

اشو: شولای شبست

هادی وکیلی*

چکیده

آموزه‌های معنوی اشو را از تاثیرگذارترین آموزه‌های معناگرا در سده‌ی پیشین دانسته‌اند. این در حالی است که تبعات شوم این تاثیر از قاره‌های نو و اروپا تا آسیا و سرزمین ایران را نیز که مهد دین و عرفان و معنویت است، هدف قرار داده است. یکی از آموزه‌های مهم دین و فرهنگی هندی که اشو نیز بر آن تأکید کرد، آموزه‌ی تناسخ است. این تفکر علاوه بر اقوام ابتدایی و تمام آئین‌های هندی، اعم از هندوئیسم، جینیسم و بودیزم و حتی آئین سیک، در میان یونانیان نیز رواج داشت. در میان عقاید ارفقوسی و حتی افلاطونی می‌توان رگه‌هایی از گرایش به تناسخ را یافت. می‌توان گفت که این عقیده در بیشتر ادیان غیر الهی ریشه‌ای دوانده و تنها ادیان الهی هستند که این آموزه را نپذیرفته‌اند. در واقع ادیانی که هنوز دارای آخرت‌شناسی نظام‌مند نیستند، به جهت گرایش فطری به زندگی ابدی که در روح خود احساس می‌کنند به اندیشه‌های روی آورده‌اند که بتواند نامیرایی روح را برای ایشان اثبات نماید؛ اما در ادیان الهی با پذیرفتن نامیرایی روح و با داشتن یک نظام معادشناسی، نیازی به این آموزه احساس نشده است. مراقبه یا دیانا ریشه در مکتب یوگا دارد و در واقع نوعی تمرکز فکر است. دیانا که از ریشه‌ی "دی" به معنای اندیشیدن، به تفکری ژرف فرورفتن و مشاهده و مراقبه‌ی احوال درون است، عکس جهت‌گیری فکری اشو را داراست. زیرا ابزار دیانا برای تمرکز نیروی معنوی فکر است و اشو با تمرکز و تکیه بر فکر و ذهن به شدت مخالف می‌باشد. مقصد مراقبه‌ی یوگا رسیدن به مقام زنده‌ی آزاد یا ارهت است، که ابرمردی انسانی است، اما ثمره‌ی مراقبه‌ی اسلامی، بصیرت باطن و روشنایی درون و رسیدن به مقام کشف و شهود صفات و تجلیات الهی است. اشو به

*. عضو هیأت علمی گروه ادیان و عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

اسم آزادی مفاهیمی را به مخاطبان خود عرضه می‌کند که سرچشمه هر گونه اسارت و بردگی است. آزادی اشو بر پایه هوس‌ها و شهوت‌ها شکل می‌گیرد و مبتنی بر بعد حیوانی وجود آدمی است. در حالی که در نگرش اسلامی ریشه تمامی رذایل اخلاقی و سرچشمه‌ی آنها هوای نفس و پیروی از آن است. بندگی شهوت اسارتی ابدی را به همراه می‌آورد که آزادی در آن راه ندارد. خواهش‌های نفسانی به ظاهر عطش انسانهای آزادی خواه را فروکش می‌کند، اما در واقع همچون سم کشنده‌ای است که شخص هوس ران را به هلاکت می‌رساند. اگرچه اشو با بهره‌گیری از ابزارهایی همچون شریعت‌گریزی، ترویج لذت‌طلبی و نسبییت اخلاقی تا حدودی خام‌اندیشان را به خود جذب نموده است اما بی‌شک راهی که او برای رهایی نشان می‌دهد جز به بیراهه نمی‌رود.

کلید واژگان: اشو، تناسخ، مراقبه، آزادی، عقل‌گریزی، شریعت‌گریزی، لذت‌طلبی، نسبییت و هرج و مرج جنسی.

۲۶۰

کتاب نقد / شماره ۴۶ و ۴۷

در سال‌های اخیر، موج توجه به جنبش‌های نوپدید عرفانی و مشرب‌های معناگرای سکولار، در جهان و در کشور ما مورد توجه قرار گرفته است. در ایران، بسیاری این موج را - که نه تنها نسل سوم، بلکه برخی از نسل‌های اول و دوم انقلاب را نیز دربر گرفته - در نگاهی ساده‌انگارانه جزء نتایج تساهل و تسامح دینی گفتمان جدید و یا تهاجم فرهنگی غربی بر شمرده‌اند؛ اما در نگاه واقع‌بینانه‌تر، باید به این نکته توجه نمود که تهاجم فرهنگی و تسامح دینی، نقش کاتالیزور و تسریع‌کننده در این روند ایفا می‌کنند؛ البته گفتنی است واقعیات بسیار پیچیده‌تر و گسترده‌تری در به وجود آمدن چنین فضایی مؤثر است؛ واقعیاتی که آزادی‌های نسبی، باعث بروز و تجلی ظاهری آنان شدند و تغییر شیوه تسامحی نیز نتوانست - و قطعاً نمی‌تواند - در بهبود آن کاری صورت دهد. به نظر می‌رسد یکی از دلایل مهم عدم توانایی مسئولان برای مهار چنین پدیده‌هایی، عدم واقع‌گرایی و نپذیرفتن شرایط حقیقی اجتماع، و نظریه‌پردازی بدون پشتوانه آماری است. شکی نیست که مواجهه علمی و مبتنی بر تحلیل و نقد داده‌های اصلی این جنبش‌ها بهترین راه علاج در برخورد با آنهاست زیرا هرچند گاه

برخورد سلبی و گاه مجازات، در کوتاه‌مدت می‌تواند این امواج را اندکی سرکوب و مهار کند، با این حال نمی‌تواند آن را از بین ببرد و چه بسا اقدامات سرکوب‌گرانه، باعث بروز آن در اشکالی افراطی‌تر شود.

نکته‌ای که در ابتدا باید متذکر شویم، این است که انتقاد به اشو، با لحاظ این معنی باید در نظر گرفته شود که او در جهانی مملو از تنش، عصبیت و جنگ، تا حدودی توانست انسان‌هایی را به آرامش نسبی روحی و روانی برساند. اما این که چرا اشو و بسیاری دیگر از مروجان معنویت‌های سکولار توانسته‌اند تا این اندازه هم به موفقیت برسند، خود مدیون دلایلی است: عقلانیتی که بعد از قرون وسطی جوامع، خصوصاً جوامع غربی را مبتلا کرد، سبب ایجاد حسی از بی‌پناهی در انسان غربی شد؛ زیرا با خلع خدا از جایگاه خود و با اعلام مرگ او، یاری خواستن از او امری بی‌حاصل تلقی شد. این مقوله تنها در غرب رخ نداد و به دلایلی، به سرعت فرهنگ‌های شرقی را نیز دست‌خوش تغییراتی نمود. این تغییرات از دوره‌ی استعمار هند توسط انگلیس آغاز شد و سپس با کمونیست شدن برخی از کشورهای شرقی، علی‌الخصوص، چین، روسیه و کره ادامه یافت. جنگ‌های جهانی اول و دوم نیز بر شدت این فضای ناامنی حاکم بر جهان افزود. انسان معاصر که بعد از رنسانس، خود را تنها و مسئول مطلق در برابر زندگی‌اش حس کرده بود، با ایجاد این شرایط جدید، دچار یأس و ناامیدی شد. در این لحظات آنچه او را نجات می‌داد، آموزه‌های دینی بودند که مدت‌های مدیدی به دست فراموشی سپرده شده و یا ضعیف گشته بودند. اما این آموزه‌ها هنوز با روح تنوع طلب، شهوت‌ران و جویای راحتی او چندان تناسبی نداشتند. به همین جهت اندیشه‌هایی شکل گرفت که هم با اعلام حضور خدا - البته به شکلی غیرمستقیم - به انسان آرامش و پناه بخشد و هم با ارائه‌ی شکلی از دین - که عموماً خالی از شریعت بود - به او آزادی کافی برای التذاذ بی‌اندازه از لذت‌های مادی بخشد. این اشکال دینی عمدتاً بر پایه‌ای از سنت‌های دینی کهن بنا نهاده شده بود. به همین جهت در ظاهر بدعتی به شمار نمی‌آمد، بلکه رجعت شمرده می‌شد (هرچند که این ادیان کهن، ادیان شرقی بودند؛ آن هم بیشتر در گرایشاتی، که محوریت انسان در آنها چشم‌گیرتر بود). چنان‌که به‌طور مثال، اشو بارها اذعان می‌کند که وارث میراث کهن مهاویرا، بودا، کریشنا و حتی مسیح علیه السلام است. همین شجره‌نامه‌های کهن برای این مکاتب محبوبیت‌های چشم‌گیری ایجاد کرد. اما بسیاری از این اساتید، در جهت عمومیت بخشیدن به

آموزه‌های عملی خود، دست به نوعی کلاژ مفاهیم بنیادی زدند؛ آنان با کنار هم قرار دادن باورهای دینی شرق - که عمدتاً بر مبنای اشراقات فردی است - و ادیان الهی، معجونی دینی آفریدند، که بیشتر نگاهی روان‌شناسانه داشت و آموزه‌های روان‌شناختی را در بافتی دینی ارائه می‌داد. این آموزه‌ها بیش از آن‌که هدف غایی انسان را مورد توجه و بحث قرار دهند، متوجه تأمین آرامش روحی و روانی فرد، در بستر جامعه‌ی مدرن بودند که البته توفیقاتی نیز در این زمینه به دست آوردند. این توفیقات مدیون بسیاری از نیازهای روحی انسان امروزی بود که نه توسط تفکر مدرنیته مرتفع شده بود، و نه دین‌داران و روحانیان مذاهب الهی توانسته بودند، با درک به موقع آن در رفع آن‌ها کوشا باشند. این آئین‌های جدید را رهبرانی با گرایش‌های عمدتاً دینی، در بین گروه و کولونی‌هایی که با اهداف دست یافتن به معنویت تشکیل شده بودند، ایجاد کردند.

در واقع می‌توان نگرش یونگ را به عنوان الگوی روان‌شناختی معتدل‌تر در زمینه‌ی جایگاه و نقش این گروه‌ها پذیرفت. می‌توان به این نکته اشاره کرد که معنویت ایشان اگرچه دارای نقص‌ها و اشکالات متعددی از نگاه دینی و حتی روان‌شناختی است، اما توانسته در عصر مدرن، واسطه‌ای دینی، برای بازگشت انسان اومانیست به سوی خدا و باورهای دینی باشد. این نوع مکاتب و اندیشه‌ها ساختارهای فرهنگی نویی را ایجاد کردند که پیوند دهنده‌ی دو فرهنگ شرقی و غربی بود و انسانی را که مدت‌ها فراموش کرده بود، در چه جهانی زندگی می‌کند، هوشیارتر و حساس‌تر کرد.

اکنون به نقد مهمترین دیدگاه‌های اوشو می‌پردازیم:

۱. تناسخ

یکی از آموزه‌های مهم دین و فرهنگی هندی که اشو نیز بر آن تأکید کرد، آموزه‌ی تناسخ است. جان ناس تناسخ را دارای ریشه‌ای مشترک و همه‌گیر در ادیان می‌داند.

«یکی از دو نظریه همانا عقیده به انتقال ارواح یا تناسخ است که آن را هندوان به زبان خود سمساره گویند. اعتقاد به تناسخ، چنان که می‌دانیم، منحصر به هند نیست، بلکه تمام مذاهب عالم، از بدویان وحشی گرفته تا امم متقدم که دارای فرهنگ متعالی می‌باشد، همه کم و

بیش قدمی در راه تناسخ برداشته‌اند.» (ناس، ۱۳۷۳: ۱۵۵)

این تفکر علاوه بر اقوام ابتدایی و تمام آئین‌های هندی، اعم از هندوئیسم، جینیسم و بودیزم و حتی آئین سیک،* در میان یونانیان نیز رواج داشت. در میان عقاید ارفئوسی** و حتی افلاطونی می‌توان رگه‌هایی از گرایش به تناسخ را یافت. می‌توان گفت که این عقیده در بیشتر ادیان غیر الهی ریشه‌ای دوانده و تنها ادیان الهی هستند که این آموزه را نپذیرفته‌اند. دلیل روانی بسیار ساده‌ی آن را باید در نوعی آخرت‌شناسی جستجو کرد. در واقع ادیانی که هنوز دارای آخرت‌شناسی نظام‌مند نیستند، به جهت گرایش فطری به زندگی ابدی، در روح خود احساس می‌کنند به اندیشه‌هایی روی آورده‌اند که بتواند نامیرایی روح را برای ایشان اثبات نماید؛ اما در ادیان الهی با پذیرفتن نامیرایی روح و با داشتن یک نظام معادشناسی، نیازی به این آموزه احساس نشده است. اما این آموزه می‌تواند اشکال مختلفی داشته باشد که ادیان الهی هم به برخی از آن‌ها اعتقاد دارند:

۱. اولین عقیده عبارت است از تناسخی که در آن روح از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شود. چه هر دو بدن انسانی باشند و چه انتقال از انسان به حیوان و از حیوان به انسان صورت گرفته باشد.
۲. دوم آنکه روح از بدن انسان به بدن اخروی منتقل شود که در این انتقال ممکن است به دلیل رذایل اخلاقی، بدن او از صفت انسانی نزول کرده و به صورت حیوانی درآید.
۳. نوع سوم شکلی از تناسخ است که آن را مسخ می‌نامند. این مسخ در واقع تبدیل بدن انسانی به بدنی حیوانی است، یعنی نزول صورت به جهت تأثیر پستی باطن بر ظاهر. این مسئله نوعی از آیات الهی برای رسوایی طاغیان به حساب می‌آید.
۴. تمام ادیان ابراهیمی به دو نوع آخر تناسخ اعتقاد دارند، اما تفاوت این اندیشه در بین ادیان ابراهیمی و غیرابراهیمی در پذیرفتن صورت اول آنهاست. حکمای بسیاری در زمینه‌ی رد این نظریه بحث‌هایی را به میان آورده‌اند. فیلسوف مشائی، ابن‌سینا، بر این اعتقاد است که

*. این مذهب ترکیبی از اسلام و هندوئیسم است. اشو به دلیل ارادتی که به کبیر، یکی از اولین بنیان‌گذاران این مذهب داشت، به طور غیرمستقیم تحت تأثیر این آئین نیز بوده است.
 ** فیلسوف و عارف یونانی.

هرگاه بدن به حد مطلوبی از استعداد برسد، قابلیت پذیرش روح را می‌یابد. او با دو استدلال تناسخ را مردود می‌داند:

- اول اینکه چون رابطه‌ی روح و بدن رابطه‌ی قابل و مقبولی است، پس هنگامی که بدن به حد پذیرفتن روح در خود رسید، روح به آن تعلق می‌گیرد. حال اگر با استدلال ایشان، روح دیگری بخواهد بدن خویش را رها کند و متعلق به بدن جدید گردد، دو روح در یک بدن حضور می‌یابد که این مسئله محال است؛ زیرا هر شخص به فردیت خود اذعان دارد.

- دوم اینکه از نظر آنان روح تدبیر کننده‌ی جسم است و به همین دلیل ممکن نیست که حتی برای لحظه‌ای از اداره‌ی جسم خارج شود.

- البته بر اندیشه ابن سینا و مشائیان در این زمینه انتقاداتی می‌توان وارد کرد، اما فیلسوفان حکمت متعالیه، خصوصاً ملاصدرا، تبیین بهتری در رد تناسخ دارند. ملاصدرا با تکیه بر اصل حرکت جوهری و حدوث جسمانی و بقای روحانی، تناسخ را در شکل اولی آن رد می‌کند. بخش‌هایی از این استدلال را به دلیل اهمیتش نقل و قول می‌کنیم:

«درجه‌ی نفس در آغاز حدوث، درجه‌ی طبیعت ساری در اجسام است، سپس به تدریج بر حسب استکمالات ماده ترقی می‌کند تا بدان‌جا که درجه‌ی نباتی و حیوانی را نیز احراز کند. پس هنگامی که برای نفس فعلیتی حاصل گشت دیگر ممکن نیست که (با انتقال به بدن دیگر) از فعلیت به قوه و استعداد محض بازگردد* و نیز گفته شد که صورت و ماده، در حقیقت، موجود واحدی هستند دارای دو جهت به نام قوه و فعل و هر دو با هم حرکت می‌کنند و به تدریج راه استکمال را می‌پویند** و در مقابل هر قوه و استعدادی فعلیت خاصی است. پس ممکن نیست نفس که درجه‌ی نباتی و حیوانی را احراز نموده است، مجدداً به ماده‌ی منی و یا جنین در شکم مادر تعلق گیرد و نیز قبل از این بر شما معلوم شد که صورت منی از حد و مرتبه‌ی طبیعی جرمی تجاوز نموده است و این‌که جنین تا زمانی

*. زیرا از نظر ملاصدرا سیر قهقرایی در آفرینش محال است و حکما آن را فساد می‌دانند و نه بازگشت به حالت اولیه.

** با توجه به این نظر ملاصدرا، می‌توان ادعای اشو را که روح کودک تازه متولد شده را با روح انسان متعالی و متکامل یکی می‌داند، رد کرد.

که در رحم مادر است به درجه‌ی نفس نباتی نایل نگردیده است (تا شایسته‌ی تعلق نفس ناطقه، حایز درجات و مراتب سه‌گانه گردد)» (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۳۴۵).

او هم‌چنین آرزوی بازگشت به عالم را بر اساس آیه‌ی ۵۳ سوره‌ی اعراف - که کافران از خداوند تقاضای بازگشت به عالم می‌کنند - محال و ممتنع‌الوقوع می‌خواند.

اما آموزه‌ای در ادیان ابراهیمی وجود دارد که گاه آن را با تناسخ اشتباه می‌گیرند و آن بحث رجعت است. رجعت به معنای بازگشت نفوس جدانشده به بدن دنیوی‌شان پیش از قیامت است. این مسئله ارتباطی به تناسخ ندارد و یکی از معجزات الهی ادیان ابراهیمی است که در مورد عزیر علیه السلام و عیسی علیه السلام مطرح شده است و البته تعلق روح به بدن دیگری نیست، بلکه به همان بدن اولیه است. تأویل و تفسیر برخی از آیات قرآن سبب شده که اکثریت شیعیان امامیه بر این اعتقادند که برخی از اهل ایمان و کفر - در شرایطی و بنا به دلایلی - در دوران آخرالزمان بار دیگر به این جهان مراجعت می‌کنند و بازگشت آنان مانند بازگشت عزیر علیه السلام و عیسی علیه السلام به ابدان اولیه‌ی خویش می‌باشد. که البته تمام این اعتقاد فاصله‌ی بسیاری با تناسخ نوع اول دارد. بسیاری از متفکران علاوه بر این‌که امثال این استدلال‌ها را، در بستر سنت حاکم بر نظام آفرینش برای عدم پذیرش تناسخ می‌آورند، بر این اعتقادند که تناسخ و آموزه‌های مشابه آن در قرون متمادی دستمایه‌ای برای ستمکاران و سودپرستان در جهت به استضعاف کشیدن مردمان بوده است؛ زیرا با القاء این مطلب که عزت و رفاه فعلی افراد، معلول پاک‌ی و وارستگی گذشته‌ی ایشان بوده و فقر و جهل و فلاکت آنان ناشی از گناهان پیشین‌شان است، آنان را توصیه به نوعی جبرگرایی و انفعال در برابر هستی می‌کنند و هرگونه عمل‌گرایی را برای رسیدن به وضعیت بهتر و مبارزه با ظلم‌ها و نامردمی‌ها نفی می‌نمایند.

۲۶۵

اشو: نشوای شبست

۲. مراقبه

اما بعد از آموزه‌ی تناسخ، باید در مورد یکی دیگر از آموزه‌های مهم اشو، یعنی مراقبه نیز توضیحاتی ارائه دهیم. *مراقبه* یا *دیانا* ریشه در مکتب یوگا دارد و در واقع نوعی تمرکز فکر است. دیانا که از ریشه‌ی "دی" به معنای اندیشیدن، به تفکری ژرف فرورفتن و مشاهده و مراقبه‌ی احوال درون است، عکس جهت‌گیری فکری اشو را داراست. زیرا ابزار دیانا برای تمرکز نیروی معنوی فکر است و اشو با تمرکز و تکیه بر فکر و ذهن به شدت مخالف می‌باشد.

اما معنی مراقبه در عرفان اسلامی چیزی شبیه دیانای یوگاست؛ البته با این تفاوت که مقصد مراقبه‌ی یوگا رسیدن مقام زنده‌ی آزاد یا ارهت است، که ابرمردی انسانی است، اما ثمره‌ی مراقبه‌ی اسلامی، بصیرت باطن و روشنائی درون و رسیدن به مقام کشف و شهود صفات و تجلیات الهی است. البته این مقام در عرفان اسلامی دارای مراتبی است که گاه بر حسب متعلق مراقبه تقسیم‌بندی می‌شود. در یکی از انواع این تقسیم‌بندی‌ها کشف و شهود را به پنج دسته تقسیم می‌کنند:

۱. مکاشفه‌ی صوری و معنوی که خود شامل، مکاشفه‌ی بصری، سمعی، شمی، لمسی، ذوقی و روحی می‌شود؛
۲. مکاشفه‌ی دنیوی و اخروی؛
۳. فنا و بقا؛
۴. علم‌البقین و عین‌البقین و حق‌البقین؛
۵. مکاشفه و مشاهده و معاینه (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۴۹).

این انواع مراقبه، گاه به سبب خلوت و گوشه‌نشینی مراقبه‌گر رخ می‌دهد و ثمره‌ی نوعی رهبانیت است؛ مانند مکاشفات اخروی و دنیوی و گاه نتیجه‌ی الهامات الهی؛ مثل مکاشفات سمعی و بصری؛ و گاه نیز تلاش مراقبه‌گر همراه با عنایات الهی است که او را به کشف و شهود نائل کرده و صفات و تجلیات حق تعالی را بر وی منکشف می‌کند، که آن هم بر اساس مراتب و مقامات سالک است.

«و تجلی سه قسم است، یکی تجلی ذات. و علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود، فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن ... قسم دوم از تجلیات تجلی صفات است. و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود ... و اگر به صفات جمال تجلی کند از رأفت و رحمت و لطف و کرامت و سرور و انس بود ... قسم سوم تجلی افعال است. و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافات خیر و شر و نفع و ضرر بدیشان و استواء مدح و ذمّ قبول و ردّ خلق ... و اول تجلی که بر سالک آید در مقام سلوک تجلی افعال بود، و آن‌گاه تجلی صفات و بعد از آن تجلی ذات... و شهود تجلی افعال را محاضره خوانند و

شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۳۰ و ۱۳۱).

اما آنچه اشو مراقبه می‌داند، چیزی شبیه سماع در عرفان اسلامی است، تا مراقبه و مکاشفه. سماع در اصطلاح صوفیه به معنای آواز خوش و آهنگ دل‌نوازی است که به قصد صفای دل و حضور قلب و توجه به حق، شنیده شود. سماع از نظر برخی از صوفیه، دعوت‌کننده، آموزنده و فرستنده‌ی ایمان به سوی قلب است. برخی از فواید سماع را، عزالدین محمود کاشانی، این‌گونه شرح می‌کند:

«از جمله فواید یکی آن است که اصحاب ریاضات و ارباب مجاهدات را از کثرت معاملات، گاه‌گاه اتفاق افتد که ملامتی و کلالتی در قلوب و نفوس، حادث شود و قبضی و یأسی که موجب فتور اعمال و قصور احوال بود، طاری گردد ...

فایده‌ی دوم ... ممکن بود که مستمع را در سماع الحان لذیذ یا غزلی که وصف الحال او بود، حالی غریب که تحریک دواعی شوق و تهییج نوازغ محبت کند روی نماید و آن وقفه یا حجب از پیش برخیزد و باب مزید، مفتوح شود.

فایده‌ی سوم آن که اهل سلوک را، که حال ایشان هنوز از سیر به طیر و سلوک به جذب و محبی به محبوبی نینجامیده باشد، در اثنای سماع ممکن بود که سمع روح، مفتوح گردد و لذت خطاب ازل و عهد اول یاد آید و طایر روح به یک نهضه و نفضه، غبار هستی و نداوت حدوث از خود بیافشاند ...» (همان: ۱۸۷-۱۸۰).

البته در حرمت داشتن و نداشتن سماع، و درجات و شرایط مسموع و سامع در عرفان و فقه اسلامی سخن‌های بسیاری رفته، که این‌جا از ذکر آنان پرهیز می‌کنیم. ولی آنچه مسلم است، آنچه اشو به عنوان مراقبه مطرح می‌کند، فوایدی نزدیک به فواید سماع دارد و مراقبه‌ی اسلامی جایگاه و کیفیتی بسیار پیچیده‌تر از مراقبه در اندیشه‌ی اشو دارد.

به‌هرحال راهی که اشو در مراقبه در نظر می‌گیرد، بسیار سهل و آسان است. انسان مسئولیت و وظیفه‌ای ندارد. او در اختیار و یا عدم اختیار خدا، انسان را آزاد می‌گذاشت. تنها وظیفه‌ی فرد مراقبه است، بدون نگرانی از رسیدن یا نرسیدن. مراقبه کن، عبادت حاصل می‌شود. عبادت کن، عشق به وجود می‌آید و عشق‌بورز، خدا مشاهده خواهد شد. مراقبه‌گر و نیایش‌گر او، کاملاً

در راحتی و بی‌هیچ سوز و گدازی عبادت می‌کند (همان: ۶۸ و ۷۰). او نیایش را یک بازی می‌داند و آزادی کامل و بی‌قید و شرطی را برای نیایش‌گر قائل بود (اشو، ۱۳۸۲: ۸۶). به همین علت است که او زمان شادی را بهترین موقع برای عبادت می‌داند. او هم شادی را ثمره‌ی عبادت می‌شمرد و هم عبادت را نتیجه‌ی شادمانی.

در عبادت مورد توصیه‌ی اشو، خدا نقش چندانی ندارد. حالات انسانی و توان روانی اوست که عبادت را سودمند و یا بی‌فایده می‌کند. خدا در آموزه‌های عبادی او، در وضعیت انفعال قرار دارد. این خدا نیست که شما را یاری می‌کند، بلکه شادی درون خودتان است؛ در آراء او، خدا تنها تصویری زیبا برای تماشا کردن و آرامش یافتن است. او به خدایی درونی در فرد اعتقاد داشت و می‌گفت، مذاهبی که روش عبادت - و نه مراقبه - را برای ستایش و نیایش خدایی در بالا برگزیده‌اند، کم‌کم سبب سست ایمانی پیروان خویش می‌شوند.

۳. آزادی

اشو در سخنانش همانگونه که دیدیم اشاره بسیاری به آزادی دارد و از آن به شدت حمایت می‌کند. از نظر اشو افتخار آدمی به آزادی اوست و اینکه می‌تواند خودش را بیافریند و هیچ چیز به او اجبار نشده است (اشو، ۱۳۸۴: ۸). اشو اعتقاد دارد که انسان تنها موجودی است که هیچ فرمانروایی برای او فرمان صادر نکرده است (همان: ۷). بنا بر همین اعتقاد است که مرتب به شریعت حمله کرده و از آن گریزان است. در نظر اشو انسان باید از هر چیزی که آزادی اش را محدود می‌کند، فاصله بگیرد حتا اگر آن چیز، خدا و دستورات او باشد. چنان که با صراحت ابراز می‌دارد: «همه چیز را باید فدای آزادی کرد حتی زندگی را ... حتی می‌توانی خدا را فدای آزادی کنی، اما نمی‌توانی آزادی را فدای خدا کنی» (باگوان راجنیش، (هـ) ۱۳۸۵: ۱۰۸). و در جایی دیگر به مخاطبانش یادآور می‌شود که شما باید آن ذهنی را که به کتاب‌های مقدس چسبیده، بسوزانید؛ آن ذهنی را که در جستجوی قواعد مرده و بی‌روح می‌گردد و به امور ثابت، معتاد است و از آزادی می‌ترسد (اشو، ۱۳۸۴: ۷۵).

به نظر اشو هر چیزی که از بیرون به انسان تحمیل شود، اسارت است و آنچه که از وجود انسان می‌جوشد و از درونش شکوفا می‌گردد، آزادی است (باگوان، ۱۳۸۵ (ی): ۸۲). اشو در بیاناتش اعلام می‌کند که با وجدان هم مخالف است و می‌گوید وجدان چیزی به وام گرفته شده

است، چیزی متعلق به والدین، وجدان پدیده‌ای نابود کننده است، و انسانی که وجدان دارد، آزاد نیست، بلکه برده است (اشو: ۱۳۸۴: ۲۳۶).

اشو به مخاطبان خود توصیه می‌کند از هرگونه چارچوب - اعم از چارچوب‌های شرعی، عرفی، اخلاقی، اجتماعی و ذهنی - کناره بگیرند و به هیچ حد و مرزی تن ندهند، چرا که تمامی این چارچوب‌ها در حکم زندان‌هایی هستند که ما را در خود اسیر می‌کنند (باگوان، ۱۳۸۵(ک): ۸۹).

و به همین دلیل است که او قدیسان را بزرگترین بردگان روی زمین می‌داند (باگوان، ۱۳۸۵(هـ): ۱۰۸).

از نظر اشو انسان باید هر کاری را که دوست دارد انجام دهد و به پیامدهای آن هم توجهی نکند (باگوان، ۱۳۸۵(ک): ۹۹).

چرا که فقط در این صورت می‌تواند به حقیقت دست یابد (اشو، ۱۳۸۲: ۲۲۶).

اما نکته قابل توجه باز این است که آزادی مورد نظر اشو رابطه تنگاتنگ و نزدیکی با عشق دارد. او آزادی را اوج عشق می‌داند و عشقی را که آزادی به همراه نیاورد، عشق نمی‌داند (اشو، ۱۳۸۳(الف): ۱۴۸ و نیز اشو، ۱۳۸۳(ب): ۱۹۲). اشو اعتقاد دارد که عشق نباید هیچ گونه قید و بندی برای صاحبش به همراه داشته باشد و یا تبدیل به ازدواج شود، چرا که در این صورت، عشق می‌میرد و انسان هرگز احساس شادی نمی‌کند و همیشه بدبخت خواهد ماند (اشو، ۱۳۸۴: ۹۸).

زیرا تنها انسان‌های آزادند که می‌توانند شادی را تجربه کنند (اشو، ۱۳۸۴: ۷۳) و این همان زندگی الهی است که اشو به مخاطبان خود هدیه می‌دهد.

شکی نیست که اشو از مدافعان سرسخت آزادی است اما تفسیری که او از آزادی ارائه می‌دهد بسیار قابل تأمل است. آزادی اشویی نیز مانند آزادی مورد نظر کوئیلو مبتنی بر گرایش‌های فردگرایانه و سودجویانه است. اشو هم معتقد است انسان باید به هرکاری که دوست دارد اقدام کند بدون این که عواقب آن را در نظر بگیرد. از نظر او مهم نیست دیگران چه می‌گویند و چه می‌خواهند، مهم این است که من چه می‌خواهم و چه چیزی را دوست دارم (باگوان، ۱۳۸۵(ی): ۹۹). این نوع نگرش او را به جایی می‌رساند که حتی حاضر است خدا را هم فدای تمایلات و خواهش‌های نفسانی نماید چرا که هیچ چیز برای او مهمتر از خودش

نیست (باگوان، ۱۳۸۵(هـ): ۱۰۸). اشو به اسم آزادی مفاهیمی را به مخاطبان خود عرضه می‌کند که سرچشمه هرگونه اسارت و بردگی است. آزادی اشو بر پایه هوس‌ها و شهوت‌ها شکل می‌گیرد و مبتنی بر بُعد حیوانی وجود آدمی است (اوشو، ۱۳۸۳(الف): ۱۲۸).

در حالی که در نگرش اسلامی ریشه تمامی رذایل اخلاقی و سرچشمه آنها هوای نفس و پیروی از آن است. بندگی شهوت اسارتی ابدی را به همراه می‌آورد که آزادی در آن راه ندارد (آمدی، ۱۳۷۸: ۳۰۵). خواهش‌های نفسانی به ظاهر عطش انسان‌های آزادی‌خواه را فروکش می‌کند، اما در واقع همچون سم کشنده‌ای است که شخص هوسران را به هلاکت می‌رساند (همان: ۳۰۴). در حالی که هدف شرایع و تعالیم الهی معرفی سرچشمه حقیقی و سیراب ساختن انسان‌ها از آن سرچشمه است. هدف شریعت هرگز سرکوب خواسته‌های نفسانی و شهوت‌های انسانی نمی‌باشد بلکه استفاده درست از آنها در راستای اهداف الهی است. به عبارت دیگر مقصود شریعت، تعدیل غرایز و تمایلات نفسانی است نه تعطیل آنها. چرا که با این روش انسان قادر خواهد بود به آزادی حقیقی که همان فتای فی‌الله است برسد.

مورد دیگر در سخنان اشو این است که او افتخار آدمی را به این می‌داند که آزاد است و هیچ چیز به او اجبار نشده است. این که افتخار آدمی به آزادی اوست حرف درستی است در حقیقت حق آزادی برای انسان در حد حق حیات از اهمیت برخوردار است، انسان موجودی است که آزاد آفریده شده و بدین خاطر نباید برده و اسیر دیگران و حتی خودش باشد. او در مقابل هیچ کس جز آفریننده‌ای که حیات را به او اعطا کرده نباید بندگی کند. عبودیت و بندگی او فقط در مقابل ذات اقدس اله شایسته انسانیت او است و تجویز این امر نیز بر اساس فطرت او تنظیم شده است. عبودیت و بندگی دیگران و نیز عبودیت هوای نفس و تسلیم شدن مطلق در برابر حاکمان، خلاف مسیر فطرت انسانی است. پس مراد از آزادی، مطلق العنان بودن به گونه‌ای که هرکسی هرکاری را که خواست انجام دهد - آنچنان که اشو می‌گوید - نیست. آزادی اراده و عمل براساس خواهش‌های نفس همانا بی‌بندوباری و تبهکاری است نه آزادی انسانی، زیرا این گونه تصمیم‌گیری و عمل کردن، گام نهادن در حیطه حیات دیگران یا محدود کردن و به خطر انداختن آزادی آنهاست. ظهور کامل آزادی در عزم و اراده و تسلط کامل در افعال است و برای رسیدن به این حالت لازم است که آزادی با عناصری چون تفکر و تعقل همراه باشد. پس آزادی حقیقی در اراده و عمل زمانی تحقق می‌یابد که بر مبنای تعقل و تفکر

باشد، اما اگر اساس آن امیال و خواسته‌های نفسانی قرار گیرد، در نگرش اسلامی و قرآنی، این آزادی کذب است. قرآن از آزادی حقیقی جانبداری کرده و آن را محترم می‌شمرد تا جایی که حتی در انتخاب دین و دین‌ورزی هم آزادی را حق مسلم انسان‌ها دانسته و می‌گوید:

«لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره ۲۵۶، ۲).

چرا که در نگرش قرآنی پذیرش دین حق در ذات انسان‌ها نهادینه شده و خداوند باطن بشر را به آن متمایل ساخته است. انبیای الهی نیز نیامده‌اند که مردم را در پذیرش و قبول دین الهی مجبور کنند، آنان آمده‌اند تا پرده‌های جهل و غفلت را کنار زده و برای مردم مسیر ظلمت را از روشنایی آشکار سازند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۹۳-۲۹۴).

چنان که خداوند به رسول بزرگوار اسلام می‌فرماید:

«فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمصيطر» (غاشیه ۸۸)، (۲۱-۲۲).

زیرا در این صورت انسان‌ها با آزادی و اختیار خود مسیر الهی را انتخاب کرده و به سوی آن می‌شتابند. پس در حقیقت، افتخار آدمی به آزادی اوست اما آزادی به معنای حقیقی‌اش نه معنای دروغین آن که همان اسارت و بندگی نفس اماره است. چنین انسانی برای نجات و رهایی خود یک راه بیشتر پیش‌رو ندارد و آن تقوا است. چنان که امیرالمومنین علی علیه السلام فرموده‌اند: تقوا راه راستی است که بدون آن، انسان اندوخته‌ای برای آخرت ندارد. بدون تقوا بشر آزادی ندارد و این تقواست که آدمی را از هر گونه رقیبتی آزاد می‌کند (نهج‌البلاغه، خ ۲۳۰).

پس می‌توان چنین گفت که با تقواترین انسان‌ها در حقیقت آزادترین آنها هستند. در حالی که اشو قدیسان را بزرگترین بردگان روی زمین می‌داند، تنها به این دلیل که آنها به تمایلات نفسانی بی‌توجه‌اند و از فرمان نفس اماره پیروی نمی‌کنند (باگوان، ۱۳۸۵(هـ): ۱۰۸).

اما منشأ تمامی سخنان اشو در مورد آزادی را باید در نگرش غیر الهی و سکولاری او جستجو کرد. اگر چه او خود چنین نگرشی را الهی می‌داند اما در حقیقت هیچ نقطه مشترکی بین نگرش او و نگرش مثلاً اسلامی و قرآنی - به عنوان نمونه‌ای از نگرش الهی - وجود ندارد. این شیوه اشو است که تحت عناوین مقدس - همچون معنویت و خدا - به مفاهیمی اشاره می‌کند که هیچ ارتباطی با آن عناوین ندارند و فقط نظر خود او می‌باشد. به طور مثال او آزادی را خدای واقعی می‌نامد و عقیده دارد زندگی الهی، زندگی در آزادی - البته آزادی

اشویی - است (همان: ۱۰۸). همین نگرش سکولاریستی او سبب شده که به انسان به عنوان موجودی تک بعدی نگاه کند که تمامی وجودش محدود به جنبه جسمانی و بعد مادی اش می باشد. موجودی که کمالش در بهره‌مندی هر چه بیشتر از لذات جسمانی است و هدفی هم جز این ندارد. در حالی که انسان در نگرش اسلامی و قرآنی موجودی دو بعدی و مرکب است که بعد جسمانی تنها یکی از ابعاد وجودی اوست و حقیقت انسان منحصر بدان نمی باشد. حقیقت آدمی در نگرش قرآنی همان است که خداوند درباره آن فرموده:

«و نفخت فیہ من روحی» (حجر (۱۵)، ۲۹).

و جایگاه وجودی او در نظام آفرینش چنان است که همه مخلوقات تحت سیطره و سلطه او هستند (جائیه (۴۴)، ۱۳).

در صورتی که در عرفان اشو، چنین ساحتی فراموش شده و به نام آزادی، انسان‌ها به بندگی و اسارت سوق داده می شوند.

۴. عقل‌گریزی

اشو از مخالفان سرسخت عقل و منطق است. از نظر اشو منطق همیشه می تواند انسان را فریب دهد، چرا که یک نوع هماهنگی را القاء می کند (اشو، ۱۳۸۴: ۲۲۹) و ذهن منطقی، ذهنی بیهوده‌گو است (همان: ۱۷۳).

به عقیده او وقتی منطق، ذهن را کنترل می کند، چیزهای زیادی را به نابودی می کشاند. زیرا منطق اجباری است که به قطب مخالف خود اجازه نمی دهد زندگی کند.

اشو اعتقاد دارد احساسات و عواطف، عشق و مدیتیشن همان قطب‌های مخالف منطق هستند و دین قطب مخالف استدلال است (اشو، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

بنابراین اشو به مخاطبان خود توصیه می کند که از استدلال و اندیشه هم دست بردارند زیرا در نظر او همه اندیشه‌ها آلوده‌اند، حتی اندیشه خدا (اشو، ۱۳۸۴: ۱۴).

از نظر اشو هر کس به جستجوی دلیل برای اثبات خداوند برود، در نهایت به این نتیجه می رسد که خدا وجود ندارد (باگوان، ۱۳۸۲: ۳۰). پس انسان باید تمامی اندیشه‌ها را دور بیاورد و هیچ چیز نیاموزد زیرا تنها از طریق نیاموختن است که در وجودش یک نگرش جدید متولد خواهد شد (اشو، ۱۳۸۴: ۳۷). همچنان که تمامی دانشمندان بزرگ هم به وسیله

شهود به اکتشافات خود رسیده‌اند و نه از طریق عقل و اندیشه (همان: ۱۵۴). در اصل شهود تنها آموزگار انسان است (اشو، ۱۳۸۳(ب): ۲۲۶).

اشو به مخاطبان خود توصیه می‌کند با قلبشان عمل کنند و بگذارند احساسات، هر قدر هم که غیر منطقی به نظر می‌آیند، تصمیم گیرنده باشند، تا این که رقص، زیبایی، شادمانی و خیر و برکت را به ارمغان آورند (باگون، ۱۳۸۵(ج): ۷۸).
از نظر اشو هستی یک راز است و راه ورود به آن، منطقی نیست، بلکه عشق است (باگون، ۱۳۸۲: ۲۳۴).

و عشق هم کاری با فکر و اندیشه ندارد (اشو، ۱۳۸۴: ۱۵۲). بنابراین، اشو به مخاطبان خود یادآوری می‌کند که با قلبتان زندگی کنید و بیشتر به احساسات توجه نمایید، کمتر فکر کنید و منطقی باشید چرا که در این صورت زندگی تان سروری خالص خواهد شد (اشو، ۱۳۸۳: ۱۱۴). توجه به قلب و روی‌گردانی از عقل و اندیشه باعث می‌گردد زندگی چهره جدیدی به خود بگیرد و سرشار از معنا، هدف، زیبایی، رایحه، نور و عشق شود که ترکیب همه اینها با هم از نظر اشو همان معنای خداوند است (باگون، ۱۳۸۵(ی): ۲۱). و این همان نوع جدید دینداری است که اشو آموزش می‌دهد (باگون، ۱۳۸۵(ک): ۲۱).

اشو به شدت از استدلال و منطق گریزان است. در نظر او ذهن منطقی، ذهنی بیهوده‌گو است چرا که وقتی منطق ذهن را کنترل می‌کند، چیزهای زیادی را به ناپودی می‌کشاند. اشو عقیده دارد منطق اجبار است و به قطب مخالف خود اجازه نمی‌دهد زندگی کند. او از احساسات، عواطف، عشق و مدیتیشن به عنوان قطبهای مخالف منطق یاد می‌کند و اعتقاد دارد دین، قطب مخالف استدلال است. بنابراین، اشو به یک تقسیم بندی کلی می‌پردازد و به مخاطبان خود دو قطب را معرفی می‌کند که یکی منشأ شادی، خیر و انرژی است و دیگری منشأ ناراحتی، بیهودگی و بدبختی. این در حالی است که خود اشو نسبت به هرگونه تقسیم بندی معترض بوده و آن را از لوازم تفکر منطقی می‌داند (اشو، ۱۳۸۴: ۲۲۸). بنابراین، وی به‌رغم عقاید خود مبنی بر بیهودگی منطق و استدلال، از منطق و استدلال استفاده می‌نماید. اما مخالفت اشو تنها متوجه منطق و استدلال نیست، او از این هم فراتر رفته و به اصل اندیشه و عقل حمله‌ور می‌شود. از نظر وی هرگونه اندیشه‌ای، حتی اندیشه خدا، آلوده و ناپاک است. بدین خاطر به مخاطبان خود توصیه می‌کند که تمامی اندیشه‌ها را دور ریخته و هیچ چیزی نیاموزند و فقط به ندای قلب

خود گوش کنند. چرا که شهود، تنها آموزگار انسان است و این در حالی است که عرفای اسلامی هیچ‌گاه به اصل تفکر، اندیشه و عقل انتقاد نکرده‌اند و هرگز راه عقل را - اگر حد خود را نگه دارد - تخطئه و حتی تحقیر ننموده‌اند. بلکه تمامی سخن آنها در این خلاصه می‌گردد که راهی برتر هم وجود دارد، وگرنه در توان کسی نیست که بخواهد عقل را مختارانه تودیع کند (همدانی، ۱۳۷۹: ۹۸).

چرا که عقل - چنان که غزالی می‌گوید - حاکمی است که هیچ‌گاه معزول نمی‌شود (ابراهیمی، ۱۳۷۵: ۳۲۲).

تا جایی که عارف هم هنگام رجوع از حضور به حصول و بازگشت از شهود به غیبت بدان محتاج است چرا که ممکن است برای او شکی حاصل شود که مشهودش در قلمرو مثال متصل او بوده یا در حوزه‌ی مثال منفصل و برای برطرف کردن چنین احتمالی وی نیازمند به برهان قطعی معقول است. همچنین اگر عارفی بخواهد آنچه را که از طریق شهود دریافت کرده به دیگران منتقل کند و به آنان تعلیم دهد، برای چنین کاری نیز محتاج به فرهنگ محاوره است که این فرهنگ با استدلال عقلی همراه می‌باشد. بنابراین، براهین عقلی برای عارفان به منزله‌ی ابزار منطق است برای فلاسفه حکمت و کلام که هم با آن صحیح از سقیم جدا می‌شود و هم به وسیله‌ی آن معارف به دیگران منتقل می‌گردد و مادامی که مشهود عرفانی، معقول نگردد، برای دیگران قابل پذیرش نمی‌باشد (جوادی، ۱۳۸۱: ۲۸).

مورد بعدی عقل‌گریزی اشو در حوزه دین است. از نظر وی دین قطب مخالف استدلال است و برای اثبات وجود خداوند هرگز نمی‌توان از دلیل استفاده کرد. اما برای نقد و بررسی این سخنان لازم است به چند نکته اشاره کنیم: اولاً منظور اشو از دین و دینداری، آموزه‌هایی است که خود به مخاطبانش عرضه می‌کند، نه هیچ‌یک از ادیان آسمانی که منشا الهی دارند (باگوان، ۱۳۸۵ (ک): ۶۱). پس وقتی می‌گوید دین، قطب مخالف استدلال است بدین معنا است که عقاید اشویی کاملاً مخالف استدلال است و گرنه بین ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدایی وجود ندارد، و اساساً ساحت انبیاء و دامن پیامبران الهی پاک‌تر از این است که مردم را وادار کنند که در کارها بدون بصیرت قدم بردارند و یا آنان را به تبعیت کورکورانه مجبور سازند چنانکه اگر معجزه‌ای هم می‌آوردند به استناد دلیل و برهان عقلی با مردم صحبت می‌کردند و با دلالت عقلی که آن معجزات داشتند، صحت دعوی خویش را به اثبات می‌رساندند. خود قرآن کریم بهترین

شاهد و گواه صحت و راستی ادعای ماست. زیرا هر جا راجع به مبدء و معاد و دیگر مسائل ماورای طبیعت سخن به میان می‌آورد و مردم را به قبول آنها دعوت می‌کند، جز از طریق استدلال و ارائه دلیل روشن سخن به میان نمی‌آورد و به غیر دلیل و برهان قانع نمی‌گردد. قرآن، علم و بینش و استقلال در فهم را می‌ستاید و جهل و تقلید کورکورانه را تقبیح نموده و به سختی مورد نکوهش قرار می‌دهد. این منطق قرآن است که می‌گوید:

«قل هذه سبيلي ادعوا الي الله على بصيرة انا و من اتبعني» (يوسف (۱۲)، ۱۰۸).

«بگو این است راه من که با بصیرت تمام و بینش همه جانبه به سوی خدا می‌خوانم خود و پیروانم را».

پس دین هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان که فطرتاً به آن مجهزند، به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نایل آیند و این همان فلسفه الهی است (طباطبایی، ۱۹-۱۶).

ثانیاً تصویری که اشو از خداوند ارائه می‌دهد بسیار متفاوت از آن چیزی است که در ادیان آسمانی ارائه شده است. اشو از هر آنچه که می‌پسندد، تعبیر به خدا می‌کند، زمانی می‌گوید خدا برای من چیزی نیست مگر شادی و نشاط (باگوان، ۱۳۸۵(و): ۴۶). گاهی می‌گوید خدا عشق است (باگوان، ۱۳۸۵(ک): ۲۳). و هنگامی آزادی را خدای واقعی می‌داند (باگوان، ۱۳۸۵(هـ): ۱۰۸). اما آنچه مسلم است این است که خدای مورد نظر او هیچ تشابهی با خدای ادیان آسمانی ندارد و راه وصول به او هم بسیار متفاوت از آن چیزی است که ادیان الهی توصیه کرده‌اند. به عنوان نمونه اشو مدام تاکید می‌کند که از راه عقل و اندیشه نمی‌توان به خدا رسید و هر کس به جستجوی دلیل برای اثبات خداوند برود، نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که او وجود ندارد. درحالی که در اسلام هر کسی مکلف است شخصا و با تفکر و استدلال عقلانی خود پی به وجود خدا ببرد و به او اعتقاد پیدا کند و الا توحیدش مقبول نخواهد بود و سرلوحه دین چنانکه حضرت علی علیه السلام فرموده‌اند معرفت خداست (نهج البلاغه، خ: ۱: ۲).

معرفت هم بدون تفکر و اندیشه حاصل نمی‌گردد. پس هر کس خداوند متعال را بیشتر بشناسد، بیشتر او را دوست خواهد داشت و دوستی او نیز ارزش بیشتری خواهد داشت چرا که بر مبنای اندیشه، تفکر و دلیل بوده و این درست برخلاف سخن اشو است که می‌گوید عشق کاری با فکر ندارد، اما نهایتاً سوالی که به ذهن متبادر می‌شود این است که چرا اشو تا این

اندازه از عقل و تفکر گریزان است و به آن اعتنایی ندارد و چرا دائماً به مخاطبان خود القاء می‌کند که زندگی با تفکر و اندیشه. زندگی‌ای سرد و بی‌معنا خواهد بود؟ برای پاسخ به این سوال لازم است که با کارکرد عقل و تفکر توجه داشته باشیم و به خاطر آوریم که چه چیزی ما را در تمایز حق از باطل و صحیح از نادرست یاری می‌دهد آنگاه به روشنی می‌توان درک نمود که چرا بسیاری از مکاتب، آئین‌ها و نحله‌ها سعی در تخریب این گوهرگران قیمت دارند. وقتی تفکر و عقلانیت را بی ارزش بدانیم، آنگاه هر چیزی برای ما ارزشمند و صحیح خواهد بود و هر عقیده و اندیشه‌ای درست و مطلوب جلوه خواهد نمود.

۵. شریعت گریزی

اشو از مخالفان سرسخت شریعت است و در سخنان خود به طور دائم به این مسئله اشاره می‌کند. در نظر اشو شریعت پوسته بیرونی مذهب است و باید از آن حذر کرد (اشو، ۱۳۸۴: ۸۷). زیرا شریعت به معنای عوام‌گرایی، مذهب رسمی، آداب و رسوم، مذهب انجام مراسم در یک روز خاص (مثلاً یکشنبه) است و چنین مذهبی به هیچ وجه در انسان تأثیری ندارد. از نظر اشو چنین مذهبی تنها خصلت سیاسی دارد (همان: ۸۰).

و باعث می‌شود انسان‌ها در جامعه مسئولیتی خاص داشته باشند. اشو معتقد است عبادت واقعی انجام آداب و رسوم خاص نیست و با آنچه که در معابد انجام می‌شود هیچ ارتباطی ندارد. عبادت واقعی نه مسیحیت است نه هندوئیسم نه بودیسم (باگوان، ۱۳۸۵: ۲۲).

چرا که تمامی این «ایسم‌ها» مربوط به شریعت هستند و در آن مرحله مطرح می‌شوند (اشو، ۱۳۸۴: ۸۳). و شریعت، سطح اول مذهب است و فقط تا زمانی کارایی دارد که صاحب آن مذهب - اعم از آسمانی و غیر آسمانی - زنده است و با مرگ او، شریعت او هم می‌میرد (همان: ۷۹ و ۸۳).

اشو در برابر شریعت از حقیقت نام می‌برد و عقیده دارد اسلام، هندوئیسم، یهودیت و بودیسم همگی شریعت‌اند و حقیقت آنها صوفی‌گری، ذن، حسیدیسم و یوگاست و این حقیقت است که بسیار ارزشمند است (همان: ۸۸).

اما او تعریف مشخصی از حقیقت نیز ارائه نمی‌دهد و فقط بیان می‌دارد حقیقت را نمی‌توان در حد نوشتن با کلمات پایین آورد، حقیقت در کتب و متون قدیمی یافت نمی‌شود و غیرقابل

دسترس می‌باشد و یادآور می‌شود که هرگز نمی‌توانید آنرا در جایی پیدا کنید، حتی اگر وداها را بخوانید و آنها را حفظ کنید باز هم نمی‌توانید حقیقت را بیابید، زیرا حقیقت چیزی نیست که بتوان آنرا در حد روی کاغذ آوردن تنزل داد (باگون، ۱۳۸۲: ۶۴) بنابراین از نظر اشو هیچ یک از کتب مقدس و متون دینی دربردارنده‌ی حقیقت نیستند. اعتقاد اساسی اشو این است که هر فردی خود باید به حقیقت دست پیدا کند و در این راه نه از شرایع و کتب مقدس پیروی کند و نه از هیچ کس دیگر. او حتی به مخاطبان خود می‌گوید:

«زندگی خود را بگذران، بدون اینکه اخلاق‌گرایان، پاک‌دینان، موعظه‌گران و انسان‌های احمق که تو را پند و اندرز می‌دهند، آسایش تو را برهم زنند، زندگی خود را بگذران حتی اگر بر خطا باشی، گذران زندگی خود بهتر از آن است که با تقلید از دیگران بر حق باشی» (باگون، ۱۳۸۵(ح): ۳۱).

در جایی دیگر ابراز می‌دارد:

«حالا دیگر شما نمی‌توانید به کسی اعتماد کنید، هیچ کتاب مقدسی نمی‌تواند به شما کمک کند، پیامبران رفته‌اند ... شما باید به خودتان تکیه کنید. باید روی پاهای خودتان بایستید. باید مستقل شوید» (اشو، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

نه خدا نه رسم‌ها، نه قوانین، نه حکم‌ها، نه هنجارها و نه اصول، انسان باید خودش بشود و تصمیم بگیرد به کجا برود، چه کاری انجام دهد و چه کسی شود (همان: ۱۸۱).

از نظر اشو حتی عبادت هم باید خود جوش و فردی باشد نه آموختنی چرا که عبادت آموختنی عبادتی دروغین است (باگون، ۱۳۸۵(ز): ۳۴). اشو به مخاطبان خود توصیه می‌کند که تنها بودن را بیاموزند و بگذارند خرد از عمق وجودشان به سطح آید، پس آنگاه دیگر به احکام و دستورات بیرونی تکیه نخواهند کرد، و قابلیت تشخیص درست از نادرست را خواهند یافت. دیگر به انجیل و گیتا و وداها تکیه نخواهند کرد، چون کتاب مقدس خود را یافته‌اند و صدای خدا را از درون قلب خود شنیده‌اند. آنها نیازی به اطلاعات درجه دوم و دست دوم - کتب مقدس - ندارند چون یک خط مستقیم برای تماس با خدا در اختیار دارند (باگون، ۱۳۸۵(ه): ۷۰).

اما اشو به این حد نیز بسنده نمی‌کند و بطور دائم به نهادهای دینی، آئین‌ها و رسوم حمله‌ور می‌شود. وی بارها به مخاطبان خود می‌گوید که لازم نیست به کلیسا و معبد بروید، هر جا که

هستید، مسرور باشید. معبد همان جاست. چون معبد، محصول ظریف انرژی خود شماست. از نظر اشو مردم در معابد فقط آدابی مصنوعی را به جا می‌آورند (اشو، ۱۳۸۳: ۴۵).

هم‌چنین اشو معتقد است فقط فرد می‌تواند دیندار باشد و دین همین که به یک کلیسا و کیش و آئین تبدیل شد، دیگر دین نیست، پوششی به نام دین است (باگوان، ۱۳۸۵ (ز): ۶۸). و یک چیز دروغین یعنی نهاد است و به عقیده وی نهاد و نهادسازی دشمن واقعی مذهب است (باگوان، ۱۳۸۵ (ک): ۹۰).

اشو از انسان‌هایی که پیرو شریعت هستند هم انتقاد کرده و می‌گوید:

«کسانی که بر اساس وظیفه عمل می‌کنند، تکلیفشان را انجام می‌دهند، به طور منظم به مسجد و معبد و کلیسا می‌روند و فکر می‌کنند مذهبی هستند، مشکل دارند» (اشو، ۱۳۸۴: ۴۷).

در نظر اشو، انسان مذهبی کسی است که به هیچ فرقه‌ای وابسته نباشد نه هندوئیسم و نه مسیحیت (همان: ۱۱۰).

چرا که تمامی این فرقه‌ها لباسهایی هستند که برای دوران کودکی بشر دوخته شده‌اند و اکنون اندازه تن او نیستند، دوران‌شان به سرآمده و اکنون زمان مناسبی برای تغییر تمامی این لباس‌ها است. زمان تحول و دگرگونی بنیادین انسان فرارسیده و یک بازسازی کامل لازم است (باگوان، ۱۳۸۲: ۱۵۷). این بازسازی همان نوع جدید از دینداری است که اشو به بشر ارائه می‌دهد (باگوان، ۱۳۸۵ (ک): ۵۷). دینداری که در آن شریعت و معاد جایگاهی ندارند (همان: ۲۳) و جای خود را به دنیا، شادی، سرگرمی، عشق و مراقبه داده‌اند.

البته منظور اشو از شریعت، آیین‌ها، دستورالعمل‌ها، قوانین، کتب مقدس، نهادها و هر آن چیزی است که دین را از فردیت و شخصی بودن خارج سازد و بدان ماهیتی اجتماعی و فراگیر دهد. از نظر اشو، دین واقعی هیچ ارتباطی با نهادها ندارد و دین به محض آنکه به صورت نهاد، متجلی شود، دروغین و غیرواقعی خواهد بود. اشو با صراحت اعلام می‌کند که شرایع و ادیان سنتی دورانشان به سرآمده و اکنون زمان تحول بنیادین در عرصه دین و دین‌داری است. این تحول بنیادین نوع تازه‌ای از دینداری است که اشو به مخاطبان خود عرضه می‌کند. دینداری که در آن هرکس خودش باید به تنهایی و بدون کمک و راهنمایی هیچ کس و هیچ چیز به حقیقت دست یابد. اشو معتقد است هر انسانی باید بطور مستقل و بدون توجه به

شرایع و کتب آسمانی و راهنمایی پیامبران، صدای خدا را درون قلبش بشنود. او به مخاطبان خود می‌گوید: «حالا دیگر باید روی پاهای خودتان بایستید چراکه پیامبران همه رفته‌اند و هیچ کتاب مقدسی هم نمی‌تواند به شما کمک کند، پس به خودتان تکیه کنید» (اوشو، ۱۳۸۴: ۱۸۰). توصیه‌های اشو به این حد محدود نمی‌شود و او با رویکردی اومانستی مدعی می‌شود هیچ کس حتی خدا هم نمی‌تواند برای انسان مسیری را مشخص نماید و این تنها خود انسان است که باید تصمیم بگیرد کجا برود و چه کاری انجام دهد.

اما مسئله اساسی این است که دینداری از نوع دینداری اشو کاملاً منطبق با اهداف سکولاریستی است. دینی که در آن احکام، دستورات، آئین‌ها و کتب مقدس جایی ندارد. دینی شخصی که نه سنت گراست و نه اصول گرا. دینی کاملاً فردی و خصوصی که هیچ برنامه‌ای برای ساحات مختلف زندگی انسان نداشته و نخواهد داشت. اصرار اشو برای منفی جلوه دادن نهادهای دینی هم بدین خاطر است. معرفی نهاد به عنوان امری مذموم و دروغین سبب می‌گردد دین از جایگاه اصلی خویش در اجتماع تنزل یافته و از مسئولیت سنگین ایفای نقش‌های متعدد در عرصه‌های گوناگون و کارکردهای متعدد در امور مختلف رهایی یابد. درحالی‌که اساساً دین الهی نمی‌تواند از جنبه‌های اجتماعی و سیاسی برکنار باشد. تصریح قرآن کریم بر اقامه قسط و رفع ظلم به عنوان یکی از مهمترین اهداف ارسال رسل (حدید ۵۷)، (۲۵)

شاهد خوبی بر مدعای ماست، چرا که نشان می‌دهد هیچ یک از ادیان الهی نمی‌توانستند فارغ از جنبه‌های اجتماعی رسالت خویش باشند؛ اگرچه تنها در اسلام است که این رسالت به کمال خود می‌رسد. اسلام دین تمام مردم و تمام زندگی است پس ناگزیر است که دین اجتماع و سیاست ایشان هم باشد. از نظر اسلام مسیر تعالی و رستگاری انسان و سعادت و نجات اخروی‌اش جز از طریق حضور مثبت در دنیا و مشارکت فعال در اجتماع انسان‌ها میسر نمی‌باشد، چرا که تنها از این طریق است که انسان با تمامی ابعاد وجودی‌اش در معرض ابتلاء و امتحان الهی قرار می‌گیرد و قادر است تمامی ظرفیت‌های نهفته خویش را آشکار سازد. آیات قرآن آنجا که مومنان را به قیام برای خدا (مائده ۵)، (۸) و برای قسط (نساء ۴)، (۱۳۵) دعوت می‌نماید و آنان را به اجتناب از طاغوت‌ها (نحل ۱۶)، (۱۳۶)، فتال فی سبیل‌الله و در راه مردم (نساء ۴)، (۷۵) و تجهیز قوا برای مقابله با دشمنان (انفال ۸)، (۶۰) می‌خواند و یا آنجا

که مسلمانان را بهترین امت برای انجام وظیفه اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر می‌شناسد (آل عمران (۳)، ۱۱۰)، همگی شواهد محکمی بر این مدعا می‌باشند. بنابراین میان دین و دینداری اشویی و دین و دینداری اسلامی تفاوت از زمین تا آسمان است و آن چیزی که او به عنوان دین معرفی می‌کند در نگرش قرآنی اصلاً قابل قبول نمی‌باشد. اشو دین را به مرتبه احساس و تجربه صرف تنزل داده و قصد دارد فطرت خدا جو و حقیقت خواه انسان را در همین مرتبه متوقف سازد. دینداری اشویی بیشتر شبیه به یک بازی است که فقط مدتی انسان را سرگرم ساخته ولی هیچ افق برتری را پیش‌روی او نمی‌گشاید.

مورد بعدی در سخنان اشو این است که او پس از انتقادهای بی‌شمار از شریعت، به دفاع از حقیقت برخوردار و آن را مقابل شریعت قرار می‌دهد. در نظر اشو اسلام همان شریعت است و حقیقت صوفی‌گری می‌باشد، پس نتیجه می‌گیرد که اسلام مهم نیست، این صوفی‌گری است که ارزش دارد و باید بدان توجه نمود (اشو، ۱۳۸۴: ۸۸). و این در حالی است که اساساً خود صوفیه و عرفای اسلامی - به‌رغم ادعای دشمنانشان - هیچ‌گاه چنین نظری نداشته‌اند. عرفای اسلامی نه تنها به فقه و شریعت بی‌اعتنا نبودند بلکه حتی به رعایت مستحبات و مکروهات شریعت هم تاکید داشته‌اند. از نظر آنها شریعت و عمل به دستورات آن است که انسان را با جهان اسرار الهی آشنا می‌سازد. چنان‌که نجم‌الدین رازی می‌گوید:

«در دبیرستان شرایع انبیاء اول الف و باء شریعت بیاید آموخت که از اوامر شرع، کلید بندی از بندهای آن طلسم اعظم است. چون به حق هر یک در مقام خویش قیام نمودی، بندی از طلسم گشاده شود ... چون بدین جاده (شریعت) قدم به صدق نهی، الطاف ربوبیت در صورت استقبال، به حقیقت دستگیری قیام نماید ...» (رازی، ۱۳۷۴: ۱۲۹)

هم‌چنین از نظر عرفای اسلامی شریعت و حقیقت یک چیزاند و اثبیتی بین آنها وجود ندارد. ابن عربی در این باره می‌گوید:

«هر که از شریعت فاصله بگیرد، اگر تا آسمان هم بالا رفته باشد به چیزی از حقیقت دست نخواهد یافت ... حقیقت عین شریعت است و شریعت به مانند جسم و روح است که جسمش احکام و روحش حقیقت است» (ابن عربی: ۵۶۳). پس برخلاف نظر اشو، عرفان و تصوف اسلامی تقابلی با شریعت و احکام آن ندارد و سلوک عرفانی هرگز بدون تلاش و عمل به احکام شرع میسر نمی‌باشد.

یکی دیگر از سخنان اشو این است که هر فردی باید خودش به تنهایی به حقیقت دست یابد و در این راه از هیچ کس و هیچ چیز کمک نگیرد. اشو به صراحت اعلام می‌دارد به هیچ کس اعتماد نکنید و مستقل عمل نمایید. اما سوال اصلی این است که پس چرا خودش به دیگران تعلیم می‌دهد و آنها را برای یافتن حقیقت راهنمایی می‌کند؟ اگر هر فردی باید خودش بدون کمک و دستگیری و یا حتی تعالیم دیگران به حقیقت برسد، پس اشو نیز نباید مدعی روشن‌گری و هدایت باشد. هر کسی توانایی آن را دارد که بدون تعالیم تانترا و دستورات اشو به حقیقت دست یابد و بنابراین این تعالیم و سخنان را هم باید فاقد ارزش بداند.

۶. ترویج نسبی‌گرایی و پلورالیسم

اشو در بیانات خود به ترویج پلورالیسم و نوعی عدم قطعیت می‌پردازد. از نظر او هیچ چیز قطعی درباره هیچ چیز نمی‌توان گفت (باگوان، ۱۳۸۲: ۲۶۲). و این نسبییت در همه چیز وجود دارد به طوری که اشو معتقد است واقعیت چیزی است که ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد و معیار دیگری برای آن وجود ندارد (اشو، ۱۳۸۳: ۱۳۱). بنابراین، این ما هستیم که معیار واقعیت می‌باشیم و همه چیز بستگی به وضعیت انسان دارد. پس «واقعیت» می‌تواند به تعداد انسان‌های روی زمین متکثر باشد.

در نظر اشو معنا و مفهوم زندگی فردی است و هر کسی باید خود آن را خلق کند (اوشو، ۱۳۸۴: ۱۶۲). اشو در اصل اعتقاد دارد همه چیز به خود انسان بستگی دارد و به اینکه چطور به چیزها نظر می‌اندازد چون تفسیرهای ما انسان‌ها است که کارها را متفاوت جلوه می‌دهد (اشو، ۱۳۸۴: ۱۲۷)؛ وگرنه همه چیز برابر است و در یک سطح قرار دارد (باگوان، ۱۳۸۵: ج: ۸۸) و اساساً هیچ چیز درست و غلطی وجود ندارد (اشو، ۱۳۸۲: ۱۰۴).

وی در راستای همین مطالب به ادیان و مذاهب مختلف اشاره می‌کند و می‌گوید:

«مقایسه بودا، محمد ﷺ، منصور [حلاج]، مسیح، لائوتسو و زرتشت با هم ممکن نیست. شما نمی‌توانید آنها را با هم مقایسه کنید چون آنها هم، دایره‌های کاملی هستند. شما نمی‌توانید بگویید که بودا نسبت به زرتشت دایره‌تر است. یا زرتشت از لائوتسو دایره‌تر است. تا آنجا که به روشن‌بینی مربوط می‌شود شما نمی‌توانید از واژه «بیشتر» و «کمتر» استفاده کنید. روشن‌بینی، کم و بیش ندارد» (اوشو، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

از نظر اشو، مسیح، بودا، کریشنا، محمد ﷺ، لائوتسه و زرتشت همگی به یک جا رسیده‌اند اما از دره‌ایی بسیار متفاوت (باگوان، ۱۳۸۵ (هـ): ۲۹).

در نظر اشو خدا به میلیون‌ها روش و یا میلیون‌ها آینه انعکاس داده می‌شود و هر آینه آن را به روش خودش بازتاب می‌دهد، اما یادآور می‌شود هیچ‌گاه نباید تصور کنیم که یک روش درست و دیگری غلط است چرا که هر نظامی در ذات خودش کامل است و کارایی خود را دارد (اشو، ۱۳۸۴: ۳۲). بنابراین اشو به مخاطبان خود تذکر می‌دهد که درباره هیچ چیزی قضاوت نکنند و چیزی را محکوم نمایند (اشو، ۱۳۸۲: ۲۴۰). اما آنچه در این میان به ذهن متبادر می‌شود این است که اگر تمامی راه‌ها درست است و هیچ کدام برتری نسبت به دیگری ندارد. چگونه باید یکی از آنها را انتخاب کرد و از آن پیروی نمود. اشو با شیوه‌ای ماکیاولی به ما معیار و ملاک می‌دهد و بیان می‌دارد «به طور مطلق هیچ راهی درست و هیچ راهی غلط نیست. هر راهی که شما را به هدف برساند، راه درستی است» (باگوان، ۱۳۸۱: ۳۰۴).

در سخنان اشو به راحتی می‌توان ترویج نسبی‌گرایی و پلورالیسم را مشاهده نمود. او صراحتاً اعلام می‌دارد هیچ چیز قطعی درباره هیچ چیز نمی‌توان گفت (باگوان، ۱۳۸۲: ۲۶۲) و با این حال، با قطعیت تمام به مخاطبان خود می‌گوید واقعیت چیزی است که شما را تحت تاثیر قرار می‌دهد و معیار دیگری برای آن وجود ندارد (اشو، ۱۳۸۳: ۱۳۱).

از نظر او این انسان است که ملاک و معیار همه چیز حتی واقعیت می‌باشد. پس درستی و نادرستی هر چیزی را هم خودش باید تشخیص دهد و هیچ کس دیگری نمی‌تواند در این مورد تصمیم بگیرد. راه تشخیص درست و غلط نیز نه عقل و منطق است و نه تفکر، چرا که اشو به شدت با آنها مخالف است و از آنها انتقاد می‌کند. تنها چیزی که به اعتقاد وی در این راه به انسان کمک می‌کند احساسات و ادراکات حسی است و اشو مرتبه‌ای برتر از طبیعت و حواس و راهی بالاتر از ادراکات حسی در شناخت واقعیات برای انسان در نظر نمی‌گیرد. این همان شیوه منکران خدا و مابعدالطبیعه است درحالی که از اشو به عنوان یکی از حامیان معنویت در جهان نام برده می‌شود. اما در حقیقت روش اشو روش درستی نیست و انسان را به حقیقت نمی‌رساند. درک حسی تنها یکی از راههای ادراک انسان است که امکان خطا در آن بسیار زیاد است. به ویژه اگر عقل و شرع نیز به یاری آن نیامده باشند. بر مبنای سخنان اشو هر چیز که به انسان حس شادی، سرور و آرامش بدهد، خوب و درست است و هر چیز غیر

آن نادرست و غلط (همان: ۴۶). در حالی که این شادی و سرور می‌تواند ناشی از هر چیزی حتی گناه باشد که از نظر اشو اهمیتی ندارد، مهم این است که انسان احساس شادی داشته باشد اگر چه این احساس کاذب باشد.

اشو در ادامه این روند به پلورالیسم دینی اشاره می‌کند. از نظر او خداوند به میلیون‌ها روش و یا آینه انعکاس داده می‌شود و هر آینه او را به روش خودش بازتاب می‌دهد اما هیچ‌گاه نباید تصور کنیم که یک روش درست و دیگری غلط است. چرا که خدا بی‌نهایت است. و هر کسی می‌تواند از راهی که خود می‌خواهد به او برسد. هم چنان که مسیح علیه السلام، بودا، کریشنا، محمد صلی الله علیه و آله، لائوتسه و زرتشت همگی به یک جا رسیده‌اند اما از راه‌های مختلف. بنابراین به عقیده اشو نباید آنها را با هم مقایسه کرد. چون همگی به روشن‌بینی رسیده‌اند و درباره روشن‌بینی نمی‌توان از واژه «کمتر» یا «بیشتر» استفاده کرد (اشو، ۱۳۸۴: ۷۲، باگوان، ۱۳۸۵ (هـ): ۲۹ و او شو، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

۲۸۳

اشو: نشوای شبست

درباره این سخنان اشو باید به چند نکته اشاره کرد: اولاً این سخن که هر روشی در راه رسیدن به خدا روش مناسبی است و هر آینه به روش خود می‌تواند او را منعکس کند، سخن قابل قبولی نمی‌باشد چرا که اگر همه روش‌ها برای رسیدن به خدا روش صحیحی بودند، پیامبران مبعوث نمی‌شدند تا با برخی از روش‌ها هم چون بت‌پرستی مبارزه کنند و روش صحیح و مطلوب را به مردم معرفی نمایند هم‌چنان که قرآن کریم نیز پس از اشاره به مجموعه‌ای از احکام شریعت اسلام، آن را به عنوان «راه راست» توصیف کرده و به مسلمانان توصیه می‌کند از آن پیروی کنند نه از راه‌های دیگر تا پرهیزگار شوند. آنجا که می‌فرماید:

«این است راه راست من، پس از آن پیروی کنید و از راه‌های دیگر که شما را از وی برانده سازد پیروی نکنید اینهاست که (خدا) شما را به آن سفارش کرده باشد که پرهیزگار شوید» (انعام (۶)، ۱۵۳).

اگر تمامی راه‌ها ما را به خدا می‌رسانند و همه آینه‌ها در انعکاس او درست عمل می‌کردند چرا خداوند چنین فرمان داده است. ثانیاً اشو معتقد است در مورد روشن‌بینی نمی‌توان از واژه «بیشتر» یا «کمتر» استفاده نمود. درحالی‌که روشن‌بینی و اشراق هم، مانند بسیاری دیگر از امور، مراتب و درجات مختلفی دارد و از امور تشکیکی به حساب می‌آید. انبیاء الهی نیز هرکدام بر حسب ظرفیت وجودی‌شان به مرتبه‌ای از مراتب اشراق رسیده‌اند، اما هیچ‌گاه

نمی‌توان همگی آنها را در یک مرتبه قرارداد و تفاوتی میانشان قائل نشد. چنان‌که خداوند به این مسأله اشاره کرده و می‌گوید:

«همانا ما بعضی از انبیاء را بر بعضی دیگر برتری دادیم» (اسراء (۱۷)، (۵۵).

که در این میان پیامبر بزرگوار اسلام مقامی برتر از تمامی انبیاء دارد که در متون عرفانی و اسلامی بسیار بدان اشاره شده (شبیستی، ۳۴) و این امر لازمه خاتمیت او می‌باشد. چرا که نبوت، یک سیرتدریجی به سوی تکامل داشته و آخرین حلقه‌ی نبوت، مرتفع‌ترین قله‌ی آن است (مطهری، ۳۴).

چنان‌که امیرالمومنین علی علیه السلام می‌فرمایند:

«خداوند محمد صلی الله علیه و آله را به موجب وعده‌ای که کرده بود برای تکمیل دستگاه نبوت فرستاد،

در حالی که از همه پیامبران برای او پیمان گرفته بود» (نهج البلاغه).

ثالثاً: وقتی میان روشن‌بینی‌های افراد، تفاوتی وجود نداشته باشد و همگی به یک جا منتهی شوند، آنگاه چه فرقی می‌کند که مردم پیرو دین محمد صلی الله علیه و آله باشند یا دین عیسی علیه السلام و یا دین اشو. از نظر اشو همه‌ی این راه و روش‌ها درست و صحیح است و ما را به خدا می‌رساند. آنچنان که خود می‌گوید:

«راه من ساده است به سادگی راه کریشنا، مسیح علیه السلام، موسی علیه السلام، و زرتشت ... چون فقط

نام‌ها متفاوت‌اند والا راه یکی است» (اشو، ۱۳۸۰: ۱۱۴).

۷. ترویج لذت‌طلبی و شادخواری

اشو خود را مبلغ دین عشق و خنده و جشن می‌داند (باگوان، ۱۳۸۵ (ط): ۷۵).

و عقیده دارد تنها از طریق شادمانی و رقص و سرور است که می‌توان خدا را یافت (باگوان،

۱۳۸۲: ۷۶). اشو در اصل خدا را همان جشن و شادی می‌داند و می‌گوید:

«تا زمانی که به رقص در نیایی و آواز نخوانی، تا زمانی که زندگی را جشن نگیری، آماده‌ی

پذیرش خدا نخواهی بود. خدا جشن شادی است، خدا رقص و پایکوبی و آواز و ترانه

است. خدا بر کسانی که غمگین و جدی هستند، ظاهر نمی‌شود» (باگوان، ۱۳۸۵ (د): ۳۰).

از نظر اشو خداوند چیزی یا کسی نیست بلکه یک مفهوم است. معنایی است از جشن و

ضیافت (اشو، ۱۳۸۲: ۸۸).

بنابراین، اشو به مخاطبان خود تاکید می‌کند شاد باشند و از زندگی لذت ببرند چون آن زندگی که در آن شادی نباشد، در آن رقص و خلاقیت و عشق نباشد، ارزشی ندارد و اینها هستند که به زندگی معنا می‌بخشند والا زندگی در نفس خود بی‌معنا است (اشو، ۱۳۸۴: ۱۸۹). اشو خنده را نقطه اوج رشد انسان می‌داند (اشو، ۱۳۸۰: ۹۳) و اعتقاد دارد خنده همچون دعا و نیایش مقدس است (همان: ۱۰۴). اگرچه نیایش هم از نظر او بازی‌ای بیش نیست (اشو، ۱۳۸۲: ۸۶). اشو اساساً معتقد است همه چیز را باید یک سرگرمی به حساب آورد و هیچ چیز را نباید جدی گرفت و این مساله یکی از پایه‌های نگرش او به واقعیت است (همان: ۱۰۸). از نظر اشو حتی مرگ هم یک بازی و سرگرمی است (باگوان، ۱۳۸۵: ۱۹). و باید از آن لذت برد. وی سالک شدن - به روش خودش - را تنها راه پیش روی بشر آینده می‌داند و بیان می‌دارد این روش - مراقبه و مکاشفه - به انسان‌ها یاد خواهد داد که چگونه بازیگوش شوند و به آرامش دست یابند و چگونه در عین نداشتن هیچ هدفی، شاد باشند (باگوان، ۱۳۸۵(ب): ۲۰). این چنین انسان‌هایی از نظر اشو شایسته‌ی بهشتند (باگوان، ۱۳۸۵(ز): ۹۴) زیرا هر کاری که انجام می‌دهند درست و صواب است؛ چنان که می‌گوید: «تنها پیام من به رهروان این است که خندان باشید، شادمان باشید، به رقص در آید تا آن‌گاه هر کاری که انجام می‌دهید، درست و صواب باشد» (باگوان، ۱۳۸۵(ح): ۲۱).

شادی و لذت در عرفان اشو از اهمیت خاصی برخوردار هستند. تا جایی که به عنوان هدف زندگی مطرح می‌گردند. هدفی که برای رسیدن به آن می‌توان به هر کاری اقدام نمود. اشو از شادی به عنوان تنها معیار انسانی نام می‌برد و عقیده دارد خنده نقطه اوج رشد انسان است (باگوان، ۱۳۸۵(ط): ۸۴). البته خنده و شادی که هیچ پشتوانه معرفتی ندارد و از جهان بینی خاص اشو نشأت می‌گیرد. او به همه چیز با دید سرگرمی و بازی می‌نگرد و عقیده دارد هیچ چیز را نباید جدی گرفت. این مساله تا جایی پیش می‌رود که مرگ هم یک بازی و سرگرمی تلقی می‌شود (باگوان، ۱۳۸۵(و): ۱۹). بر مبنای چنین نگرشی است که اشو به مخاطبان خود می‌گوید شادی کنید و از زندگی لذت ببرید. اما خطر اصلی نگرش اشو در همین است، وقتی همه چیز حتی مرگ به عنوان سرگرمی و بازی در نظر گرفته می‌شود، هیچ عامل بازدارنده و کنترل‌کننده‌ای برای رفتار انسانی وجود نخواهد داشت. چرا که حساب و کتابی در کار نخواهد بود. این مساله وقتی خطرناک‌تر می‌شود که در کنار عقل‌گریزی و اندیشه‌ستیزی اشو قرار

می‌گیرد. آنگاه پیروان او دست به هر کاری می‌زنند صرفاً بدین خاطر که به لذت و شادی دست یابند، غافل از اینکه این شیوه رفتار آنها را به کجا خواهد کشاند. جالب اینجاست که اشو اسم این شیوه و نگرش خود را «دین» گذاشته و عقیده دارد تنها از طریق شادمانی و رقص و سرور است که می‌توان خدا را یافت (باگوان، ۱۳۸۵ (ط): ۷۵-۷۶). در حالی که نگرش اسلامی و تعالیم عرفانی درست در نقطه مقابل این سخن قرار دارد. یعنی فقط کسی می‌تواند به شادی حقیقی دست یابد که به خدا متصل باشد.

از این رو ابن سینا در مورد عارف می‌گوید:

«عارف گشاده‌رو، خوش برخورد و خندان است ... چگونه گشاده‌رو نباشد در حالی که او

به حق مسرور و شاد است و در هر چیزی خدا را می‌بیند» (طوسی، ۳۹۱).

بنابراین، شادی عارف در عرفان اسلامی ماهیتی متفاوت از شادی انسان در عرفان اشو دارد؛ چرا که شادی مطلوب اشو بر مبنای بی‌هدفی آفرینش و انسان شکل گرفته که این مساله خود عامل اصلی پوچی، افسردگی و نارضایتی است.

نکته دیگر راجع به شادی و لذت مطلوب اشو این است که این شادمانی و جشن و سروری که اشو در مورد آن صحبت می‌کند بسیار افراطی و نامناسب است. بیشتر شبیه به مراسم جشن و پارتی است که به همراه انواع مواد مخدر برپا می‌شود و برای مدتی محدود، انسان را به سرخوشی و سرمستی راهنمایی می‌کند اما در نهایت فاقد هرگونه احساس آرامش و آسایش است، حتی ممکن است منجر به بیماری‌های روانی افراد هم گردد. این‌گونه توجه به شادی و لذت هرگز مطلوب اسلام نمی‌باشد چرا که اسلام با هر فرایندی که افراط در آن موجب بی‌توجهی به ابعاد دیگر وجود انسان شود مخالف است. چنانچه حتی عبادت نیز از این قاعده مستثنی نمی‌باشد و زیاده‌روی و افراط در عبادت نیز مورد سرزنش قرار گرفته است (کلینی، ۱۳۷).

۸. ترویج سکس

اشو یکی از طرفداران سرسخت تعلیمات تانترا است، مکتبی که نیروی جنسی را بسیار محترم می‌شمارد و آموزه‌هایش بر پایه‌ی آن شکل گرفته است. اشو «سارها» کاشف تانترا را از جمله افراد معدود خیرخواه بشریت می‌خواند (اوشو، ۱۳۸۲: ۱۳۸). چرا که او رابطه‌ی

جنسی را مقدس شمرده و آن را تحقیر نمی‌کرد. قابل توجه آن که رابطه‌ی جنسی مورد نظر اشو، هیچ ارتباطی به مقوله‌ی ازدواج ندارد و آنچنان که در مباحث آزادی ذکر شد، ازدواج از نظر اشو همان بدبختی است (اشو، ۱۳۸۴: ۹۸).

در واقع اعتقاد او بر این است که نباید غرایز طبیعی را محکوم کرد و باید آنها را آزاد گذاشت زیرا فقط در این صورت علاقه به آنها کم‌رنگ خواهد شد و این یکی از اصول اساسی تعلیمات اشو است. در نظر اشو هنگامی که غریزه در حالت طبیعی، غیر تابویی، خودجوش و بدون هر گونه مانعی عمل می‌کند، سلامتی و تعادل در بدن ایجاد می‌گردد و تنها در آن هنگام است که صدای نیرومند شادی از پیکرمان به گوش خواهد رسید (اشو، ۱۳۸۴: ۱۵۳).

اشو به طور خاص به غرایز جنسی اشاره کرده و ابراز می‌دارد:

«آدمی که همیشه به انجام این کار - سکس - اقدام می‌کند، روزی آن را وا خواهد نهاد، اما قدیسان، کسانی که به قدیس معروف شده‌اند، نمی‌توانند آن را درک کنند. به خاطر اینکه آنها روی آتشفشان نشسته‌اند» (اشو، ۱۳۸۴: ۹۳).

از نظر او اگر انسان به سوی انجام عمل جنسی برود، دیر یا زود تمام تخیلاتی که درباره‌ی آن داشته از بین می‌رود و این کار به چیزی بیش یا افتاده تبدیل می‌شود. اما در مقابل، کسانی که آن را سرکوب می‌کنند - به عنوان مثال قدیسان - هرگز از این افکار، خلاصی نمی‌یابند. اشو معتقد است آنها تنها خلاقیت را سرکوب کرده‌اند؛ چرا که انرژی جنسی همان نیروی خلاقه است (باگوان، ۱۳۸۲: ۱۵۷). او به مخاطبان خود تاکید می‌کند اگر با این انرژی دشمنی بورزند، تمامی راه‌های رشد روحی را به روی خود خواهند بست (باگوان، ۱۳۸۵(ح): ص ۳۶). چون در نظر اشو تنها از طریق سکس و مرگ است که آدمی می‌تواند وارد ملکوت خداوند شود (باگوان، ۱۳۸۲: ۲۰۳) و اگر از این دو پرهیز کند هرگز قادر نخواهد بود به عبادتگاه خداوند وارد گردد چرا که او در ورودی را گم کرده است (همان: ۲۰۵). به عقیده‌ی اشو اساساً انسان، ترکیبی از سکس و مرگ است و اگر کسی نتواند با این دو پدیده‌ی اساسی زندگی روبرو شود، هنوز انسان نشده است (همان: ۲۰۳-۲۰۴).

اشو اعتقاد دارد زندگی از نیروی جنسی مایه می‌گیرد و به درون انرژی جنسی عقبگرد می‌کند (اشو، ۱۳۸۴: ۱۴۱) و بدین خاطر مردمی که در حال مردن هستند با تخیلات جنسی از دنیا می‌روند و در آن لحظه نسبت به این تخیلات کاملاً هوشیارند. پس عده‌ای سعی می‌کنند

سکس را سرکوب نمایند تا بتوانند مرگ را فراموش کنند (باگوان، ۱۳۸۲: ۱۹۹)؛ در حالی که مرگ و جنسیت بزرگترین موقعیتهای زندگی هستند (همان: ۲۰۰) و انرژی فقط می‌تواند توسط این دو قطب تولید گردد.

از نظر اشو هنگامی که پیکر مذکر و مونث با هم تماس می‌یابد، یک مدار الکتریکی کامل می‌شود و در آن هنگام خود آگاهی‌ای که طی تجربه عمیق ساماندهی از بدن بیرون رفته به سرعت به آن باز می‌گردد (اشو، ۱۳۸۰: ۶۱۰). بنابراین، اشو از برخی حساسیت‌ها و موضع‌گیری‌ها نسبت به بدن انتقاد کرده و می‌گوید:

«زنان از کودکی به نحوی تربیت و شرطی شده‌اند که گویی ناگزیرند جسمشان را هم چون یک بیماری تحمل کنند ... بدنشان هم چون رازی است که همواره نگرانند که چگونه آنرا مکتوم نگه دارند در حالی که چیزی در آن نیست که تا این حد نیاز به محافظت داشته باشد.»

از نظر او همین حساسیت‌ها و موضع‌گیری‌هاست که مانع بزرگی در راه کمال آنها ایجاد می‌کند تا جایی که اگر خدا نیز در مسیرشان قرار گیرد، خود را کنار می‌کشند که مبادا با او تماس پیدا کنند (باگوان، ۱۳۸۱: ۱۳۹).

توجه و تاکید اشو بر سکس آن‌چنان صریح و آشکار است که نمی‌توان از عرفان مخصوص او صحبت کرد و روابط جنسی آزاد را نادیده گرفت. این مسأله به همراه مراقبه همانا دو عنصر اساسی تعلیم وی هستند (اشو، ۱۳۸۴: ۲۸۵). او با الهام از آیین تانتر، بر لذت جنسی و شادمانی موقتی آن تاکید کرده، معنویت و خدا را در خوشی‌ها و کام‌جویی‌های مادی و شهوانی می‌جوید. در حالی که شواهد نشان می‌دهد هرگاه انرژی جنسی به انگیزه‌ی تلاش برای رسیدن به روشنایی و معنویت به کار گرفته شود، نتیجه‌ی کار، رنج و پریشانی برای قربانیان و از بین رفتن آبرو برای مرتکبان این اعمال بوده است. این مسأله آن‌چنان بدیهی و دارای مصادیق فراوان است که حتی خود غریبان نسبت به آن انتقاد کرده و گفته‌اند «این مسأله فقط یک رسوایی جنسی نیست بلکه سوء استفاده از قدرت دینی است» (پتیک، ۱۳۸۶: ۱۵۵) بنابراین، برخلاف ادعای اشو، نه تنها چنین روشی انسان را به رشد روحی و معنوی نمی‌رساند، بلکه آرامش و آسایش روحی را نیز از او سلب خواهد نمود.

اشو هم چنین عقیده دارد کسانی که همیشه به این کار (سکس) اقدام می‌کنند، بالاخره روزی آن را رها خواهند کرد و این امر برایشان به چیزی بیش یا افتاده بدل خواهد شد. درحالی‌که هرگز چنین نیست. اشتباه بزرگ اشو در این است که به انسان و تفاوت شگرف او با حیوان توجه نکرده است. چرا که در نهاد و سرشت تمامی انسان‌ها، میل به بی‌نهایت وجود دارد. این میل اگر در جهت درست و صحیح قرار نگیرد، ممکن است آثار مخربی برای انسان به همراه داشته باشد. به طوری که در برخی موارد - همچون غریزه جنسی - این تمنا می‌تواند به صورت یک عطش روحی جلوه‌گر شود که در این صورت هیچ گاه به حد اشباع نخواهد رسید و هم چون مردابی فراگیر انسان را در خود فرو خواهد برد. مردابی که هیچ راه گریزی از آن نیست.

چنین انسانی هرگز روی آرامش را نخواهد دید، چرا که همواره در حال اضطراب و پریشانی قرار دارد؛ فهرستی از این گونه اضطراب‌ها را خلاصه می‌کنیم:

- اضطراب ناشی از تضاد بین خواسته‌های بی‌نهایت شهوت و امکانات محدود انسان؛
- اضطراب در اثر تضاد بین خواسته‌های لذت جویانه شهوت و خواسته‌های تکامل گرایانه فطرت؛

- اضطراب در اثر تضاد بین خواسته‌های لذت جویانه شهوت در تماس با مدارهای اصلی زندگی یعنی خانواده و دوستان؛
- اضطراب در اثر عدم دستیابی به هدف یا گم کردن هدف.

این درحالی است که یکی از اصلی‌ترین ثمرات ازدواج، طبق نص صریح قرآن کریم، آرامش است، که در سایه‌ی آن می‌توان به اهداف عالی انسانی رسید و میل به بی‌نهایت را با وصال حضرت حق، پاسخ گفت.

منابع و مأخذ

نهج البلاغه

الف- منابع فارسی:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۷۵. منطق و معرفت از نظر غزالی. تهران: امیرکبیر. دوم.
۲. فتوحات مکیه. ج ۲. بیروت: دارصادر.

۲. اسمارت، نینیان، ۱۳۸۳(الف). تجربه دینی بشر، ترجمه مرتضی گودرزی. تهران: سمت.
۳. _____، ۱۳۸۳(ب). تجربه دینی بشر، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، تهران: سمت.
۴. اشن گوروجی، ۱۳۸۳، تفسیر آواهای شاهانه‌ی سارها (تعلیمات تانترا ۳ و ۴). ترجمه هما ارژنگی، نشر جم.
۵. اشو، ۱۳۸۱، گل‌های جاودانگی، ترجمه محسن خاتمی، تهران: سی گل.
۶. _____، ۱۳۸۲، آفتاب در سایه، ترجمه عبدالعلی براتی، تهران: نسیم دانش، دوم.
۷. _____، ۱۳۸۳، در هوای اشراق، ترجمه فرشید قهرمانی و فریبا مقدم، تهران: کتاب آوند، دوم.
۸. _____، ۱۳۸۴، شکوه آزادی، ترجمه میرجواد سیدحسینی، تهران: هودین، سوم.
۹. اوداینیک، والتر. ۱۳۷۹، یونگ و سیاست، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نی.
۱۰. اوشو، ۱۳۸۰(الف)، عشق رقص زندگی، ترجمه بابک ریاحی پور و فرشید قهرمانی، تهران: نگارستان و آویزه.
۱۱. _____، ۱۳۸۰(ب)، و آن گاه نبودم، ترجمه سیروس سعدوندیان، تهران: نگارستان و آویزه.
۱۲. _____، ۱۳۸۲، تمثیل‌های عرفانی، ترجمه فلورا دوست محمدیان، تهران: آویزه.
۱۳. _____، ۱۳۸۳(الف)، پیوند، ترجمه عبدالعلی براتی، تهران: نسیم دانش، دوم.
۱۴. _____، ۱۳۸۳(ب)، شورشی، ترجمه عبدالعلی براتی، تهران: نسیم دانش، دوم.
۱۵. _____، ۱۳۸۴(الف)، آواز سکوت، ترجمه میرجواد سیدحسینی، تهران: هودین،
۱۶. _____، ۱۳۸۴(ب)، عاشقانه‌ها، گردآوری قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: سایه گستر، دوم.
۱۷. باگوان راجنیش اشو، ۱۳۷۹، مزه‌ای از ملکوت، ترجمه مرضیه (لوئیز) شنکایی، تهران: آبیگینه.
۱۸. _____، ۱۳۸۱، تعلیمات تانترا (کندالینی / یوگا)، ترجمه فرشته جنیدی، تهران: هدایت الهی.
۱۹. _____، ۱۳۸۲(الف)، بشنو از این خموش ...، ترجمه عبدالعلی براتی، تهران: نسیم دانش، چهارم.

۲۰. _____ ۱۳۸۲(ب)، راز بزرگ، ترجمه روان کهریز، تهران: باغ نو، سوم.
۲۱. _____ ۱۳۸۲(ج)، راز (تفسیری از اشو بر داستان‌های صوفیان)، ترجمه محسن خاتمی، ج ۱ و ۲، تهران: فرا روان، چهارم.
۲۲. _____ ۱۳۸۵(الف)، با خود یکی باش، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۲۳. _____ ۱۳۸۵(ب)، بگو آری، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۲۴. _____ ۱۳۸۵(ج)، بیگانه در زمین، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۲۵. _____ ۱۳۸۵(د)، پرواز در تنهایی، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۲۶. _____ ۱۳۸۵(ه)، چراغ راه خود باش، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۲۷. _____ ۱۳۸۵(و)، دل به دریا بزن، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۲۸. _____ ۱۳۸۵(ز)، زندگی موهبتی الهی است، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۲۹. _____ ۱۳۸۵(ح)، عشق پرنده‌ای آزاد است، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۳۰. _____ ۱۳۸۵(ط)، قطره‌ای در دریا، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۳۱. _____ ۱۳۸۵(ی)، مراقبه، هنر شور و سرمستی، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۳۲. _____ ۱۳۸۵(ک)، من درس شهادت می‌دهم، ترجمه مجید پزشکی، تهران: هودین.
۳۳. بهار، مهرداد، ۱۳۸۲، ادیان آسیایی، تهران: چشمه، ج ۴، ۳۲. جوادی آملی، آیت‌الله، ۱۳۸۴، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء،
۳۴. جوادی آملی، آیت‌الله، ۱۳۸۱، حیات عارفانه امام علی علیه السلام، قم: اسراء، دوم.
۳۵. رازی، نجم‌الدین، ۱۳۷۴، مرصادالعباد، تهران: علمی و فرهنگی، ششم.

۳۶. رجائی بخارایی و احمد علی، ۱۳۷۳، فرهنگ اشعار حافظ، تهران: علمی، هفتم.
۳۷. رحیمیان، سعید، ۱۳۸۳، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
۳۸. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۰، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، دهم.
۳۹. شایگان، داریوش، ۱۳۸۰، بت‌های ذهنی و خاطره‌ی ازلی، انتشارات امیرکبیر، چهارم.
۴۰. _____، ۱۳۸۳، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱ و ۲، تهران: امیرکبیر، پنجم.
۴۱. شبستری، شیخ محمود، گلشن راز.
۴۲. طباطبایی، علامه، علی علیه السلام و فلسفه الهی، ترجمه سید ابراهیم سید علوی، تهران: انتشارات راه امام.
۴۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، سوم.
۴۴. فروید، زیگموند، ۱۳۷۷، اصول روان‌کاوی بالینی، ترجمه دکتر سعید شجاع تفتی، تهران: ققنوس.
۴۵. کاشانی، عزالدین محمود بن علی، ۱۳۸۱، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح و مقدمه‌ی جلال‌الدین همایی، تهران: هما، ششم.
۴۶. کلینی، اصول کافی، سوم.
۴۷. مطهری، مرتضی. ختم نبوت.
۴۸. ملاصدرا، ۱۳۸۵، شواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، تهران: سروش، چهارم.
۴۹. محمد آمدی، عبدالواحد، ۱۳۷۸، غررالحکم درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، دوم.
۵۰. ناس، جان. بی، ۱۳۷۳، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی، هفتم.
۵۱. نیکلسن، الن، ۱۳۸۲، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه دکتر اسد... آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی، دوم.
۵۲. همدانی، عین‌القضات، ۱۳۷۹، زبده الحقایق، ترجمه مهدی تدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵۳. یوسف پور، محمدکاظم، ۱۳۸۰، نقد صوفی، تهران: روزنه.

۵۴. یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۷۹، یوگا، ترجمه جلال ستاری، تهران: میترا.

ب- منابع انگلیسی:

1-Buswell, Robert.E, Encyclopedia of Buddhism, Macmillan Reference USA, 2004, Volume 1&2.

2-Chandar, Lokesh and ... , Dictionary of Buddhist Iconography, International Academy of India Culture, New Delhi, First Published, 2001, Volume 3.

3-Johnston, William .M, Encyclopedia of Monasticism, Fitzorg Dearborn Publisher, 2000, Volume 2.

4-Landaw, Janathan and ... , Buddhism for Dummies, Wiley publishing.Inc, Indianapolis, 2003.

5-Santideva, Sandhu, Encyclopedia of Buddhist Tantra, Cosmo Publications, India, 2001, Volume 2&5.

ج- مقالات:

پتیک الیزابت، ۱۳۸۶، «زنان در جنبشهای دینی نوین»، ترجمه ابوالفضل حقیری، فصلنامه

کتاب نقد، شماره ۴۵.