

جنبش‌های نوپدید معناگرا: یک تهاجم فرهنگی جهانی

هادی وکیلی^(۱)

چکیده

به جنبش‌های نوپدید معناگرا از زوایای گوناگونی می‌توان نگریست؛ اما نگرستن به آن از زاویه جهانی‌شدن، می‌تواند گسترش فزاینده این جنبش‌ها را در نقاط گوناگون جهان تبیین سازد؛ باید توجه داشت که جهانی‌شدن درباره این جنبش‌ها با منطقه‌گرایی آنها منافات ندارد.

نگارنده معتقد است که ریشه اصلی و کلید جهانی‌شدن این جنبش‌ها نوعی پلورال-سکولاریسم متعالی، یعنی فروکاهش دین به معنویت و تلفیق معنویت حاصل با عناصری گوناگون از دیگر ادیان است.

واژگان کلیدی

جنبش‌های نوپدید، تهاجم فرهنگی، جهانی‌شدن، دین سکولار، معنویت

پلورالیستیک

جنبش‌های نوپدید معناگرا را از ابعاد گوناگونی می‌توان در نظر آورد؛ اما نگرستن به این موضوع از دریچه جهانی‌شدن (گلوبالیسم)، می‌تواند تبیینی برای گسترش فزاینده این جنبش‌ها در نقاط گوناگون جهان فراهم سازد؛ به علاوه، این

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. «۴۷»

دریچه، به نحو بهتری، راه را برای درک برخی از ویژگی‌های مربوط به این جنبش‌ها باز می‌کند. با وجود این، باید توجه داشت که جهانی شدن درباره این جنبش‌ها با منطقه‌گرایی (لوکالیسم) آنها منافاتی ندارد؛ به ویژه بدان‌گونه که در کشورهای شرقی از جمله به طور خاص در ایران رخ داده است.

به اعتقاد نگارنده، ریشه اصلی و کلید جهانی شدن این جنبش‌ها - که در کشورهای نظیر ایران در قالب نوعی تهاجم، ظاهر می‌شود - نوعی پلورال - سکولاریسم متعالی است. منظور از سکولاریسم متعالی، فروکاهش دین اصیل به معنویت و مراد از پلورال بودن این سکولاریسم، تلفیقی بودن این رویکرد، هم به لحاظ التقاط عناصر گوناگون از ادیان مختلف در خود و هم به دلیل پیوند آن با پلورالیسم دینی است.

طبیعی است که چنین فروکاهشی، به ویژه وقتی با آموزه‌های گوناگونی از چند دین تلفیق می‌شود، زمینه را برای جهانی شدن آماده می‌سازد؛ زیرا ایده و تفکر اصلی در بسیاری از جنبش‌های نوپدید دینی معناگرا این است که اگر ادیان سنتی از داعیه‌های ایدئولوژیک و سیستم‌های شعائری و مناسکی خود - که مایه تفارق و امتیاز آنها از یکدیگر و گاه، مایه برخورد و چالش هستند - دست بردارند و به یک زمینه مشترک و واحد - که بنابر ادعا همان معنویت است - اکتفا کنند، آن‌گاه یک دین جهانی و واحد به دست می‌آید که مایه صلح جهانی و آرامش همه انسان‌ها خواهد بود.

جهانی شدن، بنابر گزارش «رابرت ووتنو»، دهه ۱۹۶۰ با ظهور متألهان مسیحی شروع شد که می‌گفتند: «خدا مرده است»؛ اما این دهه با میلیون‌ها آمریکایی ختم شد که معتقد بودند و حتی با تمام وجود، احساس می‌کردند که «می‌توان به خدا نزدیک شد و به طرق مختلف، او و اعتقاد به او را در زندگی مدرن جای داد.»

کلیساهای اوانجلیک (انجیلی) و شاخه‌های محافظه‌کار در حومه شهرهای بزرگ مسیحی رشد کردند و ادیان جدید با ریشه آسیایی، همچون ذن و هاره کریشنا، در مناطق شهری رواج یافتند و معنویت اومانیستی نیز در قالب گروه‌هایی نظیر «زالن»، «است» و سایتتولوژی تکثیر شدند؛ به گونه‌ای که بسیاری از مردم

نمی‌دانند کدام طریق معنوی را بپیمایند.^(۱)

گسترش جهانی جنبش‌های نوپدید دینی، بسیار قابل توجه است. برخی ادیان جدید ژاپنی، همچون «سوکایی کیوسئی کیو» (کلیسای مسیحیان جهان) به بخش‌هایی از آفریقا رسیده است؛ بخش‌هایی همچون آنگولا، موزامبیک، جنوب آفریقا، جمهوری دموکراتیک کنگو.

این ادیان حتی به برزیل در آمریکای شمالی که دورترین نقطه غرب نسبت به ژاپن است پای نهاده‌اند. جنبش دینی نوپدید برزیلی «سانتو دایم» نیز به وسیله کارگران مهاجر برزیلی - ژاپنی به ژاپن رفته است. جنبش‌هایی نظیر «سوبود» از اندونزی، استرالیا تا اروپا پخش شده‌اند و جنبش‌هایی دیگر از تبت تا آفریقای جنوبی و برخی از هند تا موریتانی اشاعه یافته‌اند. برخی نیز از آفریقای غربی به اروپا و آمریکا رسیده‌اند.

«پیتر برگر»، جامعه‌شناس، دین‌شناس و الهیات‌پژوه شهیر دانشگاه بوستون، در دسامبر ۲۰۰۶ میلادی، طی کنفرانسی در «کی وست فلوریدا» از جهانی شدن عمیق ادیان، سخن گفته است. او نشان می‌دهد هر یک از ادیان، چگونه به فعالیت جهانی سازی خویش پرداخته‌اند؛ برای مثال، وی درباره یهودیت می‌گوید:

یهودیت قطعاً در حال جهانی شدن است. دست‌اندرکاران آمریکایی حسیدیسیم در اروپای شرقی بسیار مؤثر بوده‌اند. واژه «دست‌اندرکار» نادرست است [و باید بگوییم] مبلغ یا هر واژه‌ای که شما مایلید.^(۲)

او ادامه می‌دهد که بودیسیم در دورترین مناطق در حال توسعه است و تخمین زده می‌شود در حدود ۸۰۰ هزار آمریکایی، دین خود را به بودیسیم، تغییر داده باشند. هندوئیسم به گزارش برگر، از طریق برخی سازمان‌ها نظیر «جنبش هاره‌کریشنا» و «جنبش سای‌بابا» به نحو جالبی در حال گسترش است. پیتر برگر اظهار می‌کند:

تصور می‌کنم که از میان ادیان عمده جهان، تنها دینی که جهانی نمی‌شود شینتو است که بسیار به ژاپن گره خورده است؛ حتی کنفوسیانیسم - البته اگر مایل باشید آن را دین بخوانید - در حال جهانی شدن است و برای دوره‌ای کوتاه و البته غیر قابل

1. wuthnow, p90.

2. Berger, 2006.

تمجید، ایدئولوژی دولتی سنگاپور شد.

«جیمز بکفورد» تذکر می‌دهد که در مجموع، جنبش‌هایی که در نیمه قرن بیستم ظهور کردند، کوشیده‌اند صور آگاهی جهانی را متجلی سازند؛ برای مثال، جنبش اتحادبخش، کلیسای سائیتولوژی، مراقبه متعالی، جنبش بین‌المللی سوکا گاکای (SGI)، همگی بر ارتباط میان کنش‌های انسان‌ها و نهادهای اجتماعی در سطحی جهانی تأکید دارند. آنها می‌خواهند بر مرزهای ملی ایدئولوژی، دین، قومیت و شهروندی غالب آیند و به سوی جهانی مملو از صلح، حرکت کنند؛ جهانی که در پرتو آنچه این جنبش‌ها به عنوان ارزش‌های جهانی در نظر گرفته‌اند، متحد شده است.^(۱)

آنچه گذشت، گزارش‌هایی از رابطه وثیق میان جنبش‌های نوپدید دینی و جهانی شدن بود؛ اما جهانی شدن چه ماهیت و مؤلفه‌هایی دارد؟ ما در این مجال مختصر، نخست به تحلیل مفهوم جهانی شدن، خصوصاً جهانی شدن فرهنگ خواهیم پرداخت. آن‌گاه تبعات و آثار آن بر دین و چگونگی زمینه‌سازی آن برای ظهور و رشد ادیان جدید را بررسی خواهیم کرد.

مفهوم جهانی شدن

به طور قطع، این پدیده، مفهومی نیست که درباره آن، اجماع نظر وجود داشته باشد. تعبیرها و برداشت‌های گوناگونی از آن وجود دارد. با این همه، در تعریف جهانی شدن، قدر مشترکی میان همه اندیشمندان وجود دارد. به گمان برخی، آنچه در مفهوم آن، «ما به الاشتراک» است، «بعد ارتباطاتی» این مفهوم است.^(۲) ما امروز در دنیا شاهد ارتباطات فراگیری هستیم و با این ارتباطات، زمان و مکان به گونه‌ای پشت سر گذاشته شده است و حتی به بیان دقیق‌تر، زمان بر فضا، حاکم شده است.

جهانی شدن به اعتقاد آنتونی گیدنز، مستلزم پدیده‌شناسی انقباض است؛ یعنی به نظر می‌رسد که جهان در واقعیت فیزیکی، واقعا کوچک‌تر شده است؛ زیرا مکان از طریق زمان اندازه‌گیری می‌شود و تا حدی که زمان، میان نقاط جغرافیایی کوتاه‌تر

1. Beckford, 2004: 255.

۲. عماد افروغ، چالش‌های کنونی ایران.

می‌شود، به نظر می‌رسد که مکان نیز منقبض شده است. وقتی ارتباط بین نقاط دور از هم به صورت آنی درمی‌آید، فاصله‌ها محو می‌شوند.^(۱)

مک لوهان، ساعت مکانیکی و پول را به عنوان دو ابزار مهم جهانی‌کننده برمی‌شمارد و سپس از جانشینی رسانه الکترونیکی به جای آن دو یاد می‌کند. به گفته مک لوهان، ما با استفاده از نیروی برق، سیستم سلسله اعصاب مرکزی خود را در سطح جهان گسترش می‌دهیم و تمام تجارب انسانی را بی‌واسطه به یکدیگر پیوند می‌زنیم. مک لوهان از انفجار اطلاعات سخن می‌گوید و مقصود او از این امر، آن است که از این طریق، تمام جنبه‌های تجارب انسانی در یک مکان جمع می‌شود و هر انسانی می‌تواند به طور هم‌زمان، حوادث و مناظری را که بسیار دورتر از وی هستند احساس و لمس کند. «دهکده جهانی»، واژه‌ای از مک لوهان است که وضعیت ارتباط اعضای جامعه جهانی و تمامیت و یکپارچگی این جامعه را در پرتو مدارهای الکتریکی - که نظام زمان و مکان را در نور دیده‌اند - تبیین می‌کند.^(۲)

جیمز بکفورد، جامعه‌شناس معروف، اظهار می‌دارد جهانی‌شدن، یک مفهوم اختلاف‌برانگیز است؛ اما پنج خصوصیت را دربرگیرنده بیشتر ویژگی‌هایی می‌داند که جامعه‌شناسان مختلف برای جهانی‌شدن برشمرده‌اند.^(۳)

پنج خصوصیت مورد اشاره بکفورد، بدین قرارند:

۱. رشد تعداد، حجم و ارتباط میان انتقال نظریه‌ها، مواد، کالاها، اطلاعات، پول و مردم، فراتر از مرزهای ملی و میان مناطق مختلف جهان؛
۲. رشد توانایی فناوری‌های اطلاعات و حرکت آن به سوی کوتاه کردن یا حتی حذف فاصله زمانی و مکانی میان حوادث و مناطق در جهان؛
۳. انجام اعمال و انتشار تفاهم‌نامه‌هایی که به طور فزاینده در حال استاندارد شدن هستند برای قوام‌بخشی به سیلان جهانی اطلاعات، کالاها، پول و مردم؛
۴. ظهور سازمان‌ها، نهادها و جنبش‌های اجتماعی برای حمایت، کنترل یا خنثی کردن نیروهای جهانی همراه حمایت دولت - ملت‌های منفرد یا بدون آن؛

۱. کریستوفر پیرسون، معنای مدرنیت، گفتگو با آنتونی گیدنز، ترجمه علی اصغر سعیدی، ص ۱۷۱.

۲. مالکوم واترز، جهانی‌شدن، ترجمه مردانی و مریدی، ص ۵۷ و ۵۸.

3. beckford, new religious Movements and Globalization.

۵. ظهور کشورها یا مناطقی خاص با روش‌های متمایز یا محلی برای شکستن تأثیر نیروهای جهانی.

در اواسط دهه ۱۹۸۰، واژه جهانی شدن به عنوان یک مفهوم خاص، به کار رفت. برجسته‌ترین فرد در فرمول‌بندی و تعیین ویژگی‌های این مفهوم، «رولاند رابرتسون» از دانشگاه پترزبورگ بود. او دو عنصر مهم را در تعریف جهانی شدن مد نظر قرار می‌دهد:

۱. تراکم جهان، افزایش سطح وابستگی متقابل بین نظام‌های ملی از طریق تجارت، اتحاد نظامی، سلطه و امپریالیسم فرهنگی؛
۲. تشدید آگاهی درباره جهان به عنوان یک کل.^(۱)

عناصر دوم در تعریف خاص رابرتسون، اهمیت بیشتری دارد. او توضیح می‌دهد که تمامی مسائل روزمره را به صورت جهانی بازتعریف می‌کنیم؛ برای مثال، مسائل سیاسی - نظامی را در قالب نظم جهانی، مسائل اقتصادی را در قالب رکود بین‌المللی، مسائل بازاریابی را در قالب تولیدات جهانی نظیر اتومبیل جهانی، مسائل مذهبی را در قالب وحدت‌گرایی، مسائل مربوط به شهروندی را در قالب حقوق بشر و مسائل مربوط به آلودگی و پاکیزگی را در قالب نجات سیاره زمین از نو تعریف می‌کنیم. تشدید آگاهی جهانی همراه وابستگی متقابل و شدید میان ملل، این احتمال را افزایش داده است که دنیای ما به تک نظام تبدیل شود.

با ظهور جهانی شدن به عنوان یک شعور کل‌گرا در قرن بیستم، نقاط مرجع فردی و ملی به نقاط مرجع عام و فراملی وابسته شدند، فرد و خویشتن او (self) به صورت شهروند جامعه ملی تعریف شد، جامعه ملی، عضوی از جامعه ملت‌ها شد که باید حقوق شهروندان خود را در قالب حقوق بشر عام رعایت می‌کرد، نظام بین‌المللی، استانداردهایی را برای رفتار فردی تعیین و کنترل واقعی بر روی آرمان‌های بشری اعمال کرد، بشریت در قالب حقوقی فردی تعریف شد که از طریق نظام بین‌المللی جوامع، مشروعیت پیدا می‌کرد.

بدین ترتیب، فردگرایی در فرایند جهانی شدن، بازتعریف و تکمیل شد و فرد

۱. مالکوم واترز، جهانی شدن، ترجمه مردانی و مریدی، ص ۶۶.

به عنوان یک کلیت کامل و نه به عنوان یک جزء تابع، از یک اجتماع محلی تلقی شد.

این بازتعریف از فردگرایی، همراه سه عامل بین‌المللی کردن (تشدید وابستگی‌های متقابل دولت‌ها)، جامعه‌پذیر کردن (ایجاد دولت - ملت جدید به عنوان تنها شکل ممکن جامعه) و انسانی کردن (ایجاد دیدگاه جهانی مبتنی بر یکسانی حقوق بشر مستقل از نژاد، قوم و طبقه اجتماعی)، چهار عامل برای فرایندهای اجتماعی جهانی شدن هستند.^(۱)

عنصر اول مورد اشاره رابرتسون، یعنی امپریالیسم و سلطه، مورد توجه بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است؛ برای مثال، یکی از جامعه‌شناسان، کاستلز به نام جهانی شدن و به طور کلی، عصر ارتباطات را یک ماتریس می‌داند. یک ضلع این ماتریس، نظام سرمایه‌داری است؛ ضلع دیگر، اطلاعات‌گرایی به مثابه شیوه جدید توسعه است و یک ضلع نیز فناوری اطلاعات است.

به وضوح می‌توان دید عنصر کاپیتالیسم که کاستلز بدان اشاره دارد، مورد توجه بکفورد قرار نگرفته است. این عنصر را می‌توان به نوعی، همان آمریکایی‌سازی به جای جهانی‌سازی دانست. می‌توان به دسته‌ای از متفکران اشاره کرد که نگاه منفی به جهانی شدن دارند و از «جهانی‌سازی» به جای جهانی شدن سخن می‌گویند.^(۲)

به نظر این دسته، یکسان‌سازی فرهنگی و ملی فرهنگ‌های بومی، طراحی نظام جدید بین‌المللی بر اساس منافع قدرت‌ها و کشورهای توسعه یافته، نقض حاکمیت دولت‌ها، قدرت یافتن شرکت‌های چند ملیتی و سرنگونی شرکت‌های ملی و کوچک، از پیامدهای گریزناپذیر جهانی‌سازی است. به نظر افروغ، جهانی شدن، امری ایدئولوژیک است که در جهت هژمونی لیبرال - دموکراسی و سرمایه‌داری، پس از فروپاشی بلوک شرق، مطرح شد.^(۳)

بسیاری از ابزارهای اطلاعاتی که ظاهراً به شکل خشتی عمل می‌کنند، در واقع، شبکه‌های اغوایی و الحاقی‌اند و تمام همت آنها این است که اولویت‌ها، خواست‌ها

۱. ر. ک: همان: ۶۷-۶۹.

۲. ر. ک: امیر دبیری مهر، جهانی شدن و توسعه، ص ۶۱-۸۲.

۳. ر. ک: عماد افروغ، چالش‌های کنونی ایران.

و برنامه‌های کشورهای جهان را تغییر جهت دهند تا ستیز و کشاکشی را که می‌تواند آشکار باشد پنهان کنند.^(۱)

نگاهی شبیه به این را در نظریه‌های «والرشتاین» نیز می‌بینیم. والرشتاین، نظریه پرداز بسیار مهمی در حوزه جهانی شدن است. او جهان را یک نظام اقتصادی واحد در نظر می‌گیرد و معتقد است ساز و کارهای یکپارچه‌گی ژئو سیستمیک منحصر اقتصاد است. این ساز و کارها از روابط تجاری و بهره‌کشی بین دولت‌های بالنسبه حاکم و فرهنگ‌های نسبتاً مستقل تشکیل شده‌اند.^(۲)

جهانی شدن فرهنگ

درباره ابعاد جهانی شدن، به طور عمده، سه بعد مطرح شده است: اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. این سه عرصه، به لحاظ ساختاری از هم مستقل اند (نظریه ماکس وبر و دانیل بل)؛ هرچند تعامل و تأثیر و تأثرهای عمیقی میان آنها برقرار است. درست بر خلاف موضع مارکسیستی که اقتصاد را زیر بنای قطعی سیاست و فرهنگ می‌شمارد و به خلاف طرفداران «تالکوت پارسونز» که فرهنگ را زیر بنای اقتصاد و سیاست می‌شمارند.

در اینجا پرداختن به بعد اقتصادی که تقدم تاریخی بر دو بعد دیگر دارد و نیز واکاوی بعد سیاسی جهانی شدن، باعث دور شدن از موضوع نوشتار حاضر می‌شود؛ بدین سبب، سزاوار است صرفاً بعد فرهنگی جهانی شدن را ارزیابی کنیم.

مالکوم واترز، معتقد است فرهنگ، بیش از هر یک از دو مقوله سیاست و اقتصاد، گرایش به جهانی شدن را از خود نشان داده است. این موضوع به ویژه در حوزه دین، آشکار است. به اعتقاد وی، در عصر مدرن، ادیان بزرگ جهانی، عموماً با تهدیدات مدرنیسم یا ظهور کاپیتالیسم رو به رو شده و یا تحت الشعاع آن قرار گرفته‌اند؛ اما ظهور دولت لیبرال - دموکرات و نظام اقتصاد کاپیتالیستی، مجموعه‌ای از ارزش‌های عام جهانی نظیر دموکراسی، حقوق شهروندی، وطن پرستی، رفاه، عقلانیت ابزاری، مال‌اندوزی، زندگی خصوصی، مالکیت و ... را به همراه آورده

۱. همان.

۲. مالکوم واترز، جهانی شدن، ترجمه مردانی و مریدی، ص ۴۳.

است.^(۱)

پیتر برگر، فرهنگ در حال جهانی شدن را چنین توصیف می‌کند: [فرهنگی که] برای فرد، ارزش قائل است و خواهان رشد فردی به درجات والاتر است و باعث آزادی او از قید و بندهای سنتی می‌شود.^(۲)

برخی متذکر شده‌اند که فرهنگ جهانی شده به وجهی که توصیف شد، به جای سامان‌بخشی، بحران‌زاست؛^(۳) زیرا فراروایت‌ها را نابود می‌کند. با نفی فراروایت‌ها، نفی ارزش‌های ملی، وطنی و دینی خاص، هویت‌زدایی از افراد به مرحله بحرانی خود می‌رسد. در واقع، جهانی شدن تمام عیار فرهنگ، یک میدان عمومی، اما نامتجانس و ناهمگن از فرصت‌های ارزشی، سلیقه‌ها و شیوه‌های زندگی ایجاد می‌کند که بدون محدودیت در اختیار همگان برای ابراز وجود یا مصرف قرار دارند؛ اما هویت‌زا نیستند. در بحبوحه این بحران است که جنبش‌های عمدتاً دینی، با داعیه خلق و حفظ هویت، قد علم می‌کنند. ساز و کار آنها تعیین بخشیدن به فرهنگ معنوی در حال جهانی شدن است و بدین‌سان، هویت‌زا کردن آنچه اصالتاً هویت‌آفرین نیست.

سازوکار جهانی سازی فرهنگ که این‌گونه بحران‌آفرین است شایان بررسی است. روندی که فرهنگ مصرفی و دیگر عناصر فرهنگ آمریکایی را به ملت‌ها تحمیل می‌کند، «امپریالیسم فرهنگی» خوانده می‌شود.

این تعبیر به آن اشاره دارد که در فرایند جهانی شدن فرهنگ، برخی جریان‌های فرهنگی از طریق رسانه‌های گروهی، مرزها را می‌شکنند و شبکه‌ای عالمگیر و تحت سیطره خود فراهم می‌کنند. رسانه‌های گروهی، فرهنگ جهانی را با محتوا و با زبان انسجام می‌بخشند و مجموعه‌ای از منافع یا اعتقادات ارزشی مشترک را در میان مردم جهان - که هرگز همدیگر را ندیده‌اند - رواج می‌دهند.

آنتونی اسمیت، یکی از محققان برجسته رسانه‌های همگانی می‌گوید:
تهدید استقلال کشورهای از سوی ارتباطات الکترونیکی جدید در اواخر قرن بیستم

۱. همان، ص ۱۸۴.

۲. پیتر برگر، دینامیسم فرهنگی جهانی شدن، ص ۱۸.

۳. مالکوم واترز، جهانی شدن، ترجمه مردانی و گیوی، ص ۱۸۵.

می تواند از استعمار در گذشته خطرناک تر باشد. ما اکنون می دانیم که استعمارزدایی و رشد فراملی گرایی، پایان روابط امپریالیستی نبوده، بلکه صرفاً گسترش بیشتر یک رشته تارهای ژئوپولیتیکی بوده‌اند که از رنسانس تا کنون همچنان تنیده می شوند. رسانه‌های جدید بیش از دیگر تکنولوژی‌های پیشین غرب از قدرت نفوذ عمیق به درون فرهنگ دریافت‌کننده برخوردارند. ما در غرب درباره ۲۵۰۰ ماهواره ارتباطی که اکنون به دور زمین گردش می کنند به عنوان پخش‌کنندگان اطلاعات می اندیشیم. برای بسیاری از جوامع، آنها ممکن است به صورت لوله‌های مکنده‌ای درآیند که به وسیله آن، اطلاعاتی که به کشوری حاکمیت می بخشد برای پردازش در مکانی دور دست استخراج شود.^(۱)

جهانی‌شدن و دین

جهانی‌شدن با فشار فرهنگی خود، چه تغییراتی را بر دین بر جای گذارده است؟ پیشاپیش باید متذکر شد که نمی توان از تأثیرات جهانی‌شدن بر دین به صورت اموری ثابت و یکسان در سراسر جوامع و در تمام ادیان، سخن گفت. کمیت و کیفیت این تأثیرات در هر جامعه و دین باید با تحقیقات میدانی مشخص شود. با این حال، چند نکته گفتنی در اینجا وجود دارد:

۱. یکی از تأثیرات مهم جهانی‌شدن بر حوزه دین، چیزی است که می توان از آن به «پلورالیسم مدرن» تعبیر کرد. پیتر برگر اظهار می دارد: عقیده من آن است که آنچه با جهانی‌شدن دین اتفاق افتاده است، جهانی‌شدن پلورالیسم است.^(۲) او توضیح می دهد پلورالیسم که ۱۵۰ یا ۲۰۰ سال قبل، بیشتر، امری جغرافیایی و پدیده‌ای بسیار محدودتر بود، امروزه، یک پدیده جهانی شده و تبعات متعددی نیز داشته است.

پلورالیسم مورد نظر برگر که در حال جهانی‌شدن است، به معنای همزیستی همراه با تعامل در ضمن صلح مدنی است؛ بدون آنکه بخواهیم قضاوت ارزشی درباره آن داشته باشیم. بنابراین، به تعبیر او، امپراتوری عثمانی در زمان قدیم را - که

۱. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۵۹۶.

۲. پیتر برگر، دینامیسم فرهنگی و جهانی‌شدن.

حقوق مسیحیان، یهودیان و گروه‌های دیگر را به رسمیت می‌شناخت - پلورالیست به معنای مدرن آن نمی‌توان خواند؛ زیرا آن گروه‌ها با یکدیگر تعامل نداشته‌اند.

همچنین به خلاف آنچه بسیاری هندوها معتقدند که هند همواره پلورالیستیک بوده است، نمی‌توان این کشور را در زمان قدیم، پلورالیستیک خواند؛ به دلیل وجود نظام کاستی و نبودن امکان تعامل، میان طبقات و گروه‌ها.

اگر دو گروه دینی مختلف با یکدیگر، صرفاً پیمان صلح داشته باشند، این وضعیت را باید صرفاً وضعیت تساهل نامید؛ ولی اگر آنها بر یکدیگر تأثیر بگذارند و با هم، ترابط و تعامل داشته باشند، وضعیت پلورالیستیک به معنای مدرن آن رخ داده است.

از مهم‌ترین عناصر پلورالیسم، گفت‌وگو است. به اعتقاد پیتر برگر، امروزه پلورالیسم مدرن، گسترشی جهانی یافته است و سرعت جهانی شدن آن منحصر به فرد است. در جهان قدیم هم می‌توان موارد نادری از پلورالیسم را به همین معنا یافت؛ همانند مراکز متروپلیتن امپراتوری روم، از جمله اسکندریه؛ اما امروزه گفتمان میان ادیان، چه در سطح سازمان‌ها و چه در سطح افراد عادی مردم، بسیار وسعت یافته است.^(۱)

توجه کنید که مفهوم پلورالیسم مدرن با صورت‌بندی پیتر برگر، مستلزم دست کشیدن ادیان سنتی از دعاوی انحصاری نسبت به حقیقت است. آنچه با سلب این دعاوی باقی می‌ماند، زمینه‌های مشترکی است که باید در میان ادیان سنتی به دنبالشان گشت و آنها را در ادیان مختلف برجسته کرد. ادیانی که محصول این فرایندند، کاملاً انتخابی و بسته به ذوق و سلیقه افراد خواهند بود.

اگر مدرنیته را عبارت بدانیم از تغییر کلان در شرایط بشر که از سرنوشت به انتخاب صورت می‌گیرد، آن‌گاه همه انواع اعمال، عقاید و نهادها که در بیشتر تاریخ بشر، صرفاً یک سرنوشت برای افراد به شمار می‌آمدند، در مدرنیته، به فرصت و گزینه‌هایی برای انتخاب تبدیل شده‌اند.

این انتقال از غایت و سرنوشت به انتخاب، نه تنها بر افراد بلکه بر نهادها

1. Ibid.

نیز تأثیر گذارده است. بدین لحاظ است که پیتر برگر متذکر می‌شود در موقعیت پلورالیستیک، نهادهای دینی و دیگر نهادها به انجمن‌های اختیاری تبدیل شده‌اند. قالب مدرن و نهادی دین، یک انجمن اختیاری است؛ البته آشکار است که این اختیاری بودن، در صورتی جامه تحقق به تن می‌پوشد که سیستم سیاسی و حقوقی، آزادی دینی را تضمین کند؛ حتی امروزه، رژیم‌هایی نظیر روسیه یا چین که تلاش می‌کنند آزادی دینی را محدود کنند نمی‌توانند آن را به طور کامل سرکوب کنند.^(۱)

دیوید مارتین، تحلیلی از وضعیت اجتماعی امروز بر مبنای درجه پلورالیسم دینی یا انحصار دینی در جامعه ارائه داده است؛ اما در تبیین خود، انواع گسترده‌ای از متغیرها را تلفیق می‌کند؛ از جمله، قدرت اقلیت‌های مذهبی و پراکندگی جغرافیایی آنها، رابطه میان گروه‌بندی‌های مذهبی و نخبگان حاکم و خصلت ذاتی سنت‌های گوناگون دینی.

انواع موقعیت‌های عمده‌ای که مارتین تشخیص داده است عبارت‌اند از: نخست، موقعیت انحصار تام مذهبی در سنت کاتولیکی؛ دوم، موقعیت دو مذهبی که کلیسای پروتستان، سازمان اصلی آنهاست؛ ولی اقلیت بزرگی از کاتولیک‌ها را نیز در بر می‌گیرد؛ سوم، موقعیت پلورالیستی که انگلستان، مثال بارز آن است؛ چهارم، پلورالیست‌ترین موقعیت که به ایالات متحده پروتستان مختص است؛ پنجم، موقعیت کشورهایمانند اسکانداوی و کشورهای ارتدوکس مذهب که کاتولیک‌ها در آنها هیچ حضوری ندارند.^(۲)

به هر حال، تأثیر جهانی شدن بر گسترش پلورالیسم مدرن و تساهل مذهبی را به نحو موجهه جزئی‌ه باید پذیرفت. در واقع، رابطه و تعاملی که جهانی شدن؛ دولت‌ها، نهادها و مردم مناطق مختلف را ناگزیر از آن کرده، سبب شده است تا اهمیت دین در محاسبات ارتباطی، کم‌رنگ‌تر شود.

۲. اتفاق دیگری که بر اثر جهانی شدن در حوزه دین رخ داده است، عبارت است از: هیبریدی‌سازی (التقاط‌گرایی در ادیان). ادیان التقاطی در سابق هم بوده‌اند. دین مانی و سیک از جمله ادیان کاملاً التقاطی بودند که عناصری چند از ادیان و

۱. همان.

۲. ملکم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

نحله‌های معنوی یا گنوسی مختلف را در قالب یک دین تازه عرضه می‌کردند. در عصر جهانی شدن، شتاب و عمق این امر، بسی قابل توجه است؛ چنان‌که پیتر برگر تذکر می‌دهد که یکی از وجوه تأثیر جهانی شدن بر دین، هیبریدیزاسیون و ادغام ویژگی‌های فرهنگ و دین خارجی با فرهنگ و دین بومی است.^(۱) او مثال می‌زند به سنتز میان مسیحیت و مذاهب بومی در کلیساهای نامتجانس آفریقایی که با عنوان مخفف (AICS) شناخته می‌شود.^(۲)

هنگامی که آگاهی‌های عمومی درباره ادیان دیگر عالم با همه جذابیت‌ها و حقیقت‌نمایی‌هایشان بالا می‌رود و عصر ارتباطات، رابطه تنگاتنگی میان پیروان ادیان مختلف ایجاد می‌کند، طبعاً باید منتظر ظهور تدین‌های چند رگه باشیم؛ چیزی که رابرت ووتنو، درباره آن، واژه دین چهل تکه را به کار برده است؛ یعنی اینکه مردم، عناصر مختلف سنت خویش و سنت‌های دیگر را کنار هم می‌گذارند و می‌گویند: «من کاتولیکم؛ اما...» کلمه «اما» بسیار مهم است.^(۳)

۳. جهانی شدن، نسبی‌گرایی را نیز بر حوزه دین تحمیل کرده است. **Relativism** که ناشی از جریان‌های فلسفی غرب بود، نخست در حوزه معرفت، متجلی شد و سپس به حوزه دین نیز خزید. در فرایند جهانی شدن، نسبی‌گرایی دینی، جنبه بارزی یافته است. سیالیت دین و نفی ثبات آن، میدان را برای تشکیل بازار دینی جهانی گشوده است.

«لخنر» نشان می‌دهد که جهانی شدن دارای ویژگی‌هایی است که نسبی شدن دین را تقویت می‌کنند:^(۴) این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. تعمیم سلیقه‌های فرهنگی غربی، نظیر: حقوق بشر، دموکراسی، موقعیت زنان و... که ادیان مختلف باید به گونه‌ای وفاداری خود را به آنها نشان دهند.
۲. جهانی شدن «ملت - دولت - جامعه» که مشروعیت دینی و وفاداری به خدایان را کنار می‌نهد.

۱. پیتر برگر، دینامیسم فرهنگی جهانی شدن، ص ۲۰.

۲. همان.

۳. پیتر برگر، دینامیسم فرهنگی جهانی شدن.

۴. مالکوم واترز، جهانی شدن، ترجمه مردانی و مریدی، ص ۱۹۲.

۳. سکولار و انتزاعی شدن قانون به عنوان پایه نظم اجتماعی.

۴. کثرت‌گرایی و ردّ هرگونه فرهنگ واحد برتر.

نسبی شدن ادیان با پلورالیستی شدن دین، تفاوت دارد؛ زیرا به نوعی، معلول و برآمده از آن است. پلورالیسم، آن چنان که گذشت، مستلزم دست برداشتن ادیان از انحصارگرایی درباره‌ی ارائه حقیقت است؛ یعنی کنار نهادن این ادعا که تمامی انسان‌های متدین به ادیان دیگر یا انسان‌های فاقد دین، محکوم به دوری از حقیقت و سعادت هستند. نسبی شدن بدین معناست که معیار و ملاکی برای بازشناسی دین حقانی از غیر حقانی وجود ندارد. ادیان، چیزی شبیه شعرند. در آمریکا گفته می‌شود: «دین انتخابی شما» و این، دین را در حد «پاپ‌کورن» و «شعر» تنزل می‌دهد.^(۱) همان‌گونه که تنها معیار لذت‌بخش بودن شعر، ذوق افراد است و هیچ قاعده عقلی در این باره وجود ندارد، برای تمییز دین حقانی از غیر حقانی نیز باید صرفاً ذوق و سلیقه افراد را معیار قرار داد.

جهانی شدن با سوق دادن عرصه فرهنگ به یک بازار، تأثیر بی‌سابقه‌ای بر حوزه دین نهاده است؛ بدین ترتیب، یک بازار رقابتی برای ادیان شکل گرفته است که مبنای خود را نسبیت‌گرایی در دین قرار داده است.

جهانی شدن و ظهور عرفان‌های انحرافی (NRMs)

رابطه میان جهانی شدن فرهنگ و حوزه دین و الهیات، آن‌چنان که در اینجا بررسی شد، رابطه‌ای معنادار است. تأثیر جهانی شدن بر حوزه دین، باعث دست کشیدن دین‌ورزی (بخش مهمی از جامعه جهانی) از دعاوی مابعدالطبیعی، انحصارگرایی، و حیانی و ثابت بودن دین و گرایش بیشتر به زمینه‌ای مشترک و جهانی، نظیر: اخلاق گروهی، معنویت، رمزآلودگی و تجربه‌گرایی شده است؛ حتی برخی، از دین جهانی سخن می‌گویند که به جای پی‌گیری رستگاری اخروی، به پی‌گیری صلح و خلع سلاح عمومی و حمایت از حقوق بشر می‌پردازد.^(۲)

در عصر جهانی شدن، الهیات‌های متکثری ظهور کرده‌اند که در پی

1. woodhead, Religions in the Modern World, p340.

۲. دان کبوییت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، ص ۲۵۱۱.
(۶۰)

جهانی‌سازی الهیات‌اند و نیز زدودن خصوصیات الهیاتی ادیان خاص که مانع از ائتلاف جهانی است. تلاش برای دستیابی به الهیاتی که ناظر به همه ادیان باشد و از بینش‌های معنوی ادیان غفلت نکند؛ برای مثال در اثر «گلین ریچاردز» با عنوان *Towards a Theology of Religions* قابل مشاهده است.

بنا بر تفکر مدرنی که به این‌گونه الهیات منجر می‌شود، در عصر ارتباطات که به کوچک‌تر شدن جهان انجامیده است، متألهان همه ادیان با یکدیگر و نیز مفاهیم، عقاید و نظریه‌های هم آشنا شده‌اند و این امر، آنها را از انحصارگرایی بازمی‌دارد و امکان دستیابی به الهیات جهانی را فراهم می‌سازد. در این زمینه باید دین، نظیر آنچه شلایرماخر مطرح کرده است، به وابستگی مطلق و شور و شوق بیکرانه تعریف شود یا نظیر آنچه رودولف اتو اظهار داشته است، به امر قدسی و مینوی بازشناخته شود. همه اینها تلاش‌هایی است زاییده فروکاستن دین به یک امر غیر وحیانی؛ زیرا تا زمانی که دین، امری تعبدی و وابسته به وحی از سوی موجودی متعالی قلمداد شود، نمی‌توان از دستکاری بشری در آن و تهیه صورتی دلخواه، سخن گفت.

بنابر توضیحات پیشین، می‌توان ظهور جنبش‌های نوپدید دینی را در چارچوب فرایند جهانی‌شدن توضیح داد. پلورالیسم، هیبریدی‌اسیون و نسبی‌گرایی، به عنوان مؤلفه‌های مهم، برخاسته از جهانی‌شدن فرهنگ، زمینه مساعدی برای ظهور و رشد جنبش‌های نوپدید دینی ایجاد کرده‌اند. بدین‌سان جنبش‌های نوپدید دینی، محصولی از جهانی‌شدن هستند که تمامی ویژگی‌های فوق را برمی‌تابند.

برای مثال، در کیش «بهرام الهی» که شعار خود را «معنویت فطری» قرار داده است، می‌توان گرایش روشنی به پلورالیسم مشاهده کرد. وی در کتاب «راه کمال»^(۱) می‌نویسد: بر سرچشمه و قلب عالم محسوس و نامحسوس، اندیشه‌ای بسیار توانا، با درایت، صاحب اراده، فعال و خیرخواه ... حضور دارد که بر همه چیز، محیط و حاکم است. اینکه او را چه بنامیم؛ خالق، یهوه، خدا، الله، حق، وجود مطلق و ... اهمیتی ندارد.

او در این کتاب، ادیان مختلف را معرفی می‌کند و از جمله، در عبارتی کاملاً

۱. بهرام الهی، راه کمال، ص ۲۲.

تعجب برانگیز از «حضرت بودا» سخن می گوید و او را پیامبری از پیامبران می شناسد و این از کمی اطلاعات اوست که نمی داند مفهوم پیامبری با روح بودیسم حداقل با شاخه تروده این دین، کاملاً ناسازگار و متنافی است.

اصول کلی اخلاق و رفتار در این کتاب نیز تأمل برانگیز است. ساختار کلی این کتاب، نشان می دهد راه کمال و سعادت در نظر بهرام الهی، مناسک و شعائر مذهبی و ضوابط فقهی نیست؛ بلکه یک سیستم ابداعی است که بر مبنای التقاط، ساخته شده است. وی در مقام ارائه یک اصل کلی برای رفتار و اخلاق، به اصل زرین متوسل می شود^(۱) که می دانیم در بیشتر ادیان بزرگ وجود دارد. همچنین یکی از سرفصل های کتاب راه کمال، عبادت و مدیتیشن است.

در گروه «م. رام الله» التقاط، وجه بسیار بارزی دارد؛ برای نمونه، در فصل نامه «علم موفقیت»^(۲) دعاهای سرخپوستان، به صورت تیترا آورده شده است؛ در حالی که در دو طرف آن، کلمه «یا هو» درج شده است. بخشی از این دعا چنین است:

ای روح بزرگ! خداوندا! ... قلب مرا بر کمال شفافبخش طبیعت بگشا، ما همه با هم همبسته ایم، و این موجب آرامش من می گردد. ای روح بزرگ! خداوندا! ای خالق تمامی هستی! روح مرا پاک گردان و جان مرا شست و شو ده، اینجا همیشه، جای تو است.

همچنین در ماهنامه «هنر زندگی متعالی» در بخش سلام دوستان می خوانیم:^(۳)

«بر باطن گرایی و احیای معنویت تأکید داریم...، بنابراین، محوریت کار خود را در این نشریه بر گسترش بینش معنوی و دانش باطنی قرار می دهیم. نقطه شروع را آشنایی با آخرین و جدیدترین مکتب باطنی با عنوان روح زایی، موسوم به هنرهای ماورائی انتخاب کرده و این شماره را به آشنایی اولیه با آن اختصاص می دهیم. همچنین قصد داریم در شماره های بعدی، به شناسایی و تحلیل برخی از شاخص ترین مکتب های باطنی و اسرارگرا نیز بپردازیم؛ جریان هایی نظیر: شمنیزم و تولتک، بر پایه آموزش های دونخوان و روایت کارلوس کاستاندا؛ تانترا بر مبنای

۱. همان، ص ۱۳۳.

۲. فصل نامه علم موفقیت، ۱۸ ش ۱۱ و ۱۲، ص ۵۳.

۳. ماهنامه هنر زندگی متعالی، ش ۱، ص ۲.

روایت اُشو؛ باکتی یوگا بر اساس تعلیمات ساتیا سائی؛ تی ام (ترنسندنال مدیتیشن) مطابق روایت ماهاریشی؛ اکنکار طبق آموزش‌های پال توئیچل؛ تئوری سکوت بر اساس روایت کریشنا مورتی؛ سینتولوژی با استناد به آموزش هوبارد و نیز سایر جریان‌های معنویت‌گرا.»

در کیش اشو (راجنیش) نیز با التقاط و نسبیت مواجهیم. در جلد اول کتاب تعلیمات تانترا، سخن از نفی هر گونه انسان مقرب است. اشو، عدم برخورداری همه انسان‌ها به طور یکسان، از لطف خدایی را سوء تفاهم می‌شمارد (ص ۱۲۵) و می‌گوید در حقیقت، هیچ‌کس، برگزیده و مقرب خدا نیست. اگر خدا منتخبانی برای خود برمی‌گزید، دیگر عدالتی در جهان وجود نداشت. (همان) او از نامحدود بودن لطف خدا (ص ۱۲۷) و از شمول لطف خدا به طور مساوی در برابر افراد سخن می‌گوید. (ص ۱۳۰) باید پاسخ سؤال از وجود خدا را از درون خود شنید؛ همین و بس. (ص ۱۷۱)

این عبارات، از دو نکته مهم یعنی نفی اتوریتته‌های دینی و درونی بودن خداوند، سخن می‌گویند. بدین سان، راجنیشیسم، نوعی «دین سلف» و نافی دین نهادمند سنتی با مجموعه شخصیت‌های برجسته و دین‌یاران آن است. هنگامی که اتوریتته‌های دینی، نفی شدند و نوعی مساوات ذاتی میان انسان‌ها برقرار شد، به طور طبیعی، نسبیت به حوزه دین، نفوذ خواهد کرد. سخن هر یک از مؤسسان ادیان بزرگ، تنها به طور نسبی، صحیح است و «صحیح علی‌الاطلاق» را هر کس باید در درونش بیابد.

اشو تصریح می‌کند اعتقاد کسانی که مذهب و روششان فقط عبادت است، در حال سست شدن و از دست رفتن است و این مذاهب، در آینده، جایی ندارند. (ص ۲۶۸) با این حال، اشو، راه خود را به عنوان یک مذهب معرفی می‌کند. (ص ۲۶۸) به کیش وین دایر نیز می‌توان نظر انداخت. در کتاب «برای هر مشکلی، راه حلی معنوی وجود دارد»، وین دایر، مدعی آن می‌شود که «همه نوشته‌های مقدس را در آیین‌ها و سنت‌های مذهبی مختلف» و «همه کتاب‌های معنوی قدیم و جدید را از تمام نقاط شرق و غرب و مابین آن دو» بررسی کرده است (!) و «همه آنها را

به عنوان منابعی مفید و سرشار از حقیقت معرفی می‌کند. روشن است که مبنای الهیاتی نهفته در عبارات مورد اشاره، پلورالیسم است؛ اما وین دایر می‌کوشد از «همه نوشته‌های مقدس»، «جزئیات اصول بنیادینی» را الهام بگیرد که «به ما کمک می‌کنند درک کنیم راه‌حل‌های معنوی برای هر مشکل و یا همه مشکلات، همیشه آماده و در دسترس است». (ص ۲۲)

درواقع، به عقیده وین دایر، کتب مقدس به خودی خود برای حل مشکلات کفایت نمی‌کنند؛ بلکه به سنتز با مبادی دیگری نیاز دارند و این وین دایر است که متکفل این سنتز و تولید محصولی کارا تر، مؤثرتر و راه‌گشا تر شده است. کیش‌هایی که بدانها اشاره شد، در فرایند جهانی شدن و تحت تأثیر مؤلفه‌های آن ایجاد شده‌اند و دعوی جهانی شدن دارند. کتاب «راه کمال»، بنا بر توضیح ناشر، ابتدا در ۱۳۵۵ به زبان فرانسه با عنوان *La Voie de la Perfection* (نگاهی به کمال) از سوی انتشارات سگرس به چاپ رسیده است. بعد از آن، سه بار دیگر، تجدید چاپ شد. این کتاب، ظاهراً تا کنون به زبان‌های انگلیسی، آلمانی، ایتالیایی، یونانی و لهستانی ترجمه و منتشر شده است. «درمان با عرفان»، از نگارش‌های وین دایر در ایران با اقبال خوبی، مواجه شده است؛ به گونه‌ای که از بهار ۱۳۷۷ تا سال ۱۳۸۳ به چاپ هشتم رسیده است. اصل انگلیسی کتاب نیز بنا بر آنچه در روی جلد درج شده، پرفروش‌ترین کتاب در مقیاس نیویورک تایمز بوده است. کیش اشونیز در مناطق بسیاری از جهان از جمله در ایالات متحده نفوذ کرده است.

دیدگاه شرقی شدن

بخش عمده‌ای از ادیان جدید، الهام گرفته از ادیان شرقی‌اند. جامعه‌شناسان دین معتقدند مهم‌ترین نفوذ فرهنگی که از آسیا به غرب رخنه کرده است، به شکلی است که امروزه به آن فرهنگ عصر جدید (*New Age*) گفته می‌شود. نفوذ این فرهنگ بر میلیون‌ها نفر را می‌توان در آمریکا و اروپا چه در سطح باوری، از جمله تناسخ، ثواب و عقاب، و چه در سطح رفتاری، از جمله تفکر قلبی، یوگا و شیاتسو

و دیگر اشکال مشیت و مال درمانی در طب سنتی هند و چین مشاهده کرد.^(۱) از آنجا که فرهنگ عصر جدید از سازمان مشخصی برخوردار نیست، قابلیت اشاعه‌اش گسترده‌تر است.

گوردون ملتون، ماهیت «جنبش‌های نوپدید دینی» را با تصوف شرقی و پذیرش نظریه «شرقی‌شدگی غرب» پیوند می‌زند. طبق این نوع تعریف، ادیان نوپدید، آن جنبش‌هایی هستند که اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰ میلادی، بر اساس رشد شور تبلیغی جدید از سوی ادیان شرقی، افزایش و گسترش اطلاعات درباره ادیان شرقی، پدید آمدن فراروان‌شناسی و داروهای روان‌گردان و روان‌شناسی انسان‌گرایانه و نیز الغای قانون منع ورود شرقی‌ها به ایالات متحده، ایجاد شدند.^(۲)

دانیل بل در فصل چهارم کتاب خویش، با عنوان «تضاد فرهنگی کاپیتالیسم» (۱۹۷۸) توضیح می‌دهد کیش (= جنبش نوپدید دینی) با دین رسمی از بسیاری جهات، تفاوت‌های مهم دارد. در طبیعت کیش، این امر نهفته است که مدعی نوعی دانش‌های رمزآلوده باشد؛ دانش‌هایی که برای مدت زمان طولانی پنهان بوده‌اند یا دین رسمی منکوبشان می‌کرد و اینکه به ناگاه سرکوب‌شدن را برنرفته و قد علم کرده‌اند.

آدمی در درون کیش نو احساس می‌کند در حال کشف شیوه‌های جدیدی از رفتار است که نو و بدیع‌اند و در گذشته، جزء تابوها و محرمات بوده‌اند.^(۳) بل، توجیه می‌کند که چرا علوم غریبه و اسرارآمیز شاخه‌های مختلف هندوئیسم، بودیسم و تنتریسم تبتی، با اقبال انسان مدرن، مواجه شده است. کشف امور رمزآلود، شوق‌انگیز است، به ویژه آن‌گاه که مدعی تسکین آلام انسان مدرن باشد؛ با توجه به این امر، می‌توان درک کرد که چرا کیش‌های نوپدید، وجهه همت خود را ترویج و اشاعه عناصری برگزیده از ادیان شرق قرار داده‌اند.

مهم‌ترین نظریه درباره ماهیت شرقی ادیان جدید از آن کالین کمپبل است. او

۱. پیتر برگر، دینامیسم فرهنگی جهانی شدن، ص ۲۴.

2. Barker, new Religious Movements, p 16.

۳. دانیل بل، دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی، ترجمه مهسا کرم‌پور، به نقل از: مجله ارغنون، ش ۱۸، ص ۱۵۹-۱۸۳.

دو تغییر مهم در عقاید را در دوره مدرن ذکر می‌کند و معتقد است میان این دو تغییر و ظهور جنبش‌های شبه دینی، جنبش‌های شفابخش و ترفیع آگاهی، رابطه‌ای وجود دارد: ^(۱)

۱. اول اینکه بر اساس آمار گالوپ، اعتقاد به خدای شخصی در مفهوم یهودی - مسیحی غربی آن، رو به کاهش نهاده است؛ اما برعکس، در سال‌های اخیر، اعتقاد به نوعی روح یا نیروی حیات، عملاً رو به افزایشی اندک داشته است.

۲. اعتقاد به عقاید استاندارد مسیحی درباره بهشت و دوزخ، به شکل وسیعی کاهش یافته است؛ به گونه‌ای که هم‌اکنون به عقاید اقلیت تبدیل شده است؛ مانند عقیده به هیولای دماغه دریاچه یا بشقاب پرنده. با این حال، عقیده به تناسخ، رشد یافته است.

برآیند این دو تغییر را می‌توان تحت عنوان عرفان‌گرایی شرقی نشان داد. تمایز ارنست ترولتس میان دین معنوی و عرفانی با دین کلیسا، تمایزی پرمفهوم است. «دین عرفانی» که به قول او در دوره مدرن رشد کرده است، مسئله مهمی است. مقصود او صرفاً پدیده عرفان نیست که جزء هر یک از سنت‌های دینی می‌تواند باشد؛ بلکه مقصود او عرفان، به عنوان یک دین با سیستم عقایدی مخصوص خویش است. این عقاید عبارت‌اند از: یکپارچگی زمین الهی، بذر الهی و اعتقاد به تکامل معنوی. عقیده به اینکه همه موجودات متناهی، وجود خود را درون خود دارند و خدا، زمین یا روح، «بذر» یا «اخگر» همه خلایق است.

نوعی اتحاد (یا دقیق‌تر بگوییم اتحاد دوباره) با خدا، هدف این نوع دین است؛ هدفی که تنها از طریق تکامل بذر الهی و تبدیل آن به قدرتی مستولی بر کل جهان تحقق می‌یابد. در «دین معنوی و عرفانی»، به یک «مقیاس معنویت» باور دارند که بر حسب آن می‌توان میزان گسترش رابطه روح را با خدا سنجید. مشاهده می‌شود که در چنین دینی، هیچ ثنویتی وجود ندارد و خدا، به تمامه، حال در جهان است. جسد با روح، تضادی بنیادی ندارد و قانون طبیعی نیز با معجزه مسیحی، متعارض نیست. تنها تفاوت میان آنها، ناشی از تفاوت میان موجود متناهی با خداست. بنابراین عبادت

1. Campbell, the Easternisation of the west.

مرتاضانه، کنار نهاده می‌شود.^(۱)

البته این دین، با خودخواهی و ماده‌گرایی «این جهان» مخالف است. در واقع، «دین معنوی و عرفانی»، طرز دیدی است که تعلقات سکولار را بی‌اهمیت تلقی می‌کند؛ اما در ترفیع جایگاه دین نسبت به اخلاق، غالباً دچار اباحی‌گری و اختیار‌گرایی می‌شود.

این نوع دین، به اعتقاد ترولتش، تجربه دینی را همچون تجربه معتبر، آن آگاهی دینی کلی می‌شمارد که در زمین غایی الهی استوار شده است و این نظر، به طور طبیعی به پذیرش نسبت دینی و قبول حقانیت همه ادیان می‌انجامد. در میان همه ادیان، «دین معنوی و عرفانی»، خود را «خالص‌ترین» شکل دین می‌شمارد و همان‌گونه که ترولتش می‌گوید:

این نوع از عرفان، فلسفه دینی مستقلی می‌شود که اذعان کرده است فرایند دینی، همان بیان کلی و آگاهی به ارتباط متافیزیکی میان موجود مطلق و موجود محدود است و هر جایی، در باطن صور عینی دین، یک بن‌مایه دینی واحد را نمایان می‌سازد که با وجود مشترک بودن میان ادیان، تنها تحت مراقبت مساعد همین «دین عرفانی» به بلوغ کامل و ناب می‌رسد.^(۲)

«دین معنوی و عرفانی» ترولتش، به دلیل روحیه همگرایانه و سینکرتیک، الزاماً با فرهنگ سکولار، به خصومت نمی‌پردازد؛ هر چند با ماده‌گرایی و عقل‌گرایی مخالف است. همچنین به شدت، فردگراست، که ترولتش، آن را به صورت «فردگرایی دینی رادیکال» توصیف می‌کند.^(۳)

تبیین دین عرفانی ترولتش، راه را برای تبیین نظریه شرقی‌شدگی غرب (Easternisation) گشود. «وبر» میان مبانی فکری غرب - شرق تمایز قائل می‌شد و می‌گفت: تفکر شرقی، نزدیک به همان دین عرفانی ترولتش است. او معتقد است ادیان ابتدایی، اصولاً جادویی و آنیمیستی هستند؛ اما وقتی جامعه به نقطه‌ای رسید که ثروت افزوده کافی برای حمایت از یک روحانیت داشت و عقاید، سیستماتیک‌تر

۱. همان، ص ۳۸.

۲. ترولتش، ص ۷۳۵.

شدند تا به مسائل تئودسیسه پاسخ گویند، این فرایند عقلانی شدن، دو جهت یافت: یک جهت، اصل الوهی حال در جهان را در نظر گرفت که از ازل، بخشی از جهان بوده است و انسان می تواند به نوعی، خود را با آن سازگار کند و جهت دیگر، معتقد به خدایی متعال و جدا از جهان که جهان را از بالا تدبیر می کند (و در برخی عقاید افراطی، اصولاً جهان را از عدم، خلق کرده است).

جهت اول، به اصل برهمن - آتمن در فلسفه دینی هند و دومی به خدای خالق سامی، منجر شد. جهان بینی دینی شرقی، ثنویت را رد می کند و جهان را چونان امر منظمی کاملاً منسجم و درون بوده می بیند و از این رو خصوصیت دین غربی، مبنی بر تعارض میان طبیعت گناه آلود و فراطبیعت معنوی را انکار می کند؛ زیرا جهان طبیعی، آکنده از معنویت است.

کمپبل، نظریه پرداز «شرقی شدن»، معتقد است این تحول، صرفاً به معنای ورود کالاهای فرهنگی، عقاید و حتی ادیان شرقی به حیطه غرب نیست (اعضای وارداتی، چه بسا در فرهنگ میزبان، جذب شده، تحلیل می روند یا تغییر شکل می یابند و تأثیر مهمی از خود بر جای نمی گذارند)؛ بلکه به معنای یک تغییر اساسی و جایگزینی فرهنگ و تفکر شرقی به جای پارادایم فرهنگی حاکم بر جوامع غربی است؛ به عبارت دیگر، مدل شرقی خدا و جهان که به «دین عرفانی» ترولتس، از جهات متعددی شبیه است، در فرایند «شرقی شدن»، جای خدای مجزا از جهان را می گیرد. مفهوم شرقی تکامل معنوی یا خود - الوهیت بخشی، به جای ایده نجات در غرب می نشیند، مفهوم کلیسا، جای خود را به گروه های طلاب که به استادی معنوی متصل اند می دهد، جدایی میان مؤمن و کافر، جای خود را به این ایده می بخشد که تمامی موجودات، هر یک در درجه ای از مقیاس معنویت اند.

تمایز شرق و غرب را در فهرستی ارائه شده از کالین کمپبل می توان نشان داد.

مؤلفه های اندیشه شرق:

۱. انسان و طبیعت با هم اتحاد دارند.
۲. جهان روحانی و فیزیکی، متحدند.

۳. انسان باید اتحاد خود با طبیعت و اتحاد جهان روحانی و ذهنی را درک کند، به جای اینکه بخواهد اشیای جهان را تحلیل کند، عنوان برایشان بیابد، مقوله‌بندی کند و ...

۴. انسان به دلیل اتحادش، با تمام وجود باید همه‌جا و با همگان، احساس در خانه بودن کند.

۵. علم و تکنولوژی، تنها توهم پیشرفت را به بار می‌آورند.

۶. روشن‌شدگی، مستلزم دستیابی به معنای یکی‌شدگی با کل است.

۷. مدیتیشن یا مراقبه (حالت تفکر کامل و صرف) برای دستیابی به روشن‌شدگی لازم است.

مؤلفه‌های اندیشه غرب:

۱. انسان و طبیعت، با هم اتحاد ندارند.

۲. انسان به جسم، روح و ذهن تقسیم می‌شود.

۳. خدایی شخصی وجود دارد که غالب بر انسان است.

۴. انسان باید طبیعت را کنترل کند تا بقای خویش را تضمین کند.

۵. باید بر تفکر عقلی و رویکرد تحلیلی به حل مسئله، تأکید شود.

۶. علم و تکنولوژی به ما زندگی خوبی بخشیده و امید اصلی ما به آینده بهتر را فراهم کرده‌اند.

۷. فعالیت و روح رقابت باید تشویق شود و جایزه بگیرد.^(۱)

اما علت این فرایند شرقی‌شدنِ غرب چه بوده است؟ کالین کمپبل توضیح می‌دهد فرایندی در قرن نوزده و بیست در غرب وجود داشته است که در آن، اولاً:

ظهور علم و دانش در خدمت تخریب مبانی ایمان مردم به دین سنتی درآمد و ثانیاً: آن خوش‌بینی که به علم و تکنولوژی الصاق شده بود، خود، تخریب شد.

او می‌نویسد: این امر بدان خاطر در حال وقوع است که پارادایم یا تئودیه حاکم که به مدت ۲۰۰۰ سال به طور مؤثر در غرب عمل کرده است، در نتیجه،

1. Ibid, p 42 , 43.

تسلط خود را بر اکثریت جمعیت اروپای غربی و آمریکای شمالی از دست داده است. آنان دیگر به دیدگاهی که جهان را به دو پاره ماده و روح تقسیم می‌کند و آن را تحت حاکمیت و تدبیر یک خدای همه‌توان، شخصی و خالق می‌شمرد، معتقد نیستند.^(۱)

اگر با تمام تمایزاتی موافق نباشیم که کمپبل، میان تفکر شرقی و غربی مطرح می‌کند، آنچه از او می‌آموزیم، برجستگی برخی عناصری است که تنها در ادیان شرق یافت می‌شود. جنبش‌های نوپدید دینی، به رغم این دعوی که به دنبال ارائه و تعلیم عناصر مشترک میان ادیان‌اند و دین جهانی واحدی را تعقیب می‌کنند که مورد وفاق همگان باشد، به شدت، وابسته به عناصر مختص هندوئیسم، بودیسم و تئریسم هستند. قانون کرمه (نویسندگان و مترجمان فارسی، بیشتر، کارما می‌نویسند)، یک عنصر دینی هندوویی است که مثلاً مجتبی حورایی نیز از آن یاد می‌کند.^(۲) سمساره یا تناسخ که در تمام مذاهب و زیرشاخه‌های مذهبی هند دیده می‌شود، نزد بهرام الهی موضوعیت دارد. او در کتاب راه کمال، اعتقاد به تناسخ را مطرح می‌کند و می‌نویسد:

انسان برای رسیدن به کمال، نیاز به زندگی‌های متعدد و پیاپی دارد. توالی زندگی‌های زمینی، در اصل، مسیری است صعودی، رو به پیشرفت و رشد ... گاه لازم است که اشخاص تبه‌کار به عنوان تأدیب به گذراندن یک یا چند زندگی در جامه گناه محکوم شوند یا در موارد سخت‌تر، روحا با حیوان، گیاه و یا حتی جماد اتصال یابند.^(۳)

دیدگاه سکولاریسم

دین موجود در عرفان‌های انحرافی و گروه‌های دینی جدید، متأثر از عقلانیت مدرن، به شدت، سطحی از سکولاریزاسیون را تجربه کرده است. وجه اصلی سکولاریزاسیون دین، عبارت است از: تقلیل و فروکاهش دین از طریق زدودن

1. Ibid, p47.

۲. ر.ک: کتاب «با خدا همه چیز ممکن است».

۳. بهرام الهی، راه کمال، ص ۶۵-۶۷.

هرآنچه با عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته، خصوصا اومانیزم در تعارض است. اومانیزم، با مفهوم «تعبد» که محوریت سوژه انسانی را محو می‌سازد، به طور اساسی، مخالف است و به مساعدت رانده‌شدن کانتی دین به حوزه عقل عملی و خاصیت تنظیمی صرف قائل شدن برای مفهوم خدا، می‌کوشد مفهوم وحی و دین و حیانی را کنار گذارد. در نتیجه، دین، امری انسانی و مطابق میل آدمی و صرفا معنویتی در خدمت بشر می‌شود و ادیان جدید بر این اساس، بنیاد نهاده می‌شوند. اکنون باید دید دین در این فرایند به چه چیزی فروکاسته می‌شود؟ آیا عنصر یا مؤلفه‌ای در دین وجود دارد که به نحو رضایت‌بخشی با مدرنیته و مقتضیات زندگی مدرن سازگار باشد؟

پاسخ این سؤالات را باید در معنویت یافت. معنویت در دوران مدرن، صرفا گرایش به امور روحانی و باطنی نیست؛ آن چنان که در سنت دیده می‌شود. این واژه در اصطلاح، به معنای نادیده گرفتن آن چیزی است که ظاهر ادیان خوانده می‌شود و پرداختن به آنچه بنا بر ادعا، عمق و باطن دین است. محدوده ظاهری ادیان که به کنار نهاده می‌شود، در تفاسیر جنبش‌های نوپدید دینی مختلف است و گاه تا آنجا پیش می‌رود که وجود خداوند به عنوان مفهومی عینی یعنی موجودی خارجی، متشخص و خالق عالم، جزء ظاهر دین و فرعی و حاشیه‌ای تلقی می‌شود. در این بین، آنچه در نظر پیروان این جنبش‌های نوپدید دینی، هسته اصلی و گوهر دین را تشکیل می‌دهد عبارت است از: تعالی خویشتن، خودتحقق‌بخشی و یافتن الوهیت حقیقی در درون خویش.

«پیتر کلارک» به رشد مطالبه معنویت به جای دین در دوران مدرن اشاره می‌کند؛ معنویتی که جهان، انسان و خدا را به هم پیوند می‌دهد. این معنویت را می‌توان در فرقه‌هایی یافت که پائول هیلاس، تعبیر «Self- religion» یعنی «دین خویشتن» را برای آنها به کار می‌برد. پیتر کلارک، تعبیر ادیان خویشتن حقیقی «religions of the True Self» را برای آنها گویاتر می‌داند.^(۱)

ادیان خویشتن حقیقی، بر این امر پافشاری می‌کنند که خود درونی، اتوریته

1. clark, new Religions in Global perspective.

برای عقیده و عمل را تشکیل می‌دهد. این، در واقع، اصلی یونگی است و در آثار پرخواننده رمان‌نویس آلمانی قرن بیستم، «هرمان هسه» نیز آمده است. همچنین نکته اصلی در آموزه‌های «گئورگ ایوانوویچ گوردیجیف» نیز به شمار می‌رود، بازگشت به درون، تعارضات ساختگی را از میان می‌برد و هارمونی ایجاد می‌کند.

آن نوع از تجربه دینی که این معنویت جدید ایجاد می‌کند، یکی از وجوه جذاب آن است. معنویت جدید، درکی جدید از مکان تاریخی، میان وضعیت بالفعل و وضعیت بالقوه یک فرد ایجاد می‌کند و با رسیدن به حال حاضر، امکان خودتحقق بخشی کامل را فراهم می‌سازد. مفهوم سنتی زمین و آسمان در این دیدگاه از میان می‌رود؛ به گونه‌ای که دیگر به معنای مکان محدودیت‌ها و آسمان به معنای قوه نامحدود نیست.^(۱)

خصوصیات معنویت را می‌توان با فهرست ذیل نشان داد:

۱. معنویت، بیشترین سازگاری را با جامعه مدرن دارد. «فن»، از جمله اندیشمندان، بدین نکته تصریح می‌کند و معتقد است این نوع دین را می‌توان بدون هرگونه تناقض با نقش‌های شغلی روزمره به کار بست؛ زیرا فعالیت‌های آن، به زمان‌ها، مکان‌ها، چیزها و قضایای بسیار مخصوصی، محدود است.^(۲)

۲. معنویت، پهنه محدودی به امور مقدس می‌دهد و از گستردگی آن به همه شئون زندگی جلوگیری می‌کند. بر خلاف دین سنتی که غالباً کل عالم طبیعی و مابعدالطبیعی، انسان و رفتارهای او، زمان، مکان و خلاصه هرآنچه را که در عالم وجود است به دو بخش «مقدس» و «نامقدس» تقسیم می‌کند. «معنویت»، حوزه «عرفی» را به نحوی بی‌سابقه گسترش می‌دهد و بسیاری امور را از سایبان مقدس خارج کرده، آنها را در حوزه خودمختار بشر و خنثی نسبت به امور متعالی قرار می‌دهد.

۳. معنویت، یک نوع فعالیت وجدآور و مرتبط با تجربه دینی است. غالباً نیز با امور جادویی و اسرارآمیز سروکار دارد و عرصه‌ای برای اشتغال به امور غیر عقلانی

1. Ibid, p7.

۲. ملکم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ترجمه سیما فرجی، ص ۳۱۳.
(۷۲)

در برابر عقلانیت تحمیلی سازمان‌های رسمی و دیوانسالار و نقش‌های زندگی روزانه برای مؤمنانش فراهم می‌سازد.

۴. معنویت، داعیه‌دار آن است که جهان بشری را به جهان الوهی نزدیک می‌سازد؛ بدون آنکه بر شعائر و مناسک تمرکز کند. شریعت به معنای احکام عملی دستوری و آمرانه در معنویت رخت برمی‌بندد. این خصوصیت، یک وجه بسیار جذاب برای معنویت ایجاد می‌کند؛ زیرا انسان مدرن که به دنبال انسانی کردن هر چه بیشتر امور است، از اوامر و نواهی و حیانی که بنا بر مصالح و مفاسد خفیه صادر شده‌اند و انسان در موارد زیادی از آنها آگاه نیست، گریزان است. در واقع، این نوع اوامر و نواهی شرعی، نمی‌توانند رنگ اومانیستی به خود بگیرند. بنابراین هر نوع سیستم عقاید یا اعمال که فاقد چنین احکام و دستورهای باشند، با سپهر اندیشه‌ای انسان مدرن سازگارتر شده، در نظر او جذاب‌تر خواهند بود.

۵. معنویت به شخصی کردن عقاید دینی سنتی می‌پردازد. «شیمازونو» در ژاپن، گرایش را به سوی شکلی شخصی و فردی‌تر از معنویت گوشزد می‌کند. بدل ساختن باورهای اصلی به عقاید شخصی و فردی، نزد کلیسای کاتولیک، برخی کلیساهای محافظه‌کار پروتستان، اسلام و نیز برخی شاخه‌های بودیسم، تهدیدی جدی برای دین «معتبر» تلقی می‌شوند. کاتولیسیسم رسمی و برخی جوامع بودایی، به طور خاص، مشکل و محتوای معنویت جدید را آن‌گونه که در NRM دیده می‌شود، به چالش کشیده‌اند. چگونه می‌توان این چالش را توضیح داد؟ در واقع، باید دانست که با تبدیل شدن عقاید اصلی دینی به عقاید شخصی، وجه کانکریت آنها از میان می‌رود؛ به عبارت دیگر، هنگامی که گزاره‌های دینی، شخصی و فردی می‌شوند، دیگر گزاره‌هایی معرفت‌بخش نیستند.

۶. معنویت، معطوف به خویشتن است. معنویت، قدرت‌بخش سلف است و جایگاه آن را ترقی می‌بخشد. عقیده‌محوری در معنویت، بر آن است که انسان‌های عادی، خویشتن حقیقی خود را درک نکرده‌اند. اصولاً در معنویت جدید، شر حقیقی را عبارت از معضل نادانی یا فقدان انتباه در برابر خویشتن حقیقی درونی می‌شمارند. رشد چنین سبک نگرشی در اروپا به چیزی انجامیده است که کمپیل آن

را «شرقی شدگی ذهن غربی» می خواند.

معنویت جدید، بنا بر ادعا، یک درک جدید از فضای تاریخی میان حالت واقعی و حالت بالقوه فرد ایجاد می کند و با آن درک، امکان خودتحقق بخشی کامل با رسیدن به زمان حال، به وجود می آید و جهالت به خویشتن واقعی از بین می رود. در واقع، معنویت، بر سلف و بیدار کردن نیروهای اسرارآمیز آن متمرکز شده است؛ هرچند الزاماً به معنای انکار وجود قدرت ها یا نیروهای روحانی و واقعیت الوهی - در مقابل سلف - نیست.

بسیاری از طالبان معتقدند فرایند درونی کردن آگاهی سلف که معنویت سوپزکتیو ایجاد می کند، می تواند به پیوند مستقیم با امر مقدس در تمام اشکالش بینجامد. این پیوند، قدرت تأثیرگذاری بر تغییر درونی را ایجاد کند؛ حتی می توان گفت قدرت تأثیرگذاری بر تغییر جهان را نیز سبب می شود.

ناگفته نماند که کیفیت و اهداف معنویت سوپزکتیو، به طور قابل ملاحظه ای از یک فرهنگ تا فرهنگ دیگر متفاوت است و به مفاهیم مختلف خویشتن و کیفیت بسط خویشتن در فرهنگ های مختلف بستگی دارد. برخی جوامع، اولویت بیشتری به ارزش های گروه می دهند تا ارزش های فردی، و هویت خویشتن را در قالبی جامعه محورتر می بینند تا قالبی فردگرا. در برخی جوامع، هم ارزش های فردی و هم ارزش های گروهی، مکمل یکدیگرند و به یک گونه، ملاحظه می شوند و ارزش های فردی، صور ضد اجتماعی خودخواهی تلقی نمی شوند.

۷. معنویت جدید موجود در NRM با رویکرد تجربی اش، به درک معنوی و حقیقت غایی شناخته می شود و این، مایز میان معنویت و دین های اعتقادنامه ای است. برای این امر، مثال های گوناگونی می توان نشان داد؛ از جمله ساینتولوژی که از ایمان به معنای سنتی آن، روی برمی گرداند و گواهی و شهادتی را محور کار قرار می دهد که از تجربه شخصی برمی خیزد.

مؤسس ساینتولوژی، ران هوبارد (۱۹۸۶-۱۹۱۱)، می گوید آنچه مهم است، «دانستن این امر است که چگونه می توان دانست». «اوسپنسکی» و «گوردیجف» هم بر نفی ایمان به روایت سنتی اش تأکید دارند. گوردیجف می گوید:

در گروه‌های درست نظام‌یافته، هیچ ایمانی لازم نیست؛ آنچه خواسته می‌شود، صرفاً یک اعتماد اندک حتی برای یک لحظه (یعنی تا زمانی که فرد، خود، شروع به اثبات مطالب کند)، به این امر است که آنچه او می‌شنود، برای او بهتر است.^(۱)

FWBO (دوستان نظام بودیست غربی) و سوکاگاکایی (انجمن تولید ارزش)، مثال‌های روشن رد ایمان هستند. مؤسس FWBO، سنگه رکشیتا (با اسم سابق دنیس لینگوود)، در یکی از سمینارها برای آنکه تفاوت رویکردهای بودایی و مسیحی به حقیقت را نشان دهد، چنین گفت:

طبق بودیسم، تمایزی میان دیدن از طریق شیشه کدر و دیدن چهره به چهره وجود دارد؛ اما این تفاوتی است که در این زندگی دنیوی هم می‌توان مشاهده کرد. شما مجبور نیستید منتظر بمانید تا پس از مرگ به چنین تفاوتی برسید. اگر شما مجبور بودید تا هنگام مرگ منتظر بمانید، آن‌گاه اصل و اساس تئوری ایمان و کل محتوای آن، بسیار سؤال‌برانگیز می‌شد؛ زیرا هیچ امکانی برای اثبات آن وجود نداشت ...؛ اما بودیسم خاطر نشان می‌کند که شما می‌توانید محتوای ایمان را در همین حیات زمینی اثبات کنید. می‌توان این عبارات را برعکس کرد. اگر شما نتوانید آن آموزه و تعلیم را اثبات کنید، آن‌گاه جزئی از تعلیم اساسی نخواهد بود.

مشاهده می‌شود که این شناخت‌شناسی، به وضوح، نسبت به درک مسیحیت سنتی از ماهیت ایمان و شناخت دینی متفاوت است. از خصوصیات که برای معنویت برشمردیم، می‌توان پاسخی برای این پرسش الهیاتی یافت که: «چه تمایز یا تمایزات اساسی میان معنویت مدرن و «دین‌های اصیل» وجود دارد؟»

نخستین تمایز را می‌توان در غایت مشاهده کرد. غایت و هدف اصلی معنویت، «تحول فردی» است. اصولاً «ادیان خود» که گاه «کیش‌های روان‌درمانی» و گاه «جنبش نهفته بشری» خوانده می‌شوند، هدف خود را «تحول فردی» اعلام می‌کنند؛ از جمله «وارنر ارهارد»، مؤسس جنبش دینی «تربیت میزگردی»، صریحاً هدف خود را تحول فردی و رشد قابلیت فرد اعلام کرد؛ اما در ادیان سنتی، «تحول فردی» به عنوان امری بسته و غیر گشوده به عالم متعالی مطرح نیست. اگر انسان‌ها در پرتو

1. clark, new Religions in Global Perspective.

دین سنتی متحول می‌شوند، به سعادت که امری فراخود، متعالی و آن‌جهانی است نایل می‌شوند؛ درست به خلاف معنویت مدرن که به تحول فردی، به عنوان امری معطوف به خویشستن انسان می‌پردازد و تعالی مابعدالطبیعی و بیرون از جهان را یکسره کنار می‌نهد.

معنویت، از ادیان سنتی در اموری همچون تفاسیر آزاد متون دینی و خالی شدن از مناسک و شعائر نیز جدا می‌شود. کریسایدز معتقد است جهت‌گیری ادیان بالقوه بشری، نداشتن مناسک است. مفاهیم کلیدی مورد علاقه معنویت عبارت‌اند از: مدیتیشن، آگو و سلف، تمرکز فکر و نشان دادن تأثیر خلاقه ذهن بر عین، آرامش و رهایی از رنج، رازهای همچون روح، غیب‌گویی، تسخیر نفوس، آزاد کردن نیروهای عظیم نفسانی بشر و... . کاملاً روشن است که این مفاهیم کلیدی، در ادیان سنتی، چندان مرکزیت نداشته یا فاقد هرگونه مرکزیتی هستند.

مصادیق معنویت، متکثر و متنوع‌اند. شاید همین امر باعث شده است برخی همچون ملکیان، تعریفی کارکردی از معنویت ارائه دهند:

ما معنویت را بر اساس فونکسیون آن، این‌گونه تعریف می‌کنیم: فرایندی که فراورده آن، کمترین درد و رنج ممکن باشد.^(۱)

این تنوع و تکثر بی‌سابقه، به دلیل خلاقیتی است که بشر در معنویت، به اعمال آن، مجاز شده است. این درست به خلاف ادیان سنتی است که به صورت یک مجموعه در بسته و غیر قابل دستکاری از طریق وحی به دست انسان‌ها رسیده است و نمی‌توان تغییر و تبدیلی در آن ایجاد کرد.

علاوه بر غایت، بدایت معنویت نیز ناظر به انسان است. انسانِ غوطه‌ور در نگرش اومانستی، آغاز پروژه معنویت را نه در خارج، بلکه در درون فرد انسانی می‌جوید. خود، حتی معنویت را نیز به سود خویش برمی‌گیرد. معنویت، دیانتی است در خدمت بشر، نه آنکه بشر در خدمت معنویت باشد. معنویت تا آنجا معتبر، قابل احترام و لازم‌الاطاعه است که فرد انسانی، آن را خادم و نه سربار و مزاحم خویش بیابد.

۱. مصطفی ملکیان، معنویت، گوهر ادیان، ص ۳۷۲.
«۷۶»

«کوگیام ترونگپا»، مروج تعلیم شامبهالا که در سراسر ایالات متحده، کانادا و اروپا شهرت یافته است، نکته اصلی هر تمرین معنوی را گام برداشتن به سوی خروج از بوروکراسی «خود» اعلام می‌دارد و می‌نویسد:

این به معنای خروج از نیاز دائمی «خود» به روایتی هر چه برتر، معنوی‌تر و متعالی‌تر از دانش، دین، فضیلت، داوری، آسایش یا هر آنچه «خود» جزئی می‌جوید است.^(۱)

بدین ترتیب، می‌توان دید که صبغه اومانیستی معنویت، کاملاً غالب است. در آنچه ترونگپا «مادی‌گرایی معنوی» می‌نامد، تقویت نوعی «خودمحوری» به وسیله تکنیک‌های معنوی، شاخصه اصلی است.

اکنون ببینیم چه ملاک و شاخصه‌هایی، برای بازشناختن معنویت از سیستم‌های عرفانی - اسلامی سنتی وجود دارد. (برای کاستن از دشواری و طولانی شدن بحث، معنویت را صرفاً با عرفان اسلامی می‌سنجیم.)

یکی از تمایزات کلیدی، برخوردار نبودن معنویت از مبانی نظری وحدت وجود است. در معنویت، عمدتاً با پرهیز از مباحث عمیق عرفان نظری، صرفاً بر نتیجه (اتصال انسان با خدا) تکیه می‌شود. تشتت عباراتی، نظیر: خدا دانستن انسان.^(۲) بخشی از خداوند تلقی کردن او، مخلوق خدا بودن و مانند آن در وین دایر، و اوتار (خدای مجسم دانستن) دانستن «م. رام الله» در یک جا و بنده دانستن او در جای دیگر، معلوم می‌سازد که غالباً مبنای تئولوژیک منسجمی در این معنویت‌ها وجود ندارد. این خصوصیت، از کم‌حجم شدن متافیزیک و ما بعدالطبیعه در دین فروکاسته، به معنویت ناشی می‌شود.

جنبش‌های نوپدید معنوی، صرفاً به نتایج سیستم عرفانی سنتی علاقه نشان می‌دهند؛ زیرا به دنبال نتایج عملی ملموس در این دنیا (اعم از آرامش‌های روحی و پیشرفت‌های مادی) هستند. در این زمینه مشاهده می‌شود که آنان تا آنجا که بتوانند، از هر دین و سنتی برای اهداف خود استفاده می‌کنند؛ بدون کاویدن آن مبانی و خاستگاه‌های فکری و نظری که هر سنت از آن برخاسته است. این امر باعث

1. Trungpo, Cutting through spiritual Materialism.

۲. وین دایر، راز دستیابی به موفقیت و آرامش درون، ترجمه سیما فرجی، ص ۱۳۰.

خصوصیت دیگری در جنبش‌های نوپدید معنوی می‌شود که همان التقاطی بودن است.

تمایز در غایت، در بازشناسی معنویت مدرن از عرفان سنتی اسلامی، باید مورد توجه قرار گیرد. مطرح بودن غایت مادی و روانی ملموس در معنویت مدرن، بسیار برجسته است؛ در حالی که در عرفان اصیل، غایت مادی و غرض آلودگی، عین کفر و دوری از عرفان حقیقی است و سالک باید با رفع انانیت، ندای «ارید ان لا ارید» سر دهد و دنیا و خویشتن را سه طلاقه کند.

معنویت جدید، آرامش روانی، نیرومندی، موفقیت‌های شغلی و اقتصادی، درمان بیماری‌های جسمی علاج‌ناپذیر، تاثیرگذاری بر دیگران، شفاعت‌بخشی دیگران از راه دور، هیپنوتیزم، غیب‌گویی و مانند آن را به عنوان هدف ارائه کرده است و بدین طریق، جذابیت مصرفی خود را تضمین می‌کند.

در این باره کتاب‌هایی هم نوشته شده است که برای مثال می‌توان به این موارد اشاره کرد: «درمان با عرفان» و «۱۰ راز دستیابی به موفقیت و آرامش درون»، اثر وین دایر، «دستان شفاعت‌بخش» اثر خوزه سیلوا که چاپ سی و چهارم آن در سال ۱۳۸۳ منتشر شد. «خلاقیت، راه‌کارهایی برای یک زندگی جدید، آزادسازی نیروهای درون» و نیز «مراقبه، هنر وجد و سرور» اثر اشو.

به بیانی که گذشت، معلوم می‌شود عرفان مندرج در معنویت، در خدمت بشر است و کامیابی، قدرتمندی، توانایی‌های مادی او را بنا بر ادعا می‌افزاید؛ حال آنکه عرفان اصیل، بشر را از خواسته‌های شخصی و مادی می‌رهاند و به خداخواهی می‌کشاند. معنویت می‌کوشد با نوعی از عرفان ابزاری، فونکسیون موفقیت‌بخشی، هویت‌بخشی و انرژی‌بخشی به انسان را بر عهده گیرد.

عرفان تصنعی معنوی، از طریق بیان «الوهیت درون»، نیروهایی در درون انسان نشان می‌دهند که مایه قوت و اقتدار او می‌شوند؛ بدین سان، وین دایر، کتابی با عنوان «خود مقدس شما» دارد.

در عرفان ادیان ابراهیمی، تعبد، محوریت دارد و طریقت، باطن شریعت انگاشته می‌شود؛ حال آنکه معنویت جدید، بر پلورالیسمی بنا شده است که در نتیجه، به

نفی شریعت و مناسک ختم می‌شود. مفهوم توبه که در عرفان اسلامی، اولین مقام محسوب می‌شود، در معنویت مفقود است. معنویت، با مفهوم گناه و عقوبت جهان دیگر، چندان سروکاری ندارند و عمدتاً به دنبال آگاه کردن انسان از عظمت درون است. طریقت عرفانی معنوی، مقامات و احوال ندارد و به سلوک و ریاضت طولانی، زهد، ورع و امثال چنین مقدماتی محتاج نیست. مراقبه و مدیتیشن، رسیدن به سطح آفا، زیستن در شکاف میان الفاظ و مانند آن، اموری هستند که جایگزین طریقت عرفانی اصیل می‌شوند.

رمزآلودگی، یکی از جوهری است که در تمام شاخه‌های گنوسیسیسم، عرفان‌های شرقی و غربی، قابل مشاهده است؛ اما در معنویت مدرن، اکالتیسم، قدرت‌ها و انرژی‌های خارق‌العاده، وجه غایی می‌یابند؛ به عبارت دیگر، حیثیت رازآلودگی در تعالیم عرفان سنتی، تنها یک توصیف و بیان واقع است؛ اما در معنویت مدرن، همین حیثیت، کم و بیش غایت و هدفی برای پیروان می‌شود. طالبان، اصولاً برای ارضای حس جستجوگری و کشف قناع از یک راز عمیق، وارد جنبش‌های معنوی نوپدید می‌شوند. آنها در فضای به شدت عقلانی شده روشنگری، تنها مفرّ خود را در چنین جنبش‌هایی می‌یابند.

فردگرایی اومانیستی، اصالت اراده افراد بدون هیچ‌گونه اجبار و تکلیف، دلخواهی بودن و قابلیت تغییر، وجوه دیگری از معنویت هستند. عرفان جدید، به طور فزاینده، به یک عمل مربوط به اوقات فراغت تبدیل شده است که خصوصی، فردی یا حتی - با وام گرفتن اصطلاح لوکمان - «غیر مشهود» است.^(۱) حال آنکه در عرفان اصیل سنتی، هیچ‌گاه فرد انسانی و اراده آزاد و تمایلات فردی او اصیل نبوده است؛ بلکه شخص سالک، باید تحت چارچوب تعبد و غالباً زیر نظر استاد به فعالیت عرفانی بپردازد.

اومانیسم عصر روشنگری، با طرح سوژه شناسا به عنوان مرکز و محور تمام شناخت‌ها و بلکه ارزش‌ها از یک سو و انقلاب صنعتی با طرح عملی تفوق‌طلبی سوژه بر ابژه از سوی دیگر، زمینه‌ای شدند تا در نهایت، آدمی در رتبه‌ای فراتر از دین

1. Barker, new Religious Movements.

جای گیرد و به خود حق دهد درباره سرنوشت دین تصمیم بگیرد. معنویت، محصول نگرشی صرفاً تفهیمی و تفسیری به دین نیست؛ بلکه ناشی از نگاه قاهرانه و مسلط است. انسان مدرن، به دین از آن باب می‌نگرد تا مؤلفه‌های سازگار با خویش را آزادانه انتخاب کرده، دیگر مؤلفه‌ها را که باب میلش نیست رها کند.

نتیجه‌گیری

شکی نیست که فروکاهش دین به معنویت یا نگرش معنوی به آن، متن دین را از اساس و مصدر متعالی و الهی جدا کرده، به ابژه‌ای بی‌هدف تبدیل می‌سازد؛ به تعبیر دیگر، تفسیری که معنویت از دین به عمل می‌آورد، بیشتر شبیه تفاسیر آزادی است که از یک شیء طبیعی همچون کوه ارائه می‌شود تا شبیه تفسیر یک قطعه شعر یا نثر؛ و روشن است که در تفسیر ابژه، مؤلفی وجود ندارد تا قصد او جست‌وجو شود یا مفسر با او هم‌افق شود؛ از این رو، دست مفسر کاملاً باز است تا هر آنچه را تمایل دارد طرح کند.

قرائت معنوی از دین، متضمن انتخاب آزادانه برخی بخش‌های دین (و نامیدن آنها به لب و مغز) و نادیده گرفتن بخش‌های دیگر (و نامیدن آنها به قشر و پوسته) است که این امر، متضمن حضور حداکثری بشر و تصمیم و اختیار او در عین حضور خداقلی خداوند و امر و نهی او است.

معنویت امروزه، به شدت، مورد اقبال قرار گرفته است. جنبش‌ها و کیش‌هایی که غایت خود را تحول فردی اعلام کرده، نقطه ثقل و محور آموزه‌هایشان را فرد انسان قرار می‌دهند، آنان، مریدان را از مناسک دینی معاف کرده، مدعی شفابخشی آلام بشر مدرن می‌شوند. آنها از موضوعات رازورانه‌ای سخن می‌رانند که در عصر حاکمیت بی‌امان عقلانیت ابزاری، بسیار جذاب و پرخریدارند و به دلیل همین صبغه اومانیستی در غالب آنها، به شدت در حال رشد و فراگیری هستند. جالب آن است که در این گرایش فزاینده، کسی نمی‌پرسد شعارهای جذاب معنویت، به چه میزان تحقق یافته‌اند و چند درصد از سالکان طرق معنوی، به اهداف وعده داده شده

دست یافته‌اند. وقتی چنین سؤال ظاهر و آشکاری از ذهن گروندگان به معنویت دور می‌ماند، مسلماً نمی‌توان از آنان انتظار داشت به این پرسش که آیا به واقع، کمال ترسیم‌شده معنویت، کمال است یا نه، پاسخ در خور دهند.



منابع

۱. اشو، **تعلیمات تاترا**، ترجمه فرشته جنیدی، بهروز قنبری و اشرف عدیلی، تهران، نشر هدایت الهی، ۱۳۸۱ ش.
۲. افروغ، عماد، **چالش‌های کنونی ایران**، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۳. الهی، بهرام، **راه کمال**، تهران، انتشارات جیحون، چاپ چهارم ۱۳۸۲ ش.
۴. برگر، پیتر، **دینامیسم فرهنگی جهانی شدن**، به نقل از: کتاب چند جهانی شدن، پیتر برگر و ساموئل هانتینگتون، ترجمه علی کمالی و لادن کیانمهر، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۴ ش.
۵. بل، دانیل، **دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی**، مهسا کرم‌پور، به نقل از: مجله ارغنون، ش ۱۸، پاییز ۱۳۸۰ ش.
۶. پیرسون، کریستوفر، **معنای مدرنیت**، گفت‌وگو با آنتونی گیدنز، علی اصغر سعیدی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۴ ش.
۷. دایر، وین دبلیو، **۱۰ راز دستیابی به موفقیت و آرامش درون**، ترجمه سیما فرجی، تهران، نسل نواندیش، ۱۳۸۲ ش.
۸. ———، **برای هر مشکلی راه حلی معنوی وجود دارد**، ترجمه سیما فرجی، تهران، نسل نواندیش، ۱۳۸۳ ش.
۹. ———، **درمان با عرفان**، ترجمه جمال هاشمی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. دبیری مهر، امیر، **جهانی شدن و توسعه**، به نقل از: نشریه راهبرد یاس، ش ۴، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۱۱. ریچاردز، گلین، **رویکردهای مختلف به پلورالیزم دینی (به سوی الهیات ناظر به همه ادیان)**، رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. کریسایدز، جرج، **تعریف معنویت‌گرایی جدید**، باقر طالبی دارابی، به نقل از: فصل‌نامه تخصصی هفت آسمان، ش ۱۹، پاییز ۱۳۸۲ ش.

۱۳. کیویت، دان، **دریای ایمان**، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش.
۱۴. گیدنز، آنتونی، **جامعه‌شناسی**، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱ش.
۱۵. ملکیان، مصطفی (الف)، **معنویت**، **گوهر ادیان**، به نقل از: سنت و سکولاریسم (گفتارهایی از عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و محسن کدیور)، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱ش.
۱۶. واترز، مالکوم، **جهانی‌شدن**، اسماعیل مردانی گیوی و سیاوش مریدی، تهران، انتشارات سازمان مدیریت صنعتی، ۱۳۷۹ش.
۱۷. همیلتون، ملکم، **جامعه‌شناسی دین**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان، ۱۳۷۷ش.
۱۸. **فصل‌نامه علم و موفقیت**، سال سوم، ش ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۴ش.
۱۹. **ماه‌نامه هنر زندگی متعالی**، سال اول، ش ۱، شهریور ۱۳۸۱ش.

20. Barker, Eileen (1983), *Of Gods and Men: Religious movements in the west*, Mercer university press.
21. T. Robbins & D. Anthony (1979) *The sociology contemporary religious movements*, Annual Reviews.
22. T. Robbins, (1969), *Eastern mysticism and the Resocialization of drug users: the meher baba cult*, Jstore.
23. York, Michael, (1995), *A sociology of the new age and neo-pagan*, Rowman & Littlefield.
24. Jacques Maritain: *Integral Humanism*, trans by Joseph W. Evans. -Barker, Eileen (1999), *New Religious Movements, Their Incidence and Significance*, in: Bryan Wilson & Jamie Cresswell

(eds.), *New Religious Movements, Challenge And Response*, London and New York: Routledge.

25. Beckford, James A. (2004), *New Religious Movements and Globalization*, in: *New Religious Movements in the 21st Century*, Phillip Charles Lucas & Thomas Robbins (eds), New York, Routledge.

26. Campbell, Colin (1999), *The Easternisation of the West*, in: Bryan Wilson & Jamie Cresswell (eds.), *New Religious Movements, Challenge And Response*, London and New York: Routledge.

27. Chryssides, George and Margaret Wilkins (2006), *A Reader in New Religious Movements*, London & New York: Continuum.

28. Clarke, Peter (2006), *New Religions in Global Perspective*, New York, Routledge.

29. Heelas, Paul (2002), *The Spiritual Revolution*, in: Linda Woodhead et al. (Ed.), *Religions in the Modern World*, London and New York, Routledge.

30. Melton, J. Gordon (1999), *The Rise of the Study of New Religions*, A Paper at CESNUR 99, Bryn Athyn, Pennsylvania-Preliminary Version ©.

31. Troeltsch, Ernest (1931): *The Social Teachings of the Christian Churches*, London: Allen and Uwin.

32. Trungpa, Chogyam (1987), *Cutting Through Spiritual Materialism*, Boston & London: Shambhala.

33. Woodhead, linda & Paul Heelas (2000), *Religion in modern times*, Blackwell.