

معنویت‌گرایی‌های نوین از سه دیدگاه جهانی شدن، شرقی شدن، سکولاریزاسیون

بهزاد حمیدیه*

اشاره

مقصود از «معنویت‌گرایی‌های نوین»^۱ در اینجا تسامحاً همان «جنبش‌های نوپدید دینی»^۲ است؛ هرچند تمایز ظریف این دو اصطلاح را انکار نمی‌کنم. (ر. ک: Heelas, 2002). NRMs یا «جنبش‌های نوپدید دینی»، اصطلاحی فنی در جامعه‌شناسی دین است که نخستین بار «هارولد ترنر»^۳ (۲۰۰۲-۱۹۱۱) واضح آن بود. امروزه این واژه در محافل آکادمیک کاملاً رایج شده و جای واژه «کیش»^۴ را که دارای بار ارزش‌گذارانه منفی است گرفته است.

تعریف این واژه، دشوار و مورد اختلاف اندیشمندان است. «جرج کریسایدز» و «مارگارت ویلکینز» نشان می‌دهند که هیچ تعریف درست و فاقد مشکل از جنبش‌های نوپدید دینی

* پژوهشگر

نمی‌توان یافت. ^۵ «گوردون ملتون» نیز موسعا در مورد ابهامی که واژه ادیان جدید را در بر گرفته است توضیح می‌دهد. او می‌نویسد:

موضوع اساسی، مسئله‌ای ادامه‌دار است که در محدوده مطالعات ما هیچ‌گاه به صورت واقعی، حل نشده است. ادیان جدید یا جنبش ادیان جدید دقیقاً به چه معناست؟ (Melton, 1999).

پروپلماتیک این واژه، هم به جهت قید «نویدید» است که باید مشخص کرد دقیقاً به چه دوره‌ای اشاره می‌کند و هم به جهت واژه «دین» که تعریفش دشواری‌های خود را دارد؛ به عنوان مثال یکی از مسائل مطرح در این حوزه، آن است که جریان‌های نوینی را که طی ۵۰ ساله اخیر در متن کلیساهای اصیل مسیحی رخ داده است، به اتفاق جامعه‌شناسان دین، نمی‌توان یا نباید جزء جنبش نویدید دینی خواند؛ در حالی که به لحاظ زمانی، جنبش‌های نوین دینی هستند.

پس از شورای دوم واتیکان (۶۵-۱۹۶۲)، کلیسای کاتولیک رم، تحت تأثیر آن قرار گرفت و اجرای مراسم عشای ربانی به زبان لاتین، وجوب و لزوم خود را از دست داد و اجازه رسمی اجرای این مناسک به زبان‌های بومی صادر شد. عوام در مراسم عبادی، بیشتر حضور یافتند. مردم بیشتر از آنکه به اعتراف (که یکی از مناسک مهم مسیحی است) گرایش نشان دهند، روی به مشاوره آوردند و ...

این رخدادها، هم دینی و هم نوینند؛ اما تحت اصطلاح فنی «جنبش‌های نویدید دینی» نمی‌گنجند. در آیین پروتستان هم پدیده‌های نوینی وجود دارند؛ همچون اجازه وارد شدن زنان در سلسله مراتب کلیسایی در ۱۹۹۲ (کلیسای انگلستان)، پیدایش اشکال نوین عبادت که موجب کنار رفتن نسبی اشکال قدیمی‌تر شده‌اند (به طوری که بخش عمده «کتاب ۱۶۶۲ نیایش عمومی»^۶ امروزه از مد افتاده تلقی می‌شود). پذیرش فزاینده روحانیون همجنس‌باز (لااقل در برخی محافل خاص) و اموری از این دست. برخی شاخه‌های دینی نظیر URC (کلیسای متحد اصلاح شده)^۷، در تیمه دوم قرن بیست ظهور کرده‌اند. (URC در ۱۹۷۲ تشکیل شد) بنابراین حق دارند خود را «جنبش نویدید دینی» قلمداد کنند. حال آنکه در چارچوب اصطلاحات فنی جامعه‌شناسان دین، چنین حقی به رسمیت شناخته نمی‌شود. این

کاملاً روشن است که اصطلاح «New Religious Movements»، عنوانی متمایز با مصادیق مشخص است و قابلیت اطلاق بر هر جنبشی که دینی و نوین باشد ندارد. از این گذشته، می‌بینیم برخی جنبش‌های نوظهور، ادعای قدمتی چند هزار ساله دارند؛ برای مثال «جامعه بین‌المللی برای شعور کریشنا» (ISKCON) مدعی است قدیمی‌ترین سنت دینی جهان (از زمان کریشنا) است؛ یعنی از قرن سوم قبل از میلاد تا کنون. «سوکا گاکای» (SGI) نیز معتقد است ارائه دهنده نوعی بودیسم است که به نیچیرن (در قرن سیزده، ۱۲۸۲-۱۲۲۲)، ارائه دهنده تعالیم اصیل بودا در سوترای نیلوفر، بازمی‌گردد. مورمون‌ها معتقدند احیاگر کلیسای موقت و معتبری هستند که خداوند در زمان خلقت، به آدم اعطا کرده است. شهود بیهوده^۸ هم مدعی تبعیت از همان نوع مسیحیتی هستند که در قرن اول مسیحی رایج بوده است؛ اما به تدریج از سوی جامعه مسیحی ترک شده است و بدین ترتیب مسیحیت به انحراف کشیده شده است.

راه حل در این است که «نویدید» بودن در این اصطلاح را باید هم به معنای زمانی آن درک کرد و هم به معنای ماهوی‌اش. اگر بخواهیم از نظر غالب در میان جامعه‌شناسان دین تبعیت کنیم، باید جنبش‌های نویدید دینی را منحصر به جنبش‌هایی بدانیم که پس از جنگ جهانی دوم و خصوصاً از دهه هفتاد میلادی به بعد ظهور کرده‌اند؛ هرچند کسانی مانند کریسایدز، بازه‌ای طولانی‌تر یعنی ۱۵۰ سال اخیر را در نظر گرفته‌اند. (کریسایدز/ طالبی دارابی، ۱۳۸۲: ۱۳۰) نویدید بودن به لحاظ ماهوی را باید به معنای تأثر دین موجود در این جنبش‌ها از مدرنیته دانست. جنبش‌های نویدید دینی، جنبش‌هایی مولود امانیسم، عقلانیت ابزاری (معطوف به هدف) و سوژه محوری، به عنوان مولفه‌های اصلی مدرنیته هستند و دینی را ارائه می‌دهند که خصوصیات سکولاریزاسیون در سطح دین - بنا بر طبقه‌بندی «کارل دابلر»^۹ (همیلتون/ ثلاثی، ۱۳۷۷: ۲۹۱) - را نشان می‌دهد.

NRMs عمدتاً در اصول عقاید و نیز در سیستم مناسک و شعائر خود، التقاطی هستند و با ترکیب آیت‌های انتخابی از ادیان مختلف جهان، ملغمه‌ای تازه بر ساخته‌اند؛ به عنوان مثال ادیان self (اصطلاحی که «پائول هیلاس» برای جنبش‌هایی ابداع کرده است که بر روی خود درونی به عنوان منبع الوهیت حقیقی متمرکز شده‌اند) (Clarke, 2006: 8) - بر منابع

سنتی متعددی همچون شکل‌های مختلف بودیسم مبتنی هستند و از تکنیک‌های روان‌شناختی برای پرده برداشتن از «خدای درونی» استفاده می‌کنند.

برخی شاخه‌های ادیان جدید، عناصر روان‌شناختی، روان‌درمانی، بیوانرژتیک و روش‌های کامیابی در زندگی را نیز در درون خود گنجانده‌اند و بدون آنکه داعیه دین بودن داشته باشند، با رویه و ظاهری از روان‌شناسی و تکنیک‌های موفقیت، خود را ارائه می‌دهند. آنچه این گروه‌های دینی را از گروه‌های روان‌شناسی جدا می‌کند، یکی داعیه آنها در مورد پاسخ به سوالات غایی زندگی است؛ سوالاتی که پیش‌تر تنها در ادیان اصلی و سنتی پاسخ داده می‌شدند. همچنین این گروه‌ها، فونکسیون‌هایی را که پیش‌تر تنها به وسیله دین ایفا می‌شد، بنابر ادعا ایفا می‌کنند و از این لحاظ، جایگزین دین‌های اصیل یا سنتی می‌شوند.

در ایران، به رغم آنکه حدوداً ده سال است جنبش‌های نوپدید دینی را تجربه کرده است، پژوهش‌های بسیار اندکی صورت گرفته و از ادبیات سی ساله جامعه‌شناسان دین درباره این مسئله بهره اندکی برده شده است. روشن است که طراحی یا ارزیابی راهبردهای مواجهه با ادیان جدید، نفی و اثباتا وابسته به مباحث تئوریک در این زمینه است؛ افزون بر این، امروزه به تحلیل گفتمان در زمینه تولیدات رسانه‌ای، مکتوب و محافل تعلیمی یا مذهبی ادیان جدید نیاز داریم. تحلیل گفتمان این ادیان، در شناخت بهتر تغییرات مطالبات دینی در میان عوام، به طور موثر کاربرد دارد.

نوشتار حاضر، جنبش‌های نوپدید دینی را از سه بعد می‌نگرد: گلوبالیسم، لوکالیسم و سکولاریسم. چرا این سه بعد را برای بررسی توأمان در نظر گرفته‌ام؟

نگریستن به موضوع از دریچه پرسپکتیو جهانی شدن (گلوبالیسم)، می‌تواند تبیینی برای گسترش فزاینده این جنبش‌ها در نقاط گوناگون جهان فراهم سازد؛ به علاوه، برخی خصوصیات موجود در این جنبش‌ها را آشکار می‌سازد که شاید نتوان با اتخاذ پرسپکتیوهای دیگر، به آنها آگاه شد. در عین حال، جهانی شدن در مورد معنویت‌گرایی‌های نوین، شدیداً همراه با منطقه‌گرایی (لوکالیسم) از نوع شرقی آن است. توجه بدین امر - که شاید پارادوکسیکال به نظر آید - لنگه دوم دربی است که ما را به نگاهی جامع‌تر درباره معنویت‌گرایی‌های نوین وارد می‌سازد. باید اذعان کرد که پرداختن به NRMS به عنوان موضوع تحقیقات میان رشته‌ای، نیاز به دقت بسیار دارد و اگر به پارادوکس‌ها و نوانس‌ها^۱

توجه کافی نشود، پژوهش‌ها دچار کژکارکردی و به جای تفهیم درست، به تحریف واقعیت‌ها کشانده می‌شود.

مقصود نگارنده از سکولاریسم، آن گونه که در این مقال بدان خواهیم پرداخت، فروکاهش دین اصیل^{۱۱} به معنویت^{۱۲} است (برای تبیین درستی این معنا، به مطالب آتی خصوصا سطح‌بندی دابلر رجوع شود). چنین فروکاهشی، زمینه را جهت جهانی شدن آماده می‌سازد. ایده و تفکر اصلی در بسیاری از ادیان جدید (مثلا بنگرید به کیش م. رام اله در ایران در بخش پایانی این مقاله) چنین است که اگر ادیان سنتی از داعیه‌های ایدئولوژیک و سیستم‌های شعائری و مناسکی خود که مایه تقارق و امتیاز آنها از یکدیگر و گاه مایه برخورد و چالش هستند دست بردارند و به یک زمینه مشترک و واحد (که بنا بر ادعا همان معنویت است) اکتفا کنند، آنگاه می‌توان به یک دین جهانی و واحد رسید که دستمایه صلح جهانی و آرامش انسان‌ها خواهد بود. بنابراین، در واقع بخش سوم این نوشتار یعنی بخش سکولاریسم، متممی برای بحث جهانی شدن است.

دیدگاه اول: جهانی شدن

بنابر گزارش «رابرت ووتنو»، دهه ۱۹۶۰ با متالهن مسیحی‌ای شروع شد که می‌گفتند خدا مرده است؛ اما این دهه با میلیون‌ها آمریکایی‌ای ختم شد که معتقد بودند - بلکه با تمام وجود احساس می‌کردند - 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 یافتند و ادیان جدید با ریشه آسیایی، همچون ذن و هاره کریشنا^{۱۳}، در مناطق شهری رواج یافتند و معنویت امانیستی نیز در قالب گروه‌هایی نظیر «آزالن»^{۱۴}، «است»^{۱۵} و ساینولوژی تکثیر شدند؛ به گونه‌ای که بسیاری از مردم نمی‌دانند کدام طریق معنوی را بپیمایند. (Wuthnow, 2003: 90).

گسترش جهانی جنبش‌های نوپدید دینی بسیار قابل توجه است. برخی ادیان جدید ژاپنی، همچون «سوکایی کیوستی کیو»^{۱۶} (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 به ژاپن است پای نهاده‌اند.

جنبش دینی نوپدید برزیلی «سانتو دایم»^{۱۷} نیز به وسیله کارگران مهاجر برزیلی - ژاپنی به ژاپن رفته است. جنبش‌هایی نظیر «سوبود»^{۱۸} 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»^{۱۹} از جهانی شدن عمیق ادیان سخن گفته است. او نشان می‌دهد هر یک از ادیان چگونه به فعالیت جهانی‌سازی خویش پرداخته‌اند؛ به عنوان مثال در مورد یهودیت می‌گوید:

یهودیت قطعا در حال جهانی شدن است، دست‌اندرکاران آمریکایی حسیدیسم در اروپای شرقی بسیار موثر بوده‌اند. واژه دست‌اندرکار نادرست است [و باید بگوییم] مبلغ یا هر واژه‌ای که شما مایلید. (Berger, 2006)

او ادامه می‌دهد که بودیسم در دوردست‌ترین مناطق در حال توسعه است و تخمین زده می‌شود در حدود ۸۰۰ هزار آمریکایی، دین خود را به بودیسم، 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 تمجید، ایدئولوژی دولتی سنگاپور گردید. (Ibid.)

«جیمز بکفورد» تذکر می‌دهد که در مجموع، NRMS که در نیمه قرن بیستم ظهور کردند، کوشیده‌اند صور آگاهی جهانی را متجلی سازند؛ به عنوان مثال جنبش اتحاد بخش،^{۲۰} کلیسای سایتولوژی، مراقبه متعالی، جنبش بین‌المللی سوکا گاکایی (SGI)، همگی بر ارتباط میان کنش‌های انسان‌ها و نهادهای اجتماعی در سطحی جهانی تاکید دارند. آنها قاطعانه در نظر دارند بر مرزهای ملی ایدئولوژی، دین، قومیت و شهروندی غالب آیند و به سوی جهانی مملو از صلح و سازگاری حرکت کنند؛ جهانی که در پرتو آنچه این جنبش‌ها به عنوان ارزش‌های جهانی در نظر گرفته‌اند، متحد و یکپارچه شده است (Beckford, 2004: 255).

آنچه گذشت، گزارش‌هایی از رابطه وثیق میان جنبش‌های نوپدید دینی و جهانی شدن بود؛ اما جهانی شدن ماهیتا چیست و چه مولفه‌هایی 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 جهت ظهور و رشد ادیان جدید را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مفهوم جهانی شدن

به طور قطع، پدیده جهانی شدن مفهومی نیست که در مورد آن، اجماع نظر وجود داشته باشد. تعبیرها و برداشت‌های گوناگونی از جهانی شدن وجود دارد. با این همه، در تعریف جهانی شدن، قدر مشترکی میان همه اندیشمندان وجود دارد. به گمان «عماد افروغ»، آنچه در مفهوم جهانی شدن، مابه‌الاشتراک است، «بعد ارتباطاتی» این مفهوم است (رک. افروغ، ۱۳۸۰). 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 حاکم بر فضا شده است.

جهانی شدن به اعتقاد «آنتونی گیدنز»، مستلزم پدیده‌شناسی انقباض است؛ یعنی به نظر می‌رسد (نه در واقعیت فیزیکی) که جهان کوچک‌تر شده است؛ زیرا مکان از طریق زمان اندازه‌گیری می‌شود و تا حدی که زمان میان نقاط جغرافیایی کوتاه‌تر می‌شود، به نظر می‌رسد که مکان نیز منقبض شده است. وقتی ارتباط بین نقاط دور از هم به صورت آنی درمی‌آید، فاصله‌ها محو می‌شوند. (مثلاً رک: پیرسون / سعیدی، ۱۳۸۴: ۱۷۱)

«مک لوهان»، ساعت مکانیکی و پول را به عنوان دو ابزار مهم جهانی‌کننده برمی‌شمارد و سپس از جانشین شدن 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. (رک. واترز/ مردانی و مریدی، ۱۳۷۹: ۵۷-۵۸)

جیمز بکفورد، جامعه‌شناس معروف، اظهار می‌دارد جهانی شدن یک مفهوم اختلاف‌برانگیز است؛ اما پنج خصوصیت را دربرگیرنده بیشتر ویژگی‌هایی می‌داند که جامعه‌شناسان مختلف برای جهانی شدن برشمرده‌اند. (رک: Beckford, 2004: 254) 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 تکنولوژی‌های 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 پروتکل‌ها (تفاهم‌نامه‌ها)یی که به طور فزاینده در حال استاندارد شدن هستند جهت قوام بخشی به سیلان جهانی اطلاعات، کالاها، پول و مردم.

۴. ظهور سازمان‌ها، نهادها و جنبش‌های اجتماعی جهت حمایت، کنترل یا خنثا کردن نیروهای جهانی همراه با حمایت دولت - ملت‌های منقرض یا بدون آن.

۵. ظهور کشورها یا مناطقی خاص که دارای روش‌های متمایز یا محلی برای شکستن تاثیر نیروهای جهانی هستند.

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»^{۲۱} 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. (واترز/ مردانی و مریدی، ۱۳۷۹: ۶۶)

عنصر 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 با وابستگی متقابل و شدید میان ملل، این احتمال را که دنیای ما به تک نظام تبدیل شود افزایش داده است.

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 گردید 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 حقوق فردی‌ای تعریف شد که از طریق نظام بین‌المللی جوامع، مشروعیت پیدا می‌کرد. بدین ترتیب، فردگرایی در فرایند جهانی شدن، بازتعریف و تکمیل شد و فرد به عنوان یک کلیت کامل و نه به عنوان یک جزء تابع، از یک اجتماع محلی تلقی گردید. این بازتعریف از فردگرایی، همراه با 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. (ر.ک. همان: ۶۷-۶۹)

عنصر اول مورد اشاره رابرتسون، یعنی امپریالیسم و سلطه، مورد توجه بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است؛ به عنوان مثال یکی از جامعه‌شناسان، کاستلز، 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 تکنولوژی 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^{۲۲} اشاره کرد که نگاه منفی به جهانی شدن دارند و از «جهانی‌سازی» به جای جهانی‌شدن سخن می‌گویند. (ر.ک. دبیری مهر، ۱۳۸۴) 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، جهانی‌شدن امری ایدئولوژیک است که در جهت هژمونی لیبرال - دموکراسی و سرمایه‌داری، پس از فروپاشی بلوک شرق، مطرح شد. (ر.ک. افروغ، ۱۳۸۰) بسیاری از ابزارهای اطلاعاتی که ظاهراً به شکل خنثا عمل می‌کنند، در واقع شبکه‌های اغوایی و الحاقی‌اند و تمام همت آنها این است که اولویت‌ها، خواست‌ها و برنامه‌های کشور جهان را تغییر جهت دهند تا ستیز و کشاکشی را که می‌تواند آشکار باشد پنهان کنند. (ر.ک. همان)

نگاهی شبیه به این را در نظریه‌های «والرشتاین» نیز می‌بینیم. والرشتاین، نظریه‌پرداز بسیار مهمی در حوزه جهانی‌شدن است. او جهان را یک نظام اقتصادی واحد در نظر می‌گیرد و معتقد است ساز و کارهای یکپارچگی ژئو سیستمیک منحصراً اقتصادی هستند. این ساز و کارها از روابط تجاری و بهره‌کشی بین دولت‌های بالنسبه حاکم و فرهنگ‌های نسبتاً مستقل تشکیل شده‌اند. (ر.ک. واترز/ مردانی و مریدی، ۱۳۷۹: ۴۳)

جهانی‌شدن فرهنگ

درباره ابعاد جهانی‌شدن، عمدتاً سه بعد مطرح شده است: اقتصادی، سیاسی و فرهنگی. این سه عرصه، به لحاظ ساختاری از هم مستقل هستند؛ (نظریه ماکس وبر و دانیل بل) هرچند تعامل و تاثیر و تاثیرهای عمیقی میان آنها برقرار است؛ درست به خلاف موضع مارکسیستی که اقتصاد را زیر بنای قطعی سیاست و فرهنگ می‌شمارد و به خلاف طرفداران «تالکوت پارسونز» که فرهنگ را زیربنای اقتصاد و سیاست می‌شمارند.

در اینجا پرداختن به بعد اقتصادی که تقدم تاریخی بر دو بعد دیگر دارد و نیز واکاوی بعد سیاسی جهانی‌شدن، موجب دور شدن از موضوع نوشتار حاضر می‌شود؛ بدین جهت، سزاوار است صرفاً بعد فرهنگی جهانی‌شدن را مورد ارزیابی قرار دهیم.

«مالکوم واترز» معتقد است فرهنگ، بیش از هر یک از دو مقوله سیاست و اقتصاد، گرایش به جهانی‌شدن از خود نشان داده است. این موضوع بویژه 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 تحت‌الشعاع 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، مال اندوزی، زندگی خصوصی، مالکیت و ... را به همراه آورده است. (واترز/ مردانی و مریدی، ۱۳۷۹: ۱۸۴)

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 موجب آزادی

او از قید و بندهای سنتی می‌شود. (برگر/ کمالی، ۱۳۸۴: ۱۸)

برخی متذکر شده‌اند که فرهنگ جهانی شده به وجهی که توصیف شد، به جای سامان بخشی، بحران‌زا است؛ (واترز/ مردانی و مریدی، ۱۳۷۹: ۱۸۵) 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 جهت 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^{۲۳} در حال جهانی شدن است و بدین سان، هویت‌زا کردن آنچه اصلتاً هویت‌آفرین نیست.

سازوکار جهانی‌سازی فرهنگ که این‌گونه بحران‌آفرین است شایان بررسی است. مکانیسمی که فرهنگ مصرفی و دیگر عناصر فرهنگ آمریکایی را به ملت‌ها تحمیل و پمپاژ می‌کند، «امپریالیسم فرهنگی» خوانده می‌شود. این تعبیر اشاره دارد به اینکه در فرایند جهانی‌شدن فرهنگ، برخی جریان‌های فرهنگی از طریق رسانه‌های گروهی، مرزها را می‌شکنند و شبکه‌ای عالمگیر 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 کشورها از سوی ارتباطات الکترونیکی جدید در اواخر قرن بیستم می‌تواند از استعمار در گذشته خطرناک‌تر باشد. ما اکنون می‌دانیم که استعمارزدایی و رشد فراملی‌گرایی، پایان روابط امپریالیستی نبوده، بلکه صرفاً گسترش بیشتر یک رشته تارهای ژئوپولیتیکی بوده‌اند که از رنسانس تا کنون همچنان تنیده می‌شوند. رسانه‌های جدید بیش از دیگر تکنولوژی‌های پیشین غرب از قدرت نفوذ

عمیق به درون فرهنگ دریافت کننده برخوردارند. ما در غرب درباره ۲۵۰۰ ماهواره ارتباطی که اکنون به دور زمین گردش می‌کنند به عنوان پخش‌کنندگان اطلاعات می‌اندیشیم. برای بسیاری از جوامع، آنها ممکن است به صورت لوله‌های مکنده‌ای درآیند که به وسیله آن، اطلاعاتی که به کشوری حاکمیت می‌بخشد برای پردازش در مکانی دور دست استخراج می‌شود. (گیدنز / صبوری، ۱۳۸۱: ۵۹۶)

جهانی شدن و دین

اما جهانی شدن با فشار فرهنگی خود، چه تغییراتی را بر دین بر جای گذارده است؟ پیشاپیش باید متذکر شد که نمی‌توان از تاثیرات جهانی شدن بر دین به صورت اموری ثابت و یکسان در سراسر جوامع و در تمام ادیان سخن گفت. کمیت و کیفیت این تاثیرات در هر جامعه و دین، باید با تحقیقات میدانی مشخص شود.

۱. یکی از تاثیرات مهم جهانی شدن بر حوزه دین، چیزی است که می‌توان از آن به «پلورالیسم مدرن» تعبیر کرد. پیتز برگر اظهار می‌دارد:

تر من آن است که آنچه با جهانی شدن دین اتفاق افتاده است، جهانی شدن پلورالیسم است. (Berger, 2006)

او توضیح می‌دهد پلورالیسم که ۱۵۰ یا ۲۰۰ سال قبل، بیشتر امری جغرافیایی بود و پدیده‌ای بسیار محدودتر به شمار می‌رفت، امروزه یک پدیده جهانی شده و تبعات متعددی نیز داشته است.

پلورالیسم مورد نظر برگر که در حال جهانی شدن 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، نمی‌توان امپراتوری عثمانی در زمان قدیم را که حقوق مسیحیان، یهودیان و گروه‌های دیگر را به رسمیت می‌شناخت، پلورالیست به معنای مدرن آن خواند؛ زیرا آن گروه‌ها با یکدیگر تعامل نداشته‌اند. همچنین به خلاف آنچه بسیاری هندوها معتقدند که هند همواره پلورالیستیک بوده است، به خاطر وجود نظام کاستی و عدم امکان تعامل میان طبقات و گروه‌ها نمی‌توان این کشور را در زمان قدیم، پلورالیستیک خواند. اگر دو گروه دینی مختلف با یکدیگر، صرفاً پیمان صلح و عدم تعارض داشته باشند، این وضعیت را باید صرفاً وضعیت تساهل نامید؛ ولی اگر آنها بر یکدیگر تاثیر 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 به همین معنا را یافت؛ همانند مراکز متروپلیتن امپراتوری روم، از جمله اسکندریه. اما امروزه گفتمان و مکالمه میان ادیان چه در سطح سازمان‌ها و چه در سطح افراد عادی مردم، بسیار وسعت یافته است.» (Ibid)

توجه کنید که مفهوم پلورالیسم مدرن با صورت‌بندی پیتر برگر، مستلزم دست‌کشیدن ادیان سنتی از دعاوی انحصاری نسبت به حقیقت است. آنچه با سلب این دعاوی باقی می‌ماند، لاجرم، 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 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 نهادهای 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. (Ibid)

«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 عبارتند از: نخست، موقعیت انحصار تام مذهبی در سنت کاتولیکی؛ دوم، موقعیت دو مذهبی که کلیسای پروتستان، سازمان اصلی آنها

است. ولی اقلیت بزرگی از کاتولیک‌ها را نیز در بر می‌گیرد؛ سوم، موقعیت پلورالیستی که انگلستان مثال بارز آن است؛ چهارم، پلورالیست‌ترین موقعیت که مختص به ایالات متحده پروتستان است؛ پنجم، موقعیت کشورهایمانند اسکانندیناوی و کشورهای ارتدوکس مذهب که کاتولیک‌ها در آنها هیچ حضوری ندارند. (همیلتون/ ثلاثی، ۱۳۷۷: ۳۰۶-۳۰۵)

به هر حال، تاثیر 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 هیبریدی‌زاسیون (التقاط‌گرایی در ادیان). ادیان التقاطی^{۲۴} در سابق هم بوده‌اند. دین مانی و سیک از جمله ادیان کاملا التقاطی بودند که عناصری چند از ادیان و 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 تاثیر جهانی شدن بر دین، هیبریدی‌زاسیون و ادغام ویژگی‌های فرهنگ و دین خارجی با فرهنگ و دین بومی است. (برگر/ کمالی، ۱۳۸۴: ۲۰) او مثال می‌زند به سنتز میان مسیحیت و مذاهب بومی در کلیساهای نامتجانس آفریقایی که با عنوان مخفف (AICs)^{۲۵} شناخته می‌شود. (همان)

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 ووتو^{۲۶}، درباره آن، واژه دین چهل تکه^{۲۷} 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. (Berger, 2006)

۳. جهانی شدن، نسبی‌گرایی را نیز بر حوزه دین تحمیل کرده است. Relativism که ناشی از جریانات فلسفی غرب بود، نخست در حوزه معرفت‌متجلی شد و سپس به حوزه دین نیز خزید. در فرایند جهانی شدن، نسبی‌گرایی دینی، جنبه بارزی یافته است. سیالیت دین و

نهی ثبات آن، میدان را برای تشکیل بازار دینی جهانی گشوده است. «لختر» نشان می‌دهد که جهانی شدن دارای ویژگی‌هایی است که نسبی شدن دین را تقویت می‌کنند: (واترز/ مردانی و مریدی، ۱۳۷۹: ۱۹۲)

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.
۳. سکولار و انتزاعی شدن قانون به عنوان پایه نظم اجتماعی.
۴. کثرت‌گرایی و رد 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 راجع به 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 معنا است که معیار و ملاکی جهت بازشناسی دین حقانی از غیر حقانی وجود ندارد. ادیان چیزی شبیه شعر هستند. در آمریکا گفته می‌شود: «دین انتخابی شما» و این، دین را در حد پاپ‌کورن و شعر تنزل می‌دهد. (ر.ک: Woodhead, 2000: 340) همان گونه که تنها معیار لذت‌بخش بودن شعر، ذوق افراد است و هیچ قاعده عقلی در این زمینه 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 نسبت‌گرایی در دین قرار داده است.

جهانی شدن و ظهور NRMs

رابطه میان جهانی شدن فرهنگ و حوزه دین و الهیات، آن چنان که در اینجا مورد بررسی قرار گرفت، رابطه‌ای معنادار است. تأثیر جهانی شدن بر حوزه دین، موجب دست کشیدن دین‌ورزی (بخش مهمی از جامعه جهانی) از دعاوی مابعدالطبیعی، انحصارگرایی، وحیانی و لایتغیر بودن دین و گرایش بیشتر به زمینه‌های مشترک و جهانی نظیر اخلاق‌گرو، 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. (کیویت / کامشاد، ۱۳۸۰: ۲۵-۱۱)

در عصر جهانی شدن، الهیات‌های متکثری ظهور کرده‌اند که در پی جهانی‌سازی الهیاتند و نیز زدودن خصوصیات الهیاتی ادیان خاص که مانع از ائتلاف جهانی می‌باشند. تلاش برای دستیابی به الهیاتی که ناظر به همه ادیان باشد و از بینش‌های معنوی ادیان غفلت نکند، به عنوان مثال در اثر «کلین ریچاردز»^{۲۸} با عنوان **Towards a Theology of Religions** قابل مشاهده است.^{۲۹} بنا بر تفکر مدرنی که به این گونه الهیات منجر می‌شود، در عصر ارتباطات که به کوچک‌تر شدن جهان انجامیده است، متالین همه ادیان با یکدیگر، مفاهیم، عقاید و نظریه‌های یکدیگر 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، 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.

بنا بر توضیحات پیشین، می‌توان ظهور جنبش‌های نوپدید دینی را در چارچوب فرایند جهانی شدن توضیح داد. پلورالیسم، هیبریدی‌زاسیون و نسبیت‌گرایی، به عنوان مولفه‌های مهم برخاسته از جهانی شدن فرهنگ، زمینه مساعدی برای ظهور و رشد جنبش‌های نوپدید دینی ایجاد کرده‌اند. بدین سان جنبش‌های نوپدید دینی، محصولی از جهانی شدن هستند که تمامی ویژگی‌های فوق را برمی‌تابند.

به عنوان مثال، در کیش بهرام الهی که شعار خود را «معنویت فطری»^{۳۰} قرار داده است، می‌توان گرایش روشنی به پلورالیسم مشاهده کرد. وی در کتاب «راه کمال» (چاپ چهارم، ۱۳۸۲: ۲۲)، 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 تعجب‌برانگیز از «حضرت بودا» سخن می‌گوید و او را پیامبری از پیامبران می‌شناسد. (و این از کمی اطلاعات او است که نمی‌داند مفهوم پیامبری با روح بودیسم لااقل با شاخه تهره‌واده این دین کاملاً ناسازگار و متنافی است.)

اصول کلی اخلاق و رفتار در این کتاب نیز تامل‌برانگیز است. ساختار کلی این کتاب نشان می‌دهد راه کمال و سعادت در نظر بهرام الهی، مناسک و شعائر مذهبی و آنچه با عنوان فقه از آن یاد می‌شود، نیست؛ بلکه یک سیستم ابداعی است که بر مبنای التقاط، ساخته و پرداخته شده است. وی در مقام ارائه اصلی کلی برای رفتار و اخلاق، به اصل زرین متوسل می‌شود (همان: ۱۳۳) که می‌دانیم در بیشتر ادیان بزرگ وجود دارد و نیز یکی از سرفصل‌های کتاب راه کمال، عبادت و مدیتیشن است.

در گروه م. رام الله، التقاط وجه بسیار بارزی دارد؛ برای نمونه، در فصلنامه «علم موفقیت»^{۳۱} (سال سوم، پاییز و زمستان ۸۴، شماره ۱۱ و ۱۲، ص ۵۳)، دعا‌های سرخ‌پوستان، به صورت تیتیر 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، خداوند، ... قلب مرا بر کمال شفابخش طبیعت بگشا، ما همه با هم همبسته‌ایم، و این موجب آرامش من می‌گردد، ای روح بزرگ، خداوند، ای خالق تمامی هستی، روح مرا پاک گردان و جان مرا شست و شوده، اینجا همیشه جای تو است.

به عنوان مثال دیگر، در ماهنامه «هنر زندگی متعالی»^{۳۲} (سال اول، شهریور ۸۱، ش یک) در بخش سلام دوستان (ص ۲) می‌خوانیم:

بر باطن‌گرایی و احبای معنویت تأکید داریم. ... بنابراین، محوریت کار خود را در این نشریه بر گسترش بینش معنوی و دانش باطنی قرار می‌دهیم. نقطه شروع را آشنایی با آخرین و جدیدترین مکتب باطنی با عنوان روح‌زایی، موسوم به هنرهای ماورائی انتخاب کرده و این شماره را به آشنایی اولیه با آن اختصاص می‌دهیم. همچنین قصد داریم در شماره‌های بعدی، به شناسایی و تحلیل برخی از

شاخص‌ترین مکتب‌های باطنی و اسرارگرا نیز پردازیم؛ جریان‌هایی نظیر: شمنیزم و تولک، بر پایه آموزش‌های دون‌خوان و روایت کارلوس کاستاندا؛ تانترا بر مبنای روایت اشو؛ باکئی یوگا بر اساس تعلیمات ساتیا سائی؛ تی ام (ترنسندنال مدیتیشن) مطابق روایت ماهاریشی؛ اکنکار طبق آموزش‌های پال توییچل؛ توری سکوت بر اساس روایت کریشنا مورتی؛ سینتولوژی یا استناد به آموزش هوبارد و نیز سایر جریان‌های معنویت‌گرا.

در کیش اشو (راجنیش) نیز با التقاط و نسبیّت 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، هیچ کس 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 سوال از وجود خدا را از درون خود شنید و لا غیر. (ص ۱۷۱) این عبارات، از دو نکته مهم یعنی نفی اتوریته‌های دینی و درونی بودن خداوند، سخن می‌گویند. بدین سان، راجنیشیسم، نوعی «دین سلف»^{۳۳} و نافی دین نهادمند سنتی با مجموعه شخصیت‌های برجسته و دین‌یاران آن است. هنگامی که اتوریته‌های دینی نفی شدند و نوعی مساوات ذاتی میان انسان‌ها برقرار گردید، بالطبع، نسبیّت به حوزه دین نفوذ خواهد کرد. سخن هر یک از موسسان ادیان بزرگ، تنها بالنسبه صحیحند و صحیح علی‌الاطلاق را هر کس باید در درویش بیابد. اشو تصریح می‌کند که اعتقاد کسانی که مذهب و روششان فقط عبادت است، در حال مسست 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) در واقع، به عقیده وین دایر، کتب مقدس به خودی خود برای حل مشکلات کفایت نمی‌کنند؛ بلکه نیاز به سنتز با مبادی دیگری دارند و این وین دایر است که متکفل این سنتز و تولید محصولی کارا تر، موثرتر و راه‌گشا تر شده است.

کیش‌هایی که بدانها اشاره شد، در فرایند جهانی شدن و تحت تاثیر مولفه‌های 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^{۳۴} به چاپ رسیده است. بعد از آن، سه بار دیگر، تجدید چاپ شد. این کتاب، ظاهرا تا کنون به زبان‌های انگلیسی، آلمانی، ایتالیایی، یونانی و لهستانی ترجمه و منتشر شده است. «درمان با عرفان»، از نگارش‌های وین دایر در ایران مورد اقبال خوبی واقع 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 اشو نیز در مناطق بسیاری از جهان از جمله در ایالات متحده نفوذ کرده است.

دیدگاه دوم: شرقی شدن

بخش عمده‌ای از ادیان جدید، الهام گرفته از شرقی هستند و جامعه‌شناسان دین معتقدند مهم‌ترین نفوذ فرهنگی که از آسیا به غرب رخنه کرده است، به شکلی است که امروزه به آن فرهنگ نیو ایج^{۳۵} 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. (برگر/ کمالی، ۱۳۸۴: ۲۴) از آنجا که فرهنگ نیوایج از سازمان مشخصی برخوردار نیست، قابلیت اشاعه‌اش گسترده‌تر می‌باشد.

گوردون ملتون، ماهیت «جنبش‌های نوپدید دینی» را با تصوف شرقی و پذیرش نظریه «شرقی‌شدگی غرب»^{۳۶} پیوند می‌زند. بنا بر 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، پیدایش فراروان‌شناسی و

داروهای روان‌پریشی‌زا و روان‌شناسی انسان‌گرایانه و نیز لغای قانون منع ورود شرقی‌ها به ایالات متحده، ایجاد شدند. (Barker, 1999: 16)

«دانیل بل» در فصل چهارم کتاب خویش، با عنوان «تضاد فرهنگی کاپیتالیزم» (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 نهان بوده‌اند یا دین رسمی منکوبشان می‌کرد و اینکه به ناگاه سرکوب شدن را برنتافته 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 محرّمات بوده‌اند. (بل/کرم‌پور، ۱۳۸۰: ۱۸۰) تحلیل بل توجیه می‌کند که چرا علوم غریبه و اسرارآمیز شاخه‌های مختلف هندوئیسم و بودیسم و تنتریسم تبتی، مورد اقبال انسان مدرن قرار گرفته است. از آنجا که کشف امور رمزآلود، شوق انگیز است، خصوصا آنگاه که مدعی تسکین آلام انسان مدرن باشد، 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. کالین کمپبل، دو تغییر مهم در عقاید را در دوره مدرن خاطر نشان می‌سازد و معتقد است میان این دو تغییر و ظهور جنبش‌های شبه دینی، جنبش‌های شفابخشی و ترفیع آگاهی، رابطه‌ای وجود دارد: (Campbell, 1999: 36)

۱. اول اینکه بر اساس آمار گالوب، اعتقاد به خدای شخصی در مفهوم یهودی - مسیحی غربی آن، رو به کاهش نهاده است؛ اما بالعکس، 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 طوری که هم اکنون به عقاید اقلیت تبدیل شده است؛ مانند عقیده به هیولای دماغه دریاچه^{۳۷} یا بشقاب پرنده). با این حال، عقیده به تناسخ^{۳۸} بالاتر رفته است.

برآیند این دو تغییر را می‌توان تحت عنوان عرفان‌گرایی شرقی گنجانند. تمایز «ارنست ترولتش» میان دین معنوی و عرفانی با دین کلیسا، تمایزی پر مفهوم است. «دین عرفانی» که به قول او در دوره مدرن رشد کرده است، مسئله مهمی است. مقصود او صرفاً پدیده عرفان که

جزء هر یک از سنت‌های دینی می‌تواند باشد نیست؛ بلکه مقصود او عرفان، به عنوان یک دین با سیستم عقایدی مخصوص خویش است. این عقاید عبارتند از: «بکپارچگی 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 خلاق 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 با خدا را سنجید. مشاهده می‌شود که در چنین دینی، هیچ ثنوتی 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 خدا است. بنابراین عبادت مرتاضانه کنار نهاده می‌شود. البته این دین، با خودخواهی و ماده‌گروی «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. (Ibid: 38)

این نوع دین، به اعتقاد ترولتس، تجربه دینی را همچون تجربه معتبر، آن آگاهی دینی کلی‌ای می‌شمارد که در زمین غایبی الهی استوار شده است و این نظر، بالطبع به پذیرش نسبیّت دینی و قبول حقایق همه ادیان می‌انجامد. در میان همه ادیان، «دین معنوی و عرفانی»، خود را «خالص‌ترین» شکل دین می‌شمارد و همان‌گونه که ترولتس می‌گوید: «این نوع از عرفان، فلسفه دینی مستقلاً 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 به رغم مشترک بودن میان ادیان، تنها تحت مرافقت مساعد همین «دین عرفانی» به بلوغ کامل و ناب می‌رسد.» (Troeltsch, 1931: 735)

«دین معنوی و عرفانی» ترولتس، به دلیل روحیه همگرایانه و سینکرتیک، الزاما با فرهنگ سکولار، به خصومت نمی‌پردازد؛ هر چند با ماده‌گروی و عقل‌گرایی مخالف است. همچنین شدیداً و به غایت، فردگرا است، که ترولتس، آن را به صورت «فردگرایی دینی رادیکال» توصیف می‌کند. (Campbell, 1999: 40)

تبیین دین عرفانی ترولتشن، راه را برای تبیین نظریه شرقی شدگی غرب Easternisation گشود. «ویر» میان مبانی فکری غرب - شرق تمایز قائل می‌شد. تفکر شرقی، نزدیک به همان دین عرفانی ترولتشن 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، عقاید، سیستماتیک‌تر شدند تا به مسائل تئودسیسه پاسخ گویند. این فرایند عقلانی شدن دو جهت یافت: یک جهت، اصل الوهی حال در جهان را که از ازل، بخشی از جهان بوده است و انسان می‌تواند به نوعی، خود را با آن سازگار کند، در نظر گرفت و جهت دیگر، معتقد به خدایی متعال و جدا از جهان شد که جهان را از بالا تدبیر می‌کند (و در برخی عقاید افراطی، اصولاً جهان را از عدم خلق کرده است). جهت اول، منجر به اصل برهمن - آتمن در فلسفه دینی هند و دومی منجر به خدای خالق سامی^{۳۹} شد. جهان‌بینی دینی شرقی، ثنویت را رد می‌کند و جهان را چنان امر منظمی کاملاً منسجم و درون‌بوده می‌بیند و لذا خصوصیت دین غربی مبنی بر تعارض میان طبیعت گناه‌آلود و فراطبیعت معنوی را انکار می‌کند؛ 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 می‌روند یا تغییر شکل می‌یابند و تاثیر مهمی از خود بر جای نمی‌گذارند)؛ 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» ترولتشن، از جهات متعددی شبیه است، در فرایند «شرقی شدن»، جای خدای مجزا از جهان را می‌گیرد. مفهوم شرقی تکامل معنوی یا خود - الوهیت‌بخشی، به جای ایده نجات در غرب می‌نشیند، مفهوم کلیسا، جای خود را به گروه‌های طلاب که به استادی معنوی متصلند می‌دهد، جدایی میان مومن و کافر، جای خود را به این ایده می‌بخشد که تمامی موجودات، هر یک در درجه‌ای از مقیاس معنویت هستند ... (Campbell, 1999: 42)

تمایز شرق و غرب را در لیستی که کالین کمپبل ارائه داده است می‌توان نشان داد.

مولفه‌های اندیشه شرق:

۱. اتحاد انسان و طبیعت.

۲. اتحاد جهان روحانی و فیزیکی.

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 خاطر 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.
- مولفه‌های اندیشه غرب:

۱. عدم اتحاد انسان و طبیعت.

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

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

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

۵. تفکر عقلی و رویکرد تحلیلی به حل مسئله باید مورد تأکید باشد.

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 شده و بدان جایزه داده شود. (Ibid: 42-43)

اما علت این فرایند شرقی‌شدن غرب چه بوده است؟ کالین کمپیل توضیح می‌دهد فرایندی که 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 خوشبینی‌ای 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، مآلاً 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. (Ibid: 47)

اگر با تمام تمایزاتی که کمپیل میان تفکر شرقی و غربی مطرح می‌کند موافق نباشیم، 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

ادیانند و دین جهانی واحدی را تعقیب می‌کنند که مورد وفاق همگان باشد، شدیداً وابسته به عناصر مختص هندوئیسم، بودیسم و تتریسیم هستند. قانون کرمه (نویسندگان و مترجمان فارسی، بیشتر، کارما می‌نویسند)، یک عنصر دینی هندویی است که مثلاً مجتبی حورایی نیز از آن یاد می‌کند (رک: کتاب با خدا همه چیز ممکن است). 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 تیهکار به عنوان تادیب 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. (صص ۶۵-۶۷)

دیدگاه سوم: سکولاریسم

دین موجود در 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 هر آنچه با عناصر و مولفه‌های مدرنیته، خصوصاً امانیسم در تعارض است. امانیسم، با مفهوم «تعبد» که محوریت سوژه انسانی را محو می‌سازد، به طور اساسی، مخالف است و به مساعدت رانده شدن کانتی دین به حوزه عقل عملی و خاصیت تنظیمی صرف قائل شدن برای مفهوم خدا، می‌کوشد مفهوم وحی و دین وحیانی را کنار گذارد. دین، نتیجتاً امری انسانی و مطابق میل آدمی و صرفاً معنویتی در خدمت بشر می‌شود و ادیان جدید بر این اساس بنیاد نهاده می‌شوند.

حال 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 سوالات را باید در معنویت یافت. معنویت در دوران مدرن، صرفاً گرایش به امور روحانی و باطنی آن چنان که در سنت دیده می‌شود نیست. این واژه، اصطلاحاً، به معنای نادیده گرفتن آنچه ظاهر ادیان خوانده می‌شود و پرداختن به آنچه بنا بر ادعا، عمق و باطن دین است می‌باشد. وسعت یا ضیق آن بخش 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^{۴۰} یعنی موجودی خارجی، مشخص و خالق عالم، جزء ظاهر دین اخذ شده 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، خود تحقق بخشی و یافتن الوهیت حقیقی در درون خویش.

«پیتر کلارک» به رشد مطالبه معنویت به جای دین در دوران مدرن اشاره می‌کند؛ معنویت که جهان، انسان و خدا را به هم پیوند می‌دهد. این معنویت را می‌توان در فرقه‌هایی یافت که پائول هیلزاس، تعبیر «Self-religion» یعنی ادیان «خویشتن» را برای آنها به کار می‌برد و پیتر کلارک، تعبیر «religions of the True Self» (ادیان خویشتن حقیقی) را برای آنها گویاتر می‌داند. (Clarke, 2006: 8)

«ادیان خود حقیقی»، پافشاری می‌کنند بر اینکه خود درونی، تئوریته برای عقیده و عمل را تشکیل می‌دهد. این، یک اصل یونگی است و در آثار پرخواننده رمان نویس آلمانی قرن بیستم، «هرمان هسه»^{۴۱} نیز آمده است؛ همچنین نکته اصلی در آموزه‌های «گئورگ ایوانوویچ گوردیجیف»^{۴۲} نیز به شمار می‌رود. بازگشت به درون، تعارضات ساختگی را از میان می‌برد و هارمونی ایجاد می‌کند. تجربه دینی‌ای 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 خود تحقق 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. (Ibid: 7)

خصوصیات معنویت را می‌توان با فهرست زیر 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، محدود به زمان‌ها، مکان‌ها، چیزها و قضایای بسیار مخصوصی است. (همیلتون/ ثلاثی، ۱۳۷۷: ۳۱۳)

۲. معنویت، بینه 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»^{۳۳} و «نامقدس»^{۳۴} تقسیم می‌کند. «معنویت»، حوزه «عرفی»^{۳۵} را به نحوی بی‌سابقه گسترش می‌دهد و بسیاری امور را از سایبان مقدس خارج کرده، آنها را در حوزه خودمختار بشر و خنثا 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 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 وحیانی 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 امانیستی به خود بگیرند، بنابراین هر نوع سیستم عقاید یا اعمال که فاقد چنین احکام و دستوراتی 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، گرایشی را به سوی شکلی شخصی و فردی‌تر از معنویت گوشزد می‌کند. بدل ساختن باورهای اصلی به عقاید شخصی و فردی، در نزد کلیسای کاتولیک، برخی کلیساهای محافظه‌کار پروتستان، اسلام و نیز برخی شاخه‌های بودیسم، تهدیدی جدی برای دین «معتبر»^{۳۶} تلقی می‌شوند. کاتولیسیسم رسمی و برخی جوامع بودایی، به طور خاص، مشکل و محتوای معنویت جدید را آن گونه که در NAM^{۳۷} 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 گزاره‌های معرفت بخش نیستند.

۶. معنویت، معطوف به خویشتن است. معنویت، قدرت بخش سلف است و جایگاه آن را ترقی می‌بخشد. عقیده محوری 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» می‌خواند. معنویت جدید، بنا بر ادعا، یک درک جدید از فضای تاریخی میان حالت واقعی و حالت بالقوه فرد ایجاد می‌کند و با آن درک، امکان خودتحقق‌بخشی کامل با رسیدن به زمان حال، به وجود می‌آید و جهالت به خویشتن واقعی از بین می‌رود. در واقع، معنویت، بر سلف و بیدار کردن نیروهای اسرارآمیز آن متمرکز شده است؛ هرچند الزاماً به معنای انکار وجود قدرت‌ها یا نیروهای روحانی و واقعیت الوهی - در مقابل سلف - نیست. بسیاری از طالبان معتقدند فرایند درونی کردن آگاهی سلف که معنویت سوپزکتیو ایجاد می‌کند، می‌تواند به پیوند مستقیم با امر مقدس در تمام اشکالش بینجامد. این پیوند، قدرت تأثیرگذاری بر تغییر درونی را ایجاد کند؛ حتی می‌توان گفت قدرت تأثیرگذاری بر تغییر جهان، را نیز سبب می‌شود. ناگفته نماند که کیفیت و اهداف معنویت سوپزکتیو، به طور قابل ملاحظه‌ای از یک فرهنگ تا فرهنگ دیگر متفاوت است و به مفاهیم مختلف خویشتن و کیفیت بسط خویشتن در فرهنگ‌های مختلف بستگی دارد. برخی جوامع، اولویت بیشتری به ارزش‌های گروه می‌دهند تا ارزش‌های فردی، و هویت خویشتن را در قالبی جامعه‌محورتر می‌بینند تا قالبی فردگرا. در برخی جوامع، هم ارزش‌های فردی هم ارزش‌های گروهی، مکمل یکدیگر و در یک راستا ملاحظه می‌شوند و ارزش‌های فردی، صور ضد اجتماعی خودخواهی تلقی نمی‌شوند.

۷. معنویت جدید موجود در NAM و NRMs با رویکرد تجربی‌اش، به درک معنوی و حقیقت غایی شناخته می‌شود و این، مایز میان معنویت و دین‌های اعتقادنامه‌ای است. برای این امر، مثال‌های گوناگونی می‌توان نشان داد؛ از جمله سایتولوژی که از ایمان به معنای سنتی آن، روی برمی‌گرداند و گواهی و شهادتی را محور کار قرار می‌دهد که از تجربه شخصی برمی‌خیزد. مؤسس سایتولوژی، ران هوبارد (۱۹۸۶-۱۹۱۱)، می‌گوید آنچه مهم است، «دانستن این امر است که چگونه می‌توان دانست». «اوسپنسکی» و «گوردیجف» هم بر نفی ایمان به روایت سنتی‌اش تأکید دارند. گوردیجف می‌گوید:

در گروه‌های درست نظام یافته، 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. (Clarke, 2006; 11)

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

بر 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 سوال‌برانگیز 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»^{۴۸} وجود دارد؟» نخستین تمایز را می‌توان در غایت مشاهده کرد. غایت و هدف اصلی معنویت، «تحول فردی» است. اصولاً «ادیان خود»^{۴۹} 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 «تریت میزگردی»^{۵۰}، 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 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 خویشتن انسان می‌پردازد و تعالی مابعدالطبیعی و بیرون از جهان را یکسره کنار می‌نهد.

معنویت، از ادیان سنتی در امری 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.^{۵۱} مفاهیم کلیدی مورد علاقه معنویت عبارتند از: مدیتیشن، آگو^{۵۲} و سلف^{۵۳}، تمرکز فکر و نشان دادن تأثیر خلاقه ذهن بر عین، آرامش و رهایی از رنج، رازهایی همچون روح، غیب‌گویی و 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، متنکر و متنوع‌اند. شاید همین امر است که موجب شده برخی همچون ملکیان، تعریفی کارکردی از معنویت ارائه دهند:

ما معنویت را بر اساس فونکسیون آن، این گونه تعریف می‌کنیم: فرایندی که فرآورده آن، کمترین درد و

رنج ممکن باشد. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۷۲)

این تنوع و تکثر بی‌سابقه، به خاطر خلاقیتی است که بشر، در معنویت، مجاز به اعمال آن 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. انسان غوطه‌ور در نگرش امانیستی، 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 سریار و مزاحم خویش بباید. «کوگیام ترونکیا»، مروج تعلیم شامبهالا^{۵۴} 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.

(Trungpa, 1987: 15)

بدین ترتیب، می‌توان دید که صبغه امانیستی معنویت، کاملاً غالب است. در آنچه ترونکیا «مادی‌گرایی معنوی» می‌نامد، تقویت نوعی «خودمحوری»^{۵۵} به وسیله تکنیک‌های معنوی، شاخصه اصلی است.

حال 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، عدم برخورداری معنویت از مبانی نظری وحدت وجود است. در معنویت، عمدتاً با پرهیز از مباحث عمیق عرفان نظری، صرفاً بر نتیجه که همان اتصال انسان با خدا است تکیه می‌شود. تشبث عباراتی، نظیر: خدا دانستن انسان، (دایر/ فرجی، ۱۳۸۲: ۱۳۰) بخشی از خداوند تلقی کردن او، مخلوق خدا بودن و مانند آن در وین دایر، و اوتار (خدای مجسم دانستن) دانستن م. رام‌الله در یک جا و بنده دانستن او در جای دیگر، معلوم می‌سازد که غالباً مبانی تئولوژیک منسجمی در این معنویت‌ها وجود ندارد. این خصوصیت، از کم حجم شدن متافیزیک و مابعدالطبیعه 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 آنکه مبانی و خاستگاه‌های فکری و نظری‌ای را که هر سنت از آن برخاسته است بکاوند. این امر موجب 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 غرض‌آلودگی، 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 سه‌طیلاقه کند. معنویت جدید، آرامش روانی، نیرومندی، موفقیت‌های شغلی و اقتصادی، درمان بیماری‌های جسمی لاعلاج، تاثیرگذاری بر دیگران، شفا بخشی دیگران از راه دور، هیپنوتیزم، غیب‌گویی و مانند آن را به عنوان هدف ارائه کرده، بدین طریق جذابیت مصرفی خود را

تضمین می‌کند. کتاب‌هایی هم در این زمینه نوشته شده که برای مثال می‌توان به مواردی اشاره کرد، «درمان با عرفان» و «۱۰ راز دستیابی به موفقیت و آرامش درون». اثر «وین دایر»، «دستان شفابخش» اثر «خوزه سیلوا» که چاپ سی و چهارم آن در سال ۱۳۸۳ منتشر شد، «خلافت، 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 مآلاً 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 آلفا، زیستن در شکاف میان الفاظ و مانند آن، اموری هستند که جایگزین طریقت عرفانی اصیل می‌شوند.

رمزآلودگی، یکی از وجوهی است که در تمام شاخه‌های گنوسیسیسم، عرفان‌های شرقی و غربی، قابل مشاهده است؛ اما در معنویت مدرن، اُکالتیم^{۵۶}، 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 جست‌وجوگری و کشف قناع از یک راز

عمیق، وارد جنبش‌های معنوی نوپدید می‌شوند. آنها در فضای به شدت عقلانی شده روشنگری، تنها مفر خود را در چنین جنبش‌هایی می‌یابند.

فردگرایی امانیستی، 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 که خصوصی، فردی یا حتی - با وام گرفتن اصطلاح لوکمان - «غیر مشهود» است. (Barker, 1999: 18) حال آنکه در عرفان اصیل سنتی، هیچ‌گاه فرد انسانی و اراده آزاد و تمایلات فردی او اصیل نبوده، بلکه شخص سالک، باید تحت چارچوب تعبد و غالباً زیر نظر استاد به فعالیت عرفانی بپردازد.

امانیسم 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 نهایتاً آدمی در رتبه‌ای فراتر از دین جای گیرد و به خود حق دهد در مورد 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.

در واقع، نگرش معنوی، متن دین را از اساس و مصدر متعالی و الهی جدا کرده، تبدیل به ابژه‌ای بی‌هدف 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 هم افق شود و لذا 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 حداقلی خداوند و امر و نهی او است.

معنویت امروزه، مورد اقبال فراوانی واقع شده است. جنبش‌ها و کیش‌هایی که غایت خود را تحول فردی اعلام کرده، نقطه ثقل و محور آموزه‌هایشان را فرد انسان قرار می‌دهند، 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. گفتنی است به جهت صبغه امانیستی غالب آنها، به شدت در حال رشد و فراگیری هستند. جالب آن است که در این گرایش وسیع، کسی نمی‌رسد 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 که بپرسند آیا به واقع، کمال ترسیم شده معنویت، کمال است.

جمع‌بندی

جنبش‌های نوپدید دینی، آن گونه که در این نوشتار مورد ارزیابی قرار گرفتند، با جهانی شدن ارتباطی اکید دارند. اگر آن گونه که «مک لوهان» می‌گوید، دوره ما دوره انفجار اطلاعات است یا آن گونه که «آنتونی گیدنز» معتقد است، با انقباض زمان و مکان مواجهیم، طبعاً نزدیک شدن اذهان و امیال انسان‌ها، امری متوقع خواهد بود؛ آن چنان که «رولاند رابرتسون» از تشدید آگاهی درباره جهان به عنوان یک کل سخن گفته است. به توضیح او، ما تمامی مسائل روزمره از نوع سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را به صورت جهانی بازتعریف می‌کنیم. جهانی شدن به عنوان یک شعور کل‌گرا، نقاط مرجع فردی و ملی را به نقاط مرجع عام و فراملی وابسته می‌کند.

طبعاً این وضعیت، مهد رشد جنبش‌هایی می‌شود که لاف‌سه خصوصیت فرهنگ جهانی شده را در خود متجلی ساخته‌اند: پلورالیسم مدرن، هیبریدی‌اسیون (التقاط‌گرایی) و نسبی‌ت‌گرایی. بدین سان به نظر می‌رسد جنبش‌های نوپدید دینی، محصولی طبیعی از جهانی شدن فرهنگ هستند؛ فرهنگی که به اعتقاد «پیتر برگر»، برای فرد ارزش قائل است و خواهان رشد فردی به درجات والاتر است و موجب آزادی او از قید و بندهای سنتی می‌شود. این، منطبق بر همان چیزی است که «دانیل بل» تشخیص داده است:

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 محرمان بوده‌اند.

اما این تمام مسئله نیست. به راحتی نمی‌توان جنبش‌های نوپدید را محصولی طبیعی دانست. این گزاره، حقیقت را آن‌چنان که هست، نمایان نمی‌سازد. با نگاه دقیق و تحلیلی به محتوای آنچه جنبش‌های نوپدید دینی ترویج می‌کنند، می‌توان صبغه شدید «منطقه‌ای بودن» را در آنها دید (درست به رغم ادعای خود آنها). ارزش‌های لوکالی که جنبش‌های نوپدید دینی، آنها را جهانی می‌نمایانند و در پی ترویج، اشاعه و تبلیغ آنها هستند، عمدتاً شرقی‌اند. دیدیم که «گوردون ملتون»، ماهیت «جنبش‌های نوپدید دینی» را با تصوف شرقی گره می‌زند و «کالین کمپل»، قائل به نظریه شرقی‌شدگی غرب است. در این میان، نباید از مکانیسمی که فرهنگ یک کشور یا منطقه یا طرز تفکر خاص را به ملت‌ها تحمیل و پمپاژ می‌کند، یعنی آنچه برخی اندیشمندان، آن را «امپریالیسم فرهنگی» خوانده‌اند، غفلت کرد. رواج جنبش‌های نوپدید دینی، به جهات متعددی می‌تواند برای دولت‌هایی نظیر ایالات متحده، مفید و مطلوب باشد.

بنابراین، در عین اینکه نباید کل مسئله (ظهور و رشد سریع جنبش‌های مزبور در سراسر جهان) را به «جهانی‌سازی» و امپریالیسم فرهنگی فروبکاهیم، از پذیرش مطلق این نظریه که جنبش‌های نوپدید دینی، نتیجه علی و کاملاً مورد انتظار کثرت ارتباطات و کوچک شدن جهان هستند نیز باید سرباز زد. ناگزیر وضعیتی میانه این دو را باید انتخاب کرد.

تناسخ، کرمه، کارونا، دهرمه، چی و اموری از این دست، باورهایی کاملاً شرقی‌اند که اکثر جنبش‌های نوپدید دینی، آنها را ترویج می‌کنند؛ به عنوان یک نمونه دیگر غیر از آنچه در نوشتار فوق گذشت، می‌توان به کتاب «پزشکی مکمل و درمان‌های موازی» (بررسی مکتب‌های درمانی باطن‌گرا) (دو جلد، تحقیق و تالیف: ترگل شعبان‌خانی، ۱۳۸۴ تهران، نشر حم)، اشاره کرد که نشان دهنده استفاده ابزاری از معنویت و باطن‌گرایی برای فونکسیون‌های دنیوی و قدرت‌بخشی به بدن است. تعبیراتی نظیر: باطن‌گرایی، شفای الهی، شفای روح و باطن آدمی و ... که در این کتاب به کار رفته است، نشان دهنده ماهیت دینی و تمایل به جایگزینی دین اصیل در ارائه کارکردهای فراطبیعی است. در این کتاب، مبنای اصلی نوکنفوسیوسی را که کسانی همچون چوهسی مطرح می‌کردند، به استخدام می‌گیرد؛ یعنی «در سراسر عالم هستی تنها یک فرم از انرژی وجود دارد که همه اشیای مادی و همه پدیده‌های روانی، حالات و

صور مختلف آن هستند. اجسام فیزیکی از تراکم این انرژی به وجود آمده‌اند و احساسات و عواطف و سایر تظاهرات روح و روان آدمی از تجلیات رقیق شده آن به شمار می‌آیند». آنگاه با کمال تعجب، این اعتقاد را به همه ادیان و مکاتب مانند: مسیحیان، صوفیان، قبایل یهودی، هندوها و ... نسبت می‌دهد!

در فصل ششم از کتاب مزبور، انواع و اقسام شفاها را ذکر می‌کند: شفا به روش ریکی، شفای پرانیکی، شفا به روش یولاریتی، شفا از راه دور، شفا خارج از بدن، روش رادیونیک، شفابخشی شمن‌ها، ... آنگاه در این میان دو مورد را نیز به این صورت نام می‌برد: شفا از طریق ایمان و دعا، مذهب و شفابخشی.

مشاهده می‌شود که دین سنتی و ایمان تنها یک راه در عرض راه‌های بدیل فراوان جهت رسیدن به هدف دنیوی (شفای جسمی - روانی) هستند. در صفحه ۱۴۹ عبارتی می‌خوانیم که نشان‌دهنده نگاهی فروگاشی به دعا و نحوه اثرگذاری آن است:

در واقع، دعا همان ارسال امواج مثبت است. هنگامی که فرد از ته دل برای خود یا دیگری دعای خیر می‌کند، امواج مثبت و شفابخشی را در محیط به وجود می‌آورد که این ارتعاشات بر امواج منفی که در اطراف فرد دعاشونده وجود دارند، اثر می‌گذارد و آنها را دور می‌سازد و موجب رفع بیماری و مشکلات می‌شود.

همچنین در نوشتار حاضر بررسی شد که دین موجود در 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 فروگاهش دین از طریق زدودن هرآنچه با عناصر و مولفه‌های مدرنیته، خصوصاً امانیسم، در تعارض است. در این فرآیند، دین به معنویت فروگاشته می‌شود که بیشترین سازگاری را با جامعه مدرن دارد. معنویت، پهنه محدودی به امور مقدس می‌دهد و از گستردگی آن نسبت به همه شئون زندگی جلوگیری می‌کند. معنویت، یک نوع فعالیت وجدآور و مرتبط با تجربه دینی است و داعیه‌دار آن است که جهان بشری را با جهان الوهی نزدیک می‌سازد؛ بدون آنکه بر شعائر و مناسک تمرکز کند. معنویت، به شخصی کردن عقاید دینی سنتی می‌پردازد و رویکردی تجربی به درک معنوی و حقیقت غایی دارد.

- 1 . New Spiritualities of life
- 2 . New Religious Movements
- 3 . Harold w. Turner.
- 4 . cult
- 5 . Chryssides and Wilkins, 2006:6
- 6 . 1662 Book of Common Prayer.
- 7 . United Reformed Church.
- 8 . Jehovah's Witnesses.
- ۹ . دابلر میان سکولاریزاسیون در سطوح مختلف تمایز فائل می‌شود: سطح فرد، سطح جامعه و درون خود دین.
- ۱۰ . Nuances یعنی فرق‌ها و تمایزات ظریف معنایی.
- 11 . mainstream religion
- 12 . spirituality
- 13 . Hare Krishna
- 14 . Esalen
- 15 . EST
- 16 . Sekai Kyusei Kyo
- 17 . Santo Daime
- 18 . Subud
- 19 . Key West Florida
- 20 . Unificationist movement
- 21 . Roland Robertson
- ۲۲ . از قبیل اگناسیو رامونه، هانس پیتر مارتن، هارولد شومان، حسن حنفی، محمد عابد الجابری.
- 23 . spiritual culture
- 24 . mingling religions

25 . African indigenous churches

26 . Robert Wuthnow

27 . patchwork religion

28 . Glyn Richards

۲۹ . کتاب مزبور با عنوان رویکردهای مختلف به پلورالیزم دینی (به سوی الهیات ناظر به همه ادیان) به فارسی ترجمه شده است. (ر.ک: بخش منابع)

30 . Natural Spirituality

۳۱ . از نشریات کیش رام الله است.

۳۲ . از نشریات کیش رام الله است.

33 . self religion

34 . Seghers

35 . New Age

36 . Easternisation

37 . Loch Ness Monster

38 . reincarnation

۳۹ . قوم سامی (Semitic).

40 . concrete

41 . Herman Hesse

42 . George Ivanovitch Gurdijeff

43 . sacred

44 . profane

45 . secular

46 . authentic

47 . New Age Movements

48 . mainstream



شعبه پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

49 . self religions

50 . Erhard Seminar Training

۵۱ . همان، ص ۱۳۷.

52 . ego

53 . self

54 . Shambhala

55 . egocentricity

56 . occultism

أ. منابع فارسی

- اشو، تعلیمات تانترا، ترجمه فرشته جنبیدی، بهروز قنبری و اشرف عدیلی، تهران، نشر هدایت الهی، ۱۳۸۱.

- افروغ، عماد، چالش‌های کنونی ایران، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

- الهی، بهرام، راه کمال، تهران، انتشارات جیحون، ۱۳۸۲ (چاپ چهارم).

- برگر، پیتر، دینامیسم فرهنگی جهانی شدن، در: کتاب چند جهانی شدن، پیتر برگر و ساموئل هانتینگتون، ترجمه علی کمالی و لادن کیانمهر، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۴.

- بل، دانیل، دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی، مهسا کرم‌پور، در: مجله ارغنون، شماره ۱۸، صص ۱۸۳-۱۵۹، (پاییز ۱۳۸۰).

- بیرسون، کریستوفر، معنای مدرنیت، گفت‌وگو با آنتونی گیدنز، علی اصغر سعیدی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۴.

- دایر، وین دبلیو، ۱۰ راز دستیابی به موفقیت و آرامش درون، ترجمه سیما فرجی، تهران، نسل نواندیش، ۱۳۸۲.

- همان، برای هر مشکلی راه حلی معنوی وجود دارد، ترجمه سیما فرجی، تهران، نسل نواندیش، ۱۳۸۳.

- همان، درمان با عرفان، ترجمه جمال هاشمی، تهران، شرکت سهامی انتشار، (چاپ هشتم) ۱۳۸۳.

- دبیری مهر، امیر، جهانی شدن و توسعه، در: نشریه راهبرد یاس، شماره چهارم، صص ۶۱-۸۲، زمستان ۸۴.
- 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.
- کریسایدز، جرج، تعریف معنویت‌گرایی جدید، باقر طالبی دارابی، در: فصلنامه تخصصی هفت آسمان، شماره ۱۹، صص ۱۲۷-۱۴۰، پاییز ۱۳۸۲.
- کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
- ملکیان، مصطفی (الف)، معنویت، گوهر ادیان، در کتاب: سنت و سکولاریسم (گفتارهایی از عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و محسن کدیورا)، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، صص. ۲۶۷-۳۴۳، ۱۳۸۱.
- واترز، مالکوم، جهانی شدن، اسماعیل مردانی گیوی و سیاوش مریدی، تهران، انتشارات سازمان مدیریت صنعتی، ۱۳۷۹.
- همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان، ۱۳۷۷.

ب. منابع لاتین

- 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.
- 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.

- Berger, Peter (2006), speaking on religion in globalizing world, in: <http://pewforum.org/events/linex.php?EventID=136>.
- 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, pp. 35- 48.
- Chryssides, George and Margaret Wilkins (2006), *A Reader in New Religious Movements*, London & New York: Continuum.
- Clarke, Peter (2006), *New Religions in Global Perspective*, New York, Routledge.
- Heelas, Paul (2002), The Spiritual Revolution, in: Linda Woodhead et al. (Ed.), *Religions in the Modern World*, London and New York, Routledge.
- Melton, J. Gordon (1999), *The Rise of the Study of New Religions, A Paper at CESNUR 99, Bryn Athyn, Pennsylvania- Preliminary Version* © J. Gordon Melton, 1999 (<http://www.cesnur.org>).
- Troeltsch, Ernest (1931): *The Social Teachings of the Christian Churches*, London: Allen and Uwin.
- Trungpa, Chogyam (1987), *Cutting Through Spiritual Materialism*, Boston & London: Shambhala.
- Woodhead, Linda & Paul Heelas (2000), *Religion in modern times*, Blackwell.
- Wuthnow, Robert (2003), *The New Spiritual Freedom*, in: Lorne Dawson (ed.), *Cults and New Religious Movements, a Reader*, Blackwell Publishing.