

سفسطه «عشق عرفی» در وضعیت پست مدرن

حبیب‌الله بابایی*

چکیده

مراد از «عشق عرفی»، عشق معطوف به این جهان و بهره‌های دنیوی آن با معیارهای این زمانی و این مکانی است. در این عشق، نه تنها تعلقات جنسی، بلکه توجه به شمایل (کمال) زیبای دیگران هم برای اهداف دنیوی است. پر واضح است که چنین عشقی در تاریخ عشق، امری ممکن بوده و همواره در تاریخ انسانی رواج داشته است که عشق را برای این دنیا و در اینجا و اکنون خواسته‌اند، اما آنچه در دنیای جدید رخ داده و ماهیت جدیدی یافته است، عشق متکثر پست مدرنی است که از عشق سنتی و حتی عشق عرفی مدرن نیز بیشتر تنزل یافته و بلکه به کلی هویت عشقی آن منسوخ گشته است. در این مقاله، پس از تبیین ماهیت این عشق متأخر، عرفی و یا عرفانی بودن آن توضیح داده می‌شود.

کلید واژه‌ها

عشق عرفی، عشق جنسی، عشق مدرن، عشق متکثر، خودشیفتگی، از خود گذشتگی.

مقدمه

نخست باید یاد آور شد که سخن از عشق عرفی و یا عرفانی در این نوشته نه ناظر به روابط عاشقانه انسان و خدا، بلکه معطوف به روابط عاشقانه انسان‌ها با یکدیگر است. عشق مجازی که معطوف به روابط انسانی است، گاهی معطوف به امور جنسیتی است که در نوشته‌های فیلسوفان و اهل معرفت از آن به عشق حیوانی، عشق بهیمی و عشق طبیعی یاد شده و گاهی نیز معطوف به شمایل و کمالات انسانی است که می‌توان از آن به عشق انسانی، عشق نفسانی و عشق روحانی تعبیر کرد. دایره مفهوم عشق انسانی و غیر جنسیتی گسترده بوده و عشق به انسان کامل و همین‌طور عشق به جنس مخالف (البته نه از نوع جنسیتی) را نیز در بر می‌گیرد.^۱

آنگونه که خواهد آمد، هرچند مراد از عشق عرفی یا عشق سکولار ضرورتاً عشق جنسی نیست و هر نوع عشقی (روحانی و چه جنسی) که معطوف به رفع نیازهای این جهانی باشد، را در بر می‌گیرد، اما عشق جنسی مدرن، مهم‌ترین و بارزترین مصداق این عشق عرفی در روابط انسانی امروز است و از همین‌رو، در این مقاله، این عشق بیشتر مورد تأکید قرار خواهد گرفت.

در مقابل، متعالی بودن یک عشق، زمانی مصداق پیدا می‌کند که عناصر متعالی در آن عشق ظهور یافته و از آن بتوان معبری برای سیر و سلوک انسانی و روحانی درست کرد. در واقع عشق

۱. گفتنی است خود عشق جنسی می‌تواند اقسام گوناگونی داشته باشد. گاه عشق جنسی، واقعاً عشق است، ولی عشقی دانی است و معطوف به قوه بهیمی و جنسی انسان (عشق واقعی، ولی نه حقیقی و نه مجازی انسانی، بلکه عشق مجازی جنسی)، اما گاه وصف عشق بر آن نمی‌توان اطلاق کرد؛ چرا که تنها نوعی هوس آنی و لحظه‌ای است که حظی از عشق ندارد (عشق کاذب). از سوی دیگر، گاهی عشق جنسی، عشقی پاک است؛ بدین معنا که فرد عاشق هرچند توجه به جنبه‌های جسمی و جنسی دارد، اما با توجه به اصول رفتاری شرعی و عقلی، عشق خود را در چارچوب اخلاقی (عشق جنسی اخلاقی) تعریف کرده و بر آن لگام می‌زند. این عشق هر چند جنسی است، ولی عشقی پاک و در چارچوب شریعت (فقه) است که با تمسک به تقوای الهی، آلوده به گناه نمی‌شود. ۱. در مقابل گاه، عشق جنسی، به بهانه عشق بودنش، تمام حدود و اصول را زیر پا گذاشته و برای نیل به جسم و گرفتن کامی از معشوق، تمام ارزش‌های انسانی و الهی را نادیده می‌گیرد. این عشق را می‌توان بدترین و نازل‌ترین عشق دانست که هیچ قاعده و قانونی ندارد (عبد الرحمن بن محمد الانصاری، مشارب انوار القلوب) ۲. برخی اندیشمندان و روان‌شناسان نیز انواع و اقسامی برای عشق ذکر کرده‌اند که قابل توجه است. تقسیمات اریک فروم در کتاب *هنر عشق ورزیدن* قابل توجه است؛ وی انواع عشق را بر می‌شمارد و می‌نویسد: اساسی‌ترین نوع عشق که زمینه همه عشق‌های دیگر را تشکیل می‌دهد، عشق برادرانه است. منظور از عشق برادرانه همان احساس مسئولیت، دلسوزی، احترام و شناختن همه انسان‌ها و آرزوی بهتر کردن زندگی دیگران است. *عشق مادرانه*: قبول بدون قید و شرط زندگی کودک و احتیاجات اوست. *عشق جنسی*: عشق جنسی درست برخلاف این است، این عشق شوق فراوان به آمیزش کامل است به منظور حصول وصل با فرد دیگر. این عشق طوری است که فقط به یک نفر محدود می‌شود و عمومی نیست و چه بسا فریبکارترین نوع عشق است. در وهله اول، این عشق غالباً با احساس شدید گرفتار عشق شدن، یعنی فرو ریختن ناگهانی مانعی که تا آن لحظه بین دو بیگانه وجود داشته است، اشتباه می‌شود. وی در ادامه «عشق به خود» و «عشق به خدا» را از انواع عشق دانسته و درباره هر یک توضیحاتی داده است (فروم، ۱۳۸۴، ۶۴-۱۰۵).

روحانی و متعالی صرفاً معطوف به امور دنیوی نیست، بلکه عشقی است که راه را بر حقایق ماورایی باز می‌گشاید و سلوک معنوی را آسان می‌نماید. این نوع از عشق، کمتر در عشق جنسی و بیشتر در عشق مجازی روحانی معنا و مصداق پیدا می‌کند. معشوق عرفانی نیز در روابط انسانی نه تنها در مورد «انسان کامل» مصداق می‌یابد، بلکه در میان انسان‌های عادی از جنس مخالف و یا حتی جنس موافق (مانند عشق شاگرد به استاد، عشق والدین به فرزندان) مصداق متعددی می‌یابد.

عشق عرفی (عشق سکولار)

پیش از آنکه در نسبت عشق و سکولاریسم، توضیح بیشتری ارائه کنیم، لازم است تا ماهیت و ویژگی‌های امر سکولار به‌درستی شناخته شود و آنگاه آن ویژگی‌ها در مورد عشق نیز تطبیق و تحلیل گردد. در مورد سکولاریسم باید گفت:

الف) سکولاریسم به‌لحاظ معرفتی و شناختی و به‌لحاظ میل و انگیزه و هم به‌لحاظ ابزارهای تحقیق، با جهان در دسترس^۱ سر و کار دارد؛

ب) سعادت‌تی که سکولاریسم عنوان می‌کند ناظر به سعادت بشری در این جهان است؛

ج) تعریف سعادت نیز بر اساس مفاهیم این جهانی بدون توجه به مفاهیم جهان دیگر، تعریف می‌شود. (خود بسنده بودن سکولاریسم)؛

د) ابزارهای دست‌یابی به این سعادت نیز در نگرش سکولار، این جهانی و مادی (نه فرامادی) اند؛

ه) در ناحیه معرفت و شناخت نیازی به ماوراء نداریم، چه آن واقعیت هدف باشد یا وسیله؛

و) اصولاً حقیقت زندگی در این جهان نیز، این جهانی است و ارتباطی با جهان دیگر ندارد؛

ز) وابستگی به خدا در مرحله حدوث (حدوث عالم) مشکلی ندارد، ولی در بقا نیازی به خداوند نیست؛

ح) دین مقبول در سکولاریسم دین غیر مؤثر در سعادت این دنیایی، و دین با کارکردهای این جهانی است؛

ط) سکولاریسم نه با مطلق ایمان در تضاد است و نه با مطلق وحی، بلکه با ایمان مؤثر در قانون‌گذاری، و با وحی حجیت‌آور در زندگی، در تضاد است (Mahon, 1981: Vol.13: 36-38).

بر این اساس، نگرش سکولاریستی نه به حوزه اجتماعی که در برابرش حوزه فردی باشد، بلکه به حوزه دنیوی (شامل زندگی اجتماعی و فردی) معطوف است و خود را متعهد به پاسخ به

1. here and now

زندگی این جهانی در ساحت فرد و جامعه می‌داند. در این نگرش اگر دین پذیرفته گردد، تنها با معیارهای عقلانی مورد پذیرش واقع می‌شود؛ یعنی این‌که نخست، باید عقلانیت سکولار کارکردهای این جهانی دین خاص را بشناسد و بر آن صحنه بگذارد، تا بتوان آن دین و یا ابعادی از آن را در این زندگی وارد کرد. اگر دینی کارکرد این جهانی نداشته باشد یا داشته باشد، ولی عقل سکولار آن را در نیابد، جایی در صحنه زندگی این جهانی (فردی یا اجتماعی) نخواهد داشت و سکولاریسم آن را تأیید نخواهد کرد.^۱

حال، با توجه به این معنای سکولاریسم، می‌توان پرسش از ماهیت و ویژگی‌های عشق سکولار (عرفی) را آسان‌تر مطرح کرد. ویژگی‌های عشق جنسی سکولار که در این بخش مورد اشاره قرار می‌گیرند، ناظر به عشق این جهانی‌اند که در چارچوب دنیا و با توجه به ابزارها و اهداف و مصالح دنیوی حاصل شده و در آن جایگاهی برای امور فرا انسانی و فرا دنیوی وجود ندارد و اگر هم در آن میان، اصولی از امور ماورا پذیرفته می‌شود، صرفاً به سبب کارکردهای این جهانی در آن است.^۲ اکنون پرسش این است که ویژگی‌ها و شاخصه‌های عشق سکولار چیست و سرانجام آن چه می‌باشد؟ آنچه در این بخش خواهد آمد ویژگی‌ها و همچنین واقعیت و سرانجام چنین عشقی است که به لحاظ واقعی و تاریخی در دنیای مدرن متأخر (پست مدرن) ماهیت انسانی و اخلاقی این عشق مسخ شده است.

الف) حس‌گرایی؛ یکی از ویژگی‌های عشق عرفی، حس‌گرا بودن آن است. عشق عرفی عشقی معطوف به جهان ماده و منسلخ از معنا و ماوراء است، عشقی که هم‌آغازش حس است و هم با امور حسی انجام می‌یابد. البته این بدان معنا نیست که عشق عرفی با عشق جنسی برابری می‌کند، بلکه بدان معناست که حتی عشق انسانی و روحانی در چارچوب سکولار برای تأمین کارکردهای محسوس در جامعه و یا در روان فرد معنا می‌یابد (روحانیت معطوف به ماده).

حال، آیا رشد و توسعه معنا و معنویت در نگرش حسی و مادی ممکن می‌شود؟ آیا روحانیتی که در قالب و چارچوب ماده محصور مانده باشد، می‌تواند اُفق فراتر از ماده باز

۱. اینکه برخی تأکید کرده‌اند که نمی‌توان سکولار بود و تن به الحاد نداد، شاید بدین جهت و با این توضیح باشد که وقتی دین از زندگی دنیوی فرد و جامعه کنار گذاشته شد، نه راهی برای عقیده دینی که بازتابی این جهانی نداشته باشد و نه راهی برای رفتار دینی باقی نخواهد ماند. به بیان روشن‌تر می‌توان گفت که هر چند سکولاریسم به معنای الحاد نیست و یا لزوماً و منطقاً به الحاد نمی‌انجامد، ولی در عمل با الحاد راحت‌تر و با حضور دین در دنیا (چه در ساحت فرد و چه در ساحت جمعی)، چالشی جدی دارد (Dubray, 1912: Vol: XIII).

۲. ناگفته نماند که اساساً سکولاریسم دارای مراتب حداقلی (حفظ دین) و حداکثری (رد دین) است. آنچه در این مقاله مورد تأکید قرار می‌گیرد، وجه مشترک میان این دو است که در آن اگر دین هم حفظ شود، در راستای اهداف دنیوی و این جهانی است.

گشاید؟ در پاسخ باید گفت زمانی معنویت در دنیای ماده اثرگذار بوده و محدودیت‌های عالم جسم را در هم می‌شکند که دنیایی فراتر را ببیند. تا زمانی که آدمی نتواند «ارتباطی متعالی با اموری فراتر از خود محسوس» داشته باشد، در زندگی روحانی و عشق‌ورزی معنوی هم ناکام مانده و به عشق حداقلی بسنده خواهد کرد. عشق حداقلی - که بر اساس حس و حال این جایی و اکنونی شکل می‌گیرد - معنا و معنویتی هم که ایجاد می‌کند معنویتی موقت و اینجایی و اکنونی خواهد بود و هرگز نمی‌تواند به معانی ماورایی معطوف شود.

نتیجه آن‌که در رویکرد دنیوی، عشق به مثابه ظریف‌ترین (و البته آسیب‌پذیرترین) حقیقتی که از روح و روان انسانی پدید می‌آید (فلوین، ۱۳۸۱: ۳۶۱-۳۶۵؛ دیلمی، ۱۹۶۲: ۱۳؛ و غزالی، ۱۳۸۱: ۵۴)،^۱ زیر بار سنگین مادیت و جسمانیت تاب نیاورده و سرانجام در معرض نیستی و نابودی قرار می‌گیرد.

ب) فایده‌گرایی؛ ویژگی دیگری که در عشق این جهانی وجود دارد، فواید مادی و این جهانی عشق است. اگر امروزه مسئله عشق جدی شده است نه به سبب جنبه‌های آن جهانی، بلکه به دلیل فواید جنسی و روان‌شناختی عشق در همین دنیاست (الکینس، ۱۳۸۵). امروزه آنچه از زیبایی و جمال‌خواهی انتظار می‌رود، رفع نیازهای طبیعی و بهیمی است. به بیان دیگر، در عشق طبیعی، آدمی به موجب آنکه از مشاهده زیبایی‌های متعالی ناتوان است، به زیبایی ظاهری دل خوش نموده و توهم می‌کند که خلاها و کاستی‌ها را با آن می‌تواند برطرف کرده و یا آن را تسکین بخشد. البته این زیبایی با چنین کارکرد نازلی، منحصر در زیبایی‌های صوری در انسان‌ها نیست، بلکه در دیگر امور این جهانی و دنیوی نیز وجود دارد و از این جهت، هیچ تفاوتی میان زیبایی در عشق به یک زن (مثلاً) با عشق به دیگر امور (همچون هنر و طبیعت) وجود ندارد. در این وضعیت، زیبایی‌ها فواید دنیوی دارند و برای حل معضلات این جهانی به کار می‌روند. کلام هرمن رندال در این‌باره شایان ذکر و توجه است:

برای خیلی‌ها که پنداشتند علم، بیهودگی همه هستی و همه تلاش‌ها را نمودار کرده است، برج عاج هنر، تنها پناهگاه و دلخوشی بود. حال که همه کار بیرون قدرت ماست و به اقتضای قوانین ابدی طبیعت باید کار کرد، انسان به وسیله تشخیص زیبایی در این نمایش گذران، احساس تواند کرد که هستی او ارزشی دارد و از حیوانات برتر است. طی چند نسل گذشته خیلی جان‌های نومید پنداشتند که امیدهای انسانی فقط بر دنیای ایده‌آلی جمال تکیه تواند داشت و در این دنیای بیگانه، ستایش زیبایی روش طبیعی زندگی است. والتر

۱. گفتنی است که یکی از جنبه‌هایی که کارکردهای سلوکی عشق را در مسیر کمال بیشتر می‌کند همین حس عاطفی و رقت وجودی است که می‌تواند راهنمای آدمی بوده و او را از حس گناه و جرأت بر زشتی‌ها باز دارد.

پیتر در دستور عقیده نوین خود چنین گوید: «ما همگی محکومیم. محکوم به مرگیم، ولی با تأخیری نامعلوم. فرصت توقفی داریم و پس از آن دیگر این محل را نخواهیم دید. بعضی‌ها این فرصت را به حیرت می‌گذرانند و بعضی دیگر هوس‌های خوب می‌کنند، ولی آنها که دست‌کم در میان بچه‌های این دنیا از همه عاقل‌ترند، آن را به هنر و خوانندگی می‌گذرانند. احساسات شاعرانه، علاقه به زیبایی، عشق به هنر فقط برای هنر، از این حال حکیمانه بهره‌افر دارد. جلوه هنر آشکار می‌گوید که جز برکت شهود گذرانتان چیزی به شما نخواهد داد و برای همین لحظات جلوه می‌کند... این روش جمال‌پرستی هر چند ظریف باشد، نوعی از همان حکمتی است که ضمن این فریاد قدیمی آمده است که «بگذار بخوریم و بنوشیم و خوش باشیم؛ زیرا فردا خواهیم مُرد». این روش اپیکوری خواه از دانشمند نقاد باشد، یا از کارگر حقیر روزمزد، یا مرد معامله‌گر خستگی‌ناپذیر، عمیقاً در روح این روزگار نفوذ کرده است (زندال، ۱۳۷۶: ۶۵۰-۶۵۴).

ج) شادی و شور نفسانی؛ در عشق عرفی که محسوس و نقدگراست، «رنج» و «درد» حاصل از فراق و هجران معشوق پذیرفتنی نیست. رنج و درد آنجا مورد قبول واقع می‌شود که فرد رنج‌دیده از ورای این رنج، در پی هدفی والا در آینده باشد. در این رویکرد آنچه مهم است، «رهایی از رنج» است تا فرصت‌های بیشتری برای شور و شادی حاصل از لذت‌های نفسانی این دنیا (در این لحظه و در این مکان) فراهم گردد. افزون بر این، در این عشق، لذت‌بردن از همین عشق‌ورزی مهم است و عشق نه برای رسیدن به یک هدف، بلکه تنها برای ابتهاج و التذاذ از حس عشق و یاد معشوق صوری و گاه خیالی است.

د) تضاد و تنازع؛ اقتضای شور نفسانی^۱ که همواره در عشق‌های صرفاً دنیوی وجود دارد، خشونت در روابط انسانی است. این خشونت برآمده از شور نفسانی عاشقانه - که بیشتر در روابط جنسی خود را آشکار می‌کند - گاه میان عاشق و معشوق رخ می‌دهد و گاه میان دو عاشق نسبت به یک معشوق اتفاق می‌افتد. از این رو، تا زمانی که شور نفسانی به شور عقلانی^۲ (در نظام سکولار)، و یا به شور اخلاقی و عرفانی (در نظام دینی) بدل نشده باشد، کنترل خشم و خشونت در زندگی جمعی و فردی سخت و دشوار خواهد بود. در نظام سکولار، شور عقلانی که از طریق نهادهای قانونی اعمال شده، تنها در چارچوب رسمی ممکن بوده و ضمانتی برای کنترل خشونت در ساحت‌های خصوصی (آنجا که ابزار نظارت قانونی نیست) وجود نخواهد

1. passion

2. interest

داشت. اما در نظام دینی، اخلاق نهادینه شده و معنویت درونی شده در ساحات فردی و اجتماعی، خشم و خشونت میان دو عاشقِ رقیب و یا میان عاشقِ تجاوزگر و معشوق ناتوان را می‌تواند کنترل کند.

ه) محدودیت؛ در عشق سکولار، معانی و اهداف عشق مجازی بسیار تنگ و محدود خواهد بود در حالی که در عشق عرفانی نه تنها راه به حقیقت متعالی از رهگذر عشق مجازی هموار می‌شود، بلکه در سایه توجه به حقیقت، عشق مجازی در هر دو شکل آن (عشق انسانی و عشق جنسی پاک) معنا یافته و توسعه پیدا می‌کند و در صورت بندگی این جهانی (در خانواده و جامعه) اثرات عاطفی و روحی بسیار مثبتی بر جا می‌گذارد.

در این عشق محدود و معطوف به دنیا، عشق روحانی، سهمی در صورت بندگی و مدیریت این جهانی نخواهد داشت. در نگرش سکولار، عشق اصیل، عشقی خودبنیاد است که با امور فراشخصی - همچون دین - هم‌خوانی پیدا نمی‌کند؛ هرچند رابطه میان ظاهر و باطن و ارتباط آن دو در عشق این جهانی مورد انکار قرار نمی‌گیرد؛ ولی این به معنای پذیرش شریعت دینی و اتوریته قانون دنیوی دین (به‌مثابه ظاهر) در امور مربوط به عشق (به‌عنوان امر باطنی) نیست. از این رو، اگر شریعت در عشق این جهانی نفی و انکار شود، اولاً، شریعتی است که عقل سکولار، فلسفه و فایده آن را نمی‌فهمد و اگر هم فهمیده باشد، فایده‌ای این جهانی در آن مشاهده نمی‌کند.

وجود محدودیت در این نوع از عشق و این که حقیقتی در ورای معشوق وجود ندارد، نوعی از نیهیلیسم (شرقی یا غربی) را ایجاد می‌کند که غایت و معنای زندگی در آنها مورد انکار قرار می‌گیرد، با این تفاوت که در نیهیلیسم شرقی، زندگی این جهانی نادیده گرفته می‌شود و امیدی در زندگی باقی نمی‌ماند، ولی در نیهیلیسم غربی نوعی از دیوانگی و جنون در تمتع و کام‌جویی در این جهان به وجود می‌آید. (نگاه سودگروانه به عشق).^۱

خلاصه آنکه هر چند عشق سکولار می‌تواند عشق انسانی و پاک نیز باشد، اما قناعت به ابعاد دنیوی عشق و نادیده انگاشتن ابعاد روحانی و ماورایی آن، در عمل بدانجا منتهی خواهد شد که پدیده‌های نفسانی و روانی از پشتوانه معنوی تهی گشته و امکان شکوفایی در جهات مادی و این جهانی را هم از دست بدهند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۲۴). شایان ذکر است قرار دادن امور نفسانی به جای امور روحانی که این همه در زمانه ما بارز و شاخص است به سبب گرایش نیرومندی است که خود مولود نیاز انسان به شکستن حد و مرزهای عالم محدود تجربه‌ظاهری اش است:

۱. به بیان دیگر، پوچ انگاری در نوع شرقی آن، فارغ‌شدن از جهان برای کسب معنا یا برای دفع رنج‌های معنوی است و در نوعی غربی آن، این تمتع و کام‌جویی است که باید جبران معنا کرده و برای آدمی در این جهان معنایی را بسازد و از رنج او رضایتی برسازد (درباره تفاوت‌های نیهیلیسم شرقی و غربی، نک: حقیقی، ۱۳۸۳: ۱۴۲).

آنها که از فیض دست‌یابی به تجربه روحانی اصیلی که در جوامع سنتی و سایطی طبیعی برای درهم شکستن محدودیت‌های وجود متناهی در اختیار آدمی می‌نهد، محروم مانده‌اند، به انواع و اقسام تجارب نفسانی‌ای روی می‌آورند که بتواند باب عوالم و آفاق نوینی راحتی ولو عوالم و آفاقی جهنمی به رویشان بگشاید. علاقه وافر به پدیده‌های نفسانی «تریپ‌ها»،^۱ «تجارب» خارق‌العاده و مانند آن سخت مرتبط با همین اشتیاق باطنی به درهم شکستن دنیای محدود و خفقان‌آور زندگی روزانه در چنبره تمدنی است که مقصد و مقصودی به جز حرکت پرشتاب به‌سوی آرمان توهمی به‌روزی مادی که همیشه فقط در یک قدمی است ندارد. دقیقاً همین خبط و خطا در قلب نابسامانی عمیقی که در فضای دینی جهان غرب امروز مشهود است، نهفته است و به عناصر و عواملی که بیشترین فاصله ممکن را با امر قدسی دارند امکان می‌دهد که نیروی انسان‌های پاک‌نیت را جذب خود کنند و نیروهای نفسانی آنان را به‌جای آن که متحد سازند متفرق کنند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۲۶-۱۲۷).

نسبت میان عشق مُدرن و عشق عُرفی

با این که عشق سکولار ارتباط ضروری با عشق مدرن ندارد و هر عشق سکولاری منطقاً عشق مدرن نیست، اما عشق سکولار و عشق مدرن شباهت و قرابتی دارند، به‌گونه‌ای که به جرأت می‌توان گفت که آنچه امروزه در «خیابان» رخ می‌دهد، نوعی از درهم آمیختگی «عشق مدرن» و «عشق سکولار» است که در آن حداقل‌های عشق دنیوی و سکولار به‌سبب نبود ضمانت بقای حقیقت در ورای مجاز، در مرز زوال و نیستی مدرن قرار گرفته‌اند. به بیان دیگر، همان‌طور که عشق‌های مدرن در وضعیت سکولار به‌وجود می‌آیند، عشق‌های سکولار نیز در بستر مدرن رشد کرده، هویت عاشقانه را در سایه ارزش‌های عشق‌ستیز مدرنیته از دست می‌دهند.

رابطه و نسبت عشق سکولار و عشق مدرن، زمانی تنگاتنگ می‌شود که مدرنیتهٔ عریان را در وضعیت پست‌مدرن مشاهده کرده و مفهومی نو از سکولاریسم (نئوسکولاریسم) را در بستر متکثر و پاره‌پارهٔ دنیای پسا‌مدرن (آن‌گونه که بسیاری از محققان، مانند پیتز برگر،^۲ چارلز تیلور^۳ و دیگران^۴ تفسیر کرده‌اند) در نظر آورد. در چنین وضعیتی می‌توان سخن از رابطه منطقی عشق

۱. trips به‌معنای پرواز در اثر نیروهای توهم‌زا.

۲. در کتاب *The Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*

۳. در کتاب Taylor, Charles, (2007), *A Secular Age*

۴. مانند هوراس کالن (Horace M. Kallen) در کتاب *Secularism Is the Will of God*

سکولار و عشق مدرن و عشق پست مدرن به میان آورد و زوال عشق را در هر دو وضعیت نئوسکولار و پسامدرن به طور یکسان مشاهده کرد. برای تحلیل وضعیت زوال عشق در دنیای امروزی که می‌توان آن را عصر مدرنیتهٔ غربی دانست، باید اشاره‌ای کوتاه به حقیقت و واقعیت فرهنگ معاصر پسامدرن داشت تا در پرتو آن بتوان پدیدهٔ عشق را که متأثر و بلکه مولود این فضا است، تحلیل کرد.

وضعیت متکثر دنیای مدرنیتهٔ متأخر (پست مدرن)

در باب این‌که مدرنیته چیست و ارزش‌ها و مؤلفه‌های درونی آن کدام‌اند، سخن‌ها و تحلیل‌های مختلفی از سوی اندیشمندان عنوان شده است. برخی در تحلیل مدرنیته بر عنصر سکولاریسم تأکید کرده، کانون و مرکز مدرنیته را «این عالم‌گرایی» می‌دانند که در آن اخلاق و ارزش‌های انسانی از دین و خدا جدا می‌شوند (سروش، ۱۳۸۲: ص ۶۷). برخی دیگر بر توسعه، سلطه‌جویی و تکثیر که در حال تحول، تناقض و فروپاشی است، تأکید می‌کنند (برمن، ۱۳۸۳: ص ۱۴-۴۳) و برخی نیز بر سرمایه‌داری، صنعت‌گرایی، قدرت اجرایی منسجم و قدرت نظامی - به‌مثابه وجوه چهارگانه نهادین مدرنیته - پا می‌فشارند (گیدنز، ۱۳۸۰: ۱۳۳ به بعد). در این میان کسانی نیز هستند که مدرنیته را نوعی از نفسانیت و بی‌خردی آدمی که وجهه تمدنی آن در جامعه پیشرفته غربی تبلور یافته است، می‌دانند (داوری، ۱۳۸۲).

آنچه از نظر راقم این سطور و بسیاری از محققان و اندیشمندان در تحلیل مدرنیته و پسامدرنیته قابل بیان و توجیه است، وجود نوعی از تکثر و از هم گسیختگی درونی است که در دنیای پسامدرن نیز خود را به صورت عریان آشکار ساخته است. مارشال برمن مدرنیته را نوعی وحدت تناقض‌مند می‌داند که از یک‌سو ما را به مرگ فرا می‌خواند و از سوی دیگر، به زایش و جاودانگی (گیدنز، ۱۳۸۰: ۲۱۲). کریشان کومار نیز تعابیری بدین مضمون دارد که «مدرنیته هرگز پدیده‌ای واحد نبوده و همیشه بین عناصر آن تضاد بوده است» (همان، ص ۸۳). این سخن به‌گونه‌ای دیگر در آثار رنه گنون در کتاب بحران دنیای متجدد آمده، آنگاه که وی تمدن متجدد را تمدنی می‌داند که بر آن کمیت سیطره یافته و هدف آن افزایش نیازهای مصنوعی و خلق نیازمندی‌ها (به‌جای ارضای آنها) است (نک: گنون، ۱۳۸۵).

البته هر آنچه در مورد فرهنگ مدرن و مدرنیته گفته شده است از جهاتی درست بوده است. برای مثال، تردیدی وجود ندارد که سکولاریسم از یک منظر، منطبق صورت‌بندی حاکم بر دنیای جدید بوده است و ایدئولوژی‌های موجود در آن مانند اومانیزم، لیبرالیسم، مارکسیسم و غیره، نیز از سازه‌های اصلی مدرنیته غربی‌اند، اما به نظر می‌رسد آنچه جوهرهٔ غرب را نه به‌عنوان یک ایدئولوژی و نه حتی به‌عنوان یک دکترین زندگی، بلکه به‌مثابه مؤلفه مرکزی در فرهنگ و

تاریخ غرب - از دوره باستان تا دوره مسیح و آنگاه از قرون وسطی تا دوره اصلاحات و عصر روشنگری و سپس در سال‌های مدرن و پست‌مدرن - تشکیل داده و زندگی و تفکر غربی را پیوسته از خود متأثر ساخته و دکترین سکولاریسم را نیز در درون خود زاییده است، وجود نوعی تکثر فرهنگی و عدم اشتراک اجتماعی (نداشتن قدر مشترک بودن) بوده است که در آن نفس تکثر و نه امر متکثر اهمیت دارد.

نداشتن قدر مشترک بودن که زمینه‌های طبیعی و جغرافیایی آن را می‌توان در دوره یونان و روم باستان در زندگی انسان‌های بدوی نیز مشاهده کرد، در دوره مسیحیت (پس از میلاد) به موجب ضعف‌های درونی مسیحیت ادامه یافت و بلکه بر خود مسیحیت نیز غالب آمده و مسیحیت را نیز از همان دوره‌های آغازین پاره پاره نمود. شکاف‌های عمیقی که در دوره مسیحیت نخستین در روم غربی و آنگاه بین کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها (در دوره کنستانتین) از یک سو و سپس در عصر پس از اصلاحات دینی (لوتر و کالون) از سوی دیگر، به وجود آورد از نمونه‌های نظام متکثری بود که از هفتصد سال پیش از میلاد آغاز شده بود و با ظهور سوفیست‌ها در سده ششم پیش از میلاد، به شکل تئوریک درآمد.

این روند متکثرشدن همچنان در دوره دموکراسی یونانی، جمهوری رم و پس از زوال و انحطاط جمهوری در عصر مسیحیت، ادامه یافت. روند تکثر و تنوع در متن نظام اجتماعی نیز چه آنگاه که کشورهای اروپایی شکل گرفتند و چه زمانی که نظام پیچیده و بسیار متکثر فنودالیستی بر جامعه غربی حاکم شد و چه پس از ظهور بورژواها (همزمان با اصلاحات دینی و برای شکستن اقتدار اقتصادی مسیحیت) شدت و عمق بیشتری یافت و با ظهور فلسفه‌های موثر و انقلاب‌های اثرگذار تا دوره مدرن ادامه پیدا کرد، همچنان بخشی از سرشت و سرنوشت دنیای غرب بوده است. آنگاه روند رو به رشد تجزیه‌ها و تکثرها و پارگی‌های تمدنی و فرهنگی با ظهور انقلاب‌های سیاسی، صنعتی و سرمایه‌داری و با رخدادهای خشونت‌آمیزی چون جنگ جهانی اول و دوم، به نهایت خود رسیده و به دوره جدیدی به نام عصر پسامدرن منتهی شد. از همین رو، در این نکته نباید تردید داشت که جوهره دنیای امروز در غرب، بر نوعی از سیالیت و تکثر پیشرفته و پیچیده قرار یافته و دکترین سکولاریسم غربی (منطق زندگی تمدن غربی) نیز معنا و مفهوم جدیدی متناسب با فضای سیالیت و پلورالیسم پیدا کرده است.

دقت و تأمل در این نکته، از آن رو مهم است که در پرتو آن می‌توان چپستی، مبانی، شرایط و فرایند ظهور و سقوط عشق مدرن در روابط انسانی را دریافت و تفاوت‌های بنیادین آن را در مقایسه با عشق سنتی و عرفانی درک کرد. به بیان دیگر، عشق معاصر، حاصل فرهنگ مدرن و پست‌مدرن است که بدون شناخت آن، شناخت عشق عصری شده امروزی دشوار و بلکه ناشدنی است.

از این رو، اگر کسی بخواهد «عشق» را در فرهنگ معاصر مطالعه کند، چاره‌ای جز فهم و درک درست تنوع و تکثر در دنیای مدرن ندارد و تنها بدین شیوه می‌تواند تحلیل درستی از فرایند بریدگی‌ها، جدایی‌ها و از هم گسیختگی‌های فرهنگ مدرن داشته باشد و آنگاه احکام آن را در مورد «عشق» نیز پیدا کند. در این میان باید به اختصار به مختصات موجود در جامعه متکثر امروزین که آن را از تکثرهای پیشین متمایز کرده است، اشاره کرده و هر یک از آنها را در مورد «عشق» تحلیل و تطبیق نمود.

نخستین ویژگی در تکثر و پراکندگی امروزین، نوعی «جبر انتخاب»^۱ است. امروزه آدمی خود را در هر لحظه در وضعیتی پر از «گزینه» مشاهده می‌کند که در آن میان ناگزیر است که هر آن یکی را برگزیند. از این رو، کسی نمی‌تواند خود را از وضعیت رو به تکثر که هر روز بر گزینه‌های پیش‌رو افزوده می‌شود کنار گذارده و به یک گزینه ثابت یا یک سرنوشت^۲ مشخص قناعت کند. امروزه در جامعه مدرن به سبب اطلاعات گسترده و سرعت تغییر و تحول در آن، حفظ یک سرنوشت، هویت و یک وضعیت ثابت، دشوار و گاه نشدنی است. آدمی به خاطر بمباران اطلاعاتی از یک سو، تنوع در زندگی و کالاهایی که نظام سرمایه‌داری آن را به وجود آورده، از سوی دیگر، در جبر اجتماعی برای انتخاب‌هایی پیوسته و البته گسسته، قرار گرفته است. انسان مدرن همواره ناگزیر است انتخابی بیشتر و متنوع‌تر از گذشته داشته باشد و هرگز به یک وضعیت، یک فکر - بلکه بالاتر از این - به یک هویت راضی نشود.

روشن است که این اختیار که به جبر بدل شده است، گونه‌گون شدن را به ارزش بدل کرده و آن را در ساحت هویت انسانی نیز وارد می‌کند، به گونه‌ای که آدمی هویت خود را در گونه‌گون شدن می‌بیند و عوامل مشترک انسانی در حوزه‌های اخلاقی و انسانی را نادیده می‌گیرد. این نوع از تنوع و تفاوت نه به عنوان یک ظرفیت^۳ برای اجتماعی شدن، بلکه یک معضل^۴ برای جامعه‌پذیری به حساب می‌آید که زمینه را برای تشتت و از هم گسیختگی و اختلافات اجتماعی فراهم می‌آورد (Berger, 1980: 10; 1974: 25). پر واضح است که وجود چنین فرهنگی که مبتنی بر عدم اشتراک است، با عشق وحدت‌گرا سازگار نخواهد بود و عناصر وحدانی و یگانه‌گرا در عشق را برنخواهد تابید.

ویژگی دیگر این وضعیت متکثر آن است که دامنه آن نه تنها به حوزه عمل، بلکه به حوزه ایده و نظر گسترانیده شده است. آدمی امروزه از آن جا که بسیار متنوع می‌اندیشد، بسیار متنوع هم

1. heretical imperative

2. fate

3. occasion

4. problem

عمل می‌کند. به بیان دیگر، نه تنها برون آدمی متغیر و متنوع نشان می‌دهد، بلکه اندرون آدمی نیز متغیر و متحول شده است، به گونه‌ای که انسان مدرن نه تنها با «دیگران» احساس ناهمگنی و ناهمجنسی می‌کند، بلکه با «خود» نیز دچار بیگانگی گشته است. از همین رو، امروزه این پرسش معرفت‌شناختی که «من چه می‌توانم بدانم؟» تنها پرسش فیلسوفان نیست، بلکه پرسش انسان مدرن در خیابان نیز هست. انسان مدرن در خیابان نمی‌داند که چه می‌تواند و چه باید بداند و بکند. این ندانسته‌ها قرار و آرام را از آدمی ستانده است (Berger, 1980: 18-19). روشن است که این ویژگی، برای عشق پایدار و خانواده محبت‌محور که گونه‌ای از ثبات و مقاومت را اقتضا می‌کند، امکانی باقی نمی‌گذارد (Gunton, 2004: 67). بیگانگی «خود امروز» از «خود دیروز»، و «خود اکنون» از «خود گذشته» نه تنها رابطه آدمی با معشوق خود را مختل می‌کند، بلکه هویت عاشقی فرد عاشق را که در درون خود فاقد امر مشترک است، دچار اختلال می‌کند. و به تعبیر مارشال برمن، «از میان این همه چیزهایی که برایم جذاب است، حتی یکی نیست که دلم را اسیر خود سازد، و با این حال، مجموعه آنها به روی هم احساساتم را چنان تحریک می‌کنند که از یاد می‌برم چه هستم و به که تعلق دارم» (برمن، ۱۳۸۳: ۱۸).

گفتنی است «متکثر شدن» با ویژگی‌هایی که بیان شد، پیامدهایی دارد که مهم‌ترین آن آزادی از یک سو و اضطراب از دیگر سوست. آزادی به وجود آمده هر چند شامل «آزادی برای» نیز می‌شود و آدمی «برای» نیل به برخی امور همواره تلاشی نو و روزانه انجام می‌دهد، اما این وضعیت، آدمی را بیش از آنکه «برای» چیزی آزاد گرداند، «از» امور متعدد و گاه ضروری (مانند ارزش‌ها و اهداف انسانی و متعالی) رها کرده، حس مسئولیت انسانی را از فرد عاشق پیشه گرفته است.

به بیان دیگر، در این وضعیت، آدمی «برای» نیل به تکثر «از» هر امر وحدانی آزادی می‌یابد. در واقع در این بستر «کثیر» در برابر انکار «واحد» آزادی پیدا کرده و بلکه بر علیه آن طغیان می‌کند (Gunton, 2004: 26). در این میان عشق آزاد از دیگری (که معشوق باشد) به تنهایی عاشق می‌انجامد که در آن آدمی نه تنها از جامعه و تمدن رهایی می‌یابد تا به عشق خود پردازد، بلکه از معشوق خود، در یک مرحله، و از هویت عاشقی خود نیز آزاد می‌شود تا بلکه - به زعم خود - به رهایی کامل دست یابد. حال، با توجه به این وضعیت می‌توان نشانه‌ها و ویژگی‌های عشق جدید و زوال عشق مجازی واقعی را برشمرده و درباره آن به تأمل نشست.

نشانه‌های زوال عشق در فرهنگ پسامدرن

الف) سیال بودن عشق و تکثر در آن؛ در وضعیت جدید که بر آن وجدان متغیر حاکم است، برقراری ارتباط ثابت و پیوند روشن با دیگران امری دشوار است (باومن، ۱۳۸۴: ۸۷). عقلانیت سیال

که سیالیت آن از واقعیت درآمده و به حوزه مجاز نیز تسری یافته است، سرعت و شدت بیشتری به خود گرفته و بر روابط انسانی از جمله عشق انسانی سایه انداخته است. در دنیای امروز که در آن مجاز بر حقیقت غلبه کرده، پیوندهای حقیقی نیز جای خود را به روابط مجازی داده‌اند. در این دنیای غیر واقعی، ملاقات‌های رایانه‌ای به گونه‌ای شکل یافته‌اند که امکان جدایی‌ها را بسیار آسان ساخته به گونه‌ای که هر لحظه می‌توان روابط انسانی را با کلید delete گسست و رابطه جدیدی را با موردی جدید آغاز کرد. این نوع از عشق، که در آن «فقط مرگ ما را از هم جدا می‌کند»، مفهومی ندارد، همچنان که زود، شروع می‌شود زود هم به پایان می‌رسد (همان: ۱۶-۱۷). عشق در این وضعیت بسیار زود هنگام شکل می‌گیرد، در پی آن باشتاب و بدون هیچ انتظار و صلی رخ می‌دهد؛ چرا که عشاق در چنین عشق‌های بدلی اهل کفّ نفس، عفت و خویشتن‌داری نیستند و آنگاه پس از وصال نیز نوعی از نفرت و فراق پدید می‌آید. این فراق، فراقی نه از سر مهر و دوستی، بلکه فراقی از سر کین و نفرت است که در عشق‌های طبیعی و جنسی امری رایج و شایع است.

وقتی کیفیت شما را مایوس می‌کند در کمیت به دنبال رستگاری می‌گردید. وقتی دوام خوب نیست، سرعت تغییر است که ممکن است شما را رستگار کند. نگذارید گیر بیفتید. از آغوش‌هایی که خیلی محکم هستند دوری کنید. به یاد داشته باشید هر چه دلبستگی‌ها، تعهدات و درگیری‌های شما عمیق‌تر و شدید باشد، بیشتر در معرض خطر قرار دارید (همان: ۱۰۰-۱۰۱).

شایان ذکر است که وضعیت متکثر و سیال عشق مدرن، از شرایط مصرف‌گرایی حاکم بر دنیای امروز نیز متأثر است که در آن هر چیزی (حتی انسان‌های دیگر) اصولاً برای «مصرف» هستند و بعد از استفاده، ارزش خود را از دست می‌دهند (همان: ۸۸). نگرش مصرف‌گرایانه، روابط انسانی و عاشقانه را هم متأثر ساخته و مردم را از یک‌دیگر بیگانه کرده است. در این شرایط که همه اشیاء تنها با عیار پول و ارزش مصرفی سنجیده می‌شوند، همه در یک سطح قرار می‌گیرند و قابلیت‌ها، ارزش‌ها و هویت‌ها از بین می‌رود (زیمل، ۱۳۷۳: ۳۲۹).

نتیجه این وضعیت آن است که «انسان امروز با خودش، با هم‌نوعانش و با طبیعت بیگانه شده است. او به کالا بدل شده است، نیروی زندگی خود را نوعی سرمایه‌گذاری می‌داند که باید، در شرایط بازار، حداکثر سود را برایش تحصیل کند» (فروم، ۱۳۸۴: ۱۱۰). در این بین، رابطه‌های انسانی بسیار سطحی شده، همه چیز - چه مادی و چه معنوی - به صورت اشیای قابل معامله و مصرف درآمده‌اند. این وضع در مورد عشق نیز تطبیق می‌کند. عشق در این فرهنگ، نه به معنای دوست داشتن یک‌دیگر، بلکه به معنای معامله و مبادله «خود» برای رفع نیازهای یک‌دیگر است. روشن است که «چنین رابطه‌ای تنها یک رابطه تصنعی ساخته و پرداخته دو نفر

است که در سراسر عمر خود نسبت به هم بیگانه می‌مانند، و هرگز به مرحله «ارتباط قلب به قلب» نمی‌رسند، ولی با یک‌دیگر با ادب رفتار می‌کنند و می‌کوشند وسایل آسایش هم را فراهم آورند» (همان: ۱۱۲).

یان کرایب در مورد وضعیت جدید عشوه‌گری در زنان و تکرر عشقی مردان به زنان مختلف، می‌گوید:

به طور ساده امکان ندارد که تمام زنان جذاب را تصاحب کرد، در حالی که در دوران بدوی، چنین فراوانی پدیده‌های جذاب اصولاً وجود نداشت. عشوه‌گری علاج این وضعیت است. با این کار زن می‌تواند خود را بالقوه به‌طور نمادین یا تقریباً به‌شمار زیادی از مردان عرضه کند و به همین مفهوم، یک مرد می‌تواند شمار زیادی از زنان را صاحب شود (کرایب، ۱۳۸۲: ۲۹۶-۲۹۷).

خلاصه آنکه عشق متکثر، عشقی وابسته به این جهان و برای همین جهان متغیر و متنوع است که جز برای تسکین و آرامش در این جهان و حل رنج‌های این جهانی کارکرد دیگری ندارد. آنچه در این عشق‌ها مورد تأکید قرار می‌گیرد نوعی آرامش صرف است که گاه با فنون روان‌شناختی و گاهی هم با تخلیه‌های غریز انسانی و یا عملیات جنسی (هرچند مشروع) حاصل می‌شود (Helimianiak, 1998).

ب) تضاد در عشق؛ برای درک تضاد و تناقض در عشق، توجه به نوشته «تضاد فرهنگ مدرن»^۱ اثر گئورگ زیمل، می‌تواند فایده‌بخش باشد. زیمل در این اثر می‌کوشد تا فرایند تضاد درونی در فرهنگ مدرن را نشان دهد. وی زندگی را جریان بی‌وقفه و پویا می‌داند که پیوسته در حرکت است و در جریان حرکت خود شکل‌های مختلفی از قوانین، هنر، دین، علم و فناوری و بسیاری از چیزهای دیگر پدید می‌آورد. از نظر زیمل، در دوره‌های قدیم، زندگی شکل‌هایی را به‌وجود می‌آورد که با آن سازگاری داشتند. لیکن این سازگاری آهسته آهسته از میان رفته و در روند پویای زندگی، شکل، از زندگی متحرک عقب ماند. «در واقع به همان نسبت که اشکالی همچون قانون، علم، هنر از زمان تولیدشان فاصله می‌گیرند، از زندگی و فرایند تحولی آن نیز جدا می‌شوند. از همین روست که زندگی ناگزیر برای تجلی خود نیازمند شکلی جدید است» (لاجوردی، ۱۳۸۰: ۲۴۸-۲۴۹).

اما زیمل بر این نکته مهم تأکید دارد که در هر دوره تاریخی ایده‌ای اساسی بر آن دوره حاکم است که آن ایده، نسبت میان محتوای زندگی و شکل آن را مشخص می‌کند. برای مثال، در دوره کلاسیسیم یونانی ایده بنیادین «هستی» می‌توانست خود را در شکل‌های مختلف متجلی سازد.

1. Gunton, Colin. E. (2004), *The Conflict of Modern Culture*.

در قرون وسطی ایده بنیادین «خداوند» چنین نقشی داشت، همان‌طور که این ایده در دوره رنسانس «طبیعت» بود، اما زیمبل بر آن است که ایده بنیادین در دنیای مدرن «بی‌شکلی» است و راز «تضاد فرهنگ مدرن» نیز همین است. «در عصر مدرن، زندگی دیگر همچون گذشته نمی‌خواهد در این یا آن شکل تجلی یابد، بلکه می‌خواهد از هر نوع شکلی بگریزد؛ اما نکته این جاست که این میل زندگی ناگزیر است خود را در اشکال هنری، علمی، اجتماعی و غیره نشان دهد» (همان: ۲۴۸-۲۴۹).

این تضاد مدرن در عشق مدرن نیز انعکاس یافته و بلکه به موجب نوعی از شور و هیجان^۱ در عشق، شدت بیشتری پیدا کرده و نظام اجتماعی را با معضلات فراوانی روبه‌رو نموده است. شور و هیجان برآمده از عشق جنسی، امری ذاتاً خشن و کنترل ناشدنی است، ولی آنگاه که این هیجان در یک وضعیت بی‌شکل، سیال و متکثر قرار می‌گیرد به‌طور کامل از کنترل خارج می‌شود.

شور نفسانی که امروزه از چارچوب مفهوم دینی‌اش (به معنای شور معنوی) خارج شده و به هیجان‌ات و لذت‌های دنیوی به‌ویژه در امور سکسی و جنسی اطلاق می‌شود (Giddens, 1991: 162)، به یکی از محوری‌ترین پرسش‌ها در اندیشه سیاسی و اقتصادی تبدیل شده است. اندیشمندان بسیاری دربارهٔ امکان مهار^۲ و یا سرکوب^۳ شورهای نفسانی سخن گفته‌اند. کسانی همچون آدام اسمیت و پاسکال بر امکان مهار و کنترل شور نفسانی انسان تأکید کرده (Hirschman, 1997: 19) و برخی نیز با عنوان کردن «کنترل آتش با آتش»، گفته‌اند که شورهای نفسانی خطرناک را می‌توان با شورها و هیجان‌ات بی‌خطر ضعیف کرده و از خطرات آن کاست (Ibid., 20).

حال، سخن در این است که این شور نفسانی حاصل از عشق امروزین اگر به شوری معقول بدل نشده باشد، مایهٔ هرج و مرج در جامعه شده و راهی به نظم اجتماعی پیدا نخواهد کرد (آنچنان که کسانی مانند فوکو و دیگران انتظار داشته و یا توصیه نموده‌اند).^۴ این بدان سبب است که اصولاً میان تمایلات عقلانی هرگز برخوردی به‌وجود نمی‌آید، اما آنجا که تمایلات انسانی در مسیر غیرعقلانی شدن قرار گیرند، برخوردها آسان و آغاز خواهد شد. این مقوله در بحث عشق نیز صادق است. آنجا که عشق، عقلانی می‌شود برخورد و تضادی نیز در آن رخ نمی‌دهند

1. passion
2. harnessing
3. repressing

۴. «تمدن، آن‌گونه که در تاریخ شناخته شده است، مبتنی بر ممنوعیت‌ها و سرکوب جنسی است. جنسیت همان‌طور که فوکو استدلال می‌کند به‌طور اجتماعی بر ساخته می‌شود. تنظیم و تعدیل خواهش‌های نفسانی زیربنای نهادهای اجتماعی است و بدین طریق تخلف را مهار و سلطه را سازماندهی می‌کند» (کاستلز، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۴۶).

اما، در شرایط غیرعقلانیِ عاشقانه، این برخوردها میان عاشق و معشوق میان چند معشوق و چند عاشق و همین‌طور میان افراد مبتلا به عشق و جامعه پیرامونی آنها بارها و بارها رخ می‌دهد (Rand, 1964: 27).

اما شور عقلانی زمانی ممکن خواهد بود که بتوان از عناصر عقلانی، اخلاقی و دینی در جهت کنترل شور نفسانی بهره گرفت و احساسات عاشقانه را کنترل کرد. آنجا که آزادی‌های عنان‌گسیخته در ارتباط میان افراد همجنس و غیرهمجنس وجود داشته باشد، آنجا که ارزش‌های اخلاقی، دربرگیرندگی و نفوذ خود بر زندگی انسان را از دست داده باشند، زمانی که دین و دینداری در جامعه به حاشیه رانده شده باشد و همین‌طور آنگاه که عقلانیت نیز خود دچار سیالیت و تکثر شده باشد، نمی‌توان بر این عشق شورانگیز و سیال لگام زد و آن را به یک شور عقلانی و در جهت اهداف اجتماعی و انسانی بدل کرد. «آزادی جنسی اگر بنابر آزادی باشد، هیچ محدودیتی ندارد. بنابراین، آزادی جنسی به انکار الزامات ناهمجنس‌گرایی و در موارد بسیار، به رفع همه موانع و محدودیت‌ها در برابر خواست نفسانی انجامید و راه را بر کشف گناه گشود» (کاستلز، ۱۳۸۲: ج ۲: ۲۴۸-۲۴۹).

ج) خودگروی و خودشیفتگی؛ هر میزان عشق تکثر و غیریت‌بردار باشد، محدودتر خواهد بود. اصولاً یکی از عناصر تمایزبخش عشق آسمانی از عشق زمینی همین است که عشق‌های آسمانی گستره وسیع‌تر و ظرفیت بیشتری دارند و از این جهت نیز به ستیز با غیریت‌ها نمی‌انجامد، در حالی که عشق‌های زمینی و طبیعی اصولاً به سبب محدودیتی که - در ناحیه معشوق از یک سو و عاشق از سوی دیگر - دارند و این محدودیت‌ها در وضعیت سیال (به موجب هویت ذره‌ای و لحظه‌ای عاشق و معشوق) بیشتر می‌شود، خشونت‌ها و ستیز با دیگران بیشتر و بیشتر می‌شود. برخی از محققان و نویسندگان به این مسئله که ممکن است از معنویت آرام (که اینجا در عشق مدرن تجلی می‌یابد)، گونه‌ای خشونت معنوی - و البته، پنهان پدید آید، اشاره کرده‌اند. ارتباط خشونت و عشق جدید را از چند جهت می‌توان دنبال کرد؛ اولاً، همواره خشونت، مبتنی بر تلقی «ما و آنها» است و در عشق جدید نیز این دوآلیسم وجود دارد. نکته دیگر در باب مناسبت عشق سکولار با خشونت وجود اتوریته انسانی عشق است که بنابر آن هر آنچه با عشق فردی هم‌خوانی نداشته باشد، با آن می‌ستیزد. مناسبت دیگری که میان عشق و خشونت می‌توان عنوان کرد نبود معرفتی با ثبات در آن است که هر گونه چالش با خود را نادیده می‌گیرد. به بیان روشن‌تر، در این فضای عاشقانه به موجب فضای احساسی و غیر معرفتی که بر آن حاکم است، اصولاً نمی‌توان به ساحت «نقد» وارد شد و همین نیز زمینه‌های تحمل دیگری را از بین می‌برد (Woodhead, 1993: 175).

تحلیل فروید در تراحم میان عشق و تمدن و اینکه «عشق شخص ثالثی را بر نمی‌تابد»،

بر اساس چنین عشقی مدرن از دنیای جدید است که قوام آن به زندگی فردی و خودگروانه استوار است. فروید یک‌جا عشق را ناهمگن با تمدن می‌داند و در جای دیگر عشق را لازمه تمدن می‌شمارد. وی در کتاب تمدن و ناخرسندی‌های آن، نارضایتی‌های تمدن را با نگرش نهادی به اخلاق عنوان کرده، ریشه‌های ناخرسندی از تمدن را به اخلاق در آن تمدن بازمی‌گرداند. در منظر فروید، بدون اخلاق، اتحاد و انسجام جمعی و تمدنی پدید نمی‌آید. از سوی دیگر، همین مراقبت اخلاقی (قیود و الزامات مشترک اخلاقی)، به محدودیت‌ها در لذایذ انسانی می‌انجامد و همین موجب ناخرسندی‌هایی در میان انسان‌ها می‌شود.

نسبت معکوس عشق و تمدن در نظر فروید، بر همین تحلیل استوار شده است. عشق (با غریزه و انگیزه‌های شهوانی‌اش) ذاتاً ویرانگر است و شخص ثالثی را بر نمی‌تابد، در حالی که در تمدن عناصر گوناگونی دخالت دارند. در جای دیگر، فروید عشق و رابطه جنسی را به مثابه عامل اتحاد اعضای جامعه و آن را از لوازم یک تمدن می‌داند. در نگاه او بدون رابطه جنسی، رابطه‌ای میان اعضای جامعه ایجاد نخواهد شد (کهن، ۱۳۸۱: ۲۱۴؛ ولیام، ۱۳۷۳).

د) عدم مسئولیت اخلاقی؛ جامعه ستیزه‌جو، زنان و مردانی را بار می‌آورد که سرشتی ضداجتماعی داشته و در برابر یک‌دیگر حس مسئولیت ندارند. بنابراین، نباید تعجب کنیم که گر چه هراس از مجازات سبب می‌شود خودشیفتگان عصر مدرن از هنجارهای اجتماعی پیروی کنند، اما آنها غالباً خود را فردی مطرود تصور می‌کنند و دیگران را نیز با قیاس به نفس، «اصولاً متقلب و غیرقابل اعتماد، یا صرفاً به دلیل فشارهای بیرونی؛ قابل اعتماد»، تصور می‌کنند. نظام اخلاقی مبتنی بر حفظ خویش و بی‌مسئول در برابر دیگری، نه تنها در اوضاع عینی جامعه - یعنی در جنگ اقتصادی، رشد فزاینده بزهکاری و هرج و مرج اجتماعی - ریشه دارد، بلکه برخاسته از تجربیات بیمارگونه افراد در جامعه است (Lasch, 1991: 51).

این بیماران غالباً در باطن احساس پوچی دارند، اما در عین حال در خیالاتشان خود را قادر به هر کاری تصور می‌کنند و سخت معتقدند که محق‌اند از دیگران سوء استفاده کنند تا خواسته‌هایشان بر آورده شود. این بیماران تحت سیطره عناصر منسوخ، سخت‌گیرانه و دگرآزارانه قرار دارند و پیروی آنان از قواعد اجتماعی، بیشتر به سبب هراسشان از مجازات است تا احساس گناه. فرد خودشیفته به‌نحوی مُزمن کسل است و با بیقراری در جست‌وجوی رابطه‌ای نزدیک و آنی (یعنی رابطه‌ای که به‌لحاظ عاطفی تحریک‌کننده باشد، اما او را پایبند و وابسته نکند). به این ترتیب چنین شخصی بی‌بندوبار است و با هر کسی رابطه جنسی برقرار می‌کند؛ چرا که درهم آمیزی انگیزه‌های پیشاجنسی و ادیپی به منظور ستیزه‌جویی، موجب

ترغیب او به انواع انحرافات است (Ibid., 37-39).

در چنین وضعیتی علائق آدمی تغییر می‌کند. اینجا چون «خود» به‌گونه‌ای بیگانه از دیگران تعریف می‌شود، آدمی هرگز تصور نمی‌کند که باید خود عاشق را به خود معشوق فدا کند. اخلاق «گذشت از خود» و توجه به دیگری، اهمیت خود را از دست داده و دیگران نه دوست، بلکه دشمن تلقی می‌شوند؛ چرا که در اخلاق که باید دیگری را مقدم بر خود داشت، «خود» از دست می‌رود (Rand, 1964: 6).

سخن اریک فروم در مورد عشق‌های بی‌مسئولیت و عشاق غیرمتعهد، قابل توجه است که می‌گوید:

مردانی هستند که گویی هرگز از شیر بازشان نگرفته‌اند. اینان هنوز احساس کودکانه دارند، به حمایت، عشق، گرمی، دلسوزی و تحسین مادر نیازمندند و عشق بی‌قید و شرط مادر را می‌خواهند. عشقی که به آنان نثار شود، فقط به این دلیل که بدان نیازمندند، به این دلیل که طفل مادرشانند و ناتوانند. چنین مردانی اگر بخواهند عشق زنی را برانگیزند و حتی پس از موفقیت در عشق، غالباً بسیار مهربان و دلدیزند، ولی رابطه آنها با معشوق (در حقیقت، مثل رابطه آنان با همه مردم) سطحی و عاری از مسئولیت است. هدف آنان این است که معشوق باشند نه عاشق. در این‌گونه مردان معمولاً نوعی تمایلات بیهوده اندیشه‌های بزرگی و جلال وجود دارد که کمابیش از نظر نهفته است. اگر آنان زن دلخواه خود را پیدا کنند، بیش از هر کس در جهان احساس ایمنی می‌کنند و آنگاه می‌توانند عشق و لطف فراوان ابراز کنند. اما بعد از مدتی که زن دیگر طبق انتظارات عجیب و غریب آنان رفتار نمی‌کند تعارضات و آزرده‌گی‌های بسیار در آنان به بار می‌آید. اگر زن پیوسته او را تحسین نکند، اگر برای خود نیز حق زندگی قایل شود و اگر خود او هم بخواهد مورد محبت و حمایت واقع شود، و در موارد افراطی، اگر زن حاضر نشود از روابط عاشقانه شوهرش با زنان دیگر چشم‌پوشی کند (و حتی علاقه تحسین‌آمیزی به آنها نداشته باشد)، مرد از ته دل آزرده و ناامید می‌شود، و معمولاً با توسل به این اندیشه دلیل تراشی می‌کند که زنش او را دوست ندارد و خودخواه و مستبد است (فروم، ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۲۱).

افزون بر موارد یاد شده به عنوان نشانه‌های عشق مدرن، نشانه‌های دیگری نیز مانند نبود رنج روحانی و معنوی در عشق مدرن، نبود کتمان در عشق نو (عشق عریان در جهان امروز) و بی‌معنا بودن فراق و هجران در سایه تکنولوژی سکس – که هرگونه دوری را نزدیک نموده و از هر

فاصله‌ای امکان وصال جنسی را ممکن ساخته است - اشاره کرد.

راه برون‌رفت از خودشیفتگی عاشقانه به عشق عارفانه

آنچه امروزه حقیقت عشق را به مسلخ برده است خودمحوری^۱، خودشیفتگی^۲، خودباوری کاذب^۳ و فقدان از خودگذشتگی^۴ در فرهنگ جدید معاصر است. برای حل این معضل و امکان گذشت از جان، راه کارها و ریاضت‌های گونه‌گون در اسلام و عرفان اسلامی بیان شده است. به نظر می‌رسد یکی از راه‌های موثر در سنت و اندیشه اسلامی برای احیای از خودگذشتگی در عصر جدید، یادی موثر از خودگذشتگی‌ها و درد و رنج‌های مقدسی است که در تاریخ انسانی برای امور متعالی از جمله «حفظ کرامت انسانی» صورت گرفته است (بابایی، ۱۳۸۸).

«گذشت از جان» برای حفظ کرامت فراگیر انسانی^۵ نه به نابدی «خود» بلکه به شکوفایی آن می‌انجامد. خودشکوفایی که حاصل از جان‌گذشتگی باشد، شیوه‌ای بس پایدار و موثر در هموار ساختن راه پیوند با دیگران و عشق انسانی و روحانی به آنهاست. این گذشت برای چنان هدفی متعالی، عاملی بس اثرگذار در ساخت جوامع انسانی بر اساس عشق و محبت است. به نظر می‌رسد که از جان‌گذشتگی برای چنین هدفی متعالی، جان آدمی را توان و توسعه داده و بدان هویتی ارتباطی با دیگران می‌بخشد. «گذشت از جان برای کرامت فراگیر انسانی» به انبساط معرفتی و شناختی انسان در نسبت با دیگران، و به خودی جدید و فراگیر (مسئول در برابر کرامت انسانی موجود در همه انسان‌ها) می‌انجامد.

در پرتو این معرفت، رنج و دردهای تنهایی برآمده از خودمحوری در جهان مدرن کنترل شده، راهی دوباره برای عشق انسانی و روحانی گشوده می‌شود که در آن طریق آدمی نسبت به ممنوع خود نه به عنوان یک ابزار، بلکه به مثابه یک انسان برخوردار از کرامت و موجود شایسته عشق‌ورزیدن، می‌نگرد. پر واضح است که از رهگذر این تحول، حقیقت عشق که در آن آدمی خود را به دیگری تفویض می‌کند، تجلی یافته و راه برای قوام نظام اجتماعی و تعمیق پیوندهای انسانی فراهم می‌شود (Castelli, 2004: 50; Babaei, 2010: 26).

ما در عشق و با عشق بقای خود را می‌جوئیم و فقط به شرطی می‌توانیم در روی زمین بقا و ادامه داشته باشیم که بمیریم، یعنی حیاطمان را به دیگران تفویض کنیم، پست‌ترین نوع جانوران، خوارترین موجودات زنده، با تقسیم

1. self-centrality
2. narcissism
3. self-confidence
4. self-sacrifice
5. inclusive human integrity

خود تولید مثل می‌کنند، با تقسیم خود به دو قسمت، با از دست دادن وحدتی که دارند، تکثیر می‌یابند. ما با یک‌دیگر یگانه می‌شویم، ولی باید خودمان را تقسیم کنیم؛ آری هم‌آغوشی که نهانی‌ترین «در آغوش گرفتن» است نهانی‌ترین و شدیدترین جدایی هم هست. لذت عشق جنسی، آن لذت و لحظه جادویی اوج، احساس رستخیز است، یعنی تجدید حیات ما در دیگری، زیرا فقط در وجود دیگران است که ما می‌توانیم زندگی‌مان را تجدید و بدینسان بقای خود را ادامه دهیم (اونامونو، ۱۳۷۵: ۱۸۶).

افزون بر گذشت از خود و ریاضت‌های دینی در نسبت با دیگران، یاد چنین گذشت‌هایی که همواره در تاریخ ادیان مورد توجه و اهتمام بوده است، از جمله راه‌کارهای عملیاتی برای ترویج و ایجاد روحیه از خودگذشتگی و در نتیجه ایجاد قوام اجتماعی در میان «من» و «دیگری» بوده است. شایان ذکر است که افزون بر قوام اجتماعی، هویت آدمی نیز از رهگذر یاد و تمرین از خودگذشتگی تغییر یافته، زندگی جدیدی برای انسان رقم می‌خورد که در آن انسان از خویشتر خویش جدا شده و آنگاه به سوی وحدت مجدد با خویشتر اصیل و فراگیر (خود مشترک) سوق می‌یابد.

آدمی باید مقبول خاطر خویشتر باشد، درست بدان سان که او به رغم نامقبولیتش، مقبول درگاه خداوند واقع می‌شود و با این کار، به آنچه حب نفس بحق می‌نامیم، دست می‌یابد که با عشق ناحق به خویشتر تعارض دارد. برای پرهیز از آشفته‌گی‌های بی‌شمار، باید عبارت حب نفس را یکسره به کنار نهاد. شاید بتوان حب نفس بحق را همان مقبول خاطر خویش بودن و حب نفس ناحق و ناموجه را خودپسندی و حب نفس طبیعی را تأیید نفس نامید (Tillich, 1959: 144).

آنگاه که آدمی ریاضت‌های از خودگذشتگی را انجام داد، دیگر با عشق‌های خودگرایانه نمی‌تواند خواسته‌های «من متعالی» اش را ارضا نماید. چنین انسان تربیت یافته‌ای که من اصیل خود را در پرتو «من» اصیل دیگران می‌بیند عشق‌اش به دیگران نه به «من سفلی» آنها بلکه به «من علوی» شان خواهد بود، که مشترک میان خود و دیگران است و از این جهت عشق به دیگران نوعی از عشق به خود است، همان‌طور که عشق به خود راهی است برای عشق به دیگران (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۲۱-۲۲۴).

خاتمه

نبود امر مشترک اجتماعی و فردی که از نوعی گسست انسانی و شکاف روحی و عاطفی در

دنیای جدید خبر می‌دهد، عشق انسانی و روحانی را مسخ نموده و سبب بروز خلاءهای هویتی و خشونت‌های اجتماعی شده است. عناصر وحدت‌بخشی همچون «عشق» نیز که پیش از این کارکردهای انسجام‌بخش و هویت‌بخشی داشته‌اند، در این وضعیت بحرانی تحلیل رفته و اثربخشی خود را از دست داده‌اند. به بیان دیگر، عشق با تأثر از خلاءها و بحران‌های اجتماعی، نه تنها کارکردهای اخلاقی و وحدت‌آفرینی را از دست داده، بلکه خود موجب گسست‌های عمیق در جامعه انسانی شده است. برای رهایی از این وضعیت رنج‌آور، نخست باید عشق و انواع آن را شناخت و حقیقت آن را از انواع دروغین‌اش بازفهمید. اصولاً شناخت نادرست از عشق، راه را برای عشق التقاطی که در آن نه هویتی برای عاشق و نه شخصیتی برای معشوق باقی می‌ماند، هموار می‌کند. البته، شناخت عشق که موضوعی چندبعدی^۱ است، نگاه جامع و میان‌رشته‌ای (در میان رشته‌های فلسفی، عرفانی، کلامی و فقهی از یک‌سو و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی از سوی دیگر) را اقتضا می‌کند تا بتوان ابعاد مختلف آن را در نظر آورده، گستره و عمق آن را دریافت. چنین گام معرفتی راهی روشن برای عشقی روحانی، معقول، اخلاقی و قاعده‌مند در برابر عشق غیراخلاقی، غیرعقیف و بدون قاعده فراهم ساخته، آسیب‌های برآمده از عشق‌های جنسی و آلوده خیابانی کاسته و زمینه را برای اصلاح روابط انسانی و ایجاد وحدت و انسجام اجتماعی فراهم خواهد کرد.

آنچه امروزه به نام «عشق مدرن در خیابان» به طور مکشوف و عریان جاری است، افزون بر ریشه‌های مدرن، ریشه‌های دیگری هم دارد. وقتی به عشق روحانی در نظام اجتماعی ما توجه نمی‌شود، آنگاه که محبت انسانی و رابطه آن با محبت خداوندی به درستی تبیین نمی‌شود و وقتی که فلسفه شریعت (فقه) به مثابه میزان و محک عشق در پیوندهای انسانی مغفول واقع می‌شود،^۲ آنچه از این خلاء و فقدان روحی و معنوی حاصل می‌شود «عشق سکولار»

1. multidimensional

۲. براساس آموزه‌های عرفانی، مهم‌ترین میزان در عشق چه عشق زمینی و چه آسمانی، شریعت و احکام دینی (به‌مثابه شاخص در سلوک) است. در مورد شریعت و میزان بودن آن در گفتمان عرفانی، سخنان صریحی از اهل معرفت ذکر شده که باید آن را همواره در مسیر عشق و عاشقی به یاد داشت و به بهانه معنویت و عرفان برآمده از عشق، از ظواهر شرعی غفلت نورزید. در عرف عرفای اسلامی، تا التزامی به شریعت نباشد، نمی‌توان به طریقت دست یافت و تا طریقتی هم در کار نباشد، امکان تحصیل حقیقت وجود نخواهد داشت. شریعت بستر طریقت و ضامن اثرگذاری آن است و طریقت نیز راهی انحصاری برای دستیابی به حقیقت است. به بیان دیگر، رابطه میان این سه به گونه‌ای است که بدون هریک، تحقق دیگری محال و ناشدنی است (آملی، ۱۳۸۴: ۳۵۳؛ القشیری، بی‌تا: ۸۲ - ۸۳؛ ابن عربی، ج ۱: ۵۵۱). افزون بر آنچه از فقه و شریعت به‌مثابه میزان در مدیریت عشق به میان آمد، باید به «اخلاق» نیز به عنوان میزان دوم و مکمل فقه اشاره کرد و گفت که اصولاً عشقی که خارج از چارچوب اخلاقی (به‌ویژه اخلاق معطوف به معشوق) رخ داده و صرفاً ابعاد سودگرایانه آن مورد توجه قرار می‌گیرد، از ابعاد هویت‌بخشی خود تهی گشته و به ←

(در وضعیت خوش بینانه) و عشق نیهیلیستی مدرن و پست مدرن (در وضعیت بدبینانه) است. اصولاً بدون توجه به حقایق ماورایی و ایجاد افق‌های معنوی و الهی، امکان صورت‌بندی عشق روحانی و انسانی در میان ابنای بشر دشوار خواهد بود. از همین روست که امروزه عشق سکولار با اینکه ظرفیت عشق روحانی را دارد، عملاً به نوعی عشق کاذب و پوشالین بدل شده و گوهر خود را از دست داده است. به دیگر بیان، مسخ عشق سکولار و تنزل آن به مرتبه عشق پوچ، ریشه‌ای هستی‌شناسانه دارد که بدون حقایق متعالی، امور دنیوی نیز کارکرد کامل دنیوی را هم از دست داده و در عمل به ضد خود تبدیل می‌شوند.

شایان ذکر است که مدیریت علمی و عرفانی عشق انسانی، از ضرورت‌های جامعه ایرانی و اسلامی است که در آن فرهنگ و ارزش‌های مدرن هنوز نهادینه نشده و باب بازگشت به حقایق عرفانی در تعاملات انسانی بسته نشده است. برای انجام چنین مدیریتی، باید نخبگان علمی و دینی بدین نقطه فرهنگی، اجتماعی و دینی (عشق) توجه دوباره کرده و در پیامدهای بی‌هویتی (فرهنگی و دینی) برآمده از عشق‌های نوپدید خیابانی تامل و مطالعه کنند تا نقش آگاهی‌بخشی خود را به درستی ایفا کرده و از قدسی‌ترین ظرفیت‌های دینی و عرفانی در رویارویی با ابعاد مرگ‌آور مدرنیته پاسداری کنند.

← یک امر نفسانی و خودگرایانه تبدیل می‌شود. براین اساس، درست است که عشق مجازی امری قابل اعتناست، اما نباید آن را در عین پاک و انسانی بودنش اصالت بخشیده، به‌مثابه هدفی نهایی در نظر آورده، اصول انسانی و قواعد اخلاقی را برای رسیدن به آن نادیده گرفت. اصولاً عشقی که خارج از چارچوب اخلاق شکل بگیرد و ساختارهای اخلاقی را برنتابد، هرچند صورت و نمایی عاشقانه داشته باشد، به تدریج از عشق پاک دور خواهد شد. در این باره باید تأکیدی دوچندان کرد که در تراحم میان عشق و اخلاق، آنچه اصالت دارد اخلاق است و نه عشق.

کتابنامه

۱. ابن عربی (بی‌تا)، فتوحات، بیروت: دار صادر.
۲. الانصاری، عبد الرحمن بن محمد (بی‌تا)، مشارق الانوار القلوب ومفاتیح اسرار الغیوب، تحقیق: هریترا، بیروت: دارصادر.
۳. اوانمونو، میگل د. (۱۳۷۵)، درد جاودانگی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر البرز، چاپ سوم.
۴. آملی، سید حیدر (۱۳۸۴)، جامع الاسرار، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۵. بابایی، حبیب‌الله (۱۳۸۸)، «کارکردهای رهایی بخش «یاد رنج متعالی» در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر»، نقد و نظر، ش ۵۴، تابستان.
۶. باومن، زیگمونت (۱۳۸۴)، عشق سیال، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس.
۷. برمن، مارشال (۱۳۸۳)، تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
۸. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶)، عبرالعاشقین، تهران: کتابخانه منوچهری، چاپ سوم.
۹. حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۳)، گذار از مدرنیته، تهران: انتشارات آگه، چاپ سوم.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران: انتشارات مهر نیوشا، چاپ دوم.
۱۱. الدیلمی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۹۶۲م)، عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، القاهرة: مطبعة المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیه.
۱۲. رندال، هرمن (۱۳۷۶)، سیرتکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۳. زیمیل، گئورگ (۱۳۷۳)، پول در فرهنگ مدرن، ترجمه یوسف ابادزی، فصلنامه ارغنون، ش ۳.
۱۴. سروش، عبدالکریم، و دیگران (۱۳۸۲)، سنت و سکولاریسم، تهران: انتشارات صراط، چاپ دوم.
۱۵. الشیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۶. غزالی، احمد، رساله سوانح (۱۳۸۱)، به اهتمام جواد نوربخش، تهران: انتشارات یلدا قلم.
۱۷. فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری (۱۳۷۹)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

۱۸. فروم، اریک، هنرِ عشق و رزیدن (۱۳۸۴)، ترجمهٔ پوری سلطانی، تهران: انتشارات مروارید، چاپ بیست و سوم.
۱۹. فلوطین، مجموعه آثار (۱۳۶۶)، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲۰. قاسانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱)، شرح منازل السائرین، تهران: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۲۱. القشیری، عبدالکریم (بی‌تا)، رساله قشیریه، بیروت: دار الجلیل.
۲۲. کاستلز، مانوئل (۱۳۸۲)، عصر اطلاعات، ترجمهٔ حسن چاووشیان، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
۲۳. کرایب، یان (۱۳۸۲)، نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست، تهران: انتشارات آگه.
۲۴. کهون، لارنس (۱۳۸۱)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراسته عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۲۵. الکنیس، دیوید. ن (۱۳۸۵)، «فراسوی دین»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۲۹.
۲۶. گاردنر، ویلیام (۱۳۸۶)، جنگ علیه خانواده، ترجمهٔ معصومه محمدی، قم: دفتر مطالعات زنان حوزه علمیه قم.
۲۷. گنون، رنه (۱۳۸۵)، سیطره کمیت و علانم آخرالزمان، ترجمهٔ علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۸. گیدنز، آنتونی، و دیگران (۱۳۸۰)، مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسینعلی نودری، تهران: نقش جهان.
۲۹. لاجوردی، هاله (۱۳۸۰)، «درباره تضاد فرهنگ مدرن»، فصلنامه ارغنون، ش ۱۸.
۳۰. لش، کریستوفر (۱۳۸۰)، «خودشیفتگی در زمانه ما»، ترجمهٔ حسین پاینده، فصلنامه ارغنون، ش ۱۸.
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، تعلیم و تربیت در اسلام، قم: انتشارات صدرا.
۳۲. نصر، حسین (۱۳۸۳)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ان‌شاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.
۳۳. نصر، حسین (۱۳۸۳)، قلب اسلام، ترجمهٔ شهرام مصطفی شهرآیینی، تهران: مرکز گفت‌وگوی تمدن‌ها.
۳۴. ولهایم، ریچارد (۱۳۷۳)، «آرای فروید درباره تمدن و جامعه»، ترجمهٔ امیرحسین رنجبر، فصلنامه ارغنون، ش ۳.

- Remembrance of Liberative Suffering” *The Ecumenical Studies*.
36. Babaei, Habibollah (2010), "Diversity, Self-Sacrifice and Social Solidarity" that is Presented in International Conference on *Multiculturalism and Global Community*, Tehran, 26 July.
 37. Berger, Peter L. (1980), *The Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York: Anchor Books, Anchor Press/Doubleday.
 38. Berger, Peter L. (1974), *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness*, New York, Vintage Books.
 39. Dubray, C. A. (1912), 'Secularism', *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, Vol. XIII.
 40. Editorial Staff in the Catholic University of American, *New Catholic Encyclopedia*, Vol.13.
 41. Elizabeth A. Castelli. (2004), *Martyrdom and Memory*, New York: Columbia University Press.
 42. Giddens, Anthony, (1991), *Modernity and Self-Identity* Stanford: Stanford University Press.
 43. Gunton, Colin. E. (2004), *The One, the Three and The Many, God, Creation and the Cultural of Modernity*, (Cambridge: Cambridge university press.
 44. Heliminiak, Daniel A. (1998), "A. Humanist Account", *Sexuality and Spirituality: Postural Psychology*, Vol. 47, No 2.
 45. Hirschman. Albert. O. (1997), *The Passions and the Interests*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
 46. Horace M. Kallen, (1954), *Secularism Is the Will of God*, New York, Twayne Publishers, INC.
 47. Lasch, Christopher, (1991), *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* New York: Norton.
 48. Mahon, T. F. (1981), Mc, Secularism, *New Catholic Encyclopedia*, Washington, Vol: 13.
 49. Rand, Ayn. (1964), *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, (New York: A Signet Book.
 50. Taylor, Charles, (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts, and London: The Bleknap Press of Harvard University Press.
 51. Tillich, Paul, (1959), *Theology of Culture*, Ed. By Robert C. Kimball, (London, Oxford, New York, Oxford University Press.
 52. Woodhead, Linda, (1993), "Post –Christian Spirituality", *Religion*, Vol. 23, Issue 2, April.
 53. Simmel, Georg, (1968), *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* by K. Peter Etkorn, New York, Teachers College Press.