

بررسی شباهت‌های عرفان اسلامی و عرفان سرخپوستی از دیدگاه وحدت وجود

حسان اکبرپور، دانشجوی کارشناسی ارشد ادبیات تطبیقی، دانشگاه فردوسی مشهد

hesanakbarpour@gmail.com

چکیده

بر اساس گفتگوی فراتاریخی می‌توان هر نظام اندیشه‌گانی را با نظام دیگر مقایسه کرد، به شرطی که حول یک محور مشابه شکل گرفته باشند. بر همین اساس در این مقاله نشان می‌دهیم که با وجود تفاوت‌هایی که میان عرفان اسلامی و عرفان سرخپوستی وجود دارد، می‌توان شباهت‌های بسیار زیادی را در عرفان عملی این دو منش عرفانی یافت. زیرا در هر کدام از این دو مکتب مراحل و شیوه‌هایی خاص برای سیروسلوک و رسیدن به یک هدف نهایی وجود دارد. اما وجود این شیوه‌ها و مراحل بدین معنی نیست که هر آنچه در آن مصداق عرفانی می‌آید صرفاً از ابداعات آن مسلک بوده و در دیگر نحله‌های عرفانی یافت نمی‌شود بلکه منظور اشاره به چهارچوب‌های اساسی یک مسلک عرفانی است. اصول اساسی که شاکله یک مسلک عرفانی را می‌سازد ممکن است در دیگر نحله‌های عرفانی مشابه بیان شده باشد، اما با این تفاوت که در عرفان مورد نظر این اصول از ویژگی‌های مهم و جدانشدنی به حساب می‌آیند. بنابراین هرچند دو عرفان مذکور دارای ویژگی‌های سیروسلوک خاص خود هستند، اما در بسیاری موارد این ویژگی‌ها با یکدیگر قرابت تام دارند تا آنجا که می‌توان برخی از آنها را کاملاً با یکدیگر متناسب و یکسان دانست. در مقاله حاضر که هدف آن تطبیق برخی از مهمترین ویژگی‌های سیروسلوک بین عرفان اسلامی و عرفان سرخپوستی می‌باشد، نتایج به دست آمده می‌تواند راه‌گشای تحقیقات بعدی در زمینه عرفان سرخپوستی و تطبیق آن با دیگر نحله‌های عرفانی باشد. این ویژگی‌ها با تکیه بر آثار شیخ محمود شبستری در عرفان اسلامی که از مهمترین شارحان آثار ابن عربی می‌باشد، و نیز آموزه‌های کارلوس کاستاندا مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: محمود شبستری، ابن عربی، کاستاندا، سیروسلوک، عرفان

۱. مقدمه

عرفان پدیده‌ای انسانی است که در طول تاریخ در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف به اشکال گوناگون پدیدار شده است. جهت اصلی فلسفی عرفان، به عنوان باطن ادیان توجه به ذات هستی (امر مطلق) است. این رویکرد ذات‌گرایانه سبب تکثر پدیده‌های عرفانی در ادیان و فرهنگ‌های مختلف و در نتیجه موجب فاصله‌گیری آنها از همدیگر شده است. روش تطبیقی یکی از روش‌های فلسفی رایج امروز است که با گذر از مشکلات و تنگناهای اساسی در ارتباط با ذات‌گرایی و تطبیق پدیده‌های انسانی در ادیان و فرهنگ‌های مختلف و روشن کردن ابعاد پدیده عرفان، امکان نقد درباره آن را فراهم می‌نماید و راه را برای گفتگوی ادیان و فرهنگ‌ها بازمی‌کند (صادقی شهپر، ۱۳۸۷: ۷۶). ضرورت تطبیق این دو نظام فکری نیز به همین دلیل است تا بر اساس یک گفتگوی فراتاریخی مشترکات فکری میان این دو نظام نمایان شود.

در بررسی تطبیقی اندیشه‌های گوناگون دو دیدگاه مختلف وجود دارد: نخست اصالت تاریخ (historicism) که مقایسه اندیشه‌ها را تنها در حوزه زمان و مکان یکسان ممکن می‌داند و دوم گفتگوی فراتاریخی (meta-historical) که مقابله دو نظام اندیشه‌گانی را که از نظر تاریخی و مکانی دور از هم هستند، مجاز می‌شمارد به شرطی که محور و زمینه مشترکی میان آن دو نظام موجود باشد. مطابق دیدگاه دوم بسیاری اندیشه‌های بشری بدون تاثیر پذیرفتن مستقیم از یکدیگر بر بستری مشابه رشد می‌کنند، حول محور مشابهی شکل می‌گیرند و در نهایت نظام -

اندیشه‌گانی مشابهی را شکل می‌دهند (قربانی جویباری، ۱۳۹۵: ۲۳۲). عرفان‌های مختلف از جمله عرفان اسلامی و عرفان سرخپوستی دارای شخصیت‌هایی هستند که گرچه ظاهراً از نظر تاریخی و مکانی دور از هم هستند اما نظام اندیشه‌گانی بسیار مشابهی دارند. محمود شبستری، ابن عربی و کاستاندا (Castaneda) به عنوان نماینده عرفان‌های ذکر شده، دارای شباهت‌های فراوانی در شیوه سلوک عرفانی خود هستند. در مورد ابن عربی این ویژگی‌ها را بیشتر می‌توان در کتاب *الفتوحات* او ملاحظه کرد که در خلال آن علاوه بر بیان اصول عرفان و تصوف، معرفی شخصیت‌های عرفانی گذشته و حال، دانش‌های مخصوص اهل سلوک و... در نهایت تجربه‌ها و احوال روحانی خود را ثبت کرده است (محمدی و ایقانی، ۱۳۸۱: ۶۰). این تجربیات دارای شباهت‌هایی با آموزه‌های کاستاندا می‌باشد که آنها را از زبان استاد خویش دون خوان در آثاری همچون *افسانه‌های قدرت، آتش درون، قدرت سکوت، چرخ زمان، هدیه عقاب* و... به صورت تجربه‌های شخصی بیان کرده است.

در تحقیق حاضر که در حوزه عرفان عملی صورت گرفته است تلاش بر این است که مهم‌ترین ویژگی‌های سیر و سلوک در مکتب وحدت وجود اسلامی و مکتب وحدت وجود سرخپوستی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. از این رو ابن عربی و شیخ محمود شبستری، یکی از مهمترین شارحان آثار ابن عربی به عنوان نمایندگان مکتب وحدت وجود اسلامی و کارلوس کاستاندا به عنوان نماینده مکتب وحدت وجود سرخپوستی انتخاب شده‌اند. همانطور که از فاصله زمانی و مکانی میان این دو شخصیت مشخص است (ابن عربی در قرن ششم هجری مصادف با قرن ۱۲ میلادی و کاستاندا در قرن بیستم میلادی می‌زیسته‌اند)، هدف محقق از مقایسه آن‌ها بررسی تاثیر و تاثراتی که هر کدام از آنها بر دیگری نهاده‌اند، نمی‌باشد بلکه با الهام از روش فلسفه تطبیقی کربن و ایزوتسو یعنی گفتگوی فراتاریخی، تنها به دنبال بیان شباهت‌های این دو نظام فکری در حوزه عرفان عملی است که «لزوماً دارای ارتباط تاریخی مستقیم نیستند» (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۱۹). این مقاله بر اساس شیوه توصیفی-تحلیلی به بررسی مسائل مورد بحث در موضوع پرداخته است و رویکردی تطبیقی در آن مد نظر بوده است. هرچند هدف این مقاله، بیان شباهت‌های این دو مکتب است، اما نمی‌توان انکار کرد که تفاوت‌های فراوانی نیز میان آنها به چشم می‌خورد. یکی از تفاوت‌های میان مکتب وحدت وجود و عرفان سرخپوستی تفاوت «اهمیت طبیعت» در این دو دیدگاه است: طبیعت عرفان سرخپوستی تقدس خاصی دارد. اشتیاق روحی و معنوی عارف ساحری بر یک چیز مبتنی است: «زمین تهیه‌کننده بنیادین همه چیز است و باید تجلیات آگاهانه انسان‌ها جهت هماهنگی با طبیعت معطوف گردد.» (سانچس، ۱۳۸۴: ۲۶۸). این در حالی است که ابن عربی قائل به وحدت وجود است. به اعتقاد وی وجود حقیقی فقط خداوند است. هر چیز از منظر او، عالم ممکنات آیات خدایند اما وجود واحد است و کثرات محسوس و معقول، توهمی است که حقیقت ندارد (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۲۳۵).

پیشینه تحقیق در حوزه عرفان‌های سرخپوستی در ایران بسیار کم است و این نکته محقق را بر آن داشت تا در این مقاله به بررسی تنها یک جنبه از این عرفان و مقایسه آن با عرفان اسلامی وحدت وجود بپردازد. از جمله آثاری که به تحلیل آیین ساحری و بررسی آرا و اندیشه‌های این آیین پرداخته‌اند می‌توان به کتاب‌های آیین ساحری کارلوس کاستاندا: *دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها* (عبدالحسین مشکانی سبزواری، ۱۳۹۰)، *نگرشی بر آرا و اندیشه‌های کارلوس کاستاندا* (محمدتقی فعالی، ۱۳۸۸)، *مرشدی از عالم غیب: بررسی آرا و عقاید ناول کارلوس کاستاندا* (تورج زاهدی، ۱۳۷۸)، *طریقت تولتکها: گفتگوی با کارلوس کاستاندا* (گراسیلا کوروالان؛ برگردان مهران کندی، ۱۳۶۹) اشاره کرد. همچنین در مقاله‌ای تحت عنوان «سیر و سلوک در تعالیم کارلوس کاستاندا» که توسط «محمدحسین کیانی» نگارش یافته است به بررسی ویژگی‌های سیر و سلوک در این عرفان توجه شده است اما در هیچ‌یک از آثار فوق مقایسه‌ای با دیگر عرفان‌ها صورت نگرفته است که در اینجا این مقایسه و تطبیق موضوع اصلی بحث را شکل می‌دهد.

۲. سیر و سلوک عرفانی از دیدگاه ابن عربی و کاستاندا

عرفان آگاهی و شناخت بعد از جهل و نادانستن و یادآوری پس از نسیان، شناخت قلبی حضرت حق تعالی است که

همراه با عبادات عاشقانه باشد و نیز معرفت قلبی است که از راه کشف و شهود حاصل می‌شود و دانشی را که مبتنی بر عرفان است، معرفت می‌خوانند (زمان احمدی، ۱۳۸۸: ۱۱). عرفان به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود که در این جا تنها جنبه عملی آن مدنظر است. عرفان عملی که سیروس‌سلوک نامیده می‌شود به بررسی و تبیین روابط و تکالیف انسان با خودش با جهان و با خدا می‌پردازد و بیان می‌دارد که سالک برای انسان کامل شدن و خلیفه‌اللهی و وصول به مقام بلند انسانیت یعنی فناء فی‌الله و بقای فی‌الله پس از آن که نگرشی عرفانی به هستی یافت یعنی صاحب جهان‌بینی عرفانی گردید، بدایت سلوک او چیست؟ و نهایت آن چه می‌باشد؟ و چه مقامات و منازل را بایستی به ترتیب طی نماید؟ و در حین سلوک روحانی چه احوالات و وارداتی بر وی رخ می‌دهد؟ و ابزار کار او چیست؟ و در هر مقام منزلی چه وظایفی دارد؟ و طریقه جهاد با نفس و تزکیه و تصفیه و تخلیه نفس را روشن می‌نماید (صفوی، ۱۳۸۸: ۱۹). به نزدیک اهل تصوف سلوک عبارت از رفتن مخصوص است، و آن سیر الی‌الله و سیر فی‌الله است (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۳۷). سیر الی‌الله عبارت از آن است که سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود (محو) و سیر فی‌الله عبارت از آن است که سالک چون به هستی خدا هست شد چندان دیگر سفر کند که اشیاء را کماهی به تفصیل و به تحقیق بداند و ببیند چنانچه هیچ چیز در ملک و ملکوت و جبروت بروی پوشیده نماند (صفوی، ۱۳۸۸: ۳۱ و ۳۲). اینک که تعریفی کوتاه از عرفان و سیر و سلوک عرفانی ارائه شد به بررسی سیروس‌سلوک از دیدگاه ابن عربی و کاستاندا می‌پردازیم.

محبی‌الدین ابن عربی در هفدهم رمضان ۵۶۰ هجری قمری (۱۱۶۵ میلادی) در شهر مرسیه اسپانیا دیده به جهان گشود. کنیه وی «ابن عربی» و لقب او در میان پیروانش «شیخ اکبر» است. از اتفاقات مهمی که در طول زندگی وی رخ داده و نشان دهنده شیوه تفکر او در عرفان است می‌توان به ملاقات با ابن رشد اشاره کرد (در این مورد ر.ک.: بدیعی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۶). شیخ اکبر در عین قبول داشتن علوم رسمی و ظاهری، بر اصالت ارتباط حضوری تاکید می‌کند (بدیعی، ۱۳۸۴: ۲۸). ابن عربی در طریقت و عرفان و سیروس‌سلوک شیوه‌ای خاص دارد که به طریقه «اکبریه» موسوم است (همان، ۲۷۲). ابن عربی سلوک را انتقال معنایی و صوری و علمی می‌داند. در معنا از منزل عبادتی به منزل عبادتی منتقل شدن است، یعنی معنای عبادات را کامل‌تر از قبل درک کردن، در صورت برای نزدیکی به خدا، فعل یا ترک فعلی را عمل کردن و یا ترک کردن و در علم، منتقل شدن از مقامی به مقامی دیگر و از اسمی الهی به اسمی دیگر و از یک تجلی حق به تجلی دیگری است. هدف از سیروس‌سلوک، رسیدن به سعادت است. از نظر عارفان سعادت واقعی، شناخت خویشتن است. تمام عباراتی که در عرفان برای شرح سعادت و غایت سلوک بیان شده‌است، از ثمرات خودشناسی می‌باشد. سلوک برای رفع حجاب‌هایی است که بین عبد و مولای او قرار دارد (شجاری، ۱۳۸۹: ۱۱۹). سلوک ابن عربی بر ظاهر و باطن استوار است. وی آدابی ویژه برای سلوک خود مقرر کرده است. در سیروس‌سلوک او «چشم باطن» بسیار مهم است، چنان که مدار حرکت او بر کشف و شهود و اشراق استوار است (محمدی و ایقانی، ۱۳۸۱: ۷۵).

بررسی آثار شیخ محمود شبستری نشان می‌دهد که با آراء و تفکر ابن عربی کاملاً آشنا بوده و چنان که خود می‌گوید مدتی از عمر خود را در مطالعه فتوحات مکیه و فصوص الحکم گذرانیده است. اما چون از تأمل در پیچ‌وتاب عبارات فتوحات و رموز و استعارات فصوص، حاصلی نمی‌بیند و به مرحله یقین و آرامش خاطر دست نمی‌یابد، بر آن می‌شود که از قال به حال بازگردد و قدم در طریقت سلوک عملی گذارد (حکمت، ۱۳۹۳: ۴۵). از دیدگاه شبستری سیروس‌سلوک به جانب مطلق و معبر، جز از آدم که انسان کامل است، متصور نیست. کیفیت این سیروس‌سفر، به حکم اکثریت چنان است که طالب صادق، به ارشاد شیخ کامل، به طریقت تصفیه مشغول گردد و پیوسته به ذکر و توجه به مبدأ و نفی خواطر مشغول باشد و قلب و سر خود را از یاد غیر حق مبرا و معراً سازد. چون دل سالک به صیقل ذکر و توجه، مصقل و مصفا گشت، انوار الهی در باطن طاهر او ظاهر گردد و به قوت آن نور و جذبه، از صفاتی که موجب تقید سالک بود، عبور نماید (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۱).

بیشتر زندگی کارلوس کاستاندا را می‌توان از نوشته‌های ضدونقیض رصد کرد. وی تولد خود را در ۲۵ دسامبر سال ۱۹۳۵ میلادی در دهی به نام جوری در نزدیکی سائوپائولو در برزیل گزارش کرده‌است (فورت، ۱۳۷۸: ۴۰). او پس از گذراندن دوره‌ای در رشته مردم‌شناسی، در سال ۱۹۶۰ به مکزیک سفر کرد تا رساله دکتری خود را با موضوع گیاهان دارویی سامان‌بخشد و در آنجا با شخصی به نام دون‌خوان (**Don juan matus**) آشنا شد. دون‌خوان حلقه‌ای از شاگردان تشکیل داد که کارلوس نیز جزو آنها بود. دون‌خوان مکتب خود را ناوالیسم نام نهاد و خود را ساحر می‌خواند. ناوال لقبی است که ساحران به استادان و مرشدان کامل این مکتب می‌دادند (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۰: ۱۴). وی درباره مسلک خود می‌گوید: ساحری توانایی درک و مشاهده چیزهایی است که دریافت معمولی ما قادر به درک و مشاهده آن نیست. ساحری ذخیره انرژی است تا با میدان‌های انرژی که در دسترس نیستند، سروکار داشته‌باشی (واعظی‌نیا، ۱۳۷۸: ۴). کاستاندا در تعریف از طریقت دون‌خوان این‌گونه می‌گوید: راه دون‌خوان به سوی واقعیت، مشروط به تجربیات شخصی و مشاهده مستقیم است؛ راهی است علمی و نظام یافته که در اثر عمل شخصی به دیدنی نو و معرفتی کل‌گرا راهبر می‌شود. دون‌خوان مجموعه قوانین رفتاری بسیار وسیعی را به عنوان پیش فرضی برای تجربیات روحی به شاگردش ابلاغ می‌کند تا وی را برای زندگی خود سامان و خود مسئول تربیت کنند. او کسب معرفت را برای کسی که شخصیتی با ثبات و منضبط ندارد، خطری می‌داند؛ زیرا اغلب منتج به ترک دنیا و ضعف می‌شود (لوتگه، ۱۳۷۲: ۱۵). فنون عملی این طریقت را می‌توان در کتاب‌های کاستاندا یافت، از جمله: استفاده از گیاهان اقتدار، ارتباط با موجودات غیر ارگانیک، فنون رفتار سالکانه برای تغییر بینش، توقف گفتگوی درونی و دنیا، رویابینی، کمین و شکار، حماقت ساختگی یا جنون اختیاری و حرکات جادویی (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۰: ۲۹۴). نکته مهم در آموزه‌های این عرفان، حصول آگاهی و ادراک در حالت غیر طبیعی است که منجر به آشنایی انسان با واقعیت اصلی می‌شود (لوتگه، ۱۳۷۲: ۲۱). بدین ترتیب در میان ویژگی‌های سیروسلوک در دو عرفان مدنظر، به شباهت‌هایی برمی‌خوریم که در بخش بعد به صورت جدی‌تر به بررسی برخی از مهمترین این شباهت‌ها می‌پردازیم.

۳. بحث و بررسی

هم‌چنان که گفته شد بسیاری از ویژگی‌های یک مسلک عرفانی را می‌توان در دیگر عرفان‌ها نیز یافت. عرفان اسلامی و عرفان سرخپوستی از جمله این موارد هستند که دارای ویژگی‌هایی مشابه با یکدیگر در شیوه سیروسلوک خود می‌باشند. در این قسمت به اختصار به برخی از مهم‌ترین این ویژگی‌ها اشاره می‌شود:

۳.۱. برتری کشف و شهود نسبت به برهان و منطق

شیخ محمود شبستری معتقد است تحصیل معرفت حقیقی جز به طریق تصفیه و تجلیه قلب، حاصل نمی‌توان کرد و طریق استدلال که اثبات مدلول به ادله و براهین است، برخلاف طریق تصفیه واقع می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۰). اساس طریقت ابن‌عربی نیز کشف و شهود و ذوق و عیان است، نه دلیل و برهان (بدیعی، ۱۳۸۴: ۲۷۲). در نظر ابن‌عربی، علم حقیقی و وحیانی فوق‌طور و حدود مرز عقل است و عقل فقط پذیرای آن است و عقل را راهی به آن نیست و اگر عقل فسادپذیر و شبهه‌ای بیگانه و خیالی بر او عارض شود، قادر به پذیرش آن نیز نخواهد بود. پس اشتغال به اندیشه و نظر حصولی، از جمله فلسفه، اگر ذوقی در احوال نداشته باشد حجاب است و مسبب انکار راه کشف و شهود (مددپور، ۱۳۸۶: ۳۴). ابن‌عربی می‌گوید:

راه‌هایی که به شناسایی خداوند می‌انجامد، دو راه است و راه سومی موجود نمی‌باشد: راه اول راه کشف است که علم حاصل از آن ضروری است و انسان در وقت کشف، آن را در خودش می‌یابد و در آن شک و شبهه‌ای روا نمی‌دارد و به دفع آن نیز قادر نمی‌باشد و برای آن دلیلی سواى آنچه در خودش دریافت، نمی‌شناسد تا به آن استناد جوید... راه دوم طریق فکر و استدلال یا برهان عقلی است که دون طریق کشف است؛ زیرا گاهی به دلیل اهل نظر

شباهتی عارض می‌شود و دلیل را قبح می‌نماید، در این صورت در رفع و کشف آنها و بحث از وجه حق، به تحمل تکلف حاجت می‌افتد (ابن عربی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۱۹):

رها کن عقل را با حق همی باش/ که تاب خور ندارد چشم خفاش (شبستری، ۱۳۶۱: ۲۱)
بنابراین از دید شبستری چون معرفت حق به وسایل و دلایل حاصل نمی‌شود، پس عقل وسیله‌جو را رهاکن که عقل از ادراک این شهود، هم چون طبیعت ناموزون است نسبت با موزونات (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۸۱). هم‌چنین می‌گوید:

حکیم فلسفی چون هست حیران/ نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان
ز امکان می‌کنند اثبات واجب/ سپس حیران شده در ذات واجب
گهی از دور دارد سیر معکوس/ گهی اندر تسلسل گشته محبوس

چو عقلش کرد در هستی توغّل/ فرو پیچید پایش در تسلسل (شبستری، ۱۳۶۱: ۱۸)
در عرفان کاستاندا نه تنها عقل به عنوان فضل و کمال عارف معرفی نمی‌شود، بلکه مانع رسیدگی سالک به حقیقت ناب عرفانی است. دون‌خوان در توضیح شکست خوردن کاستاندا در انجام عمل اقتدار می‌گوید:

تو به اندازه کافی قوی نبودی. دوباره در دنیای منطقت سقوط کردی البته بعداً مبارزه‌ای مرگبار را با خودت شروع کردی. چیزی در تو یعنی «اراده» ات می‌خواست با خارو برود، ولی منطقت با این کار مخالفت می‌کرد. اگر تو را کمک نکرده بودم، حالا در مکان اقتدار مرده و دفن شده بودی (کاستاندا، ۱۳۸۲: ۱۰۰).

دون‌خوان معتقد است سالک باید فعالیت‌های عقل را متوقف کرده، صرفاً به تعالیم استاد عمل کند: شمنان روحانی نیستند، اهل عمل‌اند. مردم آنان را عموماً نامعقول و دیوانه تلقی می‌کنند. آری چنین به نظر می‌رسد. برای آن که همواره می‌کوشند چیزهایی را شرح دهند که نمی‌تواند توضیح داده شود (کاستاندا، ۱۳۸۱: ۱۳). سالک مبارز با عمل کردن زندگی می‌کند نه با فکر کردن درباره آن یا فکر کردن درباره چیزی که پس از انجام دادن عمل به آن فکر خواهد کرد (کاستاندا، ۱۳۷۷: ۴۶).

۳.۲. لزوم وجود مرشد یا ناگوال

شبستری اعتقاد دارد چون سالک دست در دامن پیرزند، باید که اختیار خود را در اختیار پیر محوگرداند و عادت به صدق اقوال و افعال نماید و از لذات نفسانی اعراض کند و نفس را از رذایل اخلاقی و نقایص اعمال مزگا سازد. در نظر ابن عربی نیز در سلوک سالک و سفر او، وجود شیخ مرشد و مودب به آداب طریقت و نیز عارف و بصیر به طریق، ضرورت دارد که دست‌سالک را بگیرد و به جایی برساند. زیرا بدون ارشاد او سلوک سالک پایان نمی‌یابد و به جایی نمی‌رسد (بدیعی، ۱۳۸۲: ۲۷۴). سالک با نظارت و دستور استاد و شیخ بصیر و آگاه به طریق به مجاهدات بدنی و ریاضات نفسی پرداخته، به تزکیه و تهذیب اخلاق نفس خود همت می‌گمارد و مقامات را به حال خود، نه به علم خود می‌پیماید (همان: ۲۷۳):

بدان اکنون که کردن می‌توانی/ چو نتوانی چه سود آنگه که دانی (شبستری، ۱۳۶۱: ۲۶)
شبستری در این بیت، ترغیب به مکاشفات و مشاهدات می‌نماید و طالب صادق باید به تحصیل آن معانی نزد شیخ همت‌گمارد که موجب زیادت فهم و ادراک او می‌گردد (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۲).

هم‌چنین به سالک توصیه می‌کند:
چو پیر ما شو اندر کفر فردی/ اگر مردی بده دل را به مردی (شبستری، ۱۳۶۱: ۹۲)

مرشد در ادبیات عرفانی کاستاندا، «ناگوال» نامیده می‌شود. سالک باید در مسیر آزمایش‌هایی که می‌شود، پیرو راهنمای خود باشد، در غیر این صورت نمی‌تواند عمل موفقی انجام دهد. دون‌خوان می‌گوید:

همه سالکان برآنند که تحت سرپرستی و هدایت پیر خود، در حال آموختن اساس سلوک هستند، ولی در واقع توسط پیرشان قانع می‌شوند که امکانات و قدرت‌های بی‌شماری در درون آنان نهفته است (زاهدی، ۱۳۷۸: ۳۶۵).

اما وظیفه سالک برای شناخت ناگوال چیست؟

از توان شاگرد خارج است. تنها کسی می‌تواند ناگوال را بازشناسد که دارای ساختار انرژی همانند او باشد. در این صورت خود ناگوال و مرشد خواهد بود و نیاز به مرشد ندارد. بنابراین شاگرد نباید در پی استاد برود، بلکه این استاد است که شاگرد خود را بازخواهد یافت و او را در چنبره حمایت و هدایت خویش قرار خواهد داد (کاستاندا، مارگارت رانیان، ۱۳۷۷: پیشگفتار).

۳.۳. سکوت و رازداری

از ریاضت‌های اهل سیروسلوک، صمت و سکوت می‌باشد و اولیای الهی بر این امر مجاهده و تلاش فراوان می‌نمودند. یکی از آداب سیروسلوک ابن عربی که مورد تاکید محمود شبستری نیز می‌باشد، «صمت» است و آن است که انسان از سخنان بیهوده و بی معنی و عاری از نصیحت و حکمت، لب فروبندد و خاموشی گزیند (بدیعی، ۱۳۸۲: ۲۷۵).

از دیگر اعمال طریقت ابن عربی می‌توان به سنن، طهارت، حضور و اخصّ خصایص اشاره کرد که سنن آن، سه سنت است: کتمان سرّ، مدارا با مردم و تحمل آزار و اذیت آنها (همان: ۲۷۶). بنابراین ابن عربی در آداب سلوک خویش تاکید خاصی در نهان داشتن رازهای طریقت داشته است.

شیخ محمود شبستری درباره اهمیت رازداری در حین عبادت در رساله کنزالحقایق می‌گوید:

خشوع مؤمنان جان نماز است/ از آن معنی که با او دوست راز است

اگر از جان و دل با حق به رازی/ یقین می‌دان که دایم در نمازی

در همین راستا دون‌خوان در بسیاری موارد کاستاندا را وادار به سکوت می‌کند و از او می‌خواهد هرسخنی را درمورد وقایعی که مشاهده کرده است، بر زبان نیاورد. دون‌خوان در حین تعلیماتش، کاستاندا را اینگونه مورد خطاب قرار می‌دهد:

در دنیا چیزی که یک سالک نتواند آن را بیان کند، وجود ندارد. یک سالک می‌پندارد که مرده است و به همین دلیل چیزی برای ازدست دادن ندارد. او همیشه آرام و خاطر جمع است، چون بدترین پیشامدها برایش رخ داده است. اما از گفتار و رفتارش چنین بر نمی‌آید که شاهد همه چیز بوده‌است (همان: ۱۴).

کاستاندا می‌گوید:

از آدم‌های مختلفی به من نامه رسیده است. آنها معتقدند نوشتن درباره آنچه که یاد می‌گیرم اشتباه است. آنها به استادان حکمت باطنی در شرق اشاره کرده‌اند که خواستار رازداری مطلق درباره تعلیمات خود می‌باشند (کاستاندا، ۱۳۸۲: ۱۴).

۳.۴. بی اعتبار بودن امور دنیوی

از دید شیخ محمود شبستری، اشیاء عبارت از کثرات عالم است که به حقیقت، عدم است و اصل همه اشیاء حق است؛ چه اصل هر شیء فی‌الحقیقه، هستی اوست و عالم که نیستی است، به حق که هستی است، هست گشته و رجوع همه بدوست؛ بلکه در حقیقت خود همه، اوست و غیر او هیچ موجودی نیست (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۵). ابن عربی و پیروانش نیز معتقد به وحدت وجود و موجودند و وحدت را حقیقی و کثرت را اعتباری می‌دانند و با استناد به آیه «الم ترالی ربک کیف مرالظل» (فرقان، ۴۵)، می‌گویند که اهل حقیقت وجود واحد است و سایر وجودات سایه و ظل و اضافات اشراقی و نسب ظلی آن حقیقت‌اند (ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۴۶۵). بنابراین تلاش انسان باید مصروف رسیدن به آن حقیقت واحد شود و باید از اضافات اشراقی آن، که سایه‌ای از آن حقیقت واحد هستند، چشم پوشید. شبستری می‌گوید:

به اصل خویش راجع گشت اشیا/ همه یک چیز شد پنهان و پیدا (شبستری، ۱۳۶۱: ۱۲)

یا در جای دیگر می‌گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است/تعیین‌ها اموری اعتباری است

امور اعتباری نیست موجود/عدد بسیار و یک چیز است معدود

جهان را نیست هستی جز مجازی/سراسر کار او لهو است و بازی(شبستری، ۱۳۶۱: ۵۱)

دون‌خوان نیز در باب بی‌اهمیت بودن مسائل دنیوی به کاستاندا این‌چنین می‌گوید:

شاید توضیح آن ممکن نباشد. در زندگی تو چیزهای معینی برای اهمیت دارند؛ چرا که مهم‌اند. اعمال تو بی‌شک برایت اهمیت دارند، اما برای من دیگر هیچ چیز مهم نیست، نه اعمال خودم، نه اعمال هیچ یک از مردم دور و برم. با این حال به زندگی‌ام ادامه می‌دهم؛ چرا که از خود اراده دارم؛ چرا که در سراسر عمر اراده‌ام را جلا داده‌ام تا آنجا که اکنون ناب و سالم است و دیگر پروای این ندارم که هیچ چیز مهم نیست(کاستاندا، ۱۳۶۴: ۹۲).

انسانها نظاره‌گرانند، اما دنیایی که مشاهده می‌کنند توهمی بیش نیست، توهمی که با توصیفی ایجاد شده است که از بدو تولد برایشان وصف کرده‌اند. بنابراین دراصل دنیایی که منطقتشان می‌خواهد نگاه دارد، دنیایی است که با توصیف و- قوانین تعصب‌آمیز و بی‌چون و چرای آن پدید آمده که منطبق آنها یاد می‌گیرد بپذیرد و از آن حمایت کند(کاستاندا، ۱۳۶۷: ۱۳۶).

۳.۵. نورانی بودن ذات انسان

شبستری وجود مطلق را مانند خورشیدی نورانی می‌داند و جان آدمی را در برابر این وجود، همانند یک ذره تلقی می‌کند. از این‌رو انسان در هوای نیل به قرب خورشید و به شوق وصال به رخسندگی نور، به رقص در می‌آید و پیچ و تاب می‌خورد و در پرتو درخشش چشمه نور به تابش می‌رسد(حکمت، ۱۳۹۳: ۹۰). ابن عربی هم از هفت بطن یا به تعبیری هفت مرتبه برای انسان سخن می‌گوید. وی در مرتبه سوم، انسان را این‌گونه معرفی می‌کند: بطن سوم، مرتبه روح انسان است. در این موطن سالک اطمینان به حضور حق دارد. فرق بین قلب و روح آن است که استحضار عقاید و نورانی شدن نفس به نور عبادت، موجب التفات سالک به حضور اشیاء نزد حق می‌شود عقاید را محاضر و مشهودات حق می‌داند(محمد، ۱۳۹۴: ۲۲۴).

همچنین واقعه ای مکاشفه‌آمیز در مصر برای ابن عربی رخ داد که به این روایت در کتاب «محاضره الأبرار و مسامره الأخیار» آمده است: شبی در واقعه ای وارد شدم، و آن چنان بود، که در مصر با جماعتی از صلحا که از جمله آنان است... در خانه بسیار تاریکی بیتوته کردیم، و در آنجا ما را نوری نبود، مگر آنچه از ذوات ما ساطع می‌بود... (مددپور، ۱۳۸۶: ۵۹).

عجب نبود که دارد ذره امید/هوای تاب مهر و نور خورشید(شبستری، ۱۳۶۱: ۴۶)

به سان آتش اندر سنگ آهن/نهاده ست ایزد اندر جان و در تن

چو برهم اوفتاد آن سنگ و آهن/ز نورش هردو عالم گشت روشن(شبستری، ۱۳۶۱: ۴۷)

کاستاندا در شرح تعلیمات استادش، دون‌خوان، مسئله اهمیت ذات نورانی انسان را این‌گونه بیان می‌کند:

امروز وظیفه من این است تا این حقیقت را روشن سازم که ما موجودات فروزانیم. ما ادراک هستیم، آگاهی هستیم، شیء نیستیم و جسمیت نداریم(کاستاندا، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

همچنین درباره وجود انسان می‌گوید:

وقتی انسان‌ها به مثابه میدان‌های انرژی دیده می‌شوند، همچون رشته‌های نور، به سان تار عنکبوت‌های سفید فام به نظر می‌رسند. رشته‌های بسیار ظریفی که از فرق سرتا نوک انگشتان پا در چرخش‌اند. بنابراین آدم به چشم بیننده، به سان تخم مرغی متشکل از رشته‌های چرخان به نظر می‌آید و دست‌ها و پاهایش مثل موهای درخشانی است که به هرسویی می‌جهند(کاستاندا، ۱۳۶۷: ۳۴).

۳.۶. عدم اختیار سالک

شیخ محمود شبستری اشاره می‌کند که هرچند شخصی به سیر و سلوک بسیار کسب کمال معنوی یا تحصیل علم

نمود، اگرچه حصول این مراتب به طریق سعی و اجتهاد موهم آن است که آدمی را اختیاری باشد، فأمّا انتقال از آن مراتب دلیل صریح است بر بی اختیاری (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۶۱). در اندیشه عرفانی ابن عربی نیز، سالک اختیار این را ندارد که خودش وارد مسیر سلوک خویش شود، بلکه انتخاب او به واسطه فیوضات حق و یا به دلیل تقدیر او است. ابن عربی معتقد است سلوک الی‌الله بی دلیل شدنی نیست. اسباب بیداری را خدا فراهم می‌آورد و هرکس که به سلوک کشیده می‌شود، از فیوضات و الطاف حضرت حق است (محمدی و ایقانی، ۱۳۸۴: ۷۳):

کدامین اختیار ای مرد جاهل/کسی را کو بود بالذات باطل

مراتب باقی و اهل مراتب/به زیر امر حق و الله غالب (شبستری، ۱۳۶۱: ۵۵)

دون‌خوان در تعلیماتش درباره این موضوع، این‌گونه به کاستاندا می‌گوید:

انتخاب شدن برای آموختن دانش ساحران مسئله انتخاب شخصی نیست. تصمیم‌گیری در مورد انتخاب تو، قصد و نظر اقتدار بوده. هیچکس نمی‌تواند نظریات اقتدار را عوض کند. حالا تو انتخاب شده‌ای و برای جلوگیری از اجرای آن نیز هیچ کاری نمی‌توانی بکنی. یک سالک اسیر دست اقتدار است و تنها در انتخاب یک زندگی کامل آزاد است (کاستاندا، ۱۳۸۲: ۶۲).

۳.۷. تحمل سختی‌های جسمانی

شیخ محمود شبستری اهمیت این موضوع را اینگونه بیان می‌کند: سالک طالب صادق می‌باید که به مرتبه‌ای باشد که در هیچ منزلی از منازل که میان بنده و حق است، یک زمان توقف ننماید و آسایش نفس در مراحل ندهد (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۲۷). از دیگر اعمال و آداب طریقت ابن عربی هم می‌توان به «جوع» و «سَهَر» اشاره کرد: مقصود از جوع، گرسنگی مشروع است که از زیادی طبع می‌کاهد، اما به سلامت بدن ضرر روزیان نمی‌رساند و مقصود از «سهر» بیداری است، که برای حفظ ذات است، اما علاوه بر بیداری چشم، که حافظ ظاهر ذات است، بیداری قلب نیز اهمیت دارد، که باعث حفظ باطن ذات می‌گردد و وجود سالک را مقاوم می‌سازد (بدیعی، ۱۳۸۴: ۲۷۵):

میاسا یک زمان اندر مراحل/مشو موقوف همراه و رواحل (شبستری، ۱۳۶۱: ۲۶)

در جریان سیروسلوک کاستاندا و مواجه شدن با اعمال اقتدار، وی دچار سختی‌های جسمی فراوانی می‌شد از جمله: گرسنگی دردمعده، لرزش بدن بر اثر ترس و...: کاستاندا پس از دیدن هیکلی در صحرا این‌گونه شرایط جسمانی خود را شرح می‌دهد:

درد عجیبی در معده‌ام حس کردم. انگار تارو پودم از هم گسسته می‌شد. نمی‌توانستم عضلات شکم را کنترل کنم. عضلاتم را راست کردم. در همین لحظه سایه تاریک پرنده‌ای عظیم، تلوتلوخوران از میان صحرا به طرفم شروع به آمدن کرد. و پس از این حادثه می‌گوید: بدنم در اثر ترس قادر به انجام کاری بود که دون‌خوان، «خرامش اقتدار» می‌نامید (کاستاندا، ۱۳۸۲: ۲۲).

۳.۸. سفر یا طی‌الارض

شبستری به نوعی «سفر کردن در خود» اشاره دارد. سفر در نظر ابن عربی، اعلا درجه سلوک است. درجه‌ای که توجه قلب در آن به الله است. پس آن امری است قلبی، نه چیزی خارج از آن. سفر در طریق با عقل و استدلال آن که در نظر فلاسفه معمول است، تحقق نمی‌یابد (بدیعی، ۱۳۸۴: ۲۷۴):

یکی ره برتر از کون و مکان شو/جهان بگذار و خود در خود جهان شو (شبستری، ۱۳۶۱: ۳۶)

از دیدگاه شبستری این بیت یعنی یک بار به طریق سیر معنوی، برتر از کون و مکان شو، یعنی از اسماء و صفاتی که عالم مظهر آنند بالاتر شو و از سرحد کثرات و تعینات در گذر و عروج به مقام اطلاق ذاتی نما و از تعیین جسمانی و روحانی فانی‌گشته و باقی بالله شو (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۹۲).

در عرفان کاستاندا سفرکردن یا به عبارتی دیگر، طی الارض کردن به وسیله کالبد اختری، از جمله مراحل است که سالک به آن دست می‌یابد. دون‌خوان می‌گوید:

کالبد اختری، خود ساحر است. وجودی که توسط «رویاهایش» پرورش می‌یابد. برای ساحر، کالبد اختری حاصل عمل اقتدار اوست ولی برای تو فقط افسانه قدرت است. در مورد خنارو، کالبد اختری را نمی‌توان از خودش بازشناخت؛ زیرا او به عنوان یک سالک منتهای کمال را دارد. به همین علت تو هیچ‌گاه نتوانسته‌ای متوجه این تفاوت شوی. اما در تمام سال‌هایی که تو او را می‌شناسی، تنها دوبار با خناروی واقعی روبرو شده‌ای و بقیه دفعات، تو کالبد اختری را دیده‌ای (کاستاندا، ۱۳۸۲: ۴۹).

۳.۹. رؤیا و رؤیابینی

از منظر هر دو عرفان رویا و چگونگی رویابینی مسئله بسیار مهمی است که سالک را در رسیدن به هدف یاری می‌دهد:

ابن عربی بر این عقیده است که خواب و رویا عبارت از حالتی است که بنده از مشاهده عالم حس، به شهود عالم برزخ انتقال‌پیدامی‌کند که آن کامل‌ترین عوالم است و از آن کامل‌تر یافت نمی‌شود، و آن اصل مصدر عالم است. آن (عالم برزخ) را وجود حقیقی است و در تمام امور حکمرانی دارد، معانی را پیکر می‌بخشد و تجسد می‌دهد و آنچه را که قائم به نفس خودش نیست، قائم به نفس خودش می‌گرداند و آنچه را که دارای صورت نیست، برایش صورت قرار می‌دهد، محال را ممکن می‌کند و هرگونه که بخواهد در امور تصرف می‌کند (حداد، بیده‌ندی، ۱۳۹۲: ۶۱).

کاستاندا نیز در خلال تعلیمات و مکالماتش با دون‌خوان مسئله خواب را از زبان استاد خویش این‌گونه بیان می‌کند:

اولین قدم برای آمادگی که او آن را «تدارک به رویا رفتن» می‌نامید، نمایانگر بازی مرگ‌آوری است که در آن بازی، ذهن با وجود به مبارزه برمی‌خیزد. قسمتی از وجود نیز برای جلوگیری از به رویا رفتن، از هیچ‌گونه کوششی دریغ نمی‌ورزد. این مبارزه ممکن است به مالخولیا و افسردگی انتحارآمیز منجر شود (کاستاندا، ۱۳۸۲: ۱۷).

یا در جایی دیگر از زبان دون‌خوان می‌گوید:

توضیح ساحران در مورد انتخاب رویا این است که یک سالک باید مناظره درونی خود را متوقف کند و تصویری را که می‌خواهد ببیند در ضمیر خود، در جلو چشمانش نگه دارد (همان: ۱۸)

۴. نتیجه‌گیری

اکنون با توجه به نکات ذکر شده می‌توان گفت عرفان اسلامی و عرفان سرخپوستی در شیوه‌ها، اعمال و ویژگی‌های سلوک دارای شباهت‌های فراوانی هستند که در این مقاله به مهم‌ترین این ویژگی‌های مشترک پرداخته شده است. هم‌چنین برای بررسی دقیق‌تر، اندیشه‌های شیخ محمود شبستری و محیی‌الدین ابن عربی به عنوان نمایندگان عرفان اسلامی و اندیشه‌های کارلوس کاستاندا به عنوان نماینده عرفان سرخپوستی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در مقاله حاضر تنها به بخشی از عرفان که سیروس‌سلوک سالک به سوی حقیقت‌نهایی را شامل می‌شود، یعنی عرفان عملی پرداخته شده است. در نظام فکری این دو دیدگاه سالک هیچ اختیاری در انتخاب مسیر سلوک خود ندارد، به‌عبارتی سالک نمی‌تواند خودش پای در راه سیروس‌سلوک بگذارد، بلکه انتخاب او به واسطه فیوضات حق و تقدیر او می‌باشد. سالک باید بداند که در این راه نمی‌تواند به وسیله منطق و برهان به نتیجه مطلوب برسد، بلکه راه برتر، کشف و شهود می‌باشد. در نظر او دنیا و امور دنیوی کمترین اهمیتی ندارند. وی با راهنمایی مرشد یا ناگوال خود که وجودش برای سالک ضروری است، به انجام اعمال مخصوص مربوط به سلوک خود می‌پردازد و در این راه با تحمل سختی‌های جسمانی و انجام مجموعه‌ای از اعمال خاص که سکوت و رازداری از جمله آن‌ها می‌باشد، طی طریق می‌کند. بدیهی است که در این مسیر به مراتبی نیز نایل می‌شود که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به رویادیدن در معنای

خاص کلمه وطی الارض کردن در جهان اشاره کرد. هم‌چنین در این میان به نورانی بودن وجود انسان نیز پی می‌برد. این ویژگی‌های عرفان عملی در نظام فکری نمایندگان مکتب‌های عرفانی مذکور به روشنی قابل ملاحظه می‌باشد. بنابراین با وجود اختلاف زمانی و مکانی موجود میان این شخصیت‌ها، یعنی شیخ محمود شبستری، ابن عربی و کاستاندا، نظام فکری آنها بسیار به یکدیگر نزدیک می‌باشد. از این رو می‌توان گفت عرفان و هرکدام از شاخه‌های آن یعنی عرفان عملی و عرفان نظری در میان ملل و آیین مختلف دارای خاستگاه‌های فکری مشترک است: آن‌ها به دنبال شناخت و معرفت حقیقی هستند، آداب خاص سلوک خود را دارند و تلاش می‌کنند تا انسان از مرتبه مادی به مرتبه معنوی ارتقاء یابد. اگرچه نمی‌توان انکار کرد که بسیاری از مسلک‌های عرفانی اهداف و شیوه‌هایی متفاوت از این موارد را دنبال می‌کنند اما در تفکر شخصیت‌های یاد شده در این مقاله این ویژگی‌ها اهمیتی برجسته دارند. براساس این شباهت‌ها و دیگر شباهت‌های موجود، می‌توان نظام فکری مشترکی را که در نحله‌های عرفانی مختلف وجود دارد مورد تبیین و بررسی قرار داد.

مراجع

الف) کتاب‌ها:

۱. ابراهیمی، حسن؛ *ابن عربی پژوهی: مجموعه مقالاتی در معرفی آراء، احوال و آثار*؛ ش چ، تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۳.
۲. ابن عربی، محمدبن علی؛ *فتوحات مکیه*؛ ترجمه محمد خواجوی، ش چ، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۴.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو؛ *صوفیسم و تائوئیسم*؛ ترجمه محمدجواد گوهری، ش چ؛ تهران: روزنه، ۱۳۹۲.
۴. بدیعی، محمد؛ *احیاگر عرفان: پژوهشی در زندگی و مذهب محیی‌الدین ابن عربی*؛ ش چ، تهران: پازینه، ۱۳۸۴.
۵. حکمت، نصرالله؛ *مفتاح فتوحات (گلشن راز شبستری)*؛ ش چ، تهران: نشر علم، ۱۳۹۳.
۶. رانیان، مارگارت؛ *سفر جادویی با کارلوس کاستاندا*؛ ترجمه مهران کندری، چاپ نخست، تهران: میترا، ۱۳۷۷.
۷. زاهدی، تورج؛ *مرشدی از عالم غیب: بررسی آثار و عقاید ناول کارلوس کاستاندا*؛ ش چ، تهران: فکر روز، ۱۳۷۸.
۸. زمان احمدی، محمدرضا؛ *آستان جانان (مبانی عرفان و تصوف)*؛ ش چ، اراک: انتشارات علمی، ۱۳۸۸.
۹. سانچس، ویکتور؛ *آموزش‌های دون کارلوس*؛ ترجمه مهران کندری، ش چ؛ تهران: میترا، ۱۳۸۴.
۱۰. شبستری، محمود؛ *گلشن راز*؛ چاپ نخست، تهران: طهوری، ۱۳۶۱.
۱۱. صفوی، سید سلمان؛ *عرفان عملی*؛ ش چ، قم: سلمان آزاده، ۱۳۸۸.
۱۲. فعالی، محمدتقی؛ *نگرشی بر آراء و اندیشه‌های کارلوس کاستاندا*؛ چاپ نخست، تهران: سازمان ملی جوانان، ۱۳۸۸.
۱۳. فورت، کارمینا؛ *گفت و شنودی با کارلوس کاستاندا*؛ ترجمه مهران کندری، ش چ، تهران: میترا، ۱۳۷۸.
۱۴. کاستاندا، کارلوس؛ *افسانه‌های قدرت*؛ ترجمه مهران کندری و مسعود کاظمی، چاپ نهم، تهران: فردوس، ۱۳۸۲.
۱۵. کاستاندا، کارلوس؛ *چرخ زمان*؛ ترجمه مهران کندری، چاپ نخست، تهران: میترا، ۱۳۷۷.
۱۶. کاستاندا، کارلوس؛ *حرکات جادویی*؛ ترجمه مهران کندری، چاپ دوم، تهران: میترا، ۱۳۸۱.
۱۷. کاستاندا، کارلوس؛ *حقیقتی دیگر: بازهم گفت و شنودی با دون خوان*؛ ترجمه ابراهیم مکلا، چاپ نخست، تهران: آگاه، ۱۳۶۴.
۱۸. کوروآلان، گرائیسیلا؛ *طریقت تولتکها: گفتگویی با کارلوس کاستاندا*؛ برگردان مهران کندری، چاپ نخست، تهران: فردوسی، ۱۳۶۹.
۱۹. لاهیجی، شمس‌الدین محمد؛ *مغایب الاعجاز فی شرح گلشن راز*؛ مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، ش چ، تهران: زوار، ۱۳۷۱.
۲۰. لوتگه، لوتارار؛ *کاستاندا و آموزش‌های دون خوان*؛ ترجمه مهران کندری، ش چ، تهران: میترا، ۱۳۷۲.
۲۱. محمدی وایقانی، کاظم؛ *ابن عربی، بزرگ عالم عرفان نظری، متوفی به سال ۶۳۸ ق*؛ ش چ، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۴.
۲۲. مددپور، محمد؛ *شیخ اکبر: نظری اجمالی به سیر و سلوک و حیات معنوی محیی‌الدین ابن عربی*؛ چاپ دوم، تهران: منادی تربیت، ۱۳۸۶.

23. مشکانی سبزواری، عبدالحسین؛ *آیین ساحری کارلوس کاستاندا، دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها*؛ ش چ، تهران: جمهوری، ۱۳۹۰.
24. نسفی، عزیزالدین؛ *مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل*؛ ش چ، تهران: طهوری، ۱۳۷۷.
25. واعظی نیا، حسین؛ *عرفان سرخپوستی*؛ ش چ، تهران: نسل نو اندیش، ۱۳۷۸.

ب) مقالات

۱. حداد، وحیده؛ بیدهندی، محمد؛ *ماهیت خواب و رویا از نگاه فارابی، سهروردی و ابن عربی*؛ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۳، شماره ۴۰، ۱۳۹۲؛ ص ۶۸-۴۹.
۲. شجاری، مرتضی؛ *غایت سیروسلوک از دیدگاه ابن عربی*؛ نشریه مطالعات عرفانی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۸۹؛ ص ۱۱۵-۱۴۴.
۳. صادقی شهپر، علی؛ *روش‌شناسی عرفان تطبیقی*؛ نیمسال نامه تخصصی پژوهشنامه ادیان؛ سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۸۷؛ ص ۷۵-۱۰۰.
۴. قربانی جویباری، کلثوم؛ *بررسی اندیشه خیام در چهارچوب چهار حقیقت شریف در بودیسم*؛ نشریه ادب و زبان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۹، شماره ۴۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۵؛ ص ۲۳۱-۲۵۲.
۵. محمد، مازن؛ *انسان‌شناسی از دیدگاه ابن عربی*؛ دو فصلنامه فلسفی شناخت، پژوهشنامه علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱/۷۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۴؛ ص ۲۲۱-۲۴۰.
۶. کیانی، محمدحسین؛ *سیروسلوک در تعالیم کارلوس کاستاندا*؛ نشریه اخلاق، شماره ۱۳ و ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۷؛ ص ۲۷۸-۳۱۴.



انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی