

نوازندگان بی‌ذوق، به‌طور حتم، قادر به یادگیری آهنگ‌سازی به معنای فنی کلمه هستند اما تنها آنانی که دارای ذوق هستند سزاوار نام آهنگ‌ساز خواهند بود. به همین قیاس، برای تبدیل شدن به یک واسطه واقعی ذوق لازم است اما حتی افراد فاقد این ذوق می‌توانند، دست‌کم به معنای فنی کلمه، وساطت روحی را بیاموزند. اگر این مقایسه بجا باشد باید پرسید واسطه‌های کاملاً قاصد واقعاً چه کاری انجام می‌دهند؟

اینجاست که چه بسا مفهوم «وساطت روحی باز» کلیمو مفید واقع شود. در حالی که وساطت روحی به معنای رایج آن با خبرهایی از سوی منابع نامتعارف اما قابل شناسایی (Klimo, Ibid: 186) سر و کار دارد، وساطت روحی باز، به اصطلاح کلیمو، به «بهره‌برداری از اطلاعات منابعی غیر از منابع قابل شناسایی فردی» اشاره دارد (Ibid: 186). کلیمو از این راه می‌خواهد «مفاهیم سنتی شهود، بصیرت و خیال» را در وساطت روحی لحاظ کند (Ibid: 199). انگیزه او انجام این کار آشکار ساختن این نکته است: «اهمیت وساطت روحی باز آن است که این نوع وساطت مطابق تعریف به همه افراد امکان مشارکت در تجربه وساطت روحی را می‌دهد» (Ibid: 199). در نگاه اول، این راه برای «اثبات» اهمیت فراگیر وساطت روحی راهی کاملاً مشکوک به نظر می‌رسد و تعجبی ندارد که بسیاری از نویسندگان متأخر مفهوم وساطت روحی باز کلیمو را به این دلیل که مانع اغیار نیست، کنار نهاده‌اند.^۹

اما به نظر من، در واقع، می‌توان از مفهوم «وساطت روحی باز» به‌عنوان مفهومی متناسب با پدیده‌های «عصر جدید»، با قوت تمام دفاع کرد. کلیمو نمی‌گوید هر کسی که احساس می‌کند که الهامی دریافت کرده است، واقعاً وساطت روحی انجام می‌دهد. او می‌گوید مفهوم وساطت روحی باز/این/امکان را فراهم می‌سازد که هر کسی به وساطت روحی اقدام کند. مهم‌تر آنکه کلیمو، با مندرج ساختن عبارت مهم «گفته می‌شود» در تعریف خودش از وساطت روحی کاملاً روشن ساخته است که تصمیم درباره اینکه فلان پدیده مورد نظر را باید وساطت روحی دانست یا خیر در نهایت به باور شخصی خود واسطه (یا مشتریان دائمی وی) بستگی دارد.^{۱۰} در مقام اشاره به وحی‌های دینی که در اصل با وساطت درونی پدید می‌آیند این شیوه در واقع تنها شیوه درست است (Baaren, Ibid: 12). در نتیجه، در قالب تعریف کلیمو پاسخ به این پرسش که آیا «شهود، بصیرت، الهام و خیال» وساطت روحی به حساب می‌آیند یا خیر باید بسته

به این باشد که شخص مورد نظر چگونه این پدیده‌ها را تجربه و تفسیر کرده است. اگر کسی الهامات خود را تبیین درونی کند و آنها را الهاماتی بداند برآمده از منبعی «در سطح یا قلمرو دیگری از عالم واقع غیر از سطح یا قلمرو جسمانی، چنان‌که ما آن را می‌شناسیم، و ... نه از ذهن (یا «خود») عادی واسطه» (= تعریف کلیمو)، آنگاه نزد او این الهامات وحی‌های به‌دست آمده از طریق وساطت روحی خواهند بود؛ اما اگر او ترجیح دهد که این الهامات را صرفاً به توانایی‌های ذهن عادی خودش نسبت دهد، در این صورت، به آنها وحی‌های به‌دست آمده از طریق وساطت روحی نخواهند گفت. اصولاً، این استدلال دربارهٔ دیگر اشکال وساطت روحی و همچنین در مورد «وحی‌های ملفوظ» به‌طور عام نیز جاری است.

بنابراین، «شهود، بصیرت، الهام و خیال» را می‌توان از نگاه درونی (امیک) وساطت روحی دانست و به میزانی که به دریافت پیام‌هایی منتهی شوند نمونه‌هایی از «وحی‌های ملفوظ» محسوب خواهند شد. اینک، اگر فنونی را که برای رشد توانایی‌های وساطت روحی پیشنهاد شده‌اند تحلیل کنیم، درمی‌یابیم که عمدتاً از فنونی برای بیدارسازی و به‌کارگیری توانایی‌های شهودی طبیعی تشکیل شده‌اند.^{۱۱} این فنون، آشکارا، بر کنار نهادن یا نادیده گرفتن ضبط و مهار عقلی «من»، با ابزار گوناگون، متمرکزند و این امکان را فراهم می‌آورند که خیال‌پردازی و «سیالۀ آگاهی» خود را آزادانه در گفتار جلوه‌گر سازد. اصولاً این کار نیازمند ذوق ویژه‌ای نیست، بلکه تنها توانایی اعتماد کردن به خود و پنهان نکردن میل‌ها و احساسات خود را می‌طلبد. برای نمونه، گاه تأکید شده است که بلند حرف زدن چنان‌که گویی کسی در حال وساطت روحی است، بدون قضاوت کردن دربارهٔ محتواها، به شروع وساطت روحی واقعی کمک می‌کند.^{۱۲} این شیوه‌ها ممکن است به راحتی به پیام‌هایی منتهی شوند، خواه به موجودات خاص دیگری نسبت داده شوند یا خیر، اما تنها انتظاری که باید داشت آن خواهد بود که محتوای آنها اغلب به باورهای شخصی واسطه نسبتاً نزدیک باشد. با این حال، اگر از این نتیجه بگیریم که منبع این پیام‌ها «صرفاً تخیل» واسطه است، سخنی از نظرگاه درونی گفته‌ایم که بازتاب‌دهندهٔ پیش‌فرض‌های خاصی دربارهٔ سرشت ذهن است که واسطه هیچ اجباری برای شریک‌بودن در آن سخن ندارد. در واقع، بسیاری از واسطه‌های قاصد عصر جدید — مانند ژاندارک [در نمایش‌نامه] برنارد شاو — از منظر درونی اصرار می‌ورزند بر اینکه

قوة خیال واسطه وحی‌های «الاهی» است. این امر مجموعه‌ای متفاوت از پیش‌فرض‌ها را درباره سرشت ذهن در بردارد که در فصل هشتم با تفصیل بیشتری به آنها خواهیم پرداخت. در این میان، می‌توانیم نتیجه بگیریم که مفهوم «وساطت روحی باز» — به معنای فنونی برای رسیدن به توانایی‌های شهودی متعارف — برای توجیه وساطت روحی صرفاً قاصدانه مفید است.

این ما را به برخی نتیجه‌گیری‌ها و پیشنهادهای مقدماتی و عام رهنمون می‌شود. گویا وساطت روحی خلسه‌ای و کارهای غیراختیاری، تا حد چشمگیری، از یک سنخ‌اند. این پدیده‌ها تشابه واضحی با «حلول روح»، آن‌گونه که از محیط‌های شمنی شناخته شده است، دارند.^{۱۳} در هر دو مورد، شمن یا واسطه نوعاً کارش را با تجربه‌های خودجوش و یا علائم حلول آغاز می‌کند. شخص مورد نظر از این طریق گام در تحولی می‌نهد که نتیجه‌اش، در موارد موفقیت‌آمیز، توانایی ضبط و مهار پدیده‌ها و برگرداندن آنها به جهت‌هایی است از لحاظ اجتماعی مفیدند. این تشابه نقطه شروع امیدبخشی را برای تحقیقات مقایسه‌ای بیشتر فراهم می‌آورد.

شنیدن صداهای درونی و کشف و شهودهای هرازگاهی، بدون خلسه و بدون علائم حلول روح، گویا پدیده دیگری است. بر اساس قرائن و شواهد روشن نیست که این زیرگروه «وساطت روحی» دربردارنده تحولی باشد که به ضبط و مهار فزاینده تجارب منتهی می‌شود؛ به نظر می‌رسد آنها از یک خودجوشی ذاتی برخوردارند. این حالت‌های وساطت روحی، به جای پیوند داشتن با شمنیسم و حلول روح، ظاهراً با عرفان در ارتباط‌اند.^{۱۴} و باز مطالعه مقایسه‌ای بیشتر درباره این ارتباط مطلوب است.

و سرانجام، مواردی از وساطت روحی هست که در آنها، واسطه صرفاً آرام و آسوده، معمولاً با چشمانی بسته، می‌نشیند و با صدایی عادی با مخاطبان صحبت می‌کند. هیچ نشانگان روشنی از حلول روح (حمله صرع، تغییر صدا و غیره) مشاهده نمی‌شود. شاید درجه‌ای از گسستگی روح از بدن در کار باشد که از آرامش عمیق مراقبه حاصل می‌آید، اما میزان «خلسه» دانستن این حالت، احتمالاً به تعریف [ما از «خلسه»] مربوط می‌شود.

این گونه‌های وساطت روحی ضرورتاً با پدیده‌ها و تجارب خودجوش آغاز نمی‌شوند: معمولاً از به کارگیری فنون شکوفاسازی شهود و به حداقل‌رسانی ضبط و مهار عقلی، با هدف آشکار شکوفاسازی وساطت روحی ناشی می‌شوند.

این تعریف‌ها، آشکارا، مقدماتی هستند. در عین حال که من عقلاً قانع شده‌ام که نوع دوم با دیگر انواع فرق دارد، رابطه میان سنخ اول و سنخ سوم از وضوح کمتری برخوردار است. چه بسا معلوم شود که ذاتاً با هم متفاوت‌اند اما این نیز ممکن است که، در واقع، دو قطب مخالف یک پیوستار باشند. اطلاعات علمی احتمالاً هنوز در وضعیتی نیست که تعیین کند کدام یک از این دو شق درست است. این را نیز باید یادآور شد که برخی موارد وساطت روحی چندان سازگار [با تعریف «وساطت روحی»] به نظر نمی‌رسند؛ مخصوصاً اینکه ادگار کیسی در حالی که در خواب بود به عمل ارائه اطلاعات می‌پرداخت. پس، بسیاری از معماها باقی می‌مانند که در اینجا حل نخواهند شد. پاسخ‌های دقیق‌تر مستلزم رویکردی چندروشی است که ترکیبی از نظرگاه‌های (فرا)روان‌شناسی و تحقیقات راجع به آگاهی، عصب‌شناسی، انسان‌شناسی و تاریخ دین است. در این میان، تفکیک‌های مذکور برای ارائه نوعی جهت‌گیری باید کافی باشند.

منابع

اکنون به اختصار منابع مربوط به وساطت روحی را که برای تحلیل در این تحقیق گزینش شده‌اند، معرفی می‌کنم. در ادامه این تحقیق، به‌ویژه در بخش دوم، برای ارجاع به منابع، از کوتاه‌نوشت استفاده می‌شود.^{۱۵}

ادگار کیسی

- (TiR) Thomas Sugrue, *There is a River: The Story of Edgar Cayce*.
- (SP) Jess Stearn, *Edgar Cayce: The Sleeping Prophet*.
- (SOS) Harmon Hartzell Bro, *Edgar Cayce: A Seer out of Season*.
- (ECR) Hugh Lynn Cayce, *The Edgar Cayce Reader*.
- (ECRe) Noel Langley, *Edgar Cayce on Reincarnation*.
- (ECMM) Henry Reed, *Edgar Cayce on Mysteries of the Mind*.
- (ECSU) Lin Cochran, *Edgar Cayce on Secrets of the Universe*.
- (ECA) Edgar Evans Cayce, *Edgar Cayce on Atlantis*.
- (ECDS) Glenn D. Kittler, *Edgar Cayce on the Dead Sea Scrolls*.
- (ECSJ) Jeffrey Furst, *Edgar Cayce's Story of Jesus*.
- (ECJC) Anne Read, *Edgar Cayce on Jesus and his Church*.

ادگار کیسی^{۱۶} (۱۸۷۷-۱۹۴۵) یکی از مشهورترین واسطه‌های (Psychics) این سده [سده بیستم] است. در سال ۱۹۰۰ دچار خروسک [= ورم خشکنای] شد و صدایش را از دست داد. هنگامی که یک هیپنوتیزم‌گر غیرحرفه‌ای او را به حالت خلسه برد، به نظر رسید که کیسی قادر است مریضی خودش را به درستی تشخیص دهد و درمانی برای آن تجویز کند. این خبر پخش شد. مردم به سراغ او می‌رفتند و از او خواستند که به درمان مریضی‌شان کمک کند. معلوم شد کیسی می‌تواند حتی از فاصله بسیار دور بیماری‌ها را درست تشخیص دهد و درستی برداشت‌هایش (readings؛ رونوشت‌های جلسات به این نام نامیده می‌شدند) سرانجام از وی چهره‌ای مشهور ساخت. در سال ۱۹۲۳ کیسی با آرتور لامرس (Arthur lammers)، از شیفتگان تئوزوفی و علوم خفیه، ملاقات کرد. لامرس کیسی را با عقیده‌ی بازتن‌یابی آشنا ساخت. از آن پس، کیسی در هنگام خلسه، به توصیف زندگی‌های گذشته می‌پرداخت و اغلب بیماری‌ها را با ارجاع به زندگی‌های گذشته تبیین می‌کرد. این برداشت‌های ناظر به زندگی گذشته در نهایت منجر به اطلاعات مفصل درباره‌ی وقایع تاریخی و وقایع مکتوب در کتاب مقدس، فرهنگ‌های فراموش‌شده و مانند اینها شد. کیسی درباره‌ی وقایع آینده نیز پیشگویی‌هایی می‌کرد. تمامی برداشت‌ها، به طرز نظام‌یافته، به شکل تندنویسی به دست یک منشی روی کاغذ می‌رفت که حاصل آن توده‌ای از مواد مکتوب شده است. انتشار رمان شرح‌حال‌نگارانه‌ی TiR در سال ۱۹۴۲ به موج بی‌سابقه‌ی تقاضا برای برداشت‌های مربوط به سلامت منجر شد؛ شاید کار بیش از حد، که ناشی از این تقاضاها بود، موجب فرارسیدن زودهنگام مرگ کیسی در سال ۱۹۴۵ شد.

هیولین کیسی (Hugh Lynn Cayce)، پسر کیسی، عهده‌دار میراث برجای مانده‌ی پدر شد و به سازمان‌دهی دوباره‌ی انجمن تحقیقات و روشن‌شدگی (Association for Research and Enlightenment (A.R.E)) که در سال ۱۹۳۱ با هدف مطالعه و ترویج برداشت‌ها پایه‌گذاری شده بود، پرداخت. سیاست انتشاراتی تهاجمی‌اش موجب محبوبیت وسیع کتاب‌هایی شد که بر پایه‌ی برداشت‌های کیسی نوشته شده بودند. انجمن مزبور رونوشت‌های برداشت‌ها را، بی‌کم و کاست در «سلسله‌کتاب‌های ادگار کیسی» (Edgar Cayce library series) منتشر کرده است (Hartzell Bro, 1989: 403). اما کتاب‌های شناخته‌شده‌تر درباره‌ی کیسی، کتاب‌های پرشماری هستند که در آنها دیگران مضامین کلیدی این برداشت‌ها را گرد

آورده، درباره آنها اظهار نظر کرده و آنها را شرح و تفسیر کرده‌اند. برخی از این منابع بر دیدگاه شخصی خود کیسی تأکید دارند، برخی دیگر به متن موجود برداشت‌ها سخت چسبیده‌اند و بسیاری دیگر مهر و نشان شخصی سنگین نویسنده یا گردآورنده را بر خود دارند. مثلاً ECR بر اعتقادات مسیحی محافظه‌کارانه خود کیسی تأکید بلیغ دارد. ECSJ عمدتاً به برداشت‌ها اجازه می‌دهد که خود سخن بگویند. اما در بسیاری از محبوب‌ترین کتاب‌های کیسی جدا کردن عقاید کیسی از عقاید مفسران وی غالباً کاری دشوار است. ECMM، به‌ویژه، اساساً کتابی است نوشته هنری رید که ظاهراً مطالب کیسی را صرفاً بهانه‌ای برای ارائه نظرات خودش قرار داده است. در طی سال‌ها به نظر می‌رسد که اعتقادات مسیحی محافظه‌کارانه کیسی به صورت فزاینده‌ای مغفول مانده و در عین حال بر جنبه‌های باطنی مطالب تأکید شده است. برای هدفی که ما به دنبالش هستیم، توجه به این تفسیر مجدد و یک‌جانبه مفسران متأخر اهمیت دارد؛ اما حیاتی نیست. ما به تاریخ تأثیر (Wirkungsgeschichte) کتاب‌های کیسی در بافت «عصر جدید» می‌پردازیم نه آنکه در پی یافتن معنای اصلی باشیم.

اگرچه کیسی خیلی پیش از آنکه جنبش «عصر جدید» پدید آید می‌زیسته است اما کتاب‌هایی که بر اساس برداشت‌های وی نوشته شده‌اند تأثیری مهم در تحول و رشد این جنبش داشته‌اند. این کتاب‌ها دست‌کم از دهه ۱۹۶۰ مورد توجه عموم بوده‌اند و تا به امروز این‌گونه باقی مانده‌اند. بسیاری از کتاب‌های متأخرتر که بر برداشت‌های کیسی استوارند، به‌طور کامل، تفکر جدید «عصر جدید» را نمایندگی می‌کنند. پرسشی که باقی می‌ماند این است که تا چه حد می‌توان شیوه کیسی در رساندن اطلاعات را وساطت روحی نامید؟ (Zukav, 1989: 107; Cochran, 1990: 147ff) کیسی فقط گاهی واسطه منابع تشخیص یافته (مخصوصاً فرشته مقرب میکائیل (Furst, 1968: 342, 345)) بوده است. معمولاً هیچ منبع فردی تشخیص داده نمی‌شد. اما اعتقاد عمومی در میان هواداران کیسی آن است که او به واقع به ناخودآگاه جمعی نوع بشر نقب می‌زد. پدیده کیسی از دو نظر موردی باقی می‌ماند؛ از نظر منبع اطلاعات و همان‌گونه که یادآور شدیم، از نظر فرایندی که در انتقال وجود داشته است. با این همه، در بافت «عصر جدید» معمولاً از کیسی به‌عنوان یک واسطه یاد می‌کنند و ما نیز در اینجا از همین دیدگاه پیروی می‌کنیم.

اوا پی‌یراکوس

(PST) Eva Pierrakos, *The Pathwork of Self-transformation*

اوا پی‌یراکوس^{۱۷} (Eva Pierrakos؛ ۱۹۱۵-۱۹۷۹)، دختر نویسنده یهودی، یاکوب واسرمان (Jakob Wassermann)، پس از تسلط نازی‌ها بر اتریش از این کشور به ایالات متحده آمریکا مهاجرت کرد. با جان پی‌یراکوس، یکی از بانیان زیست‌انرژی‌شناسی، ازدواج کرد. اولین نشانه‌های توانایی وی برای واسطه‌گری روحی در کتابت غیراختیاری ظاهر شد. اما «او با انجام مراقبه‌های طولانی‌مدت، تغییر رژیم غذایی و متعهد شدن به استفاده از موهبت خود فقط در جهت کمک رساندن به مردم... سرانجام موفق شد به یک واسطه ناب تبدیل شود؛ به نحوی که موجودی روحانی دارای حکمت والا مانند «راهنما» (the Guide) توانست به واسطه او تجلی یابد و هدیه تعالیم خود را [از طریق او] به ما تقدیم کند» (Pierrakos, 1990: 240-241). این «راهنما» هرگز اسمش را نگفت. اگر بر اساس مطالب کتاب اوا پی‌یراکوس، *Pathwork*، قضاوت کنیم، این «راهنما» انگار پرسش‌هایی را پاسخ گفته است، و این نکته حاکی از این است که این فرایند نوعی از وساطت روحی خلسه‌ای بوده است. هیچ اطلاعاتی درباره دوره زمانی‌ای که طی آن پیام‌ها دریافت شده‌اند، ارائه نشده است. ظاهراً سازمانی دور و بر پی‌یراکوس سر بر آورده که بر جلسات عمومی وساطت روحی و کاربست‌های شبه‌کارگاهی مطالب او (که اساساً درباره شفابخشی و رشد شخصی‌اند) متمرکز بوده است.

«پث وُرک» (Pathwork) در سال ۱۹۷۲ به‌عنوان یک بنیاد تربیتی غیرانتفاعی به ثبت رسید. پی‌یراکوس، به هنگام مرگش، صدها درس‌خطابه الهام‌شده بر جای نهاد که در ابتدا جداگانه منتشر می‌شدند و ظاهراً از این طریق بسیاری از مردم را تحت تأثیر قرار داده‌اند. صورت گردآوری‌شده، یعنی PST، در سال ۱۹۹۰ نشر یافت. دو مرکز پث‌ورک (نیویورک و ویرجینیا) و چندین گروه کاری و مطالعاتی در ایالات متحده آمریکا و بیرون از این کشور وجود دارند.

جین رابرتس / ست^{۱۸}

SM Jane Roberts, *The Seth Material*.

SS Jane Roberts, *Seth Speaks: The Eternal Validity of the Soul*.

NPR Jane Roberts, *The Nature of Personal Reality: A Seth Book*.

ملاحظه کردیم که چگونه جین رابرتس (۱۹۲۹-۱۹۸۴)، شاعر و نویسنده علمی-تخیلی، به واسطه‌ای برای «شخصیت انرژی گوهر» ست تبدیل شد. کتاب‌های ست حاوی مطالبی است که به وسیله رابرت باتس، شوهر رابرتس، تندنویسی شده است. این آثار در زمره آثار کلاسیک قطعی و بی حرف و حدیث وساطت روحی قرار دارند. تقریباً تمامی واسطه‌های متأخر «عصر جدید»، در کنار کیسی، از ست نیز در میان منابع الهامی اصلی‌شان یاد می‌کنند. در طی دهه ۱۹۷۰ که چنین مکتوباتی هنوز نسبتاً کمیاب بودند، نمونه رابرتس بسیاری را بر آن داشت که تجارب خود را جدی بگیرند. تأثیر کتاب‌های ست، بی‌شک، با استعدادهای ادبی چشمگیر رابرتس بیشتر شد. هستینگز به درستی بیان می‌دارد که «قلم او فوق‌العاده و از قلم ست شاعرانه‌تر و ایماژیستی‌تر»^{۱۹} است. اگر ست از مهارت‌های رابرتس کمک گرفته بود، موفق می‌شد (Hastings, Ibid: 72-73). در واقع هر دو کتاب خود رابرتس^{۲۰} و کتاب‌هایی که بر اساس گفته‌های ست نوشته شده‌اند، مواد خواندنی‌گیری پدید آورده‌اند. هر دو «نویسنده» بسیار زیرک تلقی می‌شوند و این را می‌توان از پیچیدگی قابل توجه مطالب دریافت. در بخش دوم این تحقیق خواهیم دید که چندین مفهوم از مفاهیم اساسی مابعدالطبیعی که در «جنبش عصر جدید» به مفاهیم هنجاری تبدیل شدند احتمالاً اولین بار به دست رابرتس/ ست مطرح شده‌اند. این مسئله که این مفاهیم تا چه حد بازتاب آثار علمی-تخیلی مقدم خود رابرتس هستند، مسئله‌ای حل‌ناشده اما بسیار ذی‌ربط به مبحث خواهد ماند.

درسی در معجزات^{۲۱}

(CiM) *A Course in Miracles: The Text, Work book for Students and Manual for Teachers.*

T Text.

(WfS) *Work book for Students.*

(MPT) *Manual for Teachers.*

اگر ناگزیر به انتخاب یک متن واحد به‌عنوان «متن مقدس» در جنبش «عصر جدید» بودیم خشیت و حرمت محضی که the course [= درس] (نامی که با شیفتگی بر این کتاب نهاده شده است) در خود دارد به همراه خشیت و حرمتی که شیفتگان این کتاب آن را مورد بحث قرار می‌دهند، این مجلد قطور را آشکارترین گزینه می‌ساخت.

در واقع، این کتاب، در زمره آن متون الهام‌شده‌ای است که موجب ابطال این دیدگاه مشهور می‌شوند که می‌گویند از وساطت روحی چیزی جز مطالبی پیش‌پاافتاده و کم‌اهمیت به دست نمی‌آید. کتاب درسی در معجزات به‌رغم آنکه در مقایسه با پیام‌های ست از اصالت محتوای کمتری برخوردار است؛ اما انسجام بی‌نقصش در طول بیش از ۱۱۰۰ صفحه و کیفیت شاعرانه زبانش آن را کتابی تأثیرگذار ساخته است. شگفت آنکه، بعدها مشخص شد که چندین بخش طولانی از این متن در قالب شعر سفید شکسپیری (پنج ضربی‌های دو هجایی ضرب انجام) نوشته شده است.

متن به‌طور ضمنی می‌گوید که نویسنده‌اش عیسی مسیح است. قصد مطالب «زدودن موانع آگاهی از حضور عشق است که میراث فطری توست» (رجوع شود به مقدمه درسی در معجزات). به همین منظور، متن اصلی (۶۶۲ ص) با کتاب تمرینی (شامل ۳۶۵ تمرین، هر تمرین برای یک روز از سال، و دستورالعملی مختصر برای اساتید) تکمیل شده است.

«سیر» این کتاب سیری غیرعادی بوده است. در ابتدا فقط به صورت فتوکپی‌هایی در اختیار برخی از دوستان هلن شوکمن و هم‌نشین وی بیل تترفرد (Bill Thetford) قرار می‌گرفت؛ اما چون آوازه کتاب به‌طور شفاهی پخش شد نسخه‌های در گردش به نحو انفجار آمیزی افزایش یافت. مؤسسه غیرانتفاعی بنیاد آرامش درونی (Foundation for Inner Peace) بنیان نهاده شد و در سال ۱۹۷۵ کتاب را منتشر کرد. این سه جلد اولیه و اصلی بعدها به یک جلد تبدیل شد که یک موفقیت انتشاراتی محسوب می‌شود. شمار زیادی از مردم اقرار می‌کنند که عمیقاً تحت تأثیر این تعالیم قرار گرفته‌اند.^{۲۲} گروه‌های کوچک زیادی ظهور کرده‌اند که در آنها این کتاب با احترام خاصی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و تعداد فوق‌العاده زیادی تفسیر [بر این کتاب] منتشر شده است.

دیوید اسپنگلر^{۲۳}

(RBNA) David Spangler, *Revelation: the Birth of a New Age*.

(CAN) David Spangler, *Channeling in the New Age*.

دیوید اسپنگلر امریکایی را می‌توان «الاهیدان مقیم» جماعت با نفوذ «عصر جدید» فیندهورن (Findhorn) در اسکاتلند دانست. اسپنگلر، که می‌گوید از دوران بچگی دارای تجربه‌های فراروان‌شناختی بوده است، در سال ۱۹۷۰، پس از آنکه «مرشد درونی‌اش» به او گفته بود که در اروپا به کلیدهای دور بعدی کارش دست خواهد یافت، به این قاره مهاجرت کرد. فیندهورن مقصدش از کار درآمد. در ۳۱ جولای ۱۹۷۰ با موجودی که خود را «عشق و حقیقت نامحدود» می‌نامید، ارتباط روحانی برقرار ساخت.^{۲۴} این مسئله به هفت به اصطلاح «انتقال» (Transmissions) درباره ظهور عصر جدید انجامید که هسته RBNA را تشکیل می‌دهند. اسپنگلر با الهام از مرشدش تفسیری را اضافه کرد که حاکی از نفوذ عمیق «تئوزوفی» در سنت آلیس بیلی (Alice Bailey) است. RBNA را جماعت فیندهورن منتشر کرد. اسپنگلر پس از بازگشت به ایالات متحده آمریکا در سال ۱۹۷۳ دریافت که این کتاب یکی از متون اصلی خرده‌فرهنگ در حال ظهور «عصر جدید» شده است. این امر، تا حدی، برای وی آزاردهنده بود. چون دوست نداشت وی را «واسطه روحی» به حساب آورند. تصمیم گرفت ویرایش دومی از RBNA را با یک بخش مقدماتی جدید و چند انتقال اضافی که در سال ۱۹۷۵ از موجودی به نام «جان» دریافت کرده بود، منتشر سازد. من از این ویرایش دوم استفاده کرده‌ام. تحفظ‌هایی که اسپنگلر انجام می‌داد در طی سال‌ها شدت گرفت و همگام با آن فلسفه «عصر جدید» وی نیز به تدریج از چارچوب تئوزوفیکش که از آغاز بر آن مبتنی بود، فزاینده‌تر رفت. با این همه، وی هیچ‌گاه از اهداف و مقاصد اولیه‌اش دور نشد.^{۲۵} در CNA که در ۱۹۸۸ منتشر شده است، اسپنگلر خود را نسبت به موج عامه‌پسند وساطت روحی دهه ۱۹۸۰ بسیار منتقد نشان می‌دهد. او، که آشکارا از اینکه در زمره «واسطه‌های میزگردی» (Talkshow channel) مانند جی. زد. نایت و دیگران قرار گیرد، نگران است، تلاش دارد صورت‌های معتبر وساطت روحی را از پدیده‌هایی که صرفاً «دلفریبی عصر جدید» را نمایندگی می‌کنند متمایز سازد.

اثر بعدی اسپنگلر، که با RBNA بسیار متفاوت است و ابتدایی روشن بر وساطت روحی ندارد، در فصل پنجم بررسی می‌شود. RBNA را، صرف نظر از جایگاهش در بافت تحول فردی اسپنگلر، باید یکی از متون بنیادین «جنبش عصر جدید» به حساب آورد.

(RR) *The Revelation of Ramala.*

(WR) *The Wisdom of Ramala.*

(VR) *The Vision of Ramala.*

پیام‌های موسوم به پیام‌های رامالا به واسطهٔ یک زن و شوهر ناشناخته انگلیسی (دیوید و آن) دریافت شده‌اند. این وحی‌ها در حوالی دهه ۶۰ شروع شد و به صورت جزوه در دسترس عموم قرار گرفت. در پاسخ به تقاضای عمومی فزاینده مجموعهٔ گردآوری‌شدهٔ RR در سال ۱۹۷۸ منتشر شد. در همین زمان، واسطه‌ها، با هدایت «مرشد درونی» شان، به چالیس هیل هاوس (Chalice Hill House) در گلاستنبوری^{۲۶} (Glastonbury)، یکی از نقاط اصلی فعالیت «عصر جدید» در انگلستان، نقل مکان کرده بودند.^{۲۷} این خانه بعدها به یک مرکز موفق «عصر جدید» تبدیل شد.

«رامالا» «نام سیاه‌پوستی» (soulname) این زن و شوهر است که به وساطت روحی اقدام می‌کردند و گویا گونه‌ای از وساطت روحی خلسه‌ای سبک را پدید آورده‌اند. اعتقاد بر این است که تعالیم از ناحیهٔ تقریباً ده «استاد» — نامی که برای موجودات ماورایی به‌کار می‌رود — مختلف ناشناخته نازل شده‌اند؛ اما بیشتر آنها از ناحیهٔ یک گروه اصلی سه نفره ارزانی شده‌اند. اعتقاد بر این است که این «استادان» توجهشان را فقط به رامالا محدود نمی‌سازند، بلکه از طریق واسطه‌های دیگر در سرتاسر جهان نیز سخن می‌گویند. آنان به رامالا درس‌خطابه‌هایی کوتاه (۲۰ تا ۳۰ دقیقه‌ای) در باب موضوعات بسیار متنوع و اغلب در واکنش به تقاضاهای پیشین ارائه می‌کنند.

بعدها، مرشد شخصی دیوید، که خود را ذن دائو (Zen Tao) می‌خواند، مسئولیت پاسخ‌دادن به پرسش‌ها و مشارکت در بحث‌ها با مخاطبان را به عهده می‌گیرد. این پرسش‌ها و پاسخ‌ها در RR نیامده‌اند؛ در WR و VR گزیده‌ای از آنها، در پایان هر درس خطابه، آمده است. این پیام‌ها «بر یک مبنای کاملاً انفسی [یا: ذهنی]» (نگاه کنید به مقدمه WR) گزینش شدند و مطالب اصلی نسبتاً به‌شدت، اما به گفتهٔ خودشان «همیشه با توجه دقیق به معنای اصلی، ویراستاری و خلاصه شده‌اند» (نگاه کنید به صفحه xiv کتاب RR). در ۱۱ ژوئن ۱۹۸۹، زمانی که «آخرین وساطت روحی» حاصل شد، تعالیم، به‌طور ناگهانی، خاتمه یافت. پس از این، «استادان» با این ادعا که اینک زمان زیستن با پیام است نه اینکه فقط از آن سخن بگوییم، کناره گرفتند.

جی. زد. نایت / رامتا^{۲۸}(R) *Ramtha*.(RI) *Ramtha: An Intraduction*.(RIC) *Ramtha Intensive: change, the Days to Come*.(SoM) J. Z knight, *A State of Mind: My Story _ Ramtha: the Adventure Begins*.

جی. زد. نایت (۱۹۴۶) در SoM ماجرای زندگی اش را بازمی گوید. دیدیم که چگونه اولین بار با رامتا، یک جنگجوی باستانی از آتلانتیس^{۲۹} (Atlantis) که در یگانه زندگی زمینی اش به روشن شدگی دست یافته بود، ملاقات کرد. نایت بعدها به یک واسطه خلسه‌ای کامل — که از اینکه به هنگام استفاده رامتا از جسم وی چه اتفاق می افتد کاملاً ناآگاه است — تبدیل شد (او مدعی است که از آغاز تا انجام یک جلسه از هیچ فاصله زمانی ای آگاه نیست). حضورش در میزگردهای تلویزیونی و در کتاب‌های شرلی مک‌لین (Shirley McLaine) وی را به یکی از معروف‌ترین واسطه‌ها در ایالات متحده آمریکا مبدل ساخت. نایت، به‌عنوان یکی از واسطه‌هایی که بیش از همه در انظار عمومی قرار دارد، به تصور عمومی ای از وساطت روحی که اسپنگلر به زبان نقد از آن به «دلفریبی عصر جدید» یاد می‌کند، کمک شایانی کرده است. وساطت روحی وی را بسیار مشهور ساخت و میلیون‌ها دلار درآمد نصیبش کرد. خود رامتا نایت را تشویق می‌کرد که برای روبه‌رو شدن با سیل تقاضاهای کمک و راهنمایی پول قبول کند؛ و نیز به این امر توجه می‌داد که توقع مبلغی به‌عنوان جبران بخش‌های زیادی از زندگی اش که به هنگام وساطت روحی «از دست می‌رود» و جبران‌ناپذیر است، کاری معقول است. البته منتقدان، این پاداش‌های مادی امور معنوی را دستاویزی ساخته‌اند تا تفسیری بدبینانه و تمسخرآمیز ارائه کنند. رامتا نیز در میان جماعت «عصر جدید» به موضوعی مشاجره‌آمیز تبدیل شده است. محتوای پیام‌های رامتا، که به جای آنکه مثبت و ارتقابخش باشند، هر دم اهریمنی‌تر و ترسناک‌تر می‌شوند، به این گمان دامن زده است که رامتای اصلی هر که بوده اینک جایش را به یک موجود ماورایی کم‌رأفت‌تر داده است (Klimo, Ibid: 44).

سانایا رومن^{۳۰}(OtC) Sanaya Roman and Duane Packer, *Opening to Channel: How to Connect With Your Guide*.

(LJ) Sanaya Roman, *Living with Joy: Keys to Personal Power and Spiritual Transformation*.

(PPA) Sanaya Roman, *Personal Power through Awareness: A Guide Book for Sensitive People*.

(SG) Sanaya Roman, *Spiritual Growth: Being your Higher self*.

سانایا رومن یک واسطه خلسه‌ای معروف برای موجودی ماورایی [به نام] اورین (Orin) است. پیام‌هایش اصولاً دربارهٔ شفابخشی، دگرگونی شخصی و رشد درونی است. OtC که با همکاری دوئین پکر (Duane paker) که واسطهٔ دابن (DaBen) است منتشر شده، یکی از کتاب‌راهنماهای خودت انجام بده معروف دربارهٔ وساطت روحی است. سه کتاب دیگر، که در یک دسته با عنوان «سلسلهٔ حیات زمینی» (the Earth Life Series) قرار داده شده‌اند، دربردارندهٔ مطالب دریافتی از طریق وساطت روحی، از جمله تمرین‌های عملی هستند.

شرلی مک‌لین (کوبین ری‌یرسون، جی. زد. نایت)^{۳۱}

(OL) Shirley MacLaine, *Out on a Limb*.

(DL) Shirley MacLaine, *Dancing in the Light*.

(IAP) Shirley MacLaine, *It's All in the Playing*.

(GW) Shirley MacLaine, *Going Within: A Guide for Inner Transformation*.

شرلی مک‌لین خود به‌عنوان یک واسطه شناخته نمی‌شود، اما برخی از معروف‌ترین واسطه‌های «عصر جدید» با ظاهر شدن در کتاب‌های او شهرت یافته‌اند. واسطهٔ سوئدی استوره یوهانسن (sture Johanssen) «آمبر» (Ambers) تنها در OL ظاهر می‌شود و یاخ پورسل (Jach Pursel) «لازاریس» (Lazaris) نقشی در IAP بازی می‌کند، اما در پس‌زمینه می‌ماند. جی. زد. نایت و رامتا در DL معرفی می‌شوند. واکنش مک‌لین به رامتا به‌شدت عاطفی بود و احساس خودجوش وی مبنی بر اینکه در دوران حیات رامتا در آتلانتیس خواهر او بوده است مورد تصدیق رامتا قرار گرفت (McLaine, 1985: 119). اما مطلوب مک‌لین واسطهٔ تام‌الخلسه، کوبین ری‌یرسون (Kevin Ryerson)، با موجودات ماورایی‌اش تام مک‌فرسون (Tom Mc Pherson) و جان بود. ری‌یرسون نقش مهمی در OL بازی می‌کند و در DL و IAP بازمی‌گردد. تمامی این کتاب‌ها حاوی توصیف‌های مفصل از جلسات وساطت روحی‌اند که عناصر اصلی اعتقادات «عصر جدیدی» مک‌لین را فراهم آورده‌اند.

ری پرسون از جهتی دیگر نیز مهم است؛ چون مجموعه کوتاه تلویزیونی مک‌لین با نام *Out on a Limb* (۱۹۸۷) او را تصویر می‌کرد که به خلسه می‌رود و با مک فرسون و جان به‌طور زنده، در مقابل دوربین، ارتباط روحی برقرار می‌سازد. بدین ترتیب میلیون‌ها نفر در آمریکا و بیرون از این کشور برای نخستین بار از طریق ری پرسون با پدیده وساطت روحی آشنا شدند.

پی‌نوشت

۱. مراد جرج برنارد شاو (George Bernard Shaw) نمایش‌نامه‌نویس پر آوازه انگلیسی است و مراد از ژان قدیسه، ژاندارک است. م.
۲. این فهرست نه فقط شامل استادان عروج‌کرده، راهنماهای روحانی، فرشتگان، برون‌زمینی‌ها، شخصیت‌های مختلف تاریخی (عیسی، پولس و دیگران)، خدا / «مبدأ المبادی»، خدایان و بانوخدایان عهد باستان، و ناآگاه جمعی یا ذهن کلی است بلکه «موجودات گروهی»، حیوانات مجسم یا غیرمجموعه (دلفین‌ها، وال‌ها)، ارواح طبیعت یا «ارواح بدکار»، کوتوله‌های حافظ گنج، پری‌ها، گیاهان و در نهایت «نفس عالی» واسطه را نیز شامل می‌شود. حتی یک واسطه خاص ادعا کرده است که با «کمپته» — یعنی یک آگاهی هندسی مرکب از یک خط، یک مارپیچ و یک مثلث چند بعدی — در تماس بوده است (Ridall, Channeling).
۳. این واژه‌ها هنوز تثبیت شده نیستند. برای اطلاع از رویکردها و نظریه‌های متفاوت و نیز پژوهش‌های موردی نگاه کنید:

Lewis, Ecstatic Religion; Tart, Altered States of Consciousness; Bourguignon, Religion, Altered States of Consciousness and Social Change; id., Possession Crapanzano and Garrison, Case Studies in Spirit Possession; sharma, Ecstasy; Crapanzano, Spirit Possession; Goodman, Ecstasy, Ritual and Alternate Reality.

۴. این امر مستلزم این است که ما اصطلاحی مانند «Deity» یا «divine» را، آن‌گونه که ون بارن و لانچکوفسکی به کار می‌برند، به معنای وسیعی بگیریم. چون برای مثال فرشتگان ظاهراً صلاحیت توزیع وحی آسمانی را دارند اما خودشان «deity» یا «divine» نیستند. «موجودات عالم بالا» که در وساطت روحی با آنها ارتباط برقرار می‌شود نیز باید این صلاحیت را داشته باشند؛ چراکه سخنگوی «عالم بالا» هستند. به بیان دقیق، اصطلاحاتی که ون بارن و لانچکوفسکی به کار بسته‌اند مشکل‌آفرین‌اند چون پیش‌فرض‌های الاهیاتی پنهانی را آشکار می‌سازند. یک بدیل از لحاظ مابعدالطبیعی می‌تواند «موجودات فراتجربی» باشد که پلتوئیت پیشنهاد کرده است (Platvoet, *Comparing Religions*: 30).

۵. آندرسون «بی‌اختیاری» را به‌عنوان اصطلاحی عام برای هر دو گروه به کار می‌برد و آن را به «رفتاری،

- گفتن یا نوشتن، که فاعل منکر ضبط و مهار ارادی آن است» تعریف می‌کند (6: channeling).
۶. کلیمو در *Channeling* (185-201) برخی انحای دیگر وساطت روحی را شرح می‌دهد. دسته «وساطت روحی جسمانی» که در آن واسطه یا موجود بر محیط جسمانی (شفای بیماری‌ها، تجسم ارواح، حرکت دادن یا خم کردن اشیا) اثر می‌گذارد اما در آن از «انتقال اطلاعات» خبری نیست و بر این اساس در تعریف کلیمو نمی‌گنجد. به علاوه این گروه به احضار ارواح کلاسیک اختصاص بسیار دارد، اما به وساطت روحی «عصر جدید» اختصاص ندارد. من وساطت روحی رؤیایی را نیز خارج می‌کنم؛ هرچند شاید مردم رؤیا را وحی تلقی کنند و «عصر جدید» باوران، اغلب، اهمیت زیادی برای رؤیایها به‌عنوان حاملان بینش‌های شهودی قائل‌اند. به همین دلیل، توجیهی برای این دیدگاه کلیمو هست که رؤیایها وساطت روحی محسوب می‌شوند. اما این به معنای متعارف این اصطلاح حتی در خود خرده‌فرهنگ «عصر جدید» نیست. و آخر اینکه دسته «وساطت روحی مبتنی بر خواب» کلیمو متضمن شناخت عالی‌ای است که اعتقاد بر این است که در حال خواب در مغز «کاشته» می‌شود و بعداً به یاد می‌آید. مطابق تعریف کلیمو، این نیز وساطت روحی محسوب می‌شود اما صرفاً به معنای فنی کلمه، ظاهراً اشاره دارد به یک باور، نه یک پدیده یا تجربه.
۷. برای نمونه OtC و Ridall, Channeling (کوت‌نوشت‌هایی مانند این، به منابع «عصر جدید» اشاره دارند که در بخش دوم تحلیل شده‌اند. به فهرست موجود در پیوست رجوع کنید).
۸. برای اطلاع از وساطت روحی به مثابه «اجرا» رجوع کنید به: Spangler, *Channeling*: 14-15.
۹. به‌ویژه که می‌گوید: «روشن نیست که فرایند خلاق یا خودجوش یا تفکر شهودی همان فرایندی باشد که ظاهراً در آن یک شخصیت یا موجود بیرونی دخیل است» Hastings, *Tongues*: 5-6 در مورد گونه‌های متفاوت وساطت روحی که هستینگز وارد کرده است، نیز وضع از این قرار نیست.
۱۰. کلیمو خود به این نکته توجه داده است: «جفری میشلو (Jeffrey Mishlove) ... اظهار می‌دارد که مطلب تا حد زیادی به عبارت «گفته می‌شود» در این تعریف بستگی دارد — روشن است که واسطه‌ها، منابع ادعایی آنها و پیروان گوناگون این پدیده هستند که خرده‌فرهنگ وساطت روحی را که خرده‌فرهنگی جهانی و دارای رشد سریع است شکل داده‌اند، همان‌هایی که می‌گویند منابعی که پیام‌ها از آنها دریافت می‌شود، از سطح دیگری از عالم واقع هستند (2: Klimo, *Channeling*).
۱۱. برای نمونه رجوع کنید به: Kautz & Braon, *Channeling*; Ridall, *Channeling*; Klimo, *Channeling*, part 4 به‌طور معناداری وساطت روحی باز و فنون وساطت روحی را در ارتباطی نزدیک مورد بحث قرار داده است.
۱۲. Ridall, *channeling*, 109. cf. Hastings, *Tongues*, 159. درباره واسطه‌های ارتجالی یا شهودی سخن می‌گویند و این را وساطت روحی به حساب می‌آورند.
۱۳. ولی به رغم تصوراتی که اصطلاح «وساطت روحی» به ذهن‌خطور می‌دهد واسطه‌های «عصر جدید» چه بسا آن را به‌عنوان «حلول» یک موجود بیگانه تجربه نمی‌کنند بلکه به صورت «آمیختن» با آگاهی دیگری تجربه می‌کنند. این مسئله را دورین هیوز (Dureen Hughes) در مقاله‌ای با نام «Blending» مطرح ساخته است.

۱۴. برای نمونه، بنگرید به بحث «صداها و نگاه‌ها» در underhill, *Mysticism*: 266-297.
۱۵. برای یک فهرست کامل الفبایی از همه کتبه‌نوشته‌ها به ضمیمه مراجعه کنید.
۱۶. برای اطلاعات عمومی درباره کیسی به SoS, SP, TiR مراجعه شود. TiR کامل‌ترین شرح حال است و SoS شامل اطلاعات تکمیلی درباره آخرین سال‌های زندگی کیسی است. SP عمدتاً بر پیش‌گویی‌های کیسی متمرکز است. برای اطلاعات عینی‌تر درباره کیسی، پسر و نوه‌اش و A.R.E (به متن بنگرید) مراجعه کنید به: Melton, Clark and Kelly, *New Age Encyclopedia*, 88-93. Cf also Klimo, *Channeling*, 113-116. برای یک تجلیل دلپسند الاهیاتی نگاه کنید به: Drummond, *unto the churches*.
۱۷. شرح حالی بسیار مختصر در کتاب PST، صفحات ۲۴۰ تا ۲۴۱ آمده است.
۱۸. برای کسب دیدگاه‌های کلی نگاه کنید به: Melton, Clark and Kelly, *New Age Encyclopedia*: 274-278; Klimo, *Channeling*: 28-34; Hastings, *Tongues*: 72-78 Hanegraaff, در *Channeling-literatuur*, 12-20. آمده است.
۱۹. ایماژیسم (از لفظ ایماژ = تصویر، کنایه). مکتبی است که از مکتب کلاسیک و مکتب سمبولیسم فرانسه ناشی شده است. ایماژیسم، مکتبی در شعر که در ۱۹۰۹-۱۹۱۷ در انگلستان و امریکا رونق داشت. اگرچه ایماژیست‌ها از لحاظ سبک و عقیده به سرعت منشعب شدند، این مشخصات در آثار آنان موجود است: (۱) بیان فشرده و تلویحی و مشحون از اشارات به ادبیات قدیم و گاهی وقایع زندگی شاعر؛ (۲) استعمال الفاظ محاوره‌ای و اوزان جدید؛ (۳) احتراز از بیان صریح و مستقیم احساسات و عواطف؛ (۴) استعمال کنایات و استعارات (گاهی دور از ذهن)؛ (۵) لحن هجوآمیز و تعرض‌آمیز نسبت به آرمان‌ها و جوامع معاصر. (دائرةالمعارف مصاحب، ج ۱، مدخل ایماژیست‌ها). م
۲۰. برای نمونه نگاه کنید به God of Jane.
۲۱. اطلاعات عمومی: Melton, Clark and Kelly, *New Age Encyclopedia*, 129-32; Hastings, *Tongues*, 98-113; Klimo, *channeling*, 37-42, *skutch, Journey*. برای تحلیل‌هایی که درباره این تعلیم انجام گرفته: Wapnik, *Hannegraaff, channeling-literatuur*, 28-33, Koffend, *Gospel According to Helen*, 74-90 *meaning of forgiveness* تفسیری خوب است. کتاب‌های دیگری که مبنای آنها «درسی» است را واپنیک (Wapnik) اف وون (F. Vaughan) و ر. والش (R. valsh) گ. یامپولسکی (G. Jompolsky) و تارا سینگ (tara sing) نوشته‌اند.
22. Cf. the video, *The Story of A course in Miracles*, Part 1: the Forgotten Song, part 2: the Song Remembered.
- بخش دوم شامل شمار زیادی از شهادت‌های مشخص است.
۲۳. اطلاعات کلی: Melton, Clark and Kelly, *New Age Encyclopedia*, 428, Cf. Bednarowski, *New Religions and the theological Imagina in America*, Bloomington/Indianapolis, 1989; Rhodes, *New Age Christology of David Spangler*, 402-418. تحلیلی است جالب
۲۴. RBNA 39-43 رجوع کنید به: Hughes, "Blending" وصف اسپنگلر از تجارب و ساطت روحی

- خودش ظاهراً مؤید ترجیحی است که هیوز برای اصطلاح "blending" آمیزش نسبت به Channeling (وساطت روحی) قائل است.
۲۵. رجوع کنید به فصل «Fomative Forces and higher dimensions of spirit»، نوشته اسپنگلر در RW (رجوع کنید به فصل پنجم).
۲۶. شهری در ولایت سامرست در جنوب غربی انگلستان. افسانه‌های بسیاری درباره آن وجود دارد. بر طبق یکی از آنها، قدیس یوسف رامه‌ای اولین کلیسای انگلستان را در اینجا بنا نهاد. بر طبق روایتی دیگر، گلاستنبوری جزیره اولان افسانه آرثرانس است.
27. Hexham, Freaks of Glastonbury and. Bowman Drawn to Glastonbury. از پیشینه
۲۸. برای اطلاعات عمومی: Melton, Clark and Kelly, *New Age Encyclopedia*, 375, Klimo, *Channeling*, 42-45. and SoM.
۲۹. در افسانه‌های یونانی، جزیره‌ای بزرگ در دریای مغرب؛ به روایت افلاطون، که آن را یوتوپیا توصیف می‌کند، تمدن بلندپایه‌ای داشت و بعد زلزله خرابش کرد. تحقیقات زیادی درباره واقعی بودن این جزیره انجام شده است (دایرة المعارف مصاحب، مدخل آتلانتیس). م
۳۰. برای برخی اطلاعات مربوط به شرح زندگی. نک: LJ and Klimo, *Channeling*, 141-144.
۳۱. برای اطلاعات عمومی نک: Melton, Clark and Kelly, *New Age Encyclopedia*, 270-272. بیشتر مطالب مربوط به شرلی مک‌لین با نگاه شکاکانه نوشته شده اند. نک: Gardner, *Issness is her Business*. کتاب *channeling in to the New Age* اثر گوردون به جهت جامعیتش قابل ذکر است، والا به‌سختی می‌توان آن را به‌عنوان یک متن علمی جدی گرفت.

کتاب نامه

- Andersom, Rodger (1988), "Channeling", *Parapsycology Review* 19:5.
- Babbie, Eral (1990), "Channels to Elsewhere", in: Robbins & Anthony, *In Gods We Trust*.
- Barren, Th.P van (1951), *Voorstellingen van openbaring phaenomenologisch beschouwd: Proeve van inleidend onderzoek, voornmelijk aan de hand der primitive en oude godsdiensten*, Utrecht Schotnus & Jens.
- Hastings, Arthur (1991), "With the Tongues of Man and Angels: A Study of Channeling", *Holt*, Fort Worth: Rinehart & Winston inc.
- Klimo, Jon (1987), *Channeling: Investigations on Receiving Information From Paranormal Sources*, Wellingborough: Aquarian Press.
- Knight, J. Z. (1987), *A State of Mind: My Story- Ramtha: The Adventure Begins*, New York: Warner Books.
- Lanczkowski, G. (1986), "Inspiration: Religionsgeschichtlich", in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, reperi: Vol. 3, 773-775.
- Riordan, Suzanne (1990), "Channeling", in: Clark & Kelley Melton, *New Age Encyclopedia*, 97-104.
- Roberts, Jane (1981), *The God of Jane: A Psychic Manifesto*, New York: Prentice Hall Press.
- Roman, Sanaya (1986), *Personal Power through Awareness: A Guidebook for Sensitive People*, Tiburon: H. J. Karmer.
- Skutch, Robert (1984), *Journey without Distance: The Story behind A Course of Miracles*, Berkley, Celestial Arts.
- Spangler, David (1976), *Revelation: The Birth of a New Age*, Findhorn Foundation: The Park, Forres 1977.
- Sugrue, Thomas (1970), *There is a River: The Story of Edgar Cayce (1942)*, New York: Dell Publ.
- Zakav, Gary (1979), *The Dancing Wu-Li Masters: An Overview of the New Physics*, New York: William Marrow & Co.

دین در حوزه عمومی*

اینگر فورست

مجید جعفریان**

اشاره

حوزه عمومی، عرصه‌ای از زندگی اجتماعی است که مردم در آن گرد هم آمده، آشکارا و آزادانه دربارهٔ موضوعات مورد علاقه خودشان با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند و در صورت امکان به یک فهم مشترک دست می‌یابند. منظور از حوزه عمومی در این متن، عرصه سیاسی است که اجتماعاتی همچون ملت، دولت و جامعه مدنی را دربرمی‌گیرد. از سوی دیگر دین نه خارج از حوزه عمومی قرار دارد و نه عاملی خنثا نسبت به حوزه عمومی قلمداد می‌شود. پرسش این است که در جوامع مدرن، دین در حوزه عمومی به چه شکالی ظهور یافته است. نویسنده در این متن از پنج شکل ظهوریافتهٔ دین در حوزه عمومی — یعنی دین دولتی، دین مدنی، ناسیونالیسم دینی، دین عامه و مشروعیت دینی قدرت سیاسی — نام برده و آنها را بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی دین، حوزه عمومی، دین دولتی، دین مدنی، ناسیونالیسم دینی، دین عامه، مشروعیت دینی

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Inger Furseth "Religion in the public sphere", in: *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*, England / Oslo, 2003 and Ashgate publisher, 2006.

** کارشناس ارشد دین‌شناسی.

از زمان پایه‌گذاری جامعه‌شناسی به‌عنوان یک رشته علمی، تلاش‌هایی برای فهم روابط میان دین و جهان غیرمذهبی صورت گرفت. بسیاری از جامعه‌شناسان کلاسیک مسلم گرفتند که دو فرایند صنعتی‌شدن (industrialization) و مدرنیزاسیون (modernization) سرانجام به دنیوی‌شدن (secularization)، تمایز دینی (religious differentiation)، و یا افول و شخصی‌شدن (privatization) منجر خواهد شد. تا اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ — زمانی که نه تنها در اروپا بلکه در امریکای لاتین، آسیا و خاورمیانه، دین با غلیان و فوران غیرمنتظره‌ای در حوزه عمومی ظاهر شد — در بین جامعه‌شناسان دین اجماع نسبتاً گسترده‌ای بر سر نظریه شخصی‌شدن دین وجود داشت. تنها در این زمان بود که بسیاری از جامعه‌شناسان پی بردند تمایزپذیری لزوماً به این معنا نبوده است که دین در جای مشخص و تعیین‌شده خود در حوزه خصوصی خواهد ماند و به عرصه عمومی وارد نخواهد شد.

درباره اینکه دین نقش مهمی در جوامع سنتی بازی کرده است، اجماع گسترده‌ای در جامعه‌شناسی وجود دارد؛ اختلاف در خصوص تحلیل‌ها از دین در حوزه عمومی در جوامع مدرن ظاهر می‌شود. یک سنت نظری در مورد تحلیل دین در حوزه عمومی از سوی ماکس وبر، پیتر ال. برگر اول، یورگن هابرماس و استیو بروس ارائه شده است که مدعی‌اند با گسترش مدرنیزاسیون، نهادهای دینی سنتی رو به افول می‌نهند و یا ناپدید می‌شوند و دین برای افراد به یک امر شخصی تبدیل می‌گردد. اگرچه برگر در این مورد دیدگاه خود را تغییر داد و از نظریه‌ای که به سنت دیگری نزدیک‌تر است حمایت کرد؛ نظریه‌ای که از سوی رابرت بلا (Robert N. Bellah) و خوزه کاسانوا (José Casanova) ارائه شد. اینان استدلال می‌کنند که حتی در جوامع مدرن نیز دین می‌تواند نیرویی برای کنش جمعی (collective action)، وحدت و یگانگی اجتماعی (social unity) و تحرک سیاسی (political mobilization) باشد.

در اینجا دو مفهوم حوزه عمومی (public sphere) و حوزه خصوصی (private sphere) به مدل دو گانه سنتی روابط اجتماعی اشاره دارد که میان حوزه درونی فرد، خانواده و اوقات فراغت از یک سو و نهادهای مسلطی چون نهادهای اقتصادی، حقوقی و سیاسی از سوی دیگر جدایی می‌افکند. در این فصل هرگاه از دین در حوزه عمومی سخن گفته می‌شود، در درجه نخست، موضوع اصلی متوجه حوزه سیاسی

است که شامل اجتماعاتی است که در مراتب مختلفی چون ملت، دولت و جامعه مدنی قرار دارند.

در ادامه، شکل‌های پنج‌گانه‌ای را که دین در حوزه عمومی ظهور می‌یابد، معرفی می‌کنیم. این اشکال عبارت‌اند از دین رسمی دولتی (official religion of the state)، دین مدنی (civil religion)، ناسیونالیسم دینی (religious nationalism)، دین عامه (public religion) و مشروعیت دینی قدرت سیاسی (religious legitimation of political power). اما قبل از آن نگاهی خواهیم داشت به اینکه برخی جامعه‌شناسان چگونه رابطه دین و سیاست را در جوامع سنتی و مدرن تحلیل کرده‌اند.

۱. نقش رو به افول دین در حوزه عمومی

سنت‌های مارکسیستی و لیبرالی در جامعه‌شناسی به توافق بر سر این نظریه تمایل دارند که با گسترش مدرنیزاسیون، دین از حوزه عمومی کنار خواهد رفت و این تجربه غربی، سرانجام در مناطق دیگر جهان نیز تکرار خواهد شد. این ایده که نشان‌دهنده تمایلات تاریخی نسبتاً تک‌خطی است، در اندیشه‌های مارکس یافت می‌شود، گرچه وبر با شرح بیشتری آن را بسط داده است.

وبر در کتاب *اقتصاد و جامعه*، با طرح مسئله مشروعیت دولت، رابطه دین و سیاست را بحث می‌کند. وی درمی‌یابد که تمام حوزه‌های اجتماعی تحت نفوذ ساختارهای سلطه قرار دارند که او این ساختارهای سلطه را این‌گونه تعریف می‌کند: «احتمال اینکه یک فرمان خاص یا همه فرمان‌ها را گروهی از افراد اطاعت کنند» (1968/1922, I: 212). بر اساس نظر وبر، همه اشکال سلطه به مشروعیت یا توجیه خویشتن (self-justification) نیازمندند که به وسیله آن، حاکمان به نحو مطلوبی، این ادعا را که حکومت آنان به حق و طبق قانون، سنت و یا مبانی مشابه این دو است، تقویت می‌کنند. او سه نوع سلطه مشروع سنتی، کاریزماتیک و عقلانی‌قانونی را مطرح می‌کند.

وبر یک روند تاریخی از شکل سنتی به شکل عقلانی مشروعیت را مطرح می‌کند. او مدعی است که در نتیجه عقلانی‌سازی (rationalization) و دنیوی‌شدن، دولت مدرن از هرگونه مشروعیت دینی و ماورایی تهی شده است. وی معتقد است مشروعیت سکولار

در بحران قرار دارد به گونه‌ای که جامعه مدرن در خلائی رها شده است که قانون عقلانی رسمی توان پرکردن آن را ندارد (Turner, 1991: 193).

به پیروی از وبر، پیتر ال. برگر در کار اخیرش، رابطه دین و سیاست را در جوامع سنتی و مدرن با توجه به موضوع مشروعیت مورد بررسی قرار داده است. به نظر برگر، مشروعیت مربوط به توجیه نظم اجتماعی به گونه‌ای است که برای افراد، تدارکات نهادی (institutional arrangements) معنادار و یا معقول و باورکردنی به نظر می‌رسند. وی در کتاب *سایبان مقدس* (The Sacred Canopy, 1967)، مطرح می‌کند که دین به لحاظ تاریخی شایع‌ترین و مؤثرترین ابزار مشروعیت بوده است. تحلیل او از مدرنیته بر غیرنهادی‌شدن معنا (institutionalization of meaning) متمرکز شده است که وی تصور می‌کند با مدرنیزاسیون همراه است. مشخصه جوامع مدرن غربی، فرایندی است که طی آن دین کاملاً از حوزه عمومی به حوزه خصوصی عقب‌نشینی کرده است. برگر در کتاب *سایبان مقدس* تصویری از دنیوی‌شدن ارائه می‌دهد که کم‌وبیش فراگیر و به لحاظ تاریخی اجتناب‌ناپذیر است؛ اما بعدها می‌گوید که مدرنیته حتی می‌تواند شرایطی را ایجاد کند که برای احیای دینی و یا جریان‌های ضدسکولار مناسب باشد (Berger 1999: 6).

یورگن هابرماس نیز از بسیاری جهات از نظریه وبر مبنی بر اجتناب‌ناپذیر بودن عقلانی‌سازی و دنیوی‌شدن پیروی می‌کند. به نظر هابرماس، شکل‌گیری ارتباط تحریف‌نشده، تکمیل ایده روشنگری (Enlightenment Ideal) است. گرچه گفتمان‌ها (discourses) می‌توانند دربردارنده گفت‌وگو درباره حقیقت و درستی دین باشند، اما دین به هیچ شیوه بنیادینی به قابلیت ارتباطی (communicative competence) رهایی‌بخش کمک نخواهد کرد (Habermas, 1984: 49-52).

برای اینکه بتوان به مدرنیته فرهنگی، علم، اخلاق و هنر دست یافت، می‌بایست از جهان‌تفسیر سنتی (world-interpretation) جدا شد (Habermas, 1982: 251). بنابراین به نظر می‌رسد که دین برای کنش ارتباطی (communicative action) اهمیت ندارد.

استیو بروس در کتاب *دین و سیاست* (۲۰۰۳) بیان می‌کند که دین همچنان نیرویی مستقل در سیاست معاصر است؛ اما در عین حال می‌کوشد نشان دهد این گفته درباره کشورهای مدرن صنعتی‌شده در غرب — که تا حد زیادی سکولار هستند — چندان صدق نمی‌کند بلکه بیشتر برای سایر بخش‌های جهان و در سنت‌های دینی غیر از

مسیحیت غربی مدرن صادق است. او تلاش می‌کند که ثابت کند رابطه سیاست و دین نسبت به سنت دینی مورد نظر متفاوت است. او با مقایسه برخی از سنت‌های دینی مختلف، نشان می‌دهد دست‌کم چهار عامل در اینکه یک دین نتایج سیاسی داشته باشد، مهم هستند.

نخستین عاملی که بروس مورد مطالعه قرار می‌دهد، ماهیت امر الاهی (The nature of the divine) است. طبق نظر او، ادیان توحیدی همچون مسیحیت، یهودیت و اسلام سختگیرتر از ادیان غیرتوحیدی همچون هندوئیسم، سیکسزم و بودیسم هستند. عامل دوم به وسعت و دامنه دین مربوط است. او استدلال می‌کند ادیانی چون مسیحیت و اسلام که مدعی عملکردهای جهانی هستند غالباً به سهولت به جاه‌طلبی‌های امپراتوری پیوند می‌خورند (در حالی که مسیحیت در درون ملت‌دولت‌ها چنان متجزی شده است که شهروندان طرفداری از ملت‌دولت‌های خاصشان را بسط داده‌اند، این‌گونه طرفداری‌ها در بیشتر کشورهای مسلمان ضعیف است. به این دلیل و دلایل دیگر، اسلام ثبات جهانی‌ای را برجای گذاشت که مسیحیت فاقد آن بود). عامل سومی که بروس مطرح می‌کند شیوه‌ای است که ادیان با تنوع دینی برخورد می‌کنند (به‌خصوص عمل دینی). او مدعی است ادیانی که رفتار دینی را کنترل می‌کنند، بیش از ادیانی که این قبیل کنترل‌ها را تحمیل نمی‌کنند (برای مثال مسیحیت) به محافظه‌کاری (conservative)، سختگیری و نیز امور غیرانسانی تمایل دارند. عامل نهمی که بروس مورد مطالعه قرار می‌دهد، رابطه‌ای است که یک دین با دولت برقرار می‌کند. وی معتقد است رابطه‌ای که بین اسلام و دولت برقرار است نسبت به مسیحیت نزدیک‌تر است؛ زیرا مسیحیت، حوزه این جهانی را جدا از حوزه دینی به رسمیت می‌شناسد اما اسلام این‌گونه نیست.

بروس معتقد است ادیان رایج و مرسوم بیشترین ناسازگاری را با لیبرال دموکراسی دارند. به هر حال مشخصه جوامع مدرن صنعتی غرب این است که تا حد زیادی سکولار هستند. به نظر وی اصلاحات پروتستان مؤلفه اساسی در رشد لیبرال دموکراسی بود؛ زیرا این اصلاحات نقش مهمی در رشد سرمایه‌داری بازی کرد، فردگرایی (individualism) و سودگرایی (egalitarianism) را تقویت کرد، و زمینه تنوع دینی (religious diversity) را ایجاد نمود. تقویت این موارد دین را تضعیف کرد و رشد

فرهنگ‌ها و جوامع سکولار را در پی داشت. بروس نتیجه می‌گیرد که گرچه فرهنگ‌های دینی کمک زیادی به سیاست مدرن کرده‌اند، اما تفاوت‌های مهمی در نتایج سیاسی ادیان بزرگ جهان وجود دارد. به هر حال این روابط علی، مبتنی بر پیامدهایی است که از قبل مورد نظر نبوده‌اند؛ به طور مثال انگیزه و قصد اصلاحگران پروتستان، کمک به شکل‌گیری دموکراسی‌های لیبرال و سکولار نبود. بنابراین، نمایندگان هیچ یک از سنت‌های دینی را نمی‌توان به خاطر رویدادهای گذشته تحسین و یا نکوهش کرد.

وبر، اخیراً هابرماس، بروس و برگر معتقدند دین در غرب تسلیم نیروی عقلانیت شده و به حوزه خصوصی عقب نشسته و از علم و سیاست کناره گرفته است. در حالی که وبر، برگر و بروس به توسعه‌ای که توضیح می‌دهند می‌اندیشند، کار هابرماس، محافظت از فرهنگ روشنگری در مقابل استعمار نهادهای ثروت و قدرت و نیز سنت‌های محافظه‌کارانه است. بدین ترتیب، هابرماس، از نقش رو به زوال دین در حوزه عمومی در جوامع غربی استقبال می‌کند.

۲. تداوم نقش‌آفرینی دین در حوزه عمومی

رابرت ان. بلا و حوزه کاسانوا در مقابل وبر، برگر متقدم، هابرماس و بروس، ادعا می‌کنند دین به ایفای نقش عمومی خود در جوامع مدرن ادامه داده و خواهد داد. بلا به سستی از دورکیم تا پارسونز تعلق دارد که هدفش تبیین انسجام اجتماعی در جوامع مدرن تخصصی‌شده است. وی نظریه تکامل دینی (religious evolution) را که بر تفکیک و تمایز استوار است، بسط می‌دهد و پنج مرحله تاریخی را برای تکامل دین مطرح می‌کند: ابتدایی، باستانی، تاریخی، مدرن اولیه و مدرن (Bellah, 1964). یکی از فرضیات بلا این است که جامعه بر یک تفاهم دینی اخلاقی متکی است (Bellah 1975: ix). او جامعه را یک کل در نظر می‌گیرد و کارکرد دین را ارائه معنا و محرک برای کل نظام می‌داند. به این دلیل [از نظر بلا] دین پدیده‌ای جهانی است. حتی در جایی که نظام‌های نمادین دینی رایج کنار گذاشته شده‌اند، راه‌حل‌های افراد و گروه‌ها در مورد مسائل بنیادین مربوط به هویت و جهت‌گیری‌ها می‌توانند دینی تلقی شوند (Bellah 1972). بنابراین او معتقد است، بی‌ایمانی غیرممکن است.