

تئودیهسه «عصر جدید» برای عصر جدید^۱

کولین کمپل^۱

باقر طالبی دارابی^{**}

اشاره

اگر جامعه‌شناسان دین از جمله ماکس وبر بر اهمیت تئودیهسه‌ها در جهان پیشامدرن تأکید داشته‌اند، متفکران امروز جامعه‌شناسی دین، از جمله پیتر برگر و بسیاری دیگر، تئودیهسه‌ها را در جهان مدرن نیز مهم می‌دانند. جامعه‌شناسی دین می‌گوید انسان نمی‌تواند بدون معنا زندگی کند و تئودیهسه‌ها این نیاز انسان را پوشش می‌دهند؛ از این نظر فرقی ندارد کارکرد تئودیهسه‌ها یک کارکرد اجتماعی باشد یا کارکردی فردی و شخصی. هرچند از تئودیهسه‌های دین‌های بزرگ مانند اسلام، یهودیت و مسیحیت و آیین هندویی و بودایی و حتی زرتشت و شینتو و کنفوسیوس و سیک و جینه زیاد گفته می‌شود؛ اما بسیاری از مردم در پی آنند که دربارهٔ نظام معنا یا جهان‌بینی‌هایی که

^{**} مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Colin Campbell, "A New Age theodicy for a new age", in: *Peter Berger and the Study of Religion*, Edited by Linda Woodhead with Paul Heelas and David Martin. Rutledge, London & New York, 1002.

^۱ استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه یورک. او دربارهٔ بی‌دینی، کیش و محیط زاد و ولد فرقه‌ای و خرافه‌باوری نوشته است. از جمله آثار او می‌توان *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*

(1994) و *The Myth of Social Action* (1996) نام برد.

^{**} عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب

فرقه‌ها و اقلیت‌های دینی ارائه می‌کنند بیشتر بدانند. اما آگاهی ما از تئودیسه‌هایی که مردم در جهان مدرن می‌پذیرند بسیار اندک است. این نوشتار در پی آن است که با بررسی یکی از تئودیسه‌های رایج‌تر دوران مدرن، یعنی تئودیسه‌ای که در جهان بینی «عصر جدید» جای گرفته است، گامی کوچک در جهت جبران این نابرابری اطلاعاتی بردارد.

سخن مترجم

نخست. این نوشتار از «مسئله تئودیسه» بحث می‌کند. تئودیسه چیست؟ چه شرایطی موجب طرح آن می‌شود؟ گونه‌های اصلی تئودیسه کدامند؟ تئودیسه این جهانی، تئودیسه آن جهانی، تئودیسه دوآلیستی، تئودیسه کرمه - سمسره، تئودیسه‌های توحیدباورانه، تئودیسه‌های پیشرفت، تئودیسه موعودباور و تئودیسه «عصر جدید»، کدام نوع تئودیسه پاسخگوی درد انسان امروز است؟

دوم. شاید برای خوانندگان این نوشتار این پرسش مطرح شود که چرا به جای معادل‌هایی مانند عدل الهی، دادشناسی یزدانی و یا الاهیات استدلالی از واژه تئودیسه - که فارسی شده واژه لاتین Theodicy است - استفاده کرده‌ایم. پاسخ ما این است که اولاً متن نوشتار چنان است که کاربرد هر معادل دیگری با آن منطبق نمی‌شد و ثانیاً تئودیسه در نوشته‌های فارسی واژه چندان غریبی نیست!

سوم. «عصر جدید» دین، به آن معنا و مفهومی که در اذهان ما وجود دارد، نیست. این مفهوم، که از آن گاه با عنوان دین و گاه جنبش یاد می‌کنند، مجموعه‌ای از اعمال و عقاید روحانی و معنوی است که در نکته اساسی «بدیل بودن» برای جامعه سنتی غرب و دین سنتی آن مشترک‌اند. ریشه اصلی این جنبش یا دین را باید در جنبش ضدفرهنگی دهه ۱۹۶۰ یافت که سرآغاز یک پارادایم جدید در آمریکا و به طور کلی غرب شد؛ فضایی که موجب انکار ارزش‌ها و باورهای سنتی جامعه شد. اما اوج تبلور جنبش یا دین «عصر جدید» از دهه ۱۹۸۰ بوده است. این جنبش را جنبش یا «دین عصر برج دلو» - که کنایه از طالع خوش و نیک است - نیز می‌خوانند. بسیاری از عقاید و باورهای این جنبش ریشه در تاریخ غرب دارد؛ نه کاملاً جدید است و نه تفسیری جدید از آموزه‌های قدیم. از یک نظر جنبش یا دین «عصر جدید» ظهور و بروزی جدید از دینداری قدیم و باستانی مغرب زمین است؛ اما از نگاهی دیگر چه بسا جنبشی کاملاً جدید پنداشته شود که

عقاید و اعمال ادیان موجود را در هم آمیخته و بازچینی کرده است. برای درک این پدیده و نفوذ آن در جهان مدرن ناگزیر باید به بررسی مبانی تاریخی آن پردازیم و از وضعیت آن در دوران جدید نیز آگاه شویم. در این نوشتار یکی از مبانی این دین یا جنبش مورد بررسی قرار گرفته است که توجه دقیق به آن، به رغم نقدهایی که احتمالاً از منظر اسلامی یا هر دین سنتی دیگری مثل یهودیت و مسیحیت به ذهن خطور می‌کند، می‌تواند ما را با نوعی جهان‌بینی جدید آشنا کند که به گفته خود متفکران غربی یک جریان دینی است؛ جریانی که دو پایه اصلی فرهنگ غرب را، یعنی بنیادهای دینی یهودی - مسیحی و ایدئولوژی‌های علمی غیردینی، به نقد می‌کشد.

دل‌مشغولی جامعه‌شناختی مترجم نسبت به دین و نیز تجربه چندین ساله‌اش در حوزه مطالعه ادیان جهان و به ویژه پدیده متاخر جهان، یعنی جنبش‌های نوپدید دینی یا به تعبیر برخی محققان غربی ادیان جدید، انگیزه‌ای شده است تا این نوشتار را که هم دقیق است و هم توسط نویسندگانی دقیق‌النظر نوشته شده است، به فارسی برگرداند. در همین زمینه معرفی کوتاهی از «عصر جدید» به قلم مترجم در ماهنامه اخبار ادیان، شماره ۸، تیرماه ۸۳ چاپ شده است که مطالعه آن می‌تواند به فهم بهتر این مقاله یاری رساند. به یقین مسئله تئودیسه یا آنچه بعضاً از آن با عنوان عدل الاهی نام برده می‌شود از امور بسیار مهم و دقیق در قلمرو معرفت دینی و به ویژه جامعه‌شناسی دین است.

مقدمه

طرح ماکس وبر برای طبقه‌بندی و تحلیل ادیان جهان بر تحقیق گسترده او درباره مسیحیت، یهودیت باستان، بودیسم و دین‌های هندویی و چینی استوار است. (وبر، ۱۹۵۱؛ ۱۹۵۲؛ ۱۹۵۸؛ ۱۹۶۵). او این نکته را فرض گرفته بود که جهان‌بینی موجود در این ادیان از یک منطق درونی خاص، به تعبیر گوثر روت (۱۹۸۷، ص. ۸۷) یک «منطق جهت دهنده»^۱ برخوردار است؛ منطقی که تعیین‌کننده تحول آنهاست. موتور محرکه این منطق را ناسازگاری میان جهان‌بینی آن دین و عالم واقع می‌دانست؛ یعنی تعارض میان انتظاراتی که جهان‌بینی‌ها در مردم ایجاد می‌کنند و تجربه‌هایی که مردم در عمل

حاصل می‌کنند. این تعارض، و در نتیجه ناسازگاری ناشی از آن، نه تنها گریزناپذیر است؛ بلکه هر چه جهان‌بینی نظام‌مندتر و به لحاظ منطقی یکدست‌تر باشد، این ناسازگاری احتمالاً بیشتر هم خواهد بود. معمای معنایی که این ناسازگاری ایجاد می‌کند و بر «مسئله تئودیسه» می‌نامد. در نتیجه، این اصطلاح، به رغم آنکه خاستگاهش الاهیات طبیعی بود، در جامعه‌شناسی دین نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد؛ به گونه‌ای که همین «مسئله» به همراه راه‌حل‌های مختلفی که ادیان جهان برای حل آن پیشنهاد کرده‌اند «نقطه کانونی جامعه‌شناسی دین و بر شد» (ترنر، ۱۹۹۱، ص ۱۴۸)^(۱)

یکی از تعجب‌برانگیزترین جافتادگی‌ها در بحث و بر - که اگر نبود، این مسئله از موشکافانه‌ترین و رازگشایترین بحث‌های او می‌بود - ناکامی او در پیوند دادن تحلیلش به دوران مدرن است. او ترجیح داد که در تئودیسه کالونستی که به نظر او اوج فرآیند عقلانیت تئودیسه‌ای در غرب بود، متوقف شود. در پاسخ به اینکه چرا و بر به راه‌حل‌های پسا - کالونی برای مسئله معنا پرداخت، چند دلیل احتمالی را می‌توان مطرح کرد؛ از جمله، اشتغال فکری او به نقشی که دین در ظهور سرمایه‌داری مدرن داشت و نیز این پیش فرض او که مردمی که در قفس آهنین^۱ عقلانیت سکولار گرفتار هستند، وقت و فرصت چندانی برای تأمل درباره موضوعاتی مانند معنا نخواهند داشت. اما دلایل و قرائن مناسبی در دست نیست که نشان دهد مسئله تئودیسه برای مردان و زنانی که در دوران مدرن زندگی می‌کنند در مقایسه با آنان که در دوره‌های پیشین زندگی می‌کرده‌اند، در عمل کمتر تجربه می‌شود.

به نظر می‌رسد پرداختن به نیاز به معنا، واقع‌بینانه‌تر باشد. خود و بر نیز در بحث کلی‌اش از سرشت و کارکرد دین، به نیاز به معنا، به عنوان یک بخش پایای تجربه انسان، پرداخته است. او در این بحث از «نیازهای فوق‌طبیعی ذهن انسان که او را به تأمل در مسائل اخلاقی و دینی سوق می‌دهد سخن می‌گوید؛ نیازهایی که نه با ابزارهای مادی بلکه بر اثر اجبار درونی برای درک جهان به عنوان یک هستی معنا دار و اتخاذ موضعی نسبت به آن، برآورده می‌شود.» (۱۹۶۵، ص ۱۱۷). در پرتو چنین ذهنیتی چندان معقول نمی‌نماید که فرض شود چنین نیازی با ظهور مدرنیته رنگ می‌بازد و از بین می‌رود. از این مهم‌تر اگر فرض را بر این بگیریم که این نیاز یک نیاز همگانی است و تمام مردم در

تمام جوامع با آن درگیرند، چنان‌که وبر نیز تلویحاً بیان کرده است، این نیاز با ظهور مدرنیته موجه‌تر به نظر می‌رسد. در واقع خود وبر نیز به «نیاز طبیعی عقلانی به تصویری از جهان که در آن جهان یک هستی^۱ معنادار است» اشاره می‌کند. این موضعی است که پیتز برگر نیز اتخاذ می‌کند؛ زیرا او نیاز به تئودیسه برای حل مشکل معنا را یک خصیصه^۲ عام انسانی قلمداد می‌کند. اما درباره سرشت این نیاز دقت نظر بیشتری دارد و برخورد بسیار روان‌شناسانه و بر با این مسئله را رد کرده، بر ویژگی‌های مهم و معین اجتماعی بودن انسان تأکید می‌کند. (۱۹۷۳، ص ۶۳) در واقع، تحلیل برگر - که بازگوکننده مشابَهت بسیار زیاد مواجهه دورکیم و وبر با پدیده‌های دینی نیز هست - تأکید دارد که چگونه تئودیسه‌ها افراد را قادر می‌سازند که از خود فراتر روند و با این کار خویشتن خود را کنار گذاشته، از نیازهای خود به نفع نظم اجتماعی دست بکشند. به نظر برگر (۱۹۷۳) این فراتر رفتن^۳ نوعی مازوخیسم بنیادین را ایجاد می‌کند که معنایش آن است که «انسان جدایی^۴ را پس می‌زند چون نمی‌تواند تنها باشد^۴ و حاضر است به یک معنای متعارض نمای نفس‌گش^۵ تن بدهد، چون نمی‌تواند بدون معنا^۶ سرکند.» (ص ۶۴).

تئودیسه‌ها همان‌سان که در جهان پیشا - مدرن ضروری بودند، در جهان معاصر نیز ضرورت دارند و از این نظر فرقی ندارد که بر کارکرد شخصی تئودیسه‌ها تأکید کنیم یا کارکرد اجتماعی آنها.

همان‌طور که رولاند روبرتسون (۱۹۷۸، ص ۷۰) نشان داده است، آگاهی ما از تئودیسه‌هایی که مردم در جهان مدرن می‌پذیرند حقیقتاً بسیار ناچیز است. در واقع، همان‌طور که او یادآور شده است، ما تمایل داریم که درباره نظام - معناها یا جهان‌بینی‌های اقلیت‌ها یا فرقه‌ها بیش از تئودیسه دین‌های بزرگ - که مورد پذیرش اکثریت مردم در جامعه معاصر قرار گرفته‌اند - بدانیم. در نتیجه، این نوشتار در پی آن است که با بررسی یکی از «تئودیسه‌های» رایج‌تر دوران معاصر، یعنی تئودیسه‌ای که در جهان‌بینی دین «عصر جدید» جای گرفته است، گامی کوچک در جهت جبران این نابرابری و عدم توازن بردارد. اما پیش از پرداختن به این مسئله لازم است توضیحاتی درباره سرشت و کارکرد دقیق نظام معناهای تئودیسه‌ای ارائه کنیم.

1. cosmos

3. separateness

5. self-annihilation

2. Transcendence

4. aloneness

6. Meaninglessness

سرشت و کارکرد تئودیه‌ها

تئودیه‌ها را می‌توان نظام‌های فرهنگی‌ای دانست که کارشان، به طور خاص، حل نیاز عمومی انسان به معنا در عالی‌ترین سطح آن است. وجود چنین نیازی از این واقعیت ناشی می‌شود که زندگی فی‌نفسه دارای هیچ معنا یا پیام موروثی یا ذاتی‌ای نیست. تجربه‌های مردم تنها زمانی معنادار می‌شود که درون قالبی قرار گیرد که فرهنگ فراهم می‌سازد. اگرچه جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان، غالباً، بر این نقش فرهنگ تأکید دارند که افراد را در ترسیم روشی برای زندگی هماهنگ و منظم بر یک بنیاد روزمره توانا می‌سازد؛ اما نباید از نظر دور داشت که فرهنگ کار دیگری نیز می‌کند؛ فرهنگ انسان‌ها را در ساختن معنا در سطحی بنیادی‌تر یاری می‌کند. ساختن معنا در سطحی بنیادی‌تر یعنی اقدام برای پاسخ گفتن به پرسش‌های مربوط به معنای «زندگی، هستی و همه چیز دیگر». این بخش از نظام فرهنگی جامعه است که به این پرسش‌های غایی که تئودیه مطرح می‌کند، توجه نشان می‌دهد.

به لحاظ تاریخی، گرایشی وجود دارد که می‌خواهد با استناد به ریشه اصطلاح «تئودیه»^۱ آن را به نظام معناهای دینی، محدود و محصور کند و حتی در همین معنا آن را، خیلی ساده، بر هر اقدامی اطلاق کند که برای ایجاد آشتی میان وجود شر و یک خدای قادر متعال و خیر صورت می‌گیرد. اما به نظر می‌رسد که محصور ساختن این اصطلاح به این مورد، دلیل مناسبی نداشته باشد؛ چراکه نیاز به داشتن پاسخ برای پرسش‌های بنیادین، یک موضوع فرهنگی جهان شمول است که در میان همه، اعم از دیندار و غیردیندار، خدا باور و خدا ناباور - مشترک است. توجه به این نکته نیز مهم است که اگرچه دو مسئله عدالت و اخلاق در تئودیه‌ها محوری‌اند؛ اما نظام‌های تئودیه‌ای صرفاً به این دو موضوع نمی‌پردازند؛ زیرا این نظام‌ها در اصل با معماهای معنا سر و کار دارند.

در واقع، می‌توان میان سه جنبه متمایز تحلیلی درباره «معناداری» - که این نظام‌ها متکفل آن هستند - تفاوت قایل شد. نخستین و از بسیاری جهات بارزترین جنبه به معنای

۱. این اصطلاح از دو بخش تئو (Theo) به معنای خدا و دیسه (dicy) به معنای عدل، دادستانی است.

شناختی^۱ مربوط است. نظام‌های تئودیه‌ایی - چه حقیقتاً دینی باشند، چه کاملاً سکولار و یا دارای ویژگی شبه‌دینی باشند - همگی باید گزارشی شناساننده از عالم واقعی که انسان‌ها تجربه می‌کنند، به دست دهند. به بیان ساده، آنها باید توضیح دهند که چرا اشیاء آن‌گونه‌اند که هستند. این گزارش‌ها، معمولاً، شامل یک هستی‌شناسی^۲ یا گزارشی از سرشت، خاستگاه و احتمالاً سرنوشت هستی، به‌طور کلی، و این جهان مشخص، به‌طور خاص‌تر، هستند. به همین دلیل است که غالباً داستان آفرینش یا اسطوره خلقت در کانون این نوع تئودیه‌ها قرار دارد. علاوه بر این، معمولاً گزارشی از سرشت انسان و رابطه آنها با الوهیت (یا هر چیزی که همین کارکرد را در سیستم‌های سکولار دارد) را نیز در بردارند.

در درجه دوم، جنبه دیگری وجود دارد که به معنای عاطفی^۳ مربوط است. صرف دانستن «آنچه هست» کافی نیست. بلکه اگر واقعاً قرار است تجارب آدمیان در بردارنده معنایی باشد، این نیز مهم است که بدانیم مردم نسبت به تصویری که از زندگی و هستی برایشان پدیدار شده است، دقیقاً باید چه احساسی داشته باشند. حیران، گیج، هراسناک یا شاید امیدوار و خشنود باشند؟ یا شاید باید کاملاً بی تفاوت باشند و خود را کنار بکشند؟ گذشته از اینها تئودیه‌ها، علاوه بر نشان دادن اینکه افراد باید چه موضع عام یا لحن عاطفی‌ای در قبال زندگی و هستی بگیرند و نیز اتخاذ کنند، معمولاً درباره آنچه افراد باید احساس کنند و اینکه تحت چه شرایطی باید این کار صورت بگیرد نیز راهنمایی‌های مشخصی ارائه می‌کنند. از این لحاظ، اعتقادات و ارزش‌های موجود در یک نظام تئودیه‌ای به افراد کمک می‌کند تا عواطف خود را مدیریت کنند. نکته مهم این است که تئودیه‌ها نوعاً چارچوبی برای معنا فراهم می‌آورند و از این طریق افراد را قادر می‌سازند تا هم دست به تخلیه عقده‌های روانی بزنند و هم احساسات منفی مانند ترس، اضطراب یا ناامیدی را به چیزهای مثبتی مانند آرامش، اطمینان، امیدواری و خوشنودی مبدل سازند.

سومین جنبه از نظام‌های تئودیه‌ای، که معمولاً بیشتر مورد توجه است، بعدی است که به معنای اخلاقی^۴ مربوط است. این جنبه با این نیاز انسان‌ها سر و کار دارد که

1. Cognitive meaning

2. Cosmology

3. Emotional meaning

4. Moral meaning

باید بدانند چرا وقتی دربارهٔ اشیاء، نه صرفاً از یک منظر علمی بی طرف، بلکه از چشم انداز بسیار دلپسته و چابدارانهٔ آرزوها، امیدها و انتظارات انسانی به قضاوت می نشینند، آن گونه به نظر بیایند که هستند. در نتیجه در اینجا به گزارشی از تجربه نیاز است که نه از نظر عقلی و عاطفی، بلکه به لحاظ اخلاقی معنادار باشد؛ یعنی تفسیری ارائه می شود که نه فقط زندگی انسانی را - که ویژگی آن در این جهان درد، رنج، ناکامی و ناامیدی (بگذریم از واقعیت فراگیری به نام مرگ) است - توجیه کند بلکه مهم تر از آن، به این پرسش نیز پاسخ دهد که چرا این تجربه ها باید به نحوی توزیع شوند که اگر نگوئیم بی عدالتی دست کم بی انصافی به نظر آید. بنابراین، یک تئودیسسه، علاوه بر فراهم آوردن معنایی برای زندگی، باید توضیحی دربارهٔ چرایی این ویژگی های حیات انسانی ارائه کند و توجیهی نیز برای توزیع نابرابر آنها به دست دهد. علاوه بر این، باید یادآور شد که نظام های تئودیسسه به همراه راهنمایی مردم دربارهٔ اینکه چگونه باید خود، تجربه های خود و جهان پیرامون خود را درک کنند، بالطبع دربارهٔ اینکه چگونه باید در این جهان رفتار کنند نیز رهنمودهایی ارائه می کنند؛ چون روشن است که واقعاً نمی شود بر چگونگی تفکر و احساس مردم دربارهٔ زندگی تاثیر گذاشت، اما شیوه رفتار آنها در زندگی را تحت تاثیر قرار نداد. فراتر از این، راه حلی که برای مسئلهٔ معنای اخلاقی پیشنهاد می شود - حتی در نبود این اعتقاد که فرد باید از فرامین یک خدای مشخص تبعیت کند - خواه ناخواه به ارائه توصیه هایی دربارهٔ اینکه افراد چگونه باید خود را با جهان تطبیق دهند نیز منتهی می شود.

از بررسی تئودیسسه های گوناگون می توان به این جمع بندی رسید که تئودیسسه ها زمانی نظام های معنایی موفقی هستند که به مردم بگویند دربارهٔ جهان و خودشان چگونه بیاندیشند، تجربه خاص آنها از زندگی - در واقع از وجود، به طور کلی - بر چه اساسی «منصفانه» یا «شایسته» قلمداد می شود و اگر این تجربه همیشه نامطلوب بوده است آیا در عوض پاداشی شایسته «می تواند» یا «خواهد» داشت. در ضمن باید نشان دهند که آدمیان با انجام چه اعمالی می توانند این عاقبت را تضمین کنند.

تا اینجا بحث، آن گونه که ما تئودیسسه ها را بررسی کردیم، این نکته مهم روشن می شود که باید از تقریرهای به شدت خدا باورانه - که به پیروی از وبر، فضای بحث های جامعه شناسختی دربارهٔ این موضوع را پر کرده است - فاصله بگیریم؛ زیرا این تقریرها که

از بحث‌های قرن‌های هیجدهم و نوزدهم دربارهٔ این موضوع پیروی می‌کنند مفروض می‌گیرند که «مسئلهٔ تئودیس» با ماهیت و نیت خدای خالق متشخص گره خورده است. تئودیس‌های که بر چنین فرضی مبتنی باشد وقتی در بستر وسیع‌تر خدا ناباور (اگر نگوئیم الحادی) فرهنگ‌های مدرنیته در نظر گرفته می‌شود، بدیهی است که دیگر کارآمد نیست.

خوشبختانه، توصیفی شایسته از «مسئلهٔ تئودیس» - آن‌گونه که توسط افراد در جوامع مدرن تجربه می‌شود، نه آن نسخهٔ خدا باورانه رایج که مورد علاقه وبر بود - را می‌توان در کتاب ویلیام جیمز یافت. ویلیام جیمز بر آن بود که تمام دین‌ها در پی دست و پا کردن «نجات»^۱ هستند؛ چیزی که در انتقال از یک «نا-راحتی»^۲ به «بهبودی» تبلور می‌یابد. این ناراحتی، وقتی به معنای ساده‌اش تقلیل داده می‌شود، به این معنا است که «در وضعیت طبیعی ما نارسایی ایجاد شده است» و «بهبودی آن، یعنی نجات از این ناراحتی و نارسایی، با برقراری ارتباط مناسب با نیروهای فراتر» امکان‌پذیر است^(۲) این تقریر از «مسئلهٔ تئودیس» خیلی مبهم‌تر از تقریری است که مطلوب وبر است، نه فقط از آن جهت که هیچ ارجاعی به خدا (یا خدایان) نمی‌دهد، بلکه به این دلیل که ارجاعی به رنج، بی‌عدالتی یا مرگ نیز ندارد.^(۳) با وجود این، هنوز با تقریر عام وبر مبنی بر وجود ناهمخوانی میان امیدها و انتظارات مردم در یک سو و تجربهٔ آنها از عالم واقع در سوی دیگر روبه‌رو هستیم. بنابراین در اینجا ما آن تقریر حداقلی از «مسئله تئودیس» - آن‌گونه که انسان مدرن می‌فهمد - را داریم: یک گمانه‌زنی ساده مبنی بر اینکه در افراد و زندگی‌شان «نارسایی» وجود دارد، اما می‌توان این نارسایی را از طریق «یکی شدن با نیروهای فراتر» برطرف کرد.

تئودیس «عصر جدید»

معرفی و شناسایی جهان‌بینی «عصر جدید» کار آسانی نیست. به اعتراف محققانی که دربارهٔ جنبش «عصر جدید» تحقیق می‌کنند معرفی این پدیده و در نتیجه، تعیین حد و مرز آن دشوار است.^۳ «عصر جدید» چیزی است که آدمی آن را با مشاهده می‌شناسد و

1. Deliverance

2. Uneasiness

3. Hanegraaff, 1996; Heelas, 1996; York, 1995.

به جز از این راه شناسایی آن دشوار است. با این همه، اگر در تنوع التقاطی ای که این جنبش را احاطه کرده است تنها یک جهان‌بینی «عصر جدید» معین‌تر وجود داشته باشد، این اعتقاد است که: واقعیت غایی - اگر حقیقتاً الهی نباشد - دست کم واقعیتی روحانی است؛ فرض اصلی این است که نیرویی وجود دارد که در تمام هستی حاضر است. این نیرو چنان فراگیر است که گویی در تمام اشیاء و موجودات وجود دارد. بنابراین، این فرض فقط این را نمی‌گوید که روحی وجود دارد که در فرد و حتی در تمام گیاهان و جانوران (در شکل نمادین اجنه، پریان، عفریته‌ها، فان‌ها^۱ و مانند اینها که در فرهنگ عامه یافت می‌شود) وجود دارد؛ بلکه این را نیز می‌گوید که این روح در عناصری مانند خاک، باد، آتش و آب، و همچنین سیارات و ستارگان نیز وجود دارد. عموماً، این نیرو یک قدرت یا نیرویی واحد و یکپارچه قلمداد می‌شود؛ نیرویی که در همه این تجلیات، خود را در واحدی کثیر و صورت‌های متفاوت متجلی می‌سازد.

در نتیجه، این نیروی روحانی که فراتر از صرف یک نیروی روحانی، الوهی نیز تلقی می‌شود، به پنداشتی حلولی و نه متعالی از خدا می‌انجامد؛ پنداشتی که مطابق آن «خدا» «در درون» همه مخلوقات حاضر است؛ یعنی در واقع معادل تمام آفرینش است و نه یک صورت مجزا و فراتر از جهانی که خود «او» (که می‌تواند مرد یا زن باشد) آفریده است. اگرچه حضور این الوهیت واحد حلول کرده در تمام هستی غالباً صورتی از آگاهی، ذهن یا هوشیاری تلقی می‌شود؛ اما به هیچ روی، به صورت خدای متشخص تصور نمی‌شود، بلکه بیشتر به مثابه شکلی از «انرژی» تصور می‌شود. با نگاهی انتقادی به این مسئله، در این صورت، عالم واقع چنان فرض می‌شود که گویی سرشتی اساساً مونیستی^۲ دارد نه دوآلیستی یا پلورالیستی؛ بنابراین الوهیت و بشریت یکی هستند، همان‌گونه که انسان‌ها و تمام طبیعت، با بُعد روحانی، ذهنی و مادی، یا ذهن و جسم یکی هستند. در واقع، درون‌مایه محوری و متداول «عصر جدید» تأکیدی است بر کل‌نگری زیربنای و بر ارتباط درونی و متقابل تمام اشیاء.

جهان‌بینی «عصر جدید»، همچنین، فرض را بر این می‌گیرد که میزانی که روح در ماده «متجلی» می‌شود می‌تواند و باید به طور معناداری متفاوت باشد؛ اینکه درباره برخی اشیاء و موجودات (از جمله مردم) گفته می‌شود که بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر

روحانی‌ترند، نتیجه همین تفاوت در میزان تجلی روح در ماده است. بنابراین در اینجا با میزان یا «نردبان» روحانیت مواجه هستیم که همه چیز، از جمله تمام مردم، روی آن قرار دارند. اما به دلیل اعتقاد به برتری یا تقدم روح، این نیز مسلم گرفته می‌شود که - مطابق یک قانون از پیش موجود - هر چیزی در هستی به لحاظ روحی رو به تحول و تکامل است. معنای این تکامل این است که با گذر زمان روح بیشتر متجلی می‌شود و بر این اساس اشیاء و جانداران، از جمله مردم، از این نردبان «بالا تر» می‌روند؛ فرآیندی که رسیدن به جاودانگی همه‌جانبه، باز - تن‌یابی^۱ یا تولد دوباره^۲ را پیش فرض دارد. چنین درکی از حقیقت تکامل روحانی است که به این ادعای «عصر جدید» و رواج آن می‌انجامد که می‌گوید: سرانجام تمام موجودات هستی که در ظاهر از هم جدا و منفک هستند در یکی که «همه روح»^۳ است به وحدت می‌رسند.^۴ بنابراین با توجه به تأکیدی که «عصر جدید» بر سرشت ذاتاً روحانی عالم واقع و اهمیت انکار دوآلیسم دارد، شاید بهترین تعبیر برای بیان موضع اصلی «عصر جدید» در هستی‌شناسی، توصیف آن به مونیسم متافیزیکی^۵ باشد.

جهان‌بینی «عصر جدید» نوعی جهان‌بینی است که تمدن علم‌زده، ماده‌باور و مسیحیت‌محور غربی جهان معاصر را به عنوان تمدنی که دشمن آگاهی روحانی است، محکوم می‌کند و آن را مانعی بر سر راه بصیرت و پیشرفت روحانی، که پیشرفت حقیقی است، می‌داند. بر همین اساس، نگاه رایج درباره تاریخ «غرب» که آن را یک تحول تاریخی «رو به پیشرفت»^۶ می‌داند را رد می‌کند. در واقع، تفکر «عصر جدید» همیشه، این فرض را در خود دارد که در گذشته دور، غالباً پیش از تاریخ بشریت، زمانی بوده که سطح مهم‌تری از روحانیت، در مقایسه با گذشته متأخر، وجود داشته است؛ فرضی که به کام‌گرایش‌های قوی رازورز^۷ و معتقد به علوم غریبه^۸ موجود در این جنبش - یعنی افرادی که تشنه کسب و احیای دوباره «دانش اسرار روحانی»^۹ یا بصیرت روحانی هستند - بسیار مزه کرده است. به‌رغم این، جهان‌بینی «عصر جدید» یک جهان‌بینی خوش‌بینانه

1. Re-incarnation

3. All Spirit

5. Metaphysical Monism

7. esoteric

9. gnosis

2. Rebirth

4. York, 1995, p.148.

6. Progressive

8. occult

است؛ چون همان‌طور که از اصطلاح «عصر جدید» بر می‌آید، این پدیده بر محور این باور شکل گرفته است که این عصر برج دَلْو، عصر بیداری روحانی و نوشدن است؛ عصری که بعد از یک دوره طولانی، دست‌کم، ایستایی - اگر نگوییم «واپس‌گرایی» - پیشرفت عمده‌ای در روشن‌شدگی روحانی در حال وقوع است. در نتیجه در جهان‌بینی «عصر جدید»، و بر اساس قانون بنیادین تکامل روحانی، عزم یا مقصد تمام شکل‌های وجود آن است که روحانیت حقیقی خود را به تجلی کامل برسانند؛ یعنی به سمتی حرکت کنند که بتوانند تا آنجا که ممکن است این روحانیت را «متجلی» سازند. بر این اساس، امید می‌رود که شکل‌های وجود به «مرتبه بالاتر» با خبری روحانی نایل آیند. در مورد انسان‌ها این کار به معنای انتقال آنها به درون فرآیندی است که طی آن در پی یافتن شخصی که «آنها حقیقتاً هستند» حرکت خواهند کرد؛ یعنی حرکت در پی یافتن «آن وجود درونی حقیقی» یا «گوهر روحانی» که پنداشته می‌شود در درون هر کسی وجود دارد.

ارزیابی تئودیه «عصر جدید»

درباره این تئودیه باید به دو نکته اشاره کرد؛ نخست اینکه این تئودیه به مثابه یک نظام اعتقادی شناختی، نظامی که در پی یافتن جوابی برای پرسش‌های مهم مربوط به سرشت عالم واقع است - در مقایسه با جهان‌بینی‌های سنتی‌ای که دین‌هایی مانند مسیحیت یا یهودیت عرضه می‌کنند، با فرهنگ کنونی غرب راحت‌تر کنار می‌آید. علت این امر این است که این نظام اعتقادی شناختی بر یک امر مسلم تاریخی تکیه ندارد و از این روی، در تعارض با علم و دانش‌پژوهی غربی قرار نمی‌گیرد. تقریر فرض‌های متافیزیکی‌ای که در این تئودیه در قبال نظم روحانی نادیدنی لحاظ می‌شوند، به اندازه‌ای گنگ و سر بسته‌اند و آنقدر از مفهوم «انرژی» در آنها استفاده می‌شود که خیلی راحت می‌توان چنان ارائه کرد که نه تنها سازگار بلکه واقعاً، مورد تایید علم مدرن یا «نو» به نظر آید. (بدیهی است که این به معنای نظریه نسبیّت و فیزیک کوآتوم است). نکته دوم اینکه ممکن است کسی بگوید خوش‌بینانه‌نگری که - حتی تا پیش از اینکه در این اواخر نگاه بیم و ترس پسامدرنیست‌ها حاکم شود - ویژگی جهان‌بینی غربی بوده است،

در اینجا نیز حفظ شده است. اما نگاه خوش‌بینانه «عصر جدید» مبتنی است بر دست کشیدن از قلمرو تاریخ و نیز حمل کردن امیدداشتن به یک آینده روشن به تحقق یک قلمرو روحانی یا متافیزیک.

قوت و قدرت واقعی تئودیس «عصر جدید» به دلیل توفیقش در فراهم آوردن پاسخ‌هایی برای ابعاد شناختی و عاطفی معنا نیست؛ بلکه نقطه قوتش در این است که توانسته است این دو بعد شناختی و عاطفی را، با راه‌حل‌های مقبول، برای بُعد اصلی «مسئله تئودیس» - که همان بعد اخلاقی است - ترکیب کند.

تئودیس «عصر جدید» و دین ابتدایی

اگر کنجکاوانه به تئودیس «عصر جدید» (و به‌طور مشخص ترگونه نو - الحادی^۱ آن) نگاه شود، بقایای تئودیس‌ای که در بیشتر دین‌های ابتدایی آشکار بود در آن یافت می‌شود. این نشان می‌دهد که «زندگی بشر از حیاتی که سراسر هستی را فراگرفته است، کاملاً بریده نیست» (برگر، ۱۹۷۳، ص ۶۹). این سیمای ناشی از باور به یک حلول روحانی عام و یک ارتباط درهم تنیده، همان سیمایی است که از جهان‌بینی «عصر جدید» بیرون می‌آید و خود را به شکل‌های مشخص‌تری مانند اعتقاد به تنجیم، نو - الحادگرایی و شمنیسم نشان می‌دهد. با این حال، میان همه‌خدا باوری «عصر جدید» مدرن و همه‌خدا باوری مردم قبیله‌نشین سنتی، تفاوتی اساسی وجود دارد. این تفاوت در آن است که در دومی عموماً این حالت اشتراک - نوعاً قبیله - است که پایه و اساس واحد انسانی در نظر گرفته می‌شود و به‌طور بنیادی با طبیعت و جهان مادی (مانند توت‌م باوری) درهم تنیده است؛ اما در جنبش «عصر جدید»، به‌رغم کوشش‌هایی که در جهت تأکید بر حالات اشتراک و اجتماعات - حتی بر خود بشریت به‌عنوان یک کل - صورت گرفته است، همچنان فرد واحد اصلی است. از این نظر، همان‌گونه که پیتر برگر تأکید دارد، کمتر شاهد خود استعلایی^۲ از طریق یکی شدن و هم‌هویتی با جماعت هستیم (مگر احتمالاً در مرتبه روحانی نادیدنی). البته، افراد می‌کوشند تا از طریق یکی شدن بی‌واسطه با طبیعت و هستی^۳ به تعالی برسند.

1. Neo-paganistic

2. Self-transcendence

3. cosmos

این سیما از تئودیسۀ «عصر جدید» به این معنا است که این تئودیسۀ می‌تواند به مشکل بحران‌های طبیعی پاسخ دهد؛ زیرا در این تئودیسۀ می‌توان این بحران‌ها را با سرزنش جهل، حماقت و خودبزرگ‌بینی و بی‌احساسی عمومی انسان در مواجهه با طبیعت، محکوم کرد. بر این اساس، وقوع سیل‌ها، طوفان‌ها و خشکسالی‌ها را می‌توان به پای بی‌توجهی و حماقت خود انسان‌های به بصیرت نرسیده‌ای نوشت که با گرم کردن زمین موجب ایجاد تغییر در آب و هوا شده‌اند و به دست خودشان وقایع ناگوار طبیعی را رقم زده‌اند. بیماری‌ها و امراض انسانی، مانند بیماری آسم و سی‌جی‌دی^۱ را نیز می‌توان به دوش ندانم‌کاری‌های انسان انداخت؛ چراکه اینها نیز مولود آلودگی هوا و ناشی از مداخله «غیرطبیعی» در زنجیرۀ غذایی هستند. از این نظر تئودیسۀ «عصر جدید» به‌رغم آنکه از برخی جهات از وجود بقایای اعتقاد مسیحی به مجازات خدا به خاطر گناه حکایت دارد، اما این مزیت را دارد که مسوولیت را منصفانه و بی‌واسطه بر دوش انسان می‌اندازد؛ به همین دلیل از هرگونه اظهارنظر درباره‌ی خدای منتقم پرهیز می‌کند.

«عصر جدید» و تئودیسۀ‌های موعودباور

از آنجا که تئودیسۀ «عصر جدید» عملاً اعتقاد به توحید باوری متعالی‌نگر، هبوط، گناه، بهشت و دوزخ، تضاد جسم و روح و همچنین وحی تاریخمند را رد می‌کند، شاید در نگاه نخست چنین به نظر آید که این تئودیسۀ با راه نجات سنتی که ادیانی مانند مسیحیت یا اسلام از آن سخن می‌گویند، هیچ وجه اشتراکی ندارد. اما دست کم از یک منظر می‌توان وجه اشتراکی یافت؛ تئودیسۀ «عصر جدید» پژوهاک‌های نوعی از تئودیسۀ موعودباور - هزاره‌گرا (چه در شکل‌های دینی سنتی و یا در صورت‌های مدرن) را با خود حمل می‌کند؛ داعیۀ یک آینده‌طلایی که در آن تمام این نابرابری‌ها و رنج‌ها از میان برداشته می‌شود. خود اصطلاح «عصر جدید» تجسم امید و در واقع انتظار است؛ انتظار دورانی که - نشانه‌اش سطح بالاتری از تجلی روحانیت است که در حال طلوع کردن است.

۱. Creutzfeldt-Jakob Disease (CJD): بیماری کروتسفلد - یاکوب (تباهی فزاینده و درمان‌ناپذیر سلسلۀ اعصاب در اثر حملۀ نوعی ویروس که سال‌ها قبل در بدن کمون کرده است. م

این اعتقاد ناشی از فرض برتری یا تقدم روح بر ماده، و پیامد «قانون» حاکم بر تکامل یا توسعه هستی است. اما این قانون در یک مدل معنادار ریخته شده است؛ چراکه انسان‌ها می‌توانند، بسته به مراتب معنوی و درک خاص خودشان و در نتیجه «کردار نیک» شان، آن را تقویت کنند یا سد راه آن شوند. پر واضح است که این امر در قبال تحول روحانی خاص خود انسان‌ها کاملاً درست است؛ اما مسئله مهم این است که در این مدل، دخالت مثبت یا منفی انسان در روند تحول روحانی دیگر صورت‌های زندگی و ماده نیز صادق است. (مانند آنکه انسان‌ها بتوانند به تکامل روحانی سیاره کمک کنند یا سد راه آن شوند) ممکن است انسان سد راه این تکامل شده و تحول روحانی را وارونه و ناکام سازد، هرچند معمولاً موفقیت نهایی این فرآیند مسلم گرفته می‌شود. این فرض در این اعتقاد فراگیر تجسم یافته است که می‌گوید در تاریخ پیشین انسان روحانیت در مقایسه با زمان حاضر در مرتبه بالاتری بود و انسان از آن مرتبه رفیع به وضعیت پایین‌تری از روحانیت «سقوط» کرده است. بنابراین، تئودیه «عصر جدید» به سان الگوهای موعوگرایی سنتی، «باغ عدن» را در گذشته و نیز «پادشاهی خدا بر زمین» را در آینده مفروض می‌گیرد. اما این ابهام همیشگی همچنان وجود دارد که تحقق آن عصر طلایی موعود تا چه میزان بر عمل خود انسان تکیه دارد.

تئودیه‌های پیشرفت‌گرا

برخلاف تئودیه‌های سکولار پیشرفت‌گرا مانند کمونیسم یا سوسیالیسم، تئودیه «عصر جدید» گویا به امور حساسی مانند بی‌عدالتی اجتماعی و مشروعیت نظم اجتماعی توجهی ندارد. در واقع از ظاهر امر چنین بر می‌آید که تئودیه «عصر جدید» بر یک فلسفه اخلاق کاملاً فردگرایانه غیراجتماعی صحنه می‌نهد. با این حال گفته می‌شود که جهان‌بینی «عصر جدید» می‌تواند، در برخی مواقع، برای مشروعیت بخشیدن به سرمایه‌داری مدرن به خدمت گرفته شود. (هیلاس، ۱۹۹۱؛ ۱۹۹۴). مطمئناً می‌توان گفت که تأکید قابل توجه این فلسفه بر اخلاق مبتنی بر مسوولیت فردی توأم با تعقیب اهداف سکولار این جهانی مانند ثروت و موفقیت، می‌تواند به توجیه نابرابری‌های موجود و همچنین توجیه نظام سرمایه‌داری به‌طور کل، کمک کند. این نتیجه‌گیری ظاهراً مویدی نیز دارد؛ زیرا این جهان‌بینی شور و اشتیاقی پدید می‌آورد که

برخی از گروه‌های تجاری را جذب باورهای «عصر جدید» و فنون خودآموزی می‌کند. با وجود این، ریشه‌های جنبش «عصر جدید» در جنبش ضدفرهنگ دهه ۱۹۶۰ قرار دارد و امروزه هنوز پژواک‌هایی از آن جنبش را در خود دارد؛ مانند دوره‌گردهای «عصر جدید» یا جنبش ساده‌زیستی^۲ که در جهت نفی مدرنیته و مصرف‌گرایی حرکت می‌کنند. از این لحاظ، تئودیسه «عصر جدید» را می‌توان دارای آن عنصر مقومی دید که اگر قرار باشد یک تئودیسه حقیقتاً موفق و همه‌پسند باشد، وجود آن لازم است؛ یعنی توانایی انطباق با دو کارکرد مشروعیت‌بخشی و جبران‌کنندگی.

در مقایسه میان «عصر جدید» با تئودیسه‌های پیشرفت‌گرای مدرن نکته دیگری روشن می‌شود و آن اینکه هر دو نوع تئودیسه واقعیت و مطلوبیت پیشرفت را مفروض می‌گیرند، اگرچه در جهان‌بینی «عصر جدید» در مقایسه با تئودیسه‌های جماعت‌گرایانه مدرن با برداشت «روحانی» تری از پیشرفت مواجهیم. در هر حال، برخلاف فلسفه‌های «علمی»، در بافت «عصر جدید» این تأکید بر پیشرفت و کامیابی شخصی - که معمولاً از آن تحت عنوان «محقق‌شدگی»^۳ تعبیر شود - را می‌توان به‌عنوان سوق دادن تئودیسه «عصر جدید» به سمت فراهم آوردن رهنمودی عمل‌گرایانه دید؛ در این صورت نتیجه این می‌شود که این نوع تئودیسه با هزینه کردن یک سیستم معنایی کاملاً عقلانی به سمت تأکید بر «جادو» حرکت می‌کند.

«عصر جدید» و عرفان

تا زمانی که فرآیند عقلانی شدن در این تئودیسه جریان داشته باشد، یکی از موضوعات بارز به جایگاه عرفان مربوط خواهد شد؛ زیرا «عصر جدید» بر حضور همه‌جاگیر امر روحانی و کارکرد کنترل‌کننده آن در تمام زندگی - در واقع در هستی به‌طور کلی - تأکید دارد. پیامد چنین تأکیدی این است که یکی از موضوعات منطقی و کلیدی مربوط به فرآیند عقلانی شدن در این جهان‌بینی محتملاً این باشد که آیا جهان ظاهر واقعی است یا فریبی بیش نیست؟ همین که فرض گرفته شد که روح ناب می‌تواند وجود داشته باشد، فرارکردن از این نتیجه‌گیری که روح صورتی برتر از واقعیت است ناممکن می‌شود؛

1. Counterculture

2. (Elgin, 1981, Shi 1985; 1986)

3. fulfillment

نتیجه‌ای که به نوبه خود، حاکی از آن است که ماده، اگر نگوئیم که به طور کل غیر واقعی است، دست کم از برخی جهات کمتر واقعی است. از سوی دیگر، فرض اینکه روح و ماده، به یکسان، ابعاد واقعی یک واقعیت فراگیرتر هستند منجر به انکار نقش برتری که به روح نسبت داده می‌شود خواهد شد و نیز متضمن انکار این مطلب است که روح می‌تواند مستقل از ماده وجود داشته باشد.

در هر حال، اگر روح نتواند مستقل از ماده وجود داشته باشد، مشکلاتی در مسیر تبیین پیوند درونی و بنیادینی که در همه چیز، هم در مکان و هم در زمان، مسلم گرفته شده است پدید می‌آید. در نتیجه، گلاویز شدن با این مشکل، جهان‌بینی «عصر جدید» را به سمت عرفانی بالغ سوق می‌دهد. یکی از عواملی که این گرایش به عرفان را در جهان‌بینی عصر جدید همواره پایدار می‌دارد تأکید محوری این جهان‌بینی بر نفس است. وقتی این عامل با تأکید بر اهداف این جهانی - که در بالا به آن اشاره شد - توأم می‌شود گرایش مزبور محکم‌تر نیز می‌گردد. بنابراین، تأکید به سمت خدا شدن - و در نتیجه لذت بردن از خوشی‌هایی که زندگی پیش روی ما می‌نهد - سوق می‌یابد نه به سمت یکی شدن فرد با خدا و گم کردن هویت خویشتن در وجود او. با وجود این، در پارادایم «عصر جدید» گرایشی وجود دارد که می‌خواهد با اتکا بر علم فیزیک جدید، و با همانند پنداشتن روح با انرژی، و با طرح این ادعا که خود علم ثابت کرده است که ماده در واقع «واقعی» نیست موفق به فرار از این مشکل هستی‌شناختی شود.^۱

«عصر جدید» و کَرْمَه - سَمْسَرَه

تئودیس‌های که چشم‌انداز «عصر جدید»، به روشن‌ترین شکل، آن را به مقایسه فرامی‌خواند آموزه کلاسیک کَرْمَه - سَمْسَرَه است که زیربنای دین هندوی (و به نوعی متفاوت، آیین بودایی) است. هر دو بر عقیده به حلول الهی و بازتولد، اگر نگوئیم تناسخ، صحه می‌نهند. با این وجود، یک منش حساس و دقیق وجود دارد که شیوه نگاه این دو تئودیس به بازن‌بابی را از هم متمایز می‌سازد. در تئودیس «عصر جدید» آنچه در تعیین ماهیت زندگی یا شخصیت کنونی فرد اثر دارد کنش‌های^۲ او نیست، بلکه

1. Davis and Gribbin, 1992

2. actions

احوال^۱ او در زندگی (یا زندگی‌های) پیشین است. از این منظر دقیق و حساس نمی‌توان گفت که کنش‌های انسان در زندگی پیشین سرنوشت او در زندگی کنونی را توجیه می‌کند؛ برعکس، از آنجایی که نمی‌توان فرد را همان‌گونه که در قبال کنش‌های خود مسئول است در قبال احوالاتش نیز مسئول دانست بنابراین زندگی‌های گذشته بیش از آنکه خطاها یا بی‌کفایتی کنونی را توجیه کنند عذری برای آنها به حساب می‌آیند. از این لحاظ ارجاع به زندگی‌های گذشته واقعاً چیزی بیش از بسط دیدگاه روان درمان‌گرایانه که سیمای غالب چشم‌انداز عام «عصر جدید» است، نیست؛ ضمن آنکه درمان مبتنی بر زندگی گذشته‌گامی، اگر نگوئیم متافیزیکی اما منطقی به عقب، به سمت روان‌درمانی از راه یادآوری و تکرار صحنه‌های کودکی است. فرض در اینجا، مانند بیشتر روان‌درمانی‌ها، آن است که «بهودی» از حوادث تکان‌دهنده‌ای که در زندگی‌های پیشین رخ داده است به زدودن یا خنثی ساختن آثار شوم آنها در زندگی کنونی کمک می‌کند. (ظاهراً علاقه چندانی به بررسی این امر وجود ندارد که احوالات خوش در زندگی‌های پیشین تا چه میزان در شادمانی و موفقیت زندگی کنونی دخیل هستند.) بنابراین، این چشم‌انداز این توانایی را به دست می‌دهد که شکست یا احوال «بد» در زندگی کنونی را با استناد به حوادث زندگی گذشته - که بنابه تعریف فرد مورد نظر مسئول آن نیست - تبیین شوند.

با این همه، باید یاد آور شد که در برخی از گونه‌های فلسفه «عصر جدید» این احوالات را ناشی از انتخاب و اختیار فرد (یا نفس الاهی فرد) می‌دانند که به منظور تسهیل در «فرآیند یادگیری» انجام می‌گیرد. از این لحاظ احتمال هر گونه تعارض عریان با آموزه اصیل هندویی کرمه منتفی می‌شود. این عقیده که فرد، حقیقتاً، می‌تواند به گذشته برگردد و آن حادثه یا حوادث ریشه‌ای را که جایگاه روحانی کنونی او را تعیین می‌کند اصلاح کند با عقیده به یک سرنوشت محتوم کاملاً در تعارض است.

اساسی‌ترین تفاوت این دو تئودیه آن است که هدف غایی در طرح هندویی رهاشدن از چرخه مرگ و باز تولد با هم است، اما ظاهراً در طرح «عصر جدید» توجه بیشتر به تداوم نامحدود این چرخه و در نتیجه لذت بردن از خوشی‌هایی که یک مجموعه بی‌پایان از زندگی‌ها با خود به همراه دارد، معطوف است.

فرد، زمان و تاریخ

تئودیسه «عصر جدید» تا چه میزان فرد را با یک فرآیند خود-استعلایی^۱ درگیر می‌کند؟ آیا به آن اندازه که، به تعبیر پیتر برگر، تجسم نوعی وضعیت بنیادین مازوخیسمی^۲ به معنای متناقض‌نمای یافتن معنا در نفس‌گشی^۳ است؟ در مقابل این نظر یک نگاه کاملاً متضاد نیز مطرح است؛ چون که در جهان‌بینی «عصر جدید» مسئله «نفس» مسئله محوری است. در واقع نتیجه‌ای که تأکید محوری بر تولد دوباره یا باز-تن‌یابی به دست می‌دهد چیزی جز بی‌ربط و اهمیت شدن تاریخ و اجتماع نیست؛ همین‌که این پنداشت جا بیفتد که یک پیشرفت روحانی در قلمرو هستی در حال وقوع است، ناگزیر، اعتقاد به پیشرفت تاریخی بی‌معنا می‌شود. این امر به بی‌توجهی به نهادها و بی‌علاقگی به هر نوع سیاست عرفی و قراردادی می‌انجامد. نکته دیگر آن است که تأکید بر یک نفس غیراخلاقی که در زندگی‌های واقعی بی‌شماری وجود دارد به این معناست که سرنوشت کیهانی فرد، بگذریم از تداوم، هر گونه پیوند با نسل‌های واقعی پیشین را از دست می‌دهد. در نتیجه، پیوند میان فرد و اجتماع انسانی تاریخی او به‌طور کامل قطع می‌شود و بنابراین هر احتمالی برای این باور که فرد می‌تواند از طریق تداوم نسل‌ها به ابدیت برسد، از بین می‌رود.

بنابراین باید توجه داشت که این تئودیسه، بر خلاف آن تئودیسه‌هایی که پیتر برگر (و در واقع وبر)، توصیف کرده‌اند، نه بر تاریخ تکیه دارد و نه بر جامعه؛ به معنای دقیق‌تر، این تئودیسه یک تئودیسه اجتماعی نیست؛ یعنی تئودیسه‌ای نیست که افراد و نسل‌ها را در قالب مناسب مشترک یا از طریق نهادها و مشترک به یکدیگر پیوند دهد. تئودیسه «عصر جدید» یک تئودیسه کاملاً فردگرا است؛ یعنی تئودیسه‌ای است که «نفس» را بی‌واسطه به هستی ربط می‌دهد و می‌خواهد تاریخ و جامعه را دور بزند. بر این اساس، بعید نیست مانند پیتر برگر^۴ بگوییم یک «پیرو عصر جدید»^۵ واقعاً «خویش‌تن خود» را در ناموس^۶ معنا بخش جامعه گم می‌کند؛ چرا که نظام معنا بخش مورد بحث، به‌رغم آنکه از فرهنگ جامعه می‌جوشد اما ذاتاً دست‌ساخته‌ای خود اوست؛ در واقع یک اسطوره

1. Self-transcendence

2. Masochism

3. Self-annihilation

4. Beger, 1973, p.63

5. New Ager

6. nomos

شخصی است. خود - استعلایی مطمئن تر از هر چیزی در کار است اما از طریق طرحی که به طور مستقیم با یک جهان روحانی در ارتباط است. اما فرد، اعم از زن یا مرد، آنقدر هم خود را در این نظام معنای بزرگتر «گم» نمی‌کند که سرمست آن شود، چونکه به طور کلی فیلم‌نامه هستی صرفاً به عنوان یک متن زمینه یا یک سبک برای نمایش‌نامه فردی درباره نفس به خدمت گرفته می‌شود. در نتیجه، می‌توان گفت که گرایش اصلی روان - آسیب‌شناختی^۱ که زیربنای تئودیسه «عصر جدید» را تشکیل می‌دهد، بیش از آنکه یک تئودیسه مازوخیسمی باشد، تئودیسه‌ای «خداشیدایی»^۲ است.

یادداشت‌ها:

۱. در واقع ترنر (۱۹۸۱) پا را از این نیز فراتر می‌نهد؛ او پس از آنکه می‌بیند ماریان وبر^۱ شهادت می‌دهد که وبر با برخی از پیامبران عهد قدیم فرقی ندارد، بیان می‌دارد که «پس مسئله تنودیسہ در جامعه‌شناسی دین وبر صرفاً یک مسئله فنی نیست، بلکه یکی از مؤلفه‌های سازنده دیدگاه فراجامه‌شناختی و شخصی وبر درباره جامعه‌ای است که در سیطره روح خبیث عقلانیت بی‌خدا است» (ص ۱۶۶).

2. William James, cited by Schneider and Dornbuch (1958, p.48).

۳. وبر با آثار ویلیام جیمز آشنا بود؛ زیرا در پاورقی کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (۱۹۵۸) از کتاب اصف احوال دینی^۲ (۱۹۶۰) او نقل می‌کند. اما همان‌طور که انتظار می‌رود او در موضوعاتی مانند اهمیت نسبی باورهای دینی در مقایسه با تجربه دینی، با جیمز اختلاف نظر دارد.

کتابنامه

- Berger, Peter, (1973) *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Davies, Paul and John Gribbin, (1992) *The Matter Myth: Beyond Chaos and Complexity*, London: Penguin Books.
- Elgin, Duane, (1981) *Voluntary Simplicity: Toward a Way of Life That is Outwardly Simple, Inwardly Rich*, New York: Morrow.
- Hanegraaff, Wouter J., (1996) *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: E. J. Brill.
- Heelas, Paul, (1991) 'Cults for Capitalism: Self Religions, Magic and the Empowerment of Business', in Peter Gee and John Fulton(eds)' *Religion and Power, Decline and Growth*, British Sociological Association: Sociology of Religion Study Group, pp 27-41.
- _____ , (1994) 'The Limits of Consumption and the Post-modern "Religion" of the New Age', in Russell Keat, Nigel Whiteley and Nicholas Abercrombie (eds)' *The Authority of the Consumer*, London : Routledge, pp. 102-15.
- _____ , (1996) *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwll.
- Robertson, Ronald, (1978) *Meaning and Change: Explorations in The Cultural Sociology of Modern Societies*, Oxford: Basil Blackwell.
- Roth, Guenther, (1987) 'Rationalization in Max Weber's Development History' in Sam Whimster and Scott Lasch, (eds), *Max Weber ,Rationality and Modernity*, London: Allen & Unwin, pp. 75-91
- Shi, David E., (1985) *The Simple Life: Plain Living and High Thinking in American Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- _____ , (1986) *In Search of Simple Life*, Salt Lake City: Peregrine Smith Books, Gibbs M. Smith, Inc.
- Turner, Bryan, S., (1981) *For Weber: Essays on Sociology of Fate*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Weber, Max, (1951) *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, Glencoe, IL: Free-Press.
- _____ , (1952) *Ancient Judaism*, Glencoe, IL: Free Press.
- _____ , (1958) *The Religion of India*, Gloncoe, IL: Free Press.

_____ , (1965) *The Sociology of Religion*, London: Methuen

_____ , (1985) (orig. 1904-5) *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*,
London: Unwin.

York, Michael, (1995) *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and
Neo-Pagan Movements*, London: Rowman & Littlefield.

