

## تصویر خداوند در اندیشه اشو: وجوه افتراق تعالیم او با آموزه‌های مولانا<sup>۱</sup>

محبوبه اسدی<sup>۲</sup>  
سید حمیدرضا علوی<sup>۳</sup>  
مراد یاری دهنوی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۰۵

### چکیده

امروزه در حالی شاهد گسترش جریان‌های معناگرا در داخل کشور هستیم که فرهنگ ما دارای آثاری ارزشمند در حوزه معنویت و عرفان است. توجه روزافزون به معنویت، برخی از پژوهشگران را بر آن داشته است تا با اشاره به تعالیم جنبش‌های نوپدید معنوی، تنها به بیان وجوه تشابهات آن‌ها با آموزه‌های عرفان اسلامی بپردازند که این امر می‌تواند تبعات جدی به دنبال داشته باشد. این پژوهش با در نظر گرفتن این مسئله و با هدف نشان دادن وجوه افتراق تعالیم جریان‌های معناگرا با عرفان و معنویت اسلامی، تعالیم اشو را که بنیان‌گذار یکی از جنبش‌های نوپدید معنوی است مطالعه می‌کند و دیدگاه او را درباره وجود

---

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.25028.1714

۲. دانشجوی دکتری علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران (نویسنده مسئول)،

asadi.mahboobeh@ymail.com

۳. استاد گروه علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران، hralavi@uk.ac.ir

۴. استادیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران، myaridehnavi@uk.ac.ir

خداوند، امکان و راه‌های شناخت او که همواره از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر بوده است، مشخص می‌سازد. همچنین تعالیم او در این حوزه را با آموزه‌های مولانا به‌عنوان یکی از نمایندگان راستین عرفان و معنویت اسلامی مقایسه می‌کند تا وجوه افتراق دیدگاه او را با دیدگاه عارفان مسلمان نشان دهد. نتایج این تحقیق، تفاوت بنیادین دیدگاه اشو و مولانا در این حوزه را آشکار می‌سازد. انسجام‌نداشتن دیدگاه او درباره وجود خداوند و نیز برداشت متفاوت او از مفاهیمی مانند عشق، آزادی و شناخت خویشتن به‌عنوان راه‌های شناخت خداوند در مقایسه با آموزه‌های مولانا مؤید این گفتار است. به‌نظر می‌رسد این امر از خاستگاه فکری متفاوت این دو صاحب‌نظر نشئت گرفته است؛ چرا که برخلاف اشو که آشکارا به انکار ادیان الهی می‌پردازد، اعتقادات مولانا ریشه در آموزه‌های دین اسلام دارد.

### واژه‌های کلیدی: خداشناسی، جنبش‌های نوپدید معنوی، معنویت اسلامی،

اشو، مولوی.

## ۱. مقدمه

خداشناسی یکی از مهم‌ترین مباحثی است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته است. به باور کاکاوند و گذشتی، این میل و طلب درونی از دیرباز وجود داشته و هیچ‌گاه فراموش نشده است (۱۳۹۵). از همین رو اندیشمندان حوزه‌های مختلف و به‌ویژه صاحب‌نظران عرصه عرفان و معنویت نگاه ویژه‌ای به این مقوله داشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که آموزه‌های آن‌ها سرشار از مباحث حوزه خداشناسی است. اهتمام ویژه به این مسئله در تعالیم جریان‌های نوپدید معناگرا نیز که از گسترش روزافزونی برخوردارند، مشهود است. از این گروه‌های معناگرا که از دهه ۱۹۶۰ به بعد در بستر مدرنیته و پسامدرنیته ظهور یافته‌اند، با تعبیری مانند جنبش‌های نوپدید دینی<sup>۱</sup> یا معنوی، معنویت‌های نوپدید، عرفان‌های نوظهور یا شبه‌عرفان‌های کاذب و جریان تفکرات درون‌گرایی مدرن یاد می‌شود (کیانی، ۱۳۸۸؛ حمیدیه، ۱۳۹۲).

هرچند هدف و وجه اشتراک این گونه جنبش‌ها جست‌وجوی معنویت است، به باور تانگک<sup>۲</sup>، بیشتر این گروه‌های نوپدید، آشکارا خود را از دینداران جدا می‌کنند و با «ادیان نهادینه» که اصول ثابتی دارند، مغایرتی اساسی دارند (۱۳۹۱). گروه‌های معناگرای متعددی در حال حاضر مشغول به فعالیت هستند که وست<sup>۳</sup> با اشاره به فهرستی از ۱۰۰ گروه مذهبی به رسمیت شناخته‌شده از سوی سازمان‌های بین‌المللی، از مکتب راجنیشیسم<sup>۴</sup> به‌عنوان یکی از مشهورترین این جنبش‌ها یاد می‌کند

(۱۳۸۷). این مکتب توسط باگوان شری راجنیش<sup>۵</sup> ملقب به اَشو<sup>۶</sup> در سال ۱۹۷۴ بنا نهاده شده است که اغلب تعالیم او از سنت‌های غربی و شرقی مایه گرفته‌اند و از بنیاد، شریعت‌ستیزند (هینلز، ۱۳۹۳: ۷).

این پژوهش با توجه به ترویج عقاید و تعالیم اشو در داخل کشور به دنبال آن است که به بررسی دیدگاه او درباره خداوند، امکان شناخت او و راه‌های آن پردازد؛ چرا که فهم دقیق مبانی فکری اشو بدون توجه به جایگاه خداوند در دیدگاه او میسر نیست. از سوی دیگر، فرهنگ ما سرشار از آثار ارزشمندی در حوزه عرفان و معنویت است که با فرهنگ جامعه و باورهای دینی حاکم بر آن هم‌خوانی و سازگاری دارند و محتوای غنی و مناسبی در اختیار جویندگان معنویت راستین هستند، قرار می‌دهند. در این جستار، دیدگاه اشو با اندیشه‌های مولانا که از عارفان بنام مسلمان است مقایسه می‌شود تا بدین طریق، بستر مناسبی برای آشکارشدن وجوه افتراق تعالیم این دو صاحب‌نظر فراهم شود. دلیل انتخاب آثار مولانا در این پژوهش این است که از یک سو به تعبیر همایی هیچ کتابی از ساخته‌های فکر و قلم بشری به اندازه مثنوی مولوی افکار تازه ارزنده و مطالب زنده جاودانی ندارد و عقاید مولوی که در منظومه مثنوی و دیگر آثار او پراکنده است، دریایی عظیم است که به قعر آن نتوان رسید (۱۳۹۳: ۲)، و از سوی دیگر دیدگاه او درباره مسئله امکان و چگونگی شناخت خدا به دلیل برخوردار بودن وی از میراث متنوع مشرب‌های کلامی، فلسفی و عرفانی پیشینیان اهمیت دارد (قراملکی، ۱۳۸۶: ۲۵۹).

## ۱-۲. پیشینه پژوهش

رشد و گسترش روزافزون جریان‌های نوپدید معنوی، صاحب‌نظران را بر آن داشته است تا به بررسی تعالیم این جنبش‌ها از ابعاد مختلف پردازند. در همین راستا، تحقیقاتی نیز در خصوص دیدگاه اشو صورت گرفته است. و کیلی و مدنی (۱۳۸۹) در «اشو: از واقعیت تا خلسه» به بررسی برخی از ابعاد دیدگاه اشو پرداخته و نظری هرچند کوتاه به مبانی خداشناسی اشو نیز داشته‌اند. ارشدریاحی و فرهادی (۱۳۹۱) دیدگاه اشو را درباره برخی از مسائل خداشناسی مطالعه کردند. از سوی دیگر، در حوزه مولانا‌شناسی پژوهش‌های بسیار ارزنده‌ای صورت گرفته است که از آن جمله می‌توان به مولوی‌نامه اشاره کرد. همایی (۱۳۹۳) در این پژوهش دوجلدی ضمن تبیین تفکر مولوی و اهمیت و امتیازات عمده مسلک او، به بررسی عقاید و افکار مولانا در خصوص خداوند، جهان و انسان پرداخت. دهباشی (۱۳۹۴) نیز ضمن تأکید بر گرایش قابل توجه در ایران و جهان به آثار مولانا، بخش‌هایی از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین تحقیقات صورت گرفته درباره مولانا، زندگی و آثارش را گردآوری کرد. در خصوص مقایسه تعالیم اشو و مولانا تنها یک تحقیق صورت گرفت

و در آن، کاکاوند و گذشتی (۱۳۹۵) وجوه مشترک آموزه‌های عرفانی مولوی و اشو را مطالعه کردند.

نکته قابل توجه در پژوهش‌های صورت گرفته در این حوزه این است که رویکرد هیچ کدام از پژوهش‌های مذکور، بررسی وجوه افتراق تعالیم جنبش‌های نوپدید معناگرا با آموزه‌های عرفان و معنویت اسلامی نیست؛ درحالی که این امر می‌تواند از یک طرف، بستر مناسبی برای بررسی آسیب‌ها و پیامدهای منفی تعالیم جریان‌های نوپدید معنوی فراهم آورد و از طرف دیگر، ضمن عیان‌ساختن اصالت و حقانیت عرفان و معنویت اسلامی، محتوای مناسبی را در اختیار جویندگان این وادی قرار دهد. این پژوهش با در نظر گرفتن اهمیت و ضرورت انجام این نوع از تحقیقات و نیز با توجه به این مسئله که تاکنون هیچ پژوهشی در خصوص وجوه تفاوت دیدگاه اشو و مولانا صورت نگرفته است، با تعمق در تعالیم این دو اندیشمند، وجوه افتراق دیدگاه آن دو را درباره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر - که وجود خداوند، امکان شناخت او و راه‌های آن است - آشکار می‌سازد.

## ۲. وجوه افتراق دیدگاه اشو و مولانا

### ۲-۱. وجوه افتراق آموزه‌های اشو و مولانا درباره وجود خداوند

آنچه در تعالیم اشو و مولانا مشهود است، توجه هر دو اندیشمند به حوزه خداشناسی است، اما نکته قابل تأمل میزان ضرورت و اهمیتی است که برای این مباحث قائل‌اند. اشو با اینکه در قسمت‌های زیادی از تعالیم خود از خداوند سخن به میان آورده است، بر این باور است که هرچند در دوران گذشته مباحث این حوزه دارای اهمیت فراوان بوده است، اما پرداختن به این مباحث در دوران معاصر اهمیت و ضرورت چندانی ندارد. در همین راستاست که ابراز می‌دارد در زمان بودا یکی از سؤالات مهم این بود که «چه کسی جهان را آفرید». این سؤال برای قرن‌های متمادی همچنان مطرح بود، ولی امروز کمتر کسی نگران این است که چه کسی دنیا را خلق کرده است. اکنون کسی به این چیزها اهمیت نمی‌دهد. بسیار به ندرت کسی از من می‌پرسد «چه کسی جهان را آفرید». با این تعبیر، ذهن همگام با تغییر زمانه مدام در حال تغییر است (۱۳۸۰: ۱۰۶).

از سوی دیگر، اشو معتقد است ضروری‌ترین مسئله‌ای که باید در دوران معاصر به آن توجه شود، انسان و مسائل مرتبط با اوست؛ چرا که انسان محور عالم هستی است. از همین روست که می‌گوید تنها پرسش مذهبی واقعی این است که «من کیستم»؛ و تمام پرسش‌های دیگر کاذب هستند (۱۳۸۲: ۲۱۱). این پرسش، بنیادی‌ترین پرسش عرفانی است، نه خداوند، نه بهشت و نه جهنم (۱۳۸۲: ۳۹). برخلاف اشو که به بحث درباره خداوند پرداخته، اما دغدغه اصلی او خداشناسی

نیست، مولانا ضمن طرح مباحث حوزه خدانشناسی در آموزه‌های خود، بر اهمیت و لزوم پرداختن به این مباحث نیز تأکید می‌ورزد؛ چرا که به تعبیر زمانی (۱۳۹۴) جز ذات اقدس الهی، همه موجودات و کائنات را دارای وجودی سایه‌وار می‌بیند.

با چنین نگرشی، یکی از بزرگ‌ترین دغدغه‌های مولانا از کجا آمدن انسان، به کجارفتن او و چرایی این آمدن می‌شود (دیوان: ۱۰۶۸)؛ و بر اهمیت و لزوم توجه انسان به خداوند به‌عنوان مبدأ و مقصد آفرینش نیز تأکید فراوان می‌ورزد. این دیدگاه مولانا با دیدگاه اشو که ضرورت پرداختن به حوزه خدانشناسی را رد می‌کند و بر لزوم توجه به آنچه محسوس و در دسترس است تأکید می‌کند مغایرتی اساسی دارد. مولانا نه تنها بر لزوم توجه انسان به مبدأ و مقصد آفرینش خود اصرار می‌ورزد، بلکه به نقد حس‌گرایانی می‌پردازد که مانند اشو، تنها راه شناخت انسان را مشاهده و تجربه امور از طریق حواس خود می‌دانند و به همین دلیل، وجود خداوند را انکار می‌کنند. مولانا جهان‌بینی افرادی را که در پی شناخت هستی از طریق «اسطرلاب دیده» (حواس ظاهری) هستند محدود و قاصر می‌داند و تأکید می‌ورزد که چنین افرادی «جهان را قدر دیده خود می‌بینند (دفتر پنجم، ۱۹۰۵-۱۹۰۶). او شناخت منحصر به حواس ظاهری را شناختی اصیل نمی‌داند؛ چرا که باور دارد لازمه شهود امور باطنی و روحانی، رهایی انسان از قید و بند حواس ظاهری است (دفتر سوم، ۱۰۲۸). از همین‌روست که بیان می‌دارد «حس خفاش» که منظور حواس ظاهری است، انسان را درگیر عالم محسوسات می‌کند و «حس دُرپاش» که مراد حواس روحانی آدمی است، او را به سمت آفتاب حقیقت سوق می‌دهد (دفتر دوم، ۴۷-۴۸). افزون بر این، مولانا با زبان طعنه به کسانی که درگیر عالم محسوسات هستند و نمی‌توانند از آن چشم‌پوشند یادآور می‌شود که آدمی باید خلیل‌وار، پای از عالم مادیات و محسوسات بیرون نهد و در جست‌وجوی خداوند حقیقی باشد (همان: ۳۰۷۳-۳۰۷۸).

همان‌گونه که اشاره شد، اشو و مولانا در آموزه‌های خود به بحث درباره وجود خداوند پرداخته‌اند؛ به گونه‌ای که در نگاهی گذرا به تعالیم آن دو، شاید این اندیشه به ذهن متبادر شود که دیدگاه هردو اندیشمند در این حوزه مشترک است، اما بررسی‌های دقیق، تفاوت بنیادین دیدگاه آن دو را آشکار می‌سازد. این تفاوت دیدگاه را می‌توان در مواردی از قبیل تمایز قائل شدن اشو بین خدای درون و بیرون در مقابل اعتقاد مولانا به خداوند یکتا، شرطی‌شدگی و ترس را عامل اعتقاد به خداوند بیرون دانستن (از منظر اشو) در مقابل اعتقاد به فطری بودن خدانشناسی (از منظر مولانا)، تنزل نقش خداوند به خلقت هستی در دیدگاه اشو در مقابل خداوند را همه‌کاره عالم هستی دانستن در دیدگاه مولانا بررسی کرد.

### الف) اعتقاد به وجود خدای درون و نبود خدای بیرون / اعتقاد به وجود خداوند یکتا

اشو در تعالیم خود به بحث درباره خداوند می‌پردازد و از خداوند با تعابیر مختلفی یاد می‌کند. او با بیان این مطلب که زندگی سراسر به کل تعلق دارد می‌افزاید ما فقط برگ‌های یک درختیم، یک درخت بزرگ. هر نامی که میل داری روی این درخت بگذار: خدا، هستی، کائنات (۱۳۸۰: ۹۶). بررسی دقیق تعالیم او این حقیقت را آشکار می‌سازد که هرچند به بحث درباره خداوند پرداخته است، خدایی که از آن سخن به میان می‌آورد، خدایی است در درون انسان که نمی‌توان برای او وجودی جداگانه و خارج از انسان تصور کرد. به همین دلیل، یکی از پرکاربردترین مفاهیم در تعالیم او تعبیر «خدای درون» است. او با این باور که خدایی بیرون از انسان وجود ندارد، از یک سو تأکید می‌ورزد بی‌تردید آن خدایی که بیرون از خود تصور می‌کنی، وجود ندارد. اگر قرار است خدا یا چیزی شبیه به آن وجود داشته باشد باید در درونت آن را بیابی (۱۳۸۰: ۱۵۳). خداوند چیزی نیست که در جای دیگری یافت شود، در کعبه، در کالیاش، در جیرنا یا در اورشلیم. خداوند را باید در زیر عباي خودت پیدا کنی (۱۳۸۱: ۱۷۶). و از طرف دیگر می‌گوید خانه خدا همین جاست، در دل‌های ما (۱۳۸۰: ۲۳۱)، ولی تو هیچ مفهومی از گل زرین نداری. تو هیچ ایده‌ای از الوهیت درونت نداری (۱۳۸۲: ۹۸).

به نظر می‌رسد این باور اشو از آنجا نشئت می‌گیرد که او انسان را محور هستی می‌داند و تأکید دارد که این ذهن انسان است که به همه چیز موجودیت می‌بخشد. اشو با این اعتقاد که زندگی به‌خودی‌خود معنایی ندارد. زندگی فرصتی برای خلق معناست. معنا را باید آن را آفرید. هر فردی باید خدا را، معنا را، حقیقت را به دنیا بیاورد. ایده بسیاری از مذاهب گذشته این بوده است که معنا از قبل وجود دارد؛ درحالی که نیست. آزادی آنجاست که معنا را بیافریند (۱۳۸۰: ۲۳۳-۲۳۵). به همین دلیل است که تأکید می‌ورزد این ذهن شماس است که عقیده‌ای را طرح‌ریزی می‌کند (۱۳۸۰: ۲۰۶)؛ چرا که هیچ حرفی معنا ندارد. معنی در زندگی است، نه در واژه‌ها (۱۳۸۲: ۲۰۹). معنی را فقط از راه تجربه می‌توان شناخت (۱۳۸۲: ۱۹۷). با چنین نگرشی است که ضمن بیان اینکه این دنیا تنها فراقنی‌های خود ماست و دنیای دیگر نیز چیزی جز رؤیاهای ارضاننده ما نیست که در آینده فراقنی شده (۱۳۸۱: ۱۷۶)، اظهار می‌دارد هر آنچه دیده شود، بخشی از دنیای توهمی خواهد بود. بیننده حقیقت است، نه دیده‌شده. بیننده شاهد است و تنها شاهد است که حقیقت دارد. تمامی چیزهای دیگر رؤیا هستند و رؤیاهای این‌دنیایی وجود دارد و رؤیاهای آن‌دنیایی. وقتی تمام تجربه‌ها ناپدید شد و تو کاملاً تنها ماندی، آن وقت به خودت و به مبدأ خویش بازگشت می‌کنی. تو داننده‌ای، تو شناخته‌شده‌ای؛ تو بیننده‌ای و تو دیده‌شده‌ای. تو تجربه‌کننده‌ای و تو تجربه‌شونده‌ای. تنها تو هستی (۱۳۸۱: ۹۱-۹۲).

اشو ضمن آنکه بین خدای درون و خدای بیرون تمایز قائل می‌شود، علاقه و توجهی نیز به اثبات وجود خداوند ندارد و به همین دلیل نیز هیچ‌گونه استدلالی برای اثبات وجود خداوند ذکر نمی‌کند و تنها به ذکر این مسئله که خداوند در درون انسان است اکتفا می‌کند. اما برخلاف او، مولانا معتقد به وجود خداوندی واحد است که وجود او نیازی به اثبات ندارد (دفتر اول، ۱۱۶) و نیز روشن‌ترین گواه بر وجود خداوند، شهادت خود خداوند بر وجود اوست (همان: ۳۶۴۳-۳۶۴۵). در عین حال از برخی از پدیده‌های هستی مانند حرکت و جنبش موجود در عالم هستی (دفتر پنجم، ۳۳۱۷)، نظم و ترتیب هدف‌دار پدیده‌های هستی (دفتر چهارم، ۲۸۲۲)، تغییر و زوال آن‌ها (دفتر دوم، ۱۷۴۷) و... نیز به‌عنوان دلایل محکم در زمینه اثبات وجود خداوند یاد می‌کند. کمپانی (۱۳۹۵: ۵۳-۵۴) معتقد است مولانا هر چند مطابق با زیست‌عارفانه خود، علاقه‌ای به وساطت عقل و اثبات آن ندارد، اما به نیکی می‌داند که همگان با او در این شیوه مشارکت ندارند و ناگزیرند واضح‌ترین امور از منظر او را با عصای دلیل و قرینه بشناسند. مولانا در این مواضع در مقام بحث، به برهان و جدل روی می‌آورد و می‌کوشد تا اذهان را به حقایقی درباره امکان و ضرورت وجود خدا متوجه کند.

همان‌گونه که اشاره شد، اشو وجود خداوندی بیرون از وجود آدمی را انکار می‌کند و تأکید می‌ورزد که خداوند در درون انسان است؛ این در حالی است که از دیدگاه مولانا ذات اقدس خداوند یکتا محیط بر جمیع موجودات است و به همین دلیل، نمی‌توان برای او جایگاهی قائل شد (دفتر اول، ۱۴۸۷). مولانا در تبیین این دیدگاه خود در جواب یکی از حس‌گرایان که منکر وجود خداوند بود، ابراز می‌دارد: می‌گوید که در آسمان نیست! چون می‌دانی که در آسمان نیست؟! آسمان را وژه‌وژه پیمودی... خبر می‌دهی که در او نیست؟! اگر تو از آسمان مطلع بودی یا سوی آسمان، وژه‌ای بالا می‌رفتی از این هرزه‌ها نگفتی. اینکه می‌گوییم که حق بر آسمان نیست، مراد ما آن نیست که بر آسمان نیست؛ یعنی آسمان بر او محیط نیست و او محیط آسمان است. تعلق دارد به آسمان از این بی‌چون و چگونه، چنانکه به تو تعلق گرفته است بی‌چون و چگونه، و همه در دست قدرت اوست و مظهر اوست و در تصرف اوست. پس بیرون از آسمان و اکوان نباشد و به کلی در آن نباشد؛ یعنی که این‌ها بر او محیط نباشند و او بر جمله محیط باشد (۱۳۹۰: ۵۵۷).

مولانا ضمن تأکید بر این حقیقت که حق تعالی ورای همه عالم‌هاست (همان: ۲۷۹) و نیز با یادآوری این حقیقت که خداوند در مکان مشخصی از هستی نیست، قرب خداوند را درگرو رهایی از قیدوبند تعلقات دنیوی می‌داند و می‌گوید قرب خداوند «نه بالا، نه پستی رفتن»، بلکه «از حبس هستی رستن است» (دفتر سوم، ۴۵۱۴). از سوی دیگر، مولانا هر چند با استناد به آیات قرآن

کریم (ق: ۱۶) معتقد است که خداوند «از ما به ما نزدیک‌تر» است (دفتر دوم، ۲۴۴۸)، اما در جایی دیگر نیز به منظور تأکید و ورزیدن بر اهمیت و لزوم دستیابی انسان به تعالی و کمال، این‌گونه بیان می‌دارد:

اتصال بی‌تکیف بی‌قیاس	هست رب‌الناس را با جان ناس
لیک گفتم ناس، من، سناس نی	ناس غیر جان جان اشناس نی
	(دفتر چهارم، ۷۶۰-۷۶۱)

مولانا براساس چنین دیدگاهی، از یک سو ضمن استناد به آیات ۸۸-۸۹ سوره مبارکه شعرا مبنی بر لزوم پاکی قلب، بر این مهم تأکید می‌ورزد و اظهار می‌دارد «انس حق را قلب می‌باید سلیم» (دفتر اول، ۲۳۷۴). از سوی دیگر از ایمان به عنوان لازمه قرب خداوند یاد می‌کند و می‌گوید:

گفت پیغمبر که حق فرموده است:	من نگنجم در خم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز	من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب	گر مرا جوئی در آن دل‌ها طلب
	(دفتر اول، ۲۶۵۳-۲۶۵۵)

از دیگر موارد قابل تأمل در تعالیم اشو این است که او با توجه به اینکه انسان را اساس و محور هستی و به تبع آن معیار همه چیز می‌داند. برای انسان، نه شأن خلیفه‌اللهی که شأن خدایی قائل می‌شود و به همین دلیل، تأکید فراوان او بر «خدای درون» به «انسان-خدایی» منتهی می‌شود. از این روست که اظهار می‌دارد لحظه‌ای که من بگویم من خدا هستم، من نمی‌گویم که من خدا شده‌ام. من همیشه خدا بوده‌ام و اینک به این تشخیص رسیده‌ام. انسان فقط می‌تواند چیزی بشود که هست، که از قبل بوده... و نه هیچ چیز دیگر. پس مسئله شدن در کار نیست، فقط مسئله بیدار شدن به وجودت است، به حقیقت خودت (۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۸۱). این در حالی است که مولانا ضمن یادآوری این حقیقت که اختیار انسان در مقابل شکوه و عظمت خداوند، بسیار حقیر و ناچیز است و منیت و خودبینی انسان، نتیجه غفلت او از این حقیقت مهم است (دفتر پنجم، ۱۸۵۲-۱۸۵۶)، بر لزوم و ضرورت توجه انسان به این مسئله مهم که الوهیت مخصوص ذات خداوند است، تأکید فراوانی دارد و اظهار می‌کند:

هست الوهیت زدای ذوالجلال	هر که در پوشد بر او گردد وبال
تاج از آن اوست آن ما کمر	وای او کز حد خود دارد گذر
	(همان: ۵۳۳-۵۳۴)



اشو از آنجا که انسان را تنها واقعیت هستی می‌داند که همه چیز با گذر از ذهن او معنا می‌یابد و از طرف دیگر نیز باور دارد تنها آنچه قابل مشاهده و تجربه کردن باشد وجود دارد؛ بنابراین، خدایی بیرون از وجود آدمی را نیز انکار می‌کند، اما مولانا برخلاف او نه تنها وجود خداوند را مسلم و مشهود می‌داند، بلکه به نقد کسانی می‌پردازد که مانند اشو وجود خداوند را انکار می‌کنند. به اعتقاد او، چنین افرادی به دلیل نبود شناخت واقعیت امور یا درگیر بودن در عالم محسوسات نمی‌توانند به شناخت صحیحی از امور دست یابند. بر همین اساس، در جایی بیان می‌دارد موجودات جهان آن گونه نیستند که به نظر می‌آیند. اگر هر چه رونمودی آن چنان بودی، پیغامبر با آن چنان نظر تیز منور و منور فریاد نکردی که ازنی الاشیاء کما هی (فیه مافیه: ۳۶)؛ و در جایی دیگر نیز می‌گوید:

نک جهان نیست شکل هست ذات و آن جهان هست شکل بی ثبات  
(دفتر اول، ۷۹۵)

چیتیک در تبیین دیدگاه مولانا در این زمینه، ضمن بیان اینکه آدمی اشیا را آن طور که واقعاً هستند نمی‌بیند، اظهار می‌دارد از آنجا که ظاهر دنیا فریبنده است، انسان، نیست را هستی و خودش را موجودی در میان سایر موجودات تلقی می‌کند. اما در حقیقت، فقط خدا وجود دارد. اگر وجودمان را در عرض وجود او قرار دهیم، خواهیم دید که وجود ما سراسر برآمده از اوست و ما از خود هیچ نداریم. ما پرتویی از نور وجود او دریافت داشته‌ایم و دیری نمی‌گذرد که این پرتو به منشأش بازمی‌گردد. از این رو آنچه در ظاهر موجود به نظر می‌آید، در واقعیت امر، نیست است و آنچه نیست به نظر می‌آید، در واقع هستی است (۱۳۸۹: ۱۹۹-۲۰۰). از سوی دیگر، مولانا به نقد کسانی می‌پردازد که به دلیل درگیر بودن در عالم محسوسات، وجود خداوند را انکار می‌کنند. در همین زمینه است که در جایی اظهار می‌دارد: «آن منجم می‌گوید که «غیر افلاک و این کره خاکی که می‌بینم، شما دعوی می‌کنید که بیرون آن چیزی هست، پیش من چیزی نیست! و اگر هست بنمایید که کجاست». فرمود که آن سؤال فاسد است از ابتدا؛ زیرا می‌گویی که «بنمایید که کجاست!» و آن را خود، جای نیست. و بعد از آن بیا بگو که اعتراض تو از کجاست و در چه جای است. در زبان نیست و در دهان نیست، در سینه نیست. این جمله را بکاو و... بین که این اعتراض و اندیشه را در این‌ها همه هیچ می‌یابی؟! پس دانستیم که اندیشه تو را جای نیست. چون جای اندیشه خود را ندانستی، جای خالق اندیشه خود را چون دانی...؟! چون از اطلاع احوال خود عاجزی، چگونه توقع می‌داری که بر خالق خود مطلع گردی؟!» (۱۳۹۰: ۵۵۶)

به باور کمپانی، مولانا گاه در مقام احتجاج، منطقاً پیش از برهان آوردن بر وجود خدا، به دنبال نشان دادن این واقعیت است که وجود و موجود، منحصر در محسوسات و جهان مادی نیست. این

مطلب وقتی اهمیت خود را درمی‌یابد که بدانیم بیشتر منکران وجود خدا، تلویحاً و حتی تصریحاً به نوعی مادی و محسوس نبودن او را دلیل نبودش می‌دانند (۱۳۹۵: ۵۳-۵۴)؛ بنابراین مولانا در مثنوی، به نکوهش افرادی می‌پردازد که نقش خداوند را به خلقت جهان و عدم دخالت در سایر امور محدود می‌کنند یا مانند سوفسطائیان، جهان خارج از ذهن آدمی را قبول ندارند و به انکار وجود خداوند می‌پردازند (دفتر پنجم، ۳۰۱۵-۳۰۱۷).

### ب) شرطی‌شدگی و ترس: عامل اعتقاد به خداوند بیرون / فطری‌دانستن اعتقاد به خداوند یکتا

از دیگر موارد قابل تأمل در تعالیم اشو، این باور اوست که ریشه خداجویی و اعتقاد به خدای بیرون را ترس و شرطی‌شدگی انسان می‌داند. بر همین اساس است که می‌گوید خدای شما چیزی نیست جز فرضیه‌ای که کشیش‌ها، سیاستمداران، صاحبان قدرت‌های برتر و آموزگاران ساخته‌اند تا شما را در بردگی روانی نگه دارند. آن‌هایی که نمی‌خواهند سرکش باشید، در پی مقید کردن و شرطی کردن ذهنتان با عقاید مسیحیت، یهودیت و... هستند تا در اعماق وجودتان مرتعش بمانید. این عمل به آن‌ها قدرت می‌بخشد؛ بنابراین هرکس به قدرت علاقه‌مند است، از فرضیه خدا فوق‌العاده است استفاده می‌کند. اگر از خدا می‌ترسید، باید از دستورها و توصیه‌های او پیروی کنید. از کتاب مقدسش... باید از او و نمایندگانش اطاعت کنید. در واقع، وجود او حس نمی‌شود، بلکه تنها نمایندگانش موجود هستند. این مسئله بسیار عجیبی است... واسطه‌های بی‌شماری هستند، ولی بر فراز این مجموعه کسی نیست... شما باید از ترس بگذرید و آن را به‌عنوان یک واقعیت بشری بپذیرید (۱۳۸۰: ۲۰۸-۲۱۰).

این باور اشو می‌تواند از آنجا نشئت گرفته باشد که او معتقد است ما همچون بوم‌های سپید به این دنیا می‌آیم و سپس چیزی روی ما نقش می‌شود (۱۳۸۱: ۲۸۷). بر پایه چنین اعتقادی است که می‌گوید انسان از خود، سرشتی را دارا نیست. پدیده‌ای را که طبیعت یا سرشت می‌نامیم، فقط غالباً الگوهای رفتاری عملی است که در یک چارچوب فرهنگی در شرایط اغلب تکراری اجرا می‌شود (۱۳۸۱: ۸۰-۸۱). این امر می‌تواند نشانگر اعتقادداشتن اشو به فطرت الهی انسان باشد؛ درحالی‌که مولانا خداجویی انسان را امری فطری می‌داند و با یادآوری این حقیقت که همین میل فطری، آدمی را به سمت خداوند می‌کشاند، اظهار می‌دارد:

مؤمن و ترسا، جهود و گبر و مغ

جمله را رو سوی آن سلطان آغ

(دفتر ششم، ۲۴۱۹)

دیدگاه مولانا در این حوزه نیز ریشه در باورهای دینی او دارد که برگرفته از آموزه‌های اسلام است؛ چرا که مولانا در تعالیم خود، به آیاتی از قرآن کریم که بر فطری بودن خداشناسی در انسان تأکید فرموده (روم: ۳۰؛ اعراف: ۱۷۲) استناد کرده است (دفتر اول، ۱۲۴۱؛ دفتر سوم، ۴۵۴۳؛ دفتر پنجم، ۲۱۲۶). در همین راستا در جایی دیگر نیز بیان می‌دارد: در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صد هزار عالم، مُلک او شود، او نیاساید و آرام نیابد... آخر معشوق را «دلارام» می‌گویند، یعنی که دل به وی آرام گیرد؛ پس به غیر، چون آرام و قرار گیرد (۱۳۹۴: ۱۸۷).

### ج) تنزل نقش خداوند به خلقت هستی / خداوند را همه کاره عالم هستی دانستن

از دیگر مواردی که در تعالیم اشو در این حوزه قابل بررسی است، نقش و جایگاهی است که او برای خداوند قائل است؛ چرا که تصویری که از خداوند و نقش او در عالم هستی ارائه می‌دهد، بسیار مبهم است. اشو ضمن بیان این مسئله که خداوند خالق این هستی است (۱۳۸۲: ۱۰۸) و خداوند شما را خلق کرده (۱۳۸۰: ۱۸۵)، نقش خداوند را به خلقت عالم هستی تنزل می‌دهد و نقش دیگری برای خداوند متصور نمی‌شود. براساس چنین باوری است که مبحث صفات خداوند نیز چندان مورد توجه او قرار نگرفته است. از سوی دیگر، هرچند اشو در برخی سخنان خود، از خداوند به عنوان خالق هستی و انسان یاد می‌کند، این رابطه به همین جا ختم می‌شود؛ چرا که در باور او، خداوند در طول حیات آدمی و پس از آن، دیگر هیچ نظارتی بر اعمال آدمی و نیز داوری درباره آن‌ها ندارد. در همین راستاست که اظهار می‌دارد: «این جهان ماست و ما بخشی از آن هستیم. لازم نیست از آن بترسیم... خداوند قبلاً قضاوت کرده است. این چیزی نیست که قرار است در آینده اتفاق بیفتد، بلکه قبلاً اتفاق افتاده است... حتی ترس از آن قضاوت هم محو شده است. در مورد مسئله داوری روز رستاخیز نگران نباش... روز داوری در اولین روز اتفاق افتاده؛ لحظه‌ای که خداوند تو را خلق کرد، همان وقت هم در مورد تو داوری نمود... تو مخلوق او هستی... اگر تو به گمراهی روی او مسئول است، نه خودت. چطور تو می‌توانی مسئول باشی...؟ لازم نیست از جمعیت یا خدای خیالی که در پایان جهان از تو بازخواست می‌کند که چه کرده‌ای و چه نکرده‌ای بترسی» (۱۳۸۰: ۱۲۶-۱۲۷).

او همچنین بر این باور است که خداوند هیچ گونه اشرافی بر وقایع آینده ندارد؛ چرا که به تعبیر او، زندگی رازی غیرقابل پیش‌بینی است. حتی او که به تصور شما جایی در آسمان هفتم است، حتی اگر هم در آنجا باشد، نمی‌داند در لحظه بعد چه اتفاقی رخ می‌دهد! چون اگر لحظه‌لحظه زندگی، پیش‌بینی شده باشد، زندگی امری ساختگی و کاذب است. اگر همه چیز پیشاپیش

مکتوب شده باشد، پس همه چیز از قبل مقرر شده است... اگر او بدانند در لحظه بعد چه اتفاقی می‌افتد، پس زندگی روندی مکانیکی است، آزادی بی‌معناست... اگر همه چیز از قبل مقرر شده باشد، پس رشد و تکامل بی‌معنی است. اصولاً شکوه و عظمتی وجود ندارد (۱۳۸۰: ۹-۱۰). به نظر می‌رسد این اعتقاد اشو می‌تواند ریشه در یکی از پیش‌فرض‌های مهم داشته باشد؛ اینکه معیار شناخت انسان مشاهده و تجربه کردن است. اشو باور دارد هر آنچه قابل مشاهده و تجربه کردن باشد اصیل و واقعی است و جهانی دیگر غیر از این جهان مادی و محسوس که در آن زندگی می‌کنیم وجود ندارد. بر همین اساس می‌گوید شما فرزندان همین دنیا هستید (۱۳۸۲: ۳۶۲). تنها یک دنیا وجود دارد، این تنها دنیاست (۱۳۸۱: ۸۵). از سوی دیگر، او معتقد است زندگی هرگز نتیجه‌گیری ندارد. نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا مرگی وجود ندارد. زندگی یک روند بی‌پایان است که هرگز به نتیجه نمی‌رسد (۱۳۸۲: ۱۳۰).

با چنین نگرشی است که استنباط می‌کند خداوند هیچ نظارتی بر اعمال آدمی و قضاوتی در مورد آن‌ها ندارد؛ چرا که اساساً در باور او، عالم دیگری وجود ندارد که قرار باشد در آنجا اعمال داوری شوند. از این‌رو، دغدغه بازرسی اعمال انسان از سوی خداوند و دریافت پاداش و جزایی متناسب با آن‌ها را ندارد؛ به نفعی روز رستاخیز می‌پردازد و در نهایت، تعالیم او حول محور این دنیا، زیستن در لحظه حال، ارضای کامل نیازهای جسمانی و... می‌چرخد. اشو همچنین بر این مسئله تأکید می‌ورزد که خداوند هیچ‌گونه اشرافی بر وقایع آینده ندارد؛ چرا که به باور او، اشراف خداوند به وقایع آینده، با آزادی انسان منافات دارد. رویکرد فروگامشی اشو در تنزل نقش خداوند به خلقت هستی، یادآور تعبیر «ساعت‌ساز لاهوتی» است که مصباحی و دیگران در تبیین آن اظهار می‌دارند. وضعیت دین در دوره مدرن کاملاً در تقابل با دوره پیش از آن بود و اقتدار و عنایت به آن تا حد زیادی رو به پایان بود. در واقع مهم‌ترین تأثیری که تحولات علمی در دین ایجاد کرد، به نقش خداوند در طبیعت مربوط بود. خداوند در این نقش، معماری بود که جهان را آفریده بود و پس از فرایند آفرینش، طبیعت به صورت خودکار به حیات خود ادامه می‌داد. تعبیر «ساعت‌ساز لاهوتی» بر این تلقی از دخالت خدا در عالم دلالت دارد؛ نقشی که دخالت خدا را تا اندازه ایجادکننده نظام هستی فرومی‌کاهد (۱۳۹۶: ۱۰۲-۱۰۳).

برخلاف دیدگاه اشو که در این حوزه نیز بسیار مبهم و متناقض است، دیدگاه مولانا روشن و منسجم است و بر همین اساس، تصویری که او از خداوند ارائه می‌دهد، با تصویر اشو بسیار متفاوت است. مولانا هرچند بر این عقیده است که عقل آدمی از درک ذات خداوند عاجز و ناتوان است (دفتر پنجم، ۱۵)، به توصیف خداوند می‌پردازد. خداوندی که مولانا از او سخن می‌گوید خدایی است یکتا و بی‌همتا (دفتر اول، ۱۰۶۹)، پاک و مبرا از نقص و نیاز (دفتر پنجم،

(۲۶۳۴)، عادل و شاهد (دفتر ششم، ۲۸۸۱)، سرچشمه فیض (دفتر پنجم، ۳۰۸) که «از برای لطف، عالم را» خلق کرده است (دفتر دوم، ۲۶۳۲). خداوندی که نه تنها می آفریند، بلکه هدایت می کند (دفتر اول، ۳۸۹۹) و به همین دلیل تنها مرجعی است که می توان از او طلب هدایت کرد (همان: ۲۲۳۸). خداوندی که ملک الملک است (دفتر چهارم، ۶۶۴) و «حاکم است و یفعل الله ما یشاء» (دفتر دوم، ۱۶۱۹). با چنین نگاهی است که مولانا می گوید «آنچه معلوم تو نبود چیست آن» (دفتر پنجم، ۴۱۵۶)؛ چرا که ریشه اعتقادات او در آموزه های قرآن کریم است که در آیات متعددی بر این حقیقت تأکید ورزیده است (انعام: ۵۹). از این رو خداوند را «علام الغیب» می خواند (دفتر سوم، ۲۳۶۸) که بی اذن او «هیچ برگی درنیفتد از درخت» (همان: ۱۸۹۹).

از سوی دیگر، یکی از مهم ترین پیش فرض های مولانا که بسیار بر آن تأکید می ورزد، وجود عالمی دیگر غیر از این جهان مادی است که به باور او، آن جهان، موطن اصلی انسان است و بر همین اساس، ظنن ناله هجران از آن عالم و شوق بازگشت به آنجا در سراسر سخنان او به گوش می رسد. او با استناد به قسمتی از آیه ۱۵۶ سوره مبارکه بقره که می فرماید «انا لله و انا الیه راجعون»، بر این حقیقت تأکید می ورزد که انسان از خداست و به سوی خداوند بازمی گردد (دفتر سوم، ۴۶۴). از این رو از آن جهان با تعبیر نیستان (دفتر اول، ۲)، باغ ملکوت، عالم علوی (دیوان، ۱۰۶۸) و از این جهان مادی با تعبیری همچون سرای لهُو و لعب (دفتر ششم، ۱۴۳) و زندان (دفتر اول، ۹۸۳) یاد می کند و یادآور می شود که عالم مادی قابل مقایسه با عظمت و جلال آن عالم برین نیست (دفتر ششم، ۲۶)؛ چرا که «صورت ظاهر فنا گردد» و «عالم معنی بماند جاودان» (دفتر دوم، ۱۰۲۰).

به تعبیر مولانا، آن جهان اصل، و این جهان مقدمه ای است که انسان در آن امتحان می شود و براساس اعمال خود از پاداش و جزایی متناسب برخوردار می شود (دفتر دوم، ۹۷۹). به باور او، عدل خداوند ایجاب می کند جهانی دیگر وجود داشته باشد و انسان نتیجه اعمال خود را ببیند؛ بنابراین تأکید می کند که اعمال آدمی حتی اگر به اندازه ذره ای باشد، از دید خداوند پنهان نخواهند ماند و جزایی متناسب با آن به انسان داده خواهد شد (دفتر پنجم، ۳۱۳۱-۳۱۳۹). مولانا معتقد است نتیجه اعمال آدمی هم بر زندگی دنیوی و اخروی او اثرگذار خواهد بود (همان: ۲۱۵) و نیز جهان دیگر را آشکارکننده رازهای آدمی می داند (همان: ۳۵۹۸). او به نقد کسانی می پردازد که به تعبیر او «آخرین» هستند و به لذت های زودگذر دنیوی که عامل تباهی انسان هستند، دل بسته اند و از آخرت خود غافل مانده اند (دفتر سوم، ۳۱۴۱). از همین رو، ضمن تأکید بر لزوم توجه انسان به اعمال و رفتار خود، بر تلاش آدمی در گردآوری توشه مناسب برای روز رستاخیز نیز اصرار می ورزد (دفتر اول، ۳۱۷۸).

براساس مطالب فوق، وجوه افتراق آموزه‌های اشو و مولانا در خصوص نقش و جایگاه خداوند در عالم هستی نیز آشکار می‌شود؛ چرا که اشو نقش و جایگاه خداوند را محدود و منحصر به خلقت عالم هستی می‌داند و بر این اعتقاد خود که جهانی دیگر به جز این عالم مادی وجود ندارد تأکید می‌ورزد. این در حالی است که در باور مولانا، خداوند نه تنها خالق هستی، بلکه همه‌کاره عالم هستی است. اوست که می‌آفریند و هدایت می‌کند، بر اعمال آدمی نظارت می‌کند، آن‌ها را داوری می‌دهد و براساس عدل خود، پاداشی متناسب به انسان عطا می‌کند. از چنین منظری است که تأکید می‌کند اقرار به خالفتیت خداوند آن است که رفتار و اعمال آدمی نیز مؤید آن باشد؛ نه اینکه مانند کافران، تنها به صورت لفظی بیان دارد خداوند خالق آسمان‌ها و زمین است (دفتر پنجم، ۲۲۰۶-۲۲۱۰).

**۲-۲. وجوه افتراق دیدگاه اشو و مولانا درباره امکان شناخت خداوند و راه‌های آن**  
یکی از مهم‌ترین مباحث حوزه خداشناسی که همواره به آن توجه صورت گرفته، مسئله شناخت خداوند است. پرسش این است که آیا شناخت خداوند برای انسان امکان‌پذیر است یا خیر، و اگر امکان شناخت میسر باشد، از چه طریقی می‌توان بدان دست یافت؟

### ۲-۲-۱. امکان شناخت خداوند

تعالیم اشو در این زمینه نیز همراه با ابهام و تناقض است. او که به وجود خدایی بیرون از انسان اعتقادی ندارد، ضمن ابراز اینکه آن خدایی که بیرون از خود تصور می‌کند، وجود ندارد (۱۳۸۰: ۱۵۳)، تأکید می‌ورزد تو هرگز نخواهی دانست که خدا چیست؛ چون خدا را فقط در درون می‌توان شناخت (۱۳۸۰: ۲۲۲). بر همین اساس است که اظهار می‌کند بین تو و خداوند ابداً فاصله‌ای نیست؛ حتی نیاز به برداشتن یک گام هم نیست (۱۳۸۱: ۲۲۳). او معتقد است که امکان شناخت آنچه ناشناخته است، برای انسان وجود ندارد. از این رو، با بیان این مطلب که نمی‌توان در مورد ناشناخته فکر کرد، ناشناخته را باید تجربه کرد (۱۳۸۲: ۸۰) می‌افزاید شناخته ذهنیت است و ناشناخته خدا. ناشناخته هرگز به حوزه شناخته نمی‌آید. اگر روزی بخشی از شناخته شود، دیگر خدای ناشناخته نیست. ناشناخته ناشناختنی باقی می‌ماند (۱۳۸۰: ۱۹۴). او براساس این باور خود که بین انسان و خداوند فاصله‌ای نیست، با انتخاب هرگونه راه برای رسیدن به خداوند مخالفت می‌ورزد و در پاسخ به این سؤال که راه حق چیست می‌گوید: راه حق یعنی هیچ راه. تمام راه‌ها اشتباهند؛ زیرا راه وقتی مورد نیاز است که بین تو و مقصدت فاصله‌ای وجود داشته باشد، ولی بین تو و خداوند فاصله‌ای نیست. پس نیازی به راه نیست. هیچ راهی راه حق نیست. تمام راه‌ها خطا هستند؛ زیرا راه تو را

دورتر می‌کند. تو نباید به جایی بروی، پس نیاز به هیچ راهی نداری. شما کاملاً از این واقعیت غافل هستی که خدا آنجا نیست و اینجاست. آن زمان نیست و حال است. خدا جست‌وجوشونده نیست و خود جست‌وجوکننده است؛ پس هر راهی تو را گمراه خواهد کرد (۱۳۸۲: ۱۷۸-۱۷۹).

دیدگاه اشو در خصوص شناخت خداوند نیز همراه با ابهام و تناقض است؛ چرا که او از یک سو در برخی از سخنان خود، امکان شناخت خداوند را نفی می‌کند و از سوی دیگر در برخی از سخنان خود به بیان راه‌های رسیدن به خداوند و شناخت او می‌پردازد. اشو در جایی اظهار می‌دارد شناخت خداوند امکان‌پذیر نیست و در تبیین این دیدگاه، تنها به بیان این دلیل که خداوند ناشناخته را هیچ‌گاه نمی‌توان شناخت بسنده می‌کند. خاستگاه این باور اشو می‌تواند نگاه تجربه‌گرایانه او به هستی باشد؛ چرا که همان‌گونه اشاره شد، اشو وجود جهان دیگری غیر از این عالم مادی را که محسوس و قابل دیدن است به دلیل نامحسوس بودن انکار می‌کند و تأکید می‌ورزد که آدمی به امور محسوس که قابل تجربه کردن است بپردازد. براساس چنین رویکردی است که وجود خداوند را نیز که مادی و مشاهده‌نیست انکار می‌کند و می‌گوید تو نمی‌توانی خدا را جست‌وجو و تحقیق کنی. تو فقط می‌توانی در واقعیتی که در دسترس است، تحقیق کنی (۱۳۸۲: ۲۲۵). از این رو توصیه می‌کند به جای خداوند که به تعبیر او فرضیه‌ای بیش نیست، انسان سپاسگزار از کل هستی (شود) و نه از او که عقیده‌ای تحمیلی است؛ چرا که هستی عقیده نیست؛ چیزی است که شما را از درون و بیرون احاطه کرده است. به خاطر بسیار! فرضیه او (خداوند) رخت بر بسته است. لحظه‌ای که آن را فرضیه بنامید، ایده او از بین می‌رود (۱۳۸۰: ۲۰۸-۲۰۹).

این دیدگاه اشو مشابه دیدگاه سوفسطائیان و تجربه‌گرایان است. طباطبایی، اشرفی و شهبازی ضمن اشاره به دیدگاه سوفسطائیان که وجود جهان خارج را انکار می‌کردند و نیز باور شکاکان که می‌گفتند جهان خارج وجود دارد اما شناخت آن امکان‌پذیر نیست اظهار می‌دارند در مقابل شکاکان و سوفسطائیان، بسیاری از متفکران نیز وجود دارند که معتقدند امکان شناخت وجود دارد، اما اختلافشان بر سر راه‌ها و شیوه‌ها و ابزارهای شناخت است. عقل‌گرایان معتقدند پذیرش هر باوری منوط به داشتن شواهد کافی عقلی است. گروه دیگر تجربه‌گرایان هستند که معتقدند اگرچه شناخت امکان دارد، راه آن از حواس می‌گذرد. در این نگرش، اصالت عقل به کلی کنار زده می‌شود و ادراکات بشری فقط در حوزه حواس قرار می‌گیرد (۱۳۹۴: ۱۱۷).

این در حالی است که مولانا عدم امکان شناخت خداوند را به شناخت ذات خداوند محدود می‌کند و این‌گونه به تبیین آن می‌پردازد که درک کنه ذات حق تعالی برای انسان میسر نیست (دفتر ششم، ۱۲۹۹) و هیچ چیز در عالم وجود، دست‌نیافتنی‌تر از ذات الهی برای فهم انسان نیست (دفتر سوم، ۳۶۵۲). از این‌روست که با یادآوری این مطلب که عقل آدمی نمی‌تواند به چنین

مقامی دست یابد (دفتر پنجم، ۱۵) اظهار می‌دارد «زین وصیت کرد ما را مصطفی/ بحث کم جوید در ذات خدا» (دفتر چهارم، ۳۷۰۰). هرچند مولانا معتقد به عدم امکان شناخت ذات خداوند است، تأکید دارد که این امر «حالت عامه بُود»؛ چرا که به تعبیر او، «ماهیات و سرّ سرّ آن/ پیش چشم کاملان باشد عیان» (دفتر سوم، ۳۶۵۰-۳۶۵۳). به همین دلیل است که اظهار می‌دارد واصلان غرق ذات خداوند هستند (دفتر دوم، ۲۸۱۳). از سوی دیگر، با توجه به اینکه یکی از پیش‌فرض‌های مهم مولانا در معرفت‌شناسی، شناخت امور و اشیا به وسیله ضد آن‌هاست (دفتر پنجم، ۵۹۹)، مولانا شناخت خداوند که ضدی ندارد را نیز ناممکن می‌داند و می‌گوید نور حق را نیست ضدی در وجود/ تا به ضد او را توان پیدا نمود (دفتر اول، ۱۱۳۴).

## ۲-۲-۲. راه‌های شناخت خداوند

همان‌گونه که اشاره شد، هرچند اشو در برخی از موارد امکان شناخت خداوند را رد می‌کند، در تعالیم خود به بیان راه‌هایی رسیدن به خداوند و شناخت او می‌پردازد و از مواردی از قبیل آزادی، سفر به درون و عشق، به عنوان راه‌های شناخت خداوند یاد می‌کند. با تعمق در آموزه‌های هر دو صاحب‌نظر، این‌گونه به نظر می‌رسد که با وجود اینکه مولانا نیز در تعالیم خود، از این مفاهیم به عنوان راه‌هایی یاد می‌کند که از طریق آن‌ها می‌توان به شناخت خداوند دست یافت، با تعمق در چگونگی کاربرد این واژه‌ها در متن و تفاوت بار معنایی این عبارات در آموزه‌های اشو و مولانا می‌توان به تفاوتی بنیادین در دیدگاه آن دو پی برد.

## الف) آزادی

به اعتقاد اشو، آزادی یکی از راه‌هایی است که از طریق آن، انسان می‌تواند به شناخت خداوند دست یابد. در همین راستا اظهار می‌دارد اگر بخواهی خداوند را بشناسی، آزادی، نخستین پیش‌نیاز است (۱۳۸۲: ۷۷)؛ آزادی دری است که به بارگاه الهی بازمی‌گردد (۱۳۸۲: ۸۲). به باور او، آزادی آرزوی هر مرد و زنی است؛ آزادی مطلق، آزادی محض (۱۳۸۰: ۱۰۲). انسان کاملاً آزاد است. زیبایی انسان در همین است و شکوه و عظمت او نیز همین است (۱۳۸۲: ۱۶۷-۱۶۸). از این رو تأکید می‌ورزد تا زمانی که به آن آزادی‌ای که با آن زاده شده‌اید نرسید، نمی‌توانید وارد ملکوت خداوند شوید (۱۳۸۱: ۹۲). او آزادی را نخستین پیش‌نیاز شناخت خداوند می‌داند، اما مفهوم آزادی در تعالیم او مسئله‌ای است که بسیار جای تأمل دارد. اشو آزادی را به معنای آزادی مطلق و بی‌قید و شرط و رهایی انسان از بایدها و هنجارهای مذهب، جامعه و... تعبیر می‌کند؛ چرا که به باور او، انسان آزاد متولد می‌شود، اما به واسطه بایدهای تحمیل‌شده، شرطی می‌شود؛ درحالی‌که انسان



باید آزاد باشد و از هیچ هنجار و قاعده‌ای بیرونی پیروی نکند و تنها به ندای درون خودش پایبند و متعهد باشد. به همین دلیل است که می‌گوید انسان از خود سرشتی دارا نیست (۱۳۸۱: ۸۰). ذهن محصولی اجتماعی است (۱۳۸۰: ۳۱). هیچ کس مطابق هستی که باید باشد نیست. جامعه، فرهنگ، مذهب و تحصیلات، همگی علیه کودکان معصوم تبانی کرده‌اند (۱۳۸۰: ۱۱۵).

اشو این‌گونه به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد که رویکرد من به زندگی «آزادی فردی» است. آزادی تمام برای هر فرد (۱۳۸۲: ۲۹۸) و بر همین اساس اظهار می‌دارد من همه معیارها را زیرورو می‌کنم. فرد نباید خود را با قالب وفق دهد. احترام من به فرد، مطلق و بی‌قید و شرط است. من زیاد نگران وسیله نیستم. وسیله را می‌توان عوض کرد (۱۳۸۲: ۲۲۸). به باور او، زندگی از هیچ قاعده‌ای برخوردار نیست (۱۳۸۱: ۵۴). هر چیزی که از بیرون بیاید بی‌ارزش است. اخلاق، وجدان، معنویت و... هر اسمی که می‌خواهی روی آن بگذار. فقط آنچه در درونت مانند یک نیلوفر آبی شکفته می‌شود، دارای ارزش غایی است (۱۳۸۲: ۲۷۹). از سوی دیگر، اشو براساس اعتقاد به تغییر دائمی جهان و عدم ثبات آن، بر نبود معیاری ثابت برای تشخیص درستی و نادرستی امور تأکید می‌کند و اظهار می‌دارد همه شنیده‌هایتان را فراموش کنید. درستی و نادرستی امور را کنار بگذارید. زندگی ثابت نیست. چیزی که امروز درست است، فردا ممکن است غلط باشد (۱۳۸۰: ۲۷). به همین دلیل است که توصیه می‌کند از این الگوهای کلیشه‌ای به درآید! براساس معیارهای خود زندگی کنید. مسئله این است که حقیقتاً می‌خواهید چه کار کنید. بدون در نظر گرفتن نتایج، آن کار را انجام دهید (۱۳۸۱: ۱۸۸). تأکید او بر آزادی مطلق انسان، لزوم پیروی از ندای درون و عدم پیروی از بایدها، بدان جا منتهی می‌شود که معیار درستی و نادرستی را لذت‌بردن انسان می‌داند و می‌گوید فقط کاری را بکن که از آن لذت می‌بری. اگر لذت نمی‌بری، آن را انجام نده؛ زیرا لذت فقط از مرکز، از هسته وجود تو برمی‌خیزد. پس بگذار ملاک همین باشد و به این ملاک پایبند باش (۱۳۸۰: ۱۹۱). تعمق در تعالیم اشو نشانگر آن است که او آزادی مطلق انسان و رهایی از بایدهای مذهب و... را بسترساز شناخت خداوند می‌داند. این برداشت او از مفهوم آزادی نیز با مفهوم این‌واژه در تعالیم مولانا تفاوتی بنیادین می‌یابد. مولانا رسیدن به مقام والای آزادی را درگرو پاره کردن قیدوبندهای نفسانی و تعلقات دنیوی می‌داند (دفتر اول، ۱۹)؛ زیرا به باور او مُلک دنیا حقیر و بی‌ارزش است و برای انسان گرفتاری ایجاد می‌کند (دفتر ششم، ۴۴۲۰). او دنیا را به‌سان ساحری می‌بیند که تنها راه رهایی از «نفاثات» و «عُقَد» او، پناه‌بردن به خداوند است (دفتر پنجم، ۱۰۴۲). از این‌روست که از دین با تعبیر «شاهراه باغ جان‌ها» (دفتر دوم، ۲۴۵۴) یاد کرده و توصیه می‌کند «جز به کاری که بُود در دین مکوش» (دفتر سوم، ۱۲۸). او با یادآوری این مطلب که پیامبران، تنها راه رهایی از زندان دنیا را دین‌داری معرفی می‌کنند، می‌گوید:

روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند	انیسای رهبر شایسته‌اند
از برون آوازشان آید ز دین	که ره رستن، تو را این است، این
ما به دین رستیم زین تنگین قفس	جز که این ره نیست چاره این قفس
	(دفتر اول، ۱۵۴۲-۱۵۴۴)

مولانا با چنین نگرشی و با استناد به کلام پیامبر اکرم (ص)، از تعبیر «الدین نصیحه» استفاده می‌کند (دفتر سوم، ۳۹۴۳) و دین را سرشار از بایدها و نبایدهایی می‌داند که راه مستقیم را به آدمی می‌نمایاند. از همین رو می‌گوید «جمله قرآن امر و نهی است و وعید» (دفتر پنجم، ۳۰۲۶). او همچنین از پیامبران الهی به عنوان نایبان خداوند یاد می‌کند (دفتر اول، ۶۷۳) که از طریق آن‌ها می‌توان به شناخت خداوند دست یافت؛ بنابراین بیان می‌دارد «چون ذات حق بعیدی» می‌توانی از طریق «رسول و معجزات» او «وصف ذات» خداوند را دریابی (دفتر ششم، ۱۲۹۹). به اعتقاد مولانا، فهم انسان‌های عامه قابلیت و توان درک اسرار الهی را ندارد؛ چرا که «بحر را گنجایی اندر جوی نیست» (دفتر اول، ۳۸۱۰)؛ بنابراین با یادآوری این مسئله که صلاح نیست اسرار الهی بر عوام فاش شود، دلیل برگزیده شدن پیامبران از سوی خداوند را شناخت حقیقت از طریق آن‌ها عنوان می‌کند (همان: ۳۵۵۰)؛ و به همین دلیل است که تأکید می‌ورزد:

مگسل از پیغمبر ایام خویش	تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش
گرچه شیری، چون روی ره بی‌دلیل	خویش‌بین و در ضلالی و ذلیل
هین مپر الا که با پرهای شیخ	تا ببینی عون لشکرهای شیخ
	(دفتر چهارم، ۵۴۲-۵۴۴)

بدین ترتیب، تفاوت معنایی مفهوم آزادی در تعالیم اشو و مولانا آشکار می‌شود؛ زیرا اشو آزادی را در مفهوم رهایی انسان از قید بایدها و هنجارهای بیرونی می‌داند و از این رو مخاطبانش را به زندگی کردن براساس معیارهای خود، پایبندی به ندای درون و لذت‌گرایی سوق می‌دهد. این در حالی است که مولانا آزادی را در گرو رهایی انسان از قید و بند تعلقات دنیوی و نفسانی می‌داند و راه تحقق آن را در پناه‌جستن به دین و کلام خداوند که سرشار از بایدها و هنجارهاست و نیز مددجستن از انسان کامل - که پیامبران الهی نمونه‌ی اعلای آن هستند - می‌بیند.

### ب) سفر به درون

اشو براساس اعتقاد به وجود خدای درون و نبود خدای بیرون، به راه‌هایی درونی که مبنای آن دخیل بودن تجربه‌ی شخص در آن است، توجه دارد و از همین رو یکی از راه‌های شناخت خداوند را سفر به درون می‌داند. او می‌گوید چنین نیست که تو باید در جست‌وجوی خدا بر آیی. کجا او را

جست‌وجو خواهی کرد؟ در کدام جهت؟ تو هیچ نشانی از او نداری. تو شکل و نام او را نمی‌دانی. حتی اگر با او برخورد هم کنی، قادر نخواهی بود او را تشخیص بدهی. پس لطفاً سفری را به سوی خدا شروع نکن. این سفر از همان آغاز محکوم به شکست است. برعکس، به درون برو. بیشتر ساکت شو، بیشتر آسوده باش و ناگهان، روزی تو شروع می‌کنی به شنیدن آن زنگ‌های زیبا در درون... برای همین است که تمامی بصیران دنیا اصرار داشته‌اند که خداوند، طبیعت توست... ملکوت او در درون توست، نیازی به جست‌وجو نیست (۱۳۸۱: ۱۷۳). او تأکید می‌کند به کتب مقدس گوش ندهید. به ندای درونی‌تان گوش فرادهید. این تنها نسخه آسمانی است که من توصیه می‌کنم. اگر با حساسیت زیاد گوش فرادهید، هرگز گمراه نخواهید شد... با گوش دادن به ندای درونتان، بدون سبک‌وسنگین کردن درست و غلط، خودبه‌خود در مسیر درست گام برمی‌دارید. از این ندا پیروی کنید و به هر کجا که رهنمودتان می‌کند، بشتابید. گاه ممکن است به گمراهی بیفتید، اما به خاطر بسپارید این گمراهی بخشی از رشد و تکامل است. هرگز تابع قوانین بیرونی نباشید (۱۳۸۰: ۲۴).

براساس چنین نگرشی است که اصرار می‌ورزد به وجودت گوش بسپار و اگر کمی ساکت باشی، صراط مستقیم را احساس می‌کنی. همان کسی باش که هستی. هرگز سعی نکن کس دیگری باشی (۱۳۸۰: ۲۵)؛ چرا که آدمی را معیار همه چیز در جهان می‌داند و به همین دلیل، بیان می‌دارد این نمایشنامه زندگی است. بازیگر تویی، کارگردان تویی، تماشاگر تویی، نویسنده تویی، خواننده موسیقی متن تویی، همه این‌ها تو هستی (۱۳۸۲: ۲۸۶). اشو ضمن تأکید بر پیروی از ندای درون و عمل کردن براساس معیارهای شخصی توصیه می‌کند در دنیا زندگی کن، بدون هیچ دغدغه‌ای در این باره که چه اتفاقی قرار است بیفتد. مرگ همه چیز را با خود می‌برد (۱۳۸۲: ۲۳۷). هر قدر که می‌خواهید اشتباه کنید. این حق شماست که آزادانه به گمراهی بروید. این بخشی از کرامت شماست. حتی در مقابل خداوند بایستید (۱۳۸۱: ۲۷)؛ چرا که به باور او، انسانی که خطا نکند، هرگز رشد نخواهد کرد (۱۳۸۲: ۲۷۶).

نگاه مولانا در این مقوله نیز با اشو متفاوت است. هر چند مولانا نیز از شناخت خویشتن، به‌عنوان راهی برای شناخت خداوند یاد می‌کند و بدین جهت بر لزوم سفر به درون به‌منظور خودشناسی تأکید ویژه‌ای دارد، اما آنچه توجه بدان بسیار حائز اهمیت است، تفاوت دیدگاه مولانا و اشو بر چگونگی و مقصد خودشناسی است. به تعبیری دیگر، تأکید ویژه اشو بر خودشناسی، به شناخت توانمندی‌ها و ظرفیت‌های فوق‌العاده انسان و این باور که انسان خداست منتهی می‌شود. اما خودشناسی مورد توجه مولانا، انسان را به شناخت خود، نقاط قوت و ضعف خود، رهایی از دام نفس اماره و آسیب‌های آن می‌رساند. به اعتقاد مولانا، رهایی انسان از کمند نفس و زدوده‌شدن زنگارها و

کناررفتن حجاب‌ها می‌تواند بستر مناسبی برای شناخت خداوند مهیا کند. از این‌رو، از نفس اماره با تعبیر «گرگ درنده» یاد می‌کند (دفتر ششم، ۴۸۵۶) و به آدمی یادآور می‌شود که در «وجود ما هزاران گرگ و خوک» است (دفتر دوم، ۱۴۱۷). به باور او، نفس اماره همچون ساحری است که در هر وسوسه او سحری پنهان است (دفتر سوم، ۴۰۷۴). عذاب جاودان آخرت را برای انسان سهل و آسان جلوه می‌دهد (همان: ۴۰۶۸) و سخت‌تر از همه اینکه «نفس لعین» آدمی را از مقام قرب الهی دور می‌سازد (همان: ۹۷۴). بر همین اساس، نفس اماره را بزرگ‌ترین و سرسخت‌ترین دشمن آدمی می‌خواند (دفتر اول، ۹۰۶) و توصیه می‌کند که «گرد نفس دزد و کار او مپیچ» (دفتر دوم، ۱۰۶۳). با چنین نگرشی، آدمی را بر کشتن نفس اماره تشویق می‌کند (دفتر دوم، ۷۸۳).

مولانا صدای نفس اماره را به «بانگ غولان» تشبیه می‌کند که آدمی را به ورطه فنا و نابودی می‌کشاند و راه‌هایی از آن را از یک سو یاد خداوند (دفتر دوم، ۷۵۴) و از سوی دیگر، مددجستن از پیر (انسان کامل) که به تعبیر او «نردبان آسمان» است (دفتر ششم، ۴۱۲۵) می‌داند. مولانا که راه رستگاری را نه در تجربه شخصی خود انسان و گوش دادن به ندای درون، بلکه در اطاعت محض از انسان کامل می‌داند، تأکید می‌ورزد «دامن آن نفس کُش را سخت گیر»؛ چرا که به تعبیر او، «هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر» (دفتر دوم، ۶۲۷). از سوی دیگر، مولانا در کنار تأکید بر لزوم رهایی انسان از دام تعلقات نفسانی، بر اهمیت و ضرورت تهذیب نفس و پاکی دل نیز تأکید می‌ورزد و اظهار می‌دارد:

تخت دل معمور شد، پاک از هوا	بر وی الرحمن، علی‌العرش استوی
حکم بر دل بعد از این بی‌واسطه	حق کند، چون یافت دل این رابطه

(دفتر اول، ۳۶۶۵-۳۶۶۶)

مولانا بر اساس باورهای دینی خود، راه شناخت خداوند را محدود به راه‌های درونی نمی‌داند و در کنار آیات انفسی، به آیات آفاقی نیز اشاره می‌کند. بر همین اساس، با استناد به آیات قرآن کریم که آدمی را به تفکر در پدیده‌های هستی فرامی‌خواند (فصلت: ۵۳)، بر لزوم تفکر در پدیده‌های هستی تأکید می‌ورزد و می‌گوید «در عجب‌هاش به فکر اندر روید/ از عظیمی وز مهابت گم شوید» (دفتر چهارم، ۳۷۰۸). او تغییر و تحول موجود در هستی را «گواه ذوالجلال سرمد» می‌بیند (دفتر پنجم، ۳۳۱۷). زوال پدیده‌های هستی را حادثی می‌داند که به تعبیر او «محدثی خواهد یقین» (دفتر دوم، ۱۷۴۷) و نظم و ترتیب پدیده‌های هستی (دفتر چهارم، ۲۸۲۲) را از جمله نشانه‌هایی می‌داند که از طریق آن‌ها می‌توان به شناخت خداوند دست یافت. از این‌رو توصیه می‌کند که آدمی به تدبیر در پدیده‌های هستی بپردازد تا بدین طریق به شناخت خداوند دست یابد (دفتر اول، ۳۳۳۰-۳۳۳۷) و این حقیقت را دریابد که «المعنی هو الله» (همان: ۳۳۳۸).

مولانا با رد دیدگاه کسانی که وجود خداوند را به دلیل نامحسوس بودن انکار می‌کنند، بر این نکته تأکید می‌ورزد که پدیده‌های هستی نشانگر وجود خداوند و راهی برای شناخت او هستند (دفتر ششم، ۱۳۱۶). از همین رو به انسان یادآور می‌شود که با شناخت عظمت خداوند و نعمت‌های او به سپاسگزاری از خداوند پردازد (دفتر چهارم، ۳۷۱۰)؛ درحالی‌که اشو ضمن بیان این مطلب که خداوند بیرون از انسان فرضیه‌ای بیش نیست، از انسان می‌خواهد که به شناخت هستی که محسوس و در دسترس اوست پردازد و از هستی به واسطه نعمت‌های فراوانی که به او عطا کرده است، سپاسگزار باشد.

### ج) عشق

از دید اشو، «عشق» یکی دیگر از راه‌هایی است که شناخت خداوند را برای انسان میسر می‌سازد. به تعبیر او، عشق نخستین نشانه اثبات خداوند را به انسان می‌دهد (۱۳۸۲: ۴۹). عشق نخستین گام به‌سوی خداوند است و راه فراری از آن نیست. آنان که تلاش می‌کنند از این گام بگریزند، هرگز به خداوند نخواهند رسید. این مطلقاً لازم است. تو فقط زمانی از تمامیت وجود خودت آگاه می‌شوی که توسط حضور دیگری برانگیخته شوی (۱۳۸۲: ۴۵-۴۶)؛ بنابراین اظهار می‌دارد تمام رویکرد من در اینجا عشق است و بس. من فقط و فقط عشق را تعلیم می‌دهم و نه چیز دیگر. می‌توانی نام خدا را فراموش کنی؛ چرا که این تنها واژه‌ای خالی است. می‌توانی نیایش و دعا را فراموش کنی؛ زیرا این تنها آداب و رسومی است که دیگران بر تو تحمیل کرده‌اند. عشق یک نیایش طبیعی است که هیچ‌کس بر تو تحمیل نکرده. تو با عشق زاده شده‌ای. عشق، خدای واقعی است (۱۳۸۲: ۴۸)؛ و در جایی دیگر توصیه می‌کند خودت را به درون عشق بریز تا در دنیای درون، فضایی ایجاد شود؛ زیرا خداوند وقتی می‌تواند وارد شود که در درون تو فضایی برای او باشد (۱۳۸۱: ۲۱۰).

اشو معتقد است عشق دارای سطوح چهارگانه‌ای است که عبارت‌اند از فعالیت جنسی، دوست‌داشتن، دعا، سامادهی (آبرآگاهی) (۱۳۸۰؛ ۱۳۸۱؛ ۱۳۸۲). در همین راستا بیان می‌کند عشق از آمیزش جنسی زاییده می‌شود. آن‌گاه عبادت از عشق زاییده می‌شود و آن‌گاه خدا در اثر عبادت در انسان تجلی می‌یابد؛ و این انسان به بالاتر و بالاتر، به اوج گرفتن ادامه می‌دهد (۱۳۸۲: ۳۱۶). به تعبیر او، فعالیت جنسی پدیده‌ای طبیعی است، ولی در طول قرن‌ها آن را محکوم کرده‌اند؛ زیرا محکوم کردن آن یکی از مهم‌ترین راهکارها برای سلطه‌جویی بر انسان است (۱۳۸۲: ۱۰۱). او با بیان این مطلب که انسان ترکیبی از سکس و مرگ است می‌افزاید فرد باید با این دو واقعیت روبه‌رو شود. این‌ها واقعیت‌های غایی زندگی هستند. اگر بدون ترس با آن‌ها روبه‌رو شوی

می‌توانی وارد ملکوت خداوند شوی (۱۳۸۱: ۲۰۳). از این‌روست که می‌گویند آمیزش باید بزرگ‌ترین هنر مراقبه شود. این پیشکش تانترا به دنیاست. پیشکش تانترا از همه عالی‌تر است؛ زیرا کلیدهایی را در اختیارت قرار می‌دهد که از پست‌ترین به والاترین، استحاله پیدا کنی (۱۳۸۲: ۲۴۰). با چنین نگاهی به عشق است که اشو بر باور خود مبنی بر لزوم ارضای نیازهای جنسی تأکید می‌کند و می‌گوید من مخالف آمیزش جنسی نیستم. من طرفدار آمیزش جنسی ام (۱۳۸۲: ۲۹۴)؛ زیرا به تعبیر او، بدن انسان دیر یا زود پیر می‌شود، اما اگر به‌جای سیراب کردن عطش امیال و آرزوهایت، آن‌ها را ناکام رها کرده باشی، فریادشان درمی‌آید و جنجال به‌پا می‌کنند (۱۳۸۰: ۱۷۲)؛ بنابراین اصرار می‌ورزد هرگز بر ضد امیال جنسی نباش که می‌تواند به نیلوفر آبی تو بدل شود. وقتی نیروی جنسی واقعاً تغییر شکل داد، درمی‌یابی که این نیرو چه عطیه گران‌بهایی بود که خداوند به تو ارزانی کرده بود. این همه زندگی توست. همه انرژی توست. چه در سطوح پایین‌تر، چه در سطوح بالاتر، این تنها انرژی‌ای است که در اختیار داری. پس ضدیت را کنار بگذار (۱۳۸۰: ۲۴۶). او با تأکید بر لزوم ارضای کامل و آزاد نیازهای جنسی در زمان اوج بروز خود، اظهار می‌دارد آمیزش جنسی در زمان و دوره خودش چیز بسیار زیبا و دل‌انگیزی است و خارج از آن زمان و دوره خودش زشت است. یادت باشد که بین چهارده و بیست‌ویک سالگی، اجتماع سالم برای آمیزش جنسی، آزادی مطلق قائل است. در وقت مساعد، زندگی جنسی را طبق روال طبیعی‌اش طی کن (۱۳۸۰: ۸۱). او به نفی ازدواج می‌پردازد و می‌گوید ازدواج، گل پلاستیکی است و عشق، گل سرخ واقعی (۱۳۸۲: ۳۳۵). آنان ازدواج را جایگزین عشق ساخته‌اند. آنان هر چیز واقعی را با چیزهایی غیرواقعی جایگزین کرده‌اند. ازدواج، مصنوعی است و ساخته انسان. عشق آفرینش خداوند است (۱۳۸۲: ۷۸).

این در حالی است که چنین تعبیری از عشق، تفاوتی اساسی با مفهوم عشق در تعالیم مولانا دارد. به تعبیر مولانا، عشق «اسطربلاب اسرار خدا» (دفتر اول، ۱۱۰) و از «اوصاف خدای بی‌نیاز» است. از این‌روست که «عاشقی بر غیر او» را مجاز می‌داند (دفتر ششم، ۹۸۳). او ضمن بیان اینکه «عشق مردگان پاینده نیست» (دفتر اول، ۲۱۷) تأکید می‌ورزد «عشق را بر حی جان‌افزای دار» (دفتر پنجم، ۳۲۷۲) که تمام انبیا «یافتند از عشق او کار و کیا» (دفتر اول، ۲۲۰). او از «عشق ربانی» با تعبیر «خورشید کمال» یاد می‌کند (دفتر ششم، ۲۹۳) و چنین عشقی را «طیب جمله علت‌ها» می‌داند که آدمی را از هرگونه حرص و عیبی پاک می‌کند (دفتر اول، ۲۲-۲۳). به همین دلیل است که «حرص اندر عشق» خداوند را مایه فخر و مباهات (دفتر سوم، ۱۹۵۵) و عشق‌های رنگی را مایه ننگ و تباهی انسان می‌داند (دفتر اول، ۲۰۵)؛ زیرا به تعبیر او چنین عشق‌هایی «عشق نبود، هرزه سودایی بود» (دفتر پنجم، ۵۸۷).

مولانا تمایزی اساسی قائل می‌شود بین عشق حقیقی که به واسطه آن جسم خاکی، بر اوج افلاک می‌شود (دفتر اول، ۲۵) و عشق مجازی که می‌تواند آدمی را بنده شهوت سازد (همان: ۳۸۱۵) و او را به سمت پستی‌ها بکشاند (دفتر دوم، ۳۱۵۳). او تأکید می‌ورزد «هر که در شهوت فروشد بر نخاست» (همان: ۱۲۷۲). به باور او «نار شهوت» که «اصل گناه و ذلت» (دفتر اول، ۱۰۵۲)، و آفت بزرگ سیر و سلوک معنوی است (دفتر دوم، ۱۰)، بصیرت آدمی را نابود می‌کند، زشتی‌ها را زیبا می‌نماید و آدمی را بدنام می‌سازد (دفتر پنجم، ۱۳۶۵-۱۳۷۰). از این رو ترک شهوت‌ها را جوانمردی می‌داند و آن را «عروة الوثقی» می‌خواند که «بر کشتن این شاخ، جان را بر سما» (دفتر دوم، ۱۲۷۲-۱۲۷۴). در همین راستا، ضمن بیان اینکه دلیل وجود شهوت در آدمی بقای نسل است (دفتر پنجم، ۹۴۱) تأکید می‌کند که شهوت‌های نفسانی باید در مسیر تعالی روح به کار گرفته شوند (دفتر چهارم، ۲۳۸) و راه‌هایی از بند شهوت‌ها را خویشتن‌داری و بی‌اعتنایی انسان به امیال نفسانی (دفتر اول، ۳۷۰۳) و از سوی دیگر «فضل ایزد و انعام خاص» او می‌داند (همان: ۳۸۱۷) و بیان می‌دارد:

نار شهوت را چه چاره؟ نور دین  
نور کیم اطفاء نار الکافرین  
(دفتر اول: ۳۷۰۰)

برخلاف اشو که به مخالفت با ازدواج می‌پردازد، مولانا از ازدواج نیز به‌عنوان راهی برای رهایی از شهوت‌های نفسانی یاد می‌کند و ضمن تأیید این سنت حسنه می‌گوید «نکاحی کن، گریزان شو از آن»؛ چرا که «نکاح آمد چون لاحول و لا/ تا که دیوت نفکند اندر بلا» (دفتر پنجم، ۱۳۷۳-۱۳۷۵). بدین ترتیب بررسی دقیق تعالیم اشو و مولانا تفاوت بنیادین مفهوم عشق در دیدگاه آن دو را نیز آشکار می‌سازد؛ زیرا اشو با تأکید فراوان بر لزوم ارضای کامل، آزادانه و بی‌قیدوبند نیازهای جنسی، عشقی زمینی را ترویج می‌دهد که ریشه‌های انسان را در خاک عمیق‌تر می‌سازد، اما مولانا عشقی را ترویج می‌دهد که آدمی را «بالاکشان تا اصل خویش» می‌برد (دفتر دوم، ۱۲۷۵) و از خاک بر افلاک می‌رساند (دفتر اول، ۲۵). از این رو، راه رسیدن به چنین مرتبه‌ای را نه در برآورده شدن کامل و آزاد امیال نفسانی، بلکه در خویشتن‌داری، بی‌اعتنایی به آن امیال و نیز استفاده از آن‌ها در جهت تقویت تقوی می‌داند (دفتر سوم، ۲۱۳۷).

### نتیجه‌گیری

در این پژوهش، دیدگاه اشو که بنیان‌گذار مکتب راجنیشیسم است در خصوص وجود خداوند، امکان شناخت او و راه‌های آن بررسی شد و سپس به‌منظور آشکار ساختن وجوه افتراق او با آموزه‌های عرفان و معنویت اسلامی، عقاید او با اندیشه‌های مولانا که یکی از نمایندگان راستین

معنویت اسلامی است مقایسه شد. نتایج بیانگر آن است که اشو و مولانا در تعالیم خود درباره خداوند و شناخت او بسیار سخن به میان آورده‌اند و حتی در برخی از موارد از تعبیر مشابه و یکسانی نیز استفاده کرده‌اند که این امر در نگاهی گذرا شاید این اندیشه را به ذهن متبادر سازد که دیدگاه آن دو در حوزه خداشناسی با یکدیگر تشابهاتی دارد، اما بررسی دقیق اندیشه‌های آن‌ها از یک سو و تعمق در کاربرد و بار معنایی آن واژه‌ها در تعالیم آنان از سوی دیگر، تفاوتی بنیادین و اساسی را آشکار می‌سازد؛ به گونه‌ای که می‌توان به صراحت اذعان داشت روح کلی حاکم بر تعالیم اشو با تعالیم مولانا در تعارض است.

به عبارت دیگر، هرچند اشو در موارد زیادی به بحث درباره خداوند پرداخته است، خدای مورد نظر او خدایی است که صرفاً در درون انسان حضور دارد و نقش او به خلقت هستی محدود می‌شود. هیچ گونه نظارتی بر اعمال آدمی و به تبع آن داوری درباره آن‌ها ندارد. از این رو وجود خداوندی بیرون از انسان را نفی می‌کند و اعتقاد به وجود چنین خداوندی را محصول ترس و شرطی‌شدگی انسان می‌داند. این در حالی است که در ساحت اندیشه مولانا، خداوندی یکتا حضور دارد که وجودش چنان روشن و مشهود است که اثبات آن نیازی به دلیل و برهان ندارد، لامکان و محیط بر همه چیز است، همه کاره عالم است و هستی با اوست که معنا می‌یابد. نه تنها ناظر اعمال آدمی، بلکه داور و جزادهنده آن اعمال نیز هست. از این روست که مولانا به نفی دیدگاه افرادی مانند اشو می‌پردازد و ریشه چنین باورهایی را در گیربودن آدمی در عالم محسوسات، دستیابی به شناخت مبتنی بر حواس ظاهری و درک نکردن واقعیت امور می‌داند.

از سوی دیگر، در حوزه شناخت خداوند و راه‌های آن نیز دیدگاه اشو از انسجام چندانی برخوردار نیست. او با توجه به اعتقادداشتن به خداوندی بیرون از وجود آدمی، شناخت خداوند درون را در کانون توجه خود قرار داده است و از مواردی از قبیل آزادی، سفر به درون و عشق به عنوان راه‌هایی برای شناخت خداوند درون یاد می‌کند. هرچند مولانا نیز در تعالیم خود، از این مفاهیم به عنوان راه‌هایی نام می‌برد که از طریق آن‌ها می‌توان به شناخت خداوند دست یافت، اما تعمق در چگونگی کاربرد این واژه‌ها در متن، نشانگر آن است که تفاوت بنیادینی در دیدگاه آن دو وجود دارد. آزادی در دیدگاه اشو به معنای رهایی از تمامی بایدها و هنجارها و عمل کردن براساس معیارهای شخصی و لذت درون است. سفر به درون، در معنای پیروی از ندای درون، احترام به خود، تجربه‌گرایی و لذت‌گرایی آمده است. عشق نیز در نگاه او، الزاماً در گرو ارضای کامل نیازهای جنسی در زمان اوج هیجان جنسی و به صورت کاملاً آزاد است. این در حالی است که در تعالیم مولانا، آزادی در معنای رهایی از قیدوبند تعلقات نفسانی، خودشناسی به معنای شناخت نقاط قوت و ضعف خود، رهایی از دام نفس اماره، آسیب‌ها و وسوسه‌های آن و رسیدن به



شناخت خداوند، و عشق نیز به معنای رهایی از نار شهوت به کار رفته است. بدین ترتیب، تفاوت بنیادین تعالیم اشو و مولانا در حوزه مورد بررسی در این نوشتار آشکار می‌شود که این امر می‌تواند بیانگر خاستگاه فکری متفاوت این دو صاحب نظر باشد؛ چرا که باورهای مولانا ریشه در تعالیم دینی و آموزه‌های اسلامی دارد و این در حالی است که اشو وام‌دار ادیان الهی نیست و نگرش او از نگاه ماده‌گرایانه و تجربه‌گرایانه‌اش به هستی نشئت می‌گیرد. از همین روست که بیشتر تعالیم او بر محور اصالت ماده و تجربه می‌گردد. همچنین جایگاهی که اشو برای انسان ترسیم می‌کند و نقش محوری‌ای که برای او در هستی قائل می‌شود و نیز تأکید فراوان او بر لزوم برآورده شدن همه جانبه و حداکثری خواسته‌های نفسانی به صورت کاملاً آزاد، تعالیم او را به سمت انسان‌گرایی و لذت‌گرایی سوق می‌دهد.

## پی‌نوشت

1. New Religious Movement
2. Tong
3. Vest
4. Rajneeshism
5. Shree Rajneesh
6. Osho
7. Hinnells

## منابع

- ارشدریاحی، علی و زینب فرهادی. (۱۳۹۱). «نقدی بر خداشناسی اشو». معرفت ادیان. س ۴. ش ۱۳. صص ۱۰۴-۸۵.
- اشو. (۱۳۸۰). بلوغ: مسئولیت خودبودن، خودپذیری و دگرشدن. ترجمه مرجان فرجی. فردوس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۰). خلاقیت: آزادسازی نیروهای درون. ترجمه مرجان فرجی. چاپ دوم. فردوس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۰). شهادت: لذت زندگی مخاطره‌آمیز. ترجمه خدیجه تقی‌پور. چاپ دوم. فردوس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۲). الماس‌های اشو. ترجمه مرجان فرجی. چاپ چهارم. فردوس. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۱). راز ۲. ترجمه محسن خاتمی. چاپ دوم. فراروان. تهران.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۸۲). راز ۱. ترجمه محسن خاتمی. چاپ چهارم. فراروان. تهران.
- تانگ، کریس. (۱۳۹۱). «نقدی بر معنویت‌گرایی عصر جدید». ترجمه احمد شاکر نژاد. سیاحت غرب. س ۱۰. ش ۱۱۴. صص ۹۱-۹۵.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). راه عرفانی عشق. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. چاپ پنجم. پیکان. تهران.
- حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۲). «جنبش‌های نوپدید معنوی: دین یا عرفان؟». مجله ادیان و عرفان، س ۱. ش ۱. صص ۲۹-۵۰.

۱۳۲ / تصویر خداوند در اندیشه اشو: وجوه افتراق تعالیم او با آموزه‌های مولانا

- دهباشی، علی. (۱۳۹۴). *تحفه‌های آن جهانی*. چاپ سوم. سخن. تهران.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۳). *شرح جامع مثنوی معنوی*. چاپ بیست و دوم. اطلاعات. تهران.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۴). *شرح کامل فیه مافیه*. چاپ پنجم. معین. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۹۵). *غزلیات شمس تبریز*. چاپ هشتم. سخن. تهران.
- طباطبایی، سیدحسن. اشرفی، علی و ایرج شهبازی. (۱۳۹۴). «موانع معرفت در مثنوی». نشریه ادبیات عرفانی. س ۷. ش ۱۳. صص ۱۱۵-۱۴۱.
- قراملکی فرامرزی، احد و اسماعیل زارعی حاجی آبادی. (۱۳۸۶). «شناخت خدا از دیدگاه مولانا». پژوهش‌های فلسفی - کلامی. س ۸. ش ۳۱-۳۲. صص ۲۵۹-۲۷۷.
- کیانی، محمدحسین. (۱۳۸۸). «مؤلفه‌های معنویت نوپدید». کتاب نقد. س ۱۱. ش ۵۰-۵۱. صص ۱۰۹-۱۵۸.
- کاکاوند قلعه‌نویی، فاطمه و محمدعلی گذشتی. (۱۳۹۵). «بررسی وجوه مشترک آموزه‌های مولوی و اشو». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۱۲. ش ۴۲. صص ۲۳۷-۲۵۶.
- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۹۶). *خدا به روایت مولانا*. چاپ دوم. نگاه معاصر. تهران.
- مصباحی جمشید، پرستو. سرمدی، محمدرضا. فرج‌الهی، مه‌رمان. میردامادی، سیدمحمد و زهره اسماعیلی. (۱۳۹۵). «وضعیت عقل، دین و علم در عصر پست‌مدرن و ملاحظات آن در تربیت معنوی با رویکرد انسان‌شناسانه». پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی. س ۲۴. ش ۳۳. صص ۹۵-۱۲۶.
- وست، ویلیام. (۱۳۹۳). *روان‌درمانی و معنویت*. ترجمه شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن. چاپ چهارم. رشد. تهران.
- وکیلی، هادی و آزاده مدنی. (۱۳۸۹). *اشواز واقعیت تا خلسه*. چاپ دوم. کانون اندیشه جوان. تهران.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۹۳). *مولوی‌نامه*. زوار. تهران.
- هینلز، جان. (۱۳۹۳). *فرهنگ ادیان جهان*. ترجمه گروه مترجمان. چاپ دوم. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب. قم.

## References

- Arshad reahi, A. and Farhadi, Z. (2012). A Critique of Osho's Theology. Siahat-e Gharb Monthly .Year. 4. No 13. Pp 85-104. (In Persian)
- Chittick, W. (2010). The Sufi path of live: the spiritual teaching of Rumi. Tr.by Abasi, Sh. Paykan Publications. Tehran. (In Persian)
- Dehbashi, A. (2015). *Grifts Form the other world*. 3<sup>th</sup> ed. Sokhan Publications. Tehran. (In Persian)
- Hamidiye, B. (2013). New spiritual movements: Religion or or mysticism. Religions and Mysticism. Year 46. No. 1. Pp 29-50. (In Persian)
- Hinnells, J. (2014). *The Penguin Dittionary of Religions*. Tr.by Pashaei. 2<sup>nd</sup>ed. The university of religions and denominations press. Qom. (In Persian)
- Homaei, J. (2014). *Mowlavi nama*. Zavvār Publications. Tehran. (In Persian)
- Mesbahi, P. Sarmadi, m. Farajollahi, M. Mirdamadi, M. and Esmaeili, Z. (2016). The Status of Reason Religion and Science in the Postmodern Age and Its Considerations in

- Spiritual Education Whit an Anthropological Approach. Quarterly Journal of research on Issues of Education. Year 24. No.33. P\_p 95-126. *(In Persian)*
- Kakavand Qalenoee, F. and Gozashti, M. (2016). Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. Year 12. No. 42. P\_p 237-256. *(In Persian)*
- Keani, M. (2009). Elements of New Spirituality in Iran. Book Review Journal. Year 11. No. 5. P\_p 109-158. *(In Persian)*
- Osho. (2001). *Courage: The Joy of Living Dangerously*. Tr.by taqipor, kh. 2<sup>nd</sup> ed. Ferdows Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Osho. (2001). *Maturity: The Responsibility of Being oneself*. Tr.by Marjan Faraji. Ferdows Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Osho. (2001). *Creativity: unleashing the force within*. Tr.by Faraji, M. 2<sup>nd</sup>ed. Fararavan Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Osho. (2003). *Osho Diamonds: A New Vision for The New Millennium*. Tr.by Faraji, M. 4<sup>th</sup>ed. Ferdows Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Osho. (2003). *The Secret*. Tr.by Khatami, M. 1 Vol .4<sup>th</sup>ed. Fararavan Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Osho. (2002). *The Secret*. Tr.by Xatami, M. 2 Vol .4<sup>th</sup>ed. Fararavan Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Qaramaleki, A. Zarei, I. (2007). Knowledge of God from Mawlana Rumi's Viewpoint. Philosophical – Theological Research. Year 8. No. 31-32. Pp 259 - 277. *(In Persian)*
- shafiei Kadkani, M. (2016). *Qazalīyat-e Šams-e Tabrīzī*. 8<sup>th</sup>ed. Sokhan Publications Tehran. *(In Persian)*
- Tabatabaei, S.H. Ashrafi, A. and Sahbazi, E. (2015). Barriers to cognition in maulana's masnavi. *Journal of Mystical Literature* .Year 7. No. 13. Pp 115-141. *(In Persian)*
- Tong, C. (2012). A Critique of New Age Spirituality. Year 10. No. 114. P\_p 91-95. *(In Persian)*
- Vakili, H. and Madani, A. (2010). *Osho: from reality to ecstasy*. 2<sup>nd</sup>ed. Young thoughts center Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Zamani, K: (2015). *A Comprehensive Commentary of fih-e mafih*. 5<sup>th</sup> ed. Mo'in Publications. Tehran. *(In Persian)*
- Zamani, K. (2014). *A Comprehensive Commentary of Mathnavie Manavi*. 47<sup>th</sup> ed. Ettela'at Publications. Tehran. *(In Persian)*
- West, W. (2014). Psychotherapy and spirituality: crossing the line between therapy and religion. Tr.by shahidi, Sh .and Shir afkan, S. Roshd Publications. Tehran. *(In Persian)*

## Image of God in the Thoughts of Osho: Contrasting His Teachings to Rumi's<sup>1</sup>

Mahboobeh Assadi<sup>2</sup>  
Seyyed Hamid Reza Alavi<sup>3</sup>  
Morad Yari Dehnavi<sup>4</sup>

Received: 9/3/2019  
Accepted: 26/6/2019

### Abstract

While Iranian culture has long enjoyed valuable works in the field of spirituality and mysticism, currently, we witness the spread of new religious movements. Increasing attention to spirituality has led some researchers to focus exclusively on the similarities between the teachings of the nascent spiritual movements and those of Islamic mysticism, which could have serious consequences. Taking that into consideration, and with the aim of depicting the conflicts between the teachings of the new religious movements and Islamic spirituality and mysticism, the present study addresses Osho's teachings, as the founder of one of the nascent spiritual movements, and examines his views regarding the existence of God and the possibility and ways of knowing Him, as the most important concern of humankind. To illustrate the dissimilarities between his viewpoints and those of Muslim mystics, his teachings in this field are also compared with Rumi's, as one of the true representatives of Islamic mysticism and spirituality. Findings reveal fundamental differences between the views of Osho and Rumi's. Lack of coherence in his view of the existence of God, as well as his different perceptions of notions such as love, freedom, and self-knowledge as ways of knowing God, which stand in contrast with the teachings of Rumi, support this issue. This seems to be due to their different origins of thoughts because unlike Osho that clearly denies the divine religions, Rumi's beliefs are rooted in the teachings of Islam.

**Keywords:** Theology, New Spiritual Movements, Islamic spirituality, Osho, Rumi.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2019.25028.1714

2. PhD Candidate of Educational Sciences, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran (Corresponding author), [asadi.mahboobeh@gmail.com](mailto:asadi.mahboobeh@gmail.com)

3. Professor of Educational Sciences Department, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran, [hralavi@uk.ac.ir](mailto:hralavi@uk.ac.ir)

4. Assistant Professor of Educational Sciences Department, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran [myaridehnavi@uk.ac.ir](mailto:myaridehnavi@uk.ac.ir)

Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN: 1997-2538