

جنبش‌های نوپدید دینی - معنوی

هادی و کیلی - پریسا گودرزی *

چکیده

در سال‌های اخیر، موج توجه به عرفان‌ها و مشرب‌های معناگرای سکولار در جهان و کشور ما به شدت فراگیر شده است. یکی از دلایل مهم عدم توانایی مسئولان برای مهار چنین پدیده‌هایی، واقع‌گرا نبودن و نپذیرفتن شرایط حقیقی اجتماع و نظریه‌پردازی بدون پشتوانه آماری است.

منظور ما در این بحث، آسیب‌شناسی علمی نوعی از دینداری است که واکنش‌هایی چون عرفان‌ها و مشرب‌های سکولار را سبب می‌شود و همین‌طور آسیب‌شناسی روابط و مناسبات اجتماعی و فرهنگی است که ضایعه شناخت نادرست اسلام ناب محمدی (ص) را به وجود می‌آورد و سبب غالب شدن گفتمان‌های غلط و افراطی دینی و ضد دینی در کشور می‌شود.

۱. هادی و کیلی: عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. پریسا گودرزی: پژوهشگر.

نخستین مبنای نظری در این جنبش‌ها بی‌شک، اومانیزم است. اومانیزم در اینجا به نیهیلیسم و پوچ‌انگاری درباره فلسفه حیات انسان می‌رسد و به انسان اجازه می‌دهد که در این وضع فاجعه‌آمیز، هر چه می‌تواند انجام دهد و دنیا در نهایت، بی‌معناست. در باب اقبال ایرانیان به جنبش‌های معناگرا از علل گوناگونی، می‌توان سخن گفت که گاه برآمده از دل جریان کلی معناگرایی جهانی است که خود در واقع، معلول پدیده جهانی شدن، رشد فناوری اطلاعات و سرعت دسترسی به منابع اطلاعاتی است و گاه اوضاع و احوال اقلیمی فرهنگی و سیاسی جامعه ایران، باعث بروز و بسط جریان‌های مزبور در آن شده است.

واژگان کلیدی

جنبش نوپدید، معنویت مدرن، اومانیزم، سکولاریسم.

مقدمه

در چند دهه اخیر، مهم‌ترین جریانی که در برابر نظام سرمایه‌داری جلوه کرده و نشانگر کاستی‌هایی بنیادین در نظام کاپیتالیستی - لیبرالیستی بوده است، جریان معنویت‌گرایی و بازگشت به دین است.

در این میان، معنویت عرفانی پدید آمد تا بحران معنویت را در زندگی مادی‌گرایانه اهالی تمدن غرب، برطرف سازد و اصلی‌ترین کارکرد آن، تداوم وضعیت سلطه‌گرانه و سلطه‌پذیرانه در حیات طبیعی معاصر است.

تأثیر تمدن و تکنولوژی جدید بر دگرگونی و بهتر شدن وضع زندگی مادی بشر را هرگز نمی‌توان دور از نظر داشت؛ اما این واقعیت تلخ را نیز نمی‌توان کتمان کرد که تمدن مدرن، یکی از عوامل مهم غفلت آدمیان از اصلی‌ترین ساحت وجودی خود، یعنی روح ملکوتی و در نتیجه فروپاشی بنیادهای اخلاق و معنویت در جهان معاصر بوده است.

ناتوانی تمدن صنعتی در برآوردن نیازهای معنوی و ارزشی انسان معاصر، باعث بازگشت به اصالت‌ها و رونق بازار معنویت در عصر حاضر می‌شود و انسان جویای



معرفت و معنویت در عصر حاضر، سرگشته و حیران در تلاش برای جستجوی خود و خداست؛ اما سؤال اینجاست که چرا انسان امروز، بیش از دین به معنویت علاقه‌مند است؟ آیا جوهر و باطن دین، همان عرفان و معنویت نیست؟

در جهان امروزی صدها گروه، دسته یا فرقه انحرافی و ساختگی از میان این فرقه‌ها به وجود آمده است که ما اکنون آنان را «جنبش‌های نوپدید دینی» می‌خوانیم.^۱ برخی از آنها به ظاهر، دینی و معنوی‌اند و پیروان خود را به نوعی سلوک عرفانی یا شبه عرفانی دعوت می‌کنند؛ مانند: شاهدان یهوه، اکنکار، مرمون‌ها، اشو، سای بابا، مهربابا و... .

برخی دیگر بیشتر به آموزش روش‌های تمرکز فکر، کسب آرامش روحی و جسمی و تمرین‌های ورزشی مشغول‌اند؛ مانند: تی‌ام، یوگا، مدیتیشن، فالون دافا، ریکی و... و برخی همچون رائلین و کلیسای شیطان، عموماً عقایدی ضد دینی و ضد انسانی دارند و با انکار دین یا دعوت پیروان خود به استفاده از مواد مخدر، مشروبات الکلی، موسیقی‌های مخرب و خوردن خون، به تجربه‌های ناشناخته‌ای کشیده می‌شوند که همگی افکار و اعمال غیرانسانی مثل: خشونت، انتقام، لذت‌جویی، بی‌بندوباری، ناسازگاری و... را ترویج می‌کنند.

دسته‌ای از این جنبش‌ها در یکی از ادیان سامی مانند: یهودیت، مسیحیت، اسلام یا ادیان شرقی مانند: هندوئیسم، بودیزم و شینتو ریشه دارند و گروهی نیز حاوی مجموعه‌ای از عقاید و باورهای اسرارآمیز باطنی و عرفانی است که تلاش می‌کند در وجود انسان، سفری معنوی بیافریند و خدا را در درون خود انسان، آزاد و با حقیقت وجودش مرتبط کند؛ از این رو آن را «معنویت خودمحور» نیز نام نهاده‌اند.^۲

در این مقاله کوشش می‌کنیم، فارغ از هرگونه گرایش سیاسی و تنها به مدد شواهد قابل استناد در پژوهش‌های علمی و بدون بهره‌گیری از برخوردهای سلیقه‌ای و

۱. New Religious Movements (NRMs).

۲. طالبی دارابی، «دین عصر جدید»، اخبار دین، ش ۸، ص ۲۹.

تفکرات انتزاعی در باب مسائل ملموس اجتماعی، چرایی این رخداد و راه درمان این وضعیت را به بحث بگذاریم.

جنبش‌های نوپدید دینی

از روزهای آغاز قرن بیستم، بازیگران جدیدی پیدا شدند که در بازار بی‌نظم دین در جامعه غربی، مهم شناخته شدند. از آنجا که مانع تراشی شرعی و قانونی برای جلوگیری از «بدعتگذاری» دیگر کارایی نداشت، خط فکر اصلی مسیحی، برچسب قدیمی «بدعتگذاری» را با یک اصطلاح جدید به نام «فرقه‌ها» یا «کیش‌ها» عوض کرد. اصطلاحات جدید، دارای مفاهیم تحقیرآمیزی است و معنای ضمنی آن این است که به طور کلی ادیان جدید برای جامعه زیانبارند.

پس از آن خانم پروفیسور آیلین بارکر، جامعه‌شناس بریتانیایی، کاربرد اصطلاح «جنبش‌های نوپدید دینی» را فراگیر ساخت. دانشمندان از اصطلاح متأخر «ادیان جدید» نیز استقبال کردند. آنچه مهم است اینکه واژگونی بزرگ دینی در دهه‌های اخیر، در عین حال که «کمیت» دین در جامعه را فزونی بخشید، از ایجاد تغییر قابل توجه و مهم در «کیفیت» آن ناتوان ماند.^۱

وجه مشترک عرفان‌های جدید، اباحه‌گری، لابی‌گری و بی‌قیدی به ملزومات شریعت و عرفان حقیقی است. این امر از سویی از عطش فطری بشر به معنویت حکایت دارد و از سویی دیگر، نشانگر انحراف و وارونگی معنویت در دوره جدید است که شیادانی از این عطش سوء استفاده می‌کنند و جوانان را به سمت محافظی می‌کشاند که نتیجه آن، چیزی جز خوابِ گران و دوری از هدف متعالی عرفان نیست.

۱. همایون همتی، «عرفان‌های دینی و عرفان‌های سکولار»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۲۷ و ۲۲۸.

الف) مبانی نظری جنبش‌های نوپدید دینی - معنوی

۱. اومانیسیم

نخستین مبانی نظری در این جنبش‌ها بی‌شک، اومانیسیم است. در نیمه دوم قرن چهاردهم و در برابر تحقیرهای کلیسای قرون وسطی نسبت به انسان، نوعی رویکرد به منزلت و ارزش‌های وجودی انسان، پدیدار شد که اومانیسیم (= اصالت انسان یا انسان-گرایی) نام گرفت و از همین جا بذر سکولاریسم و دنیاگرایی در زمین اومانیسیم کاشته و روئیده شد.^۱

انسان در اومانیسیم، محور همه امور عالم است؛ یعنی هم نظام تکوین و هم نظام تشریح و قانونگذاری باید مطابق خواسته‌های انسان باشد و در این امر، انسان باید صرفاً به عقل و دستاورد معرفتی خویش اعتماد کند و نیازی به موجود ماورای خود نداشته باشد. همه امور نظری و عملی بشر فقط تابع خواست و معرفت انسان و براساس آن تنظیم می‌شود و هیچ امر دیگری - اعم از خدا و ادیان و سنت‌های اجتماعی - حق دخالت در این امر را ندارند. در این بیان، دین و خداوند نیز به همین سرنوشت گرفتارند.

در اینجا نیز به خدا و دینی اعتقاد دارند که خودشان آنرا براساس امیال و خواسته‌های انسان تنظیم کرده باشند؛ از این رو دین باید انسانی باشد؛ نه اینکه انسان دینی باشد.^۲

رنه گنون در این باره می‌نویسد: «اومانیسیم، نخستین صورت مسئله‌ای بود که به شکل نفی روح دینی در عصر جدید درآمده بود و چون می‌خواستند همه چیز را به میزان بشری محدود سازند، بشری که خود غایت و نهایت خود قلمداد شده بود، سرانجام به پست‌ترین درجات وجود بشری سقوط کرد.»^۳

۱. حمیدرضا مظاهری سیف، «نقد عرفان پست مدرن»، فصل‌نامه کتاب نقد، ص ۲۸.

۲. سید محمد نویان، اسلام و اومانیسیم، سایت درگاه پاسخگویی به مسائل دینی، ص ۴ به آدرس:

www.porsogoo.com.Fa

۳. به نقل از: رضا داوری، مجله حوزه و دانشگاه، ش ۶، ص ۷۵.

سرانجام اومانیت‌های افراطی در سال ۱۹۳۳ طی بیانیه‌ای، وجود خدا، زندگی سرمدی و مابعدالطبیعه را انکار کردند و در مقابل، ایمان به انسان و استعدادهای او را جایگزین ساختند.^۱

محورهای اساسی اومانیسیم در اصول ذیل قابل جمع‌بندی است:

۱. کرامت ذاتی و بی‌انتهای آدمی و انکار گناهکاری ذاتی انسان؛
۲. تفرد اصالت‌دادن به شخصیت فرد؛
۳. لذت‌طلبی و کامجویی جسمانی انسان؛
۴. خردورزی و عقلانیت؛
۵. علم و علم‌گرایی؛
۶. عرفی‌گرایی و سکولار شدن همه چیز از جمله جامعه، سیاست، حکومت، قانون، علم، هنر و حتی دین؛
۷. تجربه‌گرایی در تمام امور، از جمله در علم و در دین (که تحت عنوان تجربه دینی از آن یاد می‌شود).^۲

۱-۱. اومانیسیم و رنسانس

دوران رنسانس را آغاز ظهور اومانیسیم جدید در فرهنگ غرب می‌دانند. اصولاً رنسانس، خود پدیده‌ای اومانستی است. رنسانس از نظر تاریخی به دوره‌ای از تاریخ غرب مربوط است که قرن‌های چهاردهم، پانزدهم و شانزدهم را در بر می‌گیرد. در این دوره، تمایل نوگرایی در فرهنگ، ادبیات و هنر پدید آمده بود. این حرکت جدید ادبی و هنری به ادبیات و هنر عصر باستان چشم دوخته بود.

متفکران عصر رنسانس از آن رو به فرهنگ و تمدن غرب باستان می‌نگریستند که آن را الگویی مناسب برای حرکت به سوی تمدن جدید می‌شناختند. در واقع، نگاه به گذشته، راهنمای خردورزی رنسانس بود تا آینده را ترسیم کنند؛ اما آنان در

۱. محمد حسن قدردان قراملکی، کندوکاوی در مبانی نظری سکولاریزم، سایت درگاه پاسخگویی به مسائل دینی، ص ۱۰ به آدرس www.porsogoo.com/fa.

۲. حسن یوسفی‌اشکوری، طرحی از اومانیسیم اسلامی، سایت درگاه پاسخگویی به مسائل دینی، ص ۲ به آدرس www.porsogoo.com/fa.

این باره برخوردی تعصب‌آمیز داشتند تا آنجا که "پترارک" با لحنی آمیخته با تعصب می‌پرسید: «تاریخ چه چیزی جز پژوهش تاریخ روم می‌تواند باشد؟» شاعران نامدار یونانی و رومی چون: همر، وبرژیل، هوراس، سنکا، اووید و گاه، تراژدی‌نویسان یونانی، محبوب اومانیت‌های عصر رنسانس بودند و آثارشان به دست آنها ترجمه می‌شد. این روش باعث بروز جدلهایی فلسفی میان آنان و مدافعان کلیسا شده بود. در این میان، برخی از اومانیت‌ها همچون سالوتی، کالدیرا و لاندینو تلاش می‌کردند که در آثار کلاسیک همانندهای فکری و اعتقادی با مسیحیت بیابند. به تدریج از نظر بیشتر اومانیت‌ها آن دسته از آثار کلاسیک، ارزشمند به حساب می‌آمدند که با آموزه‌های مسیحی همخوان بودند.

سودای شماری از اومانیت‌های رنسانس، توسعه‌طلبی و ایجاد امپراتوری بود، نه روشنگری یا بیدار کردن مردم. یکی از اومانیت‌های نامدار ونیزی سده پانزدهم، برناردو جوستینیانی - که اشراف‌زاده و در خدمت دولت ونیز بود - اعلام کرد که همواره ادبیات و فرهنگ به دنبال امپراتوری‌های بزرگ پدید می‌آیند و رسالت ما یاری‌رساندن به پدید آمدن امپراتوری تازه است. رویکرد اومانیت‌ها به تاریخ سرآمدگرا و گزینشی بود و در پی اثبات برتری فرهنگ خود و دفاع از آن بودند.

۱-۲. اومانیسم مدرن

با قرن هفدهم، دوران پسارنسانس و عصر مدرنیته آغاز می‌شود و تا حدود نیمه قرن بیستم - که دوران پسامدرن فرا می‌رسد - ادامه می‌یابد. در اینجا به اختصار، مراحل و ویژگی‌های اومانیسم را در این دوره بازگو می‌کنیم.

اومانیسم مدرنیته، نخستین چهره خود را در تفکر فلسفی باز کرد. نخستین نمودهای فلسفی اومانیسم مدرن را می‌توان در حوزه معرفت‌شناسی شاهد بود. در این باره عقل‌گرایی - راسیونالیسم - دکارت و لایب‌نیتز با تجربه‌گرایی - امپریسم - بیکن و لاک یکسان است؛ چرا که هر دو بر خودبنیادی بشر تأکید می‌ورزند و بشر را از معرفت‌های متافیزیکی بی‌نیاز می‌انگارند.

در این تفکر اومانیستی، بشر با اتکا به خرد یا تجربه حسی خود می‌تواند عالم و آدم را بشناسد و نظام جهان‌بینی و عقیدتی خویش را بنیان نهد؛ چنان که از دکارت نقل کرده‌اند که گفته است: «بعد و حرکت را به من بدهید، من جهان را می‌سازم.» البته دکارت، کاتولیکی وفادار و درست‌ایمان بود؛ ولی دلبستگی واقعی فلسفی وی، توجیه شناخت علمی بود. نظام متافیزیکی دکارت از جوهر تشکیل شده است. ذهن اندیشنده انسان، جهان مکانیک، اجسام متحرک و خداوند که تضمین‌کننده هستی جهان طبیعی و قدرت عقل انسان برای دستیابی به علم دقیق به طبیعت است. به حسب ظاهر، خداوند به عنوان آفریدگار جهان در جایگاهی برین قرار دارد؛ اما از نگاهی دیگر چنین می‌نماید که دکارت، خدا را وسیله قرار داده است تا مطلب دیگری که برای او بیشتر اهمیت دارد، یعنی قوای عقل انسان را محقق سازد تا عقل به اتکای امکانات خود علم کاملی به طبیعت به دست آورد. بدین سبب، پاسکال از دکارت انتقاد کرده و گفته است:

«من نمی‌توانم دکارت را ببخشم، در سراسر فلسفه‌اش می‌خواهد خدا را کنار بگذارد؛ ولی در گردش جهان به ناچار، سرانگشت او را دخالت می‌دهد و بعد از آن، دیگر کاری به خدا ندارد.»^۱

در الهیات مسیحی قرن هفدهم به تدریج، توسل به علت غایی در تبیین رخدادهای جهان از رونق افتاد و به جای تعریف خداوند به عنوان خیر اعلی که سیر همه چیز به سوی او است تعریف دیگری از علت نخستین جایگزین آن شد که عبارت بود از: نخستین حلقه از سلسله علت‌های فاعلی. طبیعت، پس از آفرینش، مستقل و خودبسنده به نظر می‌آمد.

پیش از این دوره (قرون وسطا و عصر اصلاح دینی) مداخله خداوند در امور جهان، رابطه‌ای کاملاً مستقیم و فعال داشت. آنان علل طبیعی را متکی به تأییدات خداوند می‌دانستند. در قرن هفدهم این آموزه‌ها انکار نمی‌شد؛ بلکه بیشتر نادیده

۱. اومانیسم و سکولاریسم، ص ۶۵.

گرفته می‌شد و چون توجه دانشمندان به علت‌های طبیعی معطوف شده بود، رفته‌رفته نقش خداوند تا حد علت نخستین تنزل یافته بود.

تفسیر مکانیکی جهان طبیعت و نادیده گرفتن علت غایی در تفسیر رخدادهای طبیعی، پیامد نادرست دیگری نیز داشت و آن نادیده گرفتن خصلت اخلاقی جهان و حاکمیت سنت‌ها و قوانین اخلاقی بر جهان بود. طبیعت، چیزی جز مجموعه مواد و ارتباط ماشین‌وار آنها محسوب نمی‌شد و این، نشان بارز دیگری از تفکر اومانستی در فلسفه و الهیات بشر مدرن بود.

ایان باربور در این باره می‌نویسد که اسپینوزا، مفهوم سنتی خدا را کنار گذاشت و نوشت که کل هستی، غرض و غایتی ندارد؛ هر چند بر وفق قوانین عینی و انعطاف‌ناپذیر علت و معلول رخ می‌دهد. جهان، یک نظام مکانیکی و ریاضی است و به هیچ معنایی انسانی و اخلاقی نیست. به گفته او، فرزاندگی راستین عبارت است از: سرفرو آوردن در برابر قدرت و عظمت جهان. انسان باید ضروری بودن بیطرفانه قانون بی‌انعطاف و لایتغیر حاکم بر زندگی را حاکم است دریابد و بپذیرد.

فاز مدرن اومانسیم در حوزه تفکر فلسفی و معرفت‌شناسی در قرن هیجدهم نیز با شدت و بسط بیشتری ادامه یافت و به ظهور دئیسم در الهیات مسیحی انجامید. دئیسم، دین را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که هم اراده تکوینی خداوند را محدود می‌سازد و هم اراده تشریحی او را. در مورد اول، جهان طبیعت را فقط در آغاز، نیازمند دخالت اراده الهی و آفرینشگری خداوند می‌داند؛ اما در استمرار وجود، آن را بی‌نیاز از مشیت و تدبیر خداوند می‌انگارد و در مورد دوم، سرچشمه و حیانی دین را انکار می‌کند و شریعت عقل را جایگزین شریعت وحی می‌شمارد.

باربور می‌نویسد: «خداپرستان طبیعی - دئیست‌ها - مسیحیت سنتی را دشمن شریعت عقل قلمداد می‌کردند، معجزات را به عنوان خرافات تخطئه می‌کردند و اصول عقاید و شعائر دینی - به این بهانه که با روحیه جدید نمی‌خوانند - مشکوک و بی‌اعتبار شمرده می‌شدند. در انگلستان این حمله، معتدل و کنترل شده و در فرانسه،

تند و کینه توزانه بود. با ظهور نسل سوم روشنگری، زمزمه شکاکانه طرد و تخطئه انواع صور دین برخاسته بود و برخی آشکارا موضع الحادی گرفته بودند.^۱ از دیگر نشانه‌های اومانیسم مدرن در قرن هیجدهم (عصر روشنگری) اعتماد و خوشبینی افراطی به توانمندی خرد آدمی و نقش سازنده علم تجربی در سعادت‌مندی و رستگاری بشر است. انتظاراتی که آنها در باره ترقی انسان داشتند حد و مرزی نداشت. آنها تصور می‌کردند که پیشرفت علمی و مادی، خود به خود خوشبختی و فضیلت به بار می‌آورد و انسان می‌تواند از این طریق، بهشت را در همین دنیا برای خود بسازد. در مجموع، فلسفه تاریخ جدیدی مطرح شده بود که قائل بود انسان در همین زندگی، فقط به مدد تلاش خود به کمال دست خواهد یافت و فناوری، منشأ این رستگاری خواهد بود. این تفکر، نوعی آخرت‌اندیشی دنیاپرستانه بود.

البته باید به این مطلب نیز توجه کرد که اومانیسم در این دوران در مقایسه با تعالیم مسیحی - که انسان را فطرتاً موجودی گناه‌آلود می‌شناخت - دیدگاه در خور تحسینی مطرح کرد و آن اینکه انسان، گناهکار فطری نیست؛ بلکه با فطرت نیک به دنیا می‌آید و هر فسادی که می‌آموزد از جامعه است. بسیاری از صاحب‌نظران بر این بودند که ما باید محیط را با استقرار جامعه‌ای عقلانی به کلی دگرگون کنیم؛ زیرا آنچه مایه ناکامی انسان می‌شود جهل است، نه گناه. تعلیم و تربیت و ترویج طریقت عقل، آزادی انسان را تحقق خواهد بخشید.

تأکید بر حقوق طبیعی در قرن هیجدهم و عصر روشنگری از دیگر جنبه‌های مثبت اومانیسم به شمار می‌رود. فیلسوفان روشنگری در این باره از طبیعت انسان، مفهومی تجریدی در نظر داشتند که قابل انطباق بر افراد انسان بود. بر این اساس، انسان به لحاظ سرشت طبیعی خویش حقوقی انکارناپذیر دارد که به دلیل شرایط اجتماعی و سیاسی خاصی، این حقوق را از دست می‌دهد و باید برای باز به چنگ آوردن این حقوق، مبارزه کند.

۱. NMS, p۱۴۳.

ژان ژاک روسو - که در آغاز مشهورترین رسالهٔ سیاسی خود یعنی «قرارداد اجتماعی» چنین نوشت که «انسان، آزاد به دنیا می‌آید؛ ولی همه جا به زنجیر کشیده می‌شود» - میان مفهوم کلی و تجریدی انسان به معنای موجودی که دارای حقوقی طبیعی و مسلّم است و انسان‌های واقعی که در سلطه قدرت انسان‌هایی دیگر و مناسباتی ظالمانه زندگی می‌کنند، تفاوت قائل می‌شد.

بازگشت به انسانی که دارای حقوق طبیعی و خدادادی بود، ضرورت بازگشت به موقعیت طبیعی را نشان می‌داد و منش اجتماعی زندگی انسان‌ها را نکوهش می‌کرد؛ زیرا سبب شده بود همه جا به بند و زنجیر کشیده شوند.

یکی از مهم‌ترین اصول و آرمان‌های اومانیسم، روشنگری - قرن هجدهم - ستایش از خرد آدمی و تأکید بر آزادی خردورزی در اندیشه و عمل بود. کانت در این باره نوشته است: «برای روشنگری هیچ چیز چندان ضروری نیست که آزادی، آن هم بی‌زیان‌ترین آزادی‌ها، یعنی آزادی آشکارا به کار بستن خرد خویش در تمامی زمینه‌ها، هر کسی باید همواره در به کار بستن خرد خویش به گونه‌ای عمومی آزاد باشد و تنها این شیوه به کار گرفتن خرد است که می‌تواند روشنگری را در میان انسان‌ها به پیش برد.»^۱

در آغاز قرن نوزدهم، این ایمان به کارکردهای خرد آدمی همچنان مطرح بود؛ اما محدودیت‌های خرد را نیز از نظر دور نمی‌داشت. کانت، این فیلسوف انتقادی، مرزها و محدودیت‌های خرد را خاطر نشان کرده بود و اساساً برنامه فلسفی‌اش را همین می‌دانست. ایمان به کارکردهای خرد آدمی با ویژگی یاد شده به اومانیسم در مقام ایدئولوژی تازه‌ای امکان ظهور دارد.

از سوی دیگر، رمانتیک‌ها که به قول شلگل «حمله به اردوگاه عقل را سرلوحه کار فکری خود قرار داده بودند» از راهی تازه، یعنی باور به اصالت نیروی احساس و عاطفه انسانی باز به سوژه برین رسیدند و با متفکرانی چون هگل در باره اهمیت دستاوردهای فرهنگی انسان، همداستان شدند.

۱. اومانیسم و لیبرالیسم، ص ۱۲۳.

در همین دوران - اوایل قرن نوزدهم - گوته و شیلر، اومانيسم را ستودند و نیکلمان و لسینگ در کشف ریشه‌های آن، به جهان باستان و به ویژه فرهنگ یونانی اشاره کردند. در نوشته «هردر» درباره «کلمه و مفهوم اومانيسم» انسان‌گرایی هم‌ارز با آزادی در به کارگیری خرد، روشن‌اندیشی و روشنگری معرفی شد.

هردر، در بحث خود به یکی از مسائل مرکزی دوران خود، یعنی اهمیت آموزش و پرورش می‌رسد. همه ما انسان به دنیا می‌آییم؛ ولی انسانیت ما ماهوی نیست؛ بلکه به جامعه و فرهنگ و به آموزش وابسته است. هردر، برخلاف روحیه اروپا محور در دورانش، برداشت تحقیرآمیز موجود را از «معنای شرقی انسان» رد می‌کند. او نشان می‌دهد که روحیه پذیرا و رنج کشیده شرقی، تصویری از نوع‌دوستی را در شرقیان باعث شده است و می‌گوید: «سخت ناعادلانه خواهد بود اگر فقط به این دلیل که آنان کلمه "هومانیته" را در زبان ندارند گمان بریم که انسانیت را هم نمی‌دانند که چیست.»^۱

انسان در فلسفه اومانستی قرن نوزدهم، محور بحث و تحقیق قرار دارد. کاسیرر یادآور شده است که وقتی از دکارت و بیکن به سوی کانت و هگل پیش آییم، متوجه می‌شویم که مدام از طبیعت به عنوان موضوع «مرکز شناخت» دور و به انسان نزدیک می‌شویم. در واقع مسئله ذهن به جای مسئله طبیعت قرار می‌گیرد. اهتمام متفکران قرن نوزدهم به مسئله آموزش درباره انسان سبب شد رشته «پژوهش‌های انسانی» شکل گیرد و موضوع مرکزی آن، فهم نظریات کلاسیک در باره آموزش و پرورش شد.

علوم انسانی و مسائل آموزش، ضرورت توجه به مسائل زبانی و زبان‌شناسانه را پیش می‌آوردند. زبان‌شناسی تاریخی، توجه به ادبیات کلاسیک برای اومانست‌های آغاز قرن نوزدهم با همان قدرت مطرح بود که برای اومانست‌های رنسانس.

از نظر بسیاری از متفکران قرن نوزدهم، انسان‌گرایی با آرمان فلسفی و اجتماعی مترادف بود؛ چنان که مارکس درباره کمونیسیم نوشت: «کمونیسیم به معنای واقعی‌اش

۱. AOD, p۵۴.

همان انسان گرایی است؛ یعنی آن را اعلان مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و غلبه بر از خودبیگانگی دانسته است. مارکس بیانگر انسان گرایی سوسیالیستی بود در برابر انسان گرایی فردگرایانه و سرمایه سالار. مارکس به نظریه حقوق طبیعی انتقاد داشت. به اعتقاد وی، پشت چهره حق به جانب «حقوق طبیعی انسان» و «تقسیم کار اجتماعی»، شکافی طبقاتی است که نابرابری اقتصادی و اجتماعی را پنهان می کند؛ بدین سبب، وی با انسان تجریدی مورد نظر لیبرال ها مخالفت می کرد و می گوید همین پنهان کاری را نشان دهد.

در نیمه قرن نوزدهم، اصطلاح «مذهب انسانیت» رایج شد که معادل «نوع دوستی» به کار می رفت. این اصطلاح را جامعه شناس پوزیتیویست فرانسوی، آگوست کنت، رواج داد. او برنامه مدرنیته را به صراحت اعلام و از آن دفاع کرد. وی جهان را به طور کامل برای علم، کشف شدنی و رسیدن به چنان شناختی را برای انسان ممکن دانست که ادیان آن را مخصوص آفریدگار می دانند.^۱

در اوایل قرن بیستم، اومانیزم ها جبهه تقریباً متحدی را تشکیل می دادند، اعتقادنامه آنان به قرار ذیل بود:

۱. انسان ذاتاً فاسد نیست.

۲. هدف زندگی، خود زندگی است. باید در این جهان زندگی خوبی داشته باشیم و در آرزوی زندگی در جهان آینده به سر نبریم.

۳. انسان فقط با راهنمایی عقل و تجربه قادر است زندگی کاملاً خوبی در این دنیا داشته باشد.

۴. شرط نخستین و بنیادی زندگی خوب در این دنیا عبارت است از: آزاد ساختن فکر مردم از بند جهل و خرافات و آزاد ساختن بدن از ستم مقامات اجتماعی.

این سخنان، شعار غالب عقل گرایان و انسان گرایان بود که اعتقاد داشتند مهم ترین موضوع مطالعه انسان، خود انسان است.

۱. MC, p۲۵۴.

با فجایع و حوادث ناگواری که در نیمه نخست قرن بیستم به ویژه دو جنگ جهانی اول و دوم رخ داد «ایدئولوژی اومانیسیم» دچار تزلزل شد؛ چرا که این فجایع را بشر جدید پدید آورد که تفکر اومانستی را مبنای زندگی خویش قرار داده بود. این مطلب از گزارش مختصر سمپوزیوم ایرادهای انسان گرایی روشن می شود که در سال ۱۹۶۲ مدیر مؤسسه اومانست‌های انگلیسی برگزار کرد.

کینگزلی مارتین - یکی از خوش‌بین‌ترین چهار نفری که گزارش را تهیه کرده‌اند - گفته است: «دو جنگ جهانی باعث شده است که مردم در باره اجتناب‌ناپذیر بودن پیشرفت، دچار شک و تردید شوند. انسان، نه به طرف مدینه فاضله و کمال خیالی، بلکه به طرف جامعه‌ای سعادت‌مندتر و منطقی‌تر پیش می‌رود.»

دیگر نویسندگان گزارش یاد شده تا این حد خوش‌بین نیستند، رونالد هپ‌برن، استاد فلسفه در ادینبورگ، به دین علاقه بیشتری دارد و می‌خواهد که اومانست‌ها از تجارب دینی و عرفانی بهره‌گیری کنند. وی، دین را برطرف‌کننده ضعف‌های اومانیسیم می‌داند.^۱

ویرایشگر گزارش مزبور، اخلاق اومانستی را که بر ملاحظات اجتماعی استوار است، مستلزم نسیت‌گرایی دانسته است. برای اومانست‌ها، نیکویی نهایی یا معیار قطعی اخلاقی وجود ندارد. همه چیز بر گرد هسته نیازهای زندگی دنیوی بشر می‌چرخد. در پایان مقاله وی، از مفهوم واقعی اومانیسیم با عنوان «بی‌معنا بودن همه چیز» بحث می‌شود.

اومانیسیم در اینجا به نیهیلیسم و پوچ‌انگاری درباره فلسفه حیات انسان می‌رسد و به انسان اجازه می‌دهد که در این وضع فاجعه‌آمیز هر چه می‌تواند انجام دهد. دنیا در نهایت، بی‌معناست.

۳-۱. بررسی تطبیقی دیدگاه اومانیسیم و اسلام درباره انسان

در یک مقایسه اجمالی و کلی میان اومانیسیم و دیدگاه اسلام درباره انسان، می‌توان برخی از افتراقات اساسی و مهم دو دیدگاه را به صورت ذیل بیان کرد:

۱. اومانیسیم و لیبرالیسم، ص ۴۵.

اساسی ترین افتراق میان دو دیدگاه فوق، این است که در دیدگاه اومانیستی، انسان، محور همه عالم است؛ یعنی هم نظام تکوین و هم نظام تشریح باید بر اساس خواست و اراده انسان تنظیم شود؛ ولی در دیدگاه اسلامی، محور نظام تکوین و تشریح، خدای متعال است و همه امور باید براساس اراده حکیمانه و خطاناپذیر الهی تنظیم شود.

در دیدگاه اومانیستی، رابطه انسان و تمام موجودات جهان از دو سو قطع شده است؛ یعنی انسان نه رابطه‌ای با خداوند دارد و نه رابطه‌ای با معاد؛ در نتیجه به خودش وانهاد شده است. اومانیست‌ها با دیدگاه سکولاریستی خود یا وجود خداوند و معاد را منکرند و یا اینکه بر فرض قبول، برای خداوند و معاد، هیچ نقشی در شئون مختلف حیات انسانی قائل نیستند؛ بلکه معتقدند اوامر و نواهی الهی باید خود را با خواست‌های انسان هماهنگ سازند و اگر در موردی، دین و آموزه‌های آن با خواسته‌های انسان، مخالفت کند محکوم به شکست است؛ ولی از دیدگاه اسلامی، تساوی وجود با ماده و نیز رویکرد سکولاریستی باطل است و با فرض وجود خداوند و جهان آخرت، انسان باید از تکبر و متعبدت هوا و هوس خود دوری گزیند و برای وصول به هدف والای خود، خویشتن را با آموزه‌های دینی منطبق کند.

به سخن دیگر، خدای حکیم و علیم نباید خود را تابع انسان غیر مصون از خطا و تبعیت کننده از هوا و هوس کند؛ بلکه انسان خطاکار باید تابع خداوند و اوامر و نواهی او شود.

با نفی خداوند در دیدگاه اومانیستی، تنها موجود مالک این جهان، انسان است و چون انسان مالک است، حق هرگونه تصرفی را در عالم دارد؛ یعنی همان گونه که دین باید انسانی شود و موظف به انطباق خود با خواسته‌های آدمی است، جهان موجودات نیز باید تابع اراده و خواست روی شوند.

بدین سبب انسان چون صاحب‌خانه جهان است، می‌تواند جهان را مطابق میل خودش بسازد و حق دارد برای تأمین خواست خویش، ابزارها و فناوری‌های سهمگینی را پدید آورد. بمب‌های اتمی، ابزارهای جنگی مخرب، تحولات پیچیده

ژنتیکی، تغییر جنسیت در انسان و... براساس این دیدگاه قابل توجیه است؛ ولی مطابق دیدگاه اسلامی، خدای متعال چون خالق کل هستی است، مالک همه هستی از جمله انسان است؛ بدین سبب، تصرفات او در جهان فقط باید برای رسیدن به هدف نهایی و حقیقی اش باشد و چون تنظیم کیفیت و کمیت تصرف انسان متناسب با هدف نهایی-اش، در باره عقل بشر نیست، باید به هدایت حکیمانه الهی را گوش بسپارد و هرگونه تصرفی از ناحیه انسان در جهان، بیش از محدوده تعیین شده در دین، سبب فساد انسان و جهان خواهد بود.

چون انسان مدرن، خویش را مالک جهان و مجاز به هرگونه تصرف در جهان می‌داند، به دنبال معرفتی است که او را در رسیدن به این هدف قادر سازد؛ به همین سبب، هدف علوم تجربی در دنیای جدید، کسب قدرت هرچه بیشتر برای تسلط بر جهان است؛ ولی طبق دیدگاه اسلام، موجودات جهان، مسخر انسان‌اند؛ ولی هدف علوم صرفاً تسلط بر جهان نیست؛ بلکه توجه به آیه و نشانه بودن جهان و متصل شدن به خدای متعال هدف اصلی معرفت بشر است. در حقیقت، انسان باید ضمن بهره جستن از موجودات جهان، به بعد نشانه بودن موجودات جهان، توجهی عارفانه و عالمانه سر کند تا به هدف والای خود دست یابد.

مالک و همه کاره بودن انسان در جهان هستی بنا بر دیدگاه اومانیستی، مستلزم آن است که انسان مدرن، ولایت و حاکمیت هیچ موجودی غیر از خود را نپذیرد و صرفاً خود را موظف به تکلیف‌هایی بداند که خودش، با رضایت خود جعل کرده است؛ از این رو در این دیدگاه، ولایت خداوند و اولیای او بر انسان، مردود و باطل است؛ اما در دیدگاه اسلامی، انسان با آگاهی از ضعف و خطاپذیری خویش سعی می‌کند تا با پذیرفتن ولایت خدای متعال و اولیای او، از ظلمات و گمراهی‌ها نجات یابد و تحت ولایت الهی به سوی نور هدایت یابد و برخلاف انسان مدرن که با روحیه متکبرانه و عدم واقع بینی، خویشتن را مستغنی از هدایت الهی می‌داند، انسان اسلامی تلاش می‌کند تا با تبعیت هر چه بیشتر از اوامر الهی، مصونیت خود را از خطا و گمراهی‌ها بیشتر کند.

منشأ اخلاق در دیدگاه اومانیسیم، امیال انسان است؛ ولی در دیدگاه اسلامی ارزش‌های اخلاقی تابع رابطه انسان با موجودات دیگر و نیز رابطه انسان با معاد است که از ناحیه خدای متعادل بیان شده است.

چون انسان مدرن، رابطه خود را با خداوند و دین قطع کرده است، هیچ‌گاه معرفت خود را از منابع دینی اخذ نمی‌کند؛ بلکه صرفاً به داده‌های ابزارهای معرفتی خود - یعنی حواس و عقل ابزاری - تکیه می‌کند و هر ادعای معرفتی را که قابل تجزیه و تحلیل با عقل مدرن نباشد، مردود می‌انگارد؛ ولی در دیدگاه اسلامی، منابع و حیاتی، مهم‌ترین منبع معرفتی شمرده می‌شوند که انسان در کشف طریق هدایت و وصول به کمال حقیقی خویش باید به آنها مراجعه کند.^۱

در بررسی مطالب فوق، سؤالاتی، ذهن انسان را به خود مشغول می‌دارد و آن اینکه آیا طی این پانصد سال اخیری که از ظهور رنسانس و اومانیسیم می‌گذرد، بشر غربی با وجود تلاش‌های بسیارش هنوز توانسته است نظامی اخلاقی به منزله جانشین نظام اخلاقی دینی برپا کند؟ آیا هنوز ما در جهان، نیرو و پتانسیلی اخلاقی، غیر از اخلاق سنتی و دینی می‌شناسیم؟

آیا برای همه ارزش‌های اخلاقی چون: انسانیت، عشق، محبت، مهربانی، آزادی، تساهل، گذشت، قانون‌مداری و... که به منزله خیز معیار ما برای پذیرش یا عدم پذیرش دین و دیانت قرار گرفته‌اند، پشتوانه و تضمین‌کننده تاریخی و اصیل‌تری از خود سنت دینی وجود دارد؟ اگر ما همین نیرو و پتانسیل اخلاقی دینی را نیز از جهان بزدایم، بر سر این بشر جدید بد اخلاق و بی‌اخلاق، یعنی فاقد هرگونه بنیاد اخلاقی چه خواهد آمد؟!

۴-۱. جنبش‌های نوپدید و رویکرد فلسفی به اومانیسیم

بیشتر یا همه جنبش‌های مزبور، نظر مثبتی به «اومانیسیم» یا بشرانگاری دارند. این انگاره، مفاهیمی چون نوع‌دوستی، صلح و برادری را به ذهن بسیاری متبادر می‌کند؛ اما معنای فلسفی اومانیسیم، فراتر از این است.

۱. اسلام و اومانیسیم، ص ۱۶ و ۱۷.

اومانیسیم، طرز تفکری است که مفاهیم بشری را در مرکز توجه و تنها هدف خود قرار می‌دهد؛ به عبارت دیگر بشر را به رویگردانی از خالق خویش و اهمیت دادن به خود وجودی و هویتی فرا می‌خواند. لغت اومانیسیم را در یک فرهنگ لغت ساده چنین می‌یابید: «نظام فکری مبتنی بر ارزش‌ها، خصایص و اخلاقیاتی که پنداشته می‌شود فارغ از هر گونه قدرت ماوراء الطبیعی، درون انسان وجود داشته باشند.»^۱

روشن‌ترین تعریف را از اومانیسیم، حامیان آن ارائه داده‌اند. «کریس لامنت» از سخن پردازان برجسته اومانیسیم است. وی در کتاب فلسفه اومانیسیم می‌نویسد: «به طور خلاصه، اومانیسیم معتقد است که طبیعت سراسر از حقیقت ساخته شده است که ماده و انرژی، اساس جهان است و ماوراء الطبیعه وجود ندارد. غیرواقعی بودن ماوراء الطبیعه به این معناست که اولاً: در سطح بشری، انسان‌ها دارای روح غیرمادی و جاودان نیستند، و ثانیاً: در سطح جهانی، عالم، صاحب خدای غیرمادی و فناپذیر نیست.»^۲

چنان که مشاهده می‌کنیم اومانیسیم با الحاد برابر است و اومانیسیت‌ها خود، این حقیقت را پذیرفته‌اند. در قرن گذشته، این گروه دو اعلامیه منتشر کردند. اولین آن در سال ۱۹۳۳ بود که به امضای مهم‌ترین شخصیت‌های آن دوره رسید و دومی چهل سال بعد در ۱۹۷۳ بود که علاوه بر تأیید اولین بیانیه به پیشرفت‌های صورت گرفته در این مدت زمان اشاره داشت. هزاران نفر از متفکران، دانشمندان، نویسندگان و اعضای رسانه، بیانیه دوم را امضا کردند. «انجمن اومانیسیم آمریکا» که بسیار فعال است، از این بیانیه حمایت کرد.

با بررسی بیانیه‌ها به نکاتی اساسی برمی‌خوریم؛ مانند: جهان و انسان خلق نشده و مستقلاً به وجود آمده‌اند؛ انسان‌ها نسبت به هیچ قدرتی غیر از خود مسئولیتی ندارند و عقیده به خداوند باعث عقب‌افتادگی افراد و جوامع شده است؛ برای مثال به شش ماده اول نخستین بیانیه توجه کنید:

۱. Gcn, p۸۸.

۲. ABQ, p۶۶.

اول: اومانیست‌های مذهبی، جهان را وجودی خود به خود می‌پندارند و به آفرینش ایمان ندارند.

دوم: اومانیسم معتقد است، انسان جزئی از طبیعت است و در نتیجه فرایندی ممتد پدیدار شده است.

سوم: اومانیست‌ها با داشتن عقیده زیستی نسبت به حیات دوگانگی ذهن و جسم را رد می‌کنند.

چهارم: اومانیسم معتقد است تمدن و فرهنگ مذهبی بشر که به طور واضح در علوم انسان‌شناسی تاریخ ترسیم شده‌اند محصول تدریجی کنش و واکنش‌های انسان با محیط طبیعی و میراث اجتماعی او بوده‌اند. فردی که در محیط فرهنگی خاصی متولد می‌شود تا حدود بسیاری از آن الگو می‌پذیرد.

پنجم: اومانیسم ادعا می‌کند آنچه دانشمندان جدید به عنوان ماهیت جهان ترسیم کرده‌اند، هرگونه ضمانت ماوراء الطبیعی بودن ارزش‌های انسانی را غیرقابل قبول می‌کند.

ششم: ما مجاب شده‌ایم که جهان، اعصار توحید، خداپرستی، مدرنیسم و انواع اندیشه‌های جدید را پشت سر گذاشته و می‌گذارد.

در موارد بالا تجلی فلسفه مشترکی مشهود است که خود را با نام‌هایی چون ماتریالیسم، داروینیسم و الحاد آشکار می‌سازد. در ماده اول، اصول مادی‌گرا درباره وجود ابدی جهان مطرح شده است. ماده دوم، همان‌گونه نظریه تکامل مطرح می‌کند، به مخلوق نبودن بشر را می‌پردازد. ماده سوم با انکار وجود روح مدعی است انسان‌ها فقط از ماده ساخته شده‌اند. ماده چهارم به تکامل فرهنگی اشاره دارد و منکر طبیعت الهی انسان است (طبیعت خاصی که از طریق آفرینش به او عطا شده است). ماده پنجم، قدرت و حاکمیت خداوند بر عالم و آدم را انکار می‌کند. سرانجام، ماده ششم ادعا می‌کند زمان آن فرا رسیده است که توحید را انکار کنیم.

این ادعاها عقاید متداول کسانی است که با مذهب حقیقی دشمنی دارند. دلیل این سخن آن است که اومانیسم، پایه اصلی تمایلات ضدمذهبی است؛ زیرا تجلی این

تفکر است که «انسان گمان می کند بدون آزمون و مکافات به خود واگذارده می شود.»^۱ این طرز تفکر در طول تاریخ، اساس انکار خداوند بوده است.

خداوند در آیات قرآن می فرماید: «آیا انسان گمان می کند که [خلقت و مرگ او تصادفی و بدون هدف بوده و] بدون آزمون و مکافات به خود واگذارده می شود؟ آیا او از نطفه ای که [در رحم مادر] ریخته شده به وجود نیامده است؟ سپس نطفه به صورت خون بسته در آمد و آن گاه خداوند به او شکل و تناسب اندام بخشید و از او، زوج مذکر و مؤنث خلق فرمود. آیا چنین آفریدگاری قادر نیست که مردگان را زندگی دوباره بخشد؟»

خداوند می فرماید انسان ها بدون بازخواست رها نمی شوند و بلافاصله یادآوری می کند که آنان مخلوقات اویند؛ زیرا وقتی فرد، مخلوق خداوند است، می فهمد که در مقابل او مسئولیت دارد و بدون حساب رها نمی شود.

این ادعا که انسان ها خلق نشده اند اصل اول فلسفه اومانیستی است. دو ماده نخست در بیانیه اول، بیانگر این اصل است؛ به علاوه، اومانیست ها اظهار می دارند که علم، این ادعاها را تأیید می کند؛ ولی آنها در اشتباه اند. از زمانی که نخستین بیانیه اومانیست ها منتشر شد، اشتباه بودن دو فرضی که به عنوان حقایق علمی مطرح کردند - جاودانگی جهان و نظریه تکامل - به اثبات رسید.

۱. اندیشه فناپذیری جهان، همان زمان به کمک کشفیات نجومی باطل شد. کشفیاتی چون: انبساط عالم، تشعشعات محیطی آن و همچنین محاسبه نسبت هیدروژن به هلیوم نشان دادند جهان، آغازی داشته و حدود ۱۵ - ۱۷ میلیارد سال پیش در نتیجه انفجار بزرگ، از هیچ به وجود آمده است. حامیان فلسفه اومانیسم و ماتریالیسم با آن که درباره قبول نظریه انفجار بزرگ بی تمایل بودند، سرانجام مغلوب آن شدند. جوامع، در نهایت، نظریه انفجار بزرگ را پذیرفتند که به معنای آغازمندی جهان است. چنین شد که «آنتونی فلو» از متفکران منکر خدا مجبور به اعتراف شد و گفت که «اعتراف می کنم اجماع معاصر کیهان شناسان باعث شرمساری منکران خدا

۱. مریم صانع پور، خدا و دین در رویکردی اومانیستی، ص ۷۸.

می‌شود؛ چون به نظر می‌رسد کیهان‌شناسان به دلایلی علمی دست یافته‌اند که پیش‌تر با اثبات فلسفی آن مخالفت می‌شد؛ یعنی جهان، آغازی داشته است...»

۲. نظریه تکامل نیز که با اهمیت‌ترین توجیه علمی اولین بیانیه اومانیسیم به شمار می‌رود، طی دهه‌های بعد مجبور به عقب‌نشینی شد. امروز آشکار شده است که سناریوی نوشته شده دربارهٔ مبدأ آفرینش به دست تکامل‌گرایان ملحد، و بی‌شک اومانیست‌هایی چون: ای. آی. آپرایین و جی. بی. اس. هالدین در دهه ۱۹۳۰ فاقد اعتبار علمی است.

طبق این نظریه، موجودات زنده به طور خود به خود از ماده‌ای به وجود آمده‌اند که خود وجود نداشته و این موضوع، امکان ندارد. سنگواره‌ها نشان می‌دهند موجودات نه طی روندی از تغییرات کوچک، بلکه یکباره و با همان ویژگی‌های خاص خود به وجود آمده‌اند. دیرین‌شناسان تکامل‌گرا از دهه ۱۹۷۰، خود این حقیقت را پذیرفتند. زیست‌شناسی مدرن نشان داده است موجودات، نتیجه تصادف و قوانین طبیعت نیستند؛ بلکه در هر ترکیب از موجودات زنده، نظام پیچیده‌ای وجود دارد که از هدفی هوشمند حکایت می‌کند و این، گواه آفرینش است.

به علاوه تجربیات تاریخی، این ادعا را باطل می‌کند که عقاید مذهبی، عاملی ممانعت‌کننده در راه پیشرفت بشر بوده و او را به تهاجم و آسایش آنان می‌شود؛ اما خلاف این ثابت شده است. شش سال پس از انتشار بیانیه اول، جنگ جهانی دوم به وقوع پیوست؛ فاجعه‌ای که «ایدئولوژی فاشیستی ماده‌گرا» بر جهان تحمیل کرد. ایدئولوژی اومانستی کمونیسم، خشونت و بی‌رحمی بی‌مانند خود را ابتدا برای مردم شوروی، بعد چین، کامبوج، ویتنام، کوبا و کشورهای مختلف آفریقا و آمریکای لاتین به ارمغان آورد. در مجموع ۱۲۰ میلیون نفر زیر سلطه رژیم‌ها و سازمان‌های کمونیستی جان خود را از دست دادند. مشهود است که نوع غربی اومانیسیم (نظام سرمایه‌داری) نیز در به بار نشانیدن صلح و خشنودی برای جوامع خود آنها و دیگر مناطق جهان، ناموفق بوده است.

اومانیسم در مخالفت با مذهب و حقایق آن قادر به ارائه استدلال‌های عقلی نیست؛ اما تلاش می‌کند از روش‌هایی شبیه آن بهره ببرد.

خداوند در قرآن مجید مباحثی را که کافران مطرح کرده‌اند این گونه شرح می‌دهد: «خدای شما آن خالق یگانه و یکتاست و آنان که به آخرت ایمان نمی‌آورند دل‌هاشان منکر توحید است و آنها مردمانی نافرمان و متکبرند. به طور قطع، خداوند به آنچه که مشرکان آشکار می‌کنند و آنچه که پنهان می‌دارند دانایی کامل دارد و بدون تردید، خداوند، متکبران عصیانگر را دوست نمی‌دارد و چون از آنان پرسیده شود: «پروردگارتان چه چیز بر شما نازل کرد؟» پاسخ می‌دهند: «همان افسانه‌ها و داستان‌های قدیمی و تکراری!»^۱

این آیه، دلیل حقیقی انکار مذهب را تکبر نهفته در قلب‌های کافران می‌داند. اومانیسم برخلاف آنچه حامیان آن ادعا می‌کنند، طرز فکر جدیدی نیست؛ بلکه یک جهان‌بینی قدیمی و متروک به شمار می‌رود که در میان همه کسانی مشترک است که خداوند را از روی غرور انکار می‌کنند. با نگاهی به پیشرفت اومانیسم در تاریخ اروپا به دلایل متقنی در تأیید این ادعا دست می‌یابیم.

۱-۵. تبارشناسی معناگرایی اومانیستی

در جو غیرعادی و ابهام‌آلود اوایل رنسانس در ایتالیا، شبکه‌ای از انجمن‌های اومانیستی برای فرار از کنترل سراسری نظام حاکم به وجود آمد. این انجمن‌ها که چنین اهدافی را دنبال می‌کردند، مجبور بودند در خفا فعالیت کنند و حداقل در شروع کار، این امر ضروری بود؛ اما گروه‌های اومانیستی، جدای از پنهان‌کاری، دو مشخصه دیگر نیز داشتند: اول اینکه با تفاسیر موجود از کتاب مقدس که کلیسا و اولیای امور از آنها حمایت می‌کردند، سر ناسازگاری داشتند و با زیر ساخت‌های فلسفی و خداشناسی کلیسا - که برای مردم و امور سیاسی در نظر گرفته شده بود - مخالف بودند.^۲

۱. خدا در رویکردی اومانیستی، ص ۸۹.

۲. NMS, p۵۴.

تعجب برانگیز نبود که انجمن‌های مذکور با چنین عنادی در رابطه با پیام اصلی کتاب مقدس و وحی خداوند، مفاهیم خاص خود را دنبال کنند. ایشان آنچه را که دانش کاملاً محرمانه و عرفان می‌نامیدند تا حدی از نژادهای فرقه‌ای و رمزی‌گرای آفریقای شمالی، مصر و تا اندازه‌ای از کابالای سنتی یهود به دست آوردند. اومانیست‌های ایتالیایی، اندیشه کابالا را تصفیه کردند. آنها مفاهیم رازهای روحانی و عرفان را احیا کردند و آن را به سطحی کاملاً دنیایی آوردند. عرفان خاصی که آنان جستجو می‌کردند، دانش محرمانه‌ای بود برای چیرگی بر نیروهای مخفی طبیعت، برای رسیدن به اهداف اجتماعی و سیاسی.

به طور خلاصه، انجمن‌های اومانیست آن دوره در پی جایگزینی فرهنگ کاتولیک اروپا با فرهنگ جدیدی بودند که در کابالا ریشه داشت و بدین منظور، ایجاد تغییرات اجتماعی و سیاسی را هدف‌گیری کردند. جالب است که اصول و مفاهیم مصر باستان نیز علاوه بر کابالا از جمله منابع این فرهنگ جدید به شمار می‌رفت.

پروفسور مارتین می‌نویسد: «بانیان انجمن‌های جدید اومانیستی هواخواه نیروی بزرگ (معمار بزرگ کاینات) که آن را با عنوان یهود مقدس بیان می‌کردند - بودند... [اومانیست‌ها] نشان‌های دیگر را - هرم و چشم - اساساً از منابع مصری اقتباس کردند.»^۱ جالب توجه است که آنها مفهوم «معمار بزرگ کاینات» را به کار می‌برند؛ واژه‌ای که امروزه ماسون‌ها هنوز از آن استفاده می‌کنند. این موضوع نشان می‌دهد باید ارتباطی میان اومانیسم و فراماسونری وجود داشته باشد.

پروفسور مارتین می‌نویسد: «در ضمن در مناطق شمالی اتحاد مهمی با اومانیست‌ها به وقوع پیوست که هیچ‌کس تصورش را نمی‌کرد. در دهه ۱۳۰۰، زمانی که انجمن‌های اومانیستی - کابالایی سمت و سو می‌یافتند، در کشورهایی چون: انگلستان، اسکاتلند و فرانسه اتحادیه‌های قرون وسطایی به جا مانده از قبل وجود

۱. NMS, p۶۵.

داشت. هیچ کس پیش بینی نمی کرد میان افکار دسته فراماسون ها و اومانیست های ایتالیا اتحاد صورت پذیرد.^۱

فراماسونری جدید از تابعیت مسیحیت رم خارج شد و بار دیگر با توجه به اوضاع، تمایل به پنهان کاری ضروری به نظر می رسید؛ اما دو گروه علاوه بر فعالیت محرمانه، اشتراکات بیشتری با هم داشتند. از نوشته ها و سوابق اندیشه فراماسونری بر می آید که عقیده به معمار بزرگ کاینات، به عقیده اصلی و مذهبی آنان مبدل شده بود. اکنون بر اثر تأثیرات اومانیسم ایتالیا این اصطلاح برای ما آشناست... معمار بزرگ کاینات، محصول ذهن روشنفکر است که در عالم مادی نفوذ گسترده دارد و ضرورتاً جزئی از آن به شمار می رود.

هیچ مدرکی وجود نداشت تا با آن بتوان میان مسیحیت و چنین عقایدی ارتباط برقرار کرد؛ چون این نوع افکار در آیین مسیحیت، گناه، و جهنم، جزا، و بهشت، پاداش پنداشته می شد.

به اختصار باید گفت در قرن چهاردهم در اروپا سازمانی ماسونی و اومانیستی متولد شد که در کابالا ریشه داشت و تلقی آن نسبت به خداوند، همانند مفاهیم یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نبود. آنها به جای خالق و فرمانروای کل عالم و تنها صاحب و خدای بشر، به «معمار بزرگ کاینات» اعتقاد داشتند و وی را «جزئی از دنیای مادی» به حساب می آوردند؛ به عبارت دیگر این سازمان مخفی که در قرن چهاردهم در اروپا ظاهر شد خدا را انکار کرد؛ اما تحت عنوان معمار بزرگ کاینات، دنیای مادی را هم طراز خداوند به شمار آورد.

برای یافتن تعریف روشن تری از این طرز تفکر می توانیم به قرن بیستم بیایم و به ادبیات ماسونی نگاهی بیندازیم؛ برای نمونه یکی از ماسون های ارشد ترکیه به نام «سلامی ایشینداغ» کتابی با عنوان الهاماتی از فراماسونری دارد. این کتاب برای آموزش ماسون های جوان نوشته شده است. او در ارتباط با عقیده ماسون ها به معمار بزرگ کاینات می گوید: «فراماسونری بی خدا نیست؛ اما مفهومی که به عنوان خدا

۱. ماهنامه موعود، ش ۶۳.

پذیرفته است با آنچه در مذاهب وجود دارد متفاوت است. خدای ماسونری یک کمال اعلی است که در اوج تکامل است. ما با نكوهش وجود درونی خود، هوشمندی و تقوا می توانیم از فاصله میان خود و او بکاهیم. این خدا از خصایص خوب و بد انسانها برخوردار نیست، به آن شخصیت داده نمی شود و راهنمای طبیعت یا انسان به حساب نمی آید. آن، معمار کاینات بزرگ، یگانگی و تناسب خود است. آن، کلیت همه مخلوقات جهان است؛ یعنی آن قدرت کلی و انرژی که همه چیز را در بر می گیرد. با این حال نمی توان پذیرفت که نقطه شروع بوده باشد... این موضوع یک معمای بزرگ است.»

با نظر به همان کتاب روشن می شود که وقتی فراماسونها از معمار بزرگ کاینات سخن می گویند مقصودشان طبیعت است. آنها طبیعت را می پرستند و می گویند: «جز طبیعت، هیچ قدرت دیگری عامل افکار و فعالیت های ما نیست... اصول و عقاید فراماسونری، حقایق علمی اند که بر پایه های علمی استوارند و قدرت طبیعت، جزئی از آن است؛ بنابراین، حقیقت کامل، خود تکامل و انرژی است که طبیعت را فرا می گیرد.»^۱

مجله فراماسونری ترکیه با نام «معمار سنان» به بیان همین فلسفه می پردازد و می گوید که معمار بزرگ کاینات، تمایلی به ابدیت و دخول به ابدیت و جاودانگی، و برای ما یک راه است و ما را به جستجوی کمال مطلق در ابدیت و میانه میان زمان حاضر و هوشیاری فاصله ایجاد می کند.

۶-۱. جنبش های معناگرا و آموزه پرستش انسان

ماسونها خداپرست نیستند؛ اما به مفاهیمی چون طبیعت، تکامل و بشریت ایمان دارند و به کمک فلسفه خود، آن را خدا ساخته اند. با نگاهی اجمالی به ادبیات ماسونی در می یابیم که این سازمان، چیزی جز اومانیسیم سازمان یافته نیست. همین طور می فهمیم که هدف آن، ایجاد نظامی سکولار و اومانیسیت در سراسر جهان است.

۱. همان، ص ۴۳.

این اندیشه‌ها در میان اومانیست‌های قرن چهاردهم اروپا شکل گرفت و ماسون‌های امروز، هنوز همین اهداف را دنبال می‌کنند.

نشریات داخلی ماسون‌ها به تفصیل به تشریح فلسفه سازمان و دشمنی‌شان با یکتاپرستی می‌پردازند. در این نشریات؛ توضیحات، تفاسیر، نقل قول‌ها و حکایات بسیاری درباره‌ی این موضوع وجود دارد. از مشهورترین اومانیست‌های قرن چهاردهم، فردی بود با نام «پیکودلا میراندولا» که پاپ اینوسنت هشتم در سال ۱۴۸۹ کتاب او را به دلیل داشتن عقاید بدعت‌آمیز محکوم کرد. میراندولا نوشت که در دنیا چیزی بالاتر از شکوه انسان وجود ندارد. کلیسا این عقیده را بدعت‌آمیز و به معنای پرستش انسان یافت. در حقیقت نیز چنین است؛ چون هیچ موجودی، شایسته تکریم نیست و بشر تنها آفریده خداوند به شمار می‌رود.

امروزه ماسون‌ها عقیده بدعت‌آمیز میراندولا را هر چه آزادانه‌تر اعلام می‌کنند؛ برای نمونه در یک کتابچه ماسونی آمده است که «جوامع اولیه ضعیف بودند و به دلیل این ضعف، قدرت‌ها و پدیده‌های اطراف خود را خدا قلمداد می‌کردند؛ اما فراماسونری تنها انسان را خدا می‌داند.»

بر مبنای عقاید غلط ماسونری، انسان‌ها خدایان محسوب می‌شوند؛ ولی تنها استاد اعظم در مقام خدایی کامل می‌شود. راه رسیدن به این مقام، انکار خداوند و رد بندگی اوست.

نویسنده‌ای به نام «جی. دی. باک» در کتاب خود با عنوان فراماسونری رمزی، این حقیقت را چنین بیان می‌کند: «فراماسونری تنها بشر را به عنوان خدا می‌پذیرد...؛ بنابراین بشر، تنها خدای ماست.»

به نوشته یک نشریه ترکی، اومانیسم فراتر از موعظه‌های خشک عقاید مذهبی، بلکه مذهبی واقعی است و اومانیسم ما که معنای حیات در آن ریشه می‌یابد، امیالی را ارضا خواهد کرد که جوانان از آنها آگاه نیستند.^۱

۱. همان، ص ۵۶.

۷-۱. اومانيسم اخلاقی جنبش‌های معناگرا

امروزه در بسیاری از کشورها، ماسون‌ها می‌کوشند تا خود را به جامعه معرفی کنند و با استفاده از کنفرانس‌های مطبوعاتی، پایگاه‌های اینترنتی، تبلیغات روزنامه‌ای و بیانیه‌ها، خود را به عنوان سازمانی معرفی می‌کنند که تنها برای مصلحت جامعه فعالیت می‌کند؛ حتی در برخی کشورها سازمان‌های خیریه‌ای وجود دارند که از حمایت ماسون‌ها بهره‌مندند.

مطمئناً نباید از فعالیت‌های دارای مصلحت برای جامعه ممانعت کرد و ما نیز با آنها مخالفتی نداریم؛ اما در پس ادعای آنان پیام فریبنده‌ای نهفته است. ماسون‌ها مدعی اخلاق بدون مذهب هستند و ادعا می‌کنند می‌توان بدون مذهب، دنیایی اخلاقی ایجاد کرد. هدف آنان از فعالیت‌های خیریه نیز گسترش این پیام در جامعه است.

خواهیم دید چرا این ادعا فریبنده است؛ اما قبل از آن بهتر است آرای ماسون‌ها را در این باره بررسی کنیم. در «پایگاه اینترنتی ماسون‌ها» امکان «اخلاق بدون مذهب» چنین تشریح شده است: «انسان چیست؟ از کجا آمده و به کجا می‌رود؟... آدمی چگونه زندگی می‌کند؟ چگونه باید زندگی کند؟ مذاهب سعی می‌کنند به کمک اصول اخلاقی که برقرار کرده‌اند به این سؤالات پاسخ دهند. با این حال، اصول خود را با مفاهیم لاهوتی چون: خدا، بهشت، جهنم و عبادت تشریح می‌کنند. مردم نیز باید اصول آنها را بدون وارد شدن به مسائل ماوراءالطبیعی - که باید بدون درک به آنها ایمان آورند - دریابند. فراماسونری، قرن‌هاست به اعلام این اصول از جمله آزادی، برابری، برادری، صلح، دموکراسی و... پرداخته است. اینها فرد را کاملاً از عقاید مذهبی آزاد می‌کنند؛ در حالی که اصول زندگی را همچنان آموزش می‌دهند. مبنای آنها نه در مفاهیم لاهوتی، بلکه درون هر فرد بالغی وجود دارد.»^۱

ماسون‌ها با این طرز تفکر با مؤمنان به خدا و اعمال نیکو برای کسب رضایت او کاملاً مخالف‌اند. به نظر ایشان همه چیز فقط باید برای بشر صورت گیرد. این طرز

۱. همان، ص ۳۴.

تفکر را می‌توان در کتاب منتشر شده از لژهای ترکیه به روشنی تشخیص داد: اصول اخلاقی ماسونی بر اساس عشق به انسان بنا نهاده شده‌اند و خوب بودن را که از طریق امید به آینده، منفعت، پاداش و بهشتی را که در نتیجه ترس از یک انسان، مذهب یا نهاد سیاسی و یا نیروهای ناشناخته فوق‌العاده ممکن است به دست آید، به کلی مردود می‌داند. این نظام اخلاقی خاص، خوب‌بودنی را تأیید می‌کند که با عشق به خانواده، کشور، انسان‌ها و بشر ارتباط داشته باشد. این جنبه از پراهمیت‌ترین اهداف تکامل فراماسونی است. دوست داشتن انسان و خوب بودن بدون چشمداشت و رسیدن به این سطح، تکامل بزرگ است.

ادعاهای بالا بسیار گمراه‌کننده‌اند. بدون تأدیب اخلاقی مذهب، هیچ نوع حس فداکاری برای جامعه به وجود نمی‌آید و در جایی که چنین چیزی به انجام برسد، همه چیز ظاهری است. کسانی که از اصول اخلاقی مذهب عاری‌اند، در برابر خداوند، احساس خشوع و احترام ندارند و در جایی که خشوع خداوند در میان نباشد انسان‌ها فقط به دنبال منافع خود می‌گردند.

وقتی انسان‌ها احساس کنند منافع شخصی‌شان در خطر است نمی‌توانند به اظهار عشق حقیقی، وفاداری و شفقت پردازند و فقط به کسانی احساس عشق و احترام دارند که برایشان سودی به ارمغان آورد. دلیل آن نیز این است که طبق تصور غلطشان فقط یک بار در این جهان زندگی می‌کنند؛ پس باید به هر میزان که می‌توانند از آن برگیرند. علاوه بر این بر مبنای این عقیده غلط، هیچ نوع مجازاتی در مقابل نادرستی عمل زشتی که در جهان انجام می‌دهند وجود نخواهد داشت.

ادبیات ماسونی مملو از خطابه‌های اخلاقی است که سعی می‌کنند این حقیقت را مبهم جلوه دهند؛ اما در واقع، چنین اخلاق بدون مذهبی، چیزی نیست جز لفاظی‌های دروغین. تاریخ پر است از نمونه‌هایی که نشان می‌دهد اخلاق، بدون تأدیب نفسی که مذهب به روح انسان عطا می‌کند و بدون قانون الهی محقق نمی‌شود. برجسته‌ترین نمونه از این دست، انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ بود. ماسون‌های محرک انقلاب با شعارهای حاکی از آرمان‌های اخلاقی چون «آزادی، مساوات و برادری» قیام

کردند. با این حال ده‌ها هزار انسان بی‌گناه به گیوتین سپرده شدند و کشور، غرق در خون شد؛ حتی رهبران انقلاب، خود نتوانستند از چنین وحشی‌گری بگریزند و یکی پس از دیگری قربانی گیوتین شدند.

در قرن نوزدهم «سوسیالیزم» از تصورات امکان‌ایجاد اخلاق بدون وجود مذهب متولد شد و نتایج فجیع‌تری به بار آورد. سوسیالیزم به طور فرضی، طالب جامعه‌ای عادل و برابر بود که در آن استثمار وجود نداشته باشد و بدین منظور پیشنهاد داد مذهب را از بین ببرند. با این حال در قرن بیستم در کشورهایی چون شوروی، بلوک شرق، چین، هندوچین، کشورهای مختلف آفریقا و آمریکای مرکزی، مردم را در معرض بیچارگی و مصیبت وحشتناکی قرار داد. نظام‌های کمونیستی، شماری باورنکردنی را به قتل رساندند. رقم کلی به حدود ۱۲۰ میلیون نفر می‌رسد. افزون بر این برخلاف آنچه ادعا می‌شد عدالت و برابری هیچ‌گاه در هیچ کشور کمونیستی برقرار نشد. رهبران کمونیست حاکم شامل طبقه‌ای از برگزیدگان بودند. میلووان دجیلاس، متفکر اهل یوگوسلاوی در کتاب خود با عنوان طبقه جدید تشریح می‌کند که رهبران کمونیسم برخلاف ادعاهای سوسیالیسم دست به ایجاد «طبقه ممتاز» زدند. امروز نیز با نگاه به فراماسونری که دائماً به بیان رسمی نظریات خود مبنی بر «خدمت به جامعه» و «فداکاری در راه بشریت» می‌پردازد، به پیشینه درستی دست نمی‌یابیم.

ماسونری در بسیاری کشورها کانون ارتباطات برای رسیدن به منابع مادی نامشروع بوده است. در رسوایی لژ ماسونی ایتالیا در دهه ۱۹۸۰، ارتباط نزدیک میان ماسون‌ها و مافیا افشا و آشکار شد که مدیران لژ به فعالیت‌هایی چون: قاچاق اسلحه، تجارت مواد مخدر و پولشویی مشغول بودند. در رسوایی بزرگ لژ شرقی فرانسه در سال ۱۹۹۲ و در «عملیات پاک» در انگلستان، فعالیت‌های لژهای ماسونی در کسب منافع نامشروع افشا شد.

این حوادث اجتناب‌ناپذیرند؛ چون همان‌گونه که ذکر کردیم، اخلاق، تنها در جامعه‌ای محقق می‌شود که تأدیب اخلاقی مذهبی وجود داشته باشد. بنیاد اخلاق از

غرور و خودپسندی عاری است و کسانی به آن دست می‌یابند که به مسئولیت خود در برابر خداوند پی برده‌اند. خداوند در سوره حشر، پس از صحبت از فداکاری مؤمنان می‌فرماید: «مسلماً کسانی که از بخل و طمع نفس خود در امان بمانند به رستگاری واصل می‌شوند.»^۱

در سوره فرقان، ذات واقعی مؤمنان حقیقی چنین تشریح شده است: «بندگان مؤمن رحمان کسانی هستند که بدون تکبر و خودنمایی در زمین راه می‌روند و در برخورد با جاهلان به گفتن سلام و خداحافظی قناعت می‌کنند و بندگان مؤمن رحمان کسانی هستند که شب را در محضر آفریدگارشان در حال سجده و نماز می‌گذرانند و بندگان مؤمن رحمان کسانی هستند که به استغاثه عرض می‌کنند: "خدایا به لطف و کرمت ما را از عذاب جهنم مصون بفرما که شکنجه‌ای سخت و طولانی و دائمی است." و بندگان مؤمن رحمان کسانی هستند که انفاق و بخشش نه اسراف می‌کنند و نه خست می‌ورزند؛ بلکه میانه‌رو هستند... و برای آفریدگار خود شریکی قائل نمی‌شوند... و چون ذکر آیات و معجزات الهی به میان آید، بی تفاوت و بی‌اعتنا و کور و کر نسبت به آن حقایق الهی نمی‌مانند.»

وظیفه اصلی مؤمنان این است که با خضوع در برابر خداوند سر تسلیم فرود آورند، نه اینکه با مشاهده آیات او روی برگردانند؛ گویی نه می‌شنوند و نه می‌بینند. چنین وظیفه‌ای فرد را از خودخواهی نفس، هوس‌های دنیایی و جاه‌طلبی‌ها در امان می‌دارد. این نوع اخلاق، تنها به این وسیله حاصل می‌شود. به همین سبب در جامعه‌ای که عشق و خشوع الهی و ایمان به خداوند وجود ندارد، اصول اخلاقی برپا نمی‌شود و چون هیچ چیز به طور کامل تعیین نمی‌شود هر کس بر مبنای خواسته خود، خوب و بد را تعیین می‌کند.^۲

۱. همان، ص ۸۷.

۲. همان، ص ۹۴.

۸-۱. منظر دنیای اومانیستی

فلسفه اومانیستی که ماسون‌ها به آن مباهات می‌کنند، بر انکار ایمان به خداوند و پرستش انسان و ستایش او به جای خداوند بنا نهاده شده است. در اینجا این سؤال مهم مطرح است: آیا این عقیده، مختص ماسون‌هاست یا اینکه آنها می‌خواهند دیگران نیز آن را بپذیرند؟

با نگاه به نوشته‌های ماسونی به آسانی به جواب سؤال می‌رسیم. هدف این سازمان، گسترش فلسفه اومانیستی در سراسر جهان و ریشه‌کنی مذاهب توحیدی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) است.

برای نمونه در مقاله‌ای در نشریه معمار سنان آمده است: «ماسون‌ها در پی مبدأ مفاهیم شرارت، عدالت و درستکاری، در آن سوی دنیای مادی نیستند. ایشان معتقدند اینها برآیند موقعیت اجتماعی فرد، ارتباطات اجتماعی او و آنچه در حیات خود در کوشش رسیدن به آن است، می‌باشد» و می‌افزاید: «ماسونری تلاش می‌کند این اندیشه را در سراسر جهان منتشر کند.»

سلامی ایشینداغ - که یک ماسون ارشد ترک است - می‌نویسد: «بر مبنای ماسونری، برای رهایی بشر از اصول اخلاقی مبتنی بر منابع مذهبی، لازم است اصولی اخلاقی را برپا کرد که مبتنی بر دوست‌داشتن غیرنسبی انسان باشد. ماسونری با توجه به اصول اخلاقی کهن خود تمایلات اندام انسان، نیازها و ارضاهای آن، قوانین زندگی اجتماعی و سازماندهی آنها، وجدان، آزادی اندیشه و بیان و بالاخره همه آنچه به ایجاد یک زندگی طبیعی و سرشتی کمک می‌کند را مورد توجه قرار داده است. به این سبب، هدف آن برپایی و تقویت اخلاقیات انسانی در همه جوامع است.»^۱

مقصود این ماسون ارشد از «نجات بشر از اصول اخلاقی مبتنی بر منابع مذهبی» بیگانه‌سازی همه انسان‌ها از مذهب است. ایشینداغ در تشریح این هدف و اصول آن، برای محقق ساختن تمدن پیشرفته چنین می‌نویسد:

۱. همان، ص ۶۶.

«اصول مثبت ماسونری برای تحقق یک تمدن پیشرفته لازم و ضروری‌اند و عبارت‌اند از: - پذیرش اینکه خدای غیرمجسم (معمار بزرگ کاینات) خود سیر تکاملی دارد. - انکار ایمان به وحی، عرفان و عقاید توخالی - برتری اومانیسم عقلانی و کار و تلاش. اولین مورد از موارد بالا مستلزم انکار وجود خداوند است. ماده دوم، منکر وحی الهی و تعالیم مذهبی است. (ایشینداغ این عقاید را توخالی می‌داند) و ماده سوم به تمجید از اومانیسم و تصور کلی آن از کار می‌پردازد (همان‌گونه که در کمونیسیم وجود دارد).

اگر به میزان تحقق این مفاهیم در جهان امروز توجه کنیم، می‌توانیم به نفوذ فراماسونری پی ببریم.^۱

۲. سکولاریزم

دومین مبنای جنبش‌های نوپدید، سکولاریسم است که پدیده‌ای غربی و متعلق به دوره رنسانس است. این دیدگاه در نهضت اصلاح دینی به صورت «ایمان به اصالت عقل» در مقابل «ایمان به اصالت اعتقادات بر کلیسا» تجلی یافت و پاسخی طبیعی در برابر شرایط حاکمیت کلیسا در قرون وسطی بود و باعث شد اندیشه خدامحوری (divinism) به انسان‌محوری (humanism) تبدیل شود؛ چنان‌که دانشمندی چون ماکیاول (۱۴۶۹-۱۵۲۷) اظهار داشت: «آنچه بنده خدا (بشر) را راضی کند، خدا را هم راضی می‌کند؛ به عبارت دیگر رضایت خداوند از رضایت انسان نتیجه می‌شود.»^۲

با قرار گرفتن انسان در محور ارزشمندی همه حرکت‌ها و بی‌مهری به دیانت رسمی، باب دنیاگرایی، التذاذ و ابتهاجات مادی بر بشر گشوده شد و کامیابی مادی در ردیف انگیزه‌های اساسی و بلکه اساسی‌ترین انگیزه‌های او قرار گرفت، علوم انتزاعی و دینی همچون الهیات و اخلاق با بی‌اعتنایی روبه‌رو شد و به جای آن، گرایش به تجربه‌اندیشی در حوزه علوم رواج یافت و از علوم، آنچه بهره‌برداری از دنیا را

۱. همان، ص ۵۴.

۲. احمد بخشایشی، پیدایش سکولاریزم، سایت درگاه پاسخگویی به مسائل دینی، ص ۱، به آدرس:

www.porsogoo.com/fa

می آموخت، مورد علاقه، بررسی و رشد قرار گرفت تا آنجا که نام علم نیز از غیر آن سلب شد. شاید بسیاری از ابعاد این تحول بزرگ دنیای غرب را بتوان در نامی که نیچه (Nietzsche) بر کتاب خود گذارد: (وقتی خدا مرد) دریافت؛ زیرا در غرب، نگاه‌ها از آسمان به زمین برگشت و همه چیز زمینی شد؛ حتی تلاشی جدی بر تفاسیر زمینی از مقولات دینی صورت گرفت، عشق مقدس الهی رنگ باخت و به عشق‌های زمینی تبدیل شد و مقولات دینی نیز تا آنجا که امکان داشت، با چنین تأویلی عرضه شد.

البته جای تردید ندارد که با کنار رفتن خرافات مسیحیت و گشوده شدن فضا برای اندیشیدن، علوم رشد کرد، صنعت، جان گرفت و فناوری تولد یافت؛ ولی این شکوفایی بر پایه بهره‌مندی مادی انسان بود و او را به موجودی صرفاً لذت طلب، تبدیل کرد. این سیر، ادامه یافت تا اینکه روابط روحی - عاطفی انسان در مقیاسی وسیع، جای خود را به ارتباط‌های صرفاً ماشینی جامعه غرب داد و عصر ماشینیزم را به بار نشاند.

کاهش توجه به روابط فرامادی و مسخ شدن در زندگی ماشینی، احساس مبهم کمبودی آزاردهنده را در انسان این دوره پدید آورد که برای رفع آن، هر چه بیشتر به دنیا روی آورد، کمتر نتیجه گرفت تا آنکه ماهیت کمبودش را در تحمل دردها و بحران‌های بزرگ فردی و اجتماعی شناخت؛ پس دیگر تاب نیاورد و آگاهانه بر مدرنیته شورید و به فضای پسامدرنیته گام نهاد؛ به عبارت دیگر به گذشته‌ای که از آن گریخته بود، بازگشت تا با عقل مدرن و رشد یافته خویش به انتخاب معقول مایحتاجش از سنن گذشته پردازد.

البته این بازگشت به معنای سنتی شدن و رهیدن از زندگی مدرن نبود؛ بلکه توجهی به سنت‌های پیشین برای جبران کاستی‌های عصر مدرن بود؛ همانند همان توجهی که اومانیست‌های آغازین برای احیای مقام انسان به دانش و ارزش گذشتگان شعر، ادب و هنر یونان کردند و این امر سرآغازی برای توجه همه‌گیر دنیای غرب به مسائل باطنی بود.

انسان مدرن دریافت که اگر چه با توجه صرف به عقل و استفاده ابزاری از آن، جهان را متحول ساخت و به فناوری‌های حیرت‌آور دست یافت؛ ولی پاسخی برای نیازهای روحی و روانی خویش - که مدت‌ها از آن غافل بود - نیافت؛ پس عزم خود را جزم کرد و به دنیای باطن خویش گام نهاد و به مسائلی از این قماش رو آورد؛ اما همان‌گونه که قرن‌ها با خودباوری ویژه‌ای با عنوان اومانیزم تربیت یافته بود، با این پیش فرض به جستجوی داروی درد خویش در سنت گذشتگان پرداخت و چیزی را طلبید که با محوریت انسان منافات نداشته باشد و از بازگشت خدا و دین به جایگاه محوریت حیات ممانعت کرد. درست به همین علت است که در خمیرمایه تعالیم باطنی امروز دنیای غرب، اثر چندانی از آموزه‌های ادیان الهی دیده نمی‌شود؛ تعالیمی خالی از شرایع آسمانی و به عبارتی عرفان منهای شریعت.^۱

۱-۲. معنا و مفهوم سکولاریزم

سکولاریزم در فرهنگ غرب در معانی مختلفی از قبیل: جداانگاری دین و دنیا، عقلانیت، علم‌گرایی، نوگرایی و مدرنیسم به کار می‌رود. محققان موارد ذیل را ارکان ایدئولوژی سکولاریزم برشمرده‌اند:

۱. عقل محوری و عقل‌بستگی؛ یعنی برای یافته‌های علمی و عقلی، جهت و اعتبار مطلق قایل بودن و عقل را ملاک و میزان همه چیز دانستن و آن را برای اداره جامعه و زندگی بشر و سعادت او کافی شمردن؛

۲. بشر‌گرایی (انسان‌محوری) در مقابل خدا‌محوری؛

۳. نسبی‌گرایی در معرفت و نیز در قلمرو ارزش‌های اخلاقی؛

۴. مخالفت با سنت (ضد سنت‌گرایی: سنت دینی یا قومی)؛

۵. تجدد‌گرایی (مدرنیسم)؛

۶. اباحی‌گری (آزادی مطلق و بی‌حد و مرز)؛

۷. الحاد و بی‌دینی (آتیسم و لائیسم)؛

۸. علم‌پرستی.

۱. شریف‌زاده، همان، ص ۸۴.

خلاصه اینکه سکولاریزم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه معیشت، سیاست و حکومت و در واقع لادینی، بی‌اعتنایی به دین و میدان ندادن به دین در عرصه‌های اجتماعی حیات بشری است که در فاصله قرن ۱۵ - ۱۹ در عرصه حیات و اندیشه آدمی در اروپا جوانه زد و رشد و توسعه یافت.^۱ سکولاریست‌ها در دهه‌های اخیر در به حاشیه راندن دین از صحنه اجتماع نیز بسنده نکرده‌اند؛ بلکه با برداشتی جدید از سکولاریزم، آن را در معنای نفی و انکار اصل در دین، آموزه‌های فراطبیعی به کار برده‌اند.^۲

۳-۱. عرفان سکولار

جامعه‌شناسان و متفکران غربی چون از اهمیت مفاهیم ارزشی در حکومت‌های دینی باخبر شدند و شاهد تأثیر گذاری شدید آن بودند، آن را برای حفظ و کنترل مردم خود مناسب بلکه حیاتی دانستند؛ اما از سوی دیگر این احکام اخلاقی در خود ضوابط و قوانینی داشت که مسئولان نیز برای رعایتشان ملزم می‌شدند و آن قوانین، مانع چپاول و استعمارگری آنان بود، ناگزیر مجبور به ساخت عرفان‌هایی شدند که اصول اولیه و اساسی آن، از جمله روابط اخلاقی انسان با خودش و برخی از روابط او با دیگران، از عرفان‌های بزرگ جهان ربوده شد و مابقی را بنابر مصلحت خود جایگزین کردند. بنابر همین قاعده بود که عرفان‌هایی با این هدف در غرب به وجود آمد؛ عرفان‌هایی که انسان را ملزم به رعایت اخلاق عمومی و پایبند بودن به آن می‌کرد و از سوی دیگر آن را کاملاً جدا از حکومت و قوانین حکومتی در جامعه می‌انگاشت.

عرفان‌های سکولار با نام‌های مختلف با تشویق انسان به رعایت عدالت اجتماعی و نثار عشق به هموعان، خواهان کاهش آمار جرایم در جامعه‌اند. آنان در مقابل بسط این نوع ضوابط اخلاقی، همواره خاطر نشان می‌کنند که تشکیلات مذهبی برای خدا

۱. حسین شاهد خطیبی، نقد دیدگاه سکولاریزم در ایران، شماره ۴، برگرفته از سایت لیل‌القدر به آدرس: www.lailatolgadr.ir

۲. کندوکاوی در مبانی نظری سکولاریزم، ص ۱.

مقدس نیست؛ بلکه رستگاری روح مقدس است. قوانین دین‌های اصولگرا از جانب قشر روحانیت است و قوانین دینی، چیزی جز وجدان اجتماعی متحول شده نیست. آنان معتقدند که دین کاملاً یک امر فردی است و دین یعنی تجربه‌هایی که فرد در درون خود کسب می‌کند، انسان‌ها باید همه را به تساوی دوست بدارند؛ حتی کسانی را که به انسان ظلم کرده‌اند؛ چون ساعت عمر آدمی در گذر است، ما نباید کاری به حکومت‌ها داشته باشیم، دین یک امر شخصی است و مردم باید خود را بر اساس ضوابط وارده در این مکاتب تطبیق دهند و هیچ کاری به سیاستگذاران حکومتی نداشته باشند؛ بلکه فقط به فکر تطهیر خود و رعایت حقوق و مسائل شخصی مردم اجتماعشان باشند.

مکاتب ساختگی در غرب، این افکار را تحت ضوابط و قواعد اخلاقی شیرین و دوست‌داشتنی پنهان می‌سازند؛ به طوری که وقتی یک شخص، مطالبی از گفتار یا نوشتار آنان را حلاجی می‌کند، علاوه بر ایجاد اراده قوی در او برای موظف ساختن خویش به رعایت آن ضوابط اخلاقی، میل و رغبت خود را از دخالت در سیاست و امور اجتماعی از دست می‌دهد و به یک عرفان صوفی مسلک و تحجرگرا رو می‌آورد.

مکاتب این‌چنینی در غرب در حال گسترش است؛ مکاتبی که آنان را «عرفان سکولار» می‌نامیم. عرفان‌هایی که مؤسسان آنها فقط به دنبال کنترل مردم در سطح جامعه‌اند و دین و عرفانی را تبلیغ می‌کنند که دخالت در امر حکومت را جایز ندانند تا امپریالیسم بتواند به چپاول خود ادامه دهد و مال و ثروت مردم را به یغما ببرد.^۱ رؤسای این گروه‌ها، اعضاها را از خانواده‌هایشان جدا می‌کنند و در خانه‌های تیمی و مراکز خود، مستقر می‌کنند و همه روابطشان را تحت کنترل در می‌آورند.^۲

۱. محمدحسین کیانی، «نقد و نگاهی بر مبانی نظری اکنکار»، فصل‌نامه آیین سلوک، ش ۳ و ۴، ص ۶۵.

۲. همایون همتی، «عرفان‌های دینی و عرفان‌های سکولار»، کیهان فرهنگی، ش ۲۲۷-۲۲۸.

ب) مسائل اجتماعی جنبش‌های نوپدید دینی - معنوی

۱. فرقه‌های جدید دینی در ایران^۱

فرقه‌های جدید دینی در ایران را (با منشأ شرقی و غربی) در چند شاخه اصلی ذیل می‌توان مطالعه قرار کرد:

گروه‌هایی که منشأ غیروحیانی دارند در سه طبقه ذیل، ارزیابی می‌شوند.

الف) گروه‌های الحادی و ضد مذهبی از جمله رائلین و کلیسان شیطان که از انحرافی‌ترین گروه‌ها به شمار می‌آیند.

ب) گروه‌هایی که فعالیت آنان با تبلیغ ظواهر مذهبی همراه است و اغلب، منشأ شرقی دارند؛ از قبیل: مهربابا، سای بابا، اشو، سیک‌ها و... که می‌توانند در زمره گروه‌های التقاطی (اسلام و هندو) محسوب شوند.

ج) گروه‌هایی که فعالیت آنان، منافات چندانی با تبلیغ روش‌ها و آیین‌های مذهبی ندارد؛ مانند: فالون دافا، یوگا، ریکی، اکنکار و تی‌ام.

گروه‌هایی که منشأ وحیانی دارند؛ گرچه در بعضی موارد کاملاً مخالف شریعت‌اند. این گروه‌ها حداقل در سه گروه ذیل جای می‌گیرند:

الف) گروه‌های زیرشاخه اسلامی، مانند: وهابیت، بهائیت و گروه‌های صوفیه؛

ب) گروه‌های زیرشاخه مسیحیت، مانند: مورمون‌ها، مونیسم و شاهدان یهوه؛

ج) گروه‌های مذهبی با خاستگاه ایران بیش از اسلام، همچون: مانی و...^۲.

۱-۱ ویژگی‌های ادیان جدید

صفات مشترکی در میان ادیان جدید وجود دارد که تا اندازه‌ای در تمام آنها

دیده می‌شود:

معمولاً اعضای این گونه فرقه‌ها، دلبسته‌تر، پایبندتر و حتی متعصب‌تر از کسانی‌اند که در ادیان اصلی به سر می‌برند. عضویت، وضعیتی غیرمعمول برای کل جامعه دارد. برخی فرقه‌ها در غرب و عموم آنها در کشوری با دین رسمی قوی مانند ایران،

۱. گروه مؤلفان، «جنبش‌های نوپدید باطنی در ایران»، فصل‌نامه آیین سلوک، ش ۶ و ۵، ص ۷۷.

۲. همان.

تشکیلاتی مخفی دارند و اعضا را از بازگویی جریانات محافل خصوصی بر حذر می‌دارند.

رهبری آنها غیرمقید به سنت است و تمام جوانب زندگی مریدان از نوع غذا، محل مسکن، همسر، لباس و حتی حیات را تعیین می‌کند.

این گروه‌ها چنین وانمود می‌کنند که روایات روشن‌تری از حقیقت دارند؛ حتی روشن‌تر از ادیان کهن. همچنین آنان به تمایز دقیقی میان «آنان» و «ما» اشاره می‌کنند. در این تمایز، «آنان» به طور متجانس، خوب و الهی، و «ما» به طور متجانس بد و شاید شیطانی هستیم. آنها ادعا می‌کنند که راهی سریع، کاملاً مرحله‌بندی شده و قابل اجرا برای رسیدن به حقیقت دارند.^۱

ویژگی یگانه‌ای که تمام این گروه‌های مختلف مانند اکنکار، عهدالله و فرقه‌های صوفی در آن شریک‌اند، آن است که هر کدام از این جنبش‌ها براساس اسطوره‌ای فعالیت می‌کنند که با آنچه فرهنگ دینی غالب بر آن مبتنی است، تفاوت بنیادین دارد؛ اگرچه پدیده‌ای که ما در لباس ادیان جدید با آن مواجه هستیم، نوعی نسخه‌برداری و وام‌گیری از ادیان قدیمی‌تر و از فرهنگ عمومی است.^۲

۱-۲. معنویت در ادیان جدید و غایت آن

گاه از آنچه محتوای اصلی ادیان جدید را تشکیل می‌دهد، به معنویت تعبیر می‌شود. غایت و هدف اصلی معنویت، «تحول فردی» است. مفاهیم کلیدی مورد علاقه «معنویت» عبارت‌اند از:

مدیتیشن، اگو (ego) و سلف (self)، تمرکز فکر و نشان‌دادن تأثیر خلاقه ذهن بر عین، آرامش و رهایی از رنج، رازهایی همچون: روح، غیبگویی و تسخیر نفوس، آزاد کردن نیروهای عظیم نفسانی بشر و ...

۱. بهزاد حمیدیه، «ایران و رشد دین نماهای جدید»، فصل‌نامه کتاب نقد، ش ۳۵، ص ۱۸۹.

۲. گاردون ملتون، «مطالعات ادیان جدید، گذشته و حال»، ترجمه باقر طالبی‌دارابی، هفت آسمان، ش ۱۵، ص ۲۴۵.

شاخصه اصلی معنویت، فاصله گرفتن از ادیان سنتی در اموری همچون تفاسیر آزاد متون دینی و خالی شدن از مناسک و شعائر است. کریسایدز معتقد است که جهت گیری ادیان بشری، نداشتن مناسک است. خالی شدن ادیان مبتنی بر معنویت جدید از محوریت وحی و اتوریته فوق بشری، باعث آن می شود که انواع «معنویت»، بی اندازه متکثر و غیرمشابه شود؛ به گونه ای که مفهوم «معنویت»، جز با «شباهت خانوادگی» قابل بازشناسی نخواهد بود.^۱

۲. ویژگی های کلی جنبش های نوپدید

شکی نیست که همه انواع جنبش های دینی - معناگرای نوپدید را نمی توان با دسته بندی مشخص و غیر قابل انعطافی، در یک سامانه مفهومی خاصی گنجانده؛ ولی به رغم تنوع آنها در اصول و بنیان های نظری و عملی، از ویژگی هایی می توان سخن گفت که در اکثر این جنبش ها به عنوان شاخص دیده می شود:

الف) سهل گیری در شریعت: این ویژگی به عنوان شاخص آن دسته از جنبش ها به شمار می آید که پایبندی به قواعد عرفی و اجتماعی دینی و توجه به سلوک و مشی مذهبی را شرط لازم یا کافی برای رسیدن به کمال یا آرامش یا بهتر زیستن نمی دانند یا چه بسا آن را در این مسیر، زیان بار یا حداقل دست و پاگیر معرفی می کنند؛ حتی آن دسته از جنبش هایی که پایبندی به شریعت را نیز نفی نمی کنند، به حداقل پایبندی توصیه می کنند و رعایت تمامی جوانب شریعت را لازم نمی شمارند و سالکان خود را به سهل گیری و میانه روی در الزامات شرعی دعوت می کنند.

روشن است که دعوت به «سهل گیری» در آداب شرعی و نه «سهل انگاری» در آنها، به دلیل بار معنایی منفی در تعبیر دوم است و البته این تفاوت تعبیر، چیزی از این حقیقت نمی کاهد که سهل گیری در شریعت در معنایی که مورد نظر این جنبش هاست با سهل انگاری تفاوتی ندارد.

۱. همان.

ب) فقدان مبانی نظری در الهیات: مقایسه سیستم‌های الهیاتی ادیان بزرگ الهی با مبانی و چارچوب‌های نظری جنبش‌های نوپدید، نشان‌دهنده فاصله بسیار آنها با هم است. گرایش به آسان‌گیری در مبانی نظری به عنوان خصیصه این جنبش‌ها، ناشی از انفصال فرهنگی، تاریخی و اجتماعی آموزه‌های غیرسیستماتیک این جنبش‌ها از آموزه‌های دینی به ویژه مسیحیت و به ویژه در دوره پست مدرن است.^۱

متأسفانه طبع آسان‌پسند انسان و ناکامی تاریخی در حل تعارضات فکری، زمینه‌ساز گرایش به آسان‌گیری در طراحی الهیات یا طرد بیشترین و گاه همه مبانی نظری آن و در نتیجه، توجه بیشتر به فن به جای چارچوب نظری عقاید و عطف و حصر توجه به اعمال و افعال و فنون بوده است.

ج) تحمل ادیان دیگر: همان‌گونه که اشاره شد، تجویز نوعی سهل‌انگاری و ترک به اصطلاح عصیبت دینی، طرفداران این جنبش‌ها را به انتخاب شکلی از پلورالیسم دینی و تحمل ادیان دیگر، وادار ساخته است که منطقاً، مخاطب را به پذیرش جنبش دینی مزبور به عنوان یکی از ادیان، مجاب می‌کنند. اصل سازگاری با گونه‌های دینی در آموزه‌های این جنبش‌ها و به ویژه نمونه بارز آن جنبش «اکنکار»، کار را بدانجا رسانده است که توجیه پدیده تکثیر و تولید دین جدید در لفافه سازگاری مزبور به خوبی آسان می‌نماید؛ از این رو در سایه مفهوم نارس و نارسای تحمل‌پذیری دینی، هم تکثیرپذیری ادیان قدیم توجیه می‌شود و هم تکثیرپذیری ادیان جدید.^۲

د) گروه‌گرایی و استفاده از اقتدار شخصیت‌های کاریزماتیک: بی‌تردید استفاده جنبش‌های مزبور از شخصیت‌های کاریزماتیک و تکیه بر اقتدار شخصی آنها در شکل‌گیری و تأثیرگذاری بر طرفداران، نقشی شگرف در توسعه و جذابیت آنها دارد. اوشو، دون خوان، کاستاندا، پال تویچل و دیگر رهبران جنبش‌های معناگرا با بهره‌گیری از ایده‌های خود در شکل‌گیری گروه‌های موافق و همسو، تأثیر بسیار

۱. The SCRM, T (Robbins, p۶۷).

۲. EM&R, T (Robbins, p۸۸).

داشته‌اند. اطاعت بی‌چون و چرا و سرایت بخشیدن به آموزه‌ها در هر یک از این جنبش‌ها، نتیجه قهری همین اقتدارگرایی کاریزماتیک است.^۱

ه) توجه افراطی به انسان: جنبش‌های نوپدید را به سختی می‌توان در قالب دین یا آیین تعریف کرد. آنها همان‌گونه که به تأکید آورده‌ایم، فقط جنبش‌اند و در واقع، ترکیبی از ایدئولوژی‌های متافیزیک شرقی تبار و آش شله قلمکاری از چند الهیات و فلسفه به شمار می‌آیند که در لوای مدارای جهانی و نسیت اخلاقی شکل گرفته‌اند. این جنبش‌ها، نتیجه طبیعی پیشتازی اومانیسیم‌اند. تعالیم آنها مبتنی بر این است که انسان‌ها به لحاظ زیست‌شناختی، تکامل یافته‌اند و اکنون باید به لحاظ معنوی تکامل یابند.^۲

صرف نظر از این آموزه‌ها به دشواری می‌توان هرگونه سلسله مراتب، دکترین، کیش و عضو معتقدی را به این جنبش‌ها منسوب کرد.

انسان در جنبش‌های نوپدید، جایگاه محوری و مرکزی دارد و موجودی الهی تلقی می‌شود که در مسیر تکامل، رهسپار دگرگونی و تبدیل به خدا شدن و مسیح آگاهی است. بسیاری از اصناف این جنبش‌ها، همه‌خدایی (pantheistic) اند؛ یعنی براین باورند که خدا در همه چیز است و همه چیز بر روی هم، خدا را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین، انسان به عنوان بخشی از طبیعت در واقع، بخشی از خداست.

بسیاری از اعمال آیینی این جنبش‌ها به این منظور طراحی شده‌اند که انسان را در مسیر تکامل معنوی به سوی خدا شدن قرار دهند. از میان این اعمال می‌توان به «پرتاب ستاره‌وار» (astral projection) که کوششی برای کسب تجارب ناوابسته به بدن محسوب می‌شود، تماس با هادیان معنوی، کاربرد کریستال‌ها برای تطهیر بدن و سیستم‌های انرژی ذهن اشاره کرد.

برخی از اصطلاحات مربوط به این جنبش‌ها از قبیل: کل‌گرایی، هم‌نیرو بخشی، اتحاد، یگانگی، هماهنگی، دگردیسی، رشد انسانی، ظرفیت انسانی، آگاهی،

۱. آنتونی گیدنز، چشم‌اندازهای جهانی، ص ۱۲۴.

۲. هانری دروش، جامعه‌شناسی دین، ص ۶۷.

شبک‌سازی، انرژی، پالایش و هشپاری، همگی در مقام تأکید بر اومانسیم است. شمار قابل توجهی از کتاب‌ها و آثار این جریان‌ها، دربردارنده واژه «خود» (self) است و این به دلیل مرکزیت انسان در اندیشه آنهاست.^۱ از دید آنها انسان‌ها باید خودشان را بهبود بخشند تا بتوانند با طبیعت و خدا متحد شوند.

شاید یکی از جنجالی‌ترین دیدگاه‌های جنبش‌های نوپدید، آزادسازی انسان از پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری است. نسبییت اخلاقی، مدعی آن است که چیزی از سنخ پاسخ‌گویی و از جنس مسئولیت‌پذیری نه صادق است و نه کاذب. هر شخصی در کوشش برای دست‌یافتن به یگانگی خویش باید راه خود را برود و تصمیمات خود را بگیرد. چنین تصمیماتی هرگز کاذب نخواهند بود؛ زیرا اشخاص در ذهن شخصی خویش کاذب نیستند.^۲

انسان از دیدگاه ادیان آسمانی به ویژه اسلام، متناهی و ناکامل است. در واقع، انسان، طبیعتی اماره و به تعبیر مسیحیت، گناهکار دارد و تنها در سایه ایمان به خدای رحمان و عمل صالح می‌تواند خود را از نفس اماره برهاند و به سعادت برسد.

از دیگر ویژگی‌های این جنبش‌ها به موارد ذیل نیز می‌توان اشاره کرد:

۱. استفاده از آموزه تناسخ (در برخی از آنها) در عوض تکیه بر معاد؛
۲. استفاده از مفهوم منجی و نیاز بشر به این موضوع؛
۳. زبان ساده (برخلاف عرفان‌های الهی که زبانی پر از اشارات و رمز و راز دارند)؛

۴. توجه عمیق به بدن (مذهب بدن)؛

۵. توجه به نیازهای روحی و امنیت روانی روزمره انسان مدرن در عوض توجه به وحی و نبوت؛

۶. حرکت به سمت جهانی‌شدن؛

۷. صلح‌گرایی؛

۱. SN&N, p۱۰۲.

۲. IBID, p۱۱۲.

۸. استفاده از اساطیر اقوام و ادیان مختلف و بازتعریف، راز زدایی و ساده کردن آنها.

اگر دین‌ها را به مصلحت‌اندیش، معرفت‌اندیش و تجربه‌اندیش تقسیم کنیم، جنبش‌های نوپدید از جنس دین‌های تجربه‌اندیش‌اند.

۳. دلایل کلی شکل‌گیری جنبش‌های نوپدید معناگرا

صرف نظر از دلایل اختصاصی شکل‌گیری هر یک از این جنبش‌ها، دلایل کلی وجود دارد که به کمک آنها می‌توان از نگاهی آسیب‌شناختی به چند و چون پیدایی و توسعه این جنبش‌ها پرداخت. اهم این دلایل عبارت‌اند از:

۱. بحران‌های هویت دینی در مدرنیته؛
 ۲. تقلیل عقل‌گرایی رنسانس به علم‌گرایی و سپس درک مکانیکی از جهان؛
 ۳. اخلاق مدرن: گزینه‌گرایی، مصرف‌گرایی، مدپرستی، تنوع‌طلبی و...؛
 ۴. نیاز به امر قدسی؛
 ۵. نادیده‌انگاری برخی از امور فطری معنوی و قدسی یا عدم تأمین مناسب آنها؛
 ۶. بحران عدم یا کاهش توجه به حقوق زنان؛
 ۷. رشد بی‌رویه و خودسرانه سرمایه‌داری و تبعات ناشی از آن؛
 ۸. حرکت به سوی صلح جهانی به دلیل نفرت عمومی از جنگ؛
 ۹. نیاز به تشکیل گروه به سبب ترس از تنهایی نهفته در ماهیت مدرنیته؛
 ۱۰. شرایط ظهور شخصیت‌های کاریزماتیک به دلیل بحران‌های جهانی.
- همان‌گونه که از این دلایل برمی‌آید، به دنبال رشد روزافزون و تحول‌گرایانه مدرنیته و جایگزین شدن نگاه مکانیکال به نیازهای آدمی در غرب و در پی آن، تغییر الگوهای نیاز از الگوهای اخلاقی و فطری به الگوهای رفاه‌زدگی و آسان‌گیری، روند گزینه‌گرایی، مصرف‌گرایی و تنوع‌طلبی با سرعتی سرسام‌آور به پیشرفت و با محوریت یافتن نیازهای ظاهراً بنیادین و در واقع غیر فطری آدمیان، نیاز به امور فطری

و قدسی کم‌رنگ‌تر شد. از دیگر سو نگاه ابزاری به جامعه زنان، اسباب تفسیری خاص را از حقوق این قشر فراهم ساخت.^۱

روشن است که بر اثر این رفاه‌طلبی و دگرگونی در ارزش‌های اصیل بشری، رقابت فزاینده برای دستیابی به ابزارها و منابع قدرت، ارمغانی جز جنگ‌های داخلی یا جهانی در پی نداشته است که خود، باعث سردرگمی و افسردگی جوامع شکست‌خورده و در نهایت، بروز و ظهور حس جدید تنهایی درونی ناشی از فقدان معنای زندگی شد.

همین تنهایی ناشی از بی‌عدالتی، جنگ‌های خانمان برانداز و اضمحلال آموزه‌های اصیل ادیان آسمانی باعث شد که بشر تنها و سرخورده شود و چاره‌ای جز این نبیند که از طریق روی آوردن به شخصیت‌های کاریزماتیک و دروغ یا دشوار یافتن آموزه‌های ادیان به ویژه مسیحیت، به گروه‌سازی، فرقه‌گرایی و تراشیدن ده‌ها آیین و دین - بت نوپدید پردازد.

۴. زمینه‌های ظهور جنبش‌های نوپدید دینی - معنوی

میکائیل بارکن، عوامل تسهیل‌کننده نوکیشی را به دو دسته تقسیم می‌کند: عوامل گرایش و عوامل وضعیتی. اولین دسته از عوامل، مشخصه‌هایی فردی‌اند که برخی افراد را بیشتر مستعد نوکیشی و تغییر نظام اعتقادی می‌کند و دسته دوم عوامل، نیروهای محیطی‌اند که فرد را در جهت تغییر سریع نگرش سوق می‌دهند. افراد تام‌گرا، بیشتر مستعد نوکیشی‌اند؛ از جمله عوامل وضعیتی اصلی برای تمایل افراد به نوکیشی، تلقین‌پذیری فزاینده، فاصله‌گیری از گذشته و ارزش‌های موجود و وجود نوعی هویت جدید بالقوه است. افراد تحت شرایط بحرانی تلقین‌پذیر می‌شوند؛ زیرا چارچوب ارجاع ذهنی لازم برای تحلیل و ارزیابی انتقادی امور از دست می‌رود. همچنین تحت فشار بالا، پردازش اطلاعات آدمی کندتر و وابسته‌تر می‌شود. وقتی ترس، خشم و برانگیختگی به حد کافی تداوم یابد، باعث فروپاشی عملکرد

۱. O&NM, p۷۷.

فکری بهنجار می‌شود و در این گونه مواقع، افراد، بیشتر مستعد پذیرش اعتقادات جدیدند.

نکته دیگر اینکه در شرایط بحرانی، ارزش‌های موجود و نظام معنایی پیشین به دلیل عدم توانایی در تبیین رویدادهای کاملاً جدید، اعتبار خود را از دست می‌دهند و اندیشه فراتر رفتن از وضع فلاکت‌بار موجود، نضج می‌گیرد و آن نوع نظام اعتقادی که از وضع بهتر موعود سخن می‌گوید، بیشتر امکان پذیرش می‌یابد. وجود این بحران ارزشی، نوعی فشار مولد تلقین‌پذیری را پدید می‌آورد؛ از این رو بین تلقین‌پذیری و زوال ارزش‌ها رابطه‌ای مستقیم وجود دارد؛ اما نوکیشی، محتاج پذیرش نوعی هویت جدید است. اعتقادات جدید باید بتواند در فرد، حس «تولد دیگری» را پدید آورد. این احساس تولد مجدد با تجربه‌های باطنی، رفتار و جدآمیز، نطق‌های اغراق‌آمیز، علائم فیزیکی نمایشی، شور و شوق شدید و تعلق عمیق و همه جانبه به گروه تازه‌ای که شکل گرفته همراه است و به وسیله آنها پدید می‌آید و تقویت می‌شود.^۱

۵. علل گرایش جوانان به این گونه جنبش‌ها

بسیاری از تحلیلگران، علت پیوستن افراد، مخصوصاً جوانان قشر متوسط تحصیل کرده را در شست‌وشوی مغزی جست‌وجو می‌کنند. بمباران محبت از سوی فرقه‌ها (همچون: وعده شغل، مسکن، تسکین آلام روحی، بهبود امراض مزمن یا صعب‌العلاج جسمی، قرار گرفتن در محیطی کاملاً صمیمی، یافتن یاران شفیق و...) توجیهی است که این تحلیلگران اجتماعی ارائه می‌دهند؛ ولی اگر از این تحلیل با مزایا و کاستی‌هایش صرف‌نظر کنیم، شاید بتوان علل اجتماعی ذیل را برای پدیده گرایش به فرقه جدید برشمرد:

۱. از چیزی فرار می‌کنند؛ مثلاً از خانواده‌ای با محبت، اما بیش از اندازه انحصارگرا، دوستی بد یا زندگی نامطلوب.

۱. حسن محدثی، «زمینه‌های ظهور جنبش‌های جدید دینی»، روزنامه ایران، ۲۴ و ۲۵/۱/۸۴.

۲. معتقدند دین‌های سنتی، خسته‌کننده، ریاکارانه و بی‌حس و عاطفه‌اند؛ در حالی که ادیان جدید جمع‌های کوچک‌تر، صمیمی‌تر، هیجان‌انگیزتر و جذاب‌تر ایجاد می‌کنند.

۳. برخی جویندگان می‌خواهند رابطه‌ای نزدیک‌تر با خدا یا جهانی بهتر (با ملکوت خداوند) داشته باشند.

۴. برخی دوست دارند به جامعه دوستانه‌ای از افراد خوش فکر تعلق داشته باشند.

۵. برخی نیز دوست دارند با کشف «خود حقیقی شدن» خط‌مشی زندگی یا روابط خود با سطح موفقیت خود در درس یا کار اقتصادی را بهبود بخشند.^۱

۶. برخی، علت را ساده و در دسترس بودن تجربه‌های معنوی جدید می‌دانند.

۷. جذابیت تعالیم معنوی گروه‌های جدید، از علل دیگر است.

۸. کم‌کاری عالمان و مبلغان دینی در به روز کردن تعالیم دینی، یکی دیگر از اسباب این امر است.

۹. ارائه تصویری بسته و فقهی از اسلام بدون توجه به بعد عرفانی آن نیز از جمله

علل برشمرده می‌شود.

۱۰. روش اشتباه انتقال آموزه‌های دینی در کودکی که آن را تحمیلی می‌نمایاند

و ...^۲

خطرهای این ادیان جدید، جای بسی تأمل دارد. مهم‌ترین خطر، متوجه مفهوم دین است. ادیان جدید با فروکاستن مفهوم دین، زدودن اتوریته الهی آن، جایگزینی خودمحوری به جای خدامحوری و فرعی‌سازی دین نسبت به غایات اومانیستی و سکولاریستی، بزرگ‌ترین ضربه را بر کیفیت تدین وارد می‌آورند؛ هر چند که به ظاهر، کمیت دینداران را بالا می‌برند. علاوه بر این، ادعای این فرقه‌ها در باره انحصار در داشتن حقیقت، ساختارهای اتوریته‌ای که اطاعت بی‌چون و چرا می‌طلبند، تشویق

۱. «ایران و رشد دین‌نماهای جدید»، فصل‌نامه کتاب نقد، ش ۳۵، ص ۱۹۰.

۲. «جنبش‌های نوپدید باطنی در ایران»، فصل‌نامه آیین سلوک، ش ۵ و ۶، ص ۷۰.

به وابستگی فزاینده به جنبش از نظر مادی، معنوی و منابع اجتماعی و بریدن گروه از جامعه، همه و همه، خطرهای بالقوه دیگری هستند که نباید از آنها غفلت کرد.^۱

۶. علل اقبال جامعه ایران به جنبش‌های نوپدید دینی - معنوی

در باب اقبال ایرانیان به جنبش‌های معناگرا از علل گوناگونی سخن می‌توان گفت که گاه برآمده از دل جریان کلی معناگرایی جهانی است که خود در واقع، معلول پدیده جهانی شدن، رشد فناوری اطلاعات و سرعت دسترسی به منابع اطلاعاتی است و گاه اوضاع و احوال اقلیمی، فرهنگی و سیاسی جامعه ایران، باعث بروز و بسط جریان‌های مزبور در آن شده است. از میان این دو دسته علل به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱ - ۶. بحران رویارویی سنت و مدرنیته (نگاه‌های افراطی و تفریطی): روشن است که در گیر و دار این دو جریان، رویه‌های به ظاهر معتدل و میانه رو با طرد افراط و تفریط موجود در اوساط این دو جریان، به راهی دیگر رفته و به فراخوان ضمنی آحاد جامعه به آیین‌هایی پرداخته‌اند که به میزانی ممکن و مطلوب از آموزه‌های هر یک از دو طرف سنت و مدرنیته برداشت کرده و موارد مشکل‌زا و مسئله‌ساز را ترک گفته‌اند و البته در نتیجه این گزینش حساب شده با جذابیتی بیشتر به نفوذ در هاضمه فکری و عملی جامعه نایل شده‌اند.

۲ - ۶. عوارض جهانی شدن: تقارب وسیع فرهنگی، اجتماعی، زبانی و فلسفی مردم جهان با یکدیگر که بر اثر رشد ابزارهای فناوری و تبادل اطلاعات آسان شد، از مهم‌ترین عوامل رشد و توسعه معناگرایی نو پدید به شمار می‌آید. پدیده جهانی شدن صرف نظر از اینکه آن را یک پروژه بدانیم یا یک پروسه، در واقع هم دسترسی آسان و ارزان به تحولات دین‌شناختی آن سوی جهان را برای عطش‌زدگان این سو، فراهم کرد و هم به دلیل سرگشتگی ناشی از همین انفجار اطلاعات، به صدور قهری عادات

۱. ر. ک. مقاله ایلین بارکر تحت عنوان: «An Introduction to New Religious Movements» در آدرس www.chaplaincy.ic.ac.uk و «ایران و رشد دین‌نماهای جدید»، فصل‌نامه کتاب نقد، ش ۳۵، ص ۱۹۱.

و عوارض جوامع پیشرفته که جریان‌های مورد بحث از آن جمله‌اند، به جوامع دینی در حال توسعه، منجر شد.^۱

شکی نیست که در کنار مورد پیش گفته، نقش همگن‌گرایی و شبیه‌سازی بنیان فرهنگی و گرایش به آیین‌های دینی و معنوی میانه‌گرا و پلورالیستی در میان مردم جامعه جهانی نیز به عنوان عاملی روان‌شناختی - جامعه‌شناختی که با پدیده جهانی شدن، ارتباط تنگاتنگ و سختی برقرار می‌کند، دارای اهمیتی بسزاست.

۳ - ۶. عوارض روحی و روانی ناشی از جنگ تحمیلی هشت ساله: در این حقیقت نمی‌توان تردید کرد که جنگ تحمیلی هشت ساله در ایران اسلامی که دشمنان اسلام و کشور بر مردم این سرزمین تحمیل کردند، در کنار قهرمانی‌ها و رشادت‌های خیل عظیمی از دلاورمردان، رزمندگان و ایثارگران، ناگزیر و ناخواسته، پاره‌ای از عوارض روحی و روانی به همراه داشته است. افسردگی ناشی از خسارات مادی و معنوی این جنگ به ناچار، تأثیرات مخرب خود را بر مردم در جامعه جنگ‌دیده گذارده است.

صد البته عرق ملی و سطح بالای باورهای دینی و مذهبی مردم در کاهش آلام و دردهای زندگی پس از جنگ، به عنوان عاملی قوی به کمک جامعه آمد؛ ولی به هر حال سرخوردگی، آسیب‌های ظاهری و باطنی و به ویژه غم از دست رفتن عزیزان، همواره در همه جنگ‌ها به عنوان مسئله‌ای مبرم به شمار آمده است و همین مهم معمولاً مردم را نیازمند وجود سرپناه‌های روانی و آرام‌بخش‌های اجتماعی می‌کند که به فوریت و سرعت بتوانند برای آنان، فواید و مزایایی از قبیل فراموشی جنگ و حوادث مربوط به آن، آسودگی خاطر، امنیت روانی و آرامش روحی ارزانی بدارند؛ ضمن آنکه ظهور دنیازدگی و فزونی گرایش‌ها و توجهات مادی که گاه به بهانه سازندگی پس از جنگ در مردم دیده شد، هر چه بیشتر به آتش احساس خلأ روانی و عطش و میل تامین روحی مردم، دامن زد. در این چنین بحرانی، تردیدی نیست که به طور طبیعی، موجی از جریان‌های مورد بحث، زمینه را برای جذب و نفوذ فراهم

۱. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۸۸.

دیدند و به بسط، تبلیغ و رواج خود پرداختند و در این راه به موفقیتی هر چند نسبی رسیدند.

۴-۶. پوشش اطلاعاتی - فرهنگی قوی رسانه‌های غربی در مقابل ضعف شدید رسانه‌های ما از منظر فرم و محتوا: امپریالیسم تبلیغاتی و بنگاه‌های اطلاعاتی کشورهای پیشرفته، همواره به دنبال کشف یا ایجاد بسترهای لازم برای تبلیغات فرهنگی برنامه‌ریزی شده خود، به ایجاد پوشش خبری - اطلاعاتی، تبلیغ جریان‌های مد و عادات اجتماعی - فرهنگی نوپدید اقدام می‌کنند و از این سو یعنی در جوامع مقصد، امکانات اطلاعاتی و رسانه‌ای، به هیچ‌وجه، تاب مقابله با آنان را ندارند؛^۱ حتی گاه چنان واکنش نشان می‌دهند که آشکارا بی‌اطلاعی آنها از حقیقت ماجراها نمودار می‌شود.

در دهه اخیر و به دنبال رواج مقوله معنویت‌گرایی رسانه‌ای که خود را در قالب فیلم، مطبوعات، رمان‌ها و غیره نمایان ساخته است، سهم رسانه‌های داخلی در تبلیغ فرهنگ معنوی خودی و تحلیل و نقد جریان‌ها و حتی مفاهیم مربوط به معنا و معناگرایی در مقایسه با رسانه‌های غربی بسیار ناچیز ارزیابی می‌شود؛ از همین رو می‌بینیم که مثلاً از ماهیت و ویژگی‌های سینمای معناگرا، فیلم‌های ماورائی و داستان‌های عرفانی گرفته تا مقولات و مفاهیم تابع آن، مسائلی هستند که هنوز نزد اصحاب حرفه‌ای رسانه و اولیای دلسوز و متعهد هنر، ناشناخته مانده و ناشناس رها شده‌اند، بگذریم از آماطورهای ناتوان در این عرصه یا مغرضان غریب‌زده و مبتلایان به آفت بی‌دینی و بی‌اعتنایان به معنا و معناگرایی؛ ولی اکنون جامعه ما به ویژه جوانان و نوجوانان، همچنان هم تشنه توضیح و توصیف مفهوم و مصداق راست و درست این مقولات از سوی دست‌اندرکاران رسانه و هنرند و هم خواستار تحلیل و نقد منطقی، بی‌طرفانه و علمی آنها از سوی اندیشمندان و اصحاب رسانه و هم البته نیازمند پرداخت سازنده و مقابله‌ایجایی با این امور از طریق تولید و تدارک و اشاعه نمونه‌هایی از انواع قابل قبول تا ایده‌آل که بر اساس الگوها، معیارها و مفاهیم دینی و

۱. SCRM, p213.

معنوی ناب میراث گرانقدرمان، فراهم آمده باشد. مسلم بدانیم که در شرایط حاضر، جامعه ایران، بیش از پیش به استقبال این جریان‌ها می‌رویم و عطش سیراب نشده‌اش را از طرق رایج، سیراب خواهد کرد. از جمله علل اقبال اجتماعی در ایران به جریان‌های مزبور می‌توان به موارد ذیل نیز اشاره کرد:

۱. فقدان شناخت دین اصیل که سبب بحران‌های هویتی در عرصه دین می‌شود؛
۲. بی‌انگیزگی دینداران روشنفکر و روشنفکران دیندار و تلاش نکردن برای دست‌یافتن به قرائتی مناسب شرایط جدید اجتماع؛
۳. استفاده ناکافی از فقه و اجتهاد پویای شیعه برای رفع بسیاری از نابسامانی‌های شدید اجتماعی؛
۴. اختلاف عقیدتی نسل‌ها و آسیب‌های گفتمانی بین آنها؛
۵. سیاست‌زدگی افراطی دینداران؛
۶. فقهی‌شدن و ظاهری‌شدن افراطی در عرصه دین و استفاده از ابزارهای سلبی برای هدایت مردم - بدون توجه به این نکته که غایت دین، فقط، اجرای شعائر دینی نیست - .
۷. دو قطبی‌شدن جامعه از منظر دینی (و تقسیم افراد به خودی و غیر خودی)؛
۸. مسائل مربوط به حقوق زنان و تأکید شدید بر نبودن تساوی جنسیتی با وجود مشاهده تفاوت‌های بارز زن امروز؛
۹. مسائل نظری و عملی مربوط به مفهوم انتظار منجی؛
۱۰. مصرفی‌شدن و غریزی‌شدن جامعه؛
۱۱. آمادگی جامعه ایران برای توجه به معناگرایی به دلیل وجود ریشه‌های گرایش به عرفان در بین ایرانیان از دیرباز؛
۱۲. رعایت نکردن پلورالیزم اجتماعی دین در عرصه جامعه و ایجاد تنش‌ها؛
۱۳. بی‌توجهی به تفاوت‌های ماهوی انسان سنتی و مدرن.

۷. برخی راه‌حل‌های پیشنهادی اولیه

اکنون مناسب می‌نماید که به عواملی چند اشاره کنیم که می‌توانند چونان راه‌حل‌های پیشگیری یا راه‌های درمانگر اولیه این معضل اجتماعی - فرهنگی، تلقی شوند:

۱. تکیه بر مفاهیم رحمانی دین و بهره‌گیری از شیوه «در بر گیرندگی» در برابر نظریه «طرد کنندگی»؛
۲. تبیین طریقتی دینی با توجه به نیازهای معنوی انسان معاصر و با سرچشمه گرفتن از مفاهیم بلند دینی و عرفانی اسلام؛
۳. آشنایی عمیق‌تر با انسان مدرن و دغدغه‌هایش؛
۴. آشنایی با افکار بلند بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران بر اساس نگاه او به عرفان، همگرایی اجتماعی و تبادل فرهنگی صحیح با اقوام و ادیان جهان؛
۵. بومی کردن و برخورد گزینشی با عناصر مثبت مدرنیته؛
۶. پذیرفتن سطحی از دین به عنوان یک تجربه، کشش و تعلق خاطر در مرحله نخست؛
۷. اعتلای فرهنگی براساس وحدت تضادهای سنت و مدرنیته و گسست از مفاهیم نامطلوب و تداوم معانی بلند سنت در اعتلای فرهنگی و توجه به این نکته که تجددخواهی و سنت‌گرایی صرف، هر دو بر ضد اعتلای فرهنگی‌اند.
۸. محوری بودن استدلال در عرصه مؤلفه‌های دینی در مقابل تأکید بر شخصیت‌ها؛
۹. نگاه دوباره و بازتعریف اندیشه‌های روشنفکران دینی در زمینه پیوند سنت و مدرنیته و بازسازی مؤلفه‌های دینی با تکیه بر دو عنصر زمان و علم؛
۱۰. نگاه نقادانه و گزینشی به تجربیات دینی دیگران؛
۱۱. درک و توجه به مؤلفه‌های روان‌شناسی جدید در تربیت انسان؛
۱۲. ساده کردن، تشریحی کردن و یافتن مدیوم‌های جدید برای ارائه مفاهیم دینی؛
۱۳. نقدپذیری در آموزه‌های دینی (منظور متون مقدس نیست) و خردگرایی؛
۱۴. توجه و تأکید بیشتر در یافتن مشترکات ادیان در عوض تأکید بر نقد افتراقات آنها؛ برای مثال:

الف) توجه به گوهر و پیام واحد در تمام ادیان؛
ب) توجه به تجربیات و حیانی مشترک؛
ج) توجه به مشترکات انسان‌مدارانه و دنیوی؛
د) توجه به ایمان‌گرایی در عوض اصالت دادن به شریعت‌گرایی؛
ه) توجه به مفهوم دین واحد در قرآن و برداشت‌های متفاوت انسان‌ها در طول قرون متمادی.

۱۵. گفتگوی صحیح میان ادیان با توجه به تأکید قرآن بر جدال احسن در جهت شناخت بهتر مردم از ادیان دیگر و کشف برتری‌های دین مبین اسلام در فضایی کاملاً عقلایی و اختیاری؛

۱۶. توجه به پلورالیزم فرهنگی جامعه و عدم تبعیض بین افراد؛

۱۷. تقویت رسانه‌های عمومی از منظر فرم و محتوا؛

۱۸. استفاده از فقه پویای شیعه در رفع برخی از معضلات اجتماعی، به ویژه تبعیض‌های جنسیتی علیه زنان.

فهرست منابع فارسی و انگلیسی

۱. طالبی دارابی، باقر، **دین عصر جدید**، اخبار دین، ش ۸، ۱۳۸۳ ش.
۲. همتی، همایون، «**عرفان‌های دینی و عرفان‌های سکولار**»، کیهان فرهنگی، ش ۲۲۷ و ۲۲۸، ۱۳۸۴ ش.
۳. مظاهری سیف، حمیدرضا، «**نقد عرفان پست مدرن**»، فصل‌نامه کتاب نقد.
۴. نویان، سید محمد، **اسلام و اومانیسم**، سایت درگاه پاسخگویی به مسائل دینی، به آدرس www.porsogoo.com.Fa.
۵. داوری، رضا، مجله حوزه و دانشگاه، ش ۶، ص ۷۵.
۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، **کندوکاوی در مبانی نظری سکولاریزم**، سایت درگاه پاسخگویی به مسائل دینی، به آدرس www.porsogoo.com.fa.
۷. یوسفی‌اشکوری، حسن، **طرحی از اومانیسم اسلامی**، سایت درگاه پاسخگویی به مسائل دینی، به آدرس www.porsogoo.com.fa.
۸. بخشایشی، احمد، **مقاله پیدایش سکولاریزم**، سایت درگاه پاسخگویی به مسائل دینی، به آدرس www.porsogoo.com/fa.
۹. شاهد خطیبی، حسین، **مقاله نقد دیدگاه سکولاریزم در ایران**، ش ۴، برگرفته از سایت لیل‌القدر به آدرس www.lailatolgadr.Ir.
۱۰. کیانی، محمدحسین، «**نقد و نگاهی بر مبانی نظری اکنکار**»، فصل‌نامه آیین سلوک، ش ۳ و ۴، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. گروه مؤلفان، «**جنبش‌های نوپدید باطنی در ایران**»، فصل‌نامه آیین سلوک، ش ۵ و ۶، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. حمیدیه، بهزاد، «**ایران و رشد دین‌نماهای جدید**»، فصل‌نامه کتاب نقد، ش ۳۵، ۱۳۸۴ ش.
۱۳. ملتون، گاردون، «**مطالعات ادیان جدید، گذشته و حال**»، ترجمه باقر طالبی‌دارابی، هفت آسمان، ش ۱۵، بی‌تا.
۱۴. محدثی، حسن، «**زمینه‌های ظهور جنبش‌های جدید دینی**»، روزنامه ایران، ش ۳۱۰۲ و ۳۱۰۳ مورخه ۲۴ و ۲۵/۱/۸۴.

۱۵. ایلین بارکر، « An Introduction to New Religious Movements » در آدرس www.chapliancy.ic.ac.uk.

۱۶. دروش، هانری، **جامعه‌شناسی دین**، ترجمه سارا شریعتی، فصل‌نامه جامعه‌شناسی ایران، ۱۳۸۴ ش.

۱۷. گیدنز، آنتونی، **جامعه‌شناسی**، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نی، ۱۳۸۶ ش.

۱۸. _____، **چشم‌اندازهای جهانی**، ترجمه محمدرضا جلالی‌پور، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ ش.

۱۹. قنبری، آیت، **نقدی بر امانیسم و لیبرالیسم**، تهران، فراز اندیشه، ۱۳۸۳ ش.

۲۰. دهقان، عزت‌الله، **اخلاق و تربیت اسلامی**، تهران، صادق، ۱۳۸۴ ش.

۲۱. صانع‌پور، مریم، **خدا و دین در رویکردی اومانیستی**، تهران، دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱ ش.

۲۲. ماهنامه موعود، ش ۶۳، ۱۳۸۶ ش.

۱. The sociology contemporary religious movements, T Robbins & D Anthony, ۱۹۷۹, Annual Reviews.

۲. A sociology of the new age and neo-pagan, Michael York, ۱۹۹۵, Rowman & Littlefield.

۳. Eastern mysticism and the Resocialization of drug users: the meher baba cult, T Robbins, ۱۹۶۹, Jstore.

۴. Of Gods and Men: Religious movements in the west, Eileen Barker, 1983, Mercer university press.

۵. Mark Bevir, "Annie Besant's Quest for Truth: Christianity, Secularism, and New Age Thought" (۱۹۹۹). Journal of Ecclesiastical History. ۵۰., pp. ۶۲-۶- Post print available free at: <http://repositories.cdlib.org/postprints/1079>.

۶. Susumu SHIMAZONO, "New Age Movement" or "New Spirituality Movements and Culture"? Social Compass, Vol. ۴۶, No. ۲, ۱۲۱-۱۳۳ (۱۹۹۹) DOI: ۱۰.۱۱۷۷/۰۰۳۷۷۶۸۹۹۰۴۶۰۰۲۰۰۲



© ۱۹۹۹ Social Compass

۷. Daniel C. Peterson and William J. Hamblin, New Religious Movements, meridian magazine, ۲۰۰۴.

۸. Keith Harris, The Masonic Christian conflict explained, ۱۹۹۳ (HS495.H314).

۹. Ed Decker, The Masonic lodge: what you need to know, (Quick Reference Guide), ۱۹۹۷ (REF BT۱۲۳۰.Q6D295Ma).

۱۰. Ronald Enroth & others, Guide to cults & new religions, ۱۹۸۳ (BL۲۵۳۰.U۵۸G۹۴۶).

۱۱. Lambert T. Dolphin, Astrology, occultism and the drug culture, ۱۹۷۰ (BR۱۲۶.D۶۶۵).

۱۲. Kurt E. Koch, Between Christ and Satan, [۱۹۷۱] (BT۹۶۲.K۷۶).



