



## A Comparison of Spiritual Love in Postmodern Spirituality and Islamic Mysticism<sup>1</sup>

**Behzad Hamidieh<sup>1</sup>**

1. Assistant Professor, Department of Religions and Comparative Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran.  
Email: hamidieh@ut.ac.ir; Orchid: 0000-0003-1895-4622

### Abstract

By considering love in both the meaning of extreme loving and compassion, we can refer to "spiritual love" which is a transcendental, strong, comprehensive, unconditional love that leads to spiritual growth. The problem of this research is whether new or postmodern spiritualities use "spiritual love" in the same sense as authentic spiritualities, especially Islamic spirituality. The method of this article is to separate the position of proof, i.e., external realization, from the position of explanation, i.e., normative description. As a proof, it is revealed that "spiritual love" in novel spiritualities is a superficial and humanistic reading of its traditional high, noble and rare concept. Because they do not provide a solid and reasonable root for the existence and norm of unconditional love, and

---

1. **Cite this article:** Hamidieh, B. (1402 AP). A Comparison of "spiritual love" in postmodern spirituality and Islamic mysticism. *Journal of Islamic Spirituality Studies*, 2(4), pp. 49-77.

<https://doi.org/10.22081/jf.2024.67413.2708>

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

---

▣ **Received:** 11/09/2023 ● **Revised:** 01/02/2024 ● **Accepted:** 09/02/2024 ● **Published online:** 17/03/2024

---

© **The Authors**



sometimes they relate it to the cliché of God worship so that the mother - God, inspires affection and love, and sometimes they associate it with free sex. As an explanation, since novel spiritualities are human-centered, in accordance with the culture of modernity and postmodernity, and religions reject it in its traditional sense, they are naturally unable to provide practical context for the realization of love in the existence of human beings.

**Keywords**

Spiritual love, postmodern spiritualities, humanism, Eastern spiritual traditions.

## مقایسه «عشق معنوی» در معنویت پست‌مدرن و عرفان اسلامی<sup>۱</sup>

بهزاد حمیدیه<sup>۱</sup>

۱. استادیار، گروه آموزشی ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: hamidieh@ut.ac.ir; Orcid: 0000-0003-1895-4622

### چکیده

با لحاظ «عشق» به هر دو معنی محبت مفرط و شفقت، می‌توان از «عشق معنوی» سخن گفت که عشقی متعالی، نیرومند، فراگیر، نامشروط و موجب رشد معنوی است. مسئله این پژوهش آن است که آیا معنویت‌های نوپدید یا پست‌مدرن، «عشق معنوی» را به همان معنایی به کار می‌گیرند که معنویت‌های اصیل به‌ویژه، معنویت اسلامی به کار برده‌اند. روش این نوشتار، جداسازی مقام ثبوت یعنی، تحقق خارجی از مقام اثبات یعنی توصیف هنجاری است. در مقام اثبات، آشکار می‌شود که «عشق معنوی» در معنویت‌های نوظهور، قرائتی سطحی و اومانیستی از مفهوم والا، فاخر و کم‌یاب سنتی آن است؛ زیرا ریشه استوار و معقولی برای هستی و هنجار عشق نامشروط، ارائه نمی‌دهند و نیز گاه آن را با کلیشه الهه‌پرستی گره می‌زنند تا مادر - خدا، ملهم عاطفه و عشق شود و گاه با سکس آزاد همراه می‌کنند. در مقام ثبوت، از آنجا که معنویت‌های نوظهور، متناسب با فرهنگ مدرنیته و پست‌مدرنیته، انسان‌محورند و دین به مفهوم سنتی آن را نفی می‌کنند، به طبع در ایجاد زمینه‌های عملی برای تحقق عشق در وجود آدمیان ناتوانند.

### کلیدواژه‌ها

۱. **استاد به این مقاله:** حمیدیه، بهزاد. (۱۴۰۲). مقایسه «عشق معنوی» در معنویت پست‌مدرن و عرفان اسلامی. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۲(۴)، صص ۴۹-۷۷. <https://doi.org/10.22081/JSR.2024.67344.1043>

□ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷



## مقدمه

آیا «عشق» آن‌چنان که در معنویت‌های نوظهور مطرح است، با «عشق» در معنویت اسلامی، تشابهات معناداری دارد یا آن‌چنان با هم متفاوتند که میان آنها اشتراک لفظ برقرار است؟ برای پاسخ بدین مسئله، باید دو مقام ثبوت و اثبات را از یکدیگر تفکیک کرد. به عبارت دیگر، جایگاه توصیف «عشق معنوی» و اثبات ویژگی‌هایی برای آن، الزاماً با نحوه تحقق و ثبوت خارجی آن، همخوان و هم‌راستا نیست و باید به تفاوت این دو جایگاه التفات داشت. نوشتار حاضر با پیش گرفتن این روش، تلاش می‌کند از خلط مفهوم و مصداق یا خلط آنچه مقصود است و آنچه اتفاق می‌افتد اجتناب کند. ابتدا باید مفاهیم گنجانده در پرسش اصلی را به روشنی رسانیم: «معنویت»، «نوظهور» و «عشق معنوی».

در جای دیگر، معنویت را پس از مرور تعاریف موجود و الهام گرفتن از معنای لغوی «معنویت» در زبان عربی و معادل‌های آن در زبان‌های دیگر و نیز الهام از برخی نصوص دینی، چنین تعریف کرده‌ام: «معنویت» عبارت است از معنাজویی از طریق روکردن و جهت‌گیری وجودی به سوی منبع حقیقی همه اهداف و منبع حقیقی همه ارزش‌ها و این معنাজویی و معنایابی، انسان را از سطح حیوانیت تعالی می‌دهد و آثار عمیقی بر همه ابعاد انسان از جسم و روان گرفته تا شناخت و رفتار برجای می‌گذارد (حمیدیه، ۱۳۹۵، ص ۳۵). «معنویت دینی»، این جهت‌گیری اگزستانسیال و بنیادین را در چارچوب شریعت و عقاید مشخص سامان می‌بخشد و موجب می‌شود فرد پایبند به دینی خاص، گام‌به‌گام، به دریافت عمیق و قلبی تعالیم دینی نزدیک‌تر شود. با شکل‌گیری و رشد «معنویت دینی» در فرد، درک مفهومی آموزه‌های دینی (همچون وجود خدا، صفات کمال او، نبوت، زندگی پس از مرگ، تئودیهسه، سعادت، نجات بخشی آخر الزمانی و ...) جای خود را به معرفت و تفهم شهودی می‌دهد. فرد معنوی، به میزان رشد معنویتش، و

جود خدا را حس می‌کند و با او زیست می‌کند، از او می‌هراسد و به او دل می‌بندد. اعمال تقلیدی و ظاهرگرایانه او هم بدل به رفتارهایی از عمق جان و معطوف به معانی باطنی می‌شود و به همین سان در دیگر آموزه‌های دینی.

در نقطه مقابل، «معنویت نوظهور»، چارچوبی متعین و انعطاف‌ناپذیر برای باورها و رفتارها ندارد. معنویت‌هایی را «نوظهور» می‌خوانیم که اصولاً امکان شکل‌گیری آنها مختص به دوران پست مدرنیته یا مدرنیته متاخر است و نوع اندیشه، بینش و گرایش سنت، از تولید آنها ناتوان بوده است. چنین معنویت‌هایی، مناسب حال انسانی است که به اندازه کافی تحت تأثیر حاکمیت عقلانیت ابزار، جامعه سکولار، اندیشه‌های اومانیستی و فردگرا قرار گرفته و گرایشاتی قوی با سائق خودشیفتگی، خودابرازی، مصرف‌گرایی، رفاه‌طلبی و مسرت‌جویی داشته باشد (برای تفصیل این مولفه‌های معنویت نوظهور رک. حمیدیه، ۱۳۹۱).

اما مقصود این نوشتار از «عشق معنوی» را به جهت اهمیت و گسترش، به بخش بعد موکول می‌کنیم.

## ۱. مفهوم‌شناسی «عشق معنوی»

در لغتنامه دهخدا در ذیل مدخل «عشق» از جمله با این معانی مواجهیم: «چیره گردیدن دوستی بر کسی»، «به حد افراط دوست داشتن»، «نیک شگفت داشتن»، «تعلق قلب به کسی»، «چسبیدن» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۹۰۰) و «مهربانی» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۹۰۲). مفهوم دیگری که می‌تواند با «عشق» و «محبت» مرتبط باشد، «شفقت» است. در معنای شفقت، دهخدا به «مهربانی»، «بر»، «رحمت»، «رأفت»، «عطوفت»، «ترحم»، «نوازش»، «دلسوزی کردن» و مانند آن اشاره کرده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۴۳۲۸). لازاروس، شفقت را چنین تعریف می‌کند: «با مشاهده رنج دیگران تحت تأثیر قرار گرفتن و تمایل به یاری‌رساندن بدان‌ها» (به نقل از سیسه مور، ۱۳۹۹، ص ۴۱۷). ابن منظور در لسان العرب، واژه «رحمة» را چنین معنا کرده است: «الرَّحْمَةُ وَالتَّعَطُّفُ ... وَالرَّحْمَةُ فِي بَنِي

آدم عند العرب: رِقَّةُ القلب وعطفه و رَحْمَةُ الله: عَطْفُهُ وإِحْسَانُهُ ورزقه» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، صص ۲۳۰-۲۳۱).

هرچند عشق و شفقت، تفاوت مفهومی ظریفی با هم دارند (رک. دهخدا که به متفاوت بودن آن دو در اصطلاح صوفیان اشاره می‌کند دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۴۳۲۹). در عین حال، می‌توان دید که امروزه در معنویت‌های نوپدید، به طور رایج و فراوان، واژه «عشق» در هر دو معنی «افراط در محبت و دوستی» و «شفقت» به کار می‌رود. دوگن عثمان، استاد پیوسته دانشگاه کالیفرنیا، شفقت را حالت فرد مشفق نسبت به افراد رنجور می‌داند، اما عشق مشفقانه را معطوف به همه افراد در نظر می‌گیرد (به نقل از سیسه مور، ۱۳۹۹، ص ۴۳۱). کلیو لوئیس<sup>۱</sup> در کتابی (۱۹۶۰)، عشق را به چهار دسته تقسیم کرده است: عشق عاطفه، عشق دوستی، عشق جنسی و عشق احسان و شفقت. عشق عاطفی یا استورگی (محبت غریزی و طبیعی میان اعضای خانواده)، عشق دوستی یا فیلیا (بین دوستان که آزادانه و اختیاری است و ناشی از غریزه یا نیاز نیست یعنی کمترین جنبه عشق طبیعی را دارد)، عشق جنسی یا اروس-رمانتیک (دوست داشتن کسی نه از روی سکس محض که آن را ونوس می‌خوانند، این عشق اروس از نیاز-لذت ونوس به لذت همه‌جانبه یا لذت تمام‌عیار می‌چرخد) و عشق احسان و شفقت یا آگاپه (شفقت و احسان در هر شرایطی که ناشی از کنار نهادن خودخواهی است). لوئیس، عشق آگاپه را از همه برتر می‌داند.

با توجه به تعریف معنویت و عشق در بالا، مآلا می‌توان «عشق معنوی» را «کمال محبت» یا «شفقت» دانست مشروط بر جهت‌گیری معنوی یا به عبارت دیگر، آن حالتی از محبت یا شفقت که با رهایی جان انسان از سطح خاکی و حیوانی زندگی و دریافت سطوح متعالی‌تر هستی همراه است. «عشق معنوی»، عشقی به کلی دیگر تجربه می‌شود که قابل مقایسه با دلسوزی‌ها، عواطف و محبت ورزی‌های روزمره میان بستگان،

1. Clive Staples Lewis

دوستان، جنس مخالف و آسیب دیدگان و نیازمندان نیست. استوارت رُز، «عشق معنوی» را به قدرت، فراگیری، ثبات و نامشروط بودن توصیف می‌کند و تأکید می‌کند که این عشق در قلب بیشتر معنویت‌ها جای دارد و بلکه منصفانه است اگر گفته شود عنصر مهم همه ادیان و باورهای معنوی است (Rose, 2006, pp. 372-373).

## ۲. «عشق» در معنویت اسلامی

عرفای مسلمان، تحلیل دقیقی از مسئله عشق دارند و آن را بر حسب مبدا و منشا آن به اقسامی تقسیم می‌کنند. از جمله، جامی در مقدمه شرح خود بر لمعات عراقی موسوم به اشعه اللمعات، توضیح می‌دهد که رابطه محبت میان محب و محبوب به دلیل مناسبت و سنخیتی است که میان آن دو وجود دارد و این مناسبت، پنج قسم دارد: مناسبت ذاتی، فعلی، حالی، مرتبتی و صفاتی (جامی، ۱۳۸۳، صص ۴۹-۵۰). «مناسبت ذاتی»، برخاسته از ذات محب و محبوب است و دلیل و منشای دیگر ندارد. «مناسبت فعلی» برخاسته از امری (معنایی) زاید بر ذات است که آن امر، اثری بر غیر دارد مانند جود و سخاوت که موجب رابطه محبت میان بخشنده و دریافت‌کننده می‌شود و از این باب است همه افعالی که سودی متوجه محب می‌کنند. «مناسبت حالی» از امری زاید بر ذات ناشی می‌شود که اثری بر غیر ندارد و در محل خود نیز ثبات و دوام ندارد مانند زیبایی محبوب که تا هست، محب را مجذوب خود می‌سازد و با درگذشتن آن، رابطه محبت گسیخته می‌گردد. «مناسبت مرتبتی» و «صفاتی»، همچون مناسبت حالی هستند با این تفاوت که آن امر، دارای ثبات است؛ اگر آن امر زائد بر ذات، مرتبه‌ای از مراتب است، مناسبت را «مرتبتی» خوانند مانند: رتبه نبوت، ولایت و سلطنت که حب آفرینند و اگر چنین نباشد، مناسبت را «صفاتی» گویند، مانند حب ناشی از صفات کمال (دانش، توانایی و ...).

این محبت و عشق به معنای تعلق قلب نیست. عرفا براساس روایاتی همچون حدیث زیر معتقدند حب منحصر به یک محبوب است. رسول خدا ﷺ فرمودند: «إذا احب الله

عبدالله ابتلاهی فان صبر اقتناه». پرسیدند: یا رسول الله، «اقتناه» به چه معناست؟ آن جناب فرمود: «لا یذر له مالا و لا ولدا». عبدالقادر گیلانی در آداب السلوک توضیح می‌دهد: اگر حب مال و فرزند در دل او باشد محبت او به پروردگارش متشعب و در نتیجه، ناقص و متجزی می‌شود و محبت او میان خداوند و دیگران مشترک می‌شود درحالی که خدا غیور و چیره است و شریک نمی‌پذیرد؛ بنابراین شریکش را از میان می‌برد تا قلب بنده‌اش برای او خالص شود و این بیان صادق شود «یحبههم و یحبونه». و هنگامی که قلب از شریک‌ها اعم از اهل و خانواده و کسان و لذات و شهوات و ریاست‌ها و کرامت‌ها و حالات و منازل و مقامات و بهشت‌ها و درجات معنوی و تقرب جستن‌ها و مانند آن، نظیف و خالی شد در قلب اراده و آرزویی باقی نمی‌ماند. عبدالقاهر گیلانی چنین دلی را به کاسه‌ای شکسته تشبیه می‌کند که هیچ مایعی در آن باقی نمی‌ماند. چنین دلی را خداوند شکسته است و پیرامون آن سرادقات عظمت و جبروت و هیبت کشیده و پس از آن خندق‌های کبریا و سطوت را نهاده و در نتیجه اراده و میل چیزی به سوی قلب نمی‌آید. در چنین حالتی همه اسباب مانند زن و فرزند و مال و یاران و کرامات و مانند آن بیرون قلب می‌ایستند و به قلب ضرر نمی‌زنند. در چنین حالتی این اسباب همگی کرامت و لطف خداوند بر بنده خواهند شد و برای کسانی که بر این بنده وارد می‌شوند نعمت و رفق و سود خواهد بود و به واسطه او، آنها مورد کرامت و رحمت واقع می‌شوند (گیلانی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۲).

عشق حقیقی اولاً و اصالتاً میان سالک و حضرت حق، رخ می‌دهد و آنچه چنان قدرت‌مند و سوزناک است که سالک را از خویشتن می‌رهاند و او را از دوگانگی («ثنویت») یعنی دیدن خویشتن در قبال حق تعالی به یگانگی («إفراذ») می‌رساند (رک. تعبیر «إفراذ» در منازل السائرین و توضیح آن از عبد الرزاق کاشانی، ۱۳۸۵، صص ۵۶۵-۵۶۴). سالک، همه افعال و صفات نیکوی خود را از ذات معشوق می‌بیند و خود را در کمال فقر و نیاز می‌نشانند، چه اینکه به تعبیر صائن‌الدین ترکه اصفهانی، «مقتضای ذات عاشق و احکام خاصه او، صفات عدمی و نسب اعتباری است» (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۲۵). با استقرار



عشق در جان معشوق، معنایی باطنی از آیه «ان الله يأمرکم ان تؤودوا الامانات الی اهلها» درک می‌شود مبنی بر اینکه هر آنچه را به خود نسبت می‌دهد از «مکارم پسندیده و صفات حمیده» و آنچه را که موجب می‌شود «در نظر اعتبار اغیار، معظم و محتشم نماید»، همچون اماناتی می‌یابد که از آن او نیست و باید «تسلیم بندگانش کند و روی عزیمت به خرابات فنا و نیستی که وطن مالوف و مسکن اصلی او است نهد» (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

عشق آمد و محو کرد هر قبله که بود یعنی که بدین قبله رکوع آر و سجود  
گر عشق میورزی دلا پروانه‌ای شو نی مگس بالای آتش چرخ زن پرواز بر حلوا مکن  
(ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۲۶)

فخرالدین عراقی در لمعات گوید: «و علی کل حال، غنا صفت معشوق آمد و فقر، صفت عاشق. پس عاشق، فقیری بود که یحتاج الی کل شیء و لا یحتاج الیه شیء؛ او به همه محتاج بود و هیچ چیز بدو محتاج نی» (جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۸). عراقی در ادامه توضیح می‌دهد که چون سالک عاشق، نظر به وجود دارد که حقیقت همه اشیا است و هستی مطلق، تنها حضرت حق است، پس «در هر چه نظر کند رخ او ببیند، لاجرم بر همه اشیا محتاج بود که الفقر احتیاج ذاتی من غیر تعیین حاجه» (جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۸). جامی توضیح می‌دهد که ذات عاشق، احتیاج به حقیقت هستی است و چون همه اشیا، ظهور آن حقیقت هستند، پس نیاز ذاتی عاشق، به یکسان در همه اشیا بروز می‌یابد و تعیینات آنها، هیچ دخالتی در این نیاز نخواهد داشت (جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۸). و اما این که در شهود عاشق، هیچ چیز در این جهان به او محتاج نیست، به بیان فخرالدین عراقی، بدان جهت است که «احتیاج به موجود تواند بود و عاشق را در حال تجرید و مقام تفرید»، هستی و وجودی نیست (جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۸).

نیریزی در قصیده عشقیه خود می‌گوید: هر کس عشق را انکار کند در واقع، حقیقت

خود را انکار کرده است زیرا از همان عشق آفریده شده است:

و من انکر العشق فلینکر حقیقته      التی تجلی بها اذ منه قد خلقا  
(نیریزی، ۱۳۸۳، ص ۲۳)

او مصداق عشق را دوستی پیامبر ﷺ می‌شمارد، زیرا او عقل کل است. او عشق را تکمیل عقول ناقصان می‌شمارد:

العشق انوار حب المصطفی ابداء      و نور حب الذی فی حبه وفقا  
لانه شمس عقل الكل اذ بزغت      و نوره اول الابداع قد خلقا  
و ان انوار عقل الكل واحده      لكن اشعته فی قلب اهل التقی  
فالعشق تکمیل عقل الناقصین لدی      الوصال من شمس عقل الكل لو برقا  
(نیریزی، ۱۳۸۳، ص ۲۹)

او به سالکان توصیه می‌کند که با عشق، نفس خود را بکشید و مانند شهدا، بذل نفس کنید تا همانند آنان به حیات و سعادت دست یابید:

یا ایها السالکون السائرون الی      عوالم القدس طوبی للذی استبقا  
تسابقوا و اقتلوا بالعشق انفسکم      و قربوها لمولیها الذی خلقا  
ثم ابدلوا ایها العشاق کالشهداء      ارواحکم و اسمعوا نصح الذی صدقا  
موتوا لتحیوا اذا شئتم سعادتکم      و خالفوا النفس فی منهاج اهل تقی  
(نیریزی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵)

### ۳. «عشق» در «معنویت پست مدرن»: مقام اثبات

در تعریف معنویت، امروزه بسیار از مؤلفه عشق نامشروط سخن گفته می‌شود. مثلاً هارتز معنویت را تجربه‌ای متعالی، بامعنا و مبتنی بر عشق می‌داند. در یافته‌های میدانی دنتون و میثروف هم یکی از عناصر پرسیامد در تعاریف مردم از معنویت، عشق و دلسوزی است (رستگار، ۱۳۸۹، ص ۶۱). فیلیپ شلدارک توضیح می‌دهد که توجه به معنویت معمولاً آگاهی از ارزش‌هایی مانند زیبایی، عشق و خلاقیت را افزایش می‌دهد (رستگار، ۱۳۸۹، ص ۱۹۸). اهمیت

شفقت و مهربانی برای معنوی بودن، بسیار است. کارن آرمسترانگ می گوید همه ایمان‌ها پافشاری دارند که شفقت، محکی برای معنویت راستین است، شفقتی که نه تنها نسبت به هم گروه و هم عقیده‌ها باشد بلکه حتی به دشمنان فرد نیز ارزانی شود (Armstrong, 2011, p. 3).

معنویت‌های نوظهور، تأثیر بسیاری از ادیان شرق پذیرفته‌اند. در سنت‌های دینی و معنوی شرق، شاخص‌ترین مفاهیم مرتبط با «عشق معنوی»، دو مفهوم «بهکتی» در هندوئیسم حماسی و دوران میانی و «کارونا»<sup>۱</sup> در بودیسم مهاییانه است. گذشته از این دو مفهوم، می‌توان مفهوم عشق را در بسیاری از مکاتب شرقی دیگر یافت مثلاً موهیست‌های چین باستان، عشق جهانی و فراگیر را توصیه می‌کردند و می‌گفتند باید همانند آسمان، نوع دوستی و شفقت بی‌تمایز داشته باشیم. موتزو که بنیادگذار موهیسم بوده است، عشق جهانی را میراث الگوهای ازلی و حکیم-پادشاهانی چون ون و وو می‌دانست و بر «آسانی بسیار» و «لذت‌بخش» بودن عشق جهانی تأکید می‌ورزید (موتزو، ۱۳۹۷). در آیین جین، انسان کامل یا «کولین» با عنوان «تیرتهمکره» شناخته می‌شود و این عنوان به معنی کسی است که پل می‌سازد تا مردمان را از اقیانوس رنج‌ها و چرخه بی‌پایان تناسخ عبور دهد و نجات بخشد (Caillat, 2005, vol. 13, p. 9207) و این نشان شفقت است و عشق به همگان (روحانی و علیمردی، ۱۴۰۰، ص ۱۶).

«بهکتی»، مفهومی است که اول مرتبه در بهگود گیتا از متون حماسی هند و شوتاشوه تره از متاخرترین متون اوپنیشدی آمده است. این مفهوم بر «دل‌بستگی» عمیق و شدید دلالت دارد (Scharfe, 2006, vol. 1, p. 143). «بهکتی»، راهی برای رهایی و رستگاری تلقی می‌شود و در آن هیچ توقع سود مادی یا زمینی وجود ندارد (Carman, 2005, vol. 2, p. 856). متعلق دل‌بستگی در اصل باید خدا یا واقعیت غایی باشد اما می‌توان به استاد معنوی که یک انسان است نیز بهکتی ورزید. این دلدادگی و محبت آنچنان بنیادین است که

۱. البته این اصطلاح را باید به‌صورت «کرونا» نوشت اما چون ممکن است با آن بیماری پاندمیک «کرونا» که مدت‌ها سراسر جهان را گرفتار کرد اشتباه شود، ترجیح داده شد «کارونا» ثبت شود.

تمام فکر و ذهن فرد را مشغول می‌کند و او را در خدمت به محبوب یا عبادت او، به مقام اخلاص و عاری شدن از همه شوائب می‌رساند. در بهگودگیتا چنین مطرح می‌شود که غایت بهکتی آن است که انسان سالک، محبوب (پریا) و به شدت مورد تمنای (ایشته) خداوند قرار می‌گیرد و فنا و یگانگی دست می‌دهد (در مواضع متعدد از بهگودگیتا از جمله: گیتا، ۱۳۷۴، ص ۱۹۸ و رک. توضیح زینر، ۱۳۸۸، ص ۸۹). این عشق، انس و الفتی میان عبد و حق است که موجب می‌شود بنده همه چیز را با دیده یکرنگی بنگرد، نه از کسی تنفر داشته باشد و نه اندوهی به دل خود راه دهد، عطش تمایلات خود را فروبشاند، خوب و بد را یکسان ببیند و دلش آکنده از مهر و شفقت شود (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۹).

کارونا (karuṇā) (करुणा) که از مهم‌ترین مفاهیم بودیسم به خصوص بودیسم مهاییانه است، به معنی شفقت و دلسوزی فراگیر است. کارونا بخشی از راه معنوی بودیسم است و در شاخه تهره واده، یکی از چهار فضیلت اصلی است در کنار: «متا» (mettā) به معنی خیرخواهی و مهربانی، «کارونا» به معنی شفقت، «مودیتا» (muditā) یا لذت همدلی و درنهایت «اوپکها» (upekkhā) یا آرامش و ملایمت (Gethin, 1998, pp. 186-187). کارونا در تهره واده، معنایی سلبی دارد یعنی میل به از میان بردن آسیب و رنج از دیگران، در حالی که «متا» معنای ایجابی دارد به معنی ایجاد خوشبختی و زندگی خوب برای دیگران.

در مهاییانه، کارونا جایگاهی اساسی‌تر از تهره واده دارد، زیرا کارونا به سطح پرجنا (فراشناخت) تعالی می‌یابد و یکی از ویژگی‌های اساسی «بودی ستوه» می‌شود. در تهره واده، هر چند کارونا کمک می‌کند به تخلیه و پاک‌سازی ذهن، اما درنهایت راه، فرد به تنهایی نجات و رستگاری را تجربه می‌کند. یعنی راه سلوک تهره واده، تکرانه است. اما در مهاییانه، «مهاکارونا» (شفقت فراگیر) مطرح است و رهرو را از هرگونه تکروری در سلوک بازمی‌دارد. بودی ستوه، برای همه موجودات زنده دلسوزی می‌کند و در رنجهای شان سهیم است. او قسم خورده است که همگان را

نجات بخشد و همچون باران بر همه موجودات بارد. همچنان که ابر بدون تبعیض بر بلند و پست، برتر و خشک و بر زشت و زیبا می بارد، کارونا هم بی تبعیض بر همگان نثار می شود.

در جنبش های معنوی نوپدید، «عشق معنوی» یا «عشق نامشروط» بسیار دیده می شود. استوارت رُز، به عنوان نمونه، به فرقه «جریان معجزات»<sup>۱</sup>، فرقه «معنویت آفرینش»<sup>۲</sup>، «ایسکون»<sup>۳</sup> و تعالیم سائی بابا مثال می زند که این مفهوم، در آنها از بالاترین اهمیت برخوردار است (Rose, 2006, p. 373). برخی از جریانات معنویت گرای نوین، آنچنان بر «عشق» و اهمیت آن در رشد معنوی تأکید می کنند که اعتقاد به خدای مؤنث را پیش کشیده اند، چه اینکه لازمه چنین اعتقادی را گسترش محبت، شفقت و خصلت های مادرانه میان انسان ها می داند. به عنوان مثال، ویکاکا در کتاب دستورالعمل الهه<sup>۴</sup> که مهمترین سند الهیاتی در جنبش نوکافر کیشی به شمار می رود (Rabinovich and Lewis, 2004, p. 41) و همچون کتاب مقدس آنان است، قانون الهه را عشق به همه موجودات می داند. در آنجا آمده است: «من الهه بخشنده ای هستم که به قلب ها، احساس لذت می بخشم، به زمین، دانش روح ابدی و فراسوی مرگ می دهم، من صلح و آزادی می بخشم و اتحاد یافتن با کسانی که پیشتر فرارفته اند. من به قربانی نیاز ندارم چرا که من مادر همه زندگانم و عشق من بر زمین ریخته شده است. ... بگذار عبادتم درون قلبی باشد که لذت میبرد چرا که همه رفتارهای عاشقانه و لذت برانه، شعائر من محسوب می شود؛ بنابراین، بگذار در درون تو، زیبایی و قوت باشد، قدرت و شفقت باشد، سربلندی و فروتنی باشد، نشاط و تکریم باشد» (به نقل از Doreen Valiente.com).

نمونه دیگر از اعتقاد به خدای مؤنث را در پائولو کوئلیو می توان یافت. کوئلیو،

1. A Course of Miracles
2. Creation Spirituality
3. ISKCON
4. *The Charge of the Goddess*

عشق را برترین گنجینه روحانی می‌داند و اصولاً عشق‌ورزی و آموختن آن را هدف از زندگی بشر می‌شمارد (کوئلیو، ۱۳۸۵، ص ۷۵). جهان برای عشق خلق شده است و غایت ادیان هم همان عشق ورزیدن است (کوئلیو، ۱۳۸۵، ص ۳۰). به عبارت دیگر از نگاه کوئلیو، اگر کارهای خیر بزرگ و عبادات بسیاری انجام دهیم؛ اما فاقد عشق باشیم، این همه پوچ و بی‌ارزش است (کوئلیو، ۱۳۸۵، ص ۲۱). اعمال و باورهای ما برایمان ذخیره نمی‌شود بلکه تنها چیزی که ذخیره می‌کنیم، چگونگی عشق‌ورزیدن ما به هموعان است (کوئلیو، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵). براساس تأکید بسیار بر عشق، کوئلیو به پرسش خدای مؤنث دعوت می‌کند. در داستان «کنار رود پیدرا نشستم و گریه کردم»، رسالت مرد جوان، احیا و ترویج مؤنث پرستی است. او اظهار می‌کند که تنها با پذیرش چنین آئینی است که رحمت دوباره برپا می‌شود (کوئلیو، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰). کوئلیو می‌نویسد: «من زایل کردن وجه مؤنث را از سیمای خدا آن‌طور که مذاهب انجام داده‌اند دوست ندارم. وجه مؤنث یعنی رحمت و عشق به زندگی» (کوئلیو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰). از نظر کوئلیو، تا خدا را فقط مرد بدانیم، همیشه غذایی برای خوردن و خانه‌ای برای اقامت خواهیم داشت، اما وقتی مادر سرانجام دوباره آزادی‌اش را به دست آورد، شاید مجبور شویم روی شبنم بخوابیم و از عشق تغذیه کنیم. شاید هم بتوانیم بین احساس و کار تعادلی ایجاد کنیم (کوئلیو، ۱۳۸۶، ص ۲۴۲).

برخی از جنبش‌های معنوی معاصر، عشق را با سویه‌های سکس مطرح کرده‌اند. از این روی است که راجنیش اشو، «گوروی سکس» لقب یافته است. اشو صریحاً بیان می‌دارد: «توسط سکس است که الوهیت می‌تواند زندگی کند و زندگی جدیدی را خلق کند؛ بنابراین، در سکس، ما با خالق از همیشه نزدیک‌تر هستیم» (اشو، ۱۴۰۱، ص ۱۰۶). او از یک‌سو به لذات جسمانی و جنسی سفارش می‌کند، زیرا معتقد است «هستی در دست‌رستان است و تمام اسرار، بسیار به شما نزدیک‌اند» و «پذیرای لذت جسمانی‌بودن، نشانگر آن است که درهائیتان به روی هستی، باز است و آماده‌اید که با تپش‌های آن، هماهنگ شوید»، اما در عین حال، تأکید دارد که باید به چنان رشد معنوی و اعتلای

روحي رسيد که در اوج التذاذات جسماني، از آن لذت‌ها آزاد بود و تحت تأثير آنها قرار نداشت (اشو، ۱۳۸۲ الف، ج ۲، ص ۲۰۵). او بر جمع اين دو حالت تأکيد دارد و جمع آنها را يک معجزه و تناقض نما می‌داند: اينکه هم در زمين باشيم و فقط عشق را بشناسيم و هم در آسمان باشيم و فقط با مراقبه سروکار داشته باشيم و همين کل بودگی و يکپارچگی را مقدس بودگی می‌ناميم: «اين تعريف من از انسان مقدس است» (اشو، ۱۳۸۲ ب، ص ۵۴). به عبارت ديگر، از نظر اشو، «در حقيقت يک انسان صاحب کمال، هيچ گاه گرفتار عشق نمی‌شود، بلکه از طريق عشق، به رهایی و آزادگی نایل می‌آيد» (اشو، ۱۳۸۱، ص ۸۲). در هر صورت، آن عشق ناب و متعالی مد نظر راجنیش اشو که فراتر از سکس است و نبايد با عمل جسمی و لذت جویی بدنی خلط شود، از نظر او آن چنان اصیل و مهم شمرده می‌شود که به بيان اشو، «فقط و فقط عشق است که باعث الهی شدن انسان می‌شود. عشق بزرگ‌ترين اکسیری است که می‌تواند ماديات را تبديل به معنويات کند» (اشو، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷).

فرقه معنويت گرای اکنکار که تلاش دارد حال و هوای معنويت‌های شرقی را در خود برجسته سازد، به «عشق»، جایگاهی الوهی می‌بخشد. خدای متعالی که اکیست‌ها، او را «سوگماد» می‌خوانند، «اقیانوس عشق و رحمت» دانسته می‌شود، البته در عين اينکه نامتعين و بی‌نهايت است (توئیچل، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۳۳). به طور متقابل، انسان هم عاشق سوگماد است و عشق معنوی به سوگماد با عروج فرد در طبقات معنوی، ارتقا می‌یابد تا آنجا که اين عشق، «همه چیز او می‌شود و به همين سبب، عشق او به عزيزانش و به تمامی موجودات زنده به همين نحو افزايش می‌یابد پس هدف جستجوی معنوی ما عشق است» (کلمپ، بی‌تا، ص ۲۵).

هارولد کلمپ در جلد اول از کتاب خرد دل، «مرکز و قلب تعاليم اک» را «عشق» معرفی می‌کند (کلمپ، بی‌تا، ص ۲۸). رنجی که انسان برای دست‌یافتن به عشق الهی بايد تحمل کند در مقایسه با «شادی، عظمت و شکوه و درخشش عشق الهی» بسيار ناچيز است (کلمپ، بی‌تا، ص ۳۲). عشق الهی در همه جا هست، حتی در شکفتن گل‌های وحشی

و بازی یک حیوان. تنها کار ما دو چیز است یکی اینکه پذیرای این عشق باشیم تا بتوانیم آن را دریافت کنیم و دیگری آنکه آن عشق را از طریق خدمت باز پس بدهیم (همان، ص ۳۲). عشق الهی تنها از طریق بخشش به ما می‌رسد (کلمپ، بی‌تا، ص ۳۳). او تأکید می‌کند که «اگر طالب عشقی، ابتدا عشق را هدیه کن و اگر عشق الهی را به دیگران ببخشی عشق الهی را برای خود به دست می‌آوری» (کلمپ، ۱۳۸۴، ص ۳۴). در اکنکار از کالبد نوری ر بازار تارز<sup>۱</sup> که یکی از سلسله اساتید بزرگ حق است، نقل می‌شود که: «از آنجایی که انسان ظرفیت عشق ورزیدن به همگان را ندارد بهتر است که عشق خودش را وقف نزدیکانش کند و به بقیه جهان، عشقی غیر شخصی ایشار کند... هنگامی که شخص، کالبد را ترک گفت نهایتاً به دنیاهاى عشق و خرد راه می‌یابد... (تویچل، ۱۳۷۹ الف، صص ۲۰-۲۱)».

#### ۴. تحلیل تطبیقی

در معنویت‌های پست مدرن، تحلیل ریشه‌شناختی «عشق»، بسیار سطحی‌تر از معنویت اصیل اسلامی است. حتی در معنویت‌های سنتی موهیست‌ها، بودایی‌های مه‌ایانه و جین‌ها، این پرسش اساسی باقی می‌ماند و پاسخ درخوری دریافت نمی‌کند که چرا باید به همگان عشق ورزید. اگر مقام بی‌مقامی «نیروانه» در بودیسم، «ساتوری» و «بی‌دلی» در ذن و «سمادهی» در یوگا، آزاد شدن از هرگونه تعلق و رهایی از مهر و کین است (سوزوکی، ۱۳۹۶، ص ۷۵) و به تعبیر سوزوکی، به یک تکه چوب خشک یا یک تکه سنگ شدن و یا خاکستر سرد و مرده بودن می‌ماند (سوزوکی، ۱۳۹۶، ص ۷۶)، چگونه می‌توان پرشورترین خواهش‌های دل مبنی بر نجات دادن همه انسان‌ها و مهربان‌ترین نظر کردن‌ها به جهانیان را در بودیستوه توضیح داد؟! عشق پرشور بودایان خاکی و بودایان آینده نسبت به همه موجودات از چه منشای برمی‌خیزد؟ اگر در معنویت‌های سنتی شرقی، این

1. Rbazartarz



پرسش، چندان پاسخ قانع کننده ای نمی یابد، در مورد معنویت های پست مدرن که بیشتر گریه برداری های سطحی از تعالیم سنتی ادیان هستند، به طریق اولی نمی توان انتظار تحلیلی ریشه شناختی برای «عشق» داشت.

گویی معنویت های نوپدید، «عشق» را بیشتر به مفهوم عاطفی و انسانی آن به کار می برند. عشق گاه آنقدر فرو کاسته و نازل می شود که با سکس در می آمیزد و برای دریافت عشق، به سکس آزاد و بی بند و بار توصیه می شود. روشن است که چنین عشقی، نه ربط و نسبتی دارد با عشقی که در سوانح العشاق احمد غزالی، عیبه العاشقین روزبهان بقلی و اشعار ابن فارض، تبیین و توصیف می شود و نه حتی ریشه عقلایی، خردمندانه و حکمی دارد. این، یک عاطفه انسانی است که با گرایشات جنسی همراه شده و به بعد دنیوی و مادی انسان بازمی گردد و مربوط کردن آن به بعد متعالی و معناخواه آدمی، تنها یک فریب کاری و تلبیس است. این شیادی، در واقع، سوء استفاده از مضامین بلند عرفانی «عشق» از یک سو و بدن گرایی افراطی انسان ها در دوران پست مدرن از سوی دیگر است که مردمانی را برگرد کسانی همچون راجنیش اشو و مفهوم «زوربا بودا»<sup>۱</sup>ی او جمع می کند به آرزوی آن که هم عرفان بورزند و معنا بیابند و هم سبک زندگی پست مدرن و شهوت پرستی آن را از دست ندهند!

«عشق» آنجا که در معنویت های نوظهور، با الهه پرستی گره می خورد و گروه هایی همچون ویکاهای کلیشه مادری را در الوهیت به کار می گیرند، آشکارا سویه های عاطفی و بشری می یابد. عشق در عرفان اسلامی، ریشه در حب ذات به کمالات بی مثال ذات دارد. کمالات ذاتیه حق تعالی که به خودی خود، عشق آفرین است، فراتر از انوئیت و ذکوریت و مفاهیم انسانی پدری و مادری است. مهر مادر، تنها فروغی از مهر بیکران

۱. درباره این مفهوم (رک. گلدمن، ۱۳۹۵) و برای کارنامه خفت بار جنبش اشو در هندوستان و آمریکا و روسی گری هایی که او به راه انداخت (رک. گلدمن، ۱۳۹۵، ص ۲۴۱ و صفحات بعد).

اوست و یک تجلی محدود از ربوبیت و رزاقیت او در پرورش دهندگی و روزی‌رسانی والدین به فرزندان‌شان هویدا شده است.

بسیاری از معنویت‌های پست مدرن، «عشق» را در تقابل با عقل لحاظ می‌کنند و آن را وسیله‌ای برای رهاشدن از چارچوب خشک منطق و محاسبات عقلی می‌شمارند. به باور آنها، با عسوی، می‌توان به فصایی فراعقلی وارد سد و در اجا اوهیب را یافت. اما آنچه‌آن که در توصیف عشق عرفانی در اسلام گذشت، عشق موجب تکمیل عقول و نفوس ناقصه می‌شود و اگر کسی عقل جزوی مادی اندیش را در راه عشق بیازد، ۷۰۰ برابر آن از عقل کل‌نگر و مهذب برخوردار می‌شود.

در معنویت‌های نوپدید از جمله در اکنکار گفته می‌شود عشق الهی را که در همه پدیده‌های طبیعی هست دریافت کن و آن را به دیگران ببخش چرا که خدا (سوگماد) اقیانوس عشق و رحمت است. دریافت کردن و به دیگران دادن، در درون خود، مقتضی بقای فردیت فرد است. فرد باید هست باشد تا گیرنده و بخشنده بشود. توصیه به گرفتن و دادن عشق شاید همان توصیه روان‌شناسانه به اعتماد به نفس باشد، به اینکه خود را دوست‌داشتنی و مورد توجه دیگران بدان و دیگران را نیز دوست بدار. اما در عرفان اسلامی، عشق، مقتضی عدم و صفات عدمی است، مقتضی کشتن نفس است<sup>۱</sup>. عشق الهی آن‌چنان سوزان است که سالک را به مقام «افراد» می‌رساند تا هیچ فعل و صفتی به خود منسوب نکند.

عشق اصیل عرفانی، اصلی کیهان‌شناختی است که اساس انسان را شکل می‌دهد به گونه‌ای که انکار عشق، به معنی انکار حقیقت انسان است؛ زیرا انسان از عشق آفریده شده است. تنها تکلیف و وظیفه‌ای که بر دوش سالک است، زدودن حجاب حقیقت و

۱. ناگفته نماند که کشتن نفس، مفهومی اصیل و پرمغز است (موتوا قبل ان تموتوا) و با ملامتی‌بودن، کلی مسلکی و خود را در جامعه، خوار کردن یا با ترک وظایف و تکالیف اجتماعی نسبتی ندارد. نصوص دینی، در رد ملامتی و جهله صوفیه، بسیار گویا و صریح است.

شهود واقعیت عشق است نه دریافت کردن و بخشیدن عشق، آنچنان که اکیست‌ها می‌گویند. اکیست‌ها آنجا که سوگماد را اقیانوس عشق و رحمت می‌دانند، از عشق حق تعالی به کمالات ذات خویش سخن نمی‌گویند و در نتیجه، عشق سوگماد به مخلوقات، فاقد توجیه کلامی می‌شود. عشق اگر همچون عشق‌های انسانی، یک نوع انفعال نفس باشد، نمی‌توان انفعال حق تعالی نسبت به مخلوقاتش را پذیرفت و اگر از مقوله انفعال نباشد، به صفات و افعال دیگر حق تعالی همچون علم، اراده، خلق، رزاقیت و مانند آن بازگشت خواهد داشت. بنابر این باید باور اکیست‌ها درباره عشق را چنان تحلیل کرد که آنها عشق سوگماد و عشقی را که انسان باید دریافت کند و به دیگران ببخشد، بسیار سطحی‌نگرانه و ساده‌انگارانه با همان مفهوم انسانی عشق که در روزمره به کار می‌بریم و به فهم عرفی درکش می‌کنیم خلط می‌کنند.

۶۵

پژوهش‌های  
میراث

مقایسه «عشق معنوی» در معنویت پیست‌مدرن و عرفان اسلامی

پیامدهای بلندی که عرفان اسلامی برای عشق برمی‌شمارد در معنویت‌های نوپدید دیده نمی‌شود. این تعبیر فخر عراقی که عاشق، فقیر است، خود را به همه موجودات محتاج می‌بیند و چیزی را به خود محتاج نه، تعبیری بسیار عمیق و انیق است که نظیر آن هرگز در نزد جنبش‌های معنوی نوین همچون: «کلیسای اتحاد»، فرقه «خانواده»، «نوکافر کیشی»، «سوگاگایی»، «راجیش اشو» و مانند آنها وجود ندارد. اینکه به تعبیر مولوی، عشق، طیب جمله علت‌های ماست و افلاطون و جالینوس وار، به درمان «نخوت»، «حرص» و «عیب کلی» ما می‌پردازد، به معنای آن است که عرفای مسلمان، عشق را به‌عنوان یک راه اساسی و مستقل برای سلوک اخلاقی و سلوک توحیدی می‌شمارند، شاید در قبال تهذیب نفس با شیوه‌های علم الاخلاق ارسطویی، تقرب الهی با اعمال عبادی، زهد، ریاضت و مانند آن. در حالی که در معنویت‌های نوین، هرچند عشق، مهم است و بدون آن، اعمال و باورها فاقد ارزش‌مند، اما به ویژگی پاک‌کنندگی و تهذیب‌گری آن کمتر توجه می‌شود، شاید از آن روی که اصولاً جزئیات تهذیب نفس

و زدودن رگه‌های پنهان و آشکار انانیت و خودبینی در فضای امانیستی مدرنیته و پست مدرنیته، رنگ می‌بازد، بلکه هیچ جایگاهی نمی‌یابد. این معنا که عشق، انسان را از حب ماسوی الله حتی از حب منازل و مقامات، بهشت و نعمات الهی و مانند آن تهی کند، اصولاً برای اندیشه پست مدرن با ویژگی‌های فردگرایانه، آمیخته با خودشیفتگی و خود ابرازی، قابل درک نیست.

##### ۵. «عشق» در «معنویت پست مدرن»: مقام ثبوت

عشق در مقام توصیف، هرچه باشد، باید در مقام بروز و تحقق خارجی نیز بررسی شود. اگر بپذیریم که جنبش‌های نوپدید معنوی، در تبیین عشق و اهمیت و آثار آن، گاه به مضامین عرفان اسلامی درباره عشق نزدیک می‌شوند، اما با سوارشدن بر ارابه اومانیسیم، مسیری را می‌پیمایند که بعید است به حصول و وقوع عشقی اصیل، پاک و اثرگذار در دل انسان‌ها بیانجامد.

اکیست‌ها به این حساسند که مبدا خدا جای انسان را بگیرد؛ بنابراین توییچل می‌نویسد: «تمام راز در اینست که اگر چنین پنداری که جهان‌ها توسط یک خدای تعالی خلق شده‌اند، آن‌گاه احساس می‌کنی که تو قدرت تغییر دادن هیچ چیز را نداری و تنها معلول ترحم آن خالق می‌باشی. تو باید بدانی که جهان‌ها محصول خود توست. تو می‌توانی آن جهان را تغییر بدهی، دوباره بسازی، بهتر کنی تا مطابق آرزویت باشد» (توییچل، ۱۳۷۹ب، ص ۷۳) و در جای دیگر چنین می‌نویسد: «انسان ابتدا خدایی بود که پا بر زمین نهاد، اما اکنون همچون عروسک خیمه‌شب‌بازی اسیر دست دیگران شده و به نفع دیگران کار می‌کند» (توییچل، ۱۳۸۰ب، ص ۶۹)؛ همچنین: «بشر در طی اعصار نوعی خدای دائمی بوده است. همه چیزی را آفریده - زمین، آسمان، نورها و تمامی خلقت را. این کل اسرار است» (توییچل، ۱۳۷۹ب، ص ۹۳).

معنویت‌های نوپدید، بدون تعبد، خضوع و فروتنی در برابر خداوند، چگونه

می‌توانند عشق نامشروط و حقیقی بیافرینند؟! عشق، به تعبیر عرفای مسلمان، مقتضی عدم است و تا فرد، از خودیت خویش فارغ نشود نمی‌تواند به حب حقیقی برسد. تا بقیتی از خویشتن و منیت باقی است، معشوق، وسیلت و لعبتی است برای خودپرستی عاشق. عشق تنها آن‌گاه به حقیقت حاصل می‌شود که فنا رخ دهد:

جمله معشوق است و عاشق، پرده‌ای زنده، معشوق است و عاشق، مرده‌ای پس آیا با عرض اندام بشر در برابر حق تعالی و خود را خالق و خدا دیدن، راهی به سوی معنای باطنی عشق باقی می‌ماند؟!

معنویت‌های نوپدید، دین را پدیده‌ای تاریخ گذشته و متناسب با سنت محسوب می‌کنند. هارولد کلمپ می‌نویسد: «کلیساها و مساجد و تشریفات و آداب‌شان هنگامی عملکرد دارند که بشر دوران طفولیت مذهبی و اعتقادی خود را طی می‌کند؛ اما هنگامی که طفلی به مراحل رشد می‌رسد، باید این پوسته را بشکافد و از آن خلاص شود؛ یا پوسته مسجد و کلیسا را و یا غلاف کودکانه خویش را (کلمپ، ۱۳۷۹، ص ۱۶۴) او دین را ساخته بشر می‌داند و تأکید می‌کند که کشیش‌ها و مقامات روحانی از طرف کسی جز خودشان ماموریت نیافته‌اند (کلمپ، ۱۳۷۹، ص ۴۹). توئیچل، همه مذاهب را متهم می‌کند به این که هیچ‌یک، از بند مایا (توهم) که همان عوامل منفی باشند خلاصی و رهایی حاصل نکرده‌اند، واقعیت را از دیدگاه خودشان می‌نگرند و لذا دچار دیدگاهی متعصبانه و یک‌جانبه می‌شوند (توئیچل، ۱۳۷۹ الف، ص ۶۹). از نظر او ادیان بسیار ناموفق عمل کرده‌اند، زیرا فقط تعدادی انگشت‌شمار هستند که توانسته‌اند با جستجوگری در کلیسا و مسجد حتی به مرحله خودشناسی رسیده باشند تا چه رسد خداشناسی. خداشناسی فقط با تمرینات معنوی امکان‌پذیر است (توئیچل، ۱۳۷۹ الف، ص ۲۷۳). کوئلیو نیز در رد ادیان صریحا می‌گوید: «از تصور خدایی استاندارد شده، که به طور متعصبانه‌ای برای همه معتبر باشد، وحشت دارم» (کوئلیو، ۱۳۷۹، ص ۹۶).

این نگاه ضد دینی با محروم‌ساختن پیروانش از آداب و شعائر دینی، در واقع، آنها را

از منبع غنی تربیت معنوی محروم می‌کند. ادیان سنتی، عناصر کارآمدی برای رشد معنوی دارند: تعبد و سرسپردگی به تعالیمی که آسمانی تلقی می‌شود، تمرین‌های معنوی و مراقبه‌ها، نیایش‌های دینی، اعمال نمادین، نماز و روزه، تقویم مقدس، زیارت، مطالعه کتاب آسمانی، مرگ اندیشی، انتظار آخر الزمان و ... معنویت‌های نوپدید، جایگزینی برای هم‌اوردی با این منابع غنی معنوی ندارند و بنابراین، هرچه سخنان بلند و نغزی درباره عشق بیان کنند، اما ابزاری کارآمد و قابل اتکا برای تحقق عملی آن در اختیار ندارند.

### نتیجه‌گیری

مقایسه تعالیم معنویت‌های نوپدید با معنویت اسلامی درباره عشق معنوی و شفقت، دو ساحت دارد، یکی ساحت اثبات و توصیف و دیگری ساحت ثبوت و تحقق خارجی. در مقام اثبات، می‌توان دید که توصیف عشق در نزد معنویت‌های پست مدرن، از خللهایی نسبت به معنویت اصیل اسلامی برخوردار است: نبود تحلیل ریشه‌شناختی قانع‌کننده، تنزل دادن مفهوم عشق به مفهومی عاطفی و هیجانی، آمیختن آن با مضامینی منحط همچون سکس و الهه‌پرستی، عقل‌گریزدانستن عشق و عدم راه‌یابی به ویژگی‌های متعالی عشق همچون: درمان‌گری اخلاقی و سلوکی عشق، فانی‌ساختن سالک، دور کردن حب ماسوی الله از دل او و حتی فارغ‌ساختن او از حب مقامات الهی و احوال عرفانی. در مجموع، می‌توان سطحی‌شدن و فقدان عمق را به وضوح در توصیف معنویت‌های پست مدرن نسبت به عشق مشاهده کرد.

در مقام ثبوت یعنی در مقام تحقق‌بخشی عشق می‌توان ناکارآمدی معنویت‌های نوپدید را ملاحظه کرد. این ناکارآمدی در ایجاد عشق حقیقی در دل پیروان، به‌طور عمده ناشی از انسان‌محوریت و ضد دینی بودن این معنویت‌ها است، چه اینکه در غیاب تعبد در برابر تعالیم دینی و عدم ابراز خضوع و نیستی در برابر حق تعالی و ذات مستجمع جمیع اوصاف کمالیه، طبعاً نمی‌توان به مقام بی‌خویشتنی دست یافت و در پرتو

این بی‌خویشتی، شایستگی و اهلیت عشق‌ورزی حقیقی را یافت.

بر مبنای حب پنج‌گانه جامی، محبتی که سالک به خلق می‌یابد، نباید از «مناسبت فعلی» نشأت گرفته باشد. به عبارت دیگر، نباید عاشق خلق شود به جهت منفعت یا دفع مضرتی که از آنان بدو می‌رسد، چرا که سالک، بنابر قاعده، باید از بهره و زیان شخصی که مستلزم رعونت نفس و خودبینی است در گذشته باشد. به طبع برخی از خلائق به دلیل صفات کمال‌شان، محبوب سالک واقع می‌شوند و برخی به جهت رتبه یا حالی که دارند اما این معانی زاید بر ذات (صفات، رتبه و حال)، بنابر توحید صفاتی که در جان سالک تحقق یافته است، تجلی اسما و صفات عالیه حق تعالی هستند و حب سالک، در حقیقت، بر حق تعالی واقع می‌شود و از آنجا که حب خداوند، منشا ذاتی دارد یعنی برخاسته از ذات محب و محبوب است، پس می‌توان گفت عشق بنده سالک به خلائق، بازگشت به حب ذاتی دارد. در واقع، عشق و شفقت برای آنکه صافی و بی‌غل و غش و بی‌بهره و زیاد باشد و به اصطلاح معنویت‌های نوپدید، «عشقی نامشروط» باشد باید با بی‌خویشتی انجام شود، حال آنکه معنویت‌های پست‌مدرن با برآمدن از زمینه و بافت اومانستی، آن ابزار کافی و لازم برای بی‌خویشتی را ندارند، بلکه برعکس، این معنویتها بر خودبینی و خودمحوری پیروانشان که ریشه در ذات فرهنگ مصرف، فرهنگ خودشیفتگی و فرهنگ لذت‌جو و رمانتیک پست‌مدرن دارد می‌افزایند.

۶۹

مجله  
پژوهش‌های اسلامی

مقایسه «عشق معنوی» در معنویت پست‌مدرن و عرفان اسلامی

## فهرست منابع

\* مثنوی معنوی

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۲). بیروت: دار صادر.
۲. اشو، راجنیش. (۱۳۸۱). عشق، رقص زندگی (مترجمان: بابک ریاحی پور و فرشید قهرمانی). تهران: نگارستان کتاب؛ نشر آویژه.
۳. اشو، راجنیش. (۱۳۸۲الف). نائوئیزم و عرفان شرق دور (مترجم: فرشته جنیدی، ج ۲). تهران: نشر هدایت الهی.
۴. اشو، راجنیش. (۱۳۸۲ب). قطره‌ای در دریا (مترجم: مجید پزشکی). تهران: هودین.
۵. اشو، راجنیش. (۱۴۰۱). از سکس تا فراآگاهی (مترجم: محسن خاتمی). تهران: پنگوئن.
۶. ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد. (۱۳۸۴). شرح نظم الدر: شرح قصیده تائیه کبرای ابن فارض (مصصح و محقق: اکرم جودی نعمتی). تهران: میراث مکتوب.
۷. توئیچل، پائول. (۱۳۷۹الف). اکنکار، کلید جهان‌های اسرار (مترجم: هوشنگ اهرپور). تهران: نشر نگارستان کتاب.
۸. توئیچل، پائول. (۱۳۷۹ب). دندان ببر (مترجم: هوشنگ اهرپور، تهران: سی گل - ایساتیس.
۹. توئیچل، پائول. (۱۳۸۰الف). واژه نامه اکنکار (مترجم: یحیی فقیه). تهران: انتشارات سی گل.
۱۰. توئیچل، پائول. (۱۳۸۰ب). نامه‌هایی به گیل (مترجم: مینو ارژنگ). تهران: نشر محسن.
۱۱. جامی، عبد الرحمن بن احمد (۱۳۸۳). اشعه اللمعات. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۲. حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۱). معنویت در سبب مصرف. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۵). شاخص‌ها و نماگرهای معنویت اصیل اسلامی. تهران: نشر الگوی پیشرفت.



۱۴. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغتنامه (ج ۹ و ۱۰). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۵. رستگار، عباسعلی. (۱۳۸۹). معنویت در سازمان: با رویکرد روان شناختی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۶. روحانی، سیدمحمد؛ علیمردی، محمدمهدی. (۱۴۰۰). ادیان بزرگ شرق (آریایی): آیین جینه. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۷. زینر، روبرت چارلز. (۱۳۸۸). عرفان هند و اسلامی (مترجم: نوری سادات شاهنگیان). تهران: انتشارات سمت.
۱۸. سوزوکی، د. ت. (۱۳۹۶). بی دلی در ذن (مترجمان: ع. پاشایی و نسترن پاشایی). تهران: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۹. سیسه موره، تیموتی ای. (۱۳۹۹). روان‌شناسی دین و معنویت: شناخت عمیق و دقیق (مترجمان: فرزانه رسانه و مجتبی دلیر). تهران: کتاب ارجمند.
۲۰. شایگان، داریوش. (۱۳۷۵). ادیان و مکتبهای فلسفی هند (ج ۱). تهران: امیرکبیر.
۲۱. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین خواجه عبد‌الله انصاری (محقق: محسن بیدارفر). قم: منشورات بیدار.
۲۲. کلمپ، هارولد. (۱۳۷۹). روح نوردان سرزمین‌های دور (مترجم: هوشنگ اهرپور). تهران: انتشارات هورشاد.
۲۳. کلمپ، هارولد. (۱۳۸۴). عشق اساس زندگی است (مترجم: مؤسسه علمی پویا مهدیس). اصفهان: نشر هودین.
۲۴. کلمپ، هارولد. (بی‌تا). خرد دل (ج ۱، مترجم: آذین ایزدی‌فر). بی‌جا.
۲۵. کونلیو، پائولو. (۱۳۷۹). اعترافات یک سالک (مترجم: دل آرا قهرمان). تهران: بهجت.
۲۶. کونلیو، پائولو. (۱۳۸۴). کنار رود پیدرا نشستم و گریستم (مترجم: آرش حجازی). تهران: کاروان.

۲۷. کوئلیو، پائولو. (۱۳۸۵). عطیه برتر (مترجم: آرش حجازی). تهران: کاروان.
۲۸. کوئلیو، پائولو. (۱۳۸۶). ساحره پورتوبلو (مترجم: آرش حجازی). تهران: کاروان.
۲۹. گلدمن، مارین اس. (۱۳۹۵). هنگامی که رهبران از بین می‌روند: بررسی تعارض و رکود در جنبش اشو راجنیش. در: ادیان چالش انگیز نوظهور، جیمز آر. لوئیس و یسپر اویور پترسون (ویراستاران) (مترجم: زهره سعیدی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، صص ۲۳۶-۲۷۲.
۳۰. گیتا، بهگود. (۱۳۷۴). گیتا (مترجم: و مقدمه محمدعلی موحد). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳۱. گیلانی، عبدالقادر بن عبدالله. (۱۹۹۵م). آداب السلوک و التوصل الی منازل الملوک (محقق: محمد غسان نصوص عزقول). دمشق: دار السنابل.
۳۲. موتزو. (۱۳۹۷). «عشق جهانی»، در: تالیفات مقدماتی موتزو، هسون تزو، هان فی تزو (مترجم انگلیسی: برتون واتسون، مترجم فارسی: گیتی وزیری). تهران: نشر سینا، صص ۵۹-۷۱.
۳۳. نیریزی شیرازی، سید قطب الدین محمد. (۱۳۸۳). قصیده عشقیه در حقیقت عشق الهی (به کوشش: محمد رضا ذاکر عباسعلی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
34. Armstrong, K. (2011). *Twelve Steps to a Compassionate Life*, London: the Bodley Head.
35. Caillat, Colette. (2005). Tirthamkaras, in: *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed.), New York: Thomson Gale, vol. 13, pp. 9207-9209.
36. Carman, John B. (2005). Bhakti, in: *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed.), New York: Thomson Gale, vol. 2, pp. 856-860.
37. Gethin, Rupert. (1998). *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press.
38. [https://www.doreenvaliente.com/Doreen-Valiente-Doreen\\_Valiente\\_Poetry-11.php#sthash.OvFLVGe4.dpbs](https://www.doreenvaliente.com/Doreen-Valiente-Doreen_Valiente_Poetry-11.php#sthash.OvFLVGe4.dpbs)

39. Lewis, Clive Staples. (1960). *The Four Loves*, New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
40. Rabinovich, Shelley and James Lewis. (2004). *Encyclopedia of Modern Witchcraft and Neo-Paganism*, p. 41. New York: Citadel Books.
41. Rose, stuart. (2006). Love, Spiritual, in: *Encyclopedia of New Religious Movements*, Peter B. Clarke (ed.), Routledge, pp. 372-373.
42. Scharfe, Hartmut E. (2006). Bhakti, in: *Encyclopedia of India*, Stanley Wolpert (ed.), New York: Thomson Gale, vol. 1, p. 143.

## References

\* Masnavi

1. Armstrong, K. (2011). *Twelve Steps to a Compassionate Life*. London: The Bodley Head.
2. Ashu, R. (2002). *Love, the dance of life* (Trans: B. Riayi-Pour & F. Ghahramani). Tehran: Negarestan Ketab. [In Persian]
3. Ashu, R. (2003a). *Taoism and Far Eastern mysticism* (Trans: F. Joneidi, Vol. 2). Tehran: Hedayat-e-Elahi. [In Persian]
4. Ashu, R. (2003b). *A drop in the ocean* (Trans: M. Pazhaki). Tehran: Houdin. [In Persian]
5. Ashu, R. (2022). *From sex to superconsciousness* (Trans: M. Khatami). Tehran: Penguin. [In Persian]
6. Caillat, C. (2005). Tirthamkaras. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of Religion* (Vol. 13, pp. 9207-9209). New York: Thomson Gale.
7. Carman, J. B. (2005). *Bhakti*. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of Religion* (Vol. 2, pp. 856-860). New York: Thomson Gale.
8. Coelho, P. (2000). *The Confessions of a Pilgrim* (Trans: D. Ghahreman). Tehran: Bahjat. [In Persian]
9. Coelho, P. (2005). *By the River Piedra I Sat Down and Wept* (Trans: A. Hajazi). Tehran: Karvan. [In Persian]
10. Coelho, P. (2006). *The Supreme Gift* (Trans: A. Hajazi). Tehran: Karvan. [In Persian]
11. Coelho, P. (2007). *The Devil and Miss Prym* (Trans: A. Hajazi). Tehran: Karvan. [In Persian]
12. Dehkhoda, A. A. (1998). *Loghatnameh* (Vols. 9 &10). Tehran: Tehran University Press.
13. Gethin, R. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
14. Gilani, A. Q. A. (1995). *Etiquette of the Path and Attaining the Stations of Kings* (M. G. Nasouh Azgoul, Ed.). Damascus: Dar al-Sanabel. [In Persian]

15. Gita, B. (1995). *Bhagavad Gita* (Trans: M. A. Mohebbi). Tehran: Khwarazmi Publishing Company. [In Persian]
16. Goldman, M. S. (2016). *When Leaders Fade Away: Examining Conflict and Stagnation in the Osho Movement*. In J. A. Lewis & Y. O. Peterson (Eds.), *Challenging New Religions* (Trans: Z. Saeedi) (pp. 236-272). Tehran: Institute for Cultural, Artistic and Communication Studies. [In Persian]
17. Hamidieh, B. (2012). *Spirituality in the consumer basket*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute. [In Persian]
18. Hamidieh, B. (2016). *Indices and indicators of authentic Islamic spirituality*. Tehran: Olgo-e Pishraft. [In Persian]
19. Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 12). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
20. Jami, A. (2004). *Ash'ah al-Luma'at*. Qom: BustaneKetab. [In Arabic]
21. Kashani, K. A. (2006). *Commentary on Manazil al-Sa'irin by Khwaja Abdullah Ansari* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar. [In Persian]
22. Klamp, H. (2000). *Navigators of Far Lands* (Trans: H. Aharpour). Tehran: Hooshang. [In Persian]
23. Klamp, H. (2005). *Love is the Basis of Life* (Trans: P. Mahdis Institute). Isfahan: Nashr-e Houdin. [In Persian]
24. Klamp, H. (n.d.). *The Mind's Wisdom* (Vol. 1, Trans: A. Izadifar). n.p. [In Persian]
25. Lewis, C. S. (1960). *The Four Loves*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
26. Mozart. (2018). "Universal Love." In: *Preliminary Works by Mozart* (Eds.: H. Tazo & H. F. Tazo, Trans: B. Watson, Persian Translation by G. Vaziri) (pp. 59-71). Tehran: Sina. [In Persian]
27. Neyrizi Shirazi, S. Q. M. (2004). *Qasida-e-Ishqiyya in the Reality of Divine Love* (Ed.: M. R. Zaker Abbasali). Tehran: Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi. [In Persian]

28. Rabinovich, S., & Lewis, J. (2004). *Encyclopedia of Modern Witchcraft and Neo-Paganism* (p. 41). New York: Citadel Books.
29. Rastegar, A. A. (2010). *Spirituality in organizations: A psychological perspective*. Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]
30. Rohani, S., & Alimardi, M. (2021). *Religions of the East* (Aryan): Jainism. Qom: University of Religions and Denominations Publishing. [In Persian]
31. Rose, S. (2006). Love, Spiritual. In P. B. Clarke (Ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements* (pp. 372-373). Routledge.
32. Scharfe, H. E. (2006). *Bhakti*. In S. Wolpert (Ed.), *Encyclopedia of India* (Vol. 1, p. 143). New York: Thomson Gale.
33. Shayegan, D. (1996). *Religions and Philosophical Schools of India* (Vol. 1). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
34. Sise Moreh, T. A. (2020). *Psychology of Religion and Spirituality: Deep and Precise Understanding* (F. Rasaneh & M. Delir, Trans.). Tehran: Ketab Arjmand. [In Persian]
35. Suzuki, D. T. (2017). *Zen Mind, Beginner's Mind* (A. Pashaei & N. Pashaei, Trans.). Tehran: Center for the Study and Research of Religions and Denominations. [In Persian]
36. Tuchel, P. (2000a). *Ekankar, the key to the secret worlds* (H. Aharpour, Trans.). Tehran: Negarestan Ketab. [In Persian]
37. Tuchel, P. (2000b). *The tiger's tooth* (Trans: H. Aharpour). Tehran: Sigol. [In Persian]
38. Tuchel, P. (2001a). *The lexicon of ekankar* (Trans: Y. Faghieh). Tehran: Sigol. [In Persian]
39. Tuchel, P. (2001b). *Letters to Gil* (Trans: M. Arjang). Tehran: Mohsen. [In Persian]
40. Turke Isfahani, S. A. (2005). *Sharh Nazm al-Dur: Commentary on the poem Tayyiba Kabira by Ibn Farid* (Ed. & Rev. by: A. Joudi-Nematian). Tehran: Miras-e-Maktoob. [In Persian]

41. Valiente, D. (n.d.). *Doreen Valiente Poetry*. Retrieved from [https://www.doreenvaliente.com/Doreen-Valiente-Doreen\\_Valiente\\_Poetry-11.php#sthash.OvFLVGe4.dpbs](https://www.doreenvaliente.com/Doreen-Valiente-Doreen_Valiente_Poetry-11.php#sthash.OvFLVGe4.dpbs)
42. Zeiner, R. C. (2009). *Hindu and Islamic Mysticism* (Trans: N. Sadat Shahangian). Tehran: Samt. [In Persian]