

مؤلفه‌های معنویت نوپدید در ایران

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۴ تأیید: ۸۸/۳/۴

محمدحسین کیانی*

چکیده

در این مقاله تلاش می‌کنیم تا در یازده محور کلی، به بررسی تفاوت‌های فرهنگی و دینی جامعه ایران با تعالیم جنبش‌های نوپدید دینی اشاره کنیم. از این رو نخست به بررسی ویژگی‌های فرهنگ می‌پردازیم و مؤلفه‌های کلی جنبش‌های نوپدید دینی را برمی‌شماریم؛ مؤلفه‌هایی از قبیل انسان‌محوری، تناسخ‌گرایی، لابی‌گری، دنیاگرایی، عشق جنسی، تفکر گریزی و بعضاً تفکر سستی‌زی، خرافه‌پنداری، تکثرپذیری و تعبد کورکورانه. برای این مؤلفه‌ها از پنج فرقه اکنکار (Eckankar)، اشو (Osho)، ساتیا‌سای بابا (Sathya Sai Baba)، کریشنا مورتی (Krishna Murti) و کارلوس کاستاندا (Carlos Castaneda) شاهد مثال‌هایی می‌آوریم و سپس بر اساس اعتقادات فرهنگی - دینی، آنان را بررسی و نقد می‌کنیم. در پایان مقاله، گسترش روزافزون جنبش‌های نوپدید دینی در ایران، نمونه‌ای از تهاجم فرهنگی معرفی می‌شود؛ هر چند به اعتقاد نگارنده، علت استقبال جوانان ایرانی از معنویت نو، در امروزی شدن تعالیم معنوی - عرفانی آنها نهفته است.

واژگان کلیدی: جنبش‌های نوپدید دینی، جامعه، تهاجم فرهنگی، عرفان، بازتولید تعالیم عرفانی، مدرنیته.

* پژوهشگر اخلاق و عرفان پژوهشکده باقرالعلوم.

مقدمه

چند سال است موج ترجمه آثار نویسندگان متعدد، در زمینه جریانات نوپدید دینی - عرفانی در ایران به راه افتاده است. این حرکت، معلول رشد و فراگیری مکاتب جدید معنوی در جهان معاصر است. مدتی است که این حرکت سرعت گرفته است و به جرئت می‌توان گفت هر سال با قوت بیشتری در جهان گسترش می‌یابد. هر چند نزاع گسترده در میان مروجان داخلی این گرایش‌ها، و گروه‌ها و سازمان‌های اجرایی نظام، همچنان از تب و تاب نیفتاده است، اقبال فراوان به خرید این‌گونه کتاب‌ها و پیروی از برخی دستورالعمل‌های عرفانی آنان در میان جوانان ایرانی قابل مشاهده است. تعالیم جریان‌های نوپدید دینی، متأثر از مؤلفه‌های فکری - فلسفی مدرنیسم است؛ گزاره‌هایی که با فرهنگ ایرانی - اسلامی، در تقابل فراوان است. از این رو گسترش چنین جریاناتی در ایران، حرکتی برای ایجاد تغییرات اساسی در فرهنگ بومی است.

فرهنگ (Culture) عبارت است از هر آنچه در جامعه‌ای معین کسب می‌کنیم، می‌آموزیم و می‌توانیم انتقال دهیم. در فرهنگ، مجموع حیات اجتماعی، از زیربنای فنی و سازمان‌های نمادی تا اشکال و صور بیان حیات روانی، مطمح نظر قرار می‌گیرد و تمام آنان همچون نظامی ارزشی تلقی می‌شود (بیرو، ۱۳۸۰: ۷۸). بنابراین ممکن نیست که

فرهنگ، جدا از جامعه؛ یا جامعه جدا از فرهنگ باشد؛ هر جا جامعه هست، فرهنگ منطبق با آن هست* و طبعاً چون جوامع با هم متفاوت‌اند، فرهنگ جوامع نیز با یکدیگر متفاوت است. مثلاً یکی از تفاوت‌های فرهنگی غرب و شرق این است که توله‌سگ‌هایی که در اروپا به عنوان حیوانی خانگی از آنها مراقبت می‌شود، ممکن است در چین به عنوان غذای مخصوص و محبوب یک خانواده فروخته شود (گیدنز، ۱۳۸۷: ۳۸).

تهاجم فرهنگی و جنبش‌های نوپدید دینی

ارزش‌ها (Values) و هنجارهای فرهنگی (Cultural Norm) به طور غالب در طول زمان تغییر می‌کنند. بسیاری از هنجارهایی که ما اکنون در زندگی شخصی خویش بدیهی می‌انگاریم، حتی چند دهه پیش، با ارزش‌های مورد اعتقاد همگان تناقض داشت؛ مثلاً تا چند دهه گذشته، در شهرهای بزرگ ایران صحبت زوجین پیش از ازدواج، امری خلاف پنداشته می‌شد، حال آنکه اکنون نه فقط ناپسندیده نیست، بلکه در بسیاری موارد به اجبار والدین، زمینه آن فراهم می‌شود. البته همه جامعه‌شناسان اتفاق نظر دارند که ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی به صورت تدریجی، آهسته و دشوار و البته طبیعی، طی سالیان متمادی دستخوش

* بنابراین کسانی که جامعه را به دو گروه با فرهنگ و بی‌فرهنگ تقسیم می‌کنند، تصویری نادرست و عامیانه از جامعه دارند. از دیدگاه جامعه‌شناختی، هیچ فرد بزرگسال و طبیعی بی‌فرهنگ نیست (کوئن، ۱۳۸۱: ۵۹).

تحول می‌شوند. دگرگونی فرهنگی (Cultural Change) به منزله اصلی ثابت در جامعه‌شناسی، نشان از واقعیتی دیگر دارد که از آن به «فرهنگ‌پذیری (Acculturation) یاد می‌کنیم. گاهی اتفاق می‌افتد که یک عنصر فرهنگی از فرهنگ دیگر گرفته می‌شود. این جریان، فرایند فرهنگ‌پذیری نامیده می‌شود. در چنین وضعیتی دگرگونی رخ می‌دهد؛ هر چند این دگرگونی ممکن است در یک فرهنگ بسیار عمیق‌تر از فرهنگ دیگر باشد (کوئن، ۱۳۸۱: ۶۹). هر چند خاستگاه‌ها و علل فرهنگ‌پذیری و متعاقباً دگرگونی فرهنگی، در نیازهای شناخته‌شده، دگرگونی در جمعیت و محیط طبیعی و تغییر فناوری است، آنچه مربوط به بحث ماست، چگونگی روابط بین فرهنگ‌ها و در نتیجه، نحوه‌های تأثیرپذیری فرهنگ‌هاست.

از مهم‌ترین انحاء تأثیرپذیری فرهنگ‌ها، اشاره به دو مسئله تهاجم فرهنگی و مبادله فرهنگی است. تهاجم فرهنگی به معنای انتقال معانی میان نظام‌های فرهنگی بدون رضایت دوطرفه است. به عبارت دیگر، اگر یک نظام فرهنگی (Complex Cultural)، ارزش‌های خود را با استفاده از قدرت بر نظام دیگری تحمیل کند، تهاجم فرهنگی صورت می‌گیرد؛ برخلاف مبادله فرهنگی که در آن، نظام‌ها توسعه می‌یابد و تغییرات را برمی‌تابند. در تهاجم فرهنگی، درباره ارزش‌های اصلی هر نظام تردید می‌شود و به مرور زمان، نظام‌های ارزشی و فرهنگی از بین می‌روند.

فرهنگ‌های مهاجم معمولاً برای تضعیف و آسیب‌پذیر کردن فرهنگ دیگر، از روش‌های متفاوتی بهره می‌برند. در ایران، غرب‌زدگی را عموماً نمونه‌ای از آسیب‌پذیری در برابر تهاجم فرهنگی تلقی کرده‌اند، و یکی از مصادیق غرب‌زدگی را اقبال به جنبش‌های نوپدید دینی (New Religious Movements) می‌دانند.

جنبش‌های نوپدید دینی، جریانات معنوی‌گرا، جریان تفکرات درون‌گرایی مدرن، معنویت مدرن و ادیان یا عرفان‌های* نوظهور و... همه نشان از واقعیتی دارد که در حال پیشرفت، تحول و زایش در عرصه معنویت‌گرایی معاصر است. منش این‌گونه جریانات باطنی، بر مبنای مخالفت با ادیان بزرگ یا بی‌اعتنایی به آنهاست. نگاه این جریانات هیچ‌گاه از تحصیل تعالیم ادیان بزرگ پوشیده نیست؛ زیرا هر جا ضرورت، نیاز یا مصلحتی احساس شده، تعالیم ادیان بزرگ در مسیر پیشرفت و جذابیت جنبش‌های نوپدید به کار رفته است.

بدون شک، پیدایش جنبش‌های نوپدید دینی در کشورهای مبدأ، دارای علل اجتماعی و یا دست‌کم مربوط به گرایش فردی مؤسسان بوده است. این جنبش‌ها در بسیاری از کشورهای غربی و حتی کشورهای شرقی که تفاوت‌های فرهنگی بسیاری با جوامع مبدأ این جنبش‌ها داشته‌اند، گسترش یافته است. به بیان دیگر، مثلاً مشکل معنویتی که در برخی کشورهای غربی باعث پیدایش جنبش‌های نو شده، به هیچ‌عنوان در بسیاری از کشورهای - مثلاً شرقی - وجود ندارد؛ پس به چه علت این‌گونه گرایش‌ها در آن کشورها رواج یافته

* مراد من از به‌کارگیری کلمه «عرفان» برای انواع جنبش‌های نوپدید دینی، صرفاً ترجمه از لغت «Mysticism» به عنوان رمزآلود بودن و معنوی جلوه دادن خود است، و نه همان عرفانی که ما در سنت ایرانی - اسلامی خود داریم. از این‌رو این نام‌گذاری از سر تسامح رخ داده است. گفتنی است که این مسئله در ایران به یکی از مباحث پرگفتگو میان پژوهشگران این رشته تبدیل شده است؛ مسئله‌ای که ارزش و اهمیت آن از نگاه نگارنده، بسیار مهم و اساسی است و همچنان بحث درباره صحت و سقم تمام ادعاهای مربوطه، منطقی به نظر می‌آید.

است؟ بدون شک در این باره، تبادل فرهنگی صورت نگرفته است؛ چرا که در تبادل، رضایت طرفین در نظر گرفته می‌شود و چون در بسیاری از کشورها این رضایت وجود ندارد، مسئله تبادل فرهنگی متفی است. برای مثال، بسیاری از مصادیق این گرایش‌ها در ایران هست؛ اما علت گسترش آنان، رغبت مردان سیاسی برای تبادل فرهنگی در این حوزه نبوده است. اکنون پرسش بنیادی این است که: آیا گسترش معنویت‌های نوظهور در ایران، نوعی تهاجم فرهنگی است و یا از مقوله مبادله فرهنگی است؟ به بیان دیگر، به چه علت، رواج معنویت‌های نوپدید در ایران را نمونه‌ای از تهاجم فرهنگی می‌دانیم؟

وقتی می‌گوییم گسترش جنبش‌های نوپدید در ایران نوعی تهاجم فرهنگی است، منظورمان صرفاً این نیست که دست سیاستمداران غربی برای تغییر فرهنگ دینی در کار است تا با ترویج این جریان‌ها، با عقاید دینی متدینان مبارزه کنند؛ بلکه مراد آن است که گسترش فراوان انواع مصادیق جنبش‌های نوپدید در قالب کتاب‌ها، مقالات، لوح‌های فشرده و وب سایت‌ها، در ابتدای امر - به عنوان هیجمه علیه اسلام - بدون میل و رغبت ایرانیان رخ داده است؛ هر چند در ادامه، علل استقبال از آنها بسیار گسترده می‌شود*.

* علت‌های بسیاری که برخی باطل و مردود است و برخی دیگر نشان از فقدان واقعیت‌ها و خلأهای عظیمی معنوی‌ای دارد که موجب جلب رضایت جوانان ایرانی شده است. از این رو در درجه اول، انتقاد به مسئولان مربوطه به واسطه کم‌کاری برمی‌گردد.

پیش از اینکه بخواهیم به پرسش پیش‌گفته پاسخ گوئیم، به پرسش‌های بنیادی‌تری برمی‌خوریم، که عبارت‌اند از: چرا گسترش جنبش‌های نوپدید، منافعی حیات فرهنگ معنوی ماست؟ در جنبش‌های نوپدید دینی چه مؤلفه‌هایی یافت می‌شود که می‌توان ترویج آن بر ضد فرهنگ دینی را نوعی تهاجم فرهنگی دانست؟ باید گفت روح تعالیم این جنبش‌ها، حاوی مؤلفه‌های بنیادینی است که در تعارض بدیهی با فرهنگ معنوی ایرانیان است؛ مثلاً انسان‌محوری در برابر خدامحوری، تناسخ‌گرایی در برابر معادباوری، لاابالی‌گری در برابر شریعت‌گرایی، دنیاپنداری در برابر عاقبت‌گرایی، عشق جنسی در برابر عشق معنوی، آسایش مادی در برابر آرامش معنوی، تفکرگیزی و بعضاً تفکرستیزی در برابر تفکرگرایی، خرافه‌پنداری در برابر واقعیت‌نگری، تکثرپذیری در برابر حقیقت‌طلبی، تعبدکورکورانه در برابر پیروی معقولانه، شادی بیرونی در برابر سرور درونی (ر.ک: شریف‌زاده، ۱۳۸۶).^{*} در ادامه، به اختصار توضیحاتی دربارهٔ این مؤلفه‌ها از نظر تان می‌گذرد.

یکم: انسان‌محوری در برابر خدامحوری

در بسیاری از جریانات جدید معنوی، نام خدا به میان می‌آید؛ به این معنا که در این گرایش‌ها وجود خدا مفروض دانسته شده است؛ اما مسئله، میزان مداخلهٔ خدا در امور انسان است. خدای این‌گونه عرفان‌ها، حقیقتی است بدون اختیار،

^{*} برای تفسیر ر.ک عرفان دینی معنویت‌گرای نوین، بهمن شریف‌زاده.

بی‌اراده و بدون قدرت نقش‌آفرینی و مداخله در امور جهان؛ بدین سان که اختیار، اراده و قدرت مطلق از آن انسان‌هاست. این بیانات تداعی‌کننده مفهوم فلسفی اومانیسم (Humanism) است که در مغرب‌زمین شهرت یافته است. البته رگه‌هایی از معنا و مفهوم اومانیسم در آموزه‌های مذهبی مشرق‌زمین نیز یافت می‌شود؛ مثلاً در مکتوبات مقدس هندوها، ستایش‌هایی که در وصف برهمن (Brahman) آمده، برای آتمن (Atman) نیز بیان شده است. اما شکی نیست که این نهضت فکری، در غرب جدید پدید آمد و در آنجا بالید. بسیاری از گرایش‌های نوپدید معنوی، بر کلمه «خود» تأکید دارند و این امر به دلیل مرکز بودن انسان در اندیشه آنهاست (sn&n, 1995, 102). در نیمه قرن نوزدهم، آگوست کنت (Auguste Conte) با بیان اینکه انسان می‌تواند به شناختی دست یابد که از پیش، ادیان آن را مختص خدا می‌دانستند، در حقیقت آفریننده مذهب انسانی شد. این نظریه موجب پیدایش گرایش‌های فکری فراوان است؛ چنان که بسیاری از نویسندگان بر این باورند که حقوق بشر، بر اومانیسمی سکولار بنیاد نهاده شده (440 : wuv, 1999)، اما تبلور این عقیده در جنبش‌های نوپدید دینی رقم می‌خورد. پال توئیچل (Paul Twitchell)، مؤسس جنبش نوپدید اکنکار در امریکا، می‌گوید:

با پاک کردن مجرای وجودت به این درک نائل می‌آیی که این همه
توست. بعد به این درک که این همه خداست. هیچ کس نمی‌تواند از
این فراتر رود، به این دلیل که فرد برای پیش رفتن در طریق، به قدرت
نیاز دارد. از آنجا که تو خود خدایی، پس شایسته‌تر از آن نیست که
خودت را ملاقات کنی (توئیچل، ۱۳۸۰: ۱۵۳).

به عبارت دیگر، بحث درباره‌ی خداوند در ادیان توحیدی و عرفان‌های نوپدید، به دو گونه‌ی متفاوت است: در ادیان توحیدی، خداوند وجود محض است؛ اوست که به همه‌ی موجودات هستی و اعتبار می‌بخشد. اما در این عرفان‌ها ماجرا کاملاً دگرگون می‌شود؛ یعنی انسان به همه چیز - حتی خدا - وجود و اعتبار می‌بخشد. جنبش‌های نوپدید دینی به واسطه‌ی پیروی از مؤلفه‌های مدرنیته به‌ویژه اومانیزم، انسان را در مسند خدای قرار می‌دهند، به این امید که مشکلات انسان خداگونه به پایان رسد. حال آنکه این امر، سرآغاز گرفتاری انسان بدون معنویت و یا بهتر بگوییم، انسان بی‌خداست. پال توئیچل معتقد است که انسان‌ها به خدا رخصت می‌دهند که هستی داشته باشد، وگرنه خدا نه شکلی داشت و نه صورتی و نه صاحب هیچ گونه ارکانی که بتواند نیات خود را به بشر سرایت دهد؛ مگر اینکه بشر، خود این وسائط را در اختیارش بگذارد. به بیان دیگر، خدا تنها در صورتی می‌توانست متجلی شود که آدمی از قوای پندار و تخیل خود به منزله‌ی مجرای برای تجلی [آن] استفاده کند؛ فقط از طریق این رکن بود که خدا می‌توانست بدین طبقه‌ی خاکی راه یابد. خدا از این قالب به منزله‌ی مجرای استفاده می‌کرد تا به جهان زمین بیاید و بر بشر متجلی شود (توئیچل، ۱۳۷۹: ۲۸). او در ادامه چنین می‌گوید: در قالب اک (Ek)، خداوند آفریننده می‌شود، پروردگار به چشمه‌ای بدل می‌شود که از آن جویبار قابل شنیدن حیات سرچشمه می‌گیرد. این جویبار می‌تواند توسط همه‌ی کسانی که در سراسر هستی در آن سهم می‌شوند شنیده و دیده شود (همان، ۸۹). آشکار است زمانی که در گرایشی معنوی چنین ادعا می‌شود که انسان به خدا رخصت می‌دهد که هستی داشته باشد، دیگر مسئله‌ی اطاعت از او منتفی می‌شود و انسان

آزادانه می‌تواند بر زمین قدم بردارد و هر کاری انجام دهد.

باگوان شری راجنیش (Bhagwan Shree Rajneesh) (اشو)، مؤسس یکی از گرایش‌های نوپدید، می‌گوید: ندای درونتان را ارج بنهید و از آن اطاعت کنید. به‌خاطر داشته باشید: من تضمین نمی‌کنم که آن ندا همیشه شما را به راه راست هدایت کند. بیشتر اوقات شما را به گمراهی می‌برد،... این حق شماست که آزادانه به گمراهی بروید. این بخشی از کرامت شماست. حتی در مقابل خداوند بایستید و درستی و نادرستی امور را به کنار بگذارید (اشو، ۱۳۸۰: ۲۶).

دوم: تناسخ‌گرایی در برابر معادباوری

سمسارا (Samsara) به معنای تناسخ، از تعالیم پرآوازه هندوئیسم (Hinduism) است. تناسخ در اصطلاح، موجب پیدایش چنین تفسیری است که روح آدمی در هنگام مرگ، در همه احوال - جز در حالتی خاص که روح در مقامی جاویدان در اعلی‌علیین با برهما (Brahma) وحدت پیدا می‌کند، یا آنکه در اسفل‌السافلین به طور ابد سرنگون می‌شود - یک سلسله توالد و تجدید حیات را طی می‌کند، و پیاپی از عالمی به عالم دیگر درمی‌آید و در زمان هر حیات، دوره خود را طی می‌کند و سرانجام در زمان مرگ، بار دیگر به پیکری دیگر منتقل می‌شود.

آدمی در نتیجه ارتکاب گناهان متفاوت، مستحق تبدیل به موجودات متفاوتی است؛ مثلاً در نتیجه گناهان بسیار، به موجودی بیجان تبدیل می‌شود؛ در نتیجه گناهان گفتار، در کالبد پرنده‌ای ظاهر می‌شود؛ و در نتیجه ارتکاب معاصی ناشی از مغز و اندیشه، در طول سالیان دراز در طبقه‌ای پست‌تر تجدید حیات می‌کند...؛ برای دزدیدن اسب تبدیل به ببری می‌شود؛ برای دزدیدن یک میوه یا

ریشه گیاه، به صورت میمون ظهور مجدد می‌کند؛ برای ربودن یک زن، خرسی می‌شود؛ و برای دزدیدن گاوی، تبدیل به بزوجه‌ای می‌شود (ناس، ۱۳۸۲: ۱۵۶). اقتباس نظریه تناسخ، در انواع عرفان‌های نوپدید به‌ویژه از نوع غربی می‌تواند علل گوناگونی داشته باشد، که در این میان به دو علت پرداخته می‌شود:

الف) در بسیاری از جنبش‌های نوپدید دینی تلاش می‌شود تا انواع اعتقادات ماورائی ادیان (به‌ویژه ادیان توحیدی) به صورت زمینی و دنیوی تعبیر و تفسیر شود. این تبدیل و تبدل در بسیاری از تعالیم آنان مشهود است؛ مثلاً خدامحوری به انسان‌محوری، و معادگرایی به تناسخ‌باوری بدل می‌گردد و یا به جای انواع معجزات، افعال خارق عادت و... می‌نشیند. این جریان با اتکا به رویکرد مبارزه با معنا و معنویت رخ می‌دهد، که بر مبنای مادی‌گرایی استوار است.

ب) با ترویج نظریه تناسخ، از آن به مثابه نیروی بازدارنده اجتماعی - سیاسی استفاده می‌شود، بدین صورت که اگر انسان از قراردادهای اجتماعی سرپیچی کند، به حیوان، گیاه و یا حتی جماد تبدیل می‌شود؛ مثلاً اگر کسی دست به توطئه اجتماعی زد و یا مرتکب دزدی شد، اگر شخصی مرتکب هر نوع خشونت و یا قتل شد، و یا اینکه بر حاکمان و سیاستمداران خروج کرد، مستحق تبدیل شدن به حیوانات، گیاهان و حتی اشیاست. این حرکت بر مبنای استفاده ابزاری از معنویت و دین رخ می‌دهد؛ به عنوان مثال، تناسخ‌باوری رنج‌ها، کاستی‌ها و ظلم‌هایی را که رجال سیاسی برای مردم پدید می‌آورند، توجیه می‌کند، بدین سان که اگر افراد جامعه در برابر سختی‌ها و نابرابری‌های اجتماعی صبر کنند و دست به شورش و طغیان نزنند، متقابلاً در حیات بعدی دارای زندگی راحت و آسوده‌ای می‌شوند.

ماکس وبر (Max Weber) در تحلیل خود از هندوئیسم و بودائیسم (Buddhism) به این حقیقت اشاره کرده بود که عامل اصلی پدید آمدن نظام طبقاتی - کاست (Caste) ها - در این جوامع، اعتقاد به نظریه کارما (Karma) است. نظریه کارما جهان را به عالمی تبدیل می‌کند که از جهت عقلی و اخلاقی، نظامی کاملاً متعین و ضروری است. بنابر این نظریه، یک سرسپرده هندو باید در ساختار اجتماعی که ناشی از اعمال خودش است، باقی بماند. در مانیفست کمونیسم آمده بود که طبقه کارگر، چیزی برای از دست دادن ندارد مگر زنجیرهایش، و این همان چیزی است که درباره طبقات پایین در نظام طبقاتی هندوئیسم نیز صادق است. او برای اینکه به یک طبقه بالاتر برود و برای مثال برهنه یا حتی خدا شود، باید صبر کند تا بمیرد، که شاید در زندگی بعدی در این طبقه متولد شود (Hinduism and Modernity, 2003 P. 79).

پال توئیچل می‌گوید:

... بنابراین فرمول نهایی از این قرار است که ماهانتا (Mahanta)، استاد حق در قید حیات، را بیابی تا ارتعاشات تو را با این جریان حیات و نعمات بهشتی کوک کند. آنگاه از آن جریان درآویزی و خودت را جزئی از آن کنی پس از این، به دیار آزادی عروج خواهی نمود. پس از این، از دورترین سرحدات جهان‌های مادی و جهان‌های ناخالص گذشته، عملاً وارد نواحی معنوی خالص می‌شوی. با کسب صفات الهی و شایستگی بالاترین ناحیه‌های بهشتی، دیگر محکوم نخواهی بود در تاریکی این جهان‌های تحتانی، همچنان در رفت و برگشت روی چرخه درنده تولد و مرگ باقی بمانی (توئیچل، ۱۳۸۰: ۳۵).

اوشو برای اثبات تناسخ چنین استدلال می‌کند که وقتی شب‌هنگام، برای خوابیدن دراز می‌کشید - وقتی خواب، آغاز به نزول بر شما می‌کند و تقریباً شما را دربر می‌گیرد - آگاهی خود را به آخرین فکر در ذهنتان می‌آورید. سپس به خواب می‌روید و هنگامی که صبح برمی‌خیزید و آماده ترک رختخواب می‌شوید، به اولین فکری که پس از برخاستن دارید بنگرید؛ نتیجه‌اش برایتان تعجب‌آور خواهد بود. آخرین فکر شب پیش، اولین فکر روز بعد می‌شود. به همین طریق آخرین آرزو در لحظه مرگ، اولین آرزو در هنگام تولد می‌شود. به هنگام مرگ، جسم فاسد می‌گردد، ولی ذهن به سفر خودش ادامه می‌دهد. سن بدن شما شاید پنجاه سال باشد، اما سن ذهن شما شاید پنج میلیون. شما تمام ذهن‌های خود را در طول تمام تولدهایتان داشته‌اید؛ حتی امروز با خود دارید. ذهن شما مانند یک مخزن، تمام خاطرات تولدهای گذشته‌تان را در خود انباشته می‌کند؛ از این رو ذهن بسیار پیداست.

او می‌گوید: این طور نیست که ذهن شما تنها مخزن تولدهای انسانی باشد؛ اگر به صورت درخت‌ها یا حیوانات متولد شدید، که حتماً نیز چنین است، خاطرات تمام آن تولدها هم اکنون در شما موجود است (اشو، ۱۳۸۱، «الف» ۳۴۲). استدلال‌ات سست این‌چنینی، در تعالیم بسیاری از مروجان معنویت‌های نوپدید در هندوستان وجود دارد؛ چنان‌که یوگاناندا، به یاد آوردن خاطرات گذشته را دلیلی بر اثبات تناسخ می‌داند (ر.ک: یوگاناندا، ۱۳۸۸: ۱۷ و ۱۸).

ساتیا سایی بابا، مؤسس یکی از جنبش‌های جدید معنوی در هندوستان است. او درباره تناسخ می‌گوید: زمانی که انسان می‌میرد و در کل محو نمی‌شود، یعنی به نیروانا (Nirvana) نمی‌رسد، در بهترین

حالت مابین زمین و آسمان - بهشت - سرگردان می‌ماند. او برای مدتی که شایسته آن است، در آنجا می‌ماند و پس از آن، دوباره بر زمین فرود می‌آید تا بار دیگر برای رستگاری بکوشد (سای بابا، ۱۳۸۲: ۱۹۱).

سوم: لابلالی‌گری در برابر شریعت‌گرایی

شریعت دینی دارای مزیت‌های فردی و اجتماعی فراوانی است. شریعت‌گرایی در جنبه فردی، همسوی رشد و تعالی جسم و روح آدمی است و در بخش اجتماعی، باعث گسترش نظم و انضباط گروهی و آرامش جمعی می‌شود. اما شریعت حقیقی، در مسیر حیات تاریخی خود دارای دو جریان مخالف بوده است:

الف) افراط‌گرایی در شریعت‌مداری: در هر اجتماع و گروهی که عمل به قوانین شرعی جایگاه مناسبی داشته باشد، در طرف مقابل، خطر بروز و ظهور گروهک‌های شریعت‌گرای افراطی نیز هست. این نظریه به شکل فراگیر در بسیاری از اجتماعات انسانی در طول ادوار متفاوت تاریخ اثبات شده است. در برخی موارد با گذشت زمان، گروه افراطی می‌تواند نماد شریعت‌گرایی را در جامعه اخذ کند و به منزله سمبل ظاهر شود. بزرگ‌ترین شاهد مثال این ادعا، اعمال نابخردانه برخی اولیای کلیسا در قرون وسطی است. عملکرد سران کلیسا که نمود شریعت‌گرایی افراطی در حوزه مسیحیت بود، باعث شد تنفر از دین‌گرایی به اوج رسد. انزجار و نفرت از دین و شریعت در تفکر انسان غربی، در طول زمان به اصلی بدل شده است؛ ایده بزرگی که اکنون با مدرنیته غرب یکی شده است.

ب) نهادینه شدن مؤلفه ماده‌گرایی در مدرنیسم: رویکرد ماده‌گرایی به همراه اصیل دانستن لذت‌طلبی و لذت‌مداری ظهور می‌یابد. لازمه اصیل دانستن لذت در حوزه مدرنیسم، کنار راندن هر ضابطه و قانونی است که آزادی و لذت مادی انسان را محدود می‌کند؛ و از منظر چنین نگاهی، چه نظامی محدودکننده‌تر از شریعت‌باوری؛ ضمن آنکه نتیجه لذت‌طلبی در مقایسه با غایت شریعت‌مداری که از جانب مروجان آن اعلام می‌شود، بسیار سهل‌الوصول‌تر و محسوس‌تر است. از این‌رو مادی‌گرایی، باعث به کنار راندن شریعت‌مداری شده است.

اکنون پرسش این است: برای توجیه اباحتی و لاقیدی و به بیان دیگر، برای گسترش شریعت‌ستیزی، بهترین راه کدام است؟ برای توجیه بی‌مسئولیتی و به انزوا کشاندن شریعت دینی چه باید کرد؟ اما پرسش مهم‌تر این است که: چگونه می‌توان انسان دین‌خواه را از شریعت دینی جدا ساخت؟ پاسخ نظریه‌پردازان جنبش‌های نوپدید، ابداع و ترویج نحله‌های معنویت‌گراست که در دل آنها، مخالفت با شریعت شکل می‌گیرد. یعنی دین بدون شریعت، و معنویت و عرفان بدون ضابطه. از این‌رو عرفان‌های نوظهور، خواهان جذب جستجوگران معنویت و تبدیل آنان به افرادی شریعت‌گریز و شریعت‌ستیز هستند و برای حذف شریعت، به تخریب اصل ضابطه‌مندی جهان و قانون‌مداری آن دست می‌زنند. /وشو در شعار معروف خود به مریدان می‌گوید: «کل کائنات یک شوخی است» (اشو، ۱۳۸۲: ۱۰۵). خداوند همیشه در حال شوخی است. به زندگی خودت نگاه کن، خنده‌آور است. به زندگی دیگران نگاه کن، هم‌ه‌اش را شوخی خواهی یافت. شوخی، شوخی، شوخی. جدیت

بیماری است. جدیت را با معنویت هیچ سروکاری نیست. معنویت خنده، نشاط و تفریح است (همان، ۲۶۶). من به کمال نرسیده‌ام، بلکه قابلیت لذت بردن از نقایصم را به دست آورده‌ام. هیچ کس به کمال نمی‌رسد... زندگی ابدی است. کمال به دست نمی‌آید؛ زیرا زندگی همچنان جاری است و تا ابد ادامه دارد... نقصان حقیقت زندگی است. شما سعی دارید به کمال برسید و من نقایص خودم را پذیرفته‌ام (تعلیمات تانتر، ۱۳۸۳: ۳۱، ۸۶). همه آیین‌ها بر پایه دستاویزی ساختگی بنا شده است. همه شیوه‌ها دروغین‌اند. می‌توان دستاویزهای تازه‌ای به بار آورد و دین‌های تازه‌ای پدید آورد. دستاویزهای کهنه، فرسوده می‌شوند. دروغ‌های کهنه، از رنگ و بو می‌افتند و به دروغ‌های نوتری نیاز خواهد بود (اشو، ۱۳۸۰: ۲۰).

پال توئیچل برای توجیه بی‌مسئولیتی، اباحی‌گری و انتقاد از شریعت می‌گوید: عوام‌الناس برای رفع مشکلات خود، در صدد تدوین قانون و شرعیات برمی‌آیند. آنها به دنبال کسانی می‌گردند که بتوانند این حاجت را برایشان مهیا سازند. لذا ادیان و مذاهب ساخته و پرداخته می‌شوند تا بشر را سرگرم نمایند (توئیچل، ۱۳۸۱: ۱، ۲۸۱). خدا آن چیزی است که تو باور داشته باشی. هیچ بشری در خصوص خدا اشتباه نمی‌کند، و در عین حال هیچ بشری به‌درستی نمی‌داند شناختش از خدا چیست. هیچ راز و رمزی درباره خدا وجود ندارد؛ مگر آنکه او آن است که هر روحی باور دارد که باشد. این معمای خداست، مع‌هذا همه در ستیزند و مجادله درباره بزرگی و عظمت خدا و درباره شناخت خود از [آن]. با وجود این، هر بشری درباره شناخت خدا درست می‌اندیشد. این

بدان معناست که یک مست لایعقل و یک واعظ که بالای منبر خطبه ایراد می‌کند، به یک نسبت درست می‌گویند؟ آری، می‌گوییم که آن مست همان‌قدر در راه خدا قدم برمی‌دارد که آن‌کس که بر بالای منبر در ستایش خداوند خطبه ایراد می‌کند (توئیچل، ۱۳۸۲: ۵۲).

چهارم: دنیاپنداری در برابر عاقبت‌اندیشی

عاقبت‌اندیشی در فضای اجتماعی که مردمان آن متأثر از فرهنگ دینی‌اند، در مسائل گوناگون دنیوی و اخروی دارای ظهورات بسیاری است. انسان متأثر از دین توحیدی، جهان مادی را به مثابه محیطی برای ساخت منزلگاه دائم خود می‌پندارد. از این رو در زندگی و در امور روزمره دنیوی، خواهان مهیا ساختن بسترها و مقدمات بهره‌مندی از کمال اخروی است. او معتقد است اوضاع زندگی و فضای اجتماعی مرتبط با سعادت شخصی، می‌بایست منطبق با مسیر کمال و رشد معنوی سامان پذیرد؛ بنابراین در پی ایجاد «تغییر» در مسیر رسیدن به این هدف گام برمی‌دارد.

دنیاطلبی در عرفان‌های نوظهور، خاستگاه‌ها و علل سیاسی - اجتماعی فراوانی دارد، که یکی از بزرگ‌ترین اهداف آن، کنترل اعمال و رفتار انسان‌های اجتماعی است. یعنی از نام معنویت و عرفان استفاده می‌شود تا اعمال انسان‌ها، در مسیر خواست و علاقه حاکمان سیاسی ایجاد شود. به سخن دیگر، ترس از ایجاد تغییری که مخالف منافع حاکمان سیاسی است، موجب می‌شود آنان برای راکد کردن حس تغییر در مسیر کمال‌طلبی سالک، دست به ابداع عرفان‌هایی بزنند که تعالیم نهفته در آنان، خواهان تزریق حس دنیاطلبی و نفی عاقبت‌اندیشی است.

از این رو هم به نیاز انسان خواهان معنویت، پاسخ ظاهری داده شده است و هم حاکمان سیاسی در مسیر اهداف خود، مانع بزرگی را برداشته‌اند.

اما پرسش بزرگ این است: چگونه می‌توان با عرفان، شوق عاقبت‌اندیشی را از بین برد و در ازای آن، دنیاطلبی را تبلیغ کرد؟ با توجه به این واقعیت که تقریباً در بیشتر گرایش‌های عرفانی، دنیاطلبی نقطه مقابل معنویت قلمداد شده است، چگونه می‌توان در یک نظام عرفانی منسجم - برای رسیدن به مقاصد سیاسی - دنیاطلبی و معنویت را تلفیق کرد؟ به نظر می‌رسد نظریه‌پردازان عرفان‌های نوپدید، برای رسیدن به این هدف، بر چند شعار استراتژیک تکیه می‌کنند، و همواره بر آنها تأکید می‌ورزند:

الف) سالک در پی لذت شخصی خود باشد. / اشو همواره بر لذت‌طلبی انسان‌ها اصرار می‌ورزد. او می‌گوید: لذت، درونی‌ترین هسته توست. خرسندی را باید در دیگران گدایی کنی، طبعاً وابسته می‌شوی. اما لذت از تو ارباب می‌سازد. لذت چیزی نیست که اتفاق بیفتد. همین حالا نیز خود را عیان ساخته است (اشو، ۱۳۸۲: ۳۴۱).

ب) نداشتن هدف و برنامه در زندگی شخصی؛ چرا که ممکن است برنامه شخصی افراد جامعه، در تعارض با برنامه‌های کلان سیاسی حاکمان باشد. / اشو در این باره می‌گوید: همه چیز تازه، پویا، شگفت‌انگیز و دارای حرکتی کامل است. تنها تغییر پایدار است. تنها خود تغییر است که هرگز عوض نمی‌شود. هر چیز دیگری تغییر می‌یابد. بنابراین داشتن نقشه برای آینده بی‌مورد است. همان لحظه که نقشه آماده می‌شود، از اعتبار ساقط است (اشو، ۱۳۸۰: ۳۸).

ج) متنفر ساختن انسانِ جویایِ حقیقت از ادیان توحیدی؛ چرا که متدینان ادیان توحیدی - بالاخص در دین اسلام - به ایجاد انقلاب فردی و اجتماعی تشویق می‌شوند. در این باره *پال توئیچل* می‌گوید: احکام مدون در فرامین موسی، یا اخلاقیات کلیساها و تشکیلات مذهبی مسلمین امروزی موجب چیست؟ محدودیت، محدودیت، محدودیت! این تمام آن چیزی است که این شاخص‌های اجتماعی بر آن سعی دارند (توئیچل، ۱۳۷۹: ۲۰).

پنجم: عشق جنسی در برابر عشق معنوی

در برخی عرفان‌های نوظهور، عشق جنسی دارای اهمیت فوق‌العاده است. دربارهٔ پیروان بسیاری از این نحله‌ها، مفاسد اخلاقی فراوان گزارش شده است. برخی رهبران نیز در مفاسد دست داشته‌اند و از عاملان اساسی ترویج اعمال منافی عفت بوده‌اند. در جنبش‌های دینی، سوء استفاده جنسی از زنان، در غالب رابطهٔ تاریک مراد و مریدی وجود دارد (WINRM, 1999, P. 47)؛ به عنوان مثال بنابر گزارشی که بی.بی.سی و برخی دیگر از رسانه‌های اروپایی منتشر ساخته‌اند، *ساتیا سایی بابا* متهم به سوء استفاده جنسی از برخی مریدان خود است. گزارش بی.بی.سی شامل مصاحبه با برخی از خانواده‌هایی می‌شود که از مریدان *ساتیا بابا* بوده‌اند، و به شرح چگونگی تهدیدهای وی و بهره‌برداری جنسی از آنان پرداخته است (Wikipedia, 2009, P. 6). بی.بی.سی حجم تخلفات *ساتیا سایی بابا* را به حدی می‌داند که نیاز به مداخلهٔ دولت‌های گوناگون در برابر آن، ضروری به نظر می‌رسد.

بدون شک سردمدار ترویج عشق جنسی در تعالیم عرفانی، /شو است. او کتاب‌های فراوانی دربارهٔ فواید عشق جنسی - سکس بدون قید - چاپ کرده و از آن به حد افراطی تمجید کرده است؛ چنان‌که در اکثر کتاب‌های او می‌توان کلمهٔ «عشق» را به رابطهٔ جنسی آزاد معنا کرد. او در عبارتی شعارگونه اعلام می‌دارد که: وجد و شور در سکس، بارقه‌ای از وجد عرفانی است (اشو، ۱۳۸۲: ۱۸۸). در تعالیم /شو دربارهٔ روابط جنسی، چند نکتهٔ مهم وجود دارد:

الف) دگرگونی معنوی از طریق سکس اتفاق می‌افتد؛ یعنی اولین گام و یا در ورودی دگرگونی معنوی از سکس رخ می‌دهد. /شو می‌گوید: *تانترا* (Tantra)، فیلسوف بزرگ شرقی، آمیزش را مقدس و مهم‌ترین انرژی حیات می‌خواند. کل دگرگونی قرار است از طریق این انرژی اتفاق بیفتد (اشو، ۱۳۸۲: ۳۸۳).

ب) تلاش برای توجیه و رفع قبح رابطهٔ جنسی آزاد: فرض کنید دوستدار معنویت و عرفانی که برای رسیدن به حقیقت غایی قدم برمی‌دارد و تلاش می‌کند تا در قالب تعالیم /شو به آن دست یابد، به یکباره ملزم می‌شود برای رسیدن به حقیقت محض، سکس آزاد داشته باشد. بدیهی است که پذیرش این امر بسیار دشوار و عجیب است. بنابراین /شو می‌کوشد تا این مسئله را توجیه کند. او می‌گوید: روش‌های دیگر سبب درگیری بیشتر انسان با مسائل جنسی می‌شوند... این انرژی با پس زدن آزاد نمی‌شود. برای این کار به درک و شعور احتیاج دارید. در همان لحظه‌ای که انرژی از گل و لجن آزاد شود، گل نیلوفر مرداب از میان گل سر برمی‌دارد؛ و از این مرحله نیز فراتر می‌رود، در حالی که مهار کردن و واپس زدن این انرژی، سبب می‌شود

هر چه بیشتر در گل و لای فرو بروید (تعلیمات تانتر ۳، ۱۳۸۳: ۹۱). تانتر/ می‌گوید پیش از عشق‌بازی با یک زن یا یک مرد، ابتدا دعا کن؛ زیرا در اینجا دیدار ملکوتی انرژی‌ها در راه است. خدا تو را احاطه خواهد کرد. هر جا دو عاشق هست، خدا آنجاست. هر جا که انرژی‌های دو عاشق به هم می‌رسند و به هم می‌آمیزند، زندگی آنجاست. زنده به شایسته‌ترین وجه، خدا تو را احاطه می‌کند. کلیساها خالی‌اند و کابین‌های عشق مملو از خدایند (اشو، ۱۳۸۲: ۱۱۷).

ج) نفی ازدواج و اصرار بر ارتباطات جنسی آزاد: /شو پیمان ازدواج را مانع تبلور عشق می‌داند. او می‌گوید: نمی‌گویم اگر زنی را دوست داری با او زندگی نکن؛ با او باش، اما نسبت به عشق صادق و وفادار بمان، نه نسبت به شخص... وقتی عشق ناپدید می‌شود، وقتی شادی از میان می‌رود، آن وقت باید به حرکت ادامه دهید... از همان لحظه‌ای که احساس می‌کنید دیگر از چیزی خوششان نمی‌آید و آن چیز گیرایی و جاذبه‌اش را از دست داده است و شما را خوشحال نمی‌کند، از آن دست بردارید. فقط به او بگویید: متأسفم (تعلیمات تانتر ۴، ۱۳۸۳: ۱۰۷). من سراپا طرفدار عشقم؛ چون عشق - رابطه جنسی آزاد - شکست می‌خورد. من از ازدواج دل‌خوشی ندارم؛ چون ازدواج موفق می‌شود و به تو ثبات و آرامشی دائمی می‌بخشد؛ و خطر همین جاست. تو به یک اسباب‌بازی راضی می‌شوی، تو با یک شیء پلاستیکی و مصنوعی اکتفا می‌شوی (اشو، ۱۳۸۲: ۲۳۰). عاشق باش؛ اما نباید فکر کنی بلافاصله زنی در دسترس تو خواهد بود. چنین انتظاری نباید داشت. زن را فقط به مرتبه همسر بودن تنزل نده. تنها آنگاه

در خطر زندگی خواهی کرد. مرد را هم فقط به شوهر تنزل نده؛ چون شوهر مفهوم زیبایی نیست. اجازه دهید مردتان مرد و زنتان زن باقی بماند. فردای خود را قابل پیش‌بینی نکنید (اشو، ۱۳۸۰: ۱۴۱).

اشو اظهار می‌کند که عشق همانند هر چیز واقعی دیگر، دستخوش تغییر است. فقط چیزهای غیر واقعی، ساختگی و پلاستیکی، ثابت و بدون تغییر باقی می‌مانند. ازدواج ثابت و همیشگی است، ولی این لایتغیر بودن خود را با از بین بردن عشق به دست می‌آورد (اشو، ۱۳۸۱: ۹۸) / اشو با بیان این ادعا که آمیزش جنسی باید بزرگ‌ترین هنر مراقبه (Meditation) شود، در حقیقت مراقبه جنسی (Sex Meditation) را یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین راه‌های رسیدن به معنویت معرفی می‌کند و برای اثبات فواید آن فلسفه‌بافی می‌کند. او می‌گوید: در فعالیت جنسی نیز به همین صورت درد و رنج وجود دارد. فعالیت جنسی نشان می‌دهد که انسان همیشه زخمی و مهجور است و هرگز نمی‌تواند از طریق عمل جنسی به اوج لذت برسد. این وضعیت انسان را به رسیدن به دیگری می‌خواند، اما او بار دیگر به خودش برمی‌گردد و تا زمانی که آرزوی رسیدن به وحدت ادامه یابد، ناراحتی هم تداوم می‌یابد (اشو، ۱۳۸۴: ۱۳۱). هنگامی که یکی از خبرنگارها از او می‌پرسد که با وجود روابط آزاد جنسی، چه کسی مسئول نگهداری از بچه‌ها خواهد بود؟ او پاسخ می‌دهد که در این مدت - تشکیل اردوگاه / اشو در امریکا - بچه‌ای متولد نشده است*.

* برای اطلاع بیشتر، ر.ک: www.Osho Word.Com/biography.

اشو فرزندان ناخواسته روابطه آزاد جنسی را این گونه برای طرفین سکس توجیه می کند که در حقیقت، چنین فرزندی بهترین و ایدئال ترین فرزند است. او می گوید:

«من بهترین فرزند را انتخاب کرده ام. به این طریق باید ارزش ها را دگرگون کرد... تو می خواهی بچه دار شوی و اگر واقعاً عاشق بچه باشی، دوست داری حتی الامکان بهترین بچه را داشته باشی. بنابراین، دیگر نباید نگران باشی که چه کسی اسپرم خود را برای پرورش جنین در اختیار قرار می دهد» (اشو، ۱۳۸۱: ۸۸).

ششم: آسایش مادی در برابر آرامش معنوی

تأمین آرامش در دنیای معاصر، به یکی از احتیاجات مهم انسان بدل شده است؛ نیازی که دور شدن از تأمین آن، روزه روز در دوران مدرن بیشتر می شود و در مقابل، راه دستیابی به آن همچنان مجهول مانده است. در واقع معتقدیم که آرامش مطلق تنها در پناه اتکا به نیروی مطلق لایزال حاصل می شود*. به بیان دیگر، همه انسان ها برای کسب آرامش به چیزی پناه می برند؛ مثلاً به معنویت، به دارایی و ثروت، به جاه و مقام، به فرزندان و خویشاوندان، به قدرت و توانمندی و... این امر بدان معناست که آنها عالماً یا جاهلاً چنین می پندارند که به چیزی لایزال تکیه کرده اند؛ چرا که اگر مثلاً موقت بودن ثروت یا مقام را به

* «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد (۱۳): ۲۸): آنها کسانی هستند که ایمان آورده اند و دل هایشان به یاد خدا مطمئن است. آگاه باشید تنها با یاد خدا دل ها آرامش می یابد.

آنان گوشزد کنید، آرامش‌شان تا زمانی که به این واقعیت فکر می‌کنند زایل می‌شود. در ادیان توحیدی، آرامش فقط با تکیه بر خداوند رقم می‌خورد؛ زیرا خداوند وجودی مطلق و لایزال است.

چنان‌که گذشت، در عرفان‌های نوظهور، وجود مطلق لایزال یعنی «خداوند»، جای خود را به «انسان» می‌دهد. در نتیجه، آدمی آرامش را در دستاوردهای دنیوی می‌جوید؛ حال آنکه دستاوردهای دنیوی که نمود آن مثلاً در پیشرفت فناوری مشهود است، خود یکی از مهم‌ترین عوامل سلب آرامش انسان مدرن است. به بیان دیگر، اگر قرار بود دستاوردهای مادی و پیشرفت فناوری باعث ایجاد آرامش شود، چرا انسان‌های غربی که در اوج پیشرفت مادی هستند، با بزرگ‌ترین چالش‌های روانی دست و پنجه نرم می‌کنند؟ به چه دلیل آنان همان‌طور که نام «عصر فناوری» را برای این دوران انتخاب کرده‌اند، «عصر اضطراب» را نیز سزاوار این برهه زمانی می‌دانند؟ ما نیز معتقدیم که رفاه مادی، یکی از عوامل ایجاد آرامش روان است؛ همان‌گونه که در سنت اسلامی نیز به کرات به آن اشاره شده است.* اما مسئله آن است که نمی‌توان رفاه مادی را یگانه عامل کسب آرامش روان دانست؛ چرا که عملاً بطلان این ادعا در دنیای غرب ثابت شده است.

کریشنا مورتی، مؤسس یکی از جنبش‌های نوپدید دینی است. او در هندوستان به دنیا آمد و سالیان بسیاری از حیات خود را در غرب زندگی کرد.**

* ر.ک: مقاله این قلم با نام «جایگاه آرامش در عرفان و معنویت‌گرایی جدید»، کتاب نقد، شماره ۴۵.

** ر.ک: مقاله این قلم با نام «ادیان و مذاهب در تعالیم کریشنا مورتی»، مطالعات معنوی، پیش‌شماره دوم.

کریشنا مورتی راه کسب آرامش را، توجه به زیبایی‌های مادی قلمداد می‌کند و می‌گوید: برای تحقق آرامش و صلح درونی، انسان باید زیبایی را بشناسد. به همین خاطر است که ما می‌گوییم وقتی جوان هستید، باید در اطراف خود فقط زیبایی داشته باشید؛ زیبایی ساختمان‌ها، تجهیزات مورد استفاده، زیبایی بر اثر تمیزی و نظافت، و زیبایی سکوت. با شناخت زیبایی است که ما می‌توانیم عشق را درک کنیم؛ زیرا درک زیبایی به معنای آرامش و سکون قلبی است (مورتی، ۱۳۷۶: ۱۷۳). او معتقد است آدمی همین طور که بزرگ می‌شود، چیزهای زشتی هم در زندگی می‌بیند؛ ساختمان‌های زشت، مردم زشتی که از نفرت، خسونت، خودپسندی، جاه‌طلبی، حرص و آزمندی سرشارند؛ و چنانچه در قلب شما درک مفاهیم زیبایی نشسته باشد و تثبیت نشده باشد، به آسانی این موج زشتی در جهان، شما را با خود به هر جا که بخواهد می‌برد. در نتیجه شما درگیر مبارزه دائمی برای پیدا کردن صلح و آرامش به وسیله ذهن خود خواهید بود (همان، ۱۷۴).

دون خوان ماتیس (Don Juan Matus)، استاد سرخ‌پوستی (Nagual)، است که پس از آشنایی با کارلوس کاستاندا تصمیم می‌گیرد او را به شاگردی بپذیرد و تعالیم عرفان سرخ‌پوستی را برای او بازگو کند. کارلوس کاستاندا با روایت ماجرای یادگیری تعالیم سرخ‌پوستی در قالب نوشته‌های خود، به منزله مصداقی از جنبش‌های نوپدید دینی شهرت یافته است.* دون خوان برای رسیدن

* برای اطلاع بیشتر رجوع شود به مقاله این قلم با نام «سیر و سلوک در عرفان کارلوس کاستاندا»، شماره ۱۳ و ۱۴.

به آرامش، دستورالعمل عجیبی دارد. او می‌گوید: هیچ چیز نمی‌تواند روح سالک مبارز را به اندازه مبارزه‌جویی و سروکار داشتن با مردم غیر قابل تحمل که در مواضع قدرتمندانند، آبدیده کند. تنها تحت این شرایط سالک مبارز، هوشیاری و آرامشی را که برای تحمل بار سنگین مصائب و سختی‌های ناشناخته لازم دارد، کسب می‌کند (کاستاندا، ۱۳۷۴، ص ۲۹). به نظر می‌رسد بتوان ادعای *دون خوان* را با روح حاکم بر سرمایه‌داری (Capitalism) در غرب و به‌ویژه امپریالیسم (Imperialism) معنا کرد؛ ضمن اینکه این گرایش عرفانی، در درجه اول برای جذب مردم امریکای جنوبی فراهم شده است؛ مردمانی که همیشه تحت سیطره و ظلم امپریالیسم بوده‌اند. *دون خوان* می‌گوید هیچ چیز نمی‌تواند روح سالک مبارز را با اندازه مبارزه‌جویی و سروکار داشتن با مردم غیر قابل تحمل که در مواضع قدرتمندانند، آبدیده کند. تنها تحت این شرایط، سالک آرامش کسب می‌کند. اما به‌راستی، آیا با سکوت در برابر ظلم کسانی که در موضع قدرت‌اند می‌توان به آرامش رسید؟ پاسخ مثبت به این پرسش به معنای اعطای اختیار تام به چپاول‌گران قدرتمند سیاسی، برای ادامه و گسترش ظلم در جهان است و در مقابل، سکوت و تحمل از جانب ستمدیدگان، مسیری کوتاه‌بینانه برای رسیدن به آرامش.

کارلوس کاستاندا تجربه خود را این‌گونه بیان می‌کند: حرف‌هایش مرا در پریشانی شدید فرو برد. گویی *دون خوان* اهمیتی به پریشانی من نمی‌داد. با ادامه مطالبش درباره آنچه «گناه نابخشودنی بینندگان تصادفی» می‌نامید، که ما را وادار می‌کند تا انرژی بلاعوض خود را به چیزی که به هیچ وجه قدرت انجام دادن هیچ کاری را ندارد متمرکز کنیم، همچنان مرا آزار می‌داد. هر چه بیشتر حرف

می‌زد، آزرده‌گی افزون‌تر می‌شد. وقتی که آن قدر رنجیده‌خاطر شدم که ممکن بود بر سرش فریاد بزنم، مرا به حالت ابر آگاهی عمیق‌تری فرستاد. به پهلوی راستم بین استخوان لگن خاصره و قفسه سینه‌ام ضربه‌ای زد. این ضربه مرا به پرواز درآورد و به میان نوری تابناک فرستاد. به میان سرچشمه درخشان آرام‌ترین و دلپسندترین سعادت جاودانی. آن نور، پناهگاه و وهاله‌ای در تاریکی اطرافم بود. با وجود این نمی‌توانستم بفهمم چه عاملی آن را آنقدر زیبا کرده است... دم و بازدم خود را احساس می‌کردم که در آرامش و راحتی انجام می‌گرفت. چه احساس و کمال با شکوهی! احساس کردم طاهر و آزادم؛ پیوسته می‌گریستم (همان، ۲۷۲).

هفتم: تفکر‌گریزی در برابر تفکر‌گرایی

وقتی می‌گوییم در بسیاری از عرفان‌های نوظهور، نه تنها به تفکر‌گرایی توجه نمی‌شود، بلکه تلاش بر سر تشویق سالک بر تفکر‌گریزی است، بدین معنا نیست که آنان در تمام امور زندگی باب عقل و تفکر‌گرایی را بسته‌اند؛ چرا که در پس پرده و در لابه‌لای گزاره‌های تعلیمی آنان، عقل معاش بسیار اوج می‌گیرد؛ عقل معاشی که در بستر سرمایه‌داری و روح امپریالیسم در حال فعالیت است. مراد از تفکر‌گریزی، تأمل و تدبیر درباره عاقبت انسان است. اینکه در واقع، آدمی از کجا آمده است؟ آیا ممکن است انسان در این دنیا وظایفی داشته باشد؟ انسان سرانجام به کجا خواهد رفت و عاقبت او چه خواهد شد؟ هدف از مطرح کردن این پرسش‌ها، ایجاد حس شتاب‌زده برای استقبال از ادیان توحیدی نیست، بلکه مقصود، اندک تأمل فلسفی درباره صحت و سقم این پرسش‌هاست؛

یعنی دقیقاً همان چیزی که عرفان‌های نوظهور آن را برای مریدان خود حرام کرده‌اند. منع تفکر درباره این سوالات، در تلاش آنان برای تبلیغ و گسترش تفکرگریزی نمایان می‌شود.

اشو در این باره می‌گوید: فکر چیزی نیست، مگر غباری در چشم کور ذهن؛ زیرا نمی‌توانی به چیزی فکر کنی که پیشاپیش شناخته نشده باشد - و به فکر کردن به چیزی که پیشاپیش شناخته شده است، نیازی نیست. مواجهه، همواره با ناشناخته صورت می‌گیرد. ناشناخته، همه جا حضور دارد، در درون و در بیرون؛ و تفکر همیشه در درون شناخته‌ها و در پیرامون شناخته‌هاست. تو نمی‌توانی از خلال شناخته‌ها، با ناشناخته تماس بگیری؛ پس شناخته‌ها را دور بریز و با ناشناخته تماس بگیر. و این چیزی است که من آن را مراقبه می‌نامم (اشو، ۱۳۸۲: ۲۲۸). نمونه دیگر تفکرگریزی در عرفان‌های نوظهور، در بی‌توجهی به اوضاع و احوالی که اهمیت آن کم نیست جلوه می‌کند. نمونه بارز این امر، در تعالیم کارلوس کاستاندا وجود دارد؛ یعنی در آموزه‌ای که از آن به جنون اختیاری یاد می‌شود.

در آن زمان که کاستاندا درباره چستی جنون اختیاری از دون خوان می‌پرسد، او می‌گوید:

خوشحالم که پس از این همه سال، سرانجام، از جنون اختیاری من پرسیدی؛ اگرچه برایم کمترین اهمیتی هم نداشت، اگر هرگز نمی‌پرسیدی. با این همه، من بر آن شده‌ام که احساس شادی کنم. تو گویی برایم اهمیت داشتی که بپرسی، یا مهم است که اهمیت بدهم. همین، جنون اختیاری است.

کاستاندا گفت: تو جنون اختیاری را با چه کس آزمایش می‌کنی؟

با همه.

- و چه زمانی را برای این کار برمی‌گزینی؟

- هر وقت که بازی می‌کنم.

- آیا معنای جنون اختیاری این است که اعمال او هرگز صادقانه نبوده،

بلکه فقط بازی یک بازیگر است؟

جواب داد: اعمال من صادقانه است، اما فقط بازی یک بازیگر است.

- پس هر آنچه تو می‌کنی جنون اختیاری است؟

- بله، هر آنچه.

- این بدان معنی است که هیچ چیز برای تو اهمیت ندارد و تو نسبت به

هیچ کس و هیچ چیز پروا نداری؟ برای مثال، خود من؟ تو می‌خواهی

بگویی برایت مهم نیست که من اهل معرفت بشوم یا نشوم، که بمانم

یا بمیرم، و یا هرکار دیگری بکنم؟

- درست است! برایم مهم نیست. تو مثل لوجیو یا هرکس دیگر در

زندگی منی؛ جنون اختیاری من.

- چنین احساس می‌کنم که ما درباره چیز واحدی صحبت

نمی‌کنیم. نباید خودم را مثال می‌زدم. آنچه می‌خواستم بگویم

این است که به هر حال باید چیزی در جهان باشد که تو

پروای آن را داشته باشی، اما نه به صورت یک جنون اختیاری.

به گمانم این شدنی نیست که ما به زندگی خود ادامه دهیم، در

حالی که هیچ چیز برایمان اهمیتی نداشته باشد.

دون خوان در جواب می‌گوید: این حرف درباره تو صادق است. برای تو همه چیز مهم است. تو از جنون اختیاری من پرسیدی و من به تو گفتم که آنچه نسبت به خود و مردم دور و برم می‌کنم جنون است؛ چرا که هیچ چیز اهمیتی ندارد.

- نکته اینجاست، دون خوان! که اگر هیچ چیز برایت مهم نیست، پس چگونه به زندگی ادامه می‌دهی؟

دون خوان می‌گوید: شاید توضیح آن ممکن نباشد. در زندگی تو چیزهای معینی برایت اهمیت دارند؛ چرا که مهم‌اند. اعمال تو بی‌شک برایت اهمیت دارند، اما برای من دیگر هیچ چیز مهم نیست، نه اعمال خودم، نه اعمال هیچ یک از مردم دور و برم. با این حال، به زندگی‌ام ادامه می‌دهم؛ چرا که از خود اراده دارم؛ چرا که در سراسر عمر اراده‌ام را جلا داده‌ام تا آنجا که اکنون ناب و سالم است، و دیگر پروای این ندارم که هیچ چیز مهم نیست. اراده من جنون زندگی‌ام را جبران می‌کند (کاستاندا، ۱۳۷۴: ۹۰).

هشتم: خرافه‌پنداری در برابر واقعیت‌نگری

خرافه موجب دوری انسان از واقعیت است. به بیان دیگر، بزرگ‌ترین مانع وصول به واقعیت، خرافه و خرافه‌پرستی است. از این رو پیامبران ادیان توحیدی همواره با آن مخالفت کرده‌اند؛ چنان‌که پیامبر اسلام یکی از بزرگ‌ترین اهداف بعثت را مبارزه با خرافه‌گرایی بیان کرده است. از سویی، گسترش خرافه‌گرایی نشان از منفعت بردن عده‌ای دارد. مراد ما از منفعت می‌تواند در حد یک لذت بردن ساده برای خندیدن باشد و یا در حد منفعت بردن از مقاصد بزرگ سیاسی و یا کسب یک منفعت

بزرگ مالی؛ چنان‌که هر کس با اندکی تأمل دربارهٔ افراد معلوم‌الحالی که اصل خرافه را می‌سازند، به این واقعیت پی می‌برد.

در انواع تعالیم عرفان‌های نوظهور می‌توان نمونه‌های فراوانی از خرافه‌گرایی را یافت؛ خرافه‌هایی که فلسفهٔ خلقت و نوع منفعت آن کاملاً مشهود است؛ افزون بر آنکه هیچ دلیل معقولی برای پذیرش ادعا ارائه نمی‌شود تا سالک بتواند آن را بپذیرد. در برخی عرفان‌های نوظهور، تعداد خرافه‌ها - مثلاً در فرقهٔ اکنکار - به اندازه‌ای فراوان است که نفی خرافه، به معنای نفی تعالیم اساسی آنان است. بنابراین در عرفان اکنکار، فرافکنی صورت می‌گیرد، بدین معنا که مخالفان خرافه‌پرستی را مروجان خرافه‌گرایی معرفی می‌کنند و به نقد آنان می‌پردازند؛ یعنی نقد و مبارزه با تفکرگرایی و ادیان توحیدی، به منزلهٔ دو عامل مبارزه با خرافات.

الف) نفی عقل و تفکرگرایی*: که تبلور آن در مخالفت با اصل عقل‌گرایی، وجود منطقی و تمام فلاسفه ظاهر می‌شود.

ب) نفی ادیان بزرگ به‌ویژه ادیان توحیدی: نوع مبارزهٔ این جنبش‌ها با ادیان متفاوت است؛ اما در مکتب اکنکار، این مبارزه به اوج خود می‌رسد. ** پال توئیچل در گام اول برای فرار از خرافه‌گرایی در تعالیم خویش، تمام ادیان را خرافه‌پرداز معرفی می‌کند. او می‌گوید: تمامی محتوای شگفت‌انگیزی که

* که توضیح آن به‌اختصار در مورد هفتم گذشت.

** برای اطلاع بیشتر رجوع شود به مقالهٔ این قلم با نام «ادیان و مذاهب در عرفان اکنکار»، آیین سلوک، شمارهٔ ۱۷.

درباره ادیان شرقی و مکاتب اسرار یونان باستان و همچنین مذاهب غربی گفته‌اند، زیر کوهی از خرافات، آئین‌ها و تشریفات مدفون شده است، تا بتواند بقاء یابد (توئیچل، ۱۳۸۰: ۷۵). اما آنچه اکنون مهم‌تر است، پرداختن به ادعاهای بدون دلیلی است که در تعالیم اکنکار به منزله جنبشی نوپدید و دینی ظاهر می‌شود؛ از این رو به برخی از آن ادعاها به اختصار می‌پردازیم:

۱. استادان اکنکار (Eck Adepts) از تمام افرادی که در طول تاریخ خدمتی به نوع بشر کرده‌اند، برتر و والاترند. پال توئیچل می‌گوید: در جستجوی خود دریافته‌ام که تعداد بزرگان معنوی بیش از آن است که تصور می‌رود؛ اما این گروه‌ها فقط بخش کوچکی از کل است و از کل، هزاران و شاید میلیون‌ها نفر سر درمی‌آورند که راه برتر را پیموده‌اند. معلمان، مصلحین، دانشمندان، قدیسین، اوتارها، مونی‌ها، ریشی‌ها و ساحران و نیکوکاران. اما هیچ کدام به مقام والای بزرگان اکنکار، که متعلق به سلسله استادان ویراگی است نمی‌رسند (توئیچل، ۱۳۷۷: ۲۰).
۲. هر شخصی که در طول تاریخ خدمتی به بشر کرده، اکیست (Eckist) - نوآموزه تعالیم اکنکار - بوده است. پال توئیچل می‌گوید: نویسندگان فلسفی و مذهب‌یون، وجود اکنکار را در طول تاریخ به اثبات رسانده‌اند. خط مشهور پیامبران عبرانی، همان‌گونه که رسالت آنها به‌خوبی نشان می‌دهد، در مکتب اکنکار تربیت شده‌اند. استادان یونانی مثل آپولونیوس، ویونیسیوس، فیثاغورث، سقراط، ارسطو و افلاطون، توسط اساتید باستانی، هنر اکنکار را فراگرفتند. عملاً هر انسانی که به تمدن بشری خدمتی کرده باشد، یک چلا (Chela) - نوآموزه

تعالیم اکنکار - یا دانشجویی تعالیم پنهانی اکنکار است. این امر در زمینه‌های مختلف علوم، ادبیات، هنر، اقتصاد، مذاهب، فلسفه‌ها، ارتش، پزشکی، روان‌شناسی مصداق دارد... پیامبران بزرگ و چهره‌های قدرتمندی مانند رام، کریشنا، هرمس، موسی، اورفیوس، افلاطون و مسیح، چلهایی بوده‌اند که در مدارس مختلف سری، که همه شاخه‌هایی از نظام باستانی استادان اکنکار بوده‌اند و عموماً به عنوان نظام پیشتازان و ایراگی (Vairagi) - اساتید اکنکار - شناخته شده‌اند (توئیچل، ۱۳۸۰: ۱۱). پال توئیچل در بازشماری این اشخاص، از دانشمندان و ادبای ایرانی نیز یاد می‌کند و همه آنان را نوآموزان مکتب اکنکار معرفی می‌کند. او معتقد است حافظ (توئیچل، ۱۳۸۰: ۱۰۳)، عمر خیام (همان، ۱۷۹)، فردوسی (همان، ۹۱)، شمس تبریزی (همان، ۲۲۰)، مولانا (همان، ۱۲۲) و زرتشت (توئیچل، ۱۳۷۷: ۲، ۲۱۳) پیروان اکنکار بوده و پیشرفت‌های خود را مدیون اکنکار دانسته‌اند.

در تعالیم اکنکار چنین آمده است که یکی از مریدان اکنکار در حین سفر روح، مولانا را در یکی از طبقات آسمانی می‌بیند. او که یکی از دوستداران مولاناست، از مشاهده او بسیار متأثر می‌شود. اما مولانا او را نصیحت می‌کند و می‌گوید:

... مسلماً مثنوی برای مردم آن زمان سودبخش بوده و شاید هنوز هم برای برخی مفید باشد. اما باید به خاطر داشته باشید که من (مولانا جلال‌الدین رومی) آن را برای معاصرین خود نگاشتم و این یعنی چیزی بیش از هفتصد سال قبل. امروز

استاد حق در قید حیات (هارولد کلمپ) (Harold Klemp) با مردم این روزگار به زبان خودشان سخن می‌گوید. کلام او زنده است. وقتی تو کلمات او را مطالعه می‌کنی. صرفاً یک رشته لغت را نمی‌خوانی. بلکه قلب خود را می‌گشایی. بنابراین هنگامی که بر روی اک مراقبه می‌کنی. می‌توانی با قلبی خالص و گشوده در دانش آن سهیم گردی. کلمات و کاغذی که بر آن چاپ شده‌اند، تنها بدین جهت اهمیت دارند که در گشودن آگاهی و قلب جوینده، در حکم کلید عمل می‌کنند (میتسوفیل، ۱۳۷۷: ۲۸۹).

۳. اکنکار، تنها راه حقیقی و تنها مسیر رسیدن به سعادت و حقیقت است. پال توئیچل می‌گوید: معدود کسانی هستند که قادر به فهم و تشخیص نحوه کارکرد اک باشند. حیطة [آن] این چنین پُر جلال و بی‌نهایت پهناور است. انتخاب‌شدگان اندکی که به سوی [آن] می‌آیند، در مقایسه با سایر طرق معنوی، در واقع سعادت‌مندترین پیروان به حساب می‌آیند (توئیچل، ۱۳۸۱: ۱، ۲۶۳). اگر هنوز در خصوص واژه «دین» یا «مذهب» بسیار می‌اندیشی، پس می‌توانی بگویی که این جریان صوتی - اکنکار - تنها دین حقیقی و واقعی است. اک این است: فلسفه جریان صوتی حیات؛ در واقع تنها عنصر جهان است که همه زندگان عالم را به سوگماد (Sugmad) - خدای بزرگ در اکنکار - پیوند می‌دهد. بدون این جویبار حیات، هیچ چیز نمی‌تواند حتی برای لحظه‌ای هستی داشته باشد، چه برسد به زیستن. تمامی زندگی و قدرت از آن صادر می‌شود. از مورچه خزنده تا برق صاعقه، از امواج جزر و مد تا دوره‌های خورشیدی؛ هرگونه تجلی حرکتی، انرژی خود

را از این جریان صوتی دریافت می‌کند؛ از اک (توئیچل، ۱۳۷۹: ۲۳۵). او در ادامه می‌گوید: تو می‌توانی در مقابل همه خدایانی که نام آنها در کتاب‌ها هست، به دعا و نماز بنشینی، ولیکن آنها صدای تو را نخواهند شنید. می‌توانی از همه مذاهب موجود طلب یاری کنی، اما هیچ نصیبت نخواهد شد. این همچنان یک واقعیت قاطع بر جا می‌ماند، که هیچ فردی تا به حال نتوانسته است، و در آینده نیز نخواهد توانست از مصائب این زندگی‌ها و تردید در خصوص زندگی‌های بعدی بگریزد، مگر این سعادت را بیابد که با استاد حق دیدار کند. این خلاصه تمامی آن چیزی است که هست. همین و بس. بدون مساعدت او، هیچ‌کس نمی‌تواند از چرخ مرگ و تولد خلاصی یابد (همان، ۲۳۵).

۴. تمام ادیان و مذاهب از انکار نشئت گرفته، همه تعالیم خود را وام‌دار انکارند؛ چنان‌که اگر انکار نبود، ادیان موجودیت نداشتند. پال توئیچل می‌گوید: مذاهب همگی انشعاب‌های انکارند. سرچشمه اصلی تمام زندگی، عملکرد سطوح آگاهی پایین که توأم با اعتقادات و فلسفه‌هایی است، مراتب ضروری برای رسیدن به اک هستند (توئیچل، ۱۳۸۰: ۲۰۴). انکار تمامی زندگی را دربر می‌گیرد. بنابراین طبق قانونی الهی، تمامی مذاهب، دانش‌ها و همچنین تمامی نوشته‌های مقدس و نیز تمامی قوانین زندگی، از اک مشتق شده‌اند (توئیچل، ۱۳۸۰: ۳۴۳).

نهم: تکرپذیری در برابر حقیقت‌طلبی

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که عرفان‌های نوظهور، در برخورد با مسئله تکرپذیری به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی با آن موافق‌اند؛ مانند ساتیا سائی

بابا و برخی دیگر مخالف، مانند اکنکار؛ چنان‌که پال توئیچل، اکنکار را تنها راه وصول به سعادت معنا می‌کند. او می‌گوید:

وصل نیافتگان کسانی هستند که رهایی را به واسطه وصل از طریق ماهانتا- استاد حق در قید حیات (Living Eck Master) - دریافت نکرده‌اند. غسل تعمید و آئین‌های مشابه، شرط کافی برای رستگاری نیستند. پیوستن به هیچ یک از ادیان، فرقه‌های اسرار و آئینی هم تضمین‌کننده آزادی معنوی نیست. فقط استاد حق در قید حیات، از این توانایی برخوردار است که روح‌ها را وصل دهد و به نواحی نور برساند (توئیچل، ۱۳۸۱: ۱، ۱۰۶).

اما با نگاهی عمیق‌تر درمی‌یابیم که تمام عرفان‌های نوظهور، از سر شمول‌گرایی با ادیان، به‌ویژه ادیان توحیدی برخوردار می‌کنند؛ چرا که در غیر این صورت رقیب آنان قلمداد می‌شوند. حال آنکه از حیث چارچوب نظری، تنوع تعالیم، قدمت آثار و کارکردها، میزان مریدان و جغرافیای تأثیرگذاری و غیره، توان رویارویی با ادیان اصولی را ندارند؛ هر چند که برخی از گرایش‌های از سر خودبتربینی وارد شده‌اند و عرفان خود را تنها راه و یا بهترین راه وصل معرفی کرده‌اند، و یا اینکه همه ادیان را نشئت گرفته از عرفان خود پنداشته‌اند. در تعالیم اکنکار چنین می‌خوانیم که بیشتر ایدئولوژی‌هایی که در زمینه دینی و فلسفی مطرح شده‌اند، همه شاخ و برگ خودشان را چیده و به راه باریکی رسیده‌اند. من می‌توانم یک مسیحی، مسلمان و یا هر چیز دیگری باشم؛ اما بعد از آن دیگر خود را محدود کرده‌ام. اگر مردم از من پرسند چه دینی دارم، و بگویم: «خوب، من یهودی هستم» بلافاصله ذهن آنها مرا در رده خاصی قرار می‌دهد، و من

جزو یکی از کسانی خواهم شد که در یکی از پره‌هایی واقع شده که اک در مرکز آن است. بنابراین آنچه در اینجا مرا به فکر می‌اندازد و خودم را از بابت آن مقصر هم می‌دانم، این است که ما حتی نمی‌توانیم بگوییم اک، یک طریق است. آن به قدری دربرگیرنده زندگی است که به‌خودی‌خود شامل همه چیز می‌شود؛ چرا که خود زندگی است (سیمپسون، ۱۳۷۷: ۳۰۲).

پال توئیچل معتقد است اکنکار به مثابه محوری عمل می‌کند که پره‌های آن منتهی به چرخ می‌شوند موسوم به چرخه زندگی. این چرخ نشان می‌دهد که چگونه ادیان اصلی جهان از اکنکار سرچشمه گرفته‌اند. این چرخ دوازده پره دارد که عبارت‌اند از: آنیمیسیم، هندوئیسم، اسلام، مسیحیت، یهود، شیتوئیسم، بودیسم، تائوئیسم، جانیسم، دین زرتشت، مکاتب اسرار و صوفیگری. هر یک از این پره‌ها معرف یکی از ادیان امروزی جهان است (توئیچل، ۱۳۸۰: ۲۳). اما چنین ادعاهای بدون دلیل و مدرک، به جای آنکه بتواند مریدان دیگر ادیان را سست کند و به سمت خود بکشاند، باعث ایجاد نفرت و انزجار از آنان شده است؛ افزون بر اینکه نگاه شمول‌گرایانه عرفان‌های نوظهور، دارای سود دیگری نیز هست؛ بدین سان که آنان با طرف‌داری از تمام ادیان بزرگ، غیر مستقیم خود را هم‌ردیف آنان قلمداد می‌کنند. آنان چنین می‌گویند که: «همه مذاهب به سمت حقیقت می‌روند؛ بنابراین هیچ تفاوتی مابین آنها نیست»، حال آنکه درستی این ادعا به این معناست که به عنوان مثال، تعالیم پیامبر اسلام با تعالیم/شو تفاوت خاصی ندارد؛ چرا که هر دو، انسان را به سمت خدا هدایت می‌کند. آیا صداقتی که از پیامبران الهی به ما رسیده است، همانند صداقت مروجان جنبش‌های نوپدید است؟ آیا با سکس مدیته‌شنی که/شو آن را مسیر رسیدن به

خدا می‌داند، می‌توان به خدا رسید؟ اگر چنین باشد، می‌بایست فاحشه‌های عالم، عارف‌ترین انسان‌ها باشند و یا دست‌کم آماده‌ترین و مستعدترین افراد برای رسیدن به حقیقت.

ساتیا سایی بابا درباره کثرت‌گرایی می‌گوید:

تمام مذاهب متعلق به خداست و راه به سوی یک مقصد دارد. فرقی بین یک مذهب با مذهب دیگر نیست... اهمیتی برای اختلاف‌هایی که بر پایه زبان، مذهب و کاست یا ملیت ابراز شده قائل نباش. این احساس را که همه فرزندان خداوندند، در خود پرورش ده. تو ممکن است خداوند را در شکل انتخابی‌ات پرستش کنی، اما این فکر را در مغزت به وجود بیاور که خدا فقط یکی است. عشق را پرورش داده و وحدت و هارمونی بین همه را ارتقا ده (سیما، ۱۳۷۷: ۵۴).

دهم: تعبد کورکورانه در برابر پیروی معقولانه

بنیان‌گذاران عرفان‌های نوپدید، بسیار تلاش می‌کنند تا بتوانند افرادی را جذب تعالیم خود کنند. آنان می‌کوشند تا با هر وسیله‌ای، مریدانشان را در اثبات حقانیت خود یاری کنند؛ از بیان ادعاهای عجیب و غریب گرفته تا انجام افعال و کرداری که به آن معجزه می‌گویند. اما آنچه برای بنیان‌گذاران این عرفان‌ها بسیار مهم است و همواره خواهان القای آن به طرفداران هستند، این است که نوآموز معنوی، همواره و در همه حال باید مطیع و سرسپرده استاد باشد. شاگرد در هیچ موقعیتی حق ندارد خلاف گفتار و کردار استاد خویش عمل کند. فرمان استاد می‌بایست بدون کوچک‌ترین تأمل و تفکر اطاعت شود. در غیر این صورت نوآموز، عواقب نافرمانی خود را به‌زودی خواهد دید.

پال توئیچل می گوید:

عده بی شماری سعی می کنند مذاهب اصولی را جایگزین نیاز خود به اکنکار کنند. خیلی ها به فرقه ها و مکاتب اسراری پناه می برند و تصور می کنند راهشان را یافته اند؛ اما همه آن کسانی که طریق اک را ترک می گویند و از قبول استاد حق در قید حیات، امتناع می ورزند، افسوس خواهند خورد؛ چون کسی که گوش به ناخدا نهد، بی تردید کشتی خود را به صخره ها خواهد کوفت (توئیچل، ۱۳۸۰: ۳۳۱).

وای بر کسی که چلای استاد حق در قید حیات باشد و در عین حال از طریق عقیدتی، جهان بینی و مجاهدت معنوی دیگری هم پیروی کند. او از عواقب این بی خردی رنج خواهد برد... اگر واصل اکنکار شده باشد، امکان عدول از طریق اک برایش ممکن نخواهد بود، مگر آرزوی یک زندگی پر از مصیبت و رسوایی در سر داشته باشد... چلا هرگز از عقیدت خود به راه اک تغییر مسلک نمی دهد. تسعیر و تغییر کیش، در عرصه فعالیت اکنکار وجود ندارد (توئیچل، ۱۳۸۱: ۱، ۱۵۳).

ساتیا سای بابا رابطه خود و شاگردان را این چنین ترسیم می کند:

تند صحبت می کنم و بعضی ها را تنبیه می کنم، اگر آنها مال من نیستند آنها را رها می کنم و توجه به آنها نمی کنم. این هشدار است برای ارتداد آنها. من حق دارم آنها را که به من تعلق دارند گوشمالی بدهم. من بین شما راه می روم و صحبت می کنم، تربیت می دهم، نشان می دهم، نصیحت می کنم و اندرز می دهم؛ اما از هر نوع وابستگی جدا هستم. خیلی وقت ها به شما گفته ام که مرا با این ساخت فیزیکی مربوط ندانسته و یکی فرض نکنید؛ اما شما نمی فهمید (سیما، ۱۳۷۷: ۱۰۶).

سای بابا به واسطهٔ چنین تبلیغاتی، در هندوستان توانسته بود برخی مریدان خود را آن‌چنان در قبضهٔ حاکمیت نگه دارد که بعضی شاگردان او برای گرفتن شفای روحانی و تبرک و تیمم، به خوردن و مالیدن ادرار و مدفوع او مبادرت می‌ورزیدند. کریشنا مورتی در تعالیم خود، همواره به این نکته اصرار می‌ورزید که: سالک نیازی به معلم ندارد. من مرشد نیستم و هدف من تأسیس مکتب یا عقیدهٔ مذهبی نیست (مورتی، ۱۳۸۲: ۱۹). او معتقد بود، معلم نمی‌تواند سالک را به حقیقت برساند، و اینکه جزء هیچ گروه و نحله‌ای نباشید تا بتوانید به طور دقیق و صحیح فکر کنید؛ چرا که تشکیلات نمی‌تواند انسان را به سوی تعالی معنوی سوق دهد، بلکه باعث محصور شدن آدمی می‌شود (مورتی، ۱۳۷۶: ۱۹). با وجود این، او عملاً دچار تناقضی آشکارا در حوزهٔ نظر و عمل بود؛ چرا که در مباحث نظری بر ادعاهای فوق اصرار می‌ورزید، اما در عمل به گونه‌ای دیگر رفتار می‌کرد. در واقع کریشنا مورتی، رهبر «انجمن ستاره در مشرق‌زمین» بود؛ انجمنی که هدف از تأسیس آن هموار کردن راه برای آمدن معلم جهانی است. در ۱۱ ژانویه ۱۹۱۱ مجله‌ای به نام پیک ستاره به شکل فصلنامه منتشر شد. در آن زمان شمار اعضای انجمن به پنجاه هزار نفر اعلام شد و اینکه دفاتر انجمن در پنجاه کشور جهان افتتاح شده است (بلاو، ۱۳۷۶: ۳۷). کریشنا مورتی فرافکنی می‌کرد. او در سخنرانی‌هایش عملاً در مقابل مریدان می‌گفت: استاد نمی‌تواند شما را به حقیقت برساند. از طرف دیگر، از حضور آنان ابراز خرسندی، و نقش معلمی را برای آنان بازی می‌کرد.

شو که از مریدان سرسخت مریدپروری است، از اعتقاد کریشنا مورتی در این باره که شاگرد نیازی به استاد ندارد و اینکه سالک باید بدون استاد به راه

خود ادامه دهد، سرسختانه انتقاد می‌کند (اشو، ۱۳۸۴: ۲۱۶). او طرفداران کریشنا مورتی را انسان‌های ابله معرفی کرد.

یازدهم: شادی ظاهری در برابر سرور درونی

شادی و آرامش، یکی از ارکان اساسی در عرفان حقیقی است؛ چنان‌که بسیاری از عارفان در بازشماری مراحل سیر و سلوک اسلامی به مرحله طمأنینه و سکینه اشاره کرده‌اند. لازمه آرامش روحی، ایجاد بهجت و شادی روحی در وجود سالک است؛ شادی‌ای که یکباره از درون سالک متبلور می‌شود و هستی او را قبضه می‌کند. ویژگی این سرور و شادی، افزون بر تثبیت دو چندان آرامش روان، دوام و استمرار پایدار است.

وجه تمایز عرفان حقیقی و عرفان‌های نوظهور، در همین مسئله قابل بررسی است؛ چرا که در عرفان‌های نوظهور، فرد با انجام فعالیت‌هایی که در دنیای مادی نشانه خوشحالی است، خواهان رسیدن به آرامش روح است؛ مثلاً در تعالیم/شو، سالک ملزم به رقصیدن، شوخی کردن، خندیدن، آواز خواندن، نفی هر نوع جدیت و غیره می‌شود. او می‌گوید: رقصیدن خاموش نیست؛ کار بسیار پویایی است؛ در پایان، شما به جنبش تبدیل می‌شوید؛ بدن فراموش می‌شود؛ تنها جنبش به جای می‌ماند. راستی این است که رقص، غیر زمینی‌ترین کارهاست، غیر زمینی‌ترین هنرهاست؛ زیرا که تنها جنبشی آهنین است. رقص از همه رو غیر مادی است. بنابراین به‌هیچ‌رو نمی‌توانید بدان چنگ زنید (اشو، ۱۳۸۰: ۵۴). کل کائنات یک شوخی است... خداوند همیشه

در حال شوخی است. به زندگی خودت نگاه کن، خنده‌آور است. به زندگی دیگران نگاه کن؛ همه‌اش را شوخی خواهی یافت. شوخی، شوخی، شوخی. جدیت بیماری است. جدیت را با معنویت هیچ سروکاری نیست. معنویت خنده، نشاط و تفریح است (اشو، ۱۳۸۲: ۲۶۶).
 /شو معتقد است سالک با سرور ظاهری و انجام افعال فیزیکی می‌تواند به آرامش روان دست یابد؛ یعنی آرامش روان به کمک جسم مادی به روح ماورایی انتقال می‌یابد، چنان‌که می‌گوید کسی که می‌تواند بخندد، کسی که طنزآمیزی و تمامی بازی زندگی را می‌بیند می‌خندد. در بطن خنده، به اشراق خواهد رسید (اشو، ۱۳۸۲: ۷۲). اما آرامش به دست آمده از این راه، دوام و استمرار ندارد؛ چرا که خود/شو نیز بدان پی برده است و برای جبران و استمرار آن، سالک را به خنده، رقص و شوخی دائم سفارش می‌کند. اما مگر می‌شود در تمام احوال زندگی روزمره - برای رسیدن به آرامش پایدار - در حال رقص و آوازخوانی و شوخی و غیره بود؟ چطور می‌توان جدیت را به طور کلی نفی کرد؟ حال آنکه آرامش روان به واسطه افعال مادی گرایانه جسم به روح و روان آدمی انتقال نمی‌یابد، بلکه ماجرا کاملاً برعکس است. اگر روح و روان انسان به بهجت و سرور دست یابد، چنین شادی‌ای از درون متبلور می‌شود و نه تنها وجود سالک، بلکه اطرافیان او را غرق آرامش و سرور روان می‌کند. به همین سبب است که اگر آدمی در جوار عارفی حقیقی بنشیند، آرامش و نشاط ویژه‌ای را احساس می‌کند، و به همین سبب است که در صدر اسلام، بسیاری با دیدن پیامبر و حضور در دایره

وجودی او، بدون آنکه ایشان لب به سخن بگشاید و آنان را موعظه کند، مجذوب او می‌شدند و به اسلام روی می‌آوردند. بنابراین در عرفان حقیقی، سالک به واسطه سیر و سلوک صحیح به درجه‌ای از نشاط و سرور می‌رسد؛ نشاطی که تمام وجود او را دربر می‌گیرد.

معتقدیم جشن، سرور، آواز و رقص می‌تواند رابطه‌ای با ایجاد شادی داشته باشند؛ اما نه به حد سروری که در عرفان حقیقی می‌توان به آن رسید و نه به واسطه افراط در جشن، سرور، آواز و رقص؛ افراطی که نمونه آن را می‌توان در مراسم شبانه مشاهده کرد، که همراه با موسیقی‌های عجیب، انواع مواد روان‌گردان و پایکوبی‌های طاقت‌فرساست. / شو می‌گوید: اگر مردم بتوانند کمی بیشتر به جشن و پایکوبی بپردازند و کمی بیشتر آواز بخوانند، انرژی آنها بیش از پیش به جریان افتاده، مشکلات به تدریج ناپدید خواهد شد. به همین دلیل من این قدر به شاد زیستن اصرار دارم؛ شادمانی تا حد بی‌خود شدن. بگذار تمام انرژی به شور و شیدایی مبدل شود و ناگهان خواهی دید که دیگر سر‌نداری؛ انرژی گیرکرده در سرت سراسر به جنبش درآمده، الگوها، تصاویر و حرکتی زیبا می‌آفریند. در این حال لحظه‌ای فرا می‌رسد که بدنت دیگر جسم و سفت و سخت نیست؛ انعطاف‌پذیر و جاری می‌شود. به هنگام شعف و شادی، لحظه‌ای فرا می‌رسد که مرز تو و دیگران آنقدر واضح نیست؛ تو ذوب می‌شوی، با کائنات در هم می‌آمیزی؛ مرزها در یکدیگر ادغام می‌شوند (اوشو، ۱۳۸۲، ۴۷).

نتیجه‌گیری

مؤلفه‌های یازده‌گانه، با آنچه از آن به «فرهنگ بومی ایرانیان» یاد می‌شود، در تقابل آشکار است. گسترش تدریجی این باورها در بلندمدت، باعث ایجاد تغییرات اساسی در فرهنگ دینی ما خواهد بود. این اعتقاد، از نگاه نگارنده بدیهی است؛ از این رو به بررسی نکته دیگری می‌پردازد. پرسش بسیار مهم این است: چرا انواع مصادیق جنبش‌های نوپدید و یا عرفان‌های نوظهور در ایران رواج یافته است؟

در پاسخ این پرسش می‌توان به دو پاسخ اشاره کرد: اول اینکه دست دشمنان فرهنگی در میان است؛ یعنی همان چیزی که از آن به «تهاجم فرهنگی» یاد می‌کنیم. دوم آنکه علت اساسی رواج این گرایش‌ها در ایران، این است که مسئولان فرهنگی، معنویت ایرانی - اسلامی مان را به واسطه نیازهای روز، جدید و امروزی نکرده‌اند. به بیان دیگر، دنیای غرب به سبب مدرنیته و پیامدهای آن، به‌ویژه پیشرفت فناوری، دچار تحولات اجتماعی فراوان شد. مدرنیته توانست با دستاوردهای مادی، فرهنگ باطنی خود را حاکم کند؛ فرهنگی که در دل خود، بی‌توجهی به معنا و معنویت را به همراه داشت. از این‌روست که در غرب، مسئله دین‌باوری سست و کم‌اهمیت جلوه می‌کند. در واقع باید گفت مؤلفه‌های مدرنیسم، مستقیم و غیر مستقیم، مادی‌گری صرف را در جامعه حاکم می‌کنند؛ ماجرای که ورود به آن، در حقیقت، خروج از معنویت‌گرایی حقیقی - نه ساختگی و قلابی - است.

نکته مهم این است که از وقتی مؤلفه‌های مدرنیسم به‌ویژه پیشرفت فناوری در ایران رواج می‌یابد، در حقیقت جریان دیگری به همراه آن داخل می‌شود. پذیرش و استقبال از انواع مؤلفه‌های مدرنیته، در دل خود به صورت پنهان، حاوی بار معنایی و فرهنگی متفاوتی نیز بوده که از آن جدایی‌ناپذیر است. از این رو برای مقابله با چنین فضایی می‌بایست فرهنگ ایرانی - اسلامی خود را متأثر از فضای جدید، به‌روز کنیم تا فرهنگ ما دچار دگرگونی‌های عمیق نشود. در غیر این صورت، جامعه را برای پذیرش باورهای فرهنگی مدرنیته، به حال خود رها کرده‌ایم.

به دیگر سخن، با دگرگونی‌های اجتماعی که در هر جامعه رخ می‌دهد - و علت آن نیز پدیده‌های گریزناپذیری همچون تغییر فناوری*، نیازهای شناخته‌شده، دگرگونی جمعیت و تغییر در محیط طبیعی و غیره است - اصل فرهنگ‌پذیری اتفاق می‌افتد. کسانی که دغدغه فرهنگ سنتی جامعه خویش را دارند، همواره می‌بایست به مقتضای دگرگونی‌های وارده، ارزش‌ها و هنجارهای سنتی خود را متأثر از وضعیت جدید، امروزی کنند. در غیر این صورت، جامعه بدون الگو را، برای پذیرش هر ایده جایگزینی رها ساخته‌اند.

آنچه بیان شد، در فضای کلی بحث بود. اکنون به مسئله این مقاله، یعنی فرهنگ ما و مؤلفه‌های جنبش‌های نوپدید می‌پردازیم. معتقدیم مهم‌ترین علت رواج جنبش‌های نوپدید دینی و مؤلفه‌های آن به منزله گرایش‌های باطنی و

* از نگاه اکثر جامعه‌شناسان، تغییرات فناوری، مهم‌ترین عامل دگرگونی فرهنگ جوامع است.

معنوی در میان جوانان ایرانی، به‌روز نشدن معنویت ایرانی - اسلامی است. بنابراین دغدغه‌ی اساسی، نقد تعالیم عرفان‌های گفته‌شده نیست، بلکه تولید گزاره‌های عرفانی جدید، مبتنی بر سنت معنویمان است. یعنی می‌بایست معنویت ایرانی - اسلامی‌مان را با لحاظ مقتضیات روز، جدید و امروزی کنیم و آن را به جوانان دوستدار معنویت و عرفان تقدیم کنیم. در این صورت، رغبت جوانان ایرانی به چنین تعالیمی بسیار بیشتر خواهد بود. مثال این ادعا در حوزه ادبیات عرفانی، کتاب *د/ نوشته زهرا حسینی*، به منزله‌ی داستانی از دوران جنگ است؛ دفاع مقدسی که منزلگاهی برای پرورش جوانان عارف‌پیشه بوده است و جالب اینکه این کتاب، در کمتر از دو سال به چاپ صدم رسیده است. این واقعه نشان می‌دهد که اگر ما بتوانیم مثلاً در حوزه ادبیات عرفانی، داستان تولید کنیم، دیگر لازم نیست درباره‌ی استقبال جوانان ایرانی از مطالعه‌ی کتاب‌های پائولو کوئیلو (Paulo Coelho) احساس نگرانی کنیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. قران کریم
۲. اشو، ۱۳۸۰، شہامت، ترجمہ خدیجہ تقی پور، چ ۲، فردوسی.
۳. _____، ۱۳۸۰، مراقبہ ہند وجد و سرور، ترجمہ فرامرز جواہری نیا، فردوس.
۴. _____، ۱۳۸۱، آئندہ طلایی، ترجمہ مرجان فرجی، فردوسی.
۵. _____، ۱۳۸۱، ضربان قلب حقیقت مطلق، ترجمہ دکتر لوئیز (مرضیہ) شنکایی، فردوس.
۶. _____، ۱۳۸۲، آفتاب در سایہ، ترجمہ عبدالعلی براتی، چ ۲، نسیم دانش.
۷. _____، ۱۳۸۲، الماس اشو، ترجمہ مرجان فرجی، چ ۴، فردوس.
۸. _____، ۱۳۸۳، تفسیر آواہای شاہانہ ساراہا (تعلیمات تانترا ۴)، ترجمہ ہما ارژنگی، حم.
۹. _____، ۱۳۸۳، تفسیر آواہای شاہانہ ساراہا (تعلیمات تانترا ۳)، ترجمہ ہما ارژنگی، حم.
۱۰. _____، ۱۳۸۴، آواز سکوت، ترجمہ میرجواد سید حسینی، ہودین.
۱۱. بلاو، اولین، ۱۳۷۶، یادمان یک صدمین سالروز تولد کریشنامورتی، مہدی قراچہ داغی و زہرہ فتوحی، البرز.
۱۲. بیرو، آلن، ۱۳۸۰، فرہنگ علوم اجتماعی، ترجمہ باقر ساروخانی، چ ۴، نشر کپھان.
۱۳. پال توئیچل، ۱۳۸۱، شریعت کی سوگماد، ترجمہ ہوشنگ اہرپور، چ ۱، قلم.
۱۴. توئیچل پال، ۱۳۷۹، سرزمین های دور، ترجمہ ہوشنگ اہرپور، چ ۲، نگارستان کتاب.
۱۵. _____، ۱۳۸۲، بیگانہ ای بر لب رودخانہ، ترجمہ ہوشنگ اہرپور، چ ۲، نگارستان کتاب.
۱۶. _____، ۱۳۸۰، دفترچہ معنوی، ترجمہ ہوشنگ اہرپور، چ ۲، نگارستان کتاب.
۱۷. _____، ۱۳۸۰، دندان بپر، ترجمہ ہوشنگ اہرپور، نگارستان کتاب.

۱۸. سای بابا، ساتیا، ۱۳۸۲، گیتای جدید، ترجمه مرتضی بهروان، آویژه.
۱۹. سیما، کوندار، ۱۳۷۷، تراش‌های الماس خداوند، ترجمه طاهره آشنا، چ ۲، انتشارات تعالیم مقدس.
۲۰. _____، ۱۳۷۹، اکنکار، کلید جهان‌های اسرار، ترجمه هوشنگ اهرپور، نگارستان کتاب.
۲۱. _____، ۱۳۸۰، نامه‌های طریق نور، ترجمه مینو ارژنگ، چ ۲، نشر ثالث گلزار.
۲۲. سیمپسون، پتی، ۱۳۷۶، تار و پود اندیشه، ترجمه رضا ملک‌زاده، میترا.
۲۳. _____، ۱۳۷۷، پالجبی - یک تاریخچه، ترجمه مریم البرزی، دنیای کتاب.
۲۴. _____، ۱۳۸۰، واژه‌نامه اکنکار، یحیی فقیه، سی گل.
۲۵. _____، ۱۳۸۲، رهایی از دانستگی، ترجمه مرسله لسانی، بهنام.
۲۶. شریف‌زاده، بهمن، ۱۳۸۶، عرفان دینی، معنویت‌گرایی نوین، نشر دفتر رهبری نیروی مقاومت بسیج.
۲۷. کاستاندا، کارلوس، ۱۳۷۴، آتشی از درون، ترجمه ادیب صالحی، چ ۵، شب‌ویز.
۲۸. _____، ۱۳۷۴، حقیقتی دیگر، ترجمه ابراهیم مکلا، چ ۲، دیدار.
۲۹. _____، ۱۳۷۷، ندای الهی (خلوت خدا)، ترجمه رضا جعفری، چ ۲، دنیای کتاب.
۳۰. _____، ۱۳۸۰، اک - ویدیا دانش باستانی پیامبری، ترجمه هوشنگ اهرپور، چ ۲، نگارستان کتاب.
۳۱. _____، ۱۳۸۲، یک فنجان چای، ترجمه مسیحا برزگر، دارینوش.
۳۲. کوئن، بروس، ۱۳۸۱، مبانی جامعه‌شناسی، غلامعباس توسلی و رضا فاضل، چ ۱۳، سمت.
۳۳. گیدنز، ۱۳۸۷، آنتونی، جامعه‌شناسی، حسن چاوشیان، چ ۲، نشر نی.
۳۴. مورتی، کریشنا، ۱۳۷۶، زندگی پیش‌رو، ترجمه پیمان آزاد، صدای معاصر.
۳۵. میتسوفیل، موری، ۱۳۷۷، در پیشگاه استادان اک، ترجمه مهیار جلالیانی، دنیای کتاب.
۳۶. ناس، جان بی، ۱۳۸۲، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، چ ۱۳، انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۷. یوگاناندا، پاراهامسا، ۱۳۸۸، سرگذشت یک یوگی، ترجمه گیتی خوشدل، ج ۳، پیکان.

38. Ignatieff , M (1999) **Whose Universal Values** , 13 . 440.

39. En.Wikipedia.org/Wiki/Sathya-Sai-Baba.2009/1.

40. Smith, David (2003) *Hinduism and Modernity*, Blackwell publishing.

41. York, Michael (1995) **A Sociology of the New Age and Neopagan**, Rowman & Littelfield.

42. Puttick, Elizabeth (1999) "Woman in New Religious Movements", in: **Woman in New Religious Movements: Challenge and Response**. Ed. By: Bryan Wilson and Jamie cresswell, New York and London: Routledge.

43. www. Osho Word. Com / biography.