

جنبش‌های نوپدید معنوی: دین یا عرفان؟

بهزاد حمیدیه^۱

(تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۹۲/۰۹/۰۶)

چکیده

برای یافتن گویاترین تعبیر معنویت‌گرایی‌های نوپدید، ابتدا باید معنای دین و عرفان را به درستی بررسی کنیم. به نظر می‌رسد «دین»، تجربه‌ی مواجهه با امر قدسی است و لزوم هماهنگی انسان با آن و این مواجهه و هماهنگی، در مجموعه‌ی منسجمی شامل ابعاد نظری، عملی و اجتماعی خود را آشکار می‌سازد. «عرفان» نیز رویکردی شهودی، باطن‌گرا و غالباً وحدت وجودی است که در بافت دین خاصی قرار می‌گیرد و انسان‌های عارف را به عمق آموزه‌های رهایی‌بخش و تعالی‌آفرین آن دین رهنمون می‌سازد. با این تعاریف، جنبش‌های نوپدید معنوی، بیشتر به تعریف و خصوصیات «دین» نزدیک‌اند تا «عرفان». توضیح آنکه درون‌مایه‌ی اصلی این جنبش‌ها، «معنویت»، آن هم از نوع «معنویت نوین» است. «معنویت نوین» اعتقاد و احساساتی عمیق نسبت به روح آدمی و ارزش‌های غیرمادی زندگی انسان است. این نوع معنویت، خود را از دین سنتی مستقل کرده و حتی با آن به رقابت پرداخته است؛ در نتیجه، به دو وجه، «دین» خوانده می‌شود: یکی با تسامح و مجاز (چرا که همچون دین سنتی، به ارضای نیازهای دینی انسان‌ها پرداخته است)؛ و دیگری به جهت اینکه کمابیش بر اجزای ذاتی و عرضی مفهوم «دین» مشتمل است.

کلید واژه‌ها: ادیان جدید، جنبش‌های نوپدید معنویت‌گرا، دین سکولار، عرفان‌های کاذب، معنویت معاصر.

۱. استادیار دانشگاه تهران: hamidieh1351@gmail.com

مقدمه

در دهه ۸۰ شمسی، در ایران، اصطلاحات «عرفان‌های کاذب»، «عرفان‌های انحرافی»، «عرفان‌های منهای شریعت»، «عرفان‌واره‌ها» و مانند آن برای اشاره به گروه‌هایی که تعلیم معنوی خاصی را در قالب‌هایی نو (عمدتاً الهام گرفته از ادیان هند و خاور دور) عرضه می‌کردند به کار گرفته شد و همچنان کاربرد این اصطلاحات ادامه دارد. مشکل آن است که تعریف روشنی از این مفاهیم وجود ندارد و احیاناً هر کاربری، از ظن خود، معنایی تخمینی برای آنها در نظر می‌گیرد. چه بسا گاه دعاوی دروغین مهدویت نیز نوعی عرفان کاذب تلقی می‌شود. در این میان، محدود محققانی هم بر به کارگیری واژه «جنبش‌های نوپدید دینی» اصرار داشته و دارند.

در متون جامعه‌شناسی دین، «جنبش‌های نوپدید معنوی» (NSMs) به گروه‌های معنویت‌گرایی گفته می‌شود که از دهه ۱۹۶۰ به بعد در بطن مدرنیته و پست‌مدرنیته ظهور یافته‌اند و به دلیل سازگاری با چارچوب ارزشی پسا‌سنتی، به دوام و بقای خود تاکنون قوت بخشیده‌اند (رک [۳۹]؛ به گزارش کلارک، برخی پژوهشگران ژاپنی این تعبیر را برای جنبش‌های «عصر جدید» به کار می‌برند: رک [۲۷:ص ۴۵۳]). تعبیر کاملاً رایج «جنبش‌های نوپدید دینی» (NRMs) تقریباً بر همان مفهوم «جنبش‌های نوپدید معنوی» دلالت می‌کند. بسیاری از اندیشمندان نیز تعبیر «ادیان نوپدید»^۱ را در همین معنی به کار می‌برند. پژوهشگران ژاپنی، کلمه shinshukyo به معنی ادیان نوین را بر گروه‌های معنوی ظهور یافته در دو قرن اخیر (از اوایل قرن نوزدهم تاکنون) اطلاق می‌کنند و به طور خاص برای گروه‌های ظهور یافته در چهار دهه اخیر (از ۱۹۷۰ تا کنون)، از واژه shinshinshukyo به معنی ادیان نوین نوپدید بهره می‌گیرند (رک [۲۷: ص ۴۵۳]).^۲

نکته مهم، آن است که این گروه‌های معنویت‌گرا، در شرایط اجتماعی ویژه‌ای ظهور یافته‌اند که نسبت به دوران پیشامدرن، تحولات بسیاری را نشان می‌دهد. هر چه جامعه در علم تجربی و فناوری پیشرفت کرده، فرهنگ به سوی فردگرایی فزاینده، علاقه‌مندی

1. New Religions

۲. برای مثال، «مؤسسه پژوهش در سعادت بشر» موسوم به «Kofuku no Kagaku»، گروهی است که از اوایل دهه ۱۹۷۰ آغاز به کار کرد و برای انتشار باورهای خود، از پیشرفته‌ترین فناوری‌های روز به‌وفور بهره می‌گیرد. بر حسب خصوصیات معنویت‌گرایانه و در عین حال، مدرن این گروه، پژوهشگران ژاپنی، آن را جزو «ادیان نوین نوپدید» دسته‌بندی می‌کنند.

به بنیادهای سوپژکتیو هویت شخصی و اولویت قائل شدن برای تجربه شخصی زندگی شتافته است. تحولات عظیم سخت‌افزاری و نرم‌افزاری در عرصه فرهنگی، سیاستی، اقتصادی و بین‌المللی تأثیر خود را بر حوزه دین و دین‌داری به جای گذاشته (برای تفصیل این تأثیرات رک. [۱۰] و [۴]) و مدل‌های جدیدی از وثاقت و مرجعیت، نهادسازی اجتماعی، نیایش و تقدیس را به وجود آورده است. مسئله آن است که با وجود این تحولات وسیع و بنیادین در دین‌داری گروه‌های نوپدید معنویت‌گرا، آیا همچنان موجه است آنها را گروه‌های دینی قلمداد کنیم؟ به راستی آیا دو تعبیر مرسوم «ادیان نوپدید» و «جنبش‌های نوپدید دینی» و تعبیراتی شبیه به آنها که ترکیبی از کلمه «دین» را استفاده می‌کنند، مانند «ادیان عرفی»^۱، «ادیان قوت‌زدایی‌شده»^۲ یا «ادیان سبک»^۳، تعبیرات درخور و مناسبی هستند؟ به خاطر کدام عناصر و مؤلفه‌های موجود در این معنویت‌گرایی‌ها می‌توان آنها را «دین» دانست؟

بررسی این مسئله از آن جهت اهمیت دارد که شناخت‌های نظری ما بر مفاهیم استوارند. برای رسیدن به شناختی صحیح و استوار باید بیشینه توان را در تدقیق، تمیز و تحدید مفاهیم به کار گرفت. مفاهیم لغزان و ناشفاف، چه بسا به شناختی واژگون رهنمون شوند. در اینجا، پرسیدنی است مناسب‌ترین مفهومی که بر گروه‌های معنویت‌گرایی نوین منطبق می‌شود کدام است؟ آیا مفهوم «عرفان سکولار» یا «عرفان کاذب» گویا، سرراست و ممتازکننده از پدیده‌های مشابه‌اند؟ کدام یک از دو مفهوم «عرفان کاذب» و «دین جدید» مفهومی پرده‌برگیرنده از ماهیت یا ویژگی‌های این گروه‌هاست و مفهومی مبهم و قابل برداشت‌های مختلف نیست؟ با یافتن پاسخی مناسب و درک این امر که گروه‌های معنویت‌گرای نوین در مقوله عرفان می‌گنجند یا تحت مقوله دین، زمینه برای تحلیل ویژگی‌های این گروه‌ها و نهایتاً اتخاذ سیاست فرهنگی در نوع مواجهه با آنها هموار می‌گردد.

اجازه دهید با مثالی اهمیت ایضاح مفاهیم را توضیح دهیم. دین غالباً ماهیتی انحصارگرا دارد (برای مثال، رک. پی‌نوشت اول بلا بر مقاله مشهورش [۲۱] که در آنجا متذکر می‌شود دین در مفهوم خاص غربی‌اش چنان است که فرد در یک زمان تنها می‌تواند عضو یک دین باشد)، اما عرفان به ذات خود چنین نیست. بنابراین، اگر برای

-
1. secular religions
 2. deintensified religions
 3. light religions

جنبش نوپدید معنوی، ماهیتی دینی تشخیص دادیم، می‌توان انتظار وجود رگه‌هایی از انحصارگرایی را در آن داشت؛ چیزی که اگر جنبش مزبور را دارای ماهیتی عرفانی می‌دانستیم، به کلی برایمان مغفول می‌ماند.

مثال دیگر، اگر جنبش‌های معنوی نوظهور را از جنس عرفان بدانیم و آنها را عرفان‌های جدید یا کاذب بخوانیم، احیاناً راهکار مناسب مواجهه، تلاش برای ترویج عرفان اصیل اسلامی خواهد بود، اما اگر آنها را از جنس دین بدانیم و ادیان جدیدشان بخوانیم، آنگاه راهکارهای پیچیده‌تری برای مواجهه لازم خواهد آمد، زیرا هم‌اوردی آنها با اصل دین است نه با عرفان.

در مقاله حاضر، ابتدا به تعاریفی که از «دین» به عمل آمده نظر خواهیم انداخت و کلیدی‌ترین عناصر قوام‌بخش دین یعنی عناصری را استنباط خواهیم کرد که دین بودن یک دین بدان‌ها متکی است. پس از آن، به تحلیل مفهومی «عرفان» می‌پردازیم و آنگاه طی بررسی تطبیقی، خواهیم دید که این عناصر قوام‌بخش تا چه اندازه در ساختار تعالیم و عقاید «جنبش‌های نوپدید دینی» حضور دارند.

تحلیل مفهومی «دین»

تعاریف متعدد و متنوعی از دین ارائه شده است. در اینجا نمی‌خواهیم وارد سنخ‌شناسی این تعاریف شویم (برای سنخ‌شناسی تعاریف، از جمله رک. [۱۶] و [۹])، بلکه برای هدف ما کفایت می‌کند که صرفاً برخی تعاریف نمونه را از نظر بگذرانیم. دیوید هیوم در قرن هیجده، دین را اعتقاد به گزاره‌ای نظری و غیرقابل اثبات در توجیه جهان می‌دانست. به نظر هیوم، فرضیه دینی یک راه تعلیل پدیده‌های دیدنی جهان است [۱۴، ج ۵، ص ۳۲۴]، هرچند اعتقاد به این نوع تعلیل، از انفعالاتی همچون ترس از بلا و امید به بهره‌یابی یا بهبود سامان کار سرچشمه می‌گیرد [۱۴، ص ۳۲۶]. تایلر نیز در قرن نوزده، دین را همچون هیوم، اعتقاد می‌دانست، «اعتقاد به موجودات روحی [فراطبیعی]» [۸، ص ۶۰].

برخی، جنبه‌های عملی و رفتاری دین را برجسته می‌کردند. برای مثال، راینخ، دین را مجموعه‌ای از اوامر و نواهی می‌دانست که مانع عملکرد آزاد استعدادهای ما می‌گردد [۱۸، ص ۲۳]. برخی هم ماهیت دین را در زندگی اخلاقی می‌جستند. افلاطونیان کمبریج از این دسته بودند [۱۴، ج ۵، ص ۷۰]. همچنین، می‌توان ساموئل کلارک را

مثال زد که معتقد بود غایت بزرگ و قصد غایی همهٔ دین‌های راستین به طور مشترک اصلاح زندگانی آدمیان و تهذیب آنهاست [۱۴: ج ۵، ص ۱۷۸].

اشتارکوبین‌بریج در کوشش برای طرح نظریه‌ای عام دربارهٔ دین، نظریهٔ جبران‌گری را ایجاد کردند. براساس این نظریه، دین کوششی است برای برآوردن آرزوها و یا به دست آوردن پاداش‌ها [۱۶: ص ۳۲۰]. با ماکس وبر و کتابش با عنوان *روان‌شناسی اجتماعی دین‌های جهانی*، نظریات معنا در تبیین دین رواج یافت. دین در این دیدگاه، واکنشی است در برابر تهدید به بی‌معنایی در زندگی بشری و کوششی است برای نگرستن به جهان به صورت واقعیتهای معنادار [۱۶: ص ۲۳۹]. توماس لوکمان، پیتر برگر [۲۳، ۲۴] و کلیفورد گیرتز [۳۳] نیز در مسیر وبر گام برداشتند. فرانکل دین را تکاپوی بشر برای یافتن معنای غایی در زندگی تعریف می‌کند: «دین احساسی عمیق و ریشه‌دار در اعماق ضمیر ناهشیار همهٔ انسان‌هاست» [۱۱: ص ۱۹].

آلفرد نورث وایتهد بیان می‌کند که دین بصیرت است به آنچه فراتر، پشت و درون جریان گذرای اشیا در دسترس قرار دارد؛ چیزی که واقعی است و در عین حال منتظر درک شدن است؛ امکانی بعید است و در عین حال بزرگ‌ترین حقایق حاضر است؛ چیزی که به همهٔ آنچه می‌گذرد معنا می‌دهد و در عین حال از ادراک می‌گریزد... [۳۸، ص ۱۵].

اما نظر دورکیم دربارهٔ دین چیست؟ ذات دین به نظر امیل دورکیم، عبارت است از تقسیم جهان به دو دستهٔ نموده‌های مقدس^۱ و نموده‌های نامقدس^۲. ذات دین از نظر او، در اعتقاد به خدایی ماورای جهان نیست. مذاهبی حتی از نوع عالی وجود دارند که به خدا معتقد نیستند. بیشتر مکاتب بودایی، مبشر ایمان نسبت به خدایی شخصی و ماورای جهان نیستند. مفاهیم راز و فوق طبیعت نیز که فقط مفاهیمی مؤخرند در تعریف دین نقشی ندارند، زیرا در واقع، فوق طبیعت نسبت به طبیعت وجود دارد و برای آنکه از طبیعت تصویری روشن داشته باشیم روش اندیشهٔ اثباتی و علمی ضرورت پیدا می‌کند. مفهوم فوق طبیعی نمی‌تواند مقدم بر مفهوم طبیعی باشد که خود آن هم، مفهومی مؤخر است. بخش مقدس در مقولهٔ دینی عبارت است از مجموعه‌ای از اشیا، باورها و مراسم. دین، مستلزم وجود امر مقدس، سپس سازمان یافتن باورهای مربوط به امر نامقدس و بالاخره مستلزم مراسم و اعمالی است که به نحوی

1. Sacred
2. Profane

کم و بیش منطقی، مشتق از باورهایند [۳۱: ص ۴۷]. تفتن دورکیم به اینکه ماهیت دین با قدسیت و تقدس گره خورده است، اهمیت بسیار دارد. هرچند دورکیم پس از تعیین اینکه ذات دین در امر مقدس است، معتقد است امر مقدس بالذات نه نیروهای طبیعی است و نه جانها یا روانهایی که پیرامون زندگان شناورند، بلکه تنها جامعه است که به خودی خود واقعیتی مقدس است. جامعه از سنخ واقعیات طبیعی است، لکن ورای طبیعت است. جامعه هم علت نمود دینی است و هم توجیه‌کننده تمایزی که میان امر مقدس و امر نامقدس دیده می‌شود (رک: [۲: ص ۳۹۵].

گره زدن ماهیت دین با امر مقدس، نقطه عطفی در تعریف دین به شمار می‌رود. در واقع، در میان همه تعاریف دین که عمدتاً فروگاهشی بودند، یعنی دین را به یکی از مؤلفه‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و مانند آن فرومی‌گاستند، تعاریفی رشد کردند که از این نقیصه می‌گریختند. از برجسته‌ترین آنها، همین تعریف دین به حضور نوعی آگاهی نسبت به امر مقدس بود (رک [۳۴: ج ۱، ص ۷۶۹۴]. دین‌شناس سترگ، میرچا الیاده، در جای‌جای بحث‌ها و تأملاتش خصوصاً درباره ادیان ابتدایی، عنصر ذاتی دین را «اعتقاد به امر مقدس» می‌شمارد [۹: ص ۲۳۲]. کارستن کولپ نیز تصریح می‌کند که امر قدسی به عنوان جوهره، نقطه مرکزی و مهم‌ترین عنصر دین مطرح است [۲۸: ج ۱۲، ص ۷۹۶۴].

نکته بسیار شایان توجه آن است که معمولاً در عمل، برای مصداق‌یابی یک مفهوم (یا انطباق یک مفهوم بر مصادیق)، صرفاً اطلاع از جوهره اصلی یا ذاتیات کفایت نمی‌کند. اگر تجربه امر قدسی به عنوان ذاتی دین اخذ شود، هنوز این پرسش باقی است که کدام مؤلفه‌ها پیرامون این تجربه به وجود می‌آیند و شکل و شمایل عینی دین را رقم می‌زنند؟

برخی تعاریف متأخر به این مسئله توجه بیشتری کرده‌اند. یک تعریف از این دست که در عین حال، توجهی کلیدی به تجربه امر قدسی دارد، تعریف راجر اشمیت است. او پس از آنکه سه کارکرد عاطفی، اجتماعی و عقلانی برای دین برمی‌شمارد، به بیان وجوه ذاتی و جوهری دین می‌پردازد. با اعتقاد او تمام ادیان، گوهری واحد دارند که عبارت است از دو وجه ذاتی:

۱. حکم به اینکه امری مقدس وجود دارد؛

۲. اعتقاد به اینکه وجود انسان باید با آنچه امر مقدس تجربه می‌شود هماهنگ شود یا تابع آن گردد.

سپس، وجوه صوری سه‌گانه‌ای را مطرح می‌نماید که دین در قالب آنها آشکار می‌شود [۳۸: ص ۱۲-۱۶]. این سه وجه یا بعد را با تلفیق مطالب اشمیت، پیتربرن [۲۶: ص ۷] و ویلیام آلستون [۱۹: ص ۱۴۱-۱۴۲] به گونه زیر می‌توان بسط داد:

۱. بعد نظری - مفهومی (جهان‌بینی در قالب اصول اعتقادی، آموزه‌ها یا اسطوره‌ها، پاسخ به پرسش‌های غایی انسان دست‌کم در سه حوزه خدانشناسی، نجات‌شناسی، معنا و غایت زندگی و جهان)؛

۲. بعد عملی - اجرایی (شعائر، دستورات اخلاقی)؛

۳. بعد اجتماعی - نهادی (دین‌یاران، رهبران و مراجع دینی، معابد، ایجاد یکپارچگی و اتحاد در جامعه ایمانی).

در اینجا همین تعریف از دین را مبنای کار قرار می‌دهیم: تجربه امر قدسی و لزوم هماهنگی بشر با آنچه در مجموعه‌ای منسجم قرارداد شامل ابعاد نظری، عملی و اجتماعی.

تحلیل مفهومی «عرفان»

علی‌موجدیان عطار پس از بررسی طولانی و مفصل عرفان در ادیان و فرهنگ‌های مختلف و ملاحظه تعاریف و توصیف‌های گوناگون، جوهره اصلی و اصل عرفان و هویت متمایزکننده و فراگیر آن را عبارت می‌دانند از «معرفت شهودی به واقعیت باطنی و وحدانی هستی» ([۱۵: ص ۴۲۱]. با حفظ همین معنا در ذهن، برای تفصیل بیشتر، می‌توان به تعریف اولین اندرھیل در کتابش با عنوان *عرفان*^۱ رجوع کرد. وی شاخصه‌های عرفان را چنین برمی‌شمارد: فعال بودن (پویا بودن و همه ساحت‌های زندگی و ذهن را دربرگرفتن)، متعالی بودن (غایت عرفان کسب قدرت یا فایده دنیوی یا اثبات یک امر نیست، درست به خلاف فلسفه و جادو و علوم غریبه)، عاشقانه بودن، وجودی بودن (به معنی تحول و اعتلای وجودی)، و خودخواهانه^۲ نبودن [۴۱: ص ۷۰-۹۲].

1. mysticism
2. self-seeking

خصوصیات یادشده به طور خاص در مورد عرفان اسلامی نیز صادق‌اند. متعلق معرفت عمیق شهودی در عرفان اسلامی، ذات و حقیقت وحدانی وجود حق تعالی و نحوه سلوک است. قیصری، در رساله *التوحید و النبوه و الولایه*، عرفان را چنین تعریف می‌کند: «العلم بالله سبحانه من حيث اسمائه و صفاته و مظاهره و احوال المبدء و المعاد و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقه واحده هی الذات الاحدیه و معرفه طریق السلوک و المجاهده لتخليص النفس عن مضایق القيود الجزئیه و اتصالها الی مبدءها و اتصافها بنعت الاطلاق و الکلیه» [۱۳، ص ۷]. یعنی عرفان عبارت است از علم به خداوند سبحان از حیث اسما و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگنای قیود جزئیه و پیوستن نفس به مبدأ خویش و متصف شدن آن به اطلاق و کلیت.

برای درک بهتر مفهوم «عرفان» باید رابطه آن را با «دین» سنجید. آیا عرفان، مستقل از دین و رقیب و جایگزین آن است (در مقام تشبیه، همچون دو جوهر متباین) یا نوعی رویکرد و نگرش درون حوزه دین است (در مقام تشبیه، همچون عرض قائم به جوهر)؟ گرشم شلم معتقد است چیزی به عنوان عرفان مجرد که هیچ نسبتی با دیگر پدیدارهای دینی نداشته باشد وجود ندارد و هرچه هست عرفان نظام‌های دینی خاص، مثل عرفان مسیحی، اسلامی و یهودی و مانند آن است [۱۵، ص ۱۴۵]. دان کیوپیت نیز ظاهراً بر همین اعتقاد است، زیرا یک جا می‌گوید اصولاً کلید درک عرفان کلاسیک، پس‌زمینه دینی‌ای است که عرفان از آن برخاسته است [۲۹: ص ۳]. جستجو در تاریخ جهت یافتن مثال نقض برای این قضیه کلی، چندان قرین توفیق نیست. به ندرت می‌توان دستگاهی عرفانی در تاریخ یافت که به دینی خاص وابسته نباشد. استیس، فلوپین را برای مثال نقض ذکر می‌کند و متذکر می‌شود که او پیرو هیچ دین و هیچ عقاید و اعمال دینی خاصی نبوده است، بلکه جزو «عارفان آزاد» است [۱، ص ۲۹]. با چشم‌پوشی از تأمل در عارف خواندن فلوپین یا دیندار نبودن او، می‌توان دست کم، چنین حکم کرد که در غالب موارد، عرفان رویکردی باطن‌گرا و غالباً وحدت وجودی در متن دینی خاص است، نه دستگاه فکری جداگانه و مستقل از دین.

جنبش‌های نوپدید معنوی: «دین یا عرفان»؟

چنانکه در طرح مسئله این نوشتار گفتیم، موضوع مورد بررسی، گروه‌های نوپدید معنویت‌گرایند. پیش از آنکه دریابیم این گروه‌ها و جنبش‌ها را می‌توان «عرفان» قلمداد نمود یا «دین»، یک نکته را همچون پیش‌فرض انتخاب کرده‌ایم و آن مشترک بودن این گروه‌ها در «معنویت‌گرایی» است. در نتیجه، برای شناخت ماهیت این گروه‌ها بایسته است ابتدا مفهوم «معنویت» و «معنویت نوپدید» بررسی شود.

مفهوم «معنویت»

هر دینی، راه و روش و مقررات خاصی برای زندگی در جهان مادی وضع می‌کند تا جویندگان کمال و تعالی با استفاده از این قواعد نظام‌مند که بر جهان‌بینی خاصی استوارند، مسیر تکامل را سراسر و دقیق پیمایند. همه کسانی که به عنوان دین‌دار، درون دینی خاص قرار دارند، این مسیر ویژه را نمی‌پیمایند. دین‌داران به اعتقادات دین خود پایبندند و شعائر دینی را اجرا می‌کنند، اما الزاماً متفطن یا جویای کمالات ویژه‌ای نیستند یا احساسات قوی‌ای نسبت به تعالی ندارند. احساسات متوجه امور روحانی (که کاملاً متمایز از جهان مادی است) و کیفیت ویژه ارتباط با گیتی را که در یک سنت خاص وجود دارد، «معنویت» می‌خوانیم. بدین اعتبار، می‌توان از «معنویت» اسلامی، «معنویت» مسیحی، «معنویت» بومی استرالیا یا «معنویت» هندو سخن به میان آورد (برای تأیید این تعریف، رک. [۳۵: ج ۱۳، ص ۸۷۱۸]. در سری کتاب‌های معنویت جهان: تاریخ دائرةالمعارفی تلاش دینی^۱ که انتشارات کراسرود منتشر کرده است، همین مفهوم از معنویت را می‌توان یافت. کازینز^۲، ویراستار این مجلدات، در مقدمه می‌نویسد: «این سری کتاب‌ها بر آن بعد درونی شخص متمرکزند که برخی سنت‌ها آن را 'روح' می‌نامند. این هسته مرکزی روحانی، عمیق‌ترین مرکز شخص است. از اینجاست که وجود انسان به سوی بعد متعالی گشوده است. در اینجاست که شخص، واقعیت غایی را تجربه می‌کند. این سری کتاب‌ها در پی کشف این هسته مرکزی، نحوه پیشرفت آن و سفرش به سوی هدف غایی است. این سری کتاب‌ها، درباره دعا، جهت‌گیری معنوی، نقشه‌های مختلف برای سفر معنوی و روش‌های پیشرفت در عروج معنوی است» [۳۵: ج ۱۳، ص ۸۷۱۸].

1. *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*

2. Ewert Cousins

تعاریف بسیاری از معنویت شده است که نمی‌توان در مجال حاضر بدان‌ها حتی به اجمال پرداخت، اما در جمع‌بندی، داگلاس هیکز، ویژگی‌های معنویت را که در تعاریف گوناگون بدان‌ها اشارت شده است چنین برمی‌شمارد: خودشکوفایی، کل‌بودگی، معنا و هدف، هیجانات و احساسات، نیروی زندگی و انرژی، فرزاندگی و بصیرت، اخلاق و ارزش‌ها، همبستگی و روابط متقابل و کار گروهی [۶: ص ۶۲-۶۳].

به تعریف فونتانا، معنویت بیانگر اندازه شناخت انسان از ماهیت معنوی خود است [شناخت جنبه غیرمادی خود یعنی روح] و شناخت اینکه زندگی انسان حاوی مفهومی است که زندگی باید بر آن متکی باشد. همچنین، معنویت به معنای تلاش برای تجربه کردن منشأ معنوی خود است و گاهی نیز به معنی نوعی شرح صدر و گشودگی در برابر تعالیم معنوی همه ادیان و مکاتب فکری است (در مقابل جزم‌اندیشی) [۱۲: ص ۳۶-۳۸]. استوارت رز، در تعریفی نزدیک به تعریف پیش‌گفته، معنویت را به معنی هرگونه اعتقاد به تعالی بدنی و ذهنی فرد انسان می‌داند. این تعالی دو نوع است: محدود به انسانیت یا آنچه فراتر از محدوده انسانیت است [۳۷: ص ۶۰۰].

نهایتاً، می‌توان چنین گفت که معنویت، اعتقاد و احساسات معطوف به روح یعنی بعد دیگر وجود انسانی است که موجب می‌شود انسان برای زندگی و جهان معنایی قائل شود، خواهان تعالی خویشتن و خودشکوفایی باشد، زندگی با نشاط و اخلاقی بیابد و با دیگران روابط نزدیک و صمیمی برقرار کند.

تقسیم به معنویت کلاسیک و معنویت نوین

با ملاحظه دو نوع تعالی که استوارت رز برمی‌شمارد، می‌توان به دو گونه مختلف از معنویت رسید. یک گونه از معنویت که می‌توان آن را «معنویت کلاسیک» نامید، به تعالی فراتر از محدوده انسانیت مربوط است و در ادیان سنتی قابل رهگیری است، اما گونه دیگر، «معنویت معاصر»، به تعالی در حوزه و محدوده فردیت انسانی تعلق دارد و می‌توان آن را در قالب گروه‌ها و «جنبش‌های نوپدید معنوی» مشاهده کرد. همچنین، آن را در مجموعه آموزه‌هایی مشاهده می‌کنیم که چندان ساختاریافته نیستند و کمابیش فاقد دگماها، نهادها و شعائرند.

جان هینلز، ویژگی پیش‌گفته برای معنویت معاصر را به خوبی بیان کرده است: «علاقه جدید به معنویت با تأکیدی بر سوژه فردی، خودپروری و درک متمایزی از

روان‌شناسی انسانی همراه است. ...معنویت به صورت کوششی در جهت رشد حساسیت به خود، به دیگران، به آفرینش غیرانسانی و به خدا وصف شده است یا به صورت کاوش در آنچه در انسان شدن دخیل است یعنی جست‌وجویی برای رسیدن به انسانیت کامل» [۱۷: ص ۵۹۷].

معنویت‌های معاصر، تکثرگرایند و از تنوع بسیار برخوردارند. از جنبش «عصر جدید» گرفته تا ایده‌های شفابخشی روانی - معنوی و روان‌شناسی میان‌فردی و موضوعاتی (همچون بوم‌شناسی) که به دغدغه‌ی فرد مربوط می‌شوند. این معنویت‌ها به دنبال اخلاق جهان‌شمول‌اند، رشد صلح و روابط مسالمت‌آمیز را در جهان تشویق می‌کنند و از فمینیسم، حقوق بشر و خلع سلاح‌های کشتار جمعی حمایت می‌کنند.

رابطه «معنویت نوین» با «دین»

در معنویت کلاسیک، تجربه‌ی معنوی را عمدتاً محرک‌های دینی برمی‌انگیزند؛ محرک‌هایی همچون پرستش، دعا و نیایش، شرکت در مراسم و تجمعات دینی، روزهای مقدس، اماکن متبرک، برخورد با فردی تعالی یافته و مانند آن. اما در معنویت معاصر، تجربه‌های معنوی غالباً از محرک‌هایی برون‌دینی مانند حوادث طبیعی، راه رفتن در طبیعت، شاهد طلوع خورشید بودن، شعر، نقاشی یا قطعه‌ای موسیقی برمی‌آیند.

اگر کلی‌تر سخن گوئیم، باید تفاوت آشکار میان این دو معنویت را در نسبتشان با دین بدانیم. در حالی که هر دو آنها به قول کارینز، با عمیق‌ترین مرکز وجودی انسان و تجربه‌ی واقعیت غایی سروکار دارند. اما، به قول مک‌دانلد، معنویت‌های کلاسیک در نگاه جویندگان‌شان، بعدی از دین شمرده می‌شود، حال آنکه تلاش‌های معنویت معاصر، محدود به دین نیست [۳۵: ج ۱۳، ص ۸۷۱۸]. استوارت رز هم متذکر جدایی معنویت از دین شده است و جانمایه‌ی اصلی معنویت را همان عشق و احساس عمیق می‌شمارد [۳۷: ص ۶۰۰]. در سری کتاب‌های معنویت جهان: تاریخ دائرةالمعارفی تلاش دینی به ویراستاری کارینز که پیشتر بدان اشاره شد، برخی جلدها به معنویت‌هایی پرداخته‌اند که در نیمه‌ی دوم قرن بیستم آشکار شده‌اند و منحصر به دین نیستند. استقلال فزاینده‌ی معنویت از دین در اواخر قرن بیستم را می‌توان در تمایل مردم مشاهده کرد به اینکه خود را نه دین‌دار بلکه پیرو معنویت بدانند. این تغییر، حاکی از تحول جهان‌بینی و

انتقال از سنت‌های کاملاً دینی به تعهد نسبت به جهان و جامعه است (منقول در [۳۵: ج ۱۳، ص ۸۷۱۸].

معنویت معاصر، در دورشدن از دین، به اومانسیسم نزدیک می‌شود. اگر معنویت کلاسیک، بر پایه امری مبتنی است که بنابر اعتقاد، متعالی‌تر از انسانیت است (خدا یا واقعیت برین)، معنویت معاصر، به تعالی خویشتن می‌اندیشد و در پی رساندن فرد به سطوح بالاتر آگاهی و تحقق خودشکوفایی تمام عیار است. رشد این معنویت «خویشتن‌نگر» در نشریات عامه‌پسند، طی چند دهه اخیر، بسیار شایان توجه بوده است. برای نمونه، کتاب سه جلدی توماس مور درباره روح، در اوایل دهه ۱۹۹۰ در فهرست پرفروش‌ترین‌های نیویورک تایمز قرار داشت. عنوان جلد اول این کتاب، *مرآتیت از روح: راهنمای پرورش عمیق و پرورش تقدس در زندگی روزمره*^۱ بود که گویای معنویت خویشتن‌گراست.

در همین راستا می‌توان به تمایزی بنیادی اشاره کرد که دالایی‌لاما میان دین و معنویت می‌نهد. از نظر او، دین به مسئله نجات می‌پردازد، حال آنکه معنویت، دغدغه‌ای وسیع‌تر دارد و با کیفیات روحی انسان، مانند محبت و عشق، تسامح و مدارا، عفو و رضایت و مانند آن سروکار دارد [۳۰]. بر اساس نظر او، می‌توان گفت تجربه‌ای که معنویت به دست می‌دهد، جامع‌تر و فراگیرتر از تجربه‌ای است که دین ایجاد می‌کند.

معنویت معاصر آنچنان از دین قطع ارتباط کرده که برخی متذکر تضاد و تعارض میان آنها شده‌اند. متیو فاکس در کتاب *معنویت به نام شفقت و شفابخشی دهکده جهانی*، ...^۲، معنویت را جایگزین و رقیب دین و حتی مقاومتی در برابر دین سنتی می‌داند. سخن فاکس آن است که جهان امروز به شفقت، به مثابه معنویت، نیازمند است نه به دین. وجود درگیری‌های منطقه‌ای و بین‌المللی که برخی از آنها منشأ دینی دارد و از اختلافات دینی برخاسته است، اعضای جامعه جهانی را متقاعد می‌کند که زندگی مسالمت‌آمیز با یکدیگر را یاد بگیرند. او گوشزد می‌کند حالا که جهان دهکده جهانی است، بیش از هر زمان دیگر، نیاز به شفقت داریم، آن هم به خاطر بقا و ادامه زندگی [۳۲: ص ۱۱]. فاکس از «معنویت به نام شفقت» حمایت می‌کند، معنویت که به سنت

1. *The Care of the Soul: A Guide for Cultivating Depth and Sacredness in Everyday Life*
2. *A Spirituality Named Compassion and the Healing of the Global Village, Humpty Dumpty, and Us.*

دینی خاصی وابسته نیست، بلکه هر کسی که اصالتاً پای‌بند جامعه جهانی است می‌تواند بدان بگردد.

در گروه‌های «عصر جدید»، پذیرش معنویت در عین نقادی و رد دین هویداست [۳۵]: ج ۱۳، ص ۸۷۱۹]. معنویت معاصر، ادیان سنتی را به کاستی‌هایی متهم می‌کند، از جمله جزم‌اندیشی، منعطف نبودن و اتوریته‌گرایی (پذیرش مرجعیت بیرون از خویشتن و متعبد بودن در برابر آن). معنویت معاصر به جای این امور، از آزادی انتخاب، تعدد راه‌های معنوی، فردگرایی و اصالت خویشتن حمایت می‌کند. در این معنویت، هر کسی می‌تواند به میل خود، طریقه‌ای معنوی را انتخاب کند و در مسیر شکوفایی استعدادهای شگرف خویشتن تلاش کند.

رابطه جنبش‌های نوپدید معنوی و «دین»

ممکن است با لحاظ مباحث پیشین، به نظر آید معنویت معاصر را به هیچ وجه موجهی نمی‌توان «دین» خواند. اما باید توجه داشت که تعارضی که پیشتر بدان اشاره شد، میان معنویت معاصر و دین سنتی شکل گرفته است نه میان معنویت و مطلق دین. حال جایی برای این پرسش گشوده می‌شود که آیا معنویت پس از استقلال از دین سنتی و فعالیت به عنوان رقیب و جایگزین آن، سزاوار عنوان «دین» شده است؟

تا زمانی که معنویت کلاسیک، رویکرد یا بعدی از ابعاد دین سنتی تلقی می‌شد، شایسته آن نبود که «دین» خوانده شود، چرا که نمی‌توان بعدی از ابعاد یک چیز را همان چیز دانست (همان گونه که روابط اقتصادی، یک بعد از ابعاد جامعه بشری است و روشن است که نمی‌توان گفت «روابط اقتصادی جامعه است»؛ به همان سان، معنویت را تا زمانی که بعدی از ابعاد دین است نمی‌توان دین دانست). اما زمانی که معنویت، ضمن استقلال، ارتقای جایگاه یافت و مدعی کارکردها و خدماتی همانند، بلکه فراتر از ادیان سنتی شد، دیگر مانع پیشین، نمی‌تواند از «دین» خوانده شدن آن جلوگیری نماید. در نتیجه، این پرسش موجه خواهد بود که آیا «معنویت معاصر» دین است؟

ظاهراً یک راه ساده حل این مسئله آن است که «معنویت معاصر» را از روی تسامح یا مجاز، دین بدانیم. توضیح آنکه پدیده «دین» در طول تاریخ، هیچ‌گاه هم‌اوردی نداشته است که جایگاه دین را تسخیر کند و آن را برای همیشه از جوامع بشری کنار زند. نه جادو و فنون غریبه - از طلسم‌ها و افسون‌ها گرفته تا شعبده و سحر - و نه علم و

روشنفکری - از فلسفه و متافیزیک گرفته تا علم تجربی و تحصیلی - هیچ‌یک نتوانسته‌اند گرایش غریزی انسان به دین را ارضا کنند و جامعه انسانی را از آن بی‌نیاز سازند. اما اینک «معنویت معاصر»، چابک و سرزنده، مدعی سیراب کردن عمیق‌ترین لایه‌های وجودی انسان است. معنویت نوپدید، با جرأتی دوچندان، به پیکار و نقادی دین سنتی می‌پردازد و سخن از طریقتی می‌گوید که همه امتیازهای دین سنتی را دارد و در عین حال، از کاستی‌ها و کژی‌های نسبت داده شده به آن پیراسته است. فارغ از اینکه این ادعا تا چه اندازه حقیقت دارد، می‌توان ارتقای رتبه شگفت‌انگیزی را در معنویت نوین دید. در این شرایط، می‌توان گفت معنویت نوظهور، پدیده‌ای متجانس و هم‌سنخ با دین شده است، چراکه پدیده‌های ناهمسان هرگز جایگزین یکدیگر نمی‌شوند. با گذشتن از کنار این پرسش ظریف که آیا تجانس مزبور به اندازه‌ای هست که اطلاق «دین» بر معنویت نوین را موجه سازد، می‌توان با تسامح، «معنویت معاصر» را «دین» تلقی کرد (از باب مجاز استعاری با لحاظ علاقه مشابهت و یا از باب «مشاکله» علم البدیعی).

اما اگر بخواهیم، ژرف‌تر در «دین» بودن «معنویت معاصر» تأمل کنیم، چه می‌توان گفت؟

چنانکه پیشتر گفتیم، ممیزه اصلی «دین» از غیردین، باور به امر قدسی و لزوم همراهی شدن با آن است. *دائرةالمعارف کلمیا* در مدخل «دین»، ضمن توضیحاتی، به این موضوع اشاره می‌کند که دین، نظم مقدس متعالی را به رسمیت می‌شناسد و راهکاری را برای تعامل با عناصر پیش‌بینی‌ناپذیر و نامتوقع تجربه انسانی در عالم یا فراتر از آن تدارک می‌بیند [۷: ص ۳۵].

در نوشتاری دیگر [۵]، با تحلیل گفتمان یوگا به روایت امروزی‌اش (که نماینده‌ای مناسب برای بسیاری از دیگر جنبش‌های نوپدید معنوی می‌تواند باشد)، نشان دادیم که عنصر تقدیس همچنانکه در ادیان سنتی دیده می‌شود، در بسیاری از جنبش‌های نوپدید معنوی نیز قابل مشاهده است و ساختار آن چهار عنصر اساسی دارد: امر مینوی واقعی، بیان‌ناپذیر و بی‌همتا، احساس مهابت در رویارویی با آن، احساس جذب و احساس رازناکی. در عین حال، عناصر یادشده در جنبش‌های نوپدید معنوی، دارای تمایزاتی آشکارند. این تمایزات عمدتاً از اومانستی بودن ساختار تقدیس در این جنبش‌ها سرچشمه گرفته‌اند. صبغه اومانستی این جنبش‌ها آنچنان ساختار تقدیس را تحت تأثیر قرار داده است که می‌توان از آن به «تقدیس نوین»^۱ یاد کرد.

1. New Sacralization

اما آیا علاوه بر تجربه امر قدسی، عناصر و مؤلفه‌های دیگر دین نیز در این جنبش‌ها حضور دارند یا خیر؟

معنویت‌ی که محتوای آموزه‌های این جنبش‌ها را شکل می‌دهد، آن گونه که دیدیم، «معنویت معاصر» است (به مفهومی مجزا از «معنویت کلاسیک»). اگر معنویت کلاسیک اصولاً در درون بافت دینی سنتی تعریف شده است و محرک تجربه‌های معنوی، عمدتاً امور دینی است، معنویت معاصر، نسبت به دین سنتی خنثی است و محرک‌هایی عمدتاً برون‌دینی دارد. معنویت معاصر به حکم این استقلال از دین سنتی، تلاش کرده است مبنایی اعتقادی (آموزه‌ای یا اسطوره‌ای) برای سرپا نگاه داشتن خود ارائه دهد؛ مبنایی که معنای کل گیتی، جایگاه انسان در جهان و نیز چیستی غایت و کمال را نشان می‌دهد. به علاوه، لایه‌ای از مناسک و شعائر بر حول هسته اعتقادی خود ایجاد کرده است تا به بازتولید و متجلی ساختن آن آموزه‌ها در رفتار و عمل انسان‌ها منجر شود. این مناسک عبارت‌اند از راهکارهای عملی برای رسیدن به غایت و کمال. بعد اجتماعی و نهادی معنویت نوپدید را نیز می‌توان در قالب کمون‌ها، مراکز بین‌المللی معنویت‌گرایی، گروه‌ها و شبکه‌ها و نیز ساختار هرمی مبتنی بر یک استاد کل (مؤسس جنبش)، جانشین یا جانشینان و تعداد زیادی از مروجان و تعلیم‌دهندگان یافت.^۱ بنابراین توضیح، به نظر می‌رسد معنویت معاصر با جدایی از دین سنتی، بدان‌سوی شتافته است که در کنار ایجاد فضایی از نوع «قدسیت نوین»، همه عناصر موجود در ادیان سنتی را شبیه‌سازی کند؛ عناصری که همگی، راهکارهایی برای هماهنگ و همراستا شدن با امر قدسی‌اند (بدان‌گونه که در معنویت معاصر تعریف می‌شود). بدین‌سان، معنویت‌های معاصر، به راستی و به معنای درست کلمه، به دین‌هایی نوپدید بدل گشته‌اند.

۱. برای مثال، جایگاه کاریزماتیک رهبران مکتب اکنکار و سلسله استادان آن شایان توجه است. پائولتوئیچل (۱۹۷۱-۱۹۰۸)، مؤسس این مکتب، ستاد مرکزی برای اکنکار در ایالات متحده ایجاد کرد. سپس، مراکز فعال متعددی را به راه انداخت. پس از مرگ او، رهبری اکیست‌ها را داروین گراس به عهده گرفت و از ۱۹۸۱ نیز رهبری اکنکار بر عهده فردی به نام آرتور هارولد کلمپ (متولد ۱۹۴۲) گذاشته شد. بنابر آنچه اکیست‌ها معتقدند، بخش‌های مختلف کتاب مقدسشان، **شریعتکی سوگماد** (راهی به سوی لایتناهی)، در معابد مختلف حکمت زرین (temples of Golden Wisdom) در طبقات مختلف مستقر است. استادان اک، آن دسته از «چلا»هایی (مريدانی) را که به قدر کافی آمادگی کسب کرده باشند، شبانه از کالبد فیزیکی رها می‌کنند و جهت فراگیری خرد پنهان به یکی از این معابد می‌برند (برای مثال، رک. توثیچل، ۱۳۷۹). این نظام اجتماعی مريدپرورانه، همتای نظام دین‌یاری در ادیان اصیل است.

هرچند عناصر دینی موجود در جنبش‌های نوپدید معنوی، نسبت به عناصر مشابه در ادیان سنتی، تمایزهای شایان توجهی دارند، اما به نظر نمی‌رسد این تمایزها مانع از اطلاق عنوان «دین» بر این جنبش‌ها شوند. مؤید این امر، برخی تعاریف گسترده‌تر دین است که به راحتی شامل معنویت معاصر می‌شود، از جمله، رابرت بلا، دین را «نهادینه‌سازی مناسبات بشر با موقعیت‌های غایی وجود خویش» می‌شناسد [۲۱]:

ص ۳۷۲؛ به نقل از [۹]: ص ۲۲۱] و پیتیریم سوروکین، دین را چنین تعریف می‌کند: «مجموعه‌ای از ارزش‌های غایی بیان شده در یک عقیده، عینیت یافته از طریق یک آیین، اجتماعی شده با رفتار مبتنی بر هنجارهای دینی که موجب وحدت اعضای یک گروه دینی می‌شود» [۴۰: ص ۲۲۵؛ به نقل از [۹]: ص ۲۲۰]. هسته مرکزی هر دو این تعاریف، غایی بودن موقعیت یا ارزش‌هاست؛ آنها عنصر «قدسیت» را وارد تعریف دین نمی‌کنند. در نتیجه، به سهولت، می‌توان معنویت معاصر را دین شمرد. همراستا با این نکته باید متذکر شد که اندیشمندان برای برخی جریان‌های اجتماعی فارغ از دین که برای انسان‌ها به چیزی شبیه «دلبستگی غایی» تبدیل شده‌اند و متضمن عناصری همچون باورهای انسجام‌بخش، مراسم اجتماعی، شور و اشتیاق، الگوهای عالی انسانی، نمادها و مانند آن هستند، از عنوان «دین سکولار» استفاده می‌کنند. نمونه روشن در این زمینه، «دین مدنی» است که رابرت بلا از آن سخن گفته است [۲۲]. همچنین، دورکیم عملاً ناسیونالیسم و کمونیسم را «ادیانی» نوین در جهان صنعتی می‌بیند [۲۵: ص ۴۱۵] و فویگت از مارکسیسم و سوسیالیسم ملی، به عنوان ادیان سکولار سخن گفته است [۴۳: ص ۱۷-۲۰]. آلان جان تیلور^۱، مورخ مشهور انگلیسی، نیز کمونیسم را «دین سکولار بزرگ» می‌خواند. او می‌گوید مانیفست کمونیستی را باید کتابی مقدس و هم‌ردیف با «کتاب مقدس» یهودی - مسیحی قلمداد کرد [۴۴: ص ۲۲۹]. طیفی وسیع‌تر، از جمله ورزش، بازار آزاد و درمان‌گری را نیز می‌توان در سیاهه دین‌های سکولار مشاهده کرد [۲۰]. ویتز از روان‌شناسی به مثابه دین سخن می‌گوید [۴۲] و محیط‌زیست‌گرایی و علاقه به بوم‌شناسی رامک‌دونالد را نوعی جدید از دین می‌بیند [۳۵: ج ۱۳، ص ۸۷۱۹].

رابطه جنبش‌های نوپدید معنوی با «عرفان»

معنویت، به جای دگماتیک‌محوری یا مناسک‌گرایی، عمدتاً درگیر احساساتی راجع به امور روحانی و واقعیت عمیق خویش‌تن است (این نکته در مطالب پیشین بیان شد؛ نیز رک:

1. A. J. P. Taylor

[۱۲: ص ۳۸]. سفر معنوی، تلاشی جهت کمال و تعالی ذهن و بدن است. معنویت، به پرسش غایی انسان درباره معنای زندگی و چرایی زیستن در گیتی می‌پردازد. معنویت، انسان را به اعماق فهمی می‌برد که در زندگی روزمره عادی، در دسترس نیست. از این روی، انسان‌های معنوی، سیستم‌های معنوی و تأملات معنوی، تنها زیرمجموعه‌ای از کل انسان‌ها، سیستم‌ها و تأملات‌اند. بدین جهت، معنویت، قرابت بسیاری با عرفان دارد، چرا که طبق تعریف، عرفان، رویکردی شهودی به حقیقت فرجامین، رویکردی باطن‌گرا و وحدت وجودی غالباً در متن دینی خاص است. شاید بتوان میان آن دو، رابطه عموم و خصوص مطلق در نظر گرفت. در واقع، هر آنچه می‌توان بدان، نام «عرفان» نهاد، تحت عنوان «معنویت» نیز می‌گنجد و هر انسان عارف، انسانی معنوی است، اما چنان نیست که هر آنچه «معنویت» است، الزاماً «عرفان» هم باشد. این امر از آن روست که عرفان، خصوصیات معنویت را کمابیش دارد، اما معنویت می‌تواند وحدت وجودی، خدامحور و مبتنی بر عشق و رابطه عمیق با خدا نباشد. به بیان اورسولا، معنویت حتی می‌تواند الحادی باشد [۶: ص ۹۰].^۱

حال اگر به طور خاص، رابطه میان «معنویت معاصر» را با «عرفان اسلامی» بسنجیم، تناسب این دو مفهوم به حداقل خواهد رسید. «معنویت معاصر» رابطه خود را از دین گسسته و اعلام استقلال کرده است، حال آنکه عرفان اسلامی، تنها رویکردی باطن‌گرا در درون دین اسلام است و هیچ گاه عرفان اسلامی منهای دین و آموزه‌های پایه‌ای آن معنا نداشته و ندارد. «معنویت معاصر» اومانستی و معطوف به اگزیستانس انسان است و در پی شکوفا کردن «خویشتن» انسانی، حال آن که عرفان یکسره، به سوی مقام فنای فی‌الله و بقای بالله جهت یافته است و هرگونه انانیت و خویشتن‌بینی را خار راه سلوک می‌بیند. «معنویت معاصر» تکثرگراست، اما عرفان اسلامی، هرچند از باب ارتباط دادن همه طرق، بلکه کل جهان با حضرت حق، صلح کل است. در عین حال، تنها راه وصول به کمال مطلوب را شریعت اسلامی می‌بیند، نه ادیان و شرایع دیگر.

بنابر این توضیحات، جنبش‌های نوپدید معنوی که معنویت معاصر را در قالب نظامی کمابیش منسجم از باورها، رفتارها، اخلاقیات، نهاد اجتماعی و امور مقدس و مستقل از دین ارائه می‌دهند، چندان شایستگی نام «عرفان» (خصوصاً با پس‌زمینه ذهنی از

۱. آنجا که هینلز از عرفان در سنت‌های غیرخداپرستانه سخن می‌گوید [۱۷: ص ۴۴۳]، مقصودش، عرفان در سنت‌هایی همچون بودیسم و تائوئیسم است، نه آنکه قائل به عرفان الحادی (به معنای عرفان مستقل از هر گونه بافت دینی) باشد.

عرفان اسلامی) را ندارند و اطلاق نام «عرفان» بر آنها، تنها به مجاز و با تسامح بسیار رواست.

نتیجه‌گیری

از جنبش‌ها و گروه‌های معنویت‌گرای معاصر، به گونه‌های مختلف تعبیر می‌شود و برای هر تعبیر، می‌توان توجیه یا توجیهاتی آورد. در متون آکادمیک «مطالعات دین» و «جامعه‌شناسی دین»، رایج‌ترین و جاافتاده‌ترین این تعبیر «دین» است؛ از این جنبش‌ها، با عنوان «جنبش‌های نوپدید دینی» یا حتی «ادیان جدید» نام برده می‌شود. ادعای این نوشتار آن است که این تعبیر، موجه‌تر از تعبیر «عرفان» به نظر می‌رسد. این جنبش‌ها به جهت ماهیت «معنویت معاصر»، دعوی جایگزینی دین را دارند و بر حسب ادعا، همه خدمات و نقش‌های دین را متناسب با جهان مدرن ایفا می‌کنند. می‌توان استدلال کرد که آنچه نیازهای دینی انسان معاصر را برمی‌آورد، باید هم‌سنگ دین باشد. در نتیجه، گروه‌های معنویت‌گرای نوپدید، هم‌سنگ دین سنتی هستند و به تسامح می‌توان آنها را دین خواند: «ادیان نوپدید». به علاوه، از آن روی که این گروه‌ها و جنبش‌ها، فضایی قدسی می‌آفرینند و در این فضا، جهان‌بینی اعتقادی، اعمال مناسک‌گونه، اخلاقیات ویژه، تجربه‌های امر والا و سیستم جمعی مبتنی بر یک یا چند شخصیت فره‌مند ایجاد می‌کنند، به معنی درست کلمه (و نه به مسامحه و مجاز)، «دین» هستند.

این جنبش‌ها را در ایران، «عرفان‌های کاذب» یا «عرفان‌های منهای دین» و مانند آن خوانده‌اند. البته تناسب‌هایی میان معنویت و عرفان هست: نوعی باطن‌گرایی، درگذشتن از تجربه‌های حسی روزمره، همچنین به کاررفتن برخی اصطلاحات و واژگان رایج عرفان در معنویت. اما با لحاظ «عرفان اسلامی» به عنوان پس‌زمینه ذهنی تعبیر فوق، این تعبیر، چه بسا گمراه‌کننده نیز باشند، زیرا واژه «عرفان»، ما را به یاد رویکردی خدامحور و راهی برای وصول به قرب‌الهی و تجربه توحید افعالی، صفاتی و ذاتی می‌اندازد، حال آنکه معنویت معاصر، اصولاً به سوی خدا جهت نگرفته است، بلکه در پی شکوفایی و تعالی خویشتن انسانی است و این جدایی در هدف، شکافی پرنشدنی میان معنویت معاصر و عرفان اسلامی ایجاد می‌کند.

تعبیر «عرفان‌واره» وضعیت بهتری نسبت به تعبیر «عرفان» دارد، اما به خوبی تعبیر «دین» نیست، زیرا مؤلفه‌هایی مانند شعائر و نظام اعتقادی و نظام اجتماعی را نمی‌رساند و فقط نوعی باطن‌گرایی را در جنبش‌های معنوی نوپدید نشان می‌دهد. بر این اساس، باید اذعان داشت که تعبیر «دین» گویاتر است، زیرا اجزا و مؤلفه‌های تعلیمی و آموزه‌ای این گروه‌ها را بهتر آشکار می‌سازد.

برای مواجهه صحیح با این جنبش‌ها قطعاً لازم است بدانیم جزو کدام مقوله هستند. یک پیامد مهم این تعیین مقوله آن است که اگر گروه‌های معنوی را تحت «عرفان» دسته‌بندی کنیم، نوعی تحریف از آموزه‌های اصیل اسلام تلقی خواهند شد و از آنجا که عرفان، باید وابسته به متن و بافت دینی خود (شریعت) باشد، این جنبش‌ها به عنوان «عرفانی ضد شریعت» (که علی‌الاصول، مفهومی متناقض است) محکوم خواهند شد. اما شاید از نگاه گروندگان بدین جنبش‌ها و کسانی که با تعالیم آنها همسویی یافته‌اند، این انتقاد قانع‌کننده نباشد، زیرا معنویت نوین را گفتمانی جدید و راه و طریقتی بی‌سابقه برای برآورده شدن نیازهای دینی انسان می‌بینند، نه رویکردی عرفانی در متن دین سنتی. اما اگر به این جنبش‌ها، تحت عنوان «ادیان جدید» نظر کنیم، رویکرد انتقادی‌مان متفاوت خواهد شد. در نقادی «ادیان جدید»، ممکن است به سراغ میزان وثاقت منبع الهام (وحی یا غیروحی)، تناقض‌های درونی، نقدهای فلسفی بر مبانی اعتقادی و اموری از این دست برویم، نه به سراغ دورشدنشان از دستورهای فقهی اسلامی یا اخلاقیات اسلامی و مانند آن، چرا که آنها مکاتبی مستقل از اسلام و مدعی رقابت با ادیان اصیل شده‌اند.^۱

کتابشناسی

[۱]. استیس، و. ت. (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*. ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش.

۱. همان‌گونه که نمی‌توان دین اسلام را بر اساس مبانی هندوئیسم نقد کرد و برای مثال گفت چون اسلام، وحیانی بودن کتب موسوم به ودا، اصل تناسخ، اصل اهمیسا (ممنوعیت آسیب زدن به حیات موجودات زنده) و مانند آنها را قبول ندارد، لذا بر باطل است! به همین سیاق، نمی‌توان مکاتب معنوی جدید را بر اساس رقبایشان یعنی ادیان سنتی نقد کرد. مبنای نقد باید عقلانیت باشد که بر همه مکاتب دینی و غیردینی حاکمیت دارد.

- [۲]. آرون، ریمون (۱۳۷۷). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی*. ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۳]. توییچل، پائول (۱۳۷۹). *کنکار، کلید جهان‌های اسرار*. ترجمه هوشنگ اهرپور، تهران، نشر نگارستان کتاب.
- [۴]. حمیدیه، بهزاد (۱۳۸۹). *بازخوانی انتقادی تحولات اخیر دین‌داری و معنویت‌گرایی*. در: مجله قبسات، شماره ۵۶، تابستان ۱۳۸۹، صص. ۲۱۱-۱۸۷.
- [۵]. ----- (۱۳۹۱). *ساختار قداست بخشی نوپدید در جنبش‌های نوپدید دینی*. در: فصلنامه علمی و پژوهشی راهبرد فرهنگ.؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟
- [۶]. رستگار، علی عباس (۱۳۸۹). *معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی*. قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- [۷]. رودریگیس، هیلاری و جان اس. هاردینگ (۱۳۹۰). *درسنامه دین شناسی*. ترجمه لطف الله جلالی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- [۸]. شجاعی زند، علی رضا (۱۳۸۰). *دین، جامعه و عرفی شدن*. تهران، نشر مرکز.
- [۹]. ----- (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی دین*. تهران، نشر نی.
- [۱۰]. علمی، قربان و بهزاد حمیدیه (۱۳۸۹). *پیامدهای فرهنگ رفاه برای دین‌داری*. در: فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی (دانشکده الهیات دانشگاه تهران)، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص. ۸۳-۱۰۱.
- [۱۱]. فرانکل، ویکتور (۱۳۷۵). *خدا در ناخودآگاه*. ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، نشر رسا.
- [۱۲]. فونتانا، دیوید (۱۳۸۵). *روانشناسی دین و معنویت*. ترجمه الف. ساوار، قم، نشر ادیان.
- [۱۳]. قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۱). *رسائل قیصری*. با حواشی محمدرضا قمشه‌ای و تعلیق و تصحیح و مقدمه‌ی سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- [۱۴]. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه (جلد پنجم: فیلسوفان انگلیسی/از هابز تا هیوم)*. ترجمه‌ی امیر جلال الدین اعلم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- [۱۵]. موحدیان عطار، علی (۱۳۸۸). *مفهوم عرفان*. قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- [۱۶]. همیلتون، ملکم (۱۳۷۷). *جامعه شناسی دین*. محسن ثلاثی، تهران، نشر تبیان.
- [۱۷]. هینلز، جان راسل (۱۳۸۶). *فرهنگ ادیان جهان*. گروهی از مترجمین به سرویراستاری ع. پاشایی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- [۱۸]. هیک، جان (۱۳۷۲). *فلسفه دین*. ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.

- [19]. Alston, William P. (1967). "Religion". in: Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing, pp. 140-145.
- [20]. Bailey, Edward Ian (2001). *The Secular Faith Controversy: religion in three dimensions*. London and New York: Continuum.
- [21]. Bellah, Robert N. (1964). "Religious Evolution". in: *American Sociological Review*, 29.
- [22]. Bellah, Robert N. (1967). "Civil Religion in America". in: *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, XCVI (1).
- [23]. Berger, Peter & Thomas Luckmann (1963). "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge". in: *Sociology and Social Research*, 47 (4), July 1963.
- [24]. Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: The Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- [25]. Bilton, Tony et al (1992). *Introducing Sociology*. Palgrave Macmillan.
- [26]. Byrne, Peter (1988). "Religion and the Religions". in: Stewart Sutherland & Peter Clarke (eds.), *The Study Of Religion, Traditional And New Religion*, London and New York: Routledge, pp. 1-20.
- [27]. Clarke, Peter (2006). "New Religious Movements". in: Peter, Clarke (ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements*, London and New York: Routledge, pp. 453-455.
- [28]. Colpe, Carsten (2005). "Sacred and the Profane, the". translated by Russell M. Stockman, in: Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Reference USA: Thomson Gale, vol. 12, pp. 7964-7978.
- [29]. Cupitt, Don (1998). *Mysticism after Modernity*. Blackwell.
- [30]. Dalai Lama (Tenzin Gyatso) (1999). *Ancient Wisdom, Modern World: Ethics for the New Millennium*. London: Little Brown & Company.
- [31]. Durkheim, Émile (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life*. translated by Joseph Swain, The Free Press.
- [32]. Fox, Matthew (1979). *A Spirituality Named Compassion and the Healing of the Global Village, Humpty Dumpty, and Us*. New York: HarperCollins.
- [33]. Geertz, Clifford (1966). *Religion as a Cultural System, Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Michael Banton (ed.), London: Tavistock Publications.
- [34]. King, Winston I. (2005). "Religion". in: Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Reference USA: Thomson Gale, vol. 11, pp. 7692-7701.
- [35]. MacDonald, Mary N. (2005). "Spirituality". in: Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Reference USA: Thomson Gale, vol. 13, pp. 8718-8721.
- [36]. Moore, Thomas (1994). *The Care of the Soul: A Guide for Cultivating Depth and Sacredness in Everyday Life*. New York: HarperCollins.

- [37]. Rose, Stuart (2006). "Spirituality". in: Peter B. Clarke (ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements*, London and New York: Routledge, pp. 600-602
- [38]. Schmidt, Roger (1988). *Exploring Religion*. Wadsworth.
- [39]. Shimazono, Susumu (2004). *From Salvation to Spirituality*. Melbourne: Trams Pacific Press.
- [40]. Sorokin, Pitirim Aleksandrovich (1947). *Society, Culture and Personality*. New York: HarperCollins.
- [41]. Underhill, Evelyn (1974). *Mysticism*. USA: Meridian.
- [42]. Vitz, Paul C. (1977). *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- [43]. Voigt, Frederick Augustus (1938). *Unto Caesar*. London Constable.
- [44]. Wrigley, Chris J. (2006). *A.J.P. Taylor, Radical Historian of Europe*. London: I.B. Tauris.

