هستند گشود. به نظر می‌رسد معنویت نوین در این زمینه، گرفتار افراط شده است؛ پیشینه و ریشه این افراط، توغل در ادیان شرق است. بیشتر معلمان معنویت‌نوین با الهام از تعالیم ادیان شرق، ابزار و راه دست‌یابی به حقایق «درون» انسان را هنر «مراقبه یا مدیتیشن» معرفی می‌کنند. در اینجا به دو مورد اشارت خواهد رفت:

از دیدگاه اوپانیساده‌ها سلوک اصلی آن است که انسان بتواند همه حقیقت و هستی را با همه عظمتش در ژرفای «خود» بیابد. بر اساس این تعالیم، برهنه حقیقت است و در درون ماست؛ زیرا «خود حقیقی انسان همان خداست» (کاظم‌زاده، بی‌تا).

منشأ دیگر این فردگرایی در تعالیم آیین بودا ریشه دارد. آیین بودا راه دستیابی به حقیقت را تمرکز سالک بر رجوع «خود» و «درون» بیان می‌کند؛ زیرا «باید، خود، بکشید» (ساده‌اتیسا، ۱۳۸۶: ۱۴۵)؛ هنر سالک بیدار نمودن «بودای خفته درونی» خود

است، این جمله بودا بسیار مشهور است: «اینک ای آینده، چراغ خود باش. پناه خود باش، خود را به پناهی در بیرون نسپار. تمسک بجو به حقیقت». یا «آنده، خود را جزیره کنید؛ به خود پناه برید نه به دیگران» (پاشایی، ۱۳۸۹: ۲۲۸). حتی یک استادِ ذن، راه بودا را این‌گونه معرفی می‌کند: «مطالعه راه بودا یعنی مطالعه خود؛ مطالعه خود یعنی تعالی خود» (داس، ۱۳۷۹: ۳۱۷).

۱-۸. نقد خودالوهیتی بر پایه وحي دل مولانا

پیش‌تر اشاره شد در اندیشه مولوی دل همان جان یا روح لطیف انسان است که استعداد مواجهه مستقیم حقایق و زیبایی‌های عالم دارد. در این اندیشه، دلبستگی‌ها از امور دنیوی به امور معنوی ارتقا می‌یابد و به ارزش‌های اصیل تبدیل می‌شود. شادی‌های زودگذر جای خود را به بهجت و سرور پایدار می‌دهد. وقتی زنگار تعلقات دنیوی و حُجب ظلمانی از آینه دل پاک می‌شود، «درون» سالک به عالم غیب اتصال می‌یابد و حقایق بر دل ظهور می‌کنند. به اصطلاح مولوی، «وحي دل» جوشان می‌شود (۱۳۷۹: ج ۴، ۱۸۵۳).

عقل، اینجا ساکت آمد یا مزل زآنکه دل با اوست، یا خود اوست دل
(همان: ج ۱، ۳۴۸۹)

عرفای مسلمان و مولوی دل را لطیفه‌ای می‌دانند که محل معرفت است و دل تزکیه شده و بدون زنگار و کدورت نفسانی، تجلی‌گاه نور الهی و خانه خدا و وسیله نیل به حقیقت انسانی و مرتبه خلافت الهی می‌داند:

آینه‌ی دل چون شود صافی و پاک نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
هم بینی نقش و هم نقاش را فرش دولت را و هم فراش را
(همان: ج ۲، ۷۲-۷۳)

مهم‌ترین شرط مولوی برای دریافت حقایق عالم توسط دل هنگامی است که قلب تخلیه و پاک شود:

«طَهَّرَا بَيْتِي» بیان پاکی است گنج نور است ار طلسمش خاکی است
(همان: ج ۱، ۴۳۴)

سپس دل پاک و معمور که از وسوسه‌های شیطانی رسته، خانه و عرش خدا می‌شود و بی‌واسطه تعلم می‌یابد:

گر روی رو در پی عَنقَای دل سوی قاف و مسجد اقصای دل
(همان: ج ۴، ۱۳۱۳)

تختِ دل معمور شد پاک از هوا بین که الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَى
حکم بر دل بعد ازین بی‌واسطه حق کند چون یافت دل این رابطه
(همان: ج ۱، ۳۶۶۳)

چنین دلی آینه‌ی صفات جمال و جلال الهی، مرکز عشق و معرفت حق و محل وحی عام الهی می‌شود؛ زیرا «حقیقت وحی پیوستگی دل به عالم غیب و ظهور حقیقت بی‌واسطه‌ی تعلم» است (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۱۹). مولوی با الهام از آیات قرآن تعبیر زیبایی «وحی دل» را برای دریافت حقایق در درون انسان به کار می‌برد؛ هنگامی که بر زنبور عسل وحی می‌شود وحی بر انسان امری سهل و آسان است:

اینکه کَرْمَناسْت و بالا می‌رود وحیش از زنبور کمتر کی بود؟
(همان: ج ۵، ۱۲۳۱)

گفتیم هر دلی توان دریافت «خاطر حقانی» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۷۹) را ندارد؛ دل‌های قساوت‌یافته و مسخ‌شده سنخیت و استعداد ارتباط با حقایق غیبی و ملکوتی را ندارند: اندر این اُمت بُئِد مسخ بدن لیک مسخ دل بود ای ذوالفطن
(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۵، ۲۵۹۴)

با تأمل در ابیات مولوی، تمایز «خودالوهیتی» فرد معنویت‌گرا با «وحی دل» و خلوت درون مولوی بیشتر آشکار می‌شود. گفتیم معنویت نوین به متافیزیک نحیف باور دارد و مقولاتی همانند «فناء فی الله» و «بقای بعدالفناء» در آن موضوعیت ندارد (دباغ، ۱۳۹۷)، اما از منظر مولوی باور به این مقوله از شروط مهم سلوک است. تحقق «وحی دل» هنگامی است که سالک با رهیدن از صفات نفسانی و تعینات خلقی به مقام فناء فی الله واصل شود. با فنای وجود عارضی و ماهیت موهوم سالک به «اصل خدایی خویش برخواهد گشت» (بهنام‌فر، ۱۳۸۷: ۲۷۶):

مرده شو تا مُخْرِجُ الْحَيِّ الصَّمَدِ زنده‌ای زین مرده بیرون آورد
(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۵، ۵۵۱)

زان که در آلاست او از لا گذشت هرکه در آلاست او فانی نگشت
(همان: ج ۱، ۳۰۵۵)

هالک آید پیش وجهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طُرفه‌ای ست
(همان: ج ۳، ۴۶۶۲)

مولوی وحی را سرچشمه همه دانش‌ها و معارف بشری می‌داند. بنابراین تعالیم خود را بر پایه وحی و تعالیم انبیا بنیان نهاده است؛ در عین حال که وحی تشریحی را بعد از پیامبر(ص) منقطع می‌شمرد گونه‌ای از وحی را به‌عنوان منبع ادراکات و درک پوشیده حقایق برای عموم انسان مفتوح می‌شمرد و وحی دل می‌خواند (زمانی، ۱۳۸۳: ۱۱۹):

پس محلّ وحی گردد گوشِ جان وحی چبود؟ گفتنی از حس، نهان
(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۴۶۱)

بهره‌مندی از وحی دل و جوشش حقایق از درون به تعبد و تبعیت از پیامبران و زنگارزدایی و صیقل دادن درون مشروط است؛ همین، تمایز تعالیم مولوی با معنویت‌گرایان است:

اهل صیقل رسته‌اند از بوی و رنگ هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ
(همان: ج ۱، ۳۴۹۲)

خویش را صافی کن از اوصافِ خود تا ببینی ذاتِ پاکِ صافِ خود
(همان: ج ۱، ۳۴۶۰)

۲-۸. انسان‌شناسی از منظر عرفان اسلامی و معنویت‌گرایی

۱. عرفان اسلامی نه‌تنها بر دریافت حقایق هستی توسط انسان تأکید دارد بلکه بر این باور است که مجموعه عوالم هستی و انسان، به‌عنوان «کتاب تکوین یا کون جامع» با وحی الهی، یعنی کتاب تدوین، به‌عنوان اتوریتته بیرونی هماهنگ است و تضاد و تعارضی میان حقایق موجود در این دو کتاب نیست. انبیاء الهی به‌عنوان انسان کامل

دارای تمام حقایق در درون هستند. تفاوت انسان کامل با دیگر هم‌نوعان خویش در ظهور استعدادها و به فعلیت رساندن تمام حقایق درونی است. در واقع دریافت کامل و تفصیلی حقایق مخصوص کسانی است که از مجرد حداکثری برخوردارند. آن‌ها مصداق آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۶۶) هستند. تک‌تک انسان‌ها حقایق را به نحو کلیات مبهم و بالقوه دارا هستند و قابلیت دستیابی به آن‌ها را دارند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۸)؛ برای به فعلیت رساندن آن‌ها، رسیدن به حقایق معنوی آسمانی و سیر مراتب کمال و مراحل سلوک، نیازمند دستگیری معلمان معصوم است. مهم‌ترین کارکرد امام و پیامبر، نشان دادن راه‌های معنوی و جستجوی امری قدسی است (نک: ذیل آیه ۳۰ بقره: طباطبایی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۱۷۶-۱۸۶). این در حالی است که معنویت‌گرایی جدید با نفی حجیت وحی و صاحبان بالفعل تمام حقایق، درصدد پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی و دغدغه‌های پیروان خود است. آشکار است که چنین پاسخ‌گویی ناقص است و به تبع پاسخ‌ها نیز ناقص یا غلط خواهد بود؛ زیرا با فرایند معطوف به «خود» فرد، انسان توانایی شناخت تمام استعدادهای درونی انسان ندارد تا بتواند با شکوفا نمودن آن‌ها به حقایق درونی واصل شود. پس انسان معنویت‌گرا در سلوک خود بی‌نیاز از راهنمایی معلمان کامل معصوم نیست.

۲. «تطابق نخستین» از آموزه‌های مهم عرفان اسلامی است که بر اساس آن می‌توان به جایگاه و اهمیت «دریافت حقایق از طریق درون فرد» از منظر عارفان مسلمان در مقایسه با خودالوهیتی انسان معاصر اشاره کرد. عرفا از عقل اول تا عالم ماده، عالم کبیر و در مقابل، به انسان، عالم صغیر گفته‌اند. در این باور، متناظر با تمام مراتب و حقایق که در عالم کبیر هست، همان حقایق و مراتب در وجود انسان یافت می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۶۳۴). انسان به‌عنوان تنها مخلوق الهی است که بر اساس حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا» آینه‌حق‌نمای اسماء و صفات الهی است و در مراتب عالی کمال خود، مظهر تام اسم اعظم می‌شود. انسان برای دستیابی به حقایق غیبی و انطباق حقایق درونی با حقایق عالم کبیر، نیازمند اتصال با مجاری فیض الهی

است که در تمامی تعینات و تجلیات سریان و جریان دارد. انسان نیازمند کسانیا است که همه ظرفیت‌های معنوی و استعدادهای خود را به‌طور کامل شکوفا کرده و به مرتبه‌ای رسیده‌اند که می‌توانند از دیگران دستگیری کنند. بنابراین یک معنویت‌گرا هنگامی می‌تواند به حقایق درونی دست یابد که با انسان کامل پیوند حاصل کند؛ زیرا او بالعیان حقایق را مکشوف در خود دارد. همچنین معنویت‌گرایی نمی‌تواند با قطع واسطه فیض الهی و بی‌نیازی از مدد معنوی او در تلاش خود موفق شود.

۳. اما نکته سوم، آموزه جامعیت انسان یا کون جامع بودن اوست. حقیقت انسان کامل تمام حقایق را در خود جمع کرده و مظهر اسم جامع الله است (نک: مولوی، ۱۳۸۹: ۳۸۷)؛ جامع حقایق حقانی و خلقی است. انسان می‌تواند تا مرحله تعین ثانی و اول صعود کند (فرغانی، ۱۳۲۸ق: ۲۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۴) و به تماشای عوالم هستی بنشیند. انبیا و ائمه (ع) دارای مقام خلافت الهی بوده و خداوند با همه شئون خود تنها بر آنها (به‌عنوان انسان کامل) تجلی کرده است. در نگاه عرفانی، سایر موجودات و انسان‌ها مظهر اسم خاصی هستند، پس فقط می‌توانند بر اسم تحت حکومت خود اشراف یابند اما انسان کامل (نبی و امام) مظهر مقام جمعی بود، می‌تواند از طرفی با حق در ارتباط باشند و از سویی با خلق. پس یک معنویت‌گرا اگر خواهان کسب مراتب عالی کمال و معنویت حقیقی و حقیقت معنویت در سلوک است، باید با کامل متکامل که آئینه تمام حقایق است همراه گردد.

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی
(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۴، ۵۲۱)
در همین باره در فیه مافیه می‌نویسد: «وجود آدمی که "ولقد کرمنا بنی آدم" (اسراء: ۷۰) اسطرلاب حق است، چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بی‌چون را دم‌به‌دم می‌بیند و هرگز آن جمال از این آئینه خالی نباشد» (همو، ۱۳۸۹: ۳۰).

ادم اسطرلاب اوصاف علوست	وصف آدم مظهر آیات اوست
هرچه در وی می‌نماید عکس اوست	همچو عکس ماه اندر آب جوست

(همو، ۱۳۷۹: ج ۶، ۳۱۳۸-۳۱۳۹)

پس انسان کامل به دلیل دارا بودن اسم جامع الله را در تمام مراتب وجود به اطلاق قسمی سریان دارد و کل حقایق و کمالات در ذات او مندرک و مندمج است؛ انسان کامل مظهر همه اسماء و صفات الهی است و بر جمیع آن‌ها سیطره دارد. بر این اساس، دارای شئون و مقام گوناگون است. فیض‌رسانی به خلق و واسطه حق و مخلوقات از شئون مهم انسان کامل است. هیچ سالکی از واسطه‌گری خلیفه الهی، بی‌نیاز نیست. هرگونه ارتقای معنوی و ارتباط با عوالم غیرمادی با اذن و حضور او انجام می‌شود (همان: ۶۱۲).

شرق و مغرب جمله نان‌خواه وی‌اند	آسمان‌ها بنده ماه وی‌اند
جمله در انعام و در توزیع او	زانک لولاک است بر توقیع او
گردش و نور و مکانی ملک	گر نبودی او نیابیدی فلک
هیبت و ماهی و در شاهوار	گر نبودی او نیابیدی بحار
در درونه گنج و بیرون یاسمین	گر نبودی او نیابیدی زمین
میوه‌ها لب‌خشک باران وی‌اند	رزق‌ها هم رزق‌خواران وی‌اند

(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۶، ۲۱۰۲-۲۱۰۷)

۳-۸. جایگاه ولایت در معنویت

تمامی مقدمات بالا با لطیفه عرفانی ولایت گره ناگشودنی دارند. ولی، انسان کاملی است که بدون واسطه به جهت صقع ربوبی با حق ارتباط دارد و نشئه ماده خلق برای ارتباط و اتصال با حق به او محتاج است. مقام ولایت مقام فنا و اتصال به صقع ربوبی است. سالک می‌تواند با تمسک به انسان کامل بی‌هیچ واسطه‌ای معارف و حقایق را از خداوند دریافت کند.

در نگاه مولوی، کسی به گنجینه حقایق درون نائل می‌شود که با ولایت و اولیاء الهی پیوند حاصل کند؛ زیرا صاحبان ولایت همچون اطفال حق هستند؛ پس حضرت حق، اسرار خود را از آنان پنهان نمی‌کند:

اولیا اطفال حق‌اند ای پسر غایبی مندیش از نقصانشان

در حضور و غیبت ایشان باخبر کو کشد کین از برای جانشان...
(همان: ج ۳، ۷۹-۸۰)

بر همین اساس معنویت‌گرایی نمی‌تواند با متافیزیک نحیف و حداقلی و بریده از وسائط و مظاهر اتم حقیقت به ادعای خود، که همان پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی و روحی پیروان خود است، جامه عمل بپوشاند. آن «درونی» آسمانی است و به حقیقت می‌رسد که صاحبش ولیّ یا نبی باشد:

آن دلی کز آسمان‌ها برتر است آن دل ابدال یا پیغمبر است
(همان: ج ۳، ۲۲۵۰)

«ولی» و «قطب» یا همان اتوریتة بیرونی واسطه دریافت فیض وجود از عالم اله و افاضه به عالم مادون و تکمیل ناقصان و اصلاح سالکان است، اولیا رحمت واسعة حق بر همگان‌اند:

زان بیاورد اولیا را بر زمین تا کندشان رحمه للعالمین
(همان: ج ۳، ۸۸)

همچنین مولوی به‌عنوان یک اصل راهبردی سلوکی اعتقاد راسخ دارد، سالک در سلوک خود لاجرم به ولیّ و راهبر کامل متکامل نیاز دارد:

پس به هر دوری ولیی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است
(همان: ج ۲، ۸۱۸)

۹. نتیجه‌گیری

معنویت‌گرایی، فرزند مدرنیته و پیامد گسست دین و علم است و علت گسترش روزافزون آن، جهانی شدن است. گفتمان معنویت‌گرایی در صدد جبران کمبودها و خلأهای گفتمان علم‌گرایی و دینداری مسیحیت است؛ بنابراین طرحی نو در انداخته و با گزینش و انتخاب عناصر معنوی جهان به‌ویژه آموزه‌های معنوی مولوی سود جسته است. در اینجا می‌توان به نتیجه پژوهش حاضر جمع‌بندی کرد:

۱. معنویت‌گرایی و عرفان اسلامی و دیدگاه مولوی درباره اصل موضوع (وجود حقایق در درون انسان) اشتراک نظر دارند. اما مولوی برای دریافت حقیقت، به غیر از

سیر انفسی بر سیر آفاقی نیز تأکید دارد.

۲. معنویت‌گرایی با فردیت‌سازی و بسط فردیت، خواهان استغنائی سالک از مرجعیت بیرونی است. مولوی و دیگر عارفان مسلمان، خواهان شکوفایی حقایق درونی با راهبری مرجعیت بیرونی (اتصال به حق تعالی و خالی نمودن درون از رذایل و مادیات) است.

۳. دریافت حقایق درونی بر اساس سامانه فکری معنویت‌گرایی بی‌نیاز از سنجش و میزان است؛ میزان سنجش دریافت حقایق عرفانی، کتاب و سنت است.

۴. از منظر معنویت‌مدرن، درون فرد تنها منبع شناخت است؛ بنابراین خود را مستغنی و بریده از انسان کامل می‌داند؛ اما از نگاه عرفانی مولوی و عارفان مسلمان، انسان کامل مجرای فیض و واسطه دریافت حقایق از طریق درون فرد است. بنابراین سالک عارف همیشه به انسان کامل نیازمند است.

۵. حقیقت امری مقول به تشکیک است. بنابراین نگاه عرفانی در صدد نفی دریافت مراتب پایین آن در معنویت‌گرایی نیست، بلکه تمام حقیقت و حقیقت تمام را نزد انسان کامل می‌داند که از مجرای ایشان به دیگران افاضه می‌شود.

۶. کارکرد الهیاتی درون‌نگری معنویت‌گرایی، خودالوهیتی انسان و نفی حجیت وحی و آموزه‌های وحیانی و رهبران الهی است و این برخلاف عرفان اسلامی و آموزه‌های مولوی است.

همان گونه که ملاحظه شد، تمایزات و اختلافات اندیشه‌های عرفانی مولانا با آموزه معنویت‌نو بسیار عمیق و گسترده است و نمی‌توان نسبت این‌همانی میان آن‌ها برقرار کرد. بنابراین با استفاده از ترجمه‌های نادرست و عدم لحاظ پیشینه فرهنگی وحیانی آن، و نگاه گزینش‌گرایانه معنویت‌نویین، به‌مرور چهره اصلی و هویت حقیقی مولانا را در جهان امروزی تغییر خواهد داد.

پی‌نوشت‌ها

۱. منظور شکل خاصی از جلسات و کلاس‌های «مثنوی‌خوانی» است؛ این کلاس‌ها از حیث ظاهر و

هم از حیث محتوا بیشتر شبیه جنبش‌های معنویت‌گرای جدید هستند و با شکل جلسات سنتی تفاوت دارند (نک: شریعتی مزینانی و دیگران، ۱۳۸۶).

2. New Spirituality
3. Conceptual Framework
4. SBNR (Spiritual But not Religious)
5. Subjective Turn
6. Transcendental
7. Western Esotrisism
8. Counter-Culture
9. New Age
10. Charles Taylor
11. Subjectivization
12. Holism
13. context
14. Individualism
15. Self
16. Subjective Life
17. Self-Determination
18. self-religion

۱۹. جنبش انکار از جنبش‌های معنویت‌گرای نوظهور در آمریکا است که پال توئیچل در سال ۱۹۶۵ آن را بنیان نهاد.

۲۰. جنبش Movement یا دین بودن «عصر جدید که اوج شکوفایی آن در دهه ۱۹۸۰ در آمریکا است» (see: Hanegraaff, 2002: 288).

21. New Age religion
22. Ego
23. Self , Soul

۲۴. برخی در انتساب این رباعی تشکیک کرده و آن را به شاعران دیگر دانسته‌اند. استاد فروزانفر می‌نویسد: «این رباعی از آن نجم‌الدین رازی است مؤلف مرصادالعباد».

منابع

- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰)، *غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح سید مهدی رجایی، ج ۲، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۹۴)، *الفتوحات المکیة*، تحقیق: عثمان یحیی، ۱۴ جلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی،
- آشو (بی‌تا)، *پرواز در تنهایی* (مجموعه کتاب‌های مراقبه)، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۲۰۰۸)، *تفسیر عرائس البیان فی حقایق القرآن*، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة.

- بهنام فر، محمد (۱۳۸۷)، *وحی دل مولانا*، ج ۱، مشهد: به نشر (آستان قدس رضوی).
- پاشایی، ع. (۱۳۸۹)، *بودا*، ج ۱۰، تهران: نگاه معاصر.
- پایک، سارا ام. (۱۳۹۴)، *دین‌های عصر جدید و کافرکیش جدید در آمریکا*، مشهد: شاملو.
- توییچل، پال (۱۳۷۷)، *اکنکار، ندای الهی (فلوت خدا)*، ترجمه رضا جعفری، تهران: دنیای کتاب.
- توییچل، پال (۱۳۸۰)، *نامه‌های طریق نور*، ترجمه مینو ارژنگ، تهران: ثالث - گلسار.
- توییچل، پال (۱۳۸۱)، *نی، نوای الهی*، ترجمه مهیار جلالیان، تهران: امیر قلم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *تفسیر تسنیم*، قم: نشر اسراء.
- حمیدیه، بهزاد (۱۳۸۵)، «بازشناسی فردگرایی و پیامدهای آن»، *راهبرد توسعه (راهبرد یاس)*، شماره ۶، ۲۰۳-۲۴۳.
- _____ (۱۳۹۱ الف)، «تلاشی در سنخ‌شناسی جنبش‌های نوپدید معنوی ایران»، *مطالعات معنوی*، شماره ۴، ۳۷-۶۰.
- _____ (۱۳۹۱ ب)، *معنویت در سبب مصرف*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۹۴)، *جنبش‌های نوپدید دینی*، ج ۱، تهران: انتشارات تمدن ایرانی.
- داس، سوریا (۱۳۷۹)، *بیداری بودای درون*، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: مرداد.
- دباغ، سروش (۱۳۹۷)، *۱ اردیبهشت*، *طرح‌واره عرفان مدرن*، بازیابی از <https://zeitoons.com/category/idea>
- رجبی، محمدرضا (۱۳۹۲)، «خودشناسی در مثنوی؛ مبانی و طرق»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، شماره ۱۹، ۱۳۷-۱۵۶.
- رستگار، عباس علی (۱۳۸۹)، *معنویت در سازمان*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴)، *سیرنی*، تهران: انتشارات علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۳)، *میثاگر عشق*، تهران: نشر نی.
- ساداتیسا (۱۳۸۶)، *بودا و اندیشه‌های او*، ترجمه محمدتقی بهرامی حران، ج ۲، تهران: جامی.
- سهرابی فر، وحید و طالبی دارابی، باقر (۱۳۹۵)، «پیامدهای مدرنیته برای معنویت‌گرایی: بررسی انتقادی دیدگاه چارلز تیلور»، *مطالعات جامعه‌شناختی*، شماره ۱ (پیاپی ۲۳)، ۲۶۱-۲۸۴.
- سهرابی فر، وحید (۱۳۹۸)، *زندگی زمینی و راز آسمانی: چارلز تیلور و پیامدهای مدرنیته برای دین و معنویت*، تهران: نگاه معاصر.
- شاکرنژاد، احمد (۱۳۹۳)، «ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنویت»، *نقد و نظر*، ۱۲۳-۱۴۹.
- شریعتی مزینانی، سارا، باستانی، سوسن و خسروی، بهناز (۱۳۸۶)، «جوامعی در نوستالژی اجتماع

- نگاهی به پدیده معنویت‌های جدید در ایران»، *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، شماره ۸، ۱۶۸-۱۹۶.
- شریفی دوست، حمزه (۱۳۹۲)، *کاوشی در معنویت‌های نوظهور*، ج ۴، قم: معارف.
- طالبی، ابوطالب (۱۳۹۵)، «گونه‌شناسی معنویت‌گرایان جدید»، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۳۵، ۲۰۳-۲۳۳.
- طالبی دارابی، باقر (۱۳۸۳)، «آشنایی با ادیان جدید (۶): دین عصر جدید»، *اخبار ادیان*، شماره ۸، ۲۷-۳۲.
- _____ (۱۳۹۴)، *جزوه درسی «جریان‌شناسی معنویت‌گرایی در دنیای مدرن»*، دانشگاه ادیان: غیرمطبوع.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶)، *التفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: نشر بنیاد.
- علیپور، مسیح (۱۳۹۷)، *سنجش مقایسه‌ای مرجعیت‌گرایی دینی و خوداتکایی دینی*، پایان‌نامه دکتری، قم: دانشگاه ادیان.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۹۴)، *تمهیدات*، تحقیق نرجس توحیدی‌فر، تهران: انتشارات شفيعی.
- غفاری قره‌باغ، سید احمد (۱۳۹۷)، *دین و معنویت*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۲۸ق)، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱)، *احادیث و قصص مثنوی*، ترجمه حسین داودی، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۸)، *جنبش‌های نوپدید معنوی*، ج ۱، تهران: انتشارات عابد.
- فونتانا، دیوید (۱۳۸۹)، *روان‌شناسی دین و معنویت*، ترجمه اساور، ج ۱، قم: نشر ادیان.
- قیصری، محمد (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تهران: موسسه نشر هما.
- کاظم زاده، پروین (بی‌تا)، «آتمن و برهمن در اوپنیشادها و مکتب ودانتسه»:
<http://tahoor.com/fa/Article/View/113879>
- کریشنا مورتی (۱۳۷۶)، *رهایی از دانستگی*، ترجمه مرسله لسانی، تهران: انتشارات بهنام.
- کلینی، محمد (۱۴۰۷ق)، *تحقیق علی‌اکبر غفاری*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کونلیو، پائولو (۱۳۸۴)، *کیمیایگر*، ترجمه آرش حجازی، تهران: کاروان.
- لاهوتی، حسن (۱۳۷۹)، «مولانا جلال‌الدین در آمریکا و اروپای امروز»، *بخارا*، شماره ۱۵، ۳۱۷-۳۲۶.
- _____ (۱۳۸۴)، «مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، خانه کتاب.
- لویس، فرانکلین (۱۳۸۴)، *مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: نامک.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، *سنت و سکولاریسم*، تهران: مؤسسه صراط.

- موحیدیان عطار، علی (۱۳۸۸)، *مفهوم عرفان*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- _____ (۱۳۸۹)، *فیه مافیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات بهزاد.
- _____ (۱۳۷۹) *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- _____ (۱۳۸۱)، *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: صدای معاصر.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۷، ۳۰ مهر)، «سخنرانی سید حسین نصر درباره مولانا»، *روزنامه ایران*، ص ۱۰.
- نلسون، جمیز ام. (۱۳۹۵)، *روان‌شناسی دین و معنویت*، ترجمه مسعود آذربایجانی و قربانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- وکیلی، هادی و گودرزی، پریسا (۱۳۹۰)، «جنبش‌های نوپدید دینی- معنوی»، *مطالعات معنوی*، شماره ۲، ۶۲-۷.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*، ویراسته سید عطاء انزلی، قم: مؤسسه امام خمینی.
- یعقوبیان، محمدحسن و بصراوی، مطهره (۱۳۹۷)، «آسیب‌شناسی معنویت خردگرایز و تبیین هم‌گرایی عقلانیت و معنویت در عرفان علوی»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۱۸، ۲۷۳-۲۵۱.
- Azadibougar, Omid and Simon Patton (2015) Coleman Barks' Versions of Rumi in the USA, in *Translation and Literature*, 24, 172-89.
- El-zein, Amira (2000) Spiritual consumption in the United States: The Rumi phenomenon, in *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol.11, No. 1, 72-85.
- Hanegraaff, Wouter J. (2002), "New Age religion" in *Religions in the modern World*, (Linda Woodhead, ed.) New York: Routledge, 291-307.
- Von Stuckrad Kocku, (Ed), 2006, *Esotericism in THE BRILL DICTIONARY OF RELIGION*, Leiden Brill.