



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

An Examination of Subjective and Objective Aspects of the “Unity of Existence” Theory in Paramahansa Yogananda's Thought

Mohammad Hossein Kiani 

Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Islamic studies, Ahl al -Bayt International University, Tehran, Iran.
kiani@abu.ac.ir

Abstract

The theory of the unity of being, according to Yogananda, is pivotal in understanding human actions and attitudes. According to him, not only does this theory confirm and lead to the unification with the Divine, but its ascendancy also leads to success. This article deals with one major question: To what extent do the subjective-objective necessities of the theory of the unity of being remain valid in Yogananda's thought? Through an analytical and critical method, this article shows that the theory, which is based on Yogananda's explanation of the primacy of intuition and existential unification, fails to remain coherent because in his validation of intuition, he not only invalidates sensory knowledge, but he also invalidates the entire procedure of thinking and rationality. His imanationist interpretation of the unity of being is not logically viable and is deemed to be a superficial take. On the other hand, he also falls into sophistry and fallacy when he represents the theory as a source of success as he neglects that such an approach leads to a confusion between success and its examples.

Keywords: Intuition, Unity of Existence, God, Reason, Success, Transcendent Philosophy.

Received: 2024/10/15; **Revision:** 2024/11/10; **Accepted:** 2024/11/11; **Published online:** 2024/11/16

□ Kiani, M. H. (2024). An Examination of Subjective and Objective Aspects of the “Unity of Existence” Theory in Paramahansa Yogananda's Thought. *Journal of Religious Thought*, 24(4), 55-66.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.51433.3125>

□ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

بررسی لوازم ذهنی-عینی نظریه وحدت وجود در اندیشه پاراماهانسا یوگاناندا

محمدحسین کیانی 

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه بین المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران.
kiani@abu.ac.ir

چکیده

نظریه وحدت وجود نزد پاراماهانسا یوگاناندا به منزله محور تمام نگرش‌ها و کنش‌های انسان است؛ زیرا نه تنها آن را مؤید و موجب اتحاد با خدا می‌داند، بلکه عامل تحقق موفقیت را در سیطره این نگرش به حساب می‌آورد. از این رو، پرسش مقاله این است که تا چه اندازه الزامات ذهنی - عینی نظریه وحدت وجود در اندیشه یوگاناندا اعتبار دارد؟ یافته‌های پژوهش که با روش تحلیلی - انتقادی انجام شده است، نشان می‌دهد این نظریه که برمدار تبیین وی از اصالت شهود و اتحاد وجودی فراهم می‌شود، از انسجام کافی برخوردار نیست؛ چراکه در مقام اعتباربخشی به شهود، نه تنها آگاهی حسی را نامعتبر می‌داند، بلکه کلیت فرآیند اندیشه و عقلانیت را نیز بی‌اعتبار می‌خواند. از یک سو، خوانش «حلولی» او از نظریه، به لحاظ منطقی امکان‌پذیر نبوده و برداشتی سطحی قلمداد می‌شود و از سوی دیگر، در سیطره نظریه، به منزله عامل موفقیت دچار تسری حکم و سفسطه می‌شود؛ چون غفلت می‌ورزد که اعتقاد به این نگرش، قرین کوشش‌های متناسب با مصادیق موفقیت است.

واژگان کلیدی: شهود، وحدت وجود، خداوند، عقل، حکمت متعالیه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶

□ کیانی، محمدحسین (۱۴۰۳). بررسی لوازم ذهنی-عینی نظریه وحدت وجود در اندیشه پاراماهانسا یوگاناندا. *اندیشه دینی*، ۴(۲۴)، ۵۵-۶۶.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.51433.3125>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

پاراماهانسا یوگاناندا^۱ نظریه پرداز معنوی است که با استناد به آموزه های هندو و متأثر از الگوهای معنویت سکولار، علاوه بر اینکه می کوشد تا خوانشی جدید از باورهای سنتی ارائه دهد، استنباط جدیدی از الهیات برای حل چالش های معنوی ارائه می کند.^۲ این رهیافت که البته نظریه پردازانی در دیگر سنت ها دارد^۳، مؤید این نگرش کلی است که معنویت برابر یا حداقل همپوشانی حداکثری با تحقق اهدافی نظیر بهبود روانی، حل مضامات هویتی، ارتقای کیفیت ارتباطات فردی و اجتماعی، افزایش حس رضایت، رفع اضطراب، تحقق شادی و کسب آرامش دارد. دیگر اینکه، معنویت نسبت به ارزش های زمانه انعطاف پذیر است؛ بدین معنا که ویژگی های فردی - اجتماعی مدرنیته و نیازهای برآمده از آن، در مسأله یابی، ارائه رهیافت و تبیین راهکارهای جدید، تاثیرگذار است. بدین سان، اگر هدف معنویت تحقق چنین اهدافی است، الهیات سنتی همچون ابزاری برای رسیدن به این اوصاف است و از این رو، می توان هرگونه باور سنتی را با خوانشی آزاد و فاقد محدودیت مورد استفاده قرار داد.

یوگاناندا درباره موضوعات متنوعی به ابراز عقیده پرداخته است. از مسائلی نظیر عالم هستی، روابط انسانی، مسائل زنانه و مردانه، حضور الهی، ماهیت علم و سرنوشت، اصول زندگی و خوشبختی، درون نگری، خلاقیت، مثبت اندیشی، آزادی، مراقبه، تفکر، اعتماد به نفس، لذت های جسمی - روحی، سلامت جسمی و شفای روحی، آرامش، عشق، شادی، تحقق زیبایی، قدرت معنوی، توانایی ذهنی، پیشرفت، غلبه بر ترس، نگرانی، خشم، عصبانیت، بدخلقی و مانند این ها. در این میان، می توان اندیشه بنیادینی را در نظر گرفت که تحلیل های یوگاناندا درباره مسائل مذکور، یکسره مبتنی بر آن قوام یافته است. به عبارت دیگر، با تحلیل مجموعه آثار یوگاناندا، می توان مدعی شد که خوانش او از نظریه وحدت وجود، بنیاد تمام اندیشه ها و راهکارهای عملی است که برای بهبود نگرش های انسانی و کنش های زیستی ارائه می دهد.

این مقاله با پیش فرض این نسبت، به بررسی این پرسش می پردازد که چگونه می توان با نظر به آثار یوگاناندا، تقریری از نظریه وحدت وجود به دست داده و درباره اعتبار لوازم ذهنی-عینی آن به قضاوت پرداخت؟ این مسأله که مسبوق به سابقه پژوهشی نیست، با مطالعه کتابخانه ای و روش تحلیلی - انتقادی فراهم شده و در مقام ارائه پاسخ، نخست نظریه یوگاناندا درباره وحدت وجود را بر بنیاد دو مولفه اصالت شهود و اتحاد وجودی بیان می شود. سپس، تحلیل می شود که این اندیشه، به لحاظ ماهیت و لوازم، حداقل با چهار اشکال غفلت از نقش حس، فقدان معیار عقل، تقلیل نظریه به برداشت حلولی و تحقق افعال به منزله برآیند عینی، مواجه است.

۲. تحلیل دیدگاه یوگاناندا

می توان خوانشی از دیدگاه یوگاناندا به دست داد که طی آن، تمام اندیشه ها با تاکید بر نسبت جهان با خدا ناشی می شود؛ زیرا معتقد است تمام جهان به مثابه تصویر متحرک خداوند است و انسان ها که بازیگران این صحنه به حساب می آیند، همواره با مرگ و بازگشت دوباره به جهان، نقش های متفاوت را بازی می کنند. رنج و درد به واسطه جدیت و حقیقی پنداشتن نقشی است که در جهان برعهده گرفته اند؛ چنان که لذت و خوشی این جهان نیز حاکی از این بازیگری است. یوگاناندا با استناد به آموزه های «یوکتشوار»، ابراز می کند که لذت های دنیوی نیز دل آدمی را می زند و آرزوهای مادی نیز همانند رنج تمامی ندارد؛ چراکه آدمی، هیچ گاه یکسره خرسند و شاد نمی شود و این همان واقعیتی است که موجب سرگردانی انسان میان اهداف و خواسته های متفاوت او شده است: «انسان هیچ گاه کاملاً خرسند نمی شود؛ به همین جهت، از هدفی به سوی هدفی دیگر می رود. آن هدف دیگری که می جوید، همانا پروردگار است؛ زیرا تنها او می تواند شادمانی ماندگار را عطا کند» (یوگاناندا، ۱۳۸۸ ش، ص ۲۱۹). اما حال که هدف دیگری یا به تعبیر بهتر، هدف نهایی همان خداوند است، تمام اندیشه ها و کنش های فردی باید برمدار دو نگرش جدانشدنی اصالت شهود و اتحاد وجودی، قوام یابد.

۱.۲. اصالت شهود

لزوم تجربه مستقیم حقیقت، از ارکان معنویت یوگاناندا به حساب می آید. وی در بسیاری از آثار خویش به توصیف مشاهدات معنوی خود می پردازد و اهمیت، شغف و سرور ناشی از چنین مشاهداتی را مفید و مغتنم معرفی می کند. او معتقد است که رکن مذهب نه اعتقاد، بلکه تجربه شهودی است و شهود نیز تحصیل قدرت روحی برای شناخت بی واسطه خداوند است. او می گوید: «شهود از درون آدمی می جوشد و اندیشه از برون. شهود حاکی از منظری بدون واسطه از واقعیت است؛ درحالی که اندیشه، منظری غیرمستقیم از واقعیت است. شهود، واقعیت را با همدردی عجیبی در کلیت آن می بیند، حال آن که اندیشه، واقعیت را خرد می کند. هر انسانی همان گونه که قدرت اندیشیدن دارد، از قدرت شهود نیز برخوردار است. همچنان که اندیشه قابل پرورش است، شهود نیز گسترش می یابد. ما در شهود، با واقعیت، با دنیای شادمانی، با وحدت اختلاف، با قوانین باطنی که بر دنیای معنوی حاکم است و با حضرت حق، هماهنگ هستیم» (یوگاناندا، ۱۳۸۴ ش، صص ۲۸۷-۲۹۰).

یوگاناندا وجه تمایز انسان متعالی را در کسب معرفت شهودی دانسته و می‌گوید: «معمولاً انسان برای دریافت اطلاعات درباره خود و دنیای پیرامونی، به حواس خود متکی است. ذهن انسان هیچ چیز نمی‌داند مگر چیزهایی که حواس پنج‌گانه به او می‌گوید. اما انسان متعالی برای کسب معرفت به شهود خود، یعنی حس ششم متکی است» (یوگاناندا، ۱۳۸۴ش، ص ۲۹۰). چنان‌که او با طرح این مسأله که روح آدمی در تن‌های سه‌گانه «آرمانی یا علی^۴»، «اختری یا اثیری^۵» و «مادی یا محسوس» صیورت می‌یابد،^۶ اذعان می‌کند که برخلاف جهان سه‌بعدی مادی که تنها با حواس پنج‌گانه قابل ادراک است، عوالم اختری را می‌توان با حس ششم یا شهود ادراک کرد. «اشخاص اختری، با حس شهود می‌بینند، می‌شنوند، می‌بویند و می‌چشند و لمس می‌کنند» (یوگاناندا، ۱۳۸۸ش، ص ۵۳۰). او به تناسب این حالات از انواعی از هوشیاری نظیر هوشیاری فناپذیر^۷، هوشیاری مسیح^۸، فراهوشیاری^۹ و هوشیاری کیهانی^{۱۰} سخن می‌گوید. در این میان، هوشیاری کیهانی، تجربه یکی شدن با خداوند در هوش مطلق اوست. او ضمن گزارش از تجربه خود می‌گوید^{۱۱}: «در نوشته‌های مقدس هندو نیز آن را هوشیاری کیهانی روح می‌خوانند که در کل آفرینش تجلی داد. این همان هوشیاری جهانی و یکی بودن با خداست که مسیح، کریشنا و سایر اوتارها مظهر و نماد آن هستند. قدسیان بزرگ و یوگی‌ها به آن مرتبه سمادهای مراقبه می‌گویند که در آن حالت، هوشیاری آن‌ها با هوشیاری همه ذرات عالم خلقت همسان می‌شود. در این وضعیت آن‌ها کل عالم هستی را به صورت جسم خود احساس می‌کنند» (یوگاناندا، ۱۳۸۰ش، ص ۵۴۵).

۲.۲. اتحاد وجودی

استعلا و اتحاد با خداوند در اندیشه یوگاناندا به خواست و فرمان الهی است؛ چراکه می‌گوید: «پروردگار، همه آدمیان را از شادمانی لایتنهای خود آفریده است. گرچه آدمیان در قفس تن گرفتارند، خدا از آدمیان که آن‌ها را به سیمای خویش آفریده می‌خواهد که سرانجام از هرگونه همسانی با حواس رهایی یافته و دیگر بار به او بپیوندند» (یوگاناندا، ۱۳۸۸ش، ص ۲۱۴). مسیر اتحاد با خداوند نیز از طریق صیورت و رهایی از بدن‌های سه‌گانه تحقق می‌یابد. به باور او، تجلی برهما^{۱۲} در انسان، آتما^{۱۳} نام داد که همان روح است. این روح سه تن دارد که به ترتیب او را می‌پوشانند. نخست بدن مادی که دارای حواس پنج‌گانه است، سپس بدن مثالی که قالب احساسات و عواطف است و درنهایت، بدن علی که قالبی ذهنی و فکری است. پس از آنکه انسان آن قدر تکامل می‌یابد که از عوالم فیزیکی و مثالی عبور و صعود می‌کند، در عالم علی سکونت می‌گزیند. در هوشیاری موجودات علی، عوالم فیزیکی و مثالی در جوهر فکر شکل می‌گیرند. آنچه انسان فیزیکی در اندیشه می‌پروراند، انسان علی می‌تواند به واقعیت درآورد. یگانه محدودیت موجود، خود فکر است. سرانجام انسان از آخرین پوشش روح (بدن علی) جدا می‌شود تا با یکتای همه‌جا حاضر و فراسوی همه اقلیم‌های ارتعاشی متحد شود (یوگاناندا، ۱۳۸۰ش، ص ۵۴۴؛ ۱۳۸۸ش، ص ۵۳۵).

برای وصول به برهما دستورالعمل‌هایی نیز وجود دارد. مواردی نظیر تامل درونی، تمرکز وجودی، التفات دائمی به خدا، پرهیز از تمایلات نفسانی و انجام برخی تمرین‌ها و مراقبه و از همه مهم‌تر، انجام «کریا یوگا»^{۱۴} که به نوعی دربردارنده تمام موارد یادشده است؛ چون به زعم او «تنها گسترش آگاهی زاییده از تمرین یوگا و مراقبه و خلوص در عشق الهی می‌تواند انسان را برای ضربه رهاونده^{۱۵} آن حضور همه‌جا حاضر» آماده کند» (یوگاناندا، ۱۳۸۸ش، ص ۲۱۴). وانگهی، «آرزوهای بیرونی با وعده خوشی‌های کاذبی که نمی‌توانند جای شادمانی روح را بگیرند، ما را از بهشت درون، بیرون می‌کشاند. از طریق مراقبه، بی‌درنگ بهشت گمشده را باز می‌یابیم» (یوگاناندا، ۱۳۸۸ش، ص ۲۱۹). اما کریا یوگا چیست؟ او می‌گوید: «علم کریا یوگا توسط استاد لاهیری ماهاسایا در هند امروزی کاملاً شناخته شده است. ریشه سانسکریت کریا «کری» به معنای عمل کردن و کنش و واکنش است. همین ریشه در واژه «کارما» یا اصل طبیعی علت و معلول نیز مشاهده می‌شود. در نتیجه کریا یوگا به مفهوم پیوند و اتصال یوگی به جان لایتنهای از طریق انجام اعمال یا آیین‌های معین یا کریا است. شخصی که به طور منظم این فن را به کار می‌برد، تدریجاً از کارما رهایی می‌یابد. اما به دلیل تعلیم و مقررات باستانی یوگا، شرح کامل کریا یوگا برای عموم ممکن نیست؛ زیرا این فن را باید مستقیماً از یک کریا یوگی که مراحل لازم را پشت سر گذاشته، آموخت^{۱۶}. کریا یوگا تمرین‌های فیزیولوژیکی ساده‌ای است که باعث می‌شود خون، کربن را از دست بدهد و اکسیژن بگیرد. اتم‌های این اکسیژن اضافی به جریان‌های حیات تبدیل می‌شوند و موجب تجدید قوای سلول‌های مغز و مراکز عصبی واقع در ستون فقرات می‌شوند. با جلوگیری از تجمع خون سیاهرگ، یوگی موفق می‌شود از نقصان نسوج بکاهد و به افزایش انرژی درونی مبادرت ورزد... پاتانجلی، کریا یوگا را علم انضباط جسم و ذهن و مراقبه به صوت خلاق «اوم» خوانده است. این صدا به هنگام مراقبه ژرف در درون یوگی به صورت ارتعاشی نمایانگر بیداری شاهد درون است که شنیده می‌شود. شری یوگتسوار همواره به شاگردانش می‌گفت کریا یوگا فنی است که موجب تسریع تکامل انسان می‌شود» (یوگاناندا، ۱۳۸۸ش، صص ۳۲۳-۳۲۵).

همچنین، او از اصول «یوگادا»^{۱۶} به عنوان نظام ویژه‌ای برای تندرستی و پرورش جسم یاد می‌کند که به سال ۱۹۱۶ برای تعلیم دانش‌آموزان مدرسه یوگا در رانچی آن را ابداع کرده است^{۱۷}. اما باید توجه داشت که آنچه در تمام دستورالعمل‌های وی دارای ارزش نهایی است، رسیدن

به خودشکوفایی است. خودشکوفایی به معنای فهم عمیق این واقعیت است که ما با خداوندی که همه جا حاضر و ناظر است، یکی هستیم. اینکه نباید دعا کنیم خداوند نزد ما بیاید و اینکه ما نه تنها تمام مدت نزدیک او هستیم، بلکه حضور همه جا حاضر او، حضور همه جا حاضر ماست و ما اکنون به همان اندازه، جزئی از او هستیم که در آینده خواهیم بود. بدین سان، تنها کاری که باید انجام دهیم، گسترش دانش خودمان است (یوگاناندا، ۱۳۷۸ش، ص ۲۲۵). گسترش این دانش؛ از طریق کریا یوگا و دیگر دستورالعمل‌های یوگاناندا از جمله یوگادا، برای رسیدن به این نحوه از خودشناسی است که آدمی با خدا یکی است. به عبارت دیگر، خودشناسی در نگرش او به منزله شناخت ابعاد جسمی، ذهنی و روحی خویش در این مقام است که حضور تام هر فرد انسانی به مثابه حضور تام خداوند قلمداد می‌شود.

۳. تحلیل اعتبار دیدگاه یوگاناندا

نگرش یوگاناندا تحت آن دسته از معنویت‌های جدید قرار می‌گیرد که ضمن پایبندی به ارزش‌های سکولار، به چارچوب نگرش‌های سنتی نیز متعهد است. البته نه تعهدی تبع‌دگرایانه و یکسره منطبق با قرائت‌های سنتی؛ بلکه برداشتی آزاد، متأثر از دغدغه‌ها و ارزش‌های زمانه، قرائتی مردم‌پسند و عمل‌گرایانه که بخش مهمی از جذابیت آن نیز در روش تطبیقی و میان‌فرهنگی است. باین‌همه، نگرش‌های درستی در اندیشه یوگاناندا وجود دارد. از اهمیت خداشناسی و ارزش و اعتبار شهود گرفته تا کوشش برای فهمی از وحدت وجود، به منزله نگرشی که بر بینش‌های معنوی تأثیر می‌گذارد و شاید از همه مهم‌تر اینکه او خودشکوفایی را به سیطره وحدت وجود پیوند می‌زند.

از سوی دیگر، چالش‌های مهمی در اندیشه یوگاناندا وجود دارد. برای نمونه، او بدون هرگونه برهان و بدون استناد به شواهد معتبر تصریح می‌کند که با اعمال اصول معنوی و بهره‌برداری از قدرت تفکر می‌توان به شفای جسمی نائل شد^{۱۸}. به علاوه، برخی دیدگاه‌های او اغراق‌آمیز است. برای نمونه، در کتاب «یوگای مسیح»^{۱۹} مدعی می‌شود که یوگای پنهان در کتاب مقدس را آشکار کرده است. او حتی ابراز می‌کند که مسیح همانند استادان کهن شرقی، نه تنها به یوگا آشنایی داشته که حتی آن را برای شناخت خدا به حواریون آموزش داده است (Yogananda, 2016, p. 17). در کتاب «شراب عرفانی» که شرحی بر رباعیات عمر خیام است، ابراز می‌دارد که فلسفه عمیق عمر خیام، حتی در ایران به‌طور کامل شناخته نشده است (Yogananda, 2019, p. 6). از این رو، رهیافت‌های متنوعی جهت تحلیل باورهای یوگاناندا وجود دارد. برای نمونه، می‌توان اعتبار آن را در نسبت با سنت هندوئیسمی بررسی کرد که از آن نشأت گرفته است. می‌توان به تحلیل کاستی‌ها و تناقض‌های درونی آن‌ها پرداخت و یا حتی می‌توان باورها را در تطبیق با دیگر نظام‌های فلسفی - عرفانی مورد سنجش قرار داد و یا اعتبار هر اندیشه را در تطبیق با باورهای وحیانی سنجید^{۲۰}. بدین سان، نظر به خوانش یوگاناندا درباره وحدت وجود، ملاحظات وجود دارد که به آن اشاره خواهیم کرد.

۱.۳. ارزش حس

یوگاناندا اتکا به حس برای کشف حقیقت متعالی را ناکافی می‌داند. در واقع، او در بینش معنوی وحدت وجودی خویش نه تنها اهمیتی برای حس قائل نشده و آن را بی‌ارزش می‌داند، بلکه آن را تخطئه می‌کند. غافل از اینکه هرچند اشتغال مداوم به مدرکات حسی، موجب غفلت از نحوه تمایزی از ادراک شده که مخصوص موجودات غیرمادی است، لکن در نگرش متعالی نیز، حس اهمیت خاص خود را دارد. اهمیت حواس برای فهم خود و جهان ارزشمند است. حواس همان ابراز اصلی برای کشف جنبه مادی موجودات به حساب می‌آیند. حتی اگر به زعم یوگاناندا، جهان همان تصویر متحرک الهی و ذیل اصالت وحدت وجود ملاحظه شود، همچنان اهمیت حواس برای کشف متعلقات مادی اجتناب‌ناپذیر است. به عبارت دیگر، حس در مقام تحلیل مصادیق وجود یعنی بخش قابل توجهی از موجودات، نقش اساسی دارد و همچون مقدمه‌ای برای رسیدن به وحدت وجود قلمداد می‌شود. هرچند معنای حقیقی وحدت وجود به حس فهم نمی‌شود؛ اما ارزش مقدماتی آن برای رسیدن به فهم عقلی - شهودی این نظریه، با اهمیت است و صرف اهمیت مقدماتی آن نیز به معنای بی‌ارزشی حس نیست. از سوی دیگر، در آن هنگام که وحدت وجود به گونه شهودی به دست می‌آید، در مقام یادآوری و تثبیت آن، اهمیت حس به واسطه مشاهده مستمر و تحلیل موجودیت موجودات این جهانی مهم است و یا حداقل، مسأله کاملاً بی‌اهمیتی نیست.

حس، اولین مرتبه در تحقق آگاهی متعارف و ابزار برای فهم حقایق مادی است و طبق همین رهیافت، مرتبه آغازین برای وصول به حقیقت متعالی قلمداد می‌شود. اینکه ادراک حسی به تنهایی راه‌آوردی برای کسب حقیقت غایی ندارد، به منزله بی‌اعتباری کامل آن نیست. به هر حال، حس به واسطه ادراک جلوه‌های محسوس که جملگی، مخلوقات حق تعالی به حساب می‌آیند، ارزشمند است. از سوی دیگر، این مسأله کم‌اهمیتی نیست که حس در سیر آفاق، همچون ابزار ایجاد رغبت و شوق برای کشف حقیقت را ایجاد کرده و مقدمات فهم حقیقت از منظر

عقل و شهود را فراهم می‌آورد. بدین‌سان، ارزش ادراکی حس مورد توجه حکمای اسلامی نیز واقع شده است و از این‌روست که ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا، بحث از ادراک حسی را نه در طبیعیات، بلکه در الهیات پیگیری می‌کند.

ماهیت ادراک حسی وابسته به وجود است؛ چنان‌که ملاصدرا از آن تحت عنوان «ماهیتۀ انیته» یاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۸). از سوی دیگر، عامل پذیرش ادراک حسی، نفس آدمی است. درواقع، ادراک حسی، همان صور موجودات فارغ از حیثیت مادی آن‌ها نزد نفس است و از این‌رو، ملاصدرا نقش مهمی برای حس مشترک قائل می‌شود. حس مشترک همان فاعل ادراک حسی، همچون نحوه‌ای از احساس و بسان مخزن داده‌های حسی است که توسط نفس ترسیم و ذخیره می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۰). خیال نیز قوه‌ای مجرد است که رابطهٔ مداومی با حس مشترک دارد و طی این مراوده، احکام متعددی بر صور حسی توسط عقل اطلاق می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۰۷). بدین‌سان، طبق رابطهٔ انفکاک ناپذیری که میان حس و عقل است، آدمی محسوسات را ادراک می‌کند.

یوگاناندا تصویر دقیقی از رابطهٔ قوای ادراکی به دست نمی‌دهد. او انفکاک بنیادین میان ادراک حسی و ادراک شهودی قائل می‌شود؛ لکن از نقش نفس و به‌ویژه قوهٔ عقل در نسبت میان ادراکات غفلت می‌کند. نفس به‌منزلهٔ حقیقتی که در نهایت به وحدت وجود نائل شده و در حق تعالی فانی می‌شود، طی فرآیند استکمالی به تحصیل انواعی از ادراکات نائل می‌گردد. براساس همین اندیشه است که ملاصدرا با تبیین دو نحوه از محسوسات؛ یعنی محسوس بالذات که صور اشیاء عینی نزد نفس است و محسوس بالعرض که همان اشیاء عینی است، تصریح می‌کند که محسوس بالذات همان ادراک حسی واقعی است که اعتبار علمی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۰۲). سپس، این نگرش را بسط داده و با نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول پیوند می‌زند.^{۲۱}

۲.۳. اعتبار عقل

تمایز نادرستی از شهود و اندیشه در نگرش یوگاناندا وجود دارد. اصطلاح اندیشه نزد او فراتر از ادراک حسی و شامل یافته‌های عقلی نیز می‌شود. در واقع، او اتکا به شهود را چنان تسری می‌دهد که حتی اندیشه یا تعقل را نیز برای کشف حقیقت ناکافی دانسته است. همچنین، برای دریافت شهودی نیز اصول و معیارهایی وجود دارد؛ اصولی که مقدمهٔ دریافت شهودی را فراهم آورده و معیارهایی که صحت و سقم آن، دریافت‌ها را تایید می‌کند؛ زیرا همان‌گونه که آگاهی عقلی مصون از خطا نیست، دریافت شهودی نیز می‌تواند حاوی خطا و لغزش باشد. در مجموع، این ملاحظات و بسیاری موارد دیگر، نکاتی مهم در فهم ماهیت، اعتبار و شیوهٔ استفاده و استناد به شهود را فراهم می‌آورد؛ مواردی که اغلب نزد یوگاناندا مورد غفلت قرار می‌گیرد. بالاین‌همه، توجه به چند نکته مهم است:

نخست، شهود پاسخ هرگونه پرسش را به دست نمی‌دهد؛ یوگاناندا با طرح دوگانه‌انگاری نادقیق معتقد است که انسان‌ها برای دریافت اطلاعات درباره خود و دنیای پیرامونی به حواس رجوع می‌کنند. حال آنکه انسان متعالی برای کسب معرفت به شهود خود اتکا می‌کند (یوگاناندا، ۱۳۸۴، ص ۲۹۰). به‌هرحال، یافته‌های شهودی، جامعیت و عملکرد یافته‌های عقلانی را نداشته و آگاهی شهودی حتی در مسائل معنوی نیز نمی‌تواند آدمی را از آگاهی عقلی بی‌نیاز کند. دوم، اهمیت شهود به‌معنای انکار اندیشه و عقلانیت نیست؛ چراکه هرگونه دریافت شهودی به‌واسطهٔ عقل به اندیشه درآمده و ابراز می‌شود. موجودیت ذهنی و ارائهٔ گزارش از شهود برمدار عقل است و از این‌رو، شهودی به اندیشه و تعقل در می‌آید. چنان‌که یوگاناندا در مقام تبیین اندیشه‌هایی که برآمده از مشاهدات خود دانسته به ابراز عقیده می‌پردازد. بنابراین، باید این دو رهیافت را به حد امکان به یکدیگر نزدیک کرده و هر دو را به‌مثابهٔ رویکردی واحد برای کشف حقیقت به‌کار برد. ضرورت این کوشش نیز به جهات مختلف است؛ از یک‌سو، اگر یافته‌های شهودی به دلایل عقلانی مستند نباشند، متهم به سلیقه و برداشت‌های ذوقی می‌شوند. این چالش، زمانی جدی می‌شود که مشاهدات متناقضی پیرامون مسئله واحد توسط افراد گوناگون ابراز می‌شود. از سوی دیگر، یافته‌های شهودی مبهم و متنوع هستند، چنان‌که همگی مطابق با واقع نبوده و حاکی از حقیقت غایی نیستند.

سالک در شهود، حقایق را همان‌گونه که هست دریافت می‌کند (ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۴۲۲). این نحوه از آگاهی متمایز، نمونه‌ای از خطاب مستقیم به آدمی است و یا موقعیتی است که سالک با خدا هم‌سخن شده و در نحوه‌ای از هم‌نشینی به آگاهی ممتازی دست می‌یابد. به‌عبارت دیگر، شهود، مقامی است که طی آن سالک جلوه‌های حق تعالی را در امور پیرامونی درک می‌کند. ابن‌عربی معتقد است برای بهره‌مندی از آگاهی شهودی باید سلوک خاصی را انتخاب کرده و به صفای قلب، فکر و تطهیر ظاهر و باطن پرداخت. لکن گاهی در ادراک شهود خطا رخ می‌دهد. این خطا هم به‌جهت عامل شهود (معرفت برآمده از خواطر شیطانی) است و هم به‌جهت برداشت نادرست از شهود (ابن‌عربی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۴۱۹). بدین‌سان، این مسأله که چگونه می‌توان از بروز خطا در علم شهود جلوگیری کرد؟ از دغدغه‌های مشترک بسیاری از حکمای اسلامی بوده است.

علامهٔ طباطبایی معتقد است آموزه‌های وحیانی، تکیه‌گاه هرگونه معرفتی دینی - معنوی است و اینکه اعتبار هر معرفتی دینی - معنوی را باید در مطابقت با آموزه‌های وحیانی مشخص کرد. درواقع، آموزه‌های وحیانی خالص‌ترین و ناب‌ترین آگاهی شهودی را عرضه می‌کند و

از این جهت است که این دسته از معارف می‌تواند معیار سنجش دیگر ادراکات شهودی به حساب آید.^{۲۲} چنان که در همین سلسله طولی است که کشف و شهود دیگر اولیای الهی که ذیل معرفت وحی قرار داشته و شهود آن‌ها نیز براساس آموزه‌های وحیانی سنجیده شده است، نیز می‌تواند معیاری برای صحت شهود دیگر افراد قلمداد شود. همچنین، عقل به عنوان معیاری برای سنجش و هدایت شهود، مورد تأکید بسیاری از فلاسفه اسلامی قرار گرفته است.^{۲۳} «امکان خطا در علم شهودی برای غیر معصوم وجود دارد. از این رو، او باید آنچه را که می‌یابد، یا با یافته‌های معصومین انطباق دهد و یا آنکه در صورت عدم دسترسی به معصوم، از میزان عقلی استفاده کند. این بدان معناست که برهان عقلی برای مشاهدات سالکان طریق کشف، همانند منطق برای فلسفه، یک علم آلی است» (جوادی‌آملی، ۱۳۷۰ ش، ص ۳۸۰).

۳.۳. حلول، برآیند نظری

نظریه وحدت وجود به تقریری که در اندیشه یوگاناندا به دست می‌آید، شباهت بسیاری با خوانش حلولی دارد؛ به‌ویژه هنگامی که می‌گوید: «ما با خداوندی که همه‌جا حاضر و ناظر است، یکی هستیم. اینکه نباید دعا کنیم خداوند نزد ما بیاید و اینکه ما نه تنها تمام مدت نزدیک او هستیم، بلکه حضور همه‌جا حاضر او، حضور همه‌جا حاضر ما است و ما اکنون به همان اندازه جزئی از او هستیم که در آینده خواهیم بود. پس، تنها کاری که باید انجام دهیم، گسترش دانش خودمان است» (یوگاناندا، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۲۵). طبق این نگرش، خداوند در تمام موجودات حلول کرده و با آنها اتحاد یافته است. در نتیجه همه موجودات جزئی از خدا بوده و به عبارت دیگر، همگی خدا هستند.

ایراد اساسی این خوانش، به تحلیل اتحاد نهفته در تقریر آن است. این اتحاد تحت سه تقریر قابل تصور است که همگی مردود است: الف) هر دو وجود مستقل داشته باشند. این احتمال به دلیل موجودیت مستقل آن‌ها پذیرفتنی نیست؛ زیرا درواقع اتحادی صورت نپذیرفته است؛ ب) هر دو فانی شده باشند. این فرض هم به دلیل معدومیت آن‌ها پذیرفتنی نیست؛ چراکه اتحادی تحقق نیافته است؛ ج) یکی فانی و دیگری باقی باشد. این شق نیز به دلیل امتناع اتحاد باقی و فانی، پذیرفتنی نیست (غزالی، ۱۹۷۱، صص ۱۶۴-۱۶۵؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۵۷). بنابراین، اساس اندیشه، حلول و اتحاد غیرمعقول است.

اشکال دیگر این نگرش این است که تلقی وحدت وجود مستلزم ائتلاف خدا و مخلوقاتش نیست؛ زیرا هدف این نظریه تنها انحصار هستی برای خداوند است و این ادعا موافق آیات قرآنی نظیر «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) و «إِنَّمَا تَوَلَّوْا فُتْمَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) است. در واقع، خداوند وجود حقیقی است و ماسوی الله تنها جلوه، ظهور، بروز و نمود او هستند. بنابراین، هیچ گونه اتحاد و همستگی وجود ندارد. نمودها در خارج متعدد و متکثر هستند و تشکیک نمودها نه تنها با نظریه وحدت وجود منافات ندارد، بلکه لازمه و شایسته آن نیز هست (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۳۵).

۴.۳. اهمال، برآیند عینی

در نگرش یوگاناندا درک و سیطره همه‌جانبه وحدت وجود نقش بنیادینی در تحقق موفقیت دارد. او نه تنها گسترش آگاهی برآمده از تمرین یوگا و مراقبه را عامل فهم وحدت وجود و خدا به حساب می‌آورد (یوگاناندا، ۱۳۸۸ ش، ص ۲۱۴)، بلکه هرگونه موفقیت را به تکنیک‌های ذهنی و روحی نظیر مثبت‌اندیشی، اراده پویا، قدرت خود تحلیلی و مراقبه، پیوند می‌زند.^{۲۴} حتی ابراز می‌کند که با بهره‌مندی از قدرت تفکر می‌توان به شفای جسمی، غلبه بر موانع و ایجاد موفقیت همه جانبه در زندگی نائل شد (Yogananda, 1958, p. 9). اما یوگاناندا توضیح نمی‌دهد که چگونه سیطره نگرش وحدت وجودی به موفقیت همه‌جانبه در زندگی ختم می‌شود. چنان که روشن بیان نمی‌کند که چگونه تکنیک‌های ذهنی - معنوی قادر به تحقق موفقیت فراگیر در زندگی است. درواقع، نوعی تسری حکم و فقدان نگرش واقع‌بینانه در اندیشه یوگاناندا وجود دارد.

برخی اضطراب‌ها نظیر ترس از آینده یا نگرانی مستمر از اشتباهات گذشته را می‌توان با تکنیک‌های ذهنی - روانی بهبود بخشید؛ اما دلهره از تامین نیازهای روزمره همانند خانه و تغذیه را نمی‌توان به صرف چنین شیوه‌های ذهنی برطرف کرد؛ زیرا روند اضمحلال این دلواپسی‌ها منطبق بر انجام پاره‌ای از فعالیت‌های روزمره و متداول است. به درستی، بنیاد موفقیت در توجه مستمر به حق تعالی است.^{۲۵} لکن در پرتو این مراقبه، پیوسته انجام توصیه‌های کاربردی لازم است؛ همان گونه که رهنمودهای متنوعی در آموزه‌های اسلامی برای موفقیت‌های روحی و جسمی بیان می‌شود. سفارش‌هایی که هم طیف بینشی و نظری را شامل می‌شود و هم دستورالعمل‌های مصداقی را مدنظر قرار می‌دهد. برای نمونه، روایات متعددی به دستورالعمل‌های بهداشتی جهت دستیابی به سلامت جسم اشاره می‌کنند. این احادیث از توصیه درباره بهداشت بدن گرفته تا اندرزهایی درباره خوراک، نوشیدنی، لباس و غیره را شامل می‌شود. از سوی دیگر، رهنمودهایی برای چگونگی کار^{۲۶}، ثروت و دارایی وجود دارد. این روایات طیف وسیعی از مسائل را تبیین می‌کنند. از ماهیت و آثار ثروت، بهترین و بدترین دارایی، آثار مال دوستی، نحوه استفاده از ثروت، سفارش به ثروتمندان و مانند آن. از این جهت است که نگرش یوگاناندا از جامعیت برخوردار نبوده و به گونه‌ای از اهمال دامن می‌زند.

امیرمومنان علی(ع) می‌فرماید: «چهار چیز انسان را در کارها کمک می‌کند: ثروت، علم و توفیق»^{۲۷} (اربلی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۳۸). این موارد چهارگانه را به‌منزله شروط موفقیت در نظر می‌گیرد؛ لکن برای کسب هر یک از آن‌ها نیز توصیه‌های عینی وجود دارد. توصیه‌هایی که مبتنی بر ضوابط این جهان و معطوف به تلاش و کوشش است و به‌همین جهت تأکید می‌کنند که «تنبلی آفت موفقیت است»^{۲۸} (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۶۸)؛ و نیز اشاره می‌کند که «پیروزی و موفقیت با دوراندیشی و اراده پایدار به دست می‌آید»^{۲۹} (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۹۲). امام‌رضا(ع) می‌فرماید: «هرکس از خدا درخواست موفقیت کند، اما تلاش و کوشش نکند، درواقع خود را مسخره کرده است»^{۳۰} (طرابلسی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵۳).

۴. نتیجه‌گیری

نظریه وحدت وجود در اندیشه پاراماهانسا یوگاناندا، علیرغم اهمیت و نقش آن در تبیین رابطه انسان با خدا و جهان، با برخی چالش‌ها و تضادهای منطقی مواجه است که موجب کاهش انسجام و اعتبار این دیدگاه می‌شود. نظریه وی که بر دو مولفه اصالت شهود و اتحاد وجودی استوار است، به‌طور عمده به نقش شهود در شناخت حقیقت تأکید دارد؛ اما درعین‌حال از اعتبار آگاهی حسی و عقلانی غفلت می‌کند و آن‌ها را ناتوان از درک حقیقت می‌داند. این نگرش، که شهود را به‌عنوان تنها ابزار شناخت حقیقت معرفی می‌کند، موجب می‌شود اعتبار و نقش اساسی حواس و عقل که ابزارهای پایه‌ای در شناخت انسان هستند، نادیده گرفته شوند. ازسوی دیگر، در خوانش حلولی یوگاناندا از وحدت وجود، به‌طور ضمنی به مفهومی نزدیک به حلول قائل است که به‌لحاظ منطقی و فلسفی با دشواری‌هایی روبه‌روست و نمی‌تواند در ساختار صحیح فلسفی تبیین شود. این دیدگاه، به‌ویژه در پیوند با تفکر حلولی، مشکلاتی را در مواجهه با اصول فلسفی چون استقلال موجودات و ماهیت غیرترکیبی خداوند ایجاد می‌کند و بیشتر به‌عنوان یک برداشت سطحی از وحدت وجود قلمداد می‌شود.

در زمینه کاربرد عملی این نظریه در زندگی روزمره، یوگاناندا نظریه وحدت وجود را به‌عنوان عامل موفقیت در تمام عرصه‌های زندگی معرفی می‌کند؛ اما در اینجا نیز دچار تعمیم نادرست حکم می‌شود. او براین‌باور است که توجه مستمر به خداوند به‌عنوان اساس موفقیت کافی است؛ اما درعین‌حال، از این نکته غفلت می‌کند که برای دستیابی به موفقیت‌های واقعی، باید تلاش‌ها و اقدامات متناسب با شرایط زندگی و مصادیق موفقیت، انجام شود. بنابراین، نگرش یوگاناندا فاقد جامعیت لازم برای در نظر گرفتن تمامی ابعاد موفقیت‌های انسانی است و نمی‌تواند راه‌حل‌های کاملی برای تحقق اهداف زندگی در دنیای مدرن ارائه دهد. بنابراین نظریه وحدت وجود در اندیشه یوگاناندا، نیازمند بازبینی و بازنگری است تا بتواند به‌طور منطقی در زمینه‌های مختلف معرفتی و عملی، کاربرد داشته باشد.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

۱. پاراماهانسا یوگاناندا (Paramahansa Yogananda) با نام اصلی موکوندا لال گوش (Mukunda Lal Ghosh) گورو و یوگی هندی است که به‌سال ۱۸۹۳ میلادی در گوراکپور واقع در شمال‌شرقی هند به دنیا آمد. در نوجوانی راهبی به‌نام یوکتشوار گیری (Yuktswar Giri) را به استادی پذیرفت. هرچند که از اساتید دیگری نظیر لاهیری ماهاسایا (Lahiri Mahasaya) و رام گوپال (Ram Gopal) می‌آموخت؛ لکن، درنهایت یکسره از آموزه‌های یوکتشوار گیری تأثیر پذیرفت. وی سرسپردگی تام یوگاناندا را خواستار شد و از او خواست تا به دانشگاهی در کلکته رود؛ چراکه وظیفه یوگاناندا را سفر به غرب برای تبلیغ تعلیم هندو می‌دانست. یوگاناندا به سال ۱۹۱۵ تحصیل در رشته هنر را به پایان رساند و بلافاصله از سوامی یوکتشوار خواست تا ورود رسمی او به نظام رهبانیت را بپذیرد. ورود او به رهبانیت مقارن با انتخاب نام «یوگاناندا» به‌معنای سرور و شادی به‌واسطه اتصال الهی بود. وی به‌سال ۱۹۱۷ میلادی مدرسه‌ای در دیپیکا واقع در بنگال غربی تاسیس کرد که سیستم آموزش آن ترکیبی از روش‌های مدرن آموزشی با آموزش یوگا و آرمان‌های معنوی بود. یوگاناندا به سال ۱۹۲۰ میلادی برای شرکت در کنگره‌ای بین‌المللی به آمریکا مهاجرت کرد و انجمن خودشناسی (Self-Realization Fellowship) به‌منظور آموزش تعلیم خود پیرامون هندوئیسم، فلسفه یوگا و مدیتیشن را تأسیس کرد. او طی چند سال به‌واسطه سخنرانی‌هایش توانست هزاران نفر را به دیدگاه‌هایش علاقه‌مند کند و به‌عنوان نخستین معلم هندویی شناخته شود که بخش اصلی زندگی خود را در آمریکا سپری کرده است. البته او حداقل ۱۹۲۰ تا ۱۹۵۲ میلادی و برای تعلیم آموزه‌هایش به اقصی نقاط جهان نیز سفر کرد. بدین‌سان، تعلیم وی به‌وسیله دو سازمان در لوس‌آنجلس و هندوستان ترویج می‌شود. این دو سازمان توانسته‌اند بیش از ۵۰۰ معبد در سراسر جهان ایجاد کنند و اعضای فراوانی را در بیش از ۱۷۵ کشور دنیا گرد هم جمع آورند.

2. See: Tony Wilkinson, The Lost Art of Being Happy: Spirituality for Sceptics, 2007.

۳. برای نمونه نگاه کنید به: جوئل اوستین متأثر از مسیحیت و یهودا برگ متأثر از یهودیت، تزئین گیاتسو متأثر از بودیسم و

4. Casual body.

5. Astral body.

۶. پروردگار روح آدمی را به توالی در سه قالب آرمانی یا تن علی، تن ظریف اختری یا جسم مثالی که حاصل خصایل ذهنی و عاطفی آدمی است و جسم محسوس مادی درآورد. انسان در زمین به حواس مادی و فیزیکی خویش مجهز است. حال آن که انسان اختری از طریق احساسها و عواطف و تنی ساخته از پرانا - آن ذرات حیات که از اتم کوچکتر است - به کنش می‌پردازد. اما صاحب جسم علی در عالم سرورآمیز آرمانها باقی می‌ماند. برای تفصیل نگاه کنید به: یوگاناندا، سرگذشت یک یوگی، ۱۳۸۸ش، ص ۵۲۷.

7. Mortal consciousness.

8. Christ consciousness.

9. Super consciousness.

10. Cosmic consciousness.

۱۱. یوگاناندا می‌گوید: «... استاد یوکتشوار آرام انگشتش را به سینه‌ام زد. ناگهان بدنم میخکوب شد. نفسم به گونه‌ای از ریه‌هایم بیرون می‌آمد که گویی مغناطیسی عظیم آن را بیرون می‌کشید. روح و ذهنم بی‌درنگ چون نوری سیال از منافذ تنم بیرون تراویدند. جسمم جسدی بیش نبود؛ گرچه کاملاً هوشیار بودم و می‌دانستم هیچ‌گاه تا این اندازه زنده نبوده‌ام. هویت دیگر به جسمم محدود نبود. تمام اتم‌های هستی را در بر گرفته بود، گویی آدم‌ها در مسافتی دور حرکت می‌کردند. خاک چنان شفاف شده بود که ریشه و حتی جریان حرکت شیره گیاهان را می‌دیدم. همه اشیایی که در میدان دیدم بودند لرزیدند و مانند فیلم‌های سریع مرتعش شدند. شادمانی عظیمی بر اقیانوس روحم بارید. دانستم جان جانان جز بهجت ابدی و تن او جز شعله‌های بیکران نور نیست. شکوه گسترده درونم تمامی دیارها، ممالک، سیاره زمین و منظومه شمسی و سایر منظومه‌ها و سحابی لطیف و کائناتی را دربر گرفت. تمام کیهان با نوری آرام همچون چشم‌انداز شهری در شب، در بیکرانگی هستی‌ام سوسو می‌زد. دریافتم کانون عرش همان نقطه ادراک شهودی قلبم است و از این نقطه قلبم نوری شکوهمند به سوی یکایک ساختارهای کائنات می‌تراوید. آوای آفرینش را به صورت ارتعاش اوم Aum شنیدم. طنین این آوا، موتور دستگاهی به نام کیهان را روشن کرد... ناگهان نفسم به ریه‌هایم بازگشت. در نهایت ناامیدی دریافتم بیکرانگی‌ام را از دست داده‌ام. دیگر بار به قفس تن بازگشته بودم. استادم بی‌حرکت برابر ایستاده بود» (یوگاناندا، ۱۳۸۸ش، ص ۲۱۲).

12. Brahma.

13. Atma.

14. kriya yoga.

۱۵. کریا یوگا در هند، در شهر پوری در ایالت اوریسا، در معبد یوگاناندا در هفت مرحله (هفت ساله) تعلیم داده می‌شود.

16. Yogoda.

۱۷. برای تفصیل نگاه کنید به: یوگاناندا، سرگذشت یک یوگی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۵۱.

18. See: Paramahansa Yogananda, Scientific Healing Affirmations, 1958.

۱۹. یوگاناندا در این کتاب که از اثر دوجلدی وی تحت عنوان «رجعت مسیح؛ زنده شدن دوباره مسیح درون شما» گردآوری شده، ابراز می‌دارد که از عقاید تعصب‌آمیز و سوءبرداشت‌هایی که آموزه‌های اصیل مسیح را تیره و مبهم ساخته، تعالی می‌جوید و نشان می‌دهد که او یک مسیر واحد را آموزش داد که از آن طریق، طالبان تمام مذاهب می‌توانند به عرش خداوند پناه برند. موضوعات این کتاب عبارت است از: سال‌های از بین‌رفته مسیح در هندوستان، علم باستانی مراقبه، چگونه مسیح شویم، معنای حقیقی غسل تعمید و ... برای تفصیل نگاه کنید به:

Paramahansa Yogananda, The Yoga of Jesus: Understanding the Hidden Teachings of the Gospels, 2016.

Paramahansa Yogananda, The Second Coming of Christ: The Resurrection of the Christ Within You, 2008.

۲۰. به‌ویژه ناظر به اعتقاد وی به «تناسخ»؛ چراکه می‌دانیم تناسخ در نگرش وحیانی مورد قبول نیست و از این‌رو، بسیاری از حکمای اسلامی نیز از منظرهای متفاوت به نقد آن پرداخته‌اند. برای تفصیل نگاه کنید به:

ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۳۲۰.

سبزواری، ۱۳۵۱ش، ص ۲۹۵.

ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳.

۲۱. برای تفصیل نگاه کنید به: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۲۰۰-۲۵۰.

۲۲. برای تفصیل نگاه کنید به: طباطبایی، ۱۳۴۸ش، ص ۴۲.

۲۳. برای نمونه، نگاه کنید به: حسینی طهرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۰ش، ص ۳۸۰.

24. See: Paramahansa Yogananda, The Law of Success, 1989.

۲۵. چنانچه امیرمومنان علی (ع) می‌فرماید: «ذكر الله تستنجد به الأمور و تستنير به السرائر (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۸۹)؛ یاد خدا موجب موفقیت در کارها و روشنایی درون‌ها می‌شود».

۲۶. کان رسول الله (ص) اذا نظر الى الرجل فاعجبه قال: له حرفه؟ فان قالوا لا، قال: سقط من عيني. قيل وكيف ذاك يا رسول الله؟ قال: لان المؤمن اذا لم يكن له حرفه يعيش بدينه (الشعيرى، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۹۰)؛ پیامبر خدا (ص) هرگاه به کسی نگاه می کرد و از او خوشش می آمد؛ می فرمود: شغلی هم دارد؟ اگر می گفتند: نه؛ می فرمود: از چشمم افتاد. عرض می شد: چرا ای رسول خدا؟! می فرمود: زیرا اگر مؤمن شغل و حرفه ای نداشته باشد دین خود را وسیله امرار معاشش می کند. از سوی دیگر، از امیرمومنان علی (ع) روایت شده است که: «من توفيق المراكسة المال من حله (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۶۶)؛ از موفقیت های آدمی، کسب مال از راه حلال است».
۲۷. اربع خصال تعين المرء على العمل: الصحة والغنى والعلم والتوفيق.
۲۸. آفة النجاح الكسل.
۲۹. الظفر بالحزم و الجزم.
۳۰. من سأل الله التوفيق و لم يجتهد فقد استهزأ بنفسه.



منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). *عوالی اللتالی*. قم: سیدالشهداء.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش). *النفس من کتاب الشفاء*. (تصحیح: حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محی الدین (۱۴۰۵ق). *فتوحات مکیه*. بیروت: دارالصادر.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۴۲۱ق). *کشف الغمّه*. (تحقیق: احمد حسینی اشکوری). قم: انتشارات رضی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۷۳ش). *غررالحکم و دررالکلم*. (شرح: آقا جمال خوانساری). تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۰ش). *شناخت‌شناسی در قرآن*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۶ق). *مهر تابان*. مشهد: نور ملکوت قرآن.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۵۱ش). *اسرارالحکم*. (حواشی: ابوالحسن شعرانی). تهران: اسلامیه.
- الشعیری، محمد (۱۳۶۳ش). *جامع الأخبار*. قم: انتشارات رضی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش). *مفاتیح الغیب*. (تصحیح: محمد خواجوی). تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۴۸ش). *تبییه در اسلام*. قم: دارالتبلیغ اسلامی.
- طرابلسی، ابوالفتح (۱۳۸۳ش). *کنز الفوائد*. قم: مجمع ذخائر اسلامی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۹۷۱). *المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى*، ج ۱. بیروت: چاپ فضله شحاده.
- مقداد بن عبدالله (۱۳۸۰ش). *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، ج ۱. قم: چاپ محمدعلی قاضی طباطبایی.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- یوگاناندا، پارماهانسا (۱۳۷۸ش). *او کجاست*. (ترجمه: توران دخت تمدن). تهران: نشر هما.
- یوگاناندا، پارماهانسا (۱۳۸۰ش). *انسان در جست‌وجوی جاودانگی*. (ترجمه: توران دخت تمدن). تهران: تعلیم حق.
- یوگاناندا، پارماهانسا (۱۳۸۴ش). *تقویم معنوی: اندیشه‌های الهام‌بخش برای هر روز*. (ترجمه: مهین میلانی). تهران: درسا.
- یوگاناندا، پارماهانسا (۱۳۸۸ش). *سرگذشت یک یوگی*. (ترجمه: گیتی خوشدل). تهران: پیکان.

References

The Holy Quran.

- Shaeiri, M. (1984). *Jami' al-Akhbar*. Qom: Razi Publications. [in Persian]
- Arbeli, A. I. (2000). *Kashf al-Ghummah*. (Reserch: A. Hosseini Ashkouri). Qom: Razi Publications. [in Arabic]
- Ghazali, M. M. (1971). *Al-Maqsd al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma' Allah al-Husna*, Vol. 1. Beirut: Fadila Shihada Press.
- Hosseini Tehrani, M. H. (2005). *Mehr-e Taban*. Mashhad: Nour Malakut-e Quran. [in Arabic]
- Ibn Abi Jumhur, M. A. (1983). *Awali al-Liali*. Qom: Sayyed al-Shuhada. [in Arabic]
- Ibn Arabi, M. (1984). *Futuhat al-Makkiyah*. Beirut: Dar al-Sadir. [in Arabic]
- Ibn Sina (1996). *Al-Nafs min Kitab al-Shifa*. (Edite: H. Hassanzadeh Amoli). Qom: Bustan-e Ketab.
- Javadi Amoli, A. (1991). *Epistemology in the Quran*. Qom: Center for the Management of Qom Seminary. [in Persian]
- Miqdad ibn Abdullah (2001). *Al-Lawami' al-Ilahiyyah fi al-Mabahith al-Kalamiyyah*, Vol. 1. Qom: Mohammad Ali Qazi Tabatabai Press.
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981/a). *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981/b). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. Tehran: University Publishing Center. [in Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1984). *Mafatih al-Ghayb*. (Edit: M. Khwajavi). Tehran: Institute for Cultural Studies. [in Persian]
- Nuri, M. H. (1987). *Mustadrak al-Wasa'il*, Qom: Al al-Bayt Institute for Reviving Heritage.
- Sabzevari, M. H. (1972). *Asrar al-Hikm*. (Annotations: A. H. Sha'rani). Tehran: Eslamiyeh Press. [in Persian]
- Tabatabai, M. H. (1969). *Shi 'a in Islam*. Qom: Islamic Propagation Office. [in Persian]
- Tamimi Amidi, A. W. (1994). *Gharar al-Hikam wa Durar al-Kalim*. (Commentary: A. J. Khansari). Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Tarablusi, A. F. (2004). *Kanz al-Fawa'id*. Qom: Islamic Resources Center. [in Persian]
- Wilkinson, Tony. (2007). *The Lost Art of Being Happy: Spirituality for Sceptics*. Finland: Findhorn Press.
- Yogananda, P. (1958). *Scientific Healing Affirmations*. New York: Self-Realization Fellowship.
- Yogananda, P. (1989). *The Law of Success*. New York: Self-Realization Fellowship.
- Yogananda, P. (1999). *Where Is He?*. (Translate: T. Tamaddon). Tehran: Homa Publishing. [in Persian]
- Yogananda, P. (2001). *Man's Eternal Quest*. (Translate: T. Tamaddon). Tehran: Teachings of Truth. [in Persian]
- Yogananda, P. (2005). *Spiritual Calendar: Inspirational Thoughts for Every Day*. (Translate: M. Milani). Tehran: Dorsa Publishing. [in Persian]
- Yogananda, P. (2008). *The Second Coming of Christ: The Resurrection of the Christ Within You*. New York: Self-Realization Fellowship.
- Yogananda, P. (2009). *Autobiography of a Yogi*. (Translate: G. Khoshdil). Tehran: Peykan Publishing. [in Persian]
- Yogananda, P. (2016). *The Yoga of Jesus: Understanding the Hidden Teachings of the Gospels*. New York: Self-Realization Fellowship.
- Yogananda, P. (2019). *Wine of the Mystic, The Rubaiyat of Omar Khayyam*. New York: Self-Realization Fellowship.