

A Comparative Reflection on Sugmad and God in Eckankar and Islamic Mysticism

**Mohammad Ibrahim
Maalmir*** 

Department of Persian literature, Faculty of Literature
and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

Mojtaba Biglari 

Department of Theology, Faculty of Literature and
Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

Fatemeh Hooshangi 

PhD student in Persian language and literature,
Department of Persian literature, Faculty of Literature
and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.

Accepted: 17/05/2025

Received: 20/11/2024

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

Extended Abstract

1. Introduction

The innate human inclination toward transcendent worship and spiritual fulfillment persists despite secular attempts to marginalize religious frameworks. Modern and postmodern societies, grappling with the psychological and moral voids left by religious disengagement, have fostered “godless spiritualities,” among which Eckankar emerges as a prominent New Religious Movement (NRM).

* Corresponding Author: dr_maalmir@razi.ac.ir

How to Cite: Maalmir, M. I., Biglari, A., Hooshangi Chaghmarani, F. (2025). A Comparative Reflection on Sugmad and God in Eckankar and Islamic Mysticism. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 4, No. 7, 311. 370. doi: 10.22054/msil.2025.83517.1167

Founded by Paul Twitchell (1908–1971), Eckankar synthesizes elements from Eastern and Western traditions, positioning itself as a “science of soul travel” aimed at union with Sugmad a purportedly supreme, impersonal divine force. Notably, Eckankar claims intellectual lineage to Islamic mystics like Rumi, Hafez, and Attar, asserting that Rumi’s “Masnavi” is its first coherent text. This study critically examines Eckankar’s theological foundations, particularly its conceptualization of Sugmad, against Islamic mysticism’s orthodox doctrines, with emphasis on Rumi’s teachings. By addressing the syncretic nature of Eckankar and its alleged ties to Islamic mysticism, this research contributes to comparative theology and critiques contemporary spiritual consumerism.

Research Questions

1. How is God conceptualized in Eckankar in terms of unity/plurality, divine names, and attributes?
2. How is Sugmad characterized in Eckankar’s doctrinal texts and pseudo-spiritual beliefs, and what are its features, attributes, and manifestations?
3. To what extent and in what aspects do the similarities and differences exist between Eckankar’s quasi-mysticism and Islamic mysticism particularly the teachings of Rumi, regarded as a pillar of religious mysticism and acknowledged by Eckankar regarding the concept of God?

2. Literature Review

Research on the religious movement of Eckankar has yielded several studies, though most remain introductory and lack critical or comparative depth. Key contributions include:

1. Kazzemzadeh (2008)’s “A Glimpse into Eckankar” provides an overview of New Religious Movements (NRMs) and secular mysticisms, briefly addressing Eckankar’s history and secular orientation. The author outlines the movement’s core beliefs, such as

its concept of Sugmad and hierarchical cosmology of deities, but refrains from critical analysis or comparative engagement with other traditions.

2. In a repetitive effort, Kazzemzadeh (2009)'s "A Study of Emerging Mysticism (With a Focus on Eckankar)" reiterates the same cursory content without advancing analytical or theological critiques.

3. Mashhadian Atash (2010)'s journal article "Mahanta as a Prophet for Eckists" explores the role and attributes of the Mahanta the living spiritual guide in Eckankar but limits its scope to descriptive accounts, avoiding deeper theological or historical contextualization.

4. Meshkani (2010)'s "Prophethood and Modern Prophets of Eckankar" offers a concise introduction to Eckankar's founders, including Paul Twitchell, Darwin Gross, and Harold Klemp, but similarly lacks systematic analysis of doctrinal claims.

5. Meshkani & Fa'ali (2010)'s "Eckankar in the Mirage of Religion" briefly references Sugmad within a broader discussion of Eckankar's relationship to religion, but its treatment remains superficial and non-comparative.

6. The most recent study, Ali Balaei et al. (2023)'s "Examining Eckankar's Principles in Relation to Islamic Mysticism", superficially reviews Eckankar's tenets such as soul travel, light and sound, mantras, reincarnation, and the Golden Wisdom Temple (AKA "Ak Temple") while only marginally addressing Sugmad.

Critical Gap: Despite these efforts, no comprehensive study has undertaken a rigorous comparative theological analysis of Eckankar's concept of Sugmad against the Islamic mystical understanding of God, particularly as articulated by Rumi, whom Eckankar itself claims as part of its intellectual heritage. Existing works predominantly focus on descriptive summaries, neglecting critical engagement with metaphysical contradictions, eclecticism, or the movement's adaptation of pre-existing religious motifs. This lacuna underscores the necessity of the present research, which pioneers a systematic,

interdisciplinary critique of Eckankar's theology through the lens of Islamic mysticism.

3. Methodology

Employing a comparative analytical-descriptive approach, this study conducts a textual analysis of Eckankar's primary sources (e.g., Twitchell's "The Shariyat-Ki-Sugmad", Harold Klemp's discourses) and foundational texts of Islamic mysticism (Rumi's "Masnavi", Ibn Arabi's works, Quranic exegeses). The framework integrates theological, philosophical, and historical critiques to evaluate claims of continuity between Eckankar and Islamic mysticism. Hermeneutic and phenomenological methods are applied to dissect metaphysical assertions, while structural analysis identifies eclecticism and doctrinal contradictions.

4. Results

1. Ontological Divergence: - "Sugmad" is framed as an impersonal, non-anthropomorphic "ultimate truth" or cosmic energy, devoid of will, intellect, or relationality. This contrasts sharply with Islamic mysticism's personal, omnipresent God ("al-Haqq"), who embodies both transcendence ("tanzīh") and immanence ("tashbīh"). - Eckankar's cosmology posits a fragmented hierarchy of "Gods" (e.g., Kal Niranjan as a negative demiurge), reflecting dualistic influences from Hinduism and Gnosticism, whereas Islamic mysticism affirms absolute divine unity ("tawḥīd") and rejects ontological pluralism.
2. Epistemological Contrast: - Knowledge of Sugmad is mediated through subjective "soul travel" and living ECK Masters, emphasizing individual autonomy over communal tradition. Islamic mysticism, however, roots spiritual knowledge ("ma'rifa") in revelation ("wahy"), prophetic legacy, and disciplined practice ("sulūk") under sharia's guidance.
3. Soteriological Tensions: - Eckankar's goal of "cooperation with God" through self-effacement superficially parallels Islamic "fanā' fī

Allāh" (annihilation in God). Yet, its rejection of sharia, embrace of reincarnation, and instrumental view of spiritual practice diverge from Islam's emphasis on "baqā' bi-Allāh" (subsistence through God) and ethical accountability.

4. Historical and Textual Claims: - Eckankar's appropriation of Rumi and other mystics is decontextualized. While Rumi's poetry speaks of divine love and union, it remains anchored in Quranic ontology and prophetic tradition, rejecting the pluralism and antinomianism central to Eckankar.

5. Conclusion

This study reveals Eckankar as a quintessential product of postmodern spiritual consumerism, eclectically repurposing elements from Islamic mysticism, Hinduism, and Western esotericism to craft a "customizable" spirituality for secular audiences. While superficially echoing themes of unity and transcendence, Sugmad's impersonal nature, rejection of sacred law, and dualistic cosmology fundamentally oppose Islamic mysticism's integrated worldview. The divergence underscores the incompatibility of Eckankar's theology with orthodox Islamic principles, particularly in its negation of divine personhood, prophetic authority, and ethical frameworks.

Contributions and Implications

- Theological Clarity: Demarcates boundaries between orthodox mysticism and syncretic NRMs, cautioning against superficial conflation.
- Cultural Critique: Highlights the risks of spiritual commodification, urging scholars to promote authentic mystical traditions responsive to contemporary needs.
- Future Research: Calls for interdisciplinary studies on the psychological impacts of NRMs and the role of digital media in disseminating hybrid spiritualities.

This analysis reaffirms the necessity of grounding spiritual discourse in coherent metaphysical frameworks, resisting reductionist trends that dilute profound theological legacies.

Keywords: Sugmad, Eckankar, Islamic Mysticism, Comparative Theology, Unity of Being (Wahdat-e Wojūd), Spiritual Pluralism.



— دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات —

دوره ۴، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ۳۷۰-۳۱۱

msil. atu. ac. ir

DOI: [10.22054/msil.2025.83517.1167](https://doi.org/10.22054/msil.2025.83517.1167)

تأملی تطبیقی بر سوگماد و خدا در اکنکار و عرفان اسلامی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

محمد ابراهیم مال میر * 

استادیار گروه الهیات، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

مجتبی بیگلری 

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

فاطمه هوشنگی 

چکیده

اکنکار از جمله شبه معنویت‌ها و عرفان‌واره‌های التقاطی و مصرفی پرطرفدار آمریکایی است. فردگرایی، آزادی از التزامات شریعت‌محور، و پاسخگویی به نیازهای معنوی «سفارشی‌سازی شده» از عوامل اصلی اقبال به چنین آیین‌هایی در جوامع غربی و حتی اسلامی است که برای مواجهه و مقابله با آنها باید در ابعاد مختلف مورد بررسی‌های عمیق و دقیقی قرار گیرند. هدف این پژوهش، تحلیل تطبیقی مفهوم «سوگماد» در آیین اکنکار و مفهوم خدا در عرفان اسلامی است تا وجوه اشتراک و افتراق این دو نظام فکری در حوزه خداشناسی عرفانی و الهیات تطبیقی را تبیین کند. بر این اساس با روش پژوهش تحلیلی-توصیفی و مطالعه اسنادی آثار اختصاصی رهبران اکنکار و متون کلیدی عرفان اسلامی، مفاهیم بنیادین هر دو جریان در چارچوب الهیات تطبیقی واکاوی شده‌اند. یافته‌های تحقیق مبین این است که سوگماد در اکنکار به مثابه یک جریان انرژی و «حقیقت غایی غیرشخصی» تعریف می‌شود که از طریق تجربه‌های سوپرناتو (سفر روحی) و راهنمایی «استادان زنده» ادراک پذیر است. این مفهوم فاقد صفات شخص‌وارگی (اراده، علم) و مبتنی بر پلورالیسم مطلق معنوی است. در حالی که در عرفان اسلامی، خداوند ذاتاً شخصی، متعالی، و در عین حال حاضر در تجلیات هستی (وحدت وجود) است. اشتراکات ظاهری دو نظام، شامل تأکید بر وحدت حقیقت و تجربه‌گرایی عرفانی است، اما تفاوت‌های بنیادین در مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، و معرفت‌شناختی آنها را در تقابل جدی قرار می‌دهد. علی‌رغم استفاده اکنکار از اصطلاحات مشابه عرفان اسلامی، ماهیت غیرشخصی سوگماد، نبود التزام به شریعت، و تفسیر ابزاری از معنویت، موجب تمایز ریشه‌ای آن از عرفان اسلامی می‌شود.

واژگان کلیدی: سوگماد، اکنکار، عرفان اسلامی، الهیات تطبیقی، وحدت وجود، پلورالیسم معنوی.

* نویسنده مسئول: dr_maalmir@razi.ac.ir

۱. مقدمه

گرایش به پرستش موجود متعالی امری فطری و نیازی معنوی است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. بعضی از جوامع مدرن و پست‌مدرن هر آنچه در توان داشتند در چله کمان نهادند تا بتوانند انسان را به دوری از این گرایش سوق دهند، اما تیری بود در تاریکی که فطرت انسان به بطلان آن گواهی می‌داد؛ بنابراین، در پی چاره‌جویی برآمدند؛ زیرا دین‌گریزی سبب مشکلات روحی و اخلاقی زیادی شده بود. آنان می‌خواستند این خلأ را به اشتباه با معنویت بدون خداوند پرکنند. دلیل و ریشه ایجاد عرفان‌های نوظهور همین اشتباه بود.

اکنکار^۱ نیز یکی از جنبش‌های نوپدید دینی است که در تلاش است انسان را با سفر روح^۲ به معنویت و سوگماد^۳ که خدای برتر در اکنکار است، برساند. این آیین معتقد است آدمی با یادگیری تعالیم آن می‌تواند به درجه همکاری با خداوند برسد (تویچل^۴، ۱۳۷۹ الف؛ ۱۳۳). به همین خاطر جان پال تویچل (۱۹۰۸-۱۹۷۱)، پایه‌گذار این جریان، شبه عرفان خویش را اکنکار نامید؛ زیرا از نظر لغوی، اکنکار از «ایک اونکار»^۵ به معنی همکاری با خدا^۶ گرفته شده است.

در باور پیروان اکنکار، این جریان تا قرن سیزدهم میلادی هیچ‌گونه دستورالعمل مکتوبی نداشت تا اینکه جلال‌الدین رومی (۶۷۲-۶۰۴ ق.) در اثر جاویدان خود «مثنوی معنوی» برای نخستین بار جهان‌بینی اک را تدوین کرد (تویچل، بی‌تا، جلد ۱: ۱۶). از آنجایی که نمی‌توان ادعا کرد تمامی مطالب و کتب شبه‌عرفان‌های نوظهور کاملاً و تماماً باطل محض‌اند چراکه یقیناً سخنان حق و درستی هم در زوایای نکات باطل آنان وجود دارد و با استناد به سخن حضرت علی (ع) که می‌فرماید: «فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مَزَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخْفَ عَلَى الْمُتَرَدِّينَ» (الامام علی، ۱۴۱۴: ۸۸)؛ در این نوشتار ممکن است، بعضی

-
1. Eckankar
 2. Soul Travel
 3. Sugmad.
 4. Twitchell, J. P.
 5. Ik Onkâr
 6. Co-worker with God

سخنان مکتب انکنکار را با وجود انحرافی دانستن کلیت آن، تأیید و در جایی دیگر به عنوان سخنان انحرافی، التقاطی و متضاد رد کنیم.

از آن جهت که انکنکار مدعی است شاعران و بزرگانی همچون مولوی، حافظ (۷۲۷-۷۹۲ ق.)، عراقی (۶۸۸-۶۱۰ ق.)، عطار (۶۱۸-۵۴۰ ق.) و... انکنکاری هستند (توییچل، ۱۳۷۷: ۱۳۰) و همانطور که ذکر شد، مثنوی معنوی را اولین کتاب منسجم انکنکار می‌دانند؛ بر آن شدیم به روش تحلیلی- توصیفی و مبتنی بر پژوهش‌های اسنادی کتابخانه‌ای در این مقاله، سوگماد را با خداوند در عرفان اسلامی و بیشتر بر پایهٔ تعالیم مولوی در مثنوی به صورت تطبیقی بررسی کنیم تا به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱- خدا در جریان انکنکار از جهت وحدت و کثرت و اسماء و صفات چگونه معرفی شده است؟

۲- سوگماد در متون آیینی و باور شبه معنویت انکنکار چگونه معرفی شده است و چه ویژگی‌ها و اوصاف و تجلیاتی دارد؟

۳- میزان اتفاقات و افتراقات شبه عرفان انکنکار با عرفان اسلامی و تعالیم مولوی به عنوان یکی از استوانه‌های عرفان دینی و مقبول آیین انکنکار در مورد خدا تا چه اندازه و در چه مواردی است؟

۲. پیشینه پژوهش

دربارهٔ آیین انکنکار کارهایی صورت گرفته است که از آن جمله‌اند: کاظم‌زاده (۱۳۸۷) در «گذری بر آیین انکنکار» ضمن پرداختن به جنبش‌های نوپدید دینی و عرفان‌های سکولار به تاریخچهٔ انکنکار و سکولار بودن آن اشاره کرده و در بیان عقاید آنان توضیح مختصری هم بدون نقد و تطبیق در مورد سوگماد، نظام خدایان داده است. همو (۱۳۸۸) در «بررسی عرفان‌های نوظهور (با تأکید بر آیین انکنکار)» به صورت تکراری! همان مطالب مختصر را بدون تحلیل و نقد تطابقی آورده است.

مشهدیان عطاش (۱۳۸۹) در مقالهٔ ژورنالی عمومی «ماهانتا در نقش پیامبری برای اکیست‌ها» به بیان بعضی از ویژگی‌ها و وظایف ماهانتا در انکنکار پرداخته است. مشکانی

(۱۳۸۹) در «پیامبری و پیامبران مدرن انکار» ضمن معرفی مختصر انکار به معرفی مروری پیشگامان انکار مثل پال توئیچل و داروین گراس^۱ و هارولد کلمپ^۲ پرداخته است. مشکانی و فعالی (۱۳۸۹) در «انکار در سراب دین» ضمن بیان مطالب کلی پیرامون دین و انکار در یک پاراگراف به سوگماد اشاره کرده‌اند. علی‌بالائی و همکاران (۱۴۰۲) در «بررسی اصول انکار در تطابق با اصول عرفان اسلامی» ضمن پرداختن مختصر، گذرا و مروری به اصول کلی انکار و از آن جمله سفر روح، نور و صورت، ذکر، تناسخ و معرفی معبد آک (حکمت زرین) بسیار مختصر و گذرا به معرفی سوگماد نیز پرداخته‌اند. و تا آنجایی که تحقیقات وسیع به ما نشان داده است کسی یا کسانی سوگماد و خدا را در عرفان اسلامی به صورت الهیات تطبیقی کار نکرده است.

۳. بحث و بررسی

۳-۱. خدا در آیین انکار و عرفان اسلامی

خدا در انکار تعاریف متفاوت و متضادی دارد! توئیچل گاه از خدایی ترسناک و گاه از عشقی بی‌انتها سخن می‌گوید (توئیچل، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۰). در دین اسلام نیز خداوند به اعتبار تجلیات جلالی و جمالی خود، گاهی خدایی ترسناک است ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ﴾^۳ چون ﴿الْقَهَّارُ﴾^۴ و ﴿شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^۵ و دارای بلاء شدید ﴿بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾^۶ و غضب ﴿غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ﴾^۷ و بطش شدید ﴿إِنْ يَبْطِشْ رَبُّكَ لَشَدِيدٌ﴾^۸ است و باید از او آنگونه که شایسته

1. Gross, D.

2. Klemp, H.

۳. سورة مائده، آیه ۲۸ و...

۴. سورة يوسف، آیه ۳۹ و...

۵. سورة بقره، آیه ۱۹۶ و...

۶. سورة بقره، آیه ۴۹

۷. سورة نحل، آیه ۱۰۶؛ سورة بقره، آیه ۶۱ و...

۸. سورة بروج، آیه ۱۲

اوست، پروا داشت و اطاعتش نمود ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^۱ و ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾^۲ و گاهی خدای مهربان و عین عشق است.

خدا در باور توییچل، گاه بسیار قدرتمند و گاه حتی در آفرینش نیازمند یاری است (همان). قدرتمندی خداوند به بیان مختلف در آیات و روایات وارد شده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾^۳ و ﴿إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ﴾^۴ ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۵ و بی شک! خداوندی که غنی بالذات است - در آفرینش - نیازمند به یاری کسی نیست؛ چنانکه رسول خدا (ص) می فرماید: «وَخَلَقَ مَا خَلَقَ بِلَا مَعُونَةٍ مِنْ أَحَدٍ وَلَا تَكْلُفٍ وَلَا احْتِيَالٍ» (و آنچه آفریده، بدون یاری کسی و بدون هیچ گونه رنج و زحمتی و بدون هیچ چاره اندیشی آفریده است). (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۹۱/۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۵۸/۱ و مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۵/۳۷)، اما چون آیاتی دال بر بیان یاری خداوند آمده است، مثل ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾^۶ و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾^۷، امثال توییچل گمان برده اند که خداوند در آفرینش نیازمند یاری دیگران است!

در اکنکار گاه از خدایی سخن گفته می شود که در خلقت نیازمند مخلوق است. «خداوند از روی نیاز جهان ها را خلق کرد» (توییچل، ۱۳۸۱: ب: ۱۳۷). به نظر می رسد این باور نادرست مستفاد از باورهای عرفانی ای چون باور ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق.) است که ناظر به مراتب وجود و ظهور گوید:

فَالْكُلُّ مُفْتَقِرٌ مَا لِلْكُلِّ مُسْتَغْنٍ هَذَا هُوَ الْحَقُّ قَدْ قُلْنَاهُ لَا نَكْنِي

۱. سورة آل عمران، آیه ۱۰۲

۲. سورة آل عمران، آیه ۵۰ و...

۳. سورة ذاریات، آیه ۵۸

۴. سورة انفال، آیه ۵۲

۵. سورة بقره، آیه ۲۰ و...

۶. سورة حج، آیه ۴۰

۷. سورة محمد، آیه ۷

فَإِنْ ذَكَرْتُ غَنِيًّا لَا افْتِقَارُ بِهِ فَقَدْ عَلِمْتُ الَّذِي بِقَوْلِنَا نَعْنِي
(ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۶)

شارحان اقوال وی آورده‌اند که: «أی: کل واحد من الخلق و الحق فی الوجود و الظهور مفتقر إلى الآخر... أن الربوبية تفتقر إلى المربوب و الخالق إلى الخلق و الرّازق إلى المرزوق؛ لكن هذا الإفتقار بحسب الظهور عند إرادته مع الإستغناء عنه فهو كالضرورة لشرط المحمول» (مهائمی، ۱۴۲۸: ۱۰۱ و نیز ر. ک: جندی، ۱۴۲۳: ۲۰۶ و ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۱۵۱-۱۵۰) «أما إفتقار العالم إلى الحقّ ففی وجوده، و اما إفتقار الحقّ إلى العالم ففی ظهوره» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۰ و نیز ر. ک: جامی، ۱۴۲۵: ۷۸). «بنا بر ارتباطی که گفته شد که: عالم به جهت وجود، مرتبط و مفتقر است به حق-جلّ و علا- و حق به جهت ظهور، مرتبط به عالم است؛ و مربوب-که عالم است- و ربّ-که حقّ است- هر یک به یکدیگر مفتقر باشند. و جهت افتقار مختلف باشد. از بهر آنکه: افتقار عالم که مربوب است، از جهت وجود و کمالات آن است؛ و افتقار ربّ، از جهت ظهور او و اسماء و صفات او در عالم، به عین خارجی» (بابارکنا شیرازی، ۱۳۵۹: ۱۴۲-۱۴۱ و نیز ر. ک: خوارزمی / آملی، ۱۳۷۹: ۱۵۴). اما قیصری گوید: «کلامنا فی الارتباط بین الحقّ و العالم، و ذلك بالأسماء الّتی تطلب العالم بذاتها، فهي مفتقرة إلى العالم، لا الذات الإلهیّة من حیث هی هی، فإنّها من هذا الوجه غنیّ عن العالمین» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۵-۴۰۴).

خداوند نیازمند به غیر نیست؛ به این معنی است که خداوند از هر چیز مستغنی به ذات خویش است و کمال مطلق است. خداوند به چیزهایی که برای مخلوقاتش آفریده نیازی ندارد. امام رضا (ع) می‌فرماید: «لَيْسَ هُوَ بِضَعِيفٍ وَ لَا عَاجِزٍ وَ لَا مُحْتَاجٍ إِلَى غَيْرِهِ بَلْ هُوَ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ لِدَاوَتِهِ لَا بِالْقُدْرَةِ» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۱۱۸/۱)

جمله ما و من به پیش او نهید	ملک، ملک اوست، ملک او را دهید
زان که او پاک است و سبحان وصف اوست	بی‌نیازست او ز نغز و مغز و پوست

نیست شه را طمع، بهر خلق ساخت این همه دولت خُک آن کو شناخت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۲۸)

توئیچل بر این باور است که خدا در مورد اتفاقات جهان بی تفاوت است (توئیچل، ۱۳۷۸: ۶۸). خداوند در خلقت به طور مستقیم دخالتی ندارد! خلقت آگاهانه از سوی اکنکار است و خلقت ناآگاهانه مانند سایر امور خلقت است (همان، ۳۹). اینکه می‌گوید: «خداوند در خلقت به طور مستقیم دخالتی ندارد!» شاید ناظر بر نفی فعل مباشر از خداوند است! چنانکه متکلمین معتقدند: افعال یا «مخترع» اند؛ یعنی افعالی که به محل نیاز ندارند یا «مباشر»؛ یعنی افعالی که نیاز به محل دارند و بدون وساطت فعل دیگری، متحقق می‌شوند یا «متولد»، یعنی افعالی که به محل محتاجند و به واسطه فعل یا افعال دیگری تحقق می‌پذیرند.

«افعال مخترع»، مخصوص به خداوند یکتا هستند؛ «افعال مباشر»، مخصوص غیر خداوند - تعالی - و «افعال متولد»، بین خدا و غیر خدا مشترکند (ر. ک: الشریف المرتضی، ۱۴۱۴: ۷۳-۷۴؛ السیوری الحلی، ۱۴۲۲: ۲۱۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۱۳ و همو، ۱۴۱۵: ۱۵۰). پال به تنها چیزی که عقیده دارد، این است که خداوند عشق محض است و عشق؛ خدا و زیبایی و شیرینی موجود در تعالیم و آموزه‌های ادیان دیگر، هیچ کدام صحیح نیست؛ زیرا از سوی دیگر خداوند ترسناک، زنده، مخوف، انزجار آور، پر زرق و برق، پرمدها، کریه، بی تعصب، نازیبا و خشن است (توئیچل، ۱۳۸۱: ب: ۱۵۰). عشق بودن خدا را به یقین اکنکار از عرفان اسلامی گرفته است. البته در عرفان اسلامی خیلی عمیق‌تر، دقیق‌تر و رقیق‌تر به این مسأله پرداخته شده است:

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَ مَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانٍ حَلَلْنَا بَدَنًا
(حلاج، ۲۰۰۲: ۱۵۸)

«عجب کاری! چون من همه معشوق شدم، عاشق کیست؟! اینجا عاشق، عین معشوق آمد؛ چه او را از خود، بودی نبود تا عاشق تواند بود؛ او هنوز «کَمَا لَمْ يَكُنْ» در عدم برقرار

خودست و معشوق «کَمَا لَمْ يَزَلْ» در قَدَمِ برقرار خود و «هُوَ الْآنَ عَلَى مَا عَلَيْهِ كَانَ» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳۲۰/۱۰):

معشوق و عشق و عاشق هر سه یکیست اینجا چون وصل درنگنجد هجران چه کار دارد
عشق، هر چند خود را دائم به خود می‌دید؛ خواست که در آینه جمال معشوق، خود
مطالعه کند؛ نظر در آینه عین عاشق کرد، صورت خودش در نظر آمد، گفت:

أَنْتَ أَمْ أَنَا هَذَا لِلْعَيْنِ فِي الْعَيْنِ؟ حَاشَايَ، حَاشَايَ، مِنْ أَثْبَاتِ اثْنَيْنِ؟
(حلاج، ۲۰۰۲: ۱۵۸)

عاشق صورت خود گشت و دبدبه ﴿... يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...﴾^۱ در جهان انداخت» (عراقی،
۱۳۶۳: ۳۷۹) و چون درنگری:

جام و شراب و ساقی معشوق و عشق و عاشق هر سه یکی است اینجا این قول عاشقان است
(ولی کرمانی، ۱۳۸۰: ۱۴۹)

گر آشنای خویش شوی نزد عاشقان معشوق و عشق و عاشق و آن آشنا یکیست
(همان: ۱۷۸)

انسان سالک در عرفان اسلامی با خداوند رابطه دو سویه و دیالکتیکی دارد؛ از یک
طرف، بنده محتاج اوست و از طرف دیگر حق نیز مشتاق بنده:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۳۳)

عشق، زمانی عشق است که دو طرفه باشد. اگر عاشق به معشوق، عشق و محبت روا
می‌دارد، معشوق نیز بدون تردید به او توجه دارد.

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو که نه معشوقش بود جویای او
لیک عشق عاشقان تن زه کند عشق معشوقان خوش و فربه کند
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۷۵-۴۷۴)

دو طرفه بودن رابطه عشق بین خدا و بنده و قرب وجودی و شهودی آن حضرت برگرفته از آیه شریفه: ﴿... يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...﴾^۱ و ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾^۲ است. خواجه عبدالله گوید: «الهی! یحبهم تمام است، یحبونه کدام است؟» (انصاری، ۱۳۸۲: ۱۰). مولوی نیز گوید: «الهی! یحبهم تمام است، یحبونه کدام است؟» (مولوی، ۱۳۷۳: ۱۵۹)

درست است که رابطه بین خدا و بنده دو طرفه است، اما بنده نیز باید با تلاش دو چندان این رابطه را فعال تر کند. اینکه آمده است: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْمَرْمَارِ لَا يَحْسُنُ صَوْتُهُ إِلَّا بِخَلَاءِ بَطْنِهِ» (افلاکی، ۱۹۵۹: ۵۳۲/۱) اشاره دارد به تصفیه و تهذیب درون. نی وقتی بی گره باشد، صدایش دل انگیزتر خواهد بود؛ انسان نیز وقتی صاف و آینه گون باشد، انوار ربانی و اشراقات قدسی را بهتر باز می تاباند.

تا گره با نی بود هم راز نیست همنشین او لب و آواز نیست
(مولوی، ۱۳۷۳: ۹۱)

خداوند در عرفان اسلامی اگر چه دارای تجلیات جلالی است:

سبحان مَنْ تَقَدَّسَ بِالْعِزِّ وَالْجَلال سبحان مَنْ تَفَرَّدَ بِالْجودِ وَالْجَمال
(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۸: ۲۷۱)

۱. سورة مائده، آیه ۵۴

۲. سورة بقره، آیه ۱۸۶

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را ز آن دو بهر است
(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۵)

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ
سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^۱ و ﴿سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^۲.

ور آن قهار عاشق کش به مهر آمیزشی کردی که خارا بدادی شیر و تا آهن بخندیدی
(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۴۰)

اما به اعتبار «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۲۸۴/۱ و همو، ۱۳۸۵: ۴۱۸/۲)
خدای دلربایی است:

من چو موسی در زمان آتش شوق و لقا سوی کوه طور رفتم، حبذا لی حبذا
دیدم آنجا پادشاهی، خسروی، جان‌پروری دلربایی، جان‌فزایی، بس لطیف و خوش لقا
(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۸)

او مانند خدای مکتب‌الکنکار، خشک، بی‌روح، بی‌انعطاف یا به قول ناصواب، کفرآلود
و بی‌ادبانه توییچل، زنده، انزجارآور، کریه و نازیبا نیست:

او جمیل است و مُحِبُّ لِلْجَمَال کی جوان نو گزینند پیر زال
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۶۵)

۱. سورة حشر، آیه ۲۳

۲. سورة زمر، آیه ۴

از رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و امام حسن (ع) نقل شده است که: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (الاحسائي، ۱۴۰۵: ۴۳۷/۱؛ الكليني، ۱۴۰۷: ۴۳۸/۶ و الحر العاملي، ۱۴۰۹: ۴/۴۵۵).

حقّ جمیل است و مُحِبُّ لِلْجَمَالِ هر که حقّ را یافت مانند بی‌زوال
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۹۹)

۲-۳. تجلی سوگماد

سوگماد دارای دو بخش در درون و بیرون است؛ بخش درونی نیرگونا^۱ است که هیچ کیفیتی ندارد و مصداق هیچ چیز نیست. وجه بیرونی آن ساگونا^۲ نام دارد که واقعیت، شعف، آگاهی جاویدان است (توئیچل، ۱۳۸۰: ب: ۲۳۳).

توئیچل این وجوه را از آیین هندو گرفته است که برهمن را به دو وجه «نیرگونا برهمن» و «ساگونا برهمن» معرفی می‌کنند (داراشکوه، ۱۳۸۱: ۵۰۷). وجوه برونی و درونی خداوند منطبق است با آیه شریفه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۳ که در عرفان اسلامی چنین مورد اشاره قرار گرفته است:

بس نهان از دیده نامحرمان	لیک بر محرم هویدا و عیان
یا الهی سُکَّرَتِ ابصارُنَا	فَاعْفُ عَنَّا اثْقَلَتْ اوزارُنَا
یا خَفِیّاً قَدْ مَلَأَتْ الْخَافِقَیْنِ	قَدْ عَلَوْتَ فَوْقَ نُورِ الْمَشْرِقَیْنِ
اَنْتَ سَرٌّ کَاشِفُ اسرارِنَا	اَنْتَ فَجْرٌ مُفَجِّرُ انهارِنَا
یا خَفِیَّ الْذَاتِ مَحْسُوسَ الْعَطَا	اَنْتَ کَالْمَاءِ وَنَحْنُ کَالرَّحَا

(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۷۶)

1. Nirguna
2. Saguna

۳. سورة حدید، آیه ۳

«نیرگونا» در حکمت و عرفان اسلامی تقریباً معادل نور سیاه یا ظلمت ممدوحه است (اسیری لاهیجی، ۱۳۱۲: ۵۷؛ شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۴۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۷۳۹ و آشتیانی، ۱۳۷۷: ۳۲۷) و مقام «ذات بحث»، یعنی «ذات لارسم و لا اسم له» عاری از اسماء و صفات است (قونوی، ۱۳۷۱: ۷۸؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۴؛ همو، ۱۴۲۶: ۷۰۷/۲ و ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۱۹). احادیث العین (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۰۵/۱) و احادیث الصرفة (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۴۶۸/۲) که اشاره هو را نیز نمی‌پذیرد:

عارفان چون دم از قدیم زنند ها و هو را می‌اندو نیم زنند
(سنایی، ۱۳۸۳: ۶۵)

«آن» مگو چون در اشارت نایدت دم مزن چون در عبارت نایدت
نه اشارت می‌پذیرد نه بیان نه کسی زو علم دارد نه نشان
(عطّار، ۱۳۷۳: ۱۲)

در باور توییچل سوگماد، حقیقتی است که فراتر از همه نام‌ها و شکل‌هاست و از او به «خدای بی‌نام»^۱ تعبیر می‌کند (Twitchell, 1969: 1/73) و می‌گوید: «نامی برای واقعیت حقیقی آن موجود نیست چون همه نام‌ها محدودیت می‌نهند» (ibid, 169)؛ توییچل، بی‌تا: ۴۱۸/۱.

«ساگونا»، خدای متّصف به اسماء و صفات پس از تعین اول یعنی احادیث الجمع (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۱۰) و یا به اعتباری حضرت واحدیت است. به همین جهت توییچل او را اولین تجلی از خدا می‌داند (Twitchell, 1972: 7).

در اکنکار «در میان تجلی‌های بسیاری که از خدا هست، پرنده‌ای به نام «هام سا»^۲ به معنی پرنده الهی است که از تخم این پرنده جهان خلق شده است. همچنین بخش اول این کلمه یعنی «هام» نفّسی است که خدا به بیرون می‌دهد و به همراهش تمامی کائنات و

1. Nameless God

2. Hamsa

کهکشان‌ها پدیدار می‌شوند با بخش «سا» کل هستی به درون همان وحدت نخستین بازگشت می‌کند. کلمه «هام سا» که گاهی به صورت «ساهام»^۱ و یا «ساآهام»^۲ آمده به معنی: من آن (روح) هستم، می‌باشد. همانی که یکایک و تمامی موجودات است» (توئیچل، بی‌تا: ۶۳/۱).

«هام سا» در واقع همان «سیمرغ»، نام مرغ افسانه‌ای است که به همراه مترادف آن عنقا به عنوان پرنده افسانه‌ای در ادبیات عرفانی کاربرد فراوانی داشته است. در کتب عرفانی سیمرغ به صورت موجودی فرازمینی و خدای گونه تعبیر شده که دستیابی بدان به معنای نایل شدن به حقیقت کل است (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۲۸).

بیشتر پژوهشگران و شارحان منطق الطیر بر آن هستند که سیمرغ را رمزی از حق و خدا بدانند که در نهایت سیر و سلوک مرغان در معنی نمادین، سی مرغ بدان مقام سیمرغ راه پیدا می‌کنند و «حضرت بی‌نشان را که برتر از ادراک و عقل محدود انسان بوده است دریافتند و صد هزار آفتاب، ذره‌وار، حیران و شیدا دیدند» (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۳۹۰) و چهره خود را در آینه سیمرغ دیدند (همان، ۵۳). سیمرغ، نماد ذات پاک پروردگار جهانیان است. در منطق الطیر می‌خوانیم:

نام او سیمرغ سلطان طیور او به ما نزدیک و ما ز دور دور
(عطار، ۱۳۷۳: ۵۹)

باز اگر سیمرغ می‌گشتی نهان سایه‌ای هرگز نمانده در جهان
(همان: ۹۱)

مولوی نیز بیان می‌دارد:

گفت ای عنقای حق جان را مطاف شکر که بازآمدی زان کوه قاف
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۸۶)

1. Saham
2. Saaham

غیر تشویش و غم و طامات نی همچو عنقا نام فاش و ذات نی
(همان: ۸۹۱)

در اساطیر ملل دیگر نیز می‌توانیم این پرندگان اساطیری را ببینیم. به طور مثال: «هوروس»^۱، خدای بزرگ مصریان با نماد شاهین یا مردی با سر شاهین تصویر می‌شده است (ویو^۲، ۱۳۸۴: ۴۶-۴۷). معنای هر دو نام او (هوروس و نخنی^۳) شاهین است. او فرمانروای آسمان و خدای نیرومند جنگ و شکار است (Meltzer, 2002: 164).

این پرنده را در هند «گاندابروندا (بهروندا)»^۴ نامیده‌اند و او را یکی از تجلیات ویشنو می‌دانند (کاوندیش^۵، ۱۳۸۷: ۵۶ و محسنی و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۵). با توجه به منابعی چون شاهنامه فردوسی (۳۲۹-۴۱۶ ق.)، اوستا، بندهش و مقایسه آن با منابع هندویی و بودایی، ارتباط غیرقابل انکاری بین «گارودا»^۶ و پرندگان افسانه‌ای و اساطیری مانند سیمرغ، عنقا، چمروش^۷، هما و کومک، دیده می‌شود (هینلز^۸، ۴۴۸-۴۴۹؛ ایونس^۹، ۱۳۷۳: ۱۸۵ و ویاس^{۱۰}، ۱۳۵۸: ۵۱۰/۱). برخی از پژوهشگران معتقدند، اصل این مرغان اساطیری را باید در اساطیر آریاییان هندی، همچون افسانه گارودا سراغ گرفت (ذکرگو، ۱۳۹۳ و محسنی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶-۲۵). بی‌تردید ریشه‌های مشترک آریایی و همچنین تبادل‌های فرهنگی مکرر، مداوم و دیرپای این دو فرهنگ همسایه در هم‌آهنگ شدن این دو اسطوره بی‌تأثیر نبوده است.

سابقه حضور سیمرغ اساطیری در فرهنگ ایرانی به پیش از اسلام می‌رسد؛ از آنچه در اوستا و آثار پهلوی یا به‌طور کلی از فرهنگ پیش از اسلام برمی‌آید، می‌توان دریافت که

-
- 1 . Horus
 - 2 . Vieu, J.
 - 3 . Nekheni
 - 4 . Gandabherunda
 - 5 . Cavendish, R.
 - 6 . Garuda
 - 7 . Chamroosh
 - 8 . Hinnells, J. R.
 - 9 . Ions, V.
 - 10 . Vyasa, V.

این مرغ، مرغی فراخ‌بال است که بر درختی درمان‌بخش به نام «ویسپوبیش»^۱ (شهری، ۱۴۰۱ و پورعباس تحویل‌داری و چادها^۲، ۱۴۰۲) یا «هرویسپ تخمک»^۳ (بلندترین درخت تخم‌دار) آشیان دارد که در بر دارنده تخمه همه گیاهان است. در اوستا اشاره شده که این درخت در دریای «وئوروکش»^۴ (حیدری، ۱۳۸۴: ۷۵۵-۷۶۱) یا دریای «فراخ‌کرت»^۵ (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۷۳ و مک‌کال^۶، ۱۳۸۵: ۱۱۵-۱۳۳) قرار دارد (اوستا، ۱۳۹۹: ۴۰۰/۱؛ صدیقی، ۱۳۸۶ و عجلی و همکاران، ۱۴۰۲).

۳-۳. مقایسه اوصاف خدا در اکنکار و عرفان اسلامی

۳-۳-۱. خدای شیء وار و شخص‌وار

یکی از مهم‌ترین مباحث درباره خدا، بررسی شخص یا غیرشخص بودن خداست. خدای شخص‌وار در ادیان یا به معنای انسان‌وارگی است یا تشخص که در اینجا به بررسی هر دو رویکرد می‌پردازیم.

در اسلام مراد از شخص‌وارگی خداوند، آن دریافت و تلقی از خداوند است که او را چنان یک شخص می‌انگارد؛ به نحوی که می‌توان صفاتی را که در عالم روابط انسانی، مطلوب و نشانه کمال انگاشته می‌شوند به او نسبت داد (پترسون و دیگران^۷، ۱۳۷۶: ۱۰۷). نباید شخص‌وار بودن را با انسان‌وار بودن یکی دانست. تصور شخص‌وار از خداوند در برابر تصور «شیء‌وار» قرار می‌گیرد. خدای «شیء‌وار» نه عنایت خاصی به مخلوقاتش دارد و نه لطف ویژه‌ای. او چنان منزّه است که در قالب صفات شخصی نمی‌گنجد و چنان متعال است که رابطه‌ای شخص‌وار با آدمی برقرار نمی‌کند. در تصاویر شیء‌وار از خداوند، رابطه انسان‌ها با خدا رابطه «من - آن» است، نه «من - تو» (Hick, 1960: 32)، اما در خدای شخص‌وار می‌توانیم با خدا ارتباط داشته باشیم و ارتباطمان با وی درست شبیه ارتباطی

1 . Vispoubish.

2 . Chadha, P.

3 . Hervisp-tokhmak.

4 . Veurukash.

5 . Farakhkart.

6 . McCall, H.

7 . Peterson, M., et al.

است که می‌توانیم با انسان‌های دیگر داشته باشیم؛ یعنی رابطه میان یک «من» و یک «تو» (McGrath, 2011: 290)

خداوند برخلاف چیزهای دیگر، بدون ماده و صورت است. اگر نبود که انکار «چیز بودن خدا» به معنای انکار وجودش است، گفته می‌شود که خدا «چیز» نیست (لگنهاوزن؛ نصیری، ۱۳۹۶: ۲۴۵). بنابراین در اسلام شخص‌وار بودن برای خدا به این معنی که «شخص را موجودی بدانند که متشکل از روح و بدن باشد و یا قابلیت تغییر یا زمان‌مند بودن داشته باشد را نفی می‌کنند» (نیکلسون^۲، ۱۳۵۸: ۵-۸).

در آیین اکنکار نیز نگاهشان به سوگماد دو گونه است. به اعتباری نگاه شخص‌وار و به اعتبار دیگر نگاه شی‌ءوار است که با توجه به مطالب بالا منافاتی با عرفان اسلامی ندارد. در نگاه شی‌ءوار، خداوند دارای قدرتی است که این قدرت مانند کامپیوتری است که اتومات‌وار عمل می‌کند و محکوم به کاری مشخص است. در نگاه شی‌ءوار، خداوند احساس حبّ و بغض ندارد. طلب دعا و آموزش هم‌بی‌معنی است و فقط شیئیت دارد و قابل خطاب (آن) است (توئیچل، ۱۳۸۰ پ، ۱۷۳). در نگاه شخص‌وار، خداوند دارای قدرتی است که محدود و محکوم به عمل نیست، بلکه دارای احساس است؛ بندگانش را عفو می‌کند، می‌بخشد و دعای آنان را می‌شنود. خداوند دارای شخصیت است و خطاب (او) و (تو) در مورد او صادق است. بنابراین، این تفکر در آیین اکنکار یک نوع وام‌از تفکر اسلامی است. پال در جایی می‌گوید سوگماد عملاً خلأ است و اینکه خلأ در حقیقت خداست. خدا و خلأ با هم تفاوتی ندارند؛ چون هر دو یکی است. سوگماد غیر شی‌ء است (توئیچل، ۱۳۸۱ الف: ۷۹-۸۱)، اما در جای دیگر بی‌پروا و در تناقض سریع با جملات دیگر بیان می‌کند: «خداوند روح، جسم و ذهن است» (توئیچل، ۱۳۸۰ الف: ۳۷).

۲-۳-۳. قدرت خدا و سوگماد

پال، سوگماد را ناتوان و ضعیف معرفی می‌کند که حتی توانایی برداشتن باری را از دوش بندگانش ندارد. او می‌گوید: «خداوند در مورد آنچه اتفاق می‌افتد، بی‌تفاوت است؛ چون

1 . Legenhausen, M.

2 . Nicholson, R. A.

دنیا مانند ماشینی است که بعد از روشن شدن خود به کارش ادامه می‌دهد. «خدا جدا و فارغ از انسان‌هاست» (توئیچل، ۱۳۷۹ الف: ۶۸-۷۰). «سوگماد یک موجود برتر نیست و حتی نمی‌تواند به تو برکت دهد» (توئیچل، بی تا: ۲۶). «سوگماد یک موجود برتر نیست، چیزی هم نیست که باری از دوش تو بردارد، حتی آنی نیست که به تو برکت دهد» (توئیچل، ۱۳۷۹ پ: ۶۲).

در جای دیگر سوگماد را قوی‌ترین موجود می‌داند و می‌گوید به جای توجه به مشکلات باید به خدا که نیروی مطلق است، توجه کرد (توئیچل، ۱۳۸۰ الف: ۱۲۷). در آیین اکنکار، غالباً و از آن جمله، توئیچل متضاد سخن می‌گویند! منظور از ناتوانی خدا ضعفی که ما می‌فهمیم نیست! خدا از نظر آنان ناتوان است؛ زیرا به اعتباری، خدای «ذات بحث»، خدای لارسم و لا اسم له، نه تعینی دارد نه تشائی؛ چون کاری به خودی خود و به طریق مباشرت در فعل انجام نمی‌دهد؛ با وجودی که اقرار دارند خداوند قدرتمند مطلق است، گمان کرده‌اند ضعیف است! در عرفان اسلامی و متون دینی نیز خدا با وجود غنای ذاتی و قدرت مطلق، یاری می‌خواهد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾^۱ و پیشتر معروض افتاد که این نه به معنای نیاز خداوند قادر متعال به یاری دیگران و از سنخ نیاز بشری یا ماسوی الهی است!

در باور رهبران اکنکار، انسان با رسیدن به خدا به درجه همکاری و یاری خدا می‌رسد. قطعاً این همکاری، همکاری مشارکتی استقلالی نیست! بلکه به شهادت ﴿مَنْ يَنْصُرْهُ﴾^۲ یاری افتقاری و سببی است. فقط نوع زبان اکنکار متفاوت است. قبلاً بیان شد که خدا مباشر فعل خود نیست، بلکه اصلاً فعل مباشر، مخصوص خدا نیست؛ خدا خودش عملی را انجام نمی‌دهد و از طریق اسباب کار می‌کند.

سوره محمد، آیه ۱۷.

سوره حج، آیه ۲۴۰.

در اسلام تمامی قدرت‌ها، از آن خداوند است: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾^۱ ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۲ خداوند قدرتی است که در شش روز پدیده‌های مختلف جهان و آسمان و زمین را آفرید (آیه ۵۴ سورة اعراف؛ آیه ۳ سورة یونس؛ آیه ۷ سورة هود؛ آیه ۵۹ سورة قرقان و...). بنابراین آفرینش موجودات و آثار آن‌ها در دست قدرت حق است، اما اسباب و وسایلی هم هستند که در امور این جهان نقش دارند؛ چنانکه در حدیث امام جعفر صادق (ع) می‌خوانیم: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَباً وَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبَ شَرْحاً وَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً» (الکلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۸۳) و البته همگی وجود ظلی و در عین الربط و سربازان حق هستند و به مشیت و اذن او کارسازی می‌نمایند.

جمله ذرات زمین و آسمان لشکر حق‌اند گاه امتحان
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۲۲)

اشکال اکنکار در این است که به وسائط و اسباب هویت مستقل می‌دهد. مولوی بیان می‌کند: اگر کسی جز خدا را در عالم وجود مؤثر بداند بی‌شک گمراه و مجوس است.

هر که را آتش پناه و پشت شد هم مجوسی گشت و هم زردشت شد
کل شیء ما خلا الله باطل ان فضل الله غیم هاطل
(همان، ۱۵۶)

۳-۳-۳. خوف از خدا

«خدای خوفناک زندگی» مهیب‌ترین و خوفناک‌ترین موجود ممکن است که پال توئیچل فصلی از کتاب دندان‌بیر را به آن اختصاص داده است و آن‌ها را چنین معرفی می‌کند. خداوند ترسناک، زنده، مخوف، انزجار‌آور، پر زرق و برق، پرمدها، کریه، بی‌تعصب،

سورة بقره، آیه ۱۶۵.

سورة بقره، آیه ۲۲۰.

نازیبا و خشن است (توئیچل، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۰). در عرفان اسلامی تجلی‌های جلال خداوند ترسناک است و خوف از خداوند دستور قرآن و روایات است. خوف از عذاب و از مقام خدا بهترین علت برای ایجاد امنیت در حیات دنیا و آخرت است. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^۱ و ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾^۲.

مولوی در این باره می‌فرماید:

تا میان قهر و لطف آن خفیه‌ها ظاهر آید ز آتش خوف و رجا
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۷۰)

۴-۳-۳. محدود بودن یا نبودن خدا

پال، سوگماد را هم موجودی نامتعیین و نامحدود معرفی می‌کند (توئیچل، ۱۳۸۰ پ: ۲۳۳) و هم موجودی محدود و ناتوان! و می‌گوید: سوگماد جهان را خلق کرد و قدرت خود را با تمامی موجودات تقسیم کرد. با این کار، سوگماد بخش زیادی از قدرتش را از دست داد. او هرگاه بخواهد می‌تواند اراده کند و قدرتش را از وجود هر روحی بیرون کشیده و به خود باز گرداند. سوگماد، بدون روح نمی‌تواند وجود داشته باشد (توئیچل، ۱۳۷۹ الف: ۶۸-۶۹). این کار سوگماد و فاقد قدرت کردن خود به معنی محتاج شدن به مخلوقاتش است که در مبحث عرفان اسلامی با دیدگاه واجب الوجود بودن حق ناسازگار است. در واقع اگر خدا را بی‌اراده می‌دانند، چگونه مدعی می‌شوند: «خداوند هرگاه اراده کند، می‌تواند قدرتش را باز گرداند» (همان).

شاید بتوان این تناقض را با دیدگاه ابن عربی تطبیق داد آنجا که در پی جمع بین تنزیه و تشبیه در بیان نظام تجلیات اسم ظاهر و اسم باطن خداست و می‌گوید: «حق تعالی را در هر فردی از افراد خلقش ظهوری است (که آن ظهور اختصاص به آن خلق دارد). پس

سورة انعام، آیه ۱۱۵.

سورة ق، آیه ۲۴۵.

اوست که در هر مفهوم (که به حسب استعداد فاهم در آن تجلی می‌کند) ظاهر است و اوست که باطن و مخفی از هر فهم است (چه فهم‌ها، جمیع تجلیات و ظهورات او را در مظاهرش ادراک نمی‌کنند) مگر از فهم کسی که قائل است عالم صورت و هویت او است. و عالم بأسره عبارت است از اسم ظاهر حق چنانکه حق از حیث معنا و حقیقت روح عالم است و این روح عبارت از اسم باطن اوست. پس نسبت حق به صورت ظاهر عالم، نسبت روح جزئی مدبر صورت معین به آن صورت است. بنابراین در حد انسان مثلاً ظاهر و باطنش أخذ می‌شود و همچنین در هر محدودی. پس حق سبحانه محدود به هر **حدّ است** (به این معنی که هر چه محدود است مظهري از مظاهر اوست. ظاهرش از اسم ظاهر او و باطنش از اسم باطن او) و صور عالم ضبط نمی‌شود و به حد و حصر نمی‌آید و به آن احاطه حاصل نمی‌شود و حدود کل هر یک از صور عالم نیز دانسته نمی‌شود مگر به قدری که برای هر عالمی از آن صورت، مناسب استعداد او حاصل می‌شود. از این رو، حد حق دانسته نمی‌شود. چه حد حق دانسته نمی‌شود مگر کل صور عالم دانسته شود و این محال است پس حد حق محال است» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۸/۱ و حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۶-۱۱۷).

امام رضا (ع) فرمود: «لَا حَدَّ لَهُ ... قَالَ لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَنَاهٍ إِلَى حَدٍّ وَإِذَا احْتَمَلَ التَّحْدِيدَ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَإِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ احْتَمَلَ النُّقْصَانَ فَهُوَ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَلَا مُتَزَايِدٍ وَلَا مُتَنَاقِصٍ وَلَا مُتَجَزِّئٍ وَلَا مُتَوَهِّمٍ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۵۲)

۳-۳-۵. پرستش خدا و سوگماد

۳-۳-۵-۱. ممنوعیت پرستش در اکنکار

یکی از اعتقادات اکنکار، این است که نباید خدا را پرستش کرد. اکنکار در تلاش برای همکار کردن انسان‌ها با سوگماد است و پرستش در این راه معنایی ندارد! زیرا با سفر روح و وارد شدن به دنیای سوگماد، می‌توان به همکاری با خدا رسید و لازم نیست پرستش صورت بگیرد (توییچل، ۱۳۸۰ پ: ۱۷۳ و همو، ۱۳۷۹ پ: ۱۶۲). این باور غلط، برداشتی انحرافی و اشتباه از نکته‌ای عرفانی است مبنی بر اسقاط کلفت عبادات (کبری، ۱۳۶۸: ۹۹ و شعرانی، ۱۴۱۸: ۲۷۱/۱) یا اسقاط تکلیف از سالک در مقام استغراق و غلبه و سُکر و نیل

به حقیقت و وصال حضرت حق (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۳۶-۳۳۷؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۴۶۹/۴ به بعد و اسیری لاهیجی، ۱۳۱۲: ۹۳).

۳-۵-۲. پرستش و نیایش بنده به درگاه خالق در عرفان اسلامی

خدایی که مولانا توصیف می کند بسیار به ما نزدیک است و قابل پرستش:

ما ز خود سوی که گردانیم سر؟ چون تویی از ما به ما نزدیک تر

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۵۰)

نَحْنُ أَقْرَبُ از کتاب حق بخوان نسبت خود را به حق نیکو بدان
هست حق از ما به ما نزدیک تر ما ز دوری گشته جویان در به در

(اسیری لاهیجی، ۱۳۱۲: ۳۶)

در قرآن می خوانیم: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۱. در عرفان اسلامی چون بر مبنای آموزه های قرآنی، فلسفه خلقت عبادت عارفانه است ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۲ و مفسرین ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ را «لِيعْرِفُون» تفسیر کرده اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۲۸۰/۳؛ کاشانی، ۱۳۳۳: ۴۷/۹؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۱۵؛ سبزواری، ۱۳۷۴: ۱۳۰/۲)؛ بنابراین، بر اساس حدیث رسول خدا (ص) برترین مردم کسانی هستند که عاشق عبادت و بندگی و نیایش اند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ فَعَانَقَهَا وَ أَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ وَ بَأَشْرَهَا بِجَسَدِهِ وَ تَفَرَّغَ لَهَا فَهُوَ لَا يُبَالِي عَلَى مَا أَصْبَحَ مِنَ الدُّنْيَا عَلَى عُسْرِ أَمْ عَلَى يُسْرٍ» (الکلینی، ۱۴۰۷: ۸۳/۲).

چون عبادت بود مقصود بشر شد عبادتگاه گردنکش سقر
آدمی را هست در هر کار دست لیک ازو مقصود این خدمت بدهست

سوره ق، آیه ۱۶.

سوره ذاریات، آیه ۲۵۶.

مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا بِخَوَانٍ جز عبادت نیست مقصود جهان
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۲۰)

عارف با نیت قرب الهی و نیل به وصال حضرت لایتناهی به عبادت و نیایش می پردازد که
(وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ)¹:

زانکه شاکر را زیادت وعده است آن چنان که قرب مزد سجده است
گفت وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ یزدان ما قرب جان شد سجده ابدان ما
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۹۳)

۳-۳-۶. حلول خدا

۳-۳-۶-۱. انسان خدایی (حلول خدا در انسان) در مکتب اکنکار

خداشناسی و انسان‌شناسی در آیین اکنکار آنقدر به هم نزدیک و درهم آمیخته است که در انتهای خداشناسی، مژده خدا شدن و با خدا درآمیختن را به چالاها می‌دهند. چالا می‌آموزد که در گرفتاری و مشکلات، فقط باید به استاد در قید حیات مراجعه کرد و محبت او مساوی با محبت خداست. ماهانتا تنها یاری رساننده به انسان است و استاد خود در خداوند آمیخته است (مشکاتی فر، ۱۳۹۰: ۵۹-۶۱).

توئیچل بر این باور است که انسان جزئی از خداست. او می‌گوید: «وقتی طی تجربیات درک کنیم که خود، جزئی از خدایی هستیم که به ما عشق می‌ورزد؛ عشق بیشتری را در زندگی خود جاری و نگرانی یا بیگانگی را کمتر احساس می‌کنیم» (کرامر و منسون²، ۱۳۸۰: ۲۱)

۳-۳-۶-۲. نفی حلول خدا در عرفان اسلامی

خداوند نه با هستی دیگری متحد می‌شود و نه در چیزی حلول می‌کند:

۱. سورة علق، آیه ۱۹

2. Cramer, T. & Munson, D.

تعیّن بود کز هستی جدا شد نه حق شد بنده، نه بنده خدا شد
حلول و اتحاد اینجا محال است که در هستی، دویی عین ضلال است
(شبستری، ۱۳۸۲: ۵۱)

اتحاد حق و خلق بر پایه اتحاد نوری است نه حلول و اتحاد:

این انا هو بود در سرای فضول ز اتحاد نور، نه از راه حلول
(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۲۲)

در باور مولوی، اگر بشر می‌توانست به تمام معنی با خدا آمیخته و متصل شود باید می‌توانست از خار استفاده گل را ببرد. پس تمام هستی مظاهر قدرت خداوندند، اما در ذات با او یکی نیستند و گرنه پیغمبران الهی بر بشر فرستاده نمی‌شدند.

ورتو گویی جزو پیوسته کل است خار می‌جو، خار مقرون گل است
جزو یکرو نیست پیوسته به کل ورنه خود باطل بدی بعث رسل
چون رسولان از پی پیوستن‌اند پس چه پیوندندشان چون یک تن‌اند
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۱۶)

«خداوند یکتاست. انسان کامل هر چند که از تمام صفات الهی برخوردار باشد، مطلقاً خدا نیست: او واقعی (حق) است ولیکن خدای واقعی (الحق) نیست» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۳۹۸).

۳-۳-۷. شبه و مثل داشتن خدا و سوگماد

خداوند نه شبه، نه مثل و نه مثیل دارد؛ چون خداوند وجودی ازلی و ابدی است و ممتنع الفنا و واجب البقا است. هیچ موجود واجب الفنا و ممتنع البقائی مشابه و مثل او نیست. در حدیث آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا نِدٌّ، وَلَا شَبَهُ وَلَا شَبِيهٌ، وَلَا كُفُوٌ وَلَا عَدِيلٌ، وَلَا مِثْلٌ وَلَا مَثِيلٌ» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۴۲). خداوند از اضداد و اشباه برتر است

و اصطلاحاً نه ضد دارد نه ند: «الْقَادِرَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ ضِدُّ الصَّمَدِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ نِدٌّ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۶۰۸/۲) و در ذات شبیه هیچ یک از مخلوقاتش نیست. به همین خاطر عشق او را نه سر است و نه بُن.

چون رخ معشوق را نه شبه و نه مثلست سلطنت عشق را نه سر، نه کرانه است
(عطارد، ۱۳۸۴، ۷۴)

در اکنکار، خدا را با تشخیص انسانی تصور می‌کنند در حالی که در قاموس مسلمانان چنین تصویری را نمی‌توان یافت. قرآن کاملاً با تصور «خدا- انسان» مخالف است (زرین کوب، ۱۳۴۴: ۴۲-۴۳).

۳-۳-۸. اشتباه کردن خدا و سوگماد

۳-۳-۸-۱. اشتباه کردن سوگماد

- اشتباه در خلقت: سوگماد پس از هر خواب و بیداری آرزو می‌کند تا خلقی بیافریند و از قضا چنین می‌شود، اما هر بار پس از خلقتی جدید از آفرینش خویش خشنود نیست؛ گویی کم و کاستی در میان است؛ پس بار دیگر در خواب می‌شود تا با رؤیایی دیگر خلقتی دیگر بنماید (توئیچل، بی تا، ۲۵۸).

- اشتباه در گزینش ماهانتا: بر اساس آیین اکنکار استاد در قید حیات باید در ۲۲ اکتبر سال ۱۹۷۰ عصای قدرت را به شخصی که سوگماد معرفی می‌کند، تحویل دهد. اما در کنگره اک، پال، ادعا کرد استاد بعدی در آزمون‌های سوگماد شکست خورده و تا تربیت استاد سوم که کودک است، عصای قدرت را تا ۵ الی ۱۰ سال برعهده گیرد، اما یک سال بعد، در ۱۹۷۱ پال، استاد در قید حیات، بدون هیچ خبری از سوی سوگماد و بدون انتخاب جانشین، درگذشت که باعث خدشه‌دار شدن اعتقادات اکیست‌ها شد. برخلاف ادعای پال که از طرف سوگماد پیشگویی کرده بود، ماهانتای بعدی کودک است. گراس ماهانتای بعدی شد. گراس نیز اشتباهات فاحشی کرده بود که او را از منصبش برکنار کردند.

۳-۳-۸-۲. مصون بودن خدا از اشتباه در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی خداوند هیچ اشتباهی مرتکب نمی‌شود. کامل بودن و بزرگی او اجازه ارتکاب اشتباه را نمی‌دهد. توانایی خداوند در انجام همه کارها و درک همه موضوعات نیز اجازه اشتباه به او نمی‌دهد: ﴿إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾^۱ دانش محدود باعث بروز اشتباه می‌شود، اما دانش خداوند نامحدود است و فراموش و اشتباه نمی‌کند: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾^۲.

۳-۳-۹. خدای واحد یا تکثر خدایان

۳-۳-۹-۱. تکثر خدایان در مکتب اکنکار

از تناقض‌های آیین اکنکار، تعدد خدایان بی‌شمار و جهان‌های بی‌شمار است که پال برای پرهیز از سردرگمی، تنها به دوازده جهان و دوازده خدا اکتفا کرده است (توئیچل، ۱۳۸۰: الف: ۱۳۳).

سوگماد یک نوع تمرکز فعالیت را بنا نهاد که از مرکز تمام هستی شروع شده و تا پایان قطب منفی ادامه دارد. هر یک از این‌ها عملاً تجلی از خود اوست (توئیچل، ۱۳۷۹: الف: ۳۳۱). چگونه ممکن است آخرین تجلی سوگماد، خدای منفی (کل نیرانجان) با سوگماد در جنگ باشد و مخالف با او عمل کند؛ زیرا نمی‌توان فرض کرد که خود خدا با خدا مخالفت کند!

۳-۳-۹-۲. خداوند واحد مطلق در عرفان اسلامی

با توجه به مسأله وحدت وجود در عالم هستی، جز یک هستی حقیقی که خداوند است و شریک و همتایی ندارد، سایر موجودات تعیناتی خیالی و اعتباری است و هستی و وجود حقیقی از خود ندارند. مولوی می‌گوید:

۱. سوره زخرف، آیه ۸۴

۲. سوره طه، آیه ۵۲

ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ چون الف، او خود چه دارد؟ هیچ هیچ
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶۷)

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق‌ی فانی‌نما
(همان، ۲۶)

وجود اندر کمال خویش ساریست تعین‌ها امور اعتباریست
(شبستری، ۱۳۸۲: ۵۴)

مرگ ما چیست عروسی ابد سرّ آن چیست هو الله احد
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۳۸)

پس جملات و کلماتی مانند «ما همه خداییم» یا «همه چیز خداست» که در آیین
اکنکار از آن دم می‌زنند، چیزی جز یاوه‌گویی نیست. شمس تبریزی می‌گوید کسی که
«سُبْحَانِی، مَا أَعْظَمَ شَأْنِی وَ إِنِّی أَنَا اللَّهُ» (همایی، ۱۳۸۵، ۲۲۶/۱) را می‌گوید، هنوز در طی
طریق و سلوک، نارس و ناقص است و گرنه وی هرگز از «أُنِی» و «أَنَا» از منی و مایی خود
سخن نمی‌گفت (همان: ۲۲۷).

خواهی که تو را کعبه کند استقبال مایی و منی را به منی قربان کن
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۴۳۸)

ز مشارق هویت چو بتابد آفتاب ز ضلال اثر نماند ز کمال روشنایی
هله ای شه مجرد بنمای طلعت خود نه تویی بهل نه اوئی، نه منی بمان نه مایی
(حلاج، ۱۳۰۵: ۱۲۱)

۳-۳-۱۰. مکان‌مند بودن خدا و سوگماد

۳-۳-۱۰-۱. محدود به مکان بودن سوگماد

پال، گاهی سوگماد را در همه جا حاضر و ناظر می‌داند (توئیچل، ۱۳۸۰: پ: ۲۳۳) و گاهی همه خدایان و حتی سوگماد را دارای مکان ثابتی معرفی می‌کند و همان‌طور که می‌دانیم اشیاء دارای مکان هستند در این صورت باید گفت که سوگماد شیء است. توئیچل می‌گوید: «هدف اصلی ما قادر ساختن روح است به ترک کالبد و سفر آن به دنیاهای معنوی و ماورایی و عاقبت رسیدن به هدف غایی «آنامی‌لوک»^۱ که نامی برای سرزمین بدون نام یا بهشت حقیقی است. جایی که خدا- سوگماد در آن به سر می‌برد» (توئیچل، ۱۳۷۹: الف: ۱۶). در جای دیگر می‌گوید: «او به هر شکلی که در مراحل مختلف ایجاب کند، درمی‌آید؛ اما هیچ یک از این اشکال، تمامیت او را نشان نمی‌دهند» (توئیچل، ۱۳۸۰: پ: ۲۳۲).

۳-۳-۱۰-۲. عدم مکان و جهت‌دار بودن خدا در عرفان اسلامی

زمان و مکان از ویژگی‌های ماده و جسم است و در مورد ذات باری تعالی اعتبار ندارد:

این دراز و کوتاهی مر جسم راست چه دراز و کوتاه آن جا که خداست؟
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۱۲)

امام موسی بن جعفر (ع) می‌فرماید: «وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْقَطَارُ وَلَا يَحْوِيهِ مَكَانٌ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۷۶) «إِنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كَانَ حَيًّا بَلَّا كَيْفَ وَلَا أَيْنَ وَلَا كَانَ فِي شَيْءٍ وَلَا كَانَ عَلَى شَيْءٍ ... وَكَانَ اللَّهُ حَيًّا بَلَّا حَيَاةَ حَادِثَةٍ وَلَا كَوْنٍ مَوْصُوفٍ وَلَا كَيْفٍ مَحْدُودٍ وَلَا أَيْنَ مَوْقُوفٍ وَلَا مَكَانٍ سَاكِنٍ بَلْ حَيٌّ لِنَفْسِهِ» (همان، ۱۴۱). امام صادق (ع): «إِلَّا اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۲۷۹).

منظور از لامکان بودن خداوند این است که در مکان مانند اجسام که بر سطح یا بُعد احاطه شده‌اند، نیست و در مکان نمی‌گنجد، اما هیچ مکانی هم از خدا خالی نیست و در همه چیز و همه جا جلوه خدا را می‌بینیم. علی (ع) در دعا می‌فرماید: «يَا مَنْ لَا يَحْوِيهِ مَكَانٌ وَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۴۶۸).

امام صادق (ع) می‌فرماید: «فَأَمَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ الشَّانِ الْمَلِكُ الدَّيَّانُ فَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يَسْتَعْلِلُ بِهِ مَكَانٌ وَلَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْهُ إِلَى مَكَانٍ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۵۴).

لامکانی نه که در فهم آیدت	هر دمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لامکان در حکم او	همچو در حکم بهشتی چار جو
	(مولوی، ۱۳۷۳: ۶۶)

دیده حاصل کن که تا بینی عیان	حسن حق را در مکان و لا مکان
	(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۵۲)

بی‌خور و بی‌خواب تابد در جهان	پر بود نورش مکان و لا مکان
	(همان، ۷۸)

پیدا و نهانم و نه پیدا و نهان	در عالم لامکان و محبوس مکان
هم هستم و هم نه بشنو این قول غریب	هم باشم و هم نه بنگر این طرفه بیان
	(خوارزمی/آملی، ۱۳۷۹: ۱۹۴)

۳-۳-۱۱. خالق یا مخلوق بودن خدا

۳-۳-۱۱-۱. مخلوق بودن خدا در انکار

در انکار «آدمی یک مخلوق است؛ ولیکن خدایی هم که بر کیهان‌های مادی حکم می‌راند، مخلوق است. این خدا عبارت است از یک اصل پیونددهنده که پیروان اک او را

«کُل»^۱ یا «ماهاکل»^۲ می نامند. او خدای متعال تمام نواحی شناخته شده کیهان فیزیکی^۳ است. (توئیچل، بی تا: ۸۲).

۳-۱۱-۲. خدا خالق جهان هستی و هستی تجلی وجود حق

در عرفان اسلامی با این باور به خدا که «يَا مَنْ لَا شَبِيهَ لَهُ وَلَا مِثَالَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَلَا خَالِقَ إِلَّا أَنْتَ تُفْنِي الْمَخْلُوقِينَ وَتَبْقَى أَنْتَ» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۶۲/۱؛ همو، ۱۳۹۵: ۲۶۷/۱) خالق مطلق و مطلق خالق خداوند است:

لَمْ يَلِدْ لَمْ يُولَدْ او را صادق است	والد و مولود را او خالق است
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۲۴)	

گفت آن یک که بگویی آشکار	که خدایی نیست غیر کردگار
خالق افلاک و انجم بر علا	مردم و دیو و پری و مرغ را
خالق دریا و دشت و کوه و تیه	ملکت او بی حد و او بی شبیه
	(همان، ۵۸۸)

در آن خلوت که هستی بی نشان بود	به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور	ز گفت و گوی مایی و تویی دور
وجودی مطلق از قید مظاهر	به نور خویش هم بر خویش ظاهر
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد در آفاق و انفس
به هر آینه ای بنمود رویی	به هر جا خاست از وی گفت و گویی
	(جامی، ۱۳۷۸: ۳۴-۳۵)

1. Koll
2. Mahakol
3. Physics

۳-۳-۱۲. جسمانی بودن خدا

اکیست‌ها جایگاه خاصی برای سوگماد بیان کرده‌اند و معتقدند در سرزمین آنامی لوک یا سرزمین بی‌نام^۱ زندگی می‌کند. به عبارت دیگر، برای سوگماد جسم و مکان متصور شده‌اند (توئیچل، ۱۳۷۹ الف: ۱۶). پال توئیچل در جایی دیگر خدا را منزّه از هر گونه شیء بودن می‌داند، اما در جای دیگر سوگماد را جسم، روح و حتی ذهن می‌داند (توئیچل، ۱۳۸۰ الف: ۳۷).

در نگرش اسلام، صفات الهی بر دو گونه تقسیم شده است: ثبوتی و سلبی. صفات ثبوتی صفات جمال و کمال الهی است. این صفات عین ذات خداوند هستند. علم، قدرت، بی‌نیازی، اراده و حیات از صفات جمالیه او هستند. اوست که می‌بیند و می‌شنود و می‌آفریند. اوست که علّت همه چیز است.

دوم، صفات سلبی اند که صفات جلالیه الهی هستند. تمامی صفاتی که متعلق به ممکنات عالم است و نیاز به ماده بودن دارد، خداوند از آن‌ها بری است. جسم بودن، حرکت کردن، نیاز داشتن، جهل، ظلم، آرزو و هر آنچه به عنوان نقصی بر واجب‌الوجود بودن او باشد در او وجود پیدا نمی‌کند. در این زمینه نیز اکنکار با ضعف فراوانی روبه‌روست. اکنکار با وجود اینکه خداوند دوازدهم را دارای مقاماتی می‌داند، اما با بیان مقامات دیگر خدایان از منزلت او می‌کاهد. در اکنکار، صفات ثبوتی الهی در بین خدایان پخش شده و هر کدام بهره‌ای از آن را برده‌اند. استاد حق در قید حیات نیز که در تمامی صفات با آن‌ها شریک است. خدای اکنکار راه می‌رود و یا می‌خواهد و آرزو می‌کند. خدایان اکنکار جسم دارند، قیافه‌های آن‌ها مشخص است (مشکاتی فر، ۱۳۹۲: ۶۲). امام صادق (ع) می‌فرماید: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يَعْلَمُ أَحَدٌ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ»^۲ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^۳، «لَا يُحَدُّ» و «لَا يُحَسُّ» و «لَا يُجَسُّ» و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»^۴ و «لَا الْحَوَاسُّ» و «لَا يُحِيطُ بِهِ شَيْءٌ» و «لَا جِسْمٌ وَ لَا صُورَةٌ» و «لَا تَخْطِيطٌ وَ لَا تَحْدِيدٌ» (الکلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۰۴).

1 . Nameless land

۲. سورة شوری، آیه ۱۱

۳. سورة مریم، آیه ۱۰۳

در مقالی دیگر وقتی یونس بن طیب از قول هشام بن حکم به امام صادق (ع) عرض می‌کند: «أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ شَيْئَانِ جِسْمٌ وَفَعَلُ الْجِسْمِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الصَّانِعُ بِمَعْنَى الْفَعْلِ وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ»، امام صادق (ع) فرمود: «وَيْحَهُ أَمَا عَلِمَ أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ مُتَنَاهٍ وَ الصُّورَةُ مَحْدُودَةٌ مُتَنَاهِيَةٌ فَإِذَا احْتَمَلَ الْحَدَّ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ وَ إِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ كَانَ مَخْلُوقًا؟» آنگاه فرمود: «لَا جِسْمٌ وَ لَا صُورَةٌ وَ هُوَ مُجَسِّمٌ الْأَجْسَامِ وَ مَصَوِّرُ الصُّوَرِ لَمْ يَتَجَزَّأْ وَ لَمْ يَتَنَاهَ وَ لَمْ يَتَزَايَدْ وَ لَمْ يَتَنَاقَصْ لَوْ كَانَ كَمَا يَقُولُونَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ فَرْقٌ وَ لَا بَيْنَ الْمُنْشِئِ وَ الْمُنْشِئِ لَكِنْ هُوَ الْمُنْشِئُ فَرْقٌ بَيْنَ مَنْ جَسَّمَهُ وَ صَوَّرَهُ وَ أَنْشَأَهُ إِذْ كَانَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَ لَا يُشَبِّهُهُ هُوَ شَيْئًا» (الكليني، ۱۴۰۷: ۱۰۶/۱).

۳-۳-۱۳. علم و آگاهی خداوند در دو عرفان

پال در مورد سوگماد می‌گوید: «از آنجا که خدا همان آگاهی است که در حال کار و فعالیت در تمام موجودات است، چنین نتیجه می‌شود که ما باید با وجود خود به توافق برسیم و از ملاحظات آنکه وجود حقیقی ما وضع کرده، تبعیت کنیم» (توئیچل، الف، ۱۳۷۹، ۲۸۳). در عرفان اسلامی نیز از خداوند با اوصاف خبیر و علیم و عالم یاد شده است. «خبیر» از اسماء حسنا است که بر آگاهی او از به وجود آمدن اشیاء قبل از به وجود آمدن آن‌ها دلالت می‌کند (بنی هاشمی، ۱۳۹۹: ۱۱۵). چنانکه می‌فرماید: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾^۱ و ﴿وَلَكِنْ يَنْزِلُ بِقَدَرِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾^۲؛ بنابراین، خداوند در ذات با همه موجودات است و از آن‌ها آگاه و باخبر است. هیچ چیز در عالم نیست که خداوند از آن بی‌اطلاع باشد. هیچ ذره‌ای از ذرات جهان و عالم جبروت و ملکوت نیست که خداوند بر آن محیط نیست و به ذات با آن نیست و از آن آگاه باشد (نسفی، ۱۳۸۹: ۳۶۶).

۱. سورة انعام، آیه ۱۸

۲. سورة شوری، آیه ۲۷

۴. سایر اعتقادات خداپرستی در انکار

۴-۱. انکار شناخت وجود خدا

از نظر مکتب انکار خداوند نیروی کیهانی به نام اک یا جریان حق است و بیان می‌کند که ما انسان‌ها نیز می‌توانیم با وارد شدن به این جریان و در عین حال با پذیرا و عهده‌دار شدن نقش خودمان یکی شویم (توئیچل، ۱۳۸۰ الف: ۳۷). وی تصویر آخری که از خدا می‌دهد این است که هیچ کس توانایی شناخت خدا را ندارد و به گونه‌ای خدایی وجود ندارد. «خدا به همان صورتی است که به آن اعتقاد داری. هیچ انسانی در ارتباط به وجود خدا اشتباه نمی‌کند و در عین حال هیچ انسانی شناخت درستی از خدا ندارد. هیچ داوری در مورد خدا وجود ندارد جز اینکه خدا به همان صورتی است که هر روح به آن باور دارد» (کلمپ، بی تا: ۳۲).

سپس از زبان ربازار تارز^۱ مشعل دار انکار در جهان‌های تحتانی (توئیچل، ۱۳۷۹ الف: ۳۳؛ همو، ۱۳۸۰ الف: ۲۴۶ و استایگر^۲، ۱۳۷۹: ۸۰، ۹۴، ۲۳۱، ۲۸۱-۲۸۲) می‌گوید: از شما می‌خواهم در جست‌وجوی خدای درون خود باشید و دعا کنید که او جام شما را آنقدر پر کند که لبریز شوید (توئیچل، ۱۳۷۹ ب: ۳۵).

عطار به عدم شناخت خداوند اشاره و تأکید می‌کند و بر این باور است انسانی که محدود است، نمی‌تواند خداوندی را که نامحدود است، بشناسد. او می‌گوید: خدا را با حدس و گمان نمی‌توان شناخت و از لطافت بسیار هیچ کس خدا را در نمی‌یابد و به ناچار در اشعارش خدا را به استعاره جان مورد خطاب قرار داده است.

تا تو جان از بس لطیفی در نیابد کس ترا ما ترا از استعارت در سخن جان گفته‌ایم
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۸۲)

خداوند بلندمرتبه، ضد ندارد؛ زیرا ضد، امری وجودی است که با امر وجودی دیگر در موضوع و محل شریک است و در پی آن امر، بر موضوع درآید و اجتماع این دو امر

1. Rebazar Tarzs

2. Steiger, B.

در یک محل ممکن نیست، اما خداوند عین وجود است، نه امر وجودی که وجود بر آن عارض شود و موصوف به محل نیست؛ پس تصور دو امر متضاد در حریم خداوند راه ندارد تا به دلیل تعارف اضداد توجه ما به وجود وی جلب شود. به همین سبب در کمال و اوج ظهور خود پنهان است و او را از روی مقیاسات انسانی نمی‌توان شناخت (غزالی، ۱۹۳۹، ج ۴: ۲۳۰).

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود	چونک حق را نیست ضد پنهان بود
نور حق را نیست ضدی در وجود	تا به ضد او را توان پیدا نمود
لاجرم ابصارنا لا تدرکه	و هو یدرک بین تو از موسی و کُهِ

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۸)

به خودش کس شناخت نتوانست	ذات او هم بدو توان دانست
عقل حقش بتوخت نیک بتاخت	عجز در راه او شناخت، شناخت
کرمش گفت مرا بشناس	ورنه کشناسدش به عقل و حواس

(سنایی، ۱۳۸۳: ۶۳)

بدیهی است که ذات اقدس اله را کما هو هو و حق معرفت ذاته نمی‌توان شناخت! اما با هدایت و عنایت او معرفت به خدا در شناخت اسماء و صفات از آلاء و آیات ممکن است و در حقیقت به قول حضرت علی (ع) «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ» (الامام علی، ۱۴۱۴: ۳۹) و «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» (الکلبینی، ۱۴۰۷: ۸۵/۱) و در حدیث از رسول خدا (ص) می‌خوانیم: «قَالَ الرَّجُلُ مَا رَأَسُ الْعِلْمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ. قَالَ الْأَعْرَابِيُّ وَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ؟ قَالَ: تَعْرِفُهُ بِلَا مِثْلِ وَلَا شَبْهِ وَلَا نِدٍّ وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ ظَاهِرٌ بَاطِنٌ أَوَّلٌ آخِرٌ لَا كُفُولَهُ وَ لَا نَظِيرَ فَذَلِكَ حَقُّ مَعْرِفَتِهِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۸۵)

اَعْتَصَمُ الْوَرَى بِمَعْرِفَتِكَ عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ صِفَتِكَ
تُبَّ عَلَيْنَا فَإِنَّا بَشَرٌ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ

(قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۶)

از رسول خدا (ص) منقول است که «قَالَ: سُبْحَانَكَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»
(الإحسانی، ۱۴۰۵: ۱۳۲/۴).

۴-۲. خدا، اهریمن حاکم بر جهان‌های مادی

پال در شریعت کی سوگماد می‌گوید: «سپس نوبت به فرمانروایان چهار طبقه رسید که در جهان‌های زمان و مکان منسوب شدند، اما پیش از آن‌ها سوگماد خود را در آخرین طبقه بهشتی متجلی کرد و آن را ساچ خاند^۱ یا ست‌نام^۲ نامید... در رأس این جهان‌های مادی، شاهزاده تاریکی منصب خود را اشغال کرد که عنوان وسواس الخناس به وی داده شد تا روح‌ها را وسوسه کند. او کل نیرانجان^۳ است. کل نیرانجان قدرت کاذبی است که نماد منفی بودن است. او اهریمن است و نیرویی است که روح را بر این باور نگاه می‌دارد که شادی در زندگی دنیوی نهفته است. او شیطان جهان‌های روانی است. تمامی کسانی که وسوسه‌هایی را پذیرا شده و به آن تن در می‌دهند در آتش شکنجه چرخه آمدن و گرفتن باقی خواهند ماند. این همان چرخه بی‌پایان مرگ و تولد، حلول مکرر و تناسخ روح است» (توئیچل، بی‌تا: ۱/۲۵).

به نظر می‌رسد که توئیچل این ساچ خاند را از آیین سیک وام گرفته است، چرا که ساچ خاند، اصطلاحی است که از آن در آیین سیک برای نشان دادن اتحاد یک فرد با خدا استفاده می‌شود. گورو نانک^۴ -بنیانگذار آیین سیک- سلسله مراتبی از پنج سطح معنوی را در جابجی صاحب^۵ توصیف کرد. بالاترین سطح در این سلسله مراتب به عنوان

1. Satnam.

2. Sach khand

3. Kal Niranjana

4. Guru Nanak

5. Japji Sahib

ساچ خان شناخته می‌شود که در آن، فرد به اتحاد عرفانی با خدا می‌رسد. قبل از رسیدن به سطح ساچ خاند، فرد باید به تدریج از چهار سطح پایین‌تر صعود کند: از دارم خاند^۱ شروع می‌شود و از طریق گیان خاند^۲، سرام خاند^۳ و کرم خاند^۴ پیشرفت می‌کند (Mansukhani, 1977: 71). بسیاری از سیک‌ها، ساچ خاند را نه به عنوان حالتی عرفانی فراتر از مرگ، بلکه به عنوان یک «محل بهشتی» مکانی که روح فرد پس از مرگ در آن می‌رود، تصور می‌کنند (McLeod, 2005: 175).

کل نیرانجان، قطب منفی جهان است و خدایی است محدود به جا و مکان. گفته شده شهر نور جایگاه کل نیرانجان است و در قصر باشکوهی درون کوه نور زندگی می‌کند (توئیچل، ۱۳۷۹ ب: ۲۶). اکیست‌ها معتقدند اکنکار با هیچ دینی در تضاد نیست و فقط ادیان و پیامبران سایر ادیان مربوط به طبقات پایین جهانند و همه آن‌ها از طرف کل نیرانجان مبعوث شده‌اند که از پست‌ترین خدایان در آیین اکنکار است. پال می‌گوید: کل نیرانجان، پروردگار انجیل، یهوه عبری‌ها و الله محمدی‌هاست. او براهم و دانتیست و عملاً خداوند همه ادیان و مذاهب است (توئیچل، ۱۳۷۹ ب: ۲۰۷ و کلمپ، ۱۳۷۷: ۲۰۸).

پال معتقد است کل نیرانجان همان خدای مسلمانان است و دارای همسر و فرزند است. در صورتی که در مکتب اسلام خداوند می‌فرماید: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾^۵، ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۶، ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾^۷، ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ

1 . Dharam Khand
2 . Gian Khand
3 . Saram Khand
4 . Karam Khand

۵. سورة توحيد، آیه ۳

۶. سورة بقره، آیه ۱۱۶. سورة يونس، آیه ۶۸. سورة انبياء، آیه ۲۶

۷. سورة اسراء، آیه ۱۱۱

أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا^۱ وَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا^۲.

در سخنان پال تناقض وجود دارد. در ابتدا می‌گوید جهان‌های زیرین تحت فرمان کل نیرانجان است و بعد بیان می‌دارد که این خدا، خدای مسلمانان با صفات و ویژگی‌های کذایی است و در مقابل، خداوند جهان را سوگماد می‌داند. فارغ از معرفی و برداشت نابجا و تهمت ناصواب توییچل به نظر می‌رسد وی کل نیرانجان را به نوعی از آیین زردشتی و معادل اهریمن «اَنگَرَمَینو»^۳ خدای تاریکی، ویرانی و دروغ (Duchesne-Guillemin, 1982; Hellenschmidt, & Kellens, 1993) گرفته است که بعضی وجوه منفی آن با ابلیس لعین در ادیان و حیانی (هاکس، ۱۳۷۷، ۵۴۵) و عزازیل و شیطان در دین مبین اسلام نیز قابل انطباق است.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

اساسی‌ترین مسأله در بحث‌های اعتقادی، خداشناسی و باورمندی صحیح مبتنی بر معارف نقلی، عقلی و کشفی است و براین اساس پیروان و رهبران ادیان، مذاهب، مکاتب و مشارب مختلف سعی کرده‌اند نظرات خود را در این خصوص ارائه دهند و باورمندی خود را در گفتار و نوشتار خویش عرضه کنند. از آن میان عرفا و متصوفه اسلامی و رهبران شبه‌معنویت‌ها و عرفان‌واره‌های اعصار مختلف تا زمان معاصر نیز ماحصل اندیشه و تجارب شهودی و کشف حقیقی و ادعایی حاصل از ریاضت‌ها و مجاهدت‌های خود را به شکل‌های مختلف ارائه کرده‌اند. جریان اکنکار به رهبری و نظریه‌پردازی‌های پال توییچل و هارولد کلمپ با استفاده از میراث معارف و متون نحله‌های دینی و مکتب‌های فلسفی و کلامی و مشرب‌های عرفانی و آیین‌ها و جریان‌های روحی و عرفانی و از آن جمله عرفان اسلامی، باورهای خود را پیرامون مبانی خداشناسی و اصل بنیادین توحید عرضه کرده است که با توجه به مباحث مطرح در این مقاله به این نتیجه می‌رسیم که:

۱. سوره مریم، آیه ۹۲

۲. سوره فرقان، آیه ۲

- آنچه توئیچل و کلمپ در مباحث خداشناسی و مضاهات و مضافات آن گفته‌اند، مجموعه‌ای متضاد، متناقض، مشوش و پراکنده است و نشان از عدم انسجام فکری و نداشتن یک نظام اندیشگانی صحیح، استوار، سخته و پردخته است! بلکه مباحثی التقاطی است، وام گرفته از عرفان اسلامی و عرفای شاخص آن و مبانی‌ای از ادیان ثنوی و تثلیثی و تحریفی و فرقه‌های مختلف آن‌ها و آیین‌ها، فلسفه‌ها و جریان‌های هندوئیسم، بودیسم، تائوئیسم، کنفوسیونیس، لامائیسم، سیکیس، جاینسیم، اسپریتیس، ناتورالیسم و... و بعضاً اظهارنظرهای فردی و شخصی با ادعاهایی مبنی بر کشف و شهود منامی و رؤیایی در ساختاری ناهماهنگ و ناموزون بوده که باعث شده است اشتراکات و افتراقات توأمانی با عرفان و تصوف اسلامی اعم از وجوه راستین یا انحرافی و نادرست آن‌ها و مثلاً مبانی معرفتی مولوی که او را بنیانگذار آیین خود می‌دانند و امثال حلاج و... داشته باشد.

در واقع سوگماد نه یک کشف الهیاتی، بلکه ترکیبی حساب شده از عناصر دینی موجود مثل زئوس، ژوپیتر، اوزیریس، آمون ره، آتون، تائو، نیروانا، برهمن، لوگوس، ایشتار، وارونا، یهوه، اقوم پدر و الله است که برای بازار معنویت سکولار مدرنیسم و پست مدرنیسم غرب بازسازی و مثلاً بهینه‌سازی شده است. در حقیقت سوگماد نمونه‌ای از همگرایی مدرن است که مفاهیم کهن را برای مخاطب غربی بازسازی می‌کند، اما در وجوهی متضاد، عمق فلسفی و معرفت‌شناختی هیچ کدام از ادیان و مکاتب گذشته را ندارد. - سوگماد به عنوان محور الهیات اکنکار، ترکیبی از مفاهیم عرفانی شرقی و غربی است که توسط توئیچل واگویه‌واز بازآفرینی شده است و هر چند این مفهوم در متون اولیه اکنکار به عنوان «حقیقت مطلق» و همسو با عرفان اسلامی معرفی می‌شود، اما در حقیقت ریشه‌های آن در آیین‌های هندو و از آن جمله رادهاسوامی و سانت مات قرار دارد.

۵-۱. شباهت‌ها

- سوگماد مانند خدا در عرفان اسلامی غیرمادی، بی‌صورت و شکل و بی‌مثل و مانند، آفریننده و نور جهان‌های مادی و معنوی زمینی و آسمانی است که دارای وحدت وجودی و وحدت شهودی است و قابل وصال و شهود بی‌واسطه و لقای حاصل از سلوک و سفر

روحانی به راهنمایی استاد و انسان کامل و ماهاناست از طریق فناء و رهایی از خویش در مقام بی‌خودی و عاری شدن از صفات انسانی و اتصاف به صفات ربانی است. - در اکنکار نیز مثل عرفان اسلامی، سوگماد را دارای وجه درونی بی‌نام (نیرگونا) و بیرونی (ساگونا) معادل احدیت عین و صرف، یعنی ذات بحث لا رسم و لا اسم له است که فراتر از درک و شناخت بشر است و معرفت به آن ممکن نیست و واحدیت که به نحوی قابل شناخت و عرفان نسبی می‌دانند.

- در مراتب وجود و تجلیات الهی، اکنکار نیز به عوالم و حضرات خمسه، سبعة و بیشتر قائل است که به نوعی یادآور حضرات و عوالم و مراتب وجود در عرفان اسلامی است که البته تفاوت‌هایی در وجود، ماهیت و اصطلاحات دارند.

- در عرفان اسلامی و اکنکار خدا و سوگماد با وجود آنکه منبع عشق و محبت بلکه خود عشق است و دارای همه صفات جمالی و مایه انس و رجا است، اما در صفات جلالی از قهارت و هیبت عظمی برخوردار است که باعث هیبت و خوفی عارفانه است. - در فرجام‌شناسی، اکنکار نیز مانند عرفان اسلامی بازگشت همه چیز را در نهایت به سوگماد می‌داند اما تفاوت در این سفر اعتقاد به چرخه کارما و تناسخ است که از منظر عارفان اسلامی هرچند معتقد به تناسخ ملکوتی هستند، اما تناسخ ملکوی را رد می‌کنند.

۵-۲. تفاوت‌ها

- اکنکار و عرفان اسلامی در هدف نهایی (وصل به حقیقت) مشترک‌اند، اما در مبانی الهیاتی، روش‌های سلوک و ساختار کیهان‌شناسی تفاوت‌های بنیادین دارند. عرفان اسلامی با حفظ توازن بین «شریعت» و «طریقت»، الهیاتی پیچیده و چندلایه ارائه می‌دهد؛ در حالی که اکنکار با تمرکز بر تجربه‌گرایی فردی و ساده‌سازی مفاهیم به نیازهای معنوی مدرن پاسخ می‌دهد.

- در اکنکار نظام وجودی را غیرتشکیکی و محدود می‌داند در حالی که در عرفان اسلامی نظام هستی مشکک و ممتد است.

- در اکنکار برخلاف عرفان اسلامی که شهود حق را قلبی می‌داند برای دیدن نور سوگماد به چشم سوم میان دو ابرو تکیه و تأکید دارد.

- در اکنکار برخلاف عرفان اسلامی باور به حلول خدا و اتحاد با او و به خدایی رسیدن و همکاری با او مطرح است و بر این اصل به نحوی در باوری کفر و شک آلود به خدایان متعددی در طبقات مختلف و در روی زمین قائل هستند.

- سوگماد در وجهی شیءواره، فاقد صفات شخص وارگی است و فقط یک جریان انرژی غیر شخصی است؛ به همین خاطر برخلاف خدای عرفا و متصوفه که هم علت وجودی و هم علت هدایتی است به عنوان علت وجودی غیرشخصی خدایی سرد و بی اراده است و نمی تواند علت هدایتی باشد. بنابراین، در اکنکار شریعت و پرستش، نیایش، عبادات و مجاهدات تشریعی ایدئولوژیکی وجود، معنی و ضرورت ندارند.

- در اکنکار به سوگماد یا خدایان شیءوار خود به جهت مخلوق بودن، نسبت هایی مانند ضعف، سهو، نسیان و اشتباه می دهند که ذات اقدس خدای عرفان اسلامی از این نسبت ها مبرا است.

- در عرفان اسلامی شیطان یا عزازیل را مظهر اسم المضل خداوند می دانند، اما در اکنکار او را به عنوان کل نیرانجان خدایی مستقل و قطب منفی و در جنگ با سوگماد معرفی می کنند.

- سوگماد در مقایسه با خدای عرفان اسلامی، فاقد چهار رکن اصلی است؛ یعنی: پشتوانه متنی مقدس (مانند قرآن)، سنت سلوکی پیوسته (از پیامبر تا مرشدان)، پاسخگویی به پرسش های فلسفی و کلامی و ریشه داشتن در تاریخ و تمدن معلوم و مشخص. این نقایص، سوگماد را به خدای یک «عرفانی مصرفی» تبدیل می کند که برای پاسخ به نیازهای زودگذر جهان مدرن طراحی شده است. در مقابل، عرفان اسلامی خدا را با اتکا به میراث غنی فلسفی و سلوکی، ساختاری پایدار و چندلایه معرفی می کند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Mohammad
Ibrahim Maalmir



<https://orcid.org/0000-0003-1453-9982>

Mojtaba Biglari



<https://orcid.org/0000-0002-7218-0229>

Fatemeh
Hooshangi



<https://orcid.org/0000-0003-1745-478x>

منابع

قرآن کریم.

الامام علی. (ع). (۱۴۱۴). نهج البلاغه. تصحیح صبحی صالح. چاپ اول. قم: انتشارات هجرت.
آشتیانی، مهدی. (۱۳۷۷). اساس التوحید. تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
ابن ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم. تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار.
_____. (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ اول.
تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). الاشارات والتنبيهات. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی. (تأویلات عبدالرزاق). تحقیق و تصحیح سمیر
مصطفی رباب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۴۶). فصوص الحکم. چاپ اول. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
_____. (۱۹۹۴). الفتوحات المکیة. تصحیح عثمان یحیی. بیروت: دار احیاء التراث
العربی.

الاحسانی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۵). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. تصحیح مجتبی
عراقی. چاپ اول. قم: دار سید الشهداء للنشر.

استایگر، براد. (۱۳۷۹). نسیمی از بهشت. ترجمه هوشنگ اهرپور. تهران: انتشارات نگارستان کتاب
و زرین.

اسیری لاهیجی، محمد. (۱۳۱۲). مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز. تصحیح محمد ملک.
الکتاب. بمبئی.

اشرف زاده، رضا. (۱۳۷۳). تجلی رنگ و روایت در شعر عطار نیشابوری. تهران: انتشارات اساطیر.

انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۲). *مناجات نامه خواجه عبد الله انصاری*. تصحیح محمد حماصیان. چاپ اول. کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.

اوستا. (۱۳۹۹). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: انتشارات مروارید.

ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: انتشارات اساطیر.

بابارکنا شیرازی، مسعود بن عبدالله. (۱۳۵۹). *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص*. تصحیح رجبعلی مظلومی. چاپ اول. تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.

بنی هاشمی، سید محمد. (۱۳۹۹). *اسماء و صفات*. چاپ اول. تهران: انتشارات منیر.

پترسون، مایکل و (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: انتشارات طرح نو.

پورعباس تحویل‌داری، نادیا؛ چادها، پینکی. (۱۴۰۲). *مطالعه نقش درخت ویسبویش در ترمه کرمانی دوره قاجار از منظر اسطوره‌شناسی تمثیلی* کروزر. *نشریه هنرهای زیبا*، ۲۸ (۴)، ۷۷-۸۹.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۰). *دیدار با سیمرخ*. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۱). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

توئیچل، پال. (۱۳۷۳). *بیگانه‌ای بر لب رودخانه*. ترجمه هوشنگ اهرپور. تهران: انتشارات نگارستان کتاب.

_____. (۱۳۷۷). *ندای الهی (فلوت خدا)*. ترجمه جعفری. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب.
_____. (۱۳۷۹ الف). *اکنکار کلید جهان‌های اسرار*. ترجمه هوشنگ اهرپور. تهران: انتشارات نگارستان کتاب.

_____. (۱۳۷۹ ب). *سرزمین‌های نور*. ترجمه هوشنگ اهرپور. چاپ اول. تهران: زرین.
_____. (۱۳۷۹ پ). *اکایناری: علم اسرار رویاها*. ترجمه هوشنگ اهرپور. چاپ اول. تهران: انتشارات زرین.

_____. (۱۳۸۰ الف). *دفترچه معنوی*. ترجمه هوشنگ اهرپور. چاپ چهارم. تهران: انتشارات نگارستان کتاب.

_____. (۱۳۸۰ ب). *نامه‌های طریق نور*. ترجمه مینو ارژنگ. تهران: انتشارات ثالث گل‌سار.

- _____ (۱۳۸۰ پ). *واژه نامهٔ اکنکار*. ترجمهٔ یحیی فقیه. چاپ اول. تهران: انتشارات سی گل.
- _____ (۱۳۸۱ الف). *دندان بیر*. ترجمهٔ هوشنگ اهرپ. چاپ اول. تهران: نگارستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۱ ب). *نی نوای الهی*. ترجمهٔ مهیار جلالیانی. چاپ اول. تهران: امیر قلم.
- _____ (بی تا). *شریعت کی سوگماد*. ترجمهٔ هوشنگ اهرپور. بی جا.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۸). *مثنوی هفت اورنگ*. تصحیح جابلقا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح زاد. تهران: انتشارات میراث مکتوب.
- _____ (۱۴۲۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۸۵). *دیوان حافظ*. تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی. تهران: انتشارات سپاس.
- الحر العاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). *وسائل الشیعه*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البیت (ع).
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*. تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۱- حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۰۵). *دیوان منصور حلاج*. بمبئی: چاپخانهٔ علوی.
- _____ (۲۰۰۲). *دیوان الحلاج*. تصحیح محمد باسل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲- حیدری، علی اعظم. (۱۳۸۴). *دریای وئوروکش یک واقعیت تاریخی است نه استوره*. نشریهٔ چیستا، (۲۲۰)، ۷۵۵-۷۶۱.
- خواجوی کرمانی، محمود بن علی. (۱۳۷۸). *دیوان غزلیات خواجوی کرمانی*. تصحیح حمید مظهری. چاپ اول. تهران: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- خوارزمی، تاج الدین حسین؛ آملی، حسن زاده. (۱۳۷۹). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح علامه حسن زاده آملی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
- داراشکوه، محمد. (۱۳۸۱). *اوپانیساد*. به اهتمام محمدرضا جلالی نائینی. تهران: انتشارات علمی.
- دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۶). *اوستا کهن ترین سرودهای ایرانیان*. چاپ ۱۱. تهران: انتشارات مروارید.
- ذکرگو، امیر حسین. (۱۳۹۳). *پرنده‌های اساطیری در هنرهای بودایی و هندوایی*. تهران: انتشارات فرهنگسرای هنر جمهوری اسلامی ایران، مؤسسهٔ تألیف. ترجمهٔ و نشر آثار هنری «متن»

ریتز، هملوت. (۱۳۷۶). *دریای جان*. ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهر آفاق بایوردی. تهران: انتشارات الهدی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۴۴). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: انتشارات آریا.
سبحانی تبریزی. (۱۳۸۴). *منشور جاوید*. چاپ اول. ناشر: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۲). *شرح الأسماء الحسنی*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

_____. (۱۳۷۴). *شرح مثنوی*. به کوشش مصطفی بروجردی. تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

ستاری، جلال. (۱۳۹۲). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: انتشارات مرکز.
سلطان‌ولد، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). *انتها نامه*. تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو. تهران: انتشارات روزنه.
سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

السیوری الحلّی، فاضل مقداد. (۱۴۲۲). *اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة*. تحقیق و تعلیق از شهید قاضی طباطبائی. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
الشریف المرتضی. (۱۴۱۱). *الدخیره فی علم الکلام*. تحقیق سید احمد حسینی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

شهرویی، سعید. (۱۴۰۱). *بازتاب نمودهای اسطوره‌ای درخت و یسپویش در پندار مولوی از خرد*. پژوهشنامه فرهنگ و ادبیات آیینی، ۱ (۲)، ۱۳۳-۱۴۸.
شعرانی، عبد الوهاب. (۱۴۱۸). *الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الأكابر*. بیروت: دار احیاء تراث العربی.

شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶). *الأمالی*. تهران: انتشارات کتابچی.
_____. (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا*. تصحیح مهدی لاجوردی. تهران: انتشارات نشر جهان.

_____. (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول.
_____. (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمه*. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: انتشارات اسلامی.

_____. (۱۳۹۸). *التوحید*. تصحیح هاشم حسینی. قم: انتشارات جامعه مدرسین.

- شیخ طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴). *الأمالی*. تصحیح مؤسسة البعثة. چاپ اول. قم: دار الثقافة.
- شیرازی، شاه داعی. (۱۳۷۷). *نسایم گلشن راز*. (شرح گلشن راز). تصحیح پرویز عباسی داکانی. چاپ اول. تهران: انتشارات الهام.
- صدیقی، علیرضا. (۱۳۸۶). *آشیانه سیمرخ از درخت ویسپوبیش تا کوه البرز*. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، (۱۵۸)، ۸۹-۱۰۰.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*. تحقیق و تصحیح محمدباقر خراسان. چاپ اول. مشهد: نشر مرتضی.
- عجلی، سارا؛ خاتمی، احمد؛ اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۴۰۲). تحلیل تطبیقی میان دو موجود اسطوره‌ای سیمرخ و گارودا در دو اثر حماسی شاهنامه و مهابهارات. *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی*، (دهخدا)، ۱۵ (۵۷)، ۱-۱۹.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم. (۱۳۶۳). *کلیات عراقی*. تصحیح سعید نفیسی. کتابخانه سنائی.
- عزلی خلخالی، ادهم. (۱۳۸۱). *رسائل فارسی ادهم خلخالی*، عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۷۳). *منطق الطیر*. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۴). *دیوان*. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- علامه حلی. (۱۴۱۳). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی. چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- علامه حلی. (۱۴۱۵). *مناهج الیقین فی أصول الدین*. چاپ اول. تهران: انتشارات دار الأسوة.
- علی بالائی، میثم و بهرامی قصرچمنی، خلیل و فهیم، محسن. (۱۴۰۲). بررسی اصول اکنکار در تطابق با اصول عرفان اسلامی. *پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی*، ۱۰ (۲۰)، ۴۱۴-۴۳۶.
- غزالی، امام ابو حامد محمد. (۱۹۳۹). *احیاء علوم الدین*. مصر: چاپ مؤسسه حلبی و شرکاء مصر.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). *روضة الواعظین و بصیرة المتعظین*. چاپ اول. قم: انتشارات رضی.
- فرنبرگ دادگی. (۱۳۸۵). *بند هشتن*. گزارنده: مهرداد بهار. تهران: انتشارات توس.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۴). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*. چاپ دوم. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

تأملی تطبیقی بر سوگماد و خدا در اکنکار و عرفان اسلامی | المیر و همکاران | ۳۶۱

قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). *النصوص*. تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*. چاپ چهارم. قم: انتشارات بیدار.
_____ (۱۴۲۶). *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*. تصحیح احمد عبد الرحیم السایح، توفیق علی وهبة، عامر النجار، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

کاشانی، ملا فتح الله. (۱۳۳۳). *تفسیر کبیر منهج الصادقین*. تهران: انتشارات علمی.
کاظم زاده، پروین. (۱۳۸۷). *گذری بر آیین اکنکار*. کتاب نقد، ۱۰ (۴۷ و ۴۸)، ۳۴۵-۲۹۵.
_____ (۱۳۸۸). *بررسی عرفان‌های نوظهور (با تأکید بر آیین اکنکار)*. پژوهش‌نامه اخلاق، ۲ (۵)، ۱۷۷-۲۱۴.

کاوندیش، ریچارد. (۱۳۸۷). *اسطوره‌شناسی: دایرة المعارف مصور: اساطیر و ادیان مشهور جهان*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: انتشارات علم.

کبری، نجم‌الدین. (۱۳۶۸). *فوائج الجمال و فواتح الجلال*. ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی. تحقیق حسین حیدرخانی. (مشتاقعلی). تهران: انتشارات مروی.
کرامر، تاد؛ منسون، داگلاس. (۱۳۸۰). *اکنکار، حکمت باستانی عصر حاضر*. ترجمه مهیار جلالیانی. تهران: انتشارات ترسیم.

کلمپ، هارولد. (۱۳۷۷ الف). *روح نوردان سرزمین‌های دور*. ترجمه هوشنگ اهرپور. تهران: انتشارات دنیای کتاب.

_____ (بی‌تا). *چگونه خدا را بیابیم (سخنرانی‌های ماهانتا)*، بی‌جا. بی‌نا.
الکلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامية.

لگنهاوزن، محمد، نصیری، منصور. (۱۳۹۶). «آیا خدا شخص است؟». *جاویدان خرد*، ۱۴ (۳۲)، ۲۵۶-۲۲۶.

مایر، فریتس. (۱۳۸۲). *بهاء ولد زندگی و عرفان او*. ترجمه مریم مشرف. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. تصحیح جمعی از محققان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محسنی، زهرا؛ دادور، ابوالقاسم؛ میرفتاح، سیدعلی اصغر. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی گارودای هندی و سیمرغ مینیاتورهای ایرانی (عهد صفوی). *پژوهشنامه ادب حماسی*، ۱۰ (۱۷)، ۱۱-۳۲.

مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمد روشن. تهران: انتشارات اساطیر.

مشکاتی فر، رضا. (۱۳۹۰). *اکنکار دیدگاه‌ها و آسیب‌ها*. چاپ اول. تهران: انتشارات جمهوری.

مشکانی، عبدالحسین و فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *اکنکار در سراب دین*. معرفت ادیان، ۱ (۲)، ۱۱۷-۱۴۴.

مشکانی، عبدالحسین. (۱۳۸۹). پیامبری و پیامبران مدرن اکنکار. معرفت، ۱۹ (۲)، ۸۹-۱۰۸.

مشهدیان عطاش، وهاب. (۱۳۸۹). ماهانتا در نقش پیامبری برای اکیست‌ها. *پگاه حوزه*، (۲۹۴) مقاله چهارم.

مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۴). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. تحقیق احمد فرید. بیروت: دار الکتب العلمیه.

مک کال، هنریتا و دیگران. (۱۳۸۵). *جهان اسطوره‌ها (۲): اسطوره‌های بین‌النهرینی، ایرانی، چینی، ازتکی و مایایی، اینکا*. با مقدمه فیلیپه فرناندز -آرمستو. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح توفیق سبحانی. تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

_____ . (۱۳۸۴). *دیوان کبیر شمس*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات طلایه.

مہائمی، علی بن أحمد. (۱۴۲۸). *خصوص النعم فی شرح فصوص الحکم*. تصحیح احمد فرید المزیدی. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۹). *کتاب انسان الکامل*. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. پیش گفتار هانری کربن. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران: انتشارات طه‌وری.

نیری، محمدیوسف. (۱۳۹۱). *قاف عشق: نگاهی تازه به سیمرغ در منطق الطیر عطار*. چاپ اول. تهران: انتشارات افراز.

- نیکلسون، رینولد. (۱۳۵۸). *تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات توس.
- ولی کرمانی، شاه نعمت‌الله. (۱۳۸۰). *دیوان شاه نعمت‌الله ولی*. تصحیح عباس خیاطزاده. چاپ اول. کرمان: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- ویاس، ودا. (۱۳۵۸). *مهابهارات*. ترجمه میرغیاث‌الدین علی قزوینی. تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی و نارایان شانکرشو کلا. تهران: انتشارات طهوری.
- ویو، ژ. (۱۳۸۴). *اساطیر مصر*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: انتشارات کاروان.
- هاکس، جیمز. (۱۳۷۷). *قاموس کتاب مقدس*. تهران: انتشارات اساطیر.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۵). *مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید)*. تهران: انتشارات آگاه.
- هینلز، جان راسل. (۱۳۸۵). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه باجلان فرّخی. تهران: انتشارات اساطیر.

References

- Ajalli, S. ; Khatami, A. ; Ismailpour Motlagh, A. (2023). "Comparative Analysis of the Two Mythical Creatures of Simorgh and Garuda in Two epics *Shahnameh* and *Mahabharat*". *Tafsir va Tahlil-e Motun-e Zaban va Adabiyat-e Farsi (Dehkhoda)*, Vol. 15, No. 57, pp. 1–19.
- Al-Ahsai, I. A. J. (1984). *Awali al-La'ali al-Aziziyya fi al-Ahadith al-Diniyya*. Edited by Mojtaba Iraqi. Qom: Dar Sayyid al-Shuhada. 1st edition. [in Arabic]
- Al-Fattal al-Nishaburi, M. (1996). *Rawzat al-Wa'izin wa Basirat al-Muta'izin*. Qom: Razi Publications. 1st edition. [in Arabic]
- Al-Ghazzali, A. M. (1939). *Ihya Ulum al-Din*. Cairo: Halbi Publications. [in Arabic]
- Al-Hurr al-Amili, M. (1988). *Wasa'il al-Shi'a*. Qom: Al al-Bayt Foundation. 1st edition. [in Arabic]
- Ali-Bala'i, M. ; Bahrami Qasrchamani, K. ; Fahem, M. (2023). "Examining the Principles of Eckankar in Accordance with Islamic Mysticism Principles". *Pazhooheshname-ye Mazaheb-e Eslami*, Vol. 10, No. 20, pp. 414–436.
- Al-Kulayni, M. (1986). *Al-Kafi*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Arabic]
- Allama Hilli. (1992). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad*. Edited by Ayatollah Hasan-Zadeh Amoli. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. 4th edition. [in Arabic]

- _____. (1994). *Manahij al-Yaqin fi Usul al-Din*. Tehran: Dar al-Usweh. 1st edition. [in Arabic]
- Al-Sharif al-Murtaza. (1990). *Al-zakheera fi Ilm al-Kalam*. Edited by Sayyid Ahmad Husayni. Qom: Islamic Publishing Foundation. [in Arabic]
- Al-Shaykh al-Saduq, M. (1997). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [in Arabic]
- _____. (2016). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'ma*. Edited by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Islamiyah. [in Arabic]
- Al-Shaykh al-Tusi, M. (1993). *Al-Amali*. Edited by Mu'assasat al-Bi'tha. Qom: Dar al-Thaqafa. 1st edition. [in Arabic]
- Al-Suyuri al-Hilli, F. M. (2001). *Al-Lawa'ih al-Ilahiyya fi al-Mabahith al-Kalamiyya*. Edited by Shahid Qazi Tabatabai. Qom: Islamic Propagation Office. 2nd edition. [in Arabic]
- Al-Tabarsi, A. (1982). *Al-Ihtijaj ala Ahl al-Lajaj*. Edited by Mohammad Baqir Khorsan. Mashhad: Mortada Publications. 1st edition. [in Arabic]
- Ansari, Kh. A. (2003). *Munajat Nameh*. Edited by Mohammad Hamasian. Kerman: Farhangi Services Publications. 1st edition. [in Persian]
- Ashrafzadeh, R. (1994). *Tajalli-ye Rang va Rawayat dar She'r-e Attar Nishaburi*. Tehran: Asatir. [in Persian]
- Ashtiyani, M. (1998). *Asas al-Tawhid*. Edited by Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Asiri Lahiji, M. (1933). *Mafatih al-I'jaz fi Sharh Gulshan Raz*. Edited by Mohammad Malek al-Kitab. Bombay. [in Persian]
- Attar, F. M. (1994). *Mantiq al-Tayr (The Conference of the Birds)*. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [in Persian]
- _____. (2005). *Divan (Collected Poems)*. Edited by Taqi Tafazzoli. Tehran: Elmi va Farhangi. 5th edition. [in Persian]
- Avesta* (2020). Report and Research by Jalil Dustkhah. Tehran: Morvarid. [in Persian]
- Babarokna Shirazi, M. (1980). *Nusus al-Khusus fi Tarjumat al-Fusus*. Edited by Rajab Ali Mazlumi. Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies. 1st edition. [in Persian]
- Bani-Hashemi, S. M. (2020). *Asma wa Sifat*. Tehran: Munir. 1st edition. [in Persian]
- Cavendish, R. (2008). *Mythology: An Illustrated Encyclopedia of World Myths and Religions*. Translated by Roghayeh Behzadi. Tehran: Elm. [in Persian]
- Dara Shikuh, M. (2002). *Upanishad*. Edited by Mohammad Reza Jalal-i Na'ini. Tehran: Elmi Publications. [in Persian]

- Duchesne-Guillemin, J. (1982). "Ahriman". *Encyclopaedia Iranica*. Vol. 1. New York, NY: Routledge & Kegan Paul. pp. 670–673.
- Dustkhah, J. (2007). *Avesta: The Oldest Hymns of Iranians*. Tehran: Morvarid. 11th edition. [in Persian]
- Farnbagh-Dadagi (2006). *Bundahishn*. Translated by Mehrdad Bahar. Tehran: Toos. [in Persian]
- Foruzanfar, B. Z. (1995). *The Life and Critical Analysis of Sheikh Farid al-Din Attar Nishaburi*. 2nd edition. Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakhir-e Farhangi. [in Persian]
- Hafez, Sh. M. (2006). *Divan-e Hafez*. Edited by Qasim Ghani and Muhammad Qazvini. Tehran: Sepas Publications. [in Persian]
- Hallaj, H. (1926). *Divan-e Mansur Hallaj*. Bombay: Alavi Press. [in Arabic]
- _____. (2002). *Diwan al-Hallaj*. Edited by Muhammad Basil. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
- Hasan-Zadeh Amoli, H. (1999). *Momid al-Himam dar Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [in Persian]
- Hellenschmidt, C. ; Kellens, J. (1993). "Daiva". *Encyclopaedia Iranica*, vol. 6, Costa Mesa: Mazda, pp. 599–602.
- Heydari, A. A. (2005). "The Sea of Vourukasha is a Historical Reality, Not a Myth". *Chista Journal*, No. 220, pp. 755–761.
- Hick, I. (1960). *A History of Mediaeval Jewish philosophy*. (New York: Meridian Books, and philadelphia) the Jewish Publication society of America.
- Hinnells, J. R. (2006). *Understanding Iranian Myths*. Translated by Bajelan Farrokhi. Tehran: Asatir Publications. [in Persian]
- Homayi, J. (2006). *Mowlawi-Nameh: What Rumi Says*. Tehran: Agah Publications. [in Persian]
- Hucks, J (1998). *Dictionary of the Bible*. Tehran: Asatir. [in Persian]
- Ibn Arabi, M. (1946). *Fusus al-Hikam*. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya. 1st edition. [in Arabic]
- _____. (1994). *Al-Futuh al-Makkiyya*. Edited by Uthman Yahya. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- _____. (2001). *Tafsir Ibn Arabi (Ta'wilat Abd al-Razzaq)*. Edited by Samir Mustafa Rabbab. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- _____. (2002). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Edited by Mojtaba Zarei. Qom: Bustan Kitab. [in Arabic]

- Ibn Turkah, S. A. (1981). *Tamhid al-Qawa'id*. Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. 1st edition. [in Arabic]
- _____. (1999). *Sharh Fusus al-Hikam*. Edited by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar Publications. [in Arabic]
- Imam Ali (A. S.) (1993). *Nahj al-Balagha*. Edited by Subhi al-Salih. Qom: Hijrat. 1st edition. [in Arabic]
- Ions, V. (1994). *Recognition of Indian Myths*. Translated by Bajelan Farrokhi. Tehran: Asatir. [in Persian]
- Iraqi, F. I. (1984). *Kulliyat-e Iraqi*. Edited by Saeed Nafisi. Tehran: Sanaei Library. [in Persian]
- Jami, A. R. (1999). *Masnavi-ye Haft Awrang*. Edited by Jabalqa Dadalishah et al. Tehran: Miras-e Maktub. [in Persian]
- _____. (2004). *Sharh Fusus al-Hikam*. Edited by Asim Ibrahim al-Kayyali al-Husayni al-Shadhili al-Darqawi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. 1st edition. [in Arabic]
- Jandi, M. (2002). *Sharh Fusus al-Hikam*. Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Qom: Bustan Kitab. [in Arabic]
- Kashani, A. R. (1991). *Sharh Fusus al-Hikam*. Qom: Bidar Publications. 4th edition. [in Arabic]
- _____. (2005). *Lata'if al-Aa'lam fi Isharaat Ahl al-Ilham*. Edited by Ahmad Abd al-Rahim al-Sayih et al. Cairo: Maktabat al-Thaqafa al-Diniyya. 1st edition. [in Arabic]
- Kashani, M. F. (1954). *Tafsir Kabir Minhaj al-Sadiqin*. Tehran: Elmi. [in Persian]
- Kazemzadeh, P. (2008). "A Glimpse at the Eckankar Tradition". *Ketab-e Naghd*, Vol. 10, Nos. 47–48, pp. 295–345.
- _____. (2009). "A Study of Emerging Mysticisms (Focusing on Eckankar)". *Pazhooeshname-ye Akhlaq*, Vol. 2, No. 5, pp. 177–214.
- Khajuy-e Kermani, M. (1999). *Divan-e Ghazaliyat-e Khajuy-e Kermani*. Edited by Hamid Mazhari. Tehran: Kerman Cultural Services Publications. 1st edition. [in Persian]
- Kharazmi, T. H. ; Hasan-Zadeh Amoli, H. (2000). *Sharh Fusus al-Hikam*. Edited by Allamah Hasan-Zadeh Amoli. Qom: Bustan Kitab. 2nd edition. [in Persian]
- Klemp, H. (1998a). *Spiritual Travelers of Distant Lands*. Translated by Hushang Aharpur. Tehran: Donyaye Ketab. [in Persian]

- _____. (n. d.). *How to Find God (Mahanta Lectures)*. No Publisher. [in Persian]
- Kramer, T. ; Manson, D. (2001). *Eckankar: Ancient Wisdom for Today*. Translated by Mahyar Jalaliani. Tehran: Tarsim. [in Persian]
- Kubra, N. (1989). *Fawa'ih al-Jamal wa Fawatih al-Jalal*. Translated by Muhammad Baqir Sa'adi Khorasani. Tehran: Marvi. [in Persian]
- Legenhausen, M. ; Nasiri, M. (2017). "Is God a Person?". *Javidan Kherad*, Vol. 14, No. 32, pp. 226–256.
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Edited by a Group of Researchers. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- McGrath, A. E. (2011). *Christian the glogy: An Introduction*. 5 th ed, London: Blackwell.
- Malik, R. (2012). *From Radhasoami to Eckankar: A Theological Shift*. Oxford University Press.
- Mansukhani, G. S. (1977). *Introduction to Sikhism*. Hemkunt Press.
- Mashhadian Atash, V. (2010). "Mahanta in the Role of a Prophet for Eckists". *Pegah-e Howzeh*, No. 294. Fourth article.
- McCall, H. et al. (2006). *World of Myths (Vol. 2): Mesopotamian, Iranian, Chinese, Aztec, Mayan, and Inca Myths*. Introduction by Felipe Fernandez-Armesto. Translated by Abbas Mokhber. Tehran: Markaz Publications. [in Persian]
- McLeod, W. H. (2005). *Historical Dictionary of Sikhism (2nd ed)*. Scarecrow Press.
- Meier, F. (2003). *Baha Walad: His Life and Mysticism*. Translated by Maryam Mosharraf. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [in Persian]
- Meltzer, E. S. (2002). *Horus, In D. B. Redford Ed. The ancient gods speak: A guide to Egyptian religion*. New York: Oxford University Press.
- Mohseni, Z. ; Dadvar, A. ; Mirfattah, S. A. A. (2014). "A Comparative Study of the Indian Garuda and the Iranian Simurgh in Safavid Miniatures". *Pazhooheshname-ye Adb-e Hemasi*, Vol. 10, No. 17, pp. 11–32.
- Molawi, J. M. (1994). *Masnavi-ye Ma'navi*. Edited by Tawfiq Sobhani. Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [in Persian]
- _____. (2005). *Divan-e Kabir-e Shams*. Edited by Badi al-Zaman Foruzanfar. Tehran: Tala'eh. [in Persian]
- Moshkani, A. (2010). "Prophethood and Modern Prophets of Eckankar". *Ma'refat*, Vol. 19, No. 2, pp. 89–108.
- Moshkani, A. ; Fa'ali, M. T. (2010). "Eckankar in the Mirage of Religion". *Ma'refat-e Adyan*, Vol. 1, No. 2, pp. 117–144.

- Moshkatifar, R. (2011). *Eckankar: Perspectives and Criticisms*. Tehran: Jomhuri, 1st edition. [in Persian]
- Muhaimee, A. (2007). *Khusus al-Ni'am fi Sharh Fusus al-Hikam*. Edited by Ahmad Farid al-Mazidi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. 1st edition. [in Arabic]
- Muqatil ibn Sulayman (2003). *Tafsir Muqatil ibn Sulayman*. Edited by Ahmad Farid. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
- Mustamli Bukhari, I. (1984). *Sharh al-Ta'arruf li-Madhhab al-Tasawwuf*. Edited by Mohammad Roshan. Tehran: Asatir. [in Persian]
- Nasafi, A. (2010). *Kitab al-Insan al-Kamil*. Edited by Marijan Mole. Foreword by Henry Corbin. Translated by Zia al-Din Dehshiri. Tehran: Tahuri. [in Persian]
- Nayyari, M. Y. (2012). *Qaf-e Eshq: A New Perspective on the Simurgh in Attar's Mantiq al-Tayr*. Tehran: Afraz. 1st edition. [in Persian]
- Nicholson, R. (1979). *Islamic Mysticism and the Relationship Between Humans and God*. Translated by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Toos Publications. [in Persian]
- Ozalti Khalkhali, A. (2002). *Persian Treatises of Adham Khalkhali*. Edited by Abdollah Nurani. Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakhir-e Farhangi. [in Persian]
- Peterson, M., et al. (1997). *Reason and Religious Belief*. Translated by Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarh-e No. [in Persian]
- Pourabbas Tahvildari, N. ; Chadha, P. (2023). "A Study of the Role of the Vispubish Tree in Qajar-era Kermani Termeh from the Perspective of Crozer's Allegorical Mythology". *Honar-ha-ye Ziba Journal*, Vol. 28, No. 4, pp. 77–89.
- Pournamdarian, T. (2011). *Didar ba Simurgh*. Tehran: Humanities and Cultural Studies Research Center. [in Persian]
- _____. (2012). *Ramz va Dastan-ha-ye Ramzi dar Adab-e Farsi*. Tehran: Elmi va Farhangi. [in Persian]
- Qaysari, D. (1996). *Sharh Fusus al-Hikam*. Edited by Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Elmi va Farhangi. [in Arabic]
- Qunawi, S. (1992). *Al-Nusus*. Edited by Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: University Publishing Center. [in Arabic]
- Ritter, H. (1997). *The Ocean of the Soul*. Translated by Abbas Zaryab-Khoei and Mehr Afaq Babayurdi. Tehran: Al-Huda. [in Persian]
- Sabzawari, M. H. (1993). *Sharh al-Asma al-Husna*. Edited by Najafqoli Habibi, Tehran: University of Tehran. [in Arabic]

- _____. (1995). *Sharh-e Masnavi*. Edited by Mostafa Boroujerdi. Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [in Persian]
- Sanaei, M. (2004). *Hadiqat al-Haqiqah wa Shari'at al-Tariqa*. Edited by Madarres Razavi. Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Sattari, J. (2013). *An Introduction to Mystical Symbolism*. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Seddighi, A. (2007). "The Simurgh's Nest from the Vispubish Tree to Mount Alborz". *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Mashhad*, No. 158, pp. 89–100.
- Shahrouyi, S. (2022). "Reflection of Mythical Features of the Vispubish Tree in Rumi's Conception of Wisdom". *Pazhooeshname-ye Farhang va Adabiyat-e Aeeni*, Vol. 1, No. 2, pp. 133–148.
- Sha'rani, A. W. (1997). *Al-Yawaqit wa al-Jawahir fi Bayan Aqa'id al-Akabar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Shirazi, Sh. D. (1998). *Nasayem Golshan-e Raz (Commentary on Golshan-e Raz)*. Edited by Parviz Abbasi Dakani. Tehran: Elham Publications. 1st edition. [in Persian]
- Sobhani Tabrizi, J. (2005). *Manshur-e Javid*. Qom: Imam Sadiq (A. S.). 1st edition. [in Persian]
- Steiger, B. (2000). *A Breeze from Heaven*. Translated by Hushang Aharpur. Tehran: Negarestan-e Ketab. [in Persian]
- Sultan Walad, B. (1997). *Intihanameh*. Edited by Mohammad Ali Khazanehdarlu. Tehran: Rowzaneh. [in Persian]
- Twitchell, J. P. (1969–1971). *The Shariyat-Ki-Sugmad*. Vol. 1–2. Eckankar. _____ . (1972). *all about ECK*. The Illuminated Way Press. P. O. Box 5325. Las Vegas. NV. 89102. Second Printing.
- _____. (1994). *A Stranger by the River*. Translated by Hushang Aharpur. Tehran: Negarestan-e Ketab. [in Persian]
- _____. (1998). *The Divine Sound (God's Flute)*. Translated by Ja'fari. Tehran: Donyaye Ketab. 2nd edition. [in Persian]
- _____. (2000a). *ECKANKAR: Key to the Secret Worlds*. Translated by Hushang Aharpur. Tehran: Negarestan-e Ketab. [in Persian]
- _____. (2000b). *The Lands of Light*. Translated by Hushang Aharpur. Tehran: Zarrin. 1st edition. [in Persian]
- _____. (2000c). *ECK-Inari: The Science of Dream Mysteries*. Translated by Hushang Aharpur. Tehran: Zarrin. 1st edition. [in Persian]
- _____. (2001a). *The Spiritual Notebook*. Translated by Hushang Aharpur. Tehran: Negarestan-e Ketab. 4th edition. [in Persian]

- _____. (2001b). *Letters of the Path of Light*. Translated by Minou Arzhang. Tehran: Sales-Golsar. [in Persian]
- _____. (2001c). *ECKANKAR Lexicon*. Translated by Yahya Faqih. Tehran: Si Gol Publications. 1st edition. [in Persian]
- _____. (2002a). *The Tiger's Fang*. Translated by Hushang Aharpur. Tehran: Negarestan-e Ketab. 1st edition. [in Persian]
- _____. (2002b). *The Divine Melody*. Translated by Mahyar Jalaliani. Tehran: Amir Qalam. 1st edition. [in Persian]
- _____. (n. d.). *Shariyat-Ki-Sugmad*. Translated by Hushang Aharpur. 2 vols. [in Persian]
- Vali Kermani, Sh. N. (2001). *Divan-e Shah Nimatullah Vali*. Edited by Abbas Khayyat-Zadeh. Kerman: Khanqah-e Nimatullahi Publications. 1st edition. [in Persian]
- Viaud, J. (2005). *Egyptian Myths*. Translated by Abolqasem Ismailpour. Tehran: Caravan Publications. [in Persian]
- Vyas, V. (1979). *Mahabharata*. Translated by Mir Ghiyas al-Din Ali Qazvini. Edited by Seyyed Mohammad Reza Jalali Na'ini and Narayan Shankar Shukla. Tehran: Tahuri. [in Persian]
- Zarrinkub, A. H. (1965). *The Value of Sufi Heritage*. Tehran: Aria. [in Persian]
- Zekrgoo, A. H. (2014). *Mythical Birds in Buddhist and Hindu Arts*. Tehran: Farhangsara-ye Honar. [in Persian]

استناد به این مقاله: مالمیر، محمدابراهیم، بیگلری، مجتبی، هوشنگی، فاطمه. (۱۴۰۴). تأملی تطبیقی بر سوگماد و خدا در اکنکار و عرفان اسلامی، عرفان‌پژوهی در ادبیات، (۷)، ۴، ۳۷۰-۳۱۱.

Doi: 10.22054/msil.2025.83517.1167



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.