


The Relationship between Modernity and the Emergence and Expansion of New Spiritual Movements (a Case Study of Osho)

✉ **Mohammad Hassan Ziauddin**  / PhD Student of Islamic Sufism and Mysticism, The University of Religions and Denominations mhziaoddini@gmail.com

Seyyed Mohammad Rouhani / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations m.rohani@urd.ac.ir

Received: 2024/05/25 - **Accepted:** 2024/11/09


Abstract

Modernity is considered as a turning point in the history of human life. Modernity is the era of the dominance of philosophical schools of thought. Features such as the recognition of individual independence, globalization, and secularism in this era have caused traditional institutions, including religion, which were dominant as value systems in society, to lose at least a large part of their sovereignty and be marginalized. As a result of the weakening of value systems, humans faced the crisis of meaning and fundamental questions. Relativism, commodification, and profiteering of man in this era caused undogmatic spiritual systems and currents to adapt to the nature of modern man and spread in society. Thus, many spiritual movements, including "Osho", emerged in this era, which were somewhat successful in attracting followers. This article examines and explains the harmony of Osho teachings with the characteristics and components of modernity. Among these teachings is the importance of individuals as important units in the system of creation. Osho defined salvation through self-awareness and self-knowledge and argued for his relativist and individualistic teachings. Using the descriptive-analytical method, this research examines the relationship between modernity and the emergence and spread of spiritual movements, and finally adapts the teachings of the Osho movement to this relationship.

Keywords: Modernity, secularism, globalization, emerging spiritual movements, Osho.

رابطهٔ تجدد و پیدایش و گسترش جنبش‌های معنوی جدید با مطالعهٔ موردی اُشو

mhziaoddini@gmail.com

محمدحسن ضیاءالدینی  / دانشجوی دکتری تخصصی تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

m.rohani@urd.ac.ir

سیدمحمد روحانی / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹

چکیده

تجدد (مدرنیته) به‌عنوان یکی از جهش‌های شکوفایی تاریخ زندگی بشر مطرح است. تجدد، عصر حاکمیت مکاتب فکری فلسفی است. ویژگی‌هایی از جمله شناخت استقلال فردی، جهانی‌شدن و عرفی‌نگری (سکولاریته) در این عصر، موجب شده است که نهادهای سنتی، از جمله دین که به‌عنوان نظام‌های ارزشی در جامعه حاکم بودند، دست‌کم بخش زیادی از حاکمیت خود را از دست بدهند و به حاشیه کشیده شوند. نتیجهٔ کناره‌گیری نظام‌های ارزشی، مواجه شدن انسان با بحران معنا و پرسش‌های اساسی شد. خوی نسبی‌گرایی، کالازدگی، حساب‌گری و مانند آن که انسان را در این عصر درگیر کرده است، موجب می‌شد دستگاه‌ها و جریان‌های معنوی که جزم‌گرا نبودند و با خوی انسان امروزی خود را سازگار می‌کنند، مجال حضور در جامعه را بیابند و بدین‌سان، جنبش‌های معنوی بسیاری در این عصر سر برآوردند. «اُشو» یکی از همین جنبش‌هاست که در جذب پیرو در زمان خود تا حدی موفق عمل کرده و در این نوشتار بررسی گردیده و هماهنگی آموزه‌های او با ویژگی‌ها و مؤلفه‌های تجدد تبیین شده است. از جملهٔ این آموزه‌ها اهمیت دادن به فرد به‌مثابهٔ یکان مهم در نظام آفرینش است. اُشو نجات را از راه خودآگاهی و خودشناسی تعریف کرده و آموزه‌های نسبی‌گرایانه و فردگرایانهٔ خود را در این فضا بیان نموده است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به رابطهٔ تجدد با پیدایش و گسترش جنبش‌های معنوی پرداخته و در نهایت، آموزه‌های جنبش اُشو را با این رابطه، تطبیق داده است.

کلیدواژه‌ها: تجدد، عرفی‌نگری، جهانی‌شدن، جنبش‌های نوپدید معنوی، اُشو.

تاریخ زندگی بشر از نظر جامعه‌شناسان چهار دورهٔ کلی داشته است که از آن به «عصر» یاد می‌کنند. از نگاه ایشان، بشر در طول تاریخ، می‌کوشیده است تا از تراش خود دفاع کند و در جامعهٔ خود، سنت نیاکانش را حفظ نماید. از این رو جنبه‌های خلاقیت که موجب ارتقای یک عصر شده، استثنای هر عصر به‌شمار می‌آیند (پارکز، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

دوره‌های خلاقانهٔ تاریخ بشر عبارتند از:

یکم) دورهٔ پیدایش کشاورزی و مهارت اهلی کردن حیوانات؛

دوم) دورهٔ شهرنشینی و پیدایش تمدن شهری؛

سوم) عصر پیدایش نظریات فلسفی سیاسی در بعد علمی و صنعت در بعد عملی؛

چهارم) عصر امروزی (شکوفایی مکاتب فکری).

در بازشناسی هر عصر باید توجه داشت که این اعصار با توجه به گذشت زمان، دچار تکامل بوده‌اند. بنابراین چیزی که به‌عنوان تجدد (مدرنیته) یا عصر حاضر (مدرن) شناخته می‌شود، لزوماً همان نیست که در آغاز جهش این عصر وجود داشته است. بحث‌هایی که دربارهٔ گذر از عصر امروزی و رسیدن به فرانوگرایی (پست مدرن) یا به چالش کشیده شدن گزاره‌های تجدد به میان آمده است، نشان از همین تکامل دارد (هال و گابین، ۱۹۹۳، ص ۲۶).

از این رو در این پژوهش بیش از آنکه تعیین محدودهٔ زمانی آغاز و پایان عصر امروزی مورد اهمیت باشد، برشماری ویژگی‌های این عصر که همچنان در مسیر تکامل‌اند و کشف نسبت میان سیر آنها و سیر پیدایشی و گسترشی جنبش‌های نوین معنوی مهم است.

مهم‌ترین ویژگی‌های دورهٔ اخیر شکوفایی زندگی بشر از نظر جامعه‌شناسان عبارت‌اند از:

یکم. شناخت استقلال فردی و کم‌فروغ شدن باور به نظام‌های ارزشی کهن (پارکز، ۱۳۹۱، ص ۱۵)؛

دوم. جهانی‌شدن، به‌معنای نزدیک شدن مرزها و تراکم آگاهی نسبت به جهان (رابرتسون، ۱۳۸۰، ص ۳۵)؛

سوم. عرفی‌نگری بر پایهٔ عقلانیت، به‌معنای جایگزینی علم در مکان نهادها و اعتقادات در زندگی بشر (کومار، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲).

هرچند جامعه‌شناسان به برخی ویژگی‌های دیگر نیز اشاره‌هایی کرده‌اند، اما می‌توان گفت که این سه ویژگی اساس همهٔ ویژگی‌های بعدی است و به نوعی می‌توان سایر موارد طرح‌شده را به این موارد برگرداند. همچنین باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود: این موارد ویژگی‌های عصر حاضرند، به این معنا نیست که معانی و مبانی الزاماً جدیدی هستند که در گذشته ریشه ندارند، بلکه همهٔ این موارد در گذشته نیز مطرح شده‌اند؛ اما همواره جدای از جریان اصلی جامعه و مکاتب فکری پیش رفته و هرگز مجالی برای فراگیر شدن نیافتند. این عصر به این ویژگی‌ها در کنار هم اجازهٔ تجلی و ظهور، در مکاتب فکری چیره داد (گنون، ۱۳۸۷، ص ۸۵).

از جمله رخدادهای قابل مطالعه در این عصر، پیدایش و گسترش چشمگیر جنبش‌های نوین معنوی است که در یک شمارش، تنها جنبش‌های برآمده از ادیان را بیش از ده‌هزار تخمین زده‌اند (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱). این پژوهش در مقام کشف رابطه میان عصر امروزی و این رخداد است. چون در مطالعات اجتماعی بررسی نمونه‌ها از اهمیت خاصی برخوردار است - زیرا کشف‌های کلی از به دست آوردن وجه جامع میان نمونه‌های متعدد صورت می‌پذیرد - این پژوهش نیز به نمونه‌ای عینی برای تطبیق آموزه‌ها و دستاوردها نیازمند است.

از این رو یکی از جنبش‌های این عصر، جنبش اُشو، که تا حدی به صورت چشمگیر توانسته است جامعه‌ای از انسان عصر حاضر را به پیروی از خود مجاب کند، به صورت تطبیقی بررسی می‌گردد. اهمیت دیگر جنبش اُشو از این روست که فعالیت آن در شرق و غرب جهان صورت گرفته است و می‌تواند نمونه‌ای مناسب برای اثبات جامع بودن این رابطه (میان تجدد و پیدایش و گسترش جنبش‌های معنوی) را بازتاب دهد.

با توجه به اهمیت موضوع جنبش‌های نوین دینی و گسترش آنها در جوامع مختلف، توجه پژوهشگران در سال‌های اخیر به این موضوع معطوف شده است و پژوهش‌های متعددی در زاویه‌های مختلفی از این موضوع، به رشته تحریر درآمده است؛ هرچند بررسی ارتباط میان متغیرهای این پژوهش (مدرنیته و پیدایش و گسترش این جنبش‌ها) با تطبیقی عینی، از منظری که نگارندگان بدان پرداخته‌اند، تا کنون مورد توجه خاص قرار نگرفته، اما مواردی از پژوهش‌ها می‌توانند به‌عنوان پیشینه و گام‌های پیشینی این تحقیق به حساب آیند که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

- مقاله «عوامل ظهور و شیوع معنویت‌های نوپدید» (یوسفی و سلیمانی، ۱۴۰۱)؛ نویسندگان در این پژوهش از موارد متعددی از جمله فردگرایی، هویت جمعی و فردی و دوره مدرن و پسامدرن به‌عنوان این عوامل سخن گفته‌اند.

- مقاله «زمینه‌های شکل‌گیری و گسترش جنبش‌های نوپدید دینی» (ابرقویی، ۱۴۰۰)؛ این پژوهش به یک بررسی تاریخی تحولی پرداخته است که در اثر افول کلیسای کاتولیک در بستر غربی، بحران معنا ایجاد شده و به‌عنوان محصول این فرایند، جنبش‌های نوپدید دینی به وجود آمده‌اند.

- مقاله «دیانت و مدرنیته (رویکرد نظریه‌پردازان اجتماعی در باب روباوبویی و دگرگونی دین با مدرنیته نخست و پسین)» (حیدری و دیگران، ۱۳۹۷)؛ نویسندگان در این مقاله، به ابعاد معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و جامعه‌شناسی مدرنیته پرداخته‌اند و به‌نوعی از تقابل دین و علم در این دوره یاد کرده‌اند.

- مقاله «بررسی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر بر گرایش به جنبش‌های نوپدید دینی (مطالعه موردی: دو جنبش اکنکار و ایلپیا رام الله)» (هزارجریبی و فراهانی، ۱۳۹۴)؛ نویسندگان در این مقاله نیز با مطالعه دو مورد از جنبش‌های نوپدید، پرسشنامه‌هایی را طراحی کرده و بر اثر فراوانی‌های جمع‌آوری شده، عوامل اجتماعی و سیاسی گرایش به دو مورد مطالعه خود را احصا کرده‌اند.

۱. رابطهٔ تجدد و نهادهای معنویت

«نهادهای معنویت» به‌معنای هر دستگاهی است که نظامی معنوی را پیشنهاد می‌کند. ادیان مهم‌ترین نهادهای معنوی در طول تاریخ به‌شمار می‌روند. از این‌رو در گام نخست باید رابطهٔ میان تجدد و دین را بررسی کرد. می‌توان گفت: هر سه ویژگی تجدد که بیان شد، رابطه‌ای مستقیم با دین دارند. دین‌ها - با همهٔ اختلاف تعاریف - بیشتر به‌دنبال استقرار نظامی ارزشی هستند که در آن جایگاه‌ها به صورت سازوار تعریف شده‌اند و پیروان خود را به زیست در آن نظام ارزشی دعوت می‌کنند (هیگ، ۱۳۸۱، ص ۱۷-۱۸). از این‌رو با فراتر رفتن شناخت‌های فردی و فروکاست نظام‌های ارزشی در عصر امروزی، گونه‌ای از تقابل به وجود می‌آید.

برخی جامعه‌شناسان مانند پارکر معتقدند: کارایی دین یا نهادهای معنویت در گذشته جا مانده‌اند؛ زیرا انسان عصرهای گذشته منافع خود را در گرو عضویت در این نظام‌های ارزشی می‌دید و با آن خویش را از ترس، ناخشنودی و مانند آن ایمن نگه می‌داشت (پارکر، ۱۳۹۱، ص ۱۵). با چشم‌پوشی از عیارسنجی دلیل‌های مطرح‌شده، می‌توان گفت: بر اساس این نظریه، انسان عصر امروزی علاقه‌ای به پایبندی به اصول و ارزش‌های ازپیش‌تعیین‌شده نشان نمی‌دهد. او با دگرگونی شگفت‌انگیز مفهوم «مکان» و «زمان» در فرایند جهانی‌شدن، مواجه شده است (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۲).

در فرایند جهانی‌شدن، علاوه بر نظریات علمی و فلسفی و مرزشکنی دانش انسان از جهان، رسانه‌های مختلف نیز نقشی انکارناشدنی داشتند (لایون، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱) انسان امروزی در این فرایند مهم، می‌توانست با بهره‌گیری از امکانات رسانه‌ای و مجازی در یک مکان حضور داشته باشد، درحالی‌که به‌صورت فیزیکی در محلی دیگر بود. پایه‌های ارتباط تنگاتنگ زمان و مکان که در عصر پیشامدرن به‌عنوان یک اصل فراگیر پذیرفته شده بود، در این عصر در حال فروریزی بود (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۲). انسان دیگر مجبور نبود برای حضور در مکان‌های متعدد، زمان صرف کند. وقتی ساده‌ترین اصول ثابت مانند زمان درنوردیده شد، انسان امروزی در پی پیشروی به مرزهای دیگر اصول ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده توسط نظام‌های الهی یا انسانی، از جمله دین و دستگاه‌های اندیشه و فکر نیز رسید.

فروریزی اصول ثابت به حدی است که «برمن» (Marshall Berman) را تحریک می‌کند کتاب خود دربارهٔ تجدد را این‌گونه نام‌گذاری کند: هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود (All That Is Solid Melts into Air). این همان نگرانی است که نیچه در «نیست‌گرایی» خود به آن اشاره دارد (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۶۴). این ذائقه از انسان امروزی هر نظام ارزشی را با چالش مواجه می‌کند و دین نیز از این روند جدا نیست.

سومین ویژگی تجدد که گذشت نیز نظام ارزشی دین را - دست‌کم با آن قرائت سنتی - عقب می‌راند. خالی از لطف نیست که در اینجا به تفاوتی بنیادین میان نظریه‌های جامعه‌شناسانه و نگرش انسان امروزی اشاره کنیم. مطابق

نظریه‌ای جامعه‌شناسانه، سابقه کفر از ایمان بیشتر است. به عبارت دیگر، انسان از گذرگاه کفر به سبب جهل به پدیده‌های طبیعی جهان، به ایمان رسید که زاده وجدان جمعی اجتماع است (دورکیم، ۱۳۹۶، ص ۱۴ و ۷۱).

بنابراین هر نوع دستیابی به علل پدیده‌ها، موجب تضعیف ایمان و نهادهای معنوی می‌شود. اینکه انسان در تجدد هنوز به دین و مذهب ایمان دارد، به نظر برخی از ایشان ریشه در عدم پیشرفت انسان در حوزه فرهنگ دارد (وبر، ۱۳۷۳، ص ۷۳). اما انسان امروزی الزاماً به این نظریه وفادار نیست؛ او در دستگاه فکری خود، می‌کوشد که به گونه‌ای محسوس با حقایق زندگی‌اش روبه‌رو شود، گونه‌ای که در آن نیازمند عضویت در یک نظام از پیش تعیین شده نباشد. با این حال، انسان امروزی نافی دین و مذهب نیست، بلکه تنها مرکزیت دین را گرفته و به دستگاه علمی داده و همچنان به مذهب در حاشیه، وفادار مانده است (کومار، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳). به هر روی تفکیک ساحت‌های آگاهی و مرکزگریزی نیز نوعی تقابل تجدد و دین را رقم می‌زند.

برای روشن‌تر شدن این موضوع باید از دو جبهه‌گیری فلسفی نسبت به عرفی‌نگری یاد کرد:

اولین برخورد با تجدد به مثابه یک مسئله فلسفی را هگل انجام داد (انتروز، ۱۹۹۴، ص ۴۳). بنابراین اولین تحلیلی که می‌توان در نظر گرفت برآمده از نظریات اوست. در سنت هگلی تمایز علوم و عرفی‌نگری ناخوشایند است. هگل با طرح موضوعات فلسفه تاریخ و بررسی تاریخ جهان در نقاط گوناگون، اساس حکمرانی در جهان را رشد آگاهی می‌داند (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۴۵-۵۹) و با طرح مباحث پدیدارشناسی - مانند کانت - به وجود امر مطلق اعتقاد پیدا می‌کند، با این تفاوت که امر مطلق در سنت هگلی برخلاف سنت کانت، قابل شناخت است (هگل، ۱۳۵۸، ص ۵۲-۶۰؛ سینگر، ۱۳۷۹). با این حساب، او تکثر در معرفت را بر نمی‌تابد و می‌کوشد این تکثر را به وحدت برگرداند.

تحلیل دوم دیدگاه وبر است. در سنت وبری جدایی حوزه‌های ارزشی (مانند مذهب، اخلاق و قانون) از نقاط قوت و ممدوح است. نتیجه این جدایی‌ها تکثربخشی به ارزش‌هاست و از این رو پیگردی وحدت در حوزه‌های متفاوت، محال است. او در عین حال، از رسیدن به «پوچی» در عصر حاضر ابراز نگرانی می‌کند (وبر، ۱۳۷۳، ص ۱۹۸).

با این شرح می‌توان گفت: نه تنها ادیان و نهادهایی بر پایه نظام‌سازی ارزشی، بلکه حتی نظریات فلسفی که مدعی وجود امر مطلق‌اند و می‌کوشند آگاهی را به سوی سامان واحدی بکشند، در تجدد به حاشیه رانده می‌شوند. همچنین واضح است که تجدد تنها به عنوان حاکمیت یک جریان فکری فلسفی در برهه‌ای از تاریخ زندگی بشر مطرح است که ویژگی‌های انحصاری خود را داشته و در علوم گوناگون قابل بررسی است. این هرگز به معنای از کار افتادن دستگاه فکری قدیم‌تر برای همیشه یا به معنای پیشرفت غیرقابل بازگشت، همچنین الزاماً به معنای پانهادن در مسیر درست نیست.

۲. تجدد و زمینه‌های بحران معنا

هرچند ویژگی‌های مطرح‌شده برای تجدد (شناخت استقلال فردی، جهانی‌شدن، عرفی‌نگری) از یک‌سو نهاد دین را که عرضه‌کنندهٔ معنویت است، عقب راند، اما از سوی دیگر، نمی‌تواند در برابر پرسش‌های سرشتی انسان، بی‌پاسخ بماند. پاسخ‌گویی به سه پرسش «از کجا آمده‌ام؟»، «آمدنم بهر چه بود؟» و «به کجا می‌روم؟» در گذشته از دل نظام‌های ارزشی حاکم بیرون می‌آمد؛ اما با حاکمیت فکری تجدد و عقب رفتن نظام‌های ارزشی از مرکزیت، پاسخ به این سه‌گانه با بحران مواجه شد. اهمیت این سه‌گانه از آنجا مشخص می‌شود که دانستن پاسخ آن را دریافت معنای زندگی شمرده‌اند؛ بازگفت این گزاره ما را یاری می‌کند که نگرانی و بر از رسیدن به «پوچی» در عصر حاضر را دریابیم (ویر، ۱۳۷۳، ص ۱۹۸) یا بحرانی را که نیچه در قرن نوزدهم برای دو قرن بعد از خود به آن هشدار داده بود، لمس کنیم (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۵۷ و ۶۴).

پی‌جویی معنا از سوی انسان امروزی در زمانی رخ می‌دهد که پریشانی فزایندهٔ ناشی از گم‌کردن معنای زندگی، آگاهی او از هویت شخصی‌اش را نیز آماج تهدید قرار داده و نظام امنیت‌بنیادین او رو به خرابی گذاشته است (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵)؛ زیرا انسان در این جست‌وجو در پی شناخت گوشه‌های شخصیتی خود بود که تمام - یا دست‌کم بخش مهمی - از هویت او را می‌ساخت و قبل از رسیدن به پاسخی قطعی، توان پاسداری از هویت مستقل او را نداشت. به تعبیر بهتر، انسان در این جستار، دچار یک دور مصرح (یعنی تقدم چیزی بر خودش) شده است. او می‌خواهد با هویت شخصی‌اش به دنبال هویت شخصی‌اش بگردد تا بتواند آن را حفظ کند!

بنابراین در این سو گم‌کردگی و بی‌هنجاری یکباره و فاصله‌گیری از سنت، حتی جامعه‌شناسان منتقد نظام‌های ارزشی (مانند دورکیم) را به نگرانی واداشته است. در دستگاه فکری ایشان بدون وجود یک نیروی مرجع در جامعه، نظم اخلاقی دچار اختلال شده، به بحران‌هایی مانند خودکشی کشیده می‌شود (لایون، ۱۳۸۳، ص ۵۸). این نگرانی از بحران «خودکشی» از نتایج همان بحران «پوچی» است که ویر به آن هشدار می‌داد.

در همین فضا، نوعی سرمایه‌داری کالاپرست در این عصر، پای محکم می‌کند و استقلال فردی تجدد را نیز به همین طرف سوق می‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵) به عبارت بهتر، تصویر این جریان بدین صورت است که یکی از مهم‌ترین دستاوردهای تجدد که آگاهی به هویت استقلالی فردی است، با فاصله‌گرفتن از معنا دچار اضطراب شده، فضای سرمایه‌داری حاکم بر جامعه، آن را به سوی خود می‌کشد. بیشتر دستگاه‌های فکری - نه همهٔ آنها - نیز به این سو رفته، عقلانیتی حساب‌گرانه را ترسیم می‌کنند (لایون، ۱۳۸۳، ص ۴۹).

همان‌گونه که بیان شد، دستگاه‌های فکری سازواری نیز تلاش کردند تا به نوعی در پی هدایت این جریان عمومی به نقطه‌ای باشند که دستاوردهای بحران‌زای آن را به حداقل برسانند؛ اما همه به جریان عمومی حساب‌گرانه

بودن انسان امروزی معترف‌اند. بدین‌سان با نظام حاکم در فضای عمومی، طرح تجاری‌سازی دانش و اندیشه نیز به سهم خود در این آشفته‌بازار ایفای نقش می‌کند (ساروپ، ۱۹۹۳، ص ۱۳۹).

در بُعد جهانی‌شدن، فناوری رسانه‌ای (در شکل‌های اولیه، مانند سینما، تلویزیون، تلگراف و تلفن و در شکل‌های پیش‌رفته مانند اینترنت و دسترسی به فضاهای مجازی) که شتاب‌دهنده روند رسیدن به وسعت دیدی فرامحلی، آگاهی بهتر و جهانی در دسترس‌تر است، به این بی‌ثباتی دامن زده و به گونه‌ای به مبلغ عدم قطعیت فرهنگی تبدیل می‌شود (تاملبینسون، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲).

هرچند نتوان به قطعیت گفت که جهانی‌شدن مرهون در دسترس بودن ارتباطات گسترده است، اما نمی‌توان نقش محوری رسانه و ارتباطات را در این فرایند انکار کرد. با جدا شدن سامانه پیام‌رسانی از حوزه ترابری فیزیکی - که پُست سنتی بر آن استوار است - و امکان دسترسی به تلگراف از قرن نوزدهم میلادی، دگرگونی شگرفی در این حوزه روی داد (تامپسون، ۱۳۹۶، ص ۱۸۸). در حقیقت انسان امروزی با کمک این دگرگونی، جهان را دهکده‌ای دیده و چنان‌که بیان شد، از معنای سابق زمانمندی و مکانمندی جدا شد تا این اصل ثابت قرن‌های پیش از خود را متزلزل کند. شاید همین احساس وامداری به رسانه بود که انسان را جلد آن کرد.

با تولد پیام‌رسان‌های مجازی، انسان دنیای امروزی تا جایی پیش رفت که پیوستگی درآمیزی با این نوع فناوری برایش عادی شود و به صورت طبیعی دنیای بیرون برایش مهم‌تر جلوه کند (تاملبینسون، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳-۱۶۵). صاحبان رسانه در این عصر دارای قدرتی شگرف و بخشی از بدنه نظام سرمایه به‌شمار می‌روند. ایشان در آگاهی‌بخشی‌ها از طریق رسانه، بدون سوگیری رفتار نکرده‌اند. به عبارت دیگر، نظام سرمایه‌داری که آگاهی از استقلال فردی (اولین ویژگی عصر حاضر) را متأثر کرده بود، در جهانی‌شدن (دومین ویژگی عصر حاضر) نیز به‌مثابه صاحب رسانه، تأثیر خود را با تبلیغات آغاز می‌کند (لایون، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

تبلیغات همواره در فضای اقناعی انجام می‌شود. به عبارت دیگر، رسالت تبلیغات اقناع مخاطب به پذیرش یک فکر یا کالا به‌مثابه فکر یا کالای برتر است. این نظام با استخدام علم، نگره روانکاوی را در تبلیغات اقناعی خود به کار گرفته، به گونه‌ای پنهانی با کاربست اصول روان‌کاوی در اقناع انسان امروزی می‌کوشد تا خود و محصول خود را تبلیغ کند. دانش در مرحله‌ای پیچیده‌تر با برون‌آوری معانی قابل‌الفا از نمادها (مثلاً، اینکه فلان چیز معنای باروری را القا می‌کند و چیز دیگری القاکننده معنای رشد و پرورش است) به یاری بازاربایان و صاحبان سرمایه آمد تا بتوانند نقش اقناعی بسیار قدرتمندی را اجرا کنند (پراتکانیس و آرتسون، ۱۳۹۴، ص ۳۲).

سیاست‌مداران نیز شکل اقناعی تبلیغات خود را - برای پیشبرد مقاصد خویش - از اصول بازاریابی اقتصادی وام گرفتند (کاستلز، ۱۳۹۴، ص ۳۳۴) و بدین‌سان با مصادره علم (ویژگی سوم عصر حاضر)، می‌توان گفت: عصر حاضر در محاصره نظام سرمایه گرفتار آمده است. در نتیجه، بحران معنای انسان در این عصر، با این جریان نیز گره خورد.

همهٔ میدان‌های زندگی انسان امروزی پر از تبلیغات کالازدگی است. آگهی‌های شهری و دیوارنویسی‌ها اطراف مکان‌های رسمی (مانند ورزشگاه‌ها، تلویزیون، پشتِ خودروها)، پیامک‌ها و محتوای ارسالی در پیام‌رسان‌ها و غیر آن این رسالت را با تولید نیازها و خواسته‌ها پیش می‌برند. این جریان از انسان امروزی یک حساب‌گر می‌سازد که حتی در حوزه‌های اندیشه و فرهنگ نیز به حساب‌گری روی آورده و در ذائقهٔ او همه چیز کالاست (لایون، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

بدین‌سان او معنا و معنویت را نیز در سبد مصرف می‌جوید. فروکاستِ مفهوم «سبک زندگی» که به‌شدت تحت تأثیر آگهی‌های بازرگانی قرار گرفته، چکیدهٔ این فرایند است (گیدنز، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷). همین قدرت رسانه‌ای و پایه‌ریزی سبک زندگی جدید، موجب شد برخی از منتقدان به واکنش‌های تندی دست بزنند و از «خیانت رسانه‌ها» سخن برانند (ر.ک. سرونت، ۱۳۸۷).

انسان در این مرحله، حتی از معنای زندگی نیز به دنبال استفادهٔ ابزاری است. این در حالی است که برخی دستگاه‌های فکری دیگر می‌کوشند ثابت کنند اگر معنا چیزی بیش از ابزار نباشد، بیش از اینکه کارآمد باشد، هزینه‌بر است و باید کنار گذاشته شود. چون کنار گذاشتن آن همهٔ کارایی انسان را سلب می‌کند، به‌هیچ‌روی نمی‌توان به ابزاری بودن «معنای زندگی» اعتراف کرد (تامسون، ۱۳۹۶، ص ۳).

این سبک از زندگی و این روحیهٔ حساب‌گرانه بشر را بیش از پیش از سنت جدا کرده است و با قرار دادن نظام حاکم در عصر نوین در مقابل نظام‌های ارزشی سنتی (مانند دین)، گزاره‌های تعیین‌کنندهٔ ادیان نزد او، رنگ‌باخته جلوه می‌کند (لایون، ۱۳۸۳، ص ۶۶).

۳. بحران معنا و زمینهٔ پیدایش گونه‌های معنویت

جامعهٔ نوین با ویژگی‌هایی که گذشت، راه را برای تکثرگرایی در همهٔ زمینه‌ها باز گذاشته و بسته به اقلیت آن ممکن است به هر کدام متمایل شود. این تکثرگرایی از بازار کالا آغاز شد، اما به تدریج، به حوزهٔ فرهنگ و اندیشه نیز رسوخ کرد (برگر و لاکمن، ۱۳۹۵، ص ۴۸). با کمی مطالعهٔ میدانی در پیرامون خود، درمی‌یابیم که انسان امروزی با دسترسی بی‌مرز به جهان (در اثر جهانی‌شدن) برای بهره‌جویی از هر کالا (از کالاهای کم‌ارزش، مانند قلم و کاغذ تا پرارزش مانند خودرو و خانه)، می‌کوشد تا از میان هزاران کالای مشابه، نسبت به یکی از آنها به اقلیت رسیده، آن را انتخاب کند. مراکز تولید و عرضه نیز می‌کوشند تا برای هر سلیقه و ذائقه‌ای کالا تولید کرده، تبلیغ کنند.

انسان در این عصر از حوزهٔ فرهنگ نیز همین انتظار را دارد. هرچند برخی چندگانگی فرهنگی را یک فرصت برای خلق ارزش‌های جدید دانسته‌اند (شایگان، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳)، اما به‌هرروی در عصر کالازدگی، فرهنگ نیز بسان یک کالاست. فرهنگ‌های متفاوت باید برای مقبولیت با یکدیگر رقابت کنند. پیروز میدان آن است که در نظام فکری

حساب‌گر انسان امروزی، قدرت اقماع بیشتری داشته باشد. معنویت نیز مانند دین از مقوله فرهنگ است. معنویت‌ها در کثرت‌گرایی عصر حاضر، مجال حضور دارند و می‌توانند خود را با سلیقه انسان امروزی سازگار کرده، تبلیغ کنند و طرفدار جذب نمایند. علاوه بر فضای باز عصر حاضر، معنویت‌ها از این نظر که ارائه معنای زندگی را برعهده دارند، به‌مثابه یکی از اولویت‌های قرون معاصر مدنظر قرار گرفته‌اند.

برخی جامعه‌شناسان عصر حاضر که دغدغه دینی نیز دارند، کوشیده‌اند جامعه امروزی را با نوعی خوانش از دین روبه‌رو کنند که با اصول تجدد در تقابل نباشد. یکی از این کوشش‌ها در کتاب *شایعه فرستگان* پیتربرگر قابل مشاهده است. به عبارت دیگر، این کتاب تلاشی در جهت ساماندهی مطالب دینی بر اساس ذائقه انسان امروزی است. او می‌پذیرد که باور به فراطبیعت در دنیای امروزی پایان یافته یا با کاهش شدیدی روبه‌رو شده است (برگر، ۱۳۹۷، ص ۳۳)؛ اما از رهیافت نسبی کردن نسبی‌کننده‌ها در تکاپوی آشتی دادن جامعه امروزی با فراطبیعت عاجز است (برگر، ۱۳۹۷، ص ۶۱). اینکه کار او چه اندازه موفق بوده در اینجا اهمیت ندارد؛ اما نشان می‌دهد که او با شناخت از دنیای امروز، می‌داند که فراطبیعت با قرائت دینی پیشین در این عصر امکان ندارد.

بنابراین بر پایه اطلاعاتی که گذشت، می‌توان گفت: عصر جدید با همه مرکزیت‌زدایی از نظام‌های ارزشی (مانند دین) با بحران معنا، پذیرای نهادهای باطن‌گرا و معناگراست که بتواند این بحران را مدیریت کند. عده‌ای به سراغ خوانش جدیدی از ادیان سنتی رفتند و عده‌ای برساخت یک جنبش جدید از اساس را انتخاب کردند. بسیاری از جنبش‌های برآمده از ادیان در این بازه زمانی به سبب همین پذیرایی و احساس نیاز شکل گرفتند. شمار این جنبش‌ها به صورت تخمینی تنها در سده اخیر، بیش از ده هزار است (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱).

قصد نگارندگان در اینجا شمارش گونه‌های معنویت‌های نوین نیست؛ پیش‌تر پژوهش‌هایی در این زمینه صورت گرفته است (برای مطالعه در این باره، ر.ک. حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۳۷-۶۰). این بخش تنها عهده‌دار کشف رابطه میان بحران معنا در عصر جدید و زمینه‌سازی پیدایش این گونه‌های متفاوت است. بنابراین در یک نگاه کلی، می‌توان گفت: گونه‌های متفاوتی از نهادهای معنوی پدید آمدند که به دنبال ایجاد نوعی سازگاری با ویژگی‌های تجدد و همزمان برآورنده نیاز به معنا بودند. از برخی گونه‌ها که با همان نگاه هویت شخصی و خودآگاهی (self-awareness) به وجود آمدند، عده‌ای «خودکیش» (self-religions) شدند؛ یعنی معنا را در قالب خدای درونی تبلیغ کردند و برخی دیگر با آسان‌سازی مناسک دینی سعی در خوانش جدیدی از ادیان سابق داشتند و گروه‌هایی از تلفیق تکررات به وجود آمدند (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۲۳۶-۲۴۱).

به‌اجمال، پیدایش و گسترش جنبش‌های بومی‌گرا، احیاگرا، تلفیقی، جادوگرا، استعدادگرا و مانند آن در این عصر نشانه استقبال جامعه کالازده به‌دور از معنا از جریان‌های معنا‌ساز است. آنچه را جان هینلز پس از برشماری

برخی از این گونه‌ها بدان اشاره کرده، تأییدی است بر انگاره‌های سابق نوشتار پیش‌رو که در بخش‌های پیشین گذشت. او بر این باور است که جنبش‌ها بیشتر در میان مردم سردرگم و ضعیف که از رهیافت دین به خواسته‌های خود نرسیده‌اند، هواخواه پیدا کرده‌اند (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۲۴۱). سردرگمی و ضعفی که او از آن یاد می‌کند، همان پریشانی انسان امروزی حاصل از بحران معناست.

۴. تجدد و جنبش اُشو

گزاره‌هایی که بیان شد با هریک از جنبش‌های معنوی که در عصر حاضر سر برآورده‌اند، قابل تطبیق است و می‌توان گفت: این جنبش‌ها - هرچند نسبی - با ویژگی‌های متجددانه که در خود پدید آوردند، توانستند در این برهه از تاریخ بشر، توجهات را به خود جلب کنند. در این پژوهش، جنبش «اُشو» بررسی شده است. اهمیت این جنبش در این پژوهش از آن روست که «اُشو» در بازهٔ زمانی چهارساله‌ای در غرب (ایالت اورگن در غرب امریکا) نیز فعالیت کرده و در آنجا نیز هزاران تن را به عضویت خود درآورده است (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۳۲۳). چون کامل‌ترین مصادیق ویژگی‌های عصر حاضر در غرب یافت می‌شود، مطالعهٔ این جنبش می‌تواند تا حد زیادی ذائقهٔ انسان امروزی را منعکس سازد.

نکتهٔ دیگری که شایستهٔ توجه است اینکه نگارندگان در اینجا به‌هیچ‌وجه قصد نقد یا بررسی و عیارسنجی آموزه‌های اُشو را ندارد و تنها مطابقت این آموزه‌ها با تجدد را دنبال می‌کند. بنابراین عدم نقادی این گزاره‌ها هرگز به‌معنای پذیرش آنها نیست.

بنیان‌گذار این جنبش رَجِنِش چَنَدْرَه مَهَن (Rajneesh Chandra Mohan) بود که بعدها در اواخر عمر با نام «اُشو» (Osho) شهرت یافت. وی فیلسوفی هندی تبار بود. به‌نظر می‌رسد آنچه سبب شد تا اُشو در مفهوم «زندگی» بازنگری کند بیماری دوران کودکی‌اش بود که او در سراسر زندگی‌اش از آن رنج می‌برد. حتی یک‌بار تا سر حد مرگ پیش رفت و پس از آن تجربه بود که به تحقیق دربارهٔ مفهوم «زندگی» پرداخت. او به مطالعهٔ معنویت شرق و فلسفهٔ غرب همت گماشت، ولی با توجه به روحیهٔ سرکشی که داشت، هیچ‌یک از آنها را به‌تنهایی نپذیرفت (کریسایدز، ۱۹۹۹، ص ۲۰۷).

از دههٔ هفتاد میلادی در هند با سخنرانی‌های شریعت‌ستیزانه و معنویت‌گرایانه، تبلیغ خود را شروع کرد. او به ریاضت به‌مثابهٔ راهی برای نجات - که اصل آن در بیشتر ادیان هندی مسلم است - باور نداشت (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۳۲۳) و به‌جای آن روش منحصربه‌فرد «مراقبهٔ پویا» (dynamic meditation) را به‌وجود آورد.

«مراقبهٔ پویا» شامل پنج مرحله است:

نخست. تنفس تند و سریع؛

دوم. مرحلهٔ تخلیهٔ هیجان با بالا و پایین پریدن، فریاد زدن، رقصیدن و جیغ کشیدن؛

سوم. خواندن ورد مقدس «هو»؛

چهارم. گردهمایی ناگهانی شاگردان به فرمان اُشو و سکوت کامل آنها؛

پنجم. در آخرین مرحله از مراقبه، شاگردان برای اظهار شادی به منظور نایل شدن به مقام روشن‌شدگی، به رقص و پایکوبی می‌پردازند (کریسایدز و ویلکینز، ۲۰۰۶، ص ۲۵).

به نظر می‌رسد علت اصلی شهرت اُشو سخنرانی‌های جنجال‌برانگیز وی درباره آزادی مسائل جنسی بود. وی معتقد بود: نیروی جنسی و شهوانی منبع اصلی نیروهای انسانی است و سرکوب این نیرو علت اصلی مشکلات افراد است (لوکاس و رابین، ۲۰۰۴، ص ۳۳۰).

اُشو همچنین باورها و آموزه‌های رهبر آزادی هند، مهاتما گاندی، را به شدت آماج نقد قرار داد (کلارک، ۲۰۰۶، ص ۴۳۲). او در سال ۱۹۸۱ به دعوت مریدان خود در امریکا به این کشور رفت و در نقطه‌ای دورافتاده در ایالت آرپگان، زمین‌هایی را خریداری کرد و شهرکی به نام «راجنیش‌پورم» (Rajneeshpuram) بنا کرد تا مرکزی برای تبلیغ افکارش تأسیس کند. ولی رفتارهای هنجارشکنانه پیروان اُشو چندین بار باعث درگیری میان آنها و اهالی منطقه شد. سرانجام با کشف توطئه مسموم کردن عده زیادی از مردم محلی توسط پیروان اُشو، شهرک او تعطیل شد و او و مشاورش دستگیر گردیدند. کشفیات پلیس ثابت کرد که مشاور اُشو به نام «مانند شیلا» برای ممانعت از شرکت مردم محلی در انتخابات، آنان را مسموم کرده است. از سوی دیگر، بیماری ایدز که به صورت بسیار وحشتناکی در منطقه گسترش پیدا کرده بود، موجب شد پیروان اُشو که از لحاظ جنسی آزاد بودند، بیشتر به این بیماری مبتلا شوند.

سرانجام اُشو در سال ۱۹۸۷ از امریکا اخراج شد و به شهر پونا در هند بازگشت و اعلام نمود مکتب رجنیش مرده است. او دو سال پیش از مرگش، در سال ۱۹۸۸ نام جدید «اُشو» را که به معنای «دوست یا اقیانوس» بود، برای خود برگزید و در سال ۱۹۹۰ درگذشت (کریسایدز، ۱۹۹۹، ص ۲۱۰).

در عصری که علم به ورطه تفکیک‌پذیری و عرفی‌نگری دچار شده و همه انگاره‌های محکم و استوار متزلزل می‌شد، او نظریه «از سکس تا فراآگاهی» (From Sex to Superconsciousness) را مطرح کرد؛ انگاره‌ای که سنت‌شکنانه و با شعار آگاهی درباره خویش است. این سنت‌شکنی همان چیزی است که به عنوان «مراقبه» در این جنبش از آن یاد می‌شود: «عقاید ثابت را رها کنید؛ نگاه حتی از اغتشاش هم لذت می‌برید» (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۴۶).

اُشو در این جنبش به انسان اطمینان می‌دهد که «خود» مهم است. او در مراقبه‌هایش از اینکه انسان بخواهد به شخصیتی والا مانند عیسی مسیح ﷺ و بودا تبدیل شود، انتقاد می‌کند و با تکیه بر علم خدا، می‌گوید: «خدا می‌خواهد

که شما در این مکان و این لحظه باشید... اگر بتوانید خودتان را بپذیرید بزرگ‌ترین راز زندگی را آموخته‌اید... خودتان را عمیقاً بپذیرید، شکوفایی اتفاق خواهد افتاد و بیشتر خودتان می‌شوید» (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۴۴).

این آموزه همان نگاه هویت‌شخصی و خودآگاهی (self-awareness) است که از نخستین ویژگی‌های تجدد به‌شمار می‌آید. او البته این آموزه را با نوعی «صرفیت خودبینی» آمیخته و خود را یکان جداگانه می‌بیند و حتی در حد توضیح دادن خود برای دیگران نیز احساس مسئولیتی ندارد (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۵۸).

اُشو همسو با انسان امروزی، از ادیان انتقاد می‌کند، با این تفاوت که اُشو نگاهش به نظام ارزشی ادیان نیست، بلکه بیشتر خوی عدم انسان‌محوری ادیان را نکوهش کرده است. او معتقد است: ادیان با بساخت مفهوم «گناه» انسان را به‌گونه‌ای تربیت می‌کنند که با خود دشمن باشد. او هر روز با حس گناه‌کاری مواجه است و بر خود نهیب می‌زند و از خود بیزار می‌شود (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸).

به‌باور اُشو، رهبران دینی و روحانیان به قصد تسخیر و استثمار انسان‌ها، آنان را از حق طبیعی‌شان، یعنی رابطهٔ جنسی منع می‌کنند. آنان با القای این مطلب که خواهش جنسی بد و گناه است، انسان را از همه رو محکوم می‌سازند؛ زیرا همهٔ وجود انسان جنسی است. وقتی انسان بر اثر آمیزش جنسی (سکس) احساس گناه کند دچار پریشانی روانی می‌شود و در این حالت راحت‌تر استثمار می‌گردد، درحالی‌که اگر در مسائل جنسی آزاد باشد به آرامش و شادمانی ژرف خواهد رسید و در این حالت، دیگر به زندگی پس از مرگ و بهشت و جهنم نخواهد اندیشید (اُشو، ۲۰۰۶، ص ۳۷).

از دیدگاه اُشو در جامعه‌ای که آزادی جنسی وجود داشته باشد دیگر هیچ‌کس احساس نیاز به پیروی از ادیان مرسوم را نخواهد داشت و دیگر کسی به معابد نخواهد رفت (اُشو، ۲۰۰۶، ص ۳۷).

گویا اُشو می‌کوشد هویت فردی انسان را از رهیافت آشتی او با خود دریابد. در این آشتی هر حس ناخوشایند انسان از خود، به نظر او مانع شکوفایی است. با این همه او هرگز در دستهٔ جنبش‌های «خودکیش» (self-relegions) قرار نمی‌گیرد. او به امر مطلق باور دارد که آن را «تائو» می‌خواند (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷). «تائو» در برخی ترجمه‌های کتاب‌های او، «خدا» ترجمه شده است. خود اُشو دربارهٔ تائو معتقد است که بی‌نام و نشان است و هیچ تعریفی ندارد (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۲).

به‌باور اُشو همه چیز در تائو وجود دارد. گذشته و آینده و هر چه موجود باشد در تائو است و به همین سبب، او بیکران است و بدیهی است که بیکران‌ها تعریف ندارند (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷).

این جنبه از آموزه‌های اُشو مَهر تأییدی است بر اینکه «امر مطلق» و در پی آن «ادیان» که بر پایهٔ «امر مطلق» پرداخته شده‌اند، در عصر تجدد، نمرده و تنها به حاشیه رانده شده است. هرچند امر مطلق در آیین تائو و نگاه اُشو،

وحدت وجود مطلق یا «پانتئیسم» (Pantheism) دارد که در آن ساحت متعالی الهی نفی شده و امر مطلق وجودی کلی و فاقد تشخیص در هستی است و از این رو با دیدگاه ادیان توحیدی به وحدت وجود کاملاً متفاوت است، اما می‌توان گفت: اصل باورمندی به یک امر مطلق یا برجاست.

اُشو با اینکه این مفهوم را به زیباترین شکل و مفهوم، بدون نقص تعریف و تبلیغ می‌کند، هیچ‌گونه ناسازگاری با ذائقه انسان امروزی ندارد. البته اُشو در کنار باور به این امر مطلق از تعریف انسان و مطلق، نسبت درباره رفتار انسانی را نیز تبلیغ می‌کند. او درست و نادرست را بسته به موضع انسان معرفی می‌نماید و معتقد است: فراتر از موضع انسان و شناخت او از خود و دنیای پیرامون، درست و نادرستی وجود ندارد (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۸۳). این دو آموزه در کنار هم، نوعی عرفی‌نگری پنهان را به نمایش گذاشته‌اند.

نکته قابل توجه دیگر اینکه هرچند اُشو در آثارش از «امر مطلق» سخن می‌گوید، اما امر مطلق در اندیشه او با چیزی که ادیان الهی به‌عنوان خداوند و ذات متعالی آفریننده هستی معرفی می‌کنند، متفاوت است. در اندیشه اُشو خداوند مشخص متعالی جایگاهی ندارد. منظور او از «امر مطلق» گاهی همان آزاد کردن قوای انسانی با رفتار جنسی متعالی و گاهی چیزی نامتشخص و فراتر از انسان و مقدس‌تر از آلودگی به رنج و درد است (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰). از دیدگاه اُشو خداجویی انسان‌ها ریشه در مشکلات جنسی آنان دارد. بنابراین تا هنگامی که این مشکل اساسی حل نشود جست‌وجوی خداوند نیز امکان ندارد. به‌باور او حس جنسی چیزی نیست که بتوان با آن جنگید، بلکه تنها باید آن را تشویق کرد. هنگامی که دیگر آمیزش جنسی برای انسان یک مشکل نبود و آن را عمیقاً پذیرفت، می‌توان آن را دگرگون ساخت و از آن به‌مثابه نیرویی زنده استفاده کرد.

اُشو نیروی جنسی را حتی پس از مرگ نیز مؤثر می‌داند و می‌گوید: این نیرو به پیشرفت خود ادامه می‌دهد؛ زیرا انسان تنها موجی از اقیانوس نیروی جنسی است. اقیانوس می‌ماند، موج پیش می‌رود و ناپدید می‌شود. پس در حقیقت، نیروی جنسی همان برهمن (خداوند) است! (اُشو، ۲۰۰۶، ص ۴۰).

چون جنبش اُشو از بن ادیان حوزه هند بیرون آمده و از مکتب «تَنتره» (Tantra) متأثر بوده، همچنین در کنار آن آموزه‌های «زن» (Zen) بودایی از ژاپن و تفکراتی از تائو در چین هم بر او تأثیرگذار بوده، آموزه «تناسخ» (به قرائت خاص مکاتب مذکور) را نیز در پس‌زمینه باورداشت‌های خود مطرح کرده است.

او به انسان امروزی وعده می‌دهد که بحران آموزش با رسیدن به «آئنده» حل می‌شود. «آئنده» در نظر اُشو مرحله‌ای فراتر از رنج و لذت است. و هرگز یک رنج نمی‌تواند آن را آوده سازد. او این مرحله را سهم کسانی می‌داند که از بند عقل فراتر آمده‌اند و - به‌اصطلاح او - دیوانه‌اند. او برای توصیف این مرحله، نبود قطب مخالف در مواجهه با «آئنده» را به کار برده است (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰).

می‌توان گفت: بن‌مایه‌های آموزه‌های هندو مانند «تناسخ» در این جنبش، چیزی است که همخوانی کامل با انسان عصر حاضر ندارد. حساب‌گری انسان امروزی، به‌زودی تن به آموزه‌های غیبی و غیرعلمی (تجربی) نمی‌دهد. شاید این ادعا که پیرنگی سایر جهت‌های امروزی موجب شد که این آموزه گرهی در گرایش به این جنبش ایجاد نکند، پربراه نیست، به‌ویژه پیوند این آموزه با خودآگاهی بیشتر و دوستی با خود - که در ادامه خواهد آمد. در بیشتر پژوهش‌هایی که دربارهٔ جنبش اُشو انجام شده، از سنت‌شکنی او در آموزه‌های جنسی و بی‌بند و باری رابطه‌های ایشان انتقاد شده و بحث‌های مفصلی در این‌باره انجام گرفته است. رسالت این نوشتار در مواجهه با این نوع رفتار در جنبش اُشو در دو نکته است:

نخست آنکه این آموزه از آن‌رو که شکستن یک ارزش حاکم از پیش تعیین شده است، با جذابیت‌های عصر حاضر همخوانی دارد (قبلاً نیز بدان اشاره شد).

دوم آنکه اُشو در این آموزه همگام با سنت‌شکنی، خودبودگی را نیز تبلیغ می‌کند. او برخلاف آنچه در آغاز به نظر می‌رسد، رابطهٔ جنسی را نهایت لذت انسانی و مساوی با عشق عمیق نمی‌داند، بلکه می‌کوشد آن را به‌گونه‌ای معرفی کند که ناهمخوان با امر مطلق و آگاهی نباشد. منظور اُشو رابطهٔ جنسی زن و مرد کامل است؛ یعنی رابطه‌ای که در اوج برانگیختگی جنسی و طولانی باشد. به‌باور اُشو رابطهٔ جنسی سه سطح بالقوه دارد:

نخستین سطح این نیرو، سطح حیوانی آن است که با رابطهٔ جنسی منجر به تولیدمثل می‌شود. سطح دوم سطح انسانی آن است که با لذت و صمیمیت همراه است. سطح سوم بالاترین سطح نیروی جنسی است که انسان به خودشناسی نائل می‌شود که همان سطح متعالی آن است. او با انتقاد از سرکوب این حس در وجود انسان نهاده‌شده توسط سایر جنبش‌های معنوی، می‌گوید: در بند کردن این حس طبیعی، نیروی فیزیکی را از رسیدن به افق‌های برتر منع می‌کند و با حساسیت نداشتن بر آن می‌توان به رشد نیروی فیزیکی تا رسیدن به بیداری کمک کرد. او عشق عمیق را متضاد با رابطهٔ جنسی نمی‌داند، بلکه آن را فراتر از این مراحل معرفی کرده است (اُشو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰). رابطهٔ عمیق این سنت‌شکنی و توجیه رسیدن به خود از این رهیافت، در عصر حاضر بدون هواخواه نماند.

از نکات دیگری که می‌توان از بیرون این جنبش، دربارهٔ آن بیان کرد این است که اُشو همواره به پایش و رعایت نگرش انسان امروزی توجه داشته است. او تقریباً همهٔ آموزه‌های خود را در قالب سخنرانی‌های کوتاه و پر پرسش طرح کرده است. او از بیان متافیزیک پیچیده خودداری کرده و با مثال‌های روان، نجات مدنظر خویش را به‌صورت هنرمندانه‌ای محسوس کرده است، تا حدی که بینش رسانه‌ای و کالازدهٔ انسان امروزی نیز آن را پس نمی‌زند. آرامش

ناشی از آشتی با خود نیز به‌نوعی گمشده انسان امروزی اضطراب‌زده محسوب می‌شد که در نوع خود از جذابیت‌های این جنبش است. او در مراقبه‌های خود از آرامشی زودرس که تنها در چند روز به دست آمده و همچون سایه به‌دنبال انسان می‌آید، سخن گفته است (أشو، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳).

گویا رمز نجات در جنبش آشو، همان آشتی با خود است. آشو با هنرمندی توانسته است آموزه‌های دیگر ادیان سرزمین خود، مانند دوری از آرزوها را نیز با این رمز درآمیزد. او در گفت‌وگویی ساده و روان عنوان می‌کند که حتی پیرمردان در وقت مرگ به حسرت می‌افتند که برخی از آرزوهایشان تازه در آستانه برآورده شدن بود؛ مانند آرزوی ازدواج فرزند، دیدن نوادگان، ساختن خانه و مانند آن که تمام عمرش برای آن تلاش کرده بود. به نظر آشو این اصل بودایی ثابت است؛ یعنی رمز بازتولد و رنج دوباره، همین آرزوها هستند (أشو، ۱۳۸۲ هـ.، ص ۱۲۵).

در جایی دیگر، با ارائه مثالی محسوس و روان می‌گوید: اگر الآن بگویم دری به نجات باز است و داخل شوید، بسیاری از شما بازمی‌ایستید و می‌گویید: چند کار نکرده دارم که انجام دهم و بعد وارد نجات شوم. این یعنی: شما همچنان با خود آشتی نکرده‌اید (أشو، ۱۳۸۲ هـ.، ص ۱۷۲). او همگام با شعار محبوب عصر حاضر، فردگراست و بر این باور است که «فرد» از فرد بودن (نقطه مقابل کثرت) می‌آید (أشو، ۱۳۸۲ الف، ص ۱۷۰) و با این حساب، هم آموزه بی‌تعلقی دینی‌اش را تبلیغ کرده و هم قالب جدید آن را متناسب با عصر خود درآورده است.

آشو خودشناسی و رسیدن به آگاهی شخصی را از هر کمک گرفتن بیرونی مهم‌تر دانسته است. در تمثیلی آورده که انسانی در جنگلی سه روز گم شده بود و به امید دیگران بود و کسی را نیافت. پس از سه روز شخصی را زیر درختی دید و نزد او رفت و برای پیدا کردن همدیگر شادی کردند. سپس آن مرد به این گمشده گفت: وقتی من گم‌شده‌ام، تو نیز گم‌شده‌ای. پیدا کردن هم شادی ندارد، ما دو گمشده هستیم که هردو راه نجات را نمی‌دانیم (أشو، ۱۳۸۲ ج، ص ۱۲۲).

بنابراین جنبش آشو با اینکه از بن‌مایه‌های ادیان شرقی و برخی آموزه‌های التقاطی برمی‌آمد، طرفداران خود را مرهون سبک ارائه متناسب با زمان خود است.

هرچند رسالت این نوشتار نقد عرفان آشو یا هر جنبش نوین معنوی دیگر نیست، اما تنها برای مقدمه‌سازی برای نگارش‌های آینده می‌توان گفت: آنچه به نظر می‌رسد در سبک تبلیغی دین اسلام، به‌ویژه در جوامع شیعی کمرنگ‌تر است، انعطاف‌پذیری در شیوه بیان آموزه‌هاست. البته نگارندگان به‌هیچ‌وجه به‌دنبال قرائتی دیگر از آموزه‌های دینی نیست و تنها بر تغییرات و بر نوع ارائه آنها یا تکیه‌گاه‌هایی که می‌توانند نقطه عطف جامعه امروزی به آموزه‌های اسلامی باشند، تأکید دارد. آنچه جریان‌ها و جنبش‌های معنوی دست‌ساز بشر امروز ارائه می‌دهند، به‌ویژه عرفان‌های خیال‌پردازانه (رمانتیک) مانند آشو هرچند انسان را از لایه سطحی بحران معنا به‌صورت موقت جدا کند، او را در ادامه دچار لایه‌ای عمیق‌تر از این بحران می‌کند؛ زیرا تنها نقطه مثبت آنها سازگاری با خوی انسان امروزی است؛ اما خوی انسان امروزی فطرت او را محدود نکرده و او به‌صورت فطری به‌دنبال کمال نامحدود است که در معنویت ساخته بشر محدود، امکان دستیابی ندارد.

آموزه‌های اسلامی که در بستر «معنویت اسلامی» توسط اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} تعلیم داده شده، شکل کامل و بی‌آسیب خروج انسان از بحران معناست. اُشو در تعلیمات خود از «وانهادن آرزوها» و زندگی «عاشقانه» دم زده، ولی در تبیین آن به چیزی فراتر از خودشناسی یا «آندنه»ی نامشخص دست نیافته است. این در حالی است که اوج زندگی عاشقانه و معنای عشق در آموزه‌های اسلامی و کلام امیرالمؤمنین^{علیه‌السلام} مانند مناجات شعبانیه به چشم می‌خورد که می‌فرماید: «اگر مرا به آتش دوزخ نیز دچار کنی به اهل دوزخ اعلام می‌کنم که من عاشق توام» (حلی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۹۷). اما آموزهٔ «سازوکار جبران» اُشو را به ورطهٔ تناسخ کشانده است. همچنین اوج زندگی عاشقانه با اتصال به منبعی نامحدود در آموزه‌های امام زین‌العابدین^{علیه‌السلام} قابل تبیین است که می‌فرماید: «بنده‌ای فراری جز به مولایش باز نمی‌گردد و آیا کسی جز مولایش می‌تواند ضعف و خطای او را جبران نماید؟» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۹۱، ص ۱۴۲). می‌توان با بهره‌گیری از آموزه‌های معنوی اسلام، به همهٔ نیازهای انسان امروزی متناسب با خوی او تبیین‌هایی را ارائه داد که از رسالت این نوشتار خارج است.

نتیجه‌گیری

عصر امروزی به‌عنوان یکی از دوره‌های شکوفایی تاریخ بشر مطرح است. این عصر با حاکمیت جریان‌های فکری فلسفی رقم خورده و به تدریج، مؤلفه‌های متمایزی نسبت به دوران‌های پیش از خود پیدا کرده است. ویژگی‌های مهم این عصر را می‌توان در سه نکتهٔ اساسی خلاصه کرد: شناخت استقلال هویت فردی؛ جهانی‌شدن؛ عرفی‌نگری. در عصر نوین، دانش عهده‌دار تنظیم نظام ارزشی جامعه شد و بدین صورت، دانش نسبی و درگیر عرفی‌نگری ارزش‌های حاکم در جامعه را نیز به وادی نسبیّت کشاند و در پی آن عصر نوین، عصر سست‌شدن همهٔ گزاره‌های قطعی بود. جهانی‌شدن نیز به این روند سرعت بخشیده و چالش‌های یک جامعه را با جوامع دیگر مرتبط ساخته است. ادیان نیز از این نظر که گزاره‌های جزمی و یقینی ارائه می‌دهند، در عصر نوین دچار نوعی تقابل با این ویژگی تجدد شدند و به تدریج، با حاکمیت نسبیّت‌گرایی و جهانی‌شدن که فرهنگ‌ها را در کنار هم عرضه می‌کرد، به حاشیه رانده شدند. با عقب رفتن ادیان، معنای زندگی برای انسان امروزی باید به‌گونه‌ای سازگار با تجدد، بازتعریف می‌شد. فقدان معنایی جزمی، انسان را دچار اضطراب کرد و بحران معنایی پدید آورد. آمیختن خوی نسبی‌گرایی و عدم انحصار و بحران معنا، راه را برای هر جنبش مدعی بر ساخت معنای زندگی متناسب، باز کرد و بدین‌گونه جنبش‌های معنوی متعددی در این عصر به عرصهٔ اجتماع آمدند.

با متأثر شدن علم، جهانی‌شدن و استقلال فردی از فضای سرمایه‌داری عصر نوین، خوی حساب‌گری و کالازدگی نیز به انسان افزوده شد تا بیش از پیش در برابر حاکمیت ادیان سنتی قرار گرفته و جنبش‌های جایگزین را پذیرا باشد. از جمله جنبش‌هایی که در این عصر به میدان اجتماع آمده، جنبش «اُشو» است. اُشو با متناسب‌سازی آموزه‌ها و روش

ارائه خود با مؤلفه‌های عصر جدید، توانست به‌عنوان جنبشی موفق در جذب، مطرح شود. مهم‌ترین آموزه جنبش آشوب دفاع از هویت شخصی و خودآگاهی بود که نجات را نیز از همین رهیافت تعریف می‌کرد. او با نسبیّت‌گرایی، نسبت به‌درستی و نادرستی گزاره‌های ارزشی، خود را بیش از پیش به ذاتفهٔ امروزی نزدیک کرد.

پیشنهادها

با توجه به نتایج به‌دست‌آمده از این پژوهش، می‌توان گفت: تجدد به‌مثابهٔ بخشی از تاریخ زندگی بشر، در حال گذران عمر خود است. اینکه فرانوگرایی گزاره‌های آن را کمرنگ‌تر می‌کند یا بر شدت آن می‌افزاید، در هاله‌ای از ابهام است. همچنین اینکه این ذاتفه تا کجا و کی ادامه خواهد داشت، به‌صورت تخمینی و حدسی قابل ارائه است و پاسخی جزمی و روشنی ندارد. هرچند آموزه‌های ادیان ثابت‌اند و به‌ویژه - مثلاً - در دین اسلام «ثابت بودن احکام و باورداشت‌ها» اصلی مسلم دانسته شده، اما روش ارائهٔ ادیان الزاماً ثابت و تغییرناپذیر نیست.

به‌نظر می‌رسد در این عصر، باید در روش‌های ارائه و تعریف گزاره‌های ثابت بازنگری شود و آن را متناسب با عصر امروزی تبلیغ کرد. در پژوهش‌های بعدی، می‌توان روی این مسئله تمرکز کرد و به‌عنوان نمونه، امکان‌سنجی ارائهٔ آموزه‌های اسلامی در قالب مؤلفه‌های تجدد را بررسی نمود - که نمونه‌ای کوچک از آن ارائه شد.

ابرقویی، امید (۱۴۰۰). زمینه‌های شکل‌گیری و گسترش جنبش‌های نوپدید دینی. *مطالعات کاربردی در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی*،

۱۸، ۷۷-۸۳

آشوب، راجنیش چاندرا موهان جین (۱۳۸۲ الف). *آفتاب در سایه*. ترجمهٔ عبدالعلی براتی. تهران: نسیم دانش.

_____ (۱۳۸۲ ب). *تائوتیزم و عرفان شرق دور*. ترجمهٔ فرشته جنیدی. تهران: هدیت الهی.

_____ (۱۳۸۲ ج). *تمثیل‌های عرفانی*. ترجمهٔ فلورا دوست‌محمدیان. تهران: آویژه.

_____ (۱۳۸۲ د). *در هوای اشراق*. ترجمهٔ فرشید قهرمانی و فریبا مقدم. تهران: آوند دانش.

_____ (۱۳۸۲ هـ). *راز بزرگ*. ترجمهٔ روان کهریز. تهران: باغ نو.

برگر، پیتر (۱۳۹۷). *شایعهٔ فرشتگان: جامعهٔ مدرن و کشف دوبارهٔ فراطبیعت*. ترجمهٔ ابوالفضل مرشدی و آسیه حاجی‌غلام. تهران: ثالث.

برگر، پیتر و لاکمن، توماس (۱۳۹۵). *مدرنیته، تکثرگرایی و بحران معنا: جهت‌گیری انسان مدرن*. ترجمهٔ احمدرضا اشرفی برزیده و

یونس خسروی. تهران: جامعه‌شناسان.

پارکز، هنری بمفورد (۱۳۹۱). *خدایان و آدمیان*. ترجمهٔ محمد بقایی. تهران: قصیده.

پراتکانیس، آنتونی و آرنسون، الیوت (۱۳۹۴). *عصر تبلیغات*. ترجمهٔ کاووس سیدامامی و محمدصادق عباسی. تهران: سروش.

تامسون، گرت (۱۳۹۶). *معنای زندگی*. ترجمهٔ غزاله حجتی و امیرحسین خداپرست. تهران: نگاه معاصر.

تاملینسون، جان (۱۳۸۱). *جهانی‌شدن و فرهنگ*. ترجمهٔ محسن حکیمی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

حلی، علی بن موسی ابن طاووس (۱۳۷۶). *الاقبال بالأعمال الحسنة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱). *تلاشی در سنخ‌شناسی نوین معنوی در ایران*. *مطالعات معنوی*، ۴ و ۵، ص ۳۷-۶۰

حیدری، حسین و دیگران (۱۳۹۷). *دیانت و مدرنیته (رویکرد نظریه‌پردازان اجتماعی در باب رویارویی و دگرگونی دین با مدرنیته نخست*

و پسین). *قیسات*، ۸۸، ۳۷-۶۶

دور کیم، امیل (۱۳۹۶). *صور بنیانی حیات دینی*. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.

رابرتسون، رونالد (۱۳۸۰). *جهانی‌شدن تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی*. ترجمهٔ کمال پولادی. تهران: ثالث.

سرونت، پیر (۱۳۸۷). *خیانت رسانه‌ها*. ترجمهٔ محمدرضا دهشیری. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی - اجتماعی.

سینگر، پیتر (۱۳۷۹). *هگل*. ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.

شایگان، داریوش (۱۳۹۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: فروزانفر.

کاستلز، مانوئل (۱۳۹۴). *قدرت ارتباطات*. ترجمهٔ حسین بصیریان جهرمی. تهران: علمی فرهنگی.

کومار، کریشان (۱۳۸۱). *مدرنیزاسیون و صنعتی‌شدن*. ترجمهٔ م انصاری. تهران: نقش جهان.

گنون، رنه (۱۳۸۷). *بحران دنیای متجدد*. ترجمهٔ حسن عزیزی. تهران: حکمت.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳). *تجدد و تخصص*. ترجمهٔ ناصر موفقیان. تهران: نشر نی.

لایون، دیوید (۱۳۸۳). *پسامدرنیته*. ترجمهٔ محسن حکیمی. تهران: اشیان.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۰ق). بحار الأنوار. بیروت: دارالفکر.

نیچه، فریدریش (۱۳۷۶). اراده معطوف به قدرت. ترجمه محمدباقر هوشیار. تهران: فرزانه.

ویر، ماکس (۱۳۷۳). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری. ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی. تهران: علمی و فرهنگی.

هزار جریبی، جعفر، فراهانی، حسن (۱۳۹۴). بررسی عوامل اجتماعی و سیاسی مؤثر بر گرایش به جنبش‌های نوپدید دینی (مطالعه

موردی: دو جنبش اکنکار و ایلیا رام‌الله). توسعه اجتماعی، ۱ (۱۰)، ۷-۳۴.

هگل، فریدریش (۱۳۵۸). خدا/یگان و بنده. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی.

هیگ، جان (۱۳۸۱). فلسفه دین. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: الهدی.

هینلز، جان آر (۱۳۸۶). فرهنگ/دین جهان. ترجمه ع پاشایی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

یوسفی، امیر و سلیمانی، اسماعیل (۱۴۰۱). عوامل ظهور و شیوع معنویت‌های نوپدید. معرفت/ادیان، ۵۲، ۱۲۳-۱۴۰.

Chryssides, George D. & Wilkins, Margaret Z. (2006). *A Reader in New Religious Movements*.

New York: Continuum.

Chryssides, George D. (1999). *Exploring New Religions*. New York: Continuum.

Clarke, Peter B. (2006). *Encyclopedia of New Religious Movements*. London: Routledge.

Entervs, M. passerin (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London & New York:

Routledge.

Hall, S. & Gieben, bram (1993). *Formations of modernity*. United Kingdom: Open University Press.

Lucas, Phillip & Robbin & Thomas (2004). *New Religious Movements in the 21st Century*. New

York: Routledge.

Osho (2006). *Meditation: the Art of Ecstasy, Ma Prem Mangla, Swami Krishna Prabhu*. New

Delhi: Diamond Pocket Books.

Sarup, M. (1993). *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*. London:

Harvester Wheatsheaf.