

Monetizing Positive Energy: A Critical Analysis of the New Age Movement's Theological Approaches

Reza Jalili* 

PhD Graduate in Islamic Mysticism from the
University of Religions and Denominations,
Qom, Iran.

Reza Elahimanesh 

Associate Professor, Department of Mysticism,
University of Religions & Denominations, Qom,
Iran.

Accepted: 20/02/2025

Extended Abstract

1. Introduction

New Spiritualism emerged in the United States and Northern Europe around the 1960s, posing a challenge to institutionalized religions like Christianity and Judaism. Spiritualism embodies an independent existence from organized religion. He is free to independently discover his path through the cultivation of his inner talents and personal experience. In addition, he has the autonomy to choose and select spiritual elements in accordance with his personal taste and inner anatomy. A significant aspect that modern man has consistently

Received: 26/10/2024

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

* Corresponding Author: rezajalili@chmail.ir

How to Cite: Jalili, R., Elahimanesh, R. (2024). S Selling Positive Energy at the Rate of Belief in God: Comparative Analysis of the Theology of the Movement "New Age". *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 3, No. 6, 75 - 108. doi: 10.22054/MSIL.2025.83387.1163

sought to explore and discuss is the notion of God and the nature of his relationship with the divine. As the doctrine of Spiritualism gained prominence and expanded in the West following the 1960s, the God of the institutionalized clergy began to lose its allure and attractiveness. Contemporary man found it increasingly difficult to identify with this traditional concept of God. In response to the westward migration of Eastern religions, such as Hinduism and Buddhism, supporters of the 'New Age' movement, rooted in their principles, commenced the process of selecting and modernizing spiritual elements from these faiths, encompassing the pivotal concept of 'God,' which is heavily influenced by a postmodern cultural context.

Research Question(s)

In this study, we have scrutinized the theological concepts espoused by the 'New Age' movement and engaged in a critical examination with a focus on Islamic mysticism. Theology holds a significant role in the mystical teachings of Islam. Mysticism is characterized by two essential inquiries: what constitutes monotheism, and who qualifies as a monotheist. Applying the same lens to the 'New Age' spiritual movement, we question: What is the definition of monotheism in the context of the New Age movement? How does this movement conceptualize the role and essence of God? What perceptions do spiritual writers and teachers within this movement hold regarding the concept of God? This question forms a fundamental and essential inquiry for every human seeking to connect with the sacred and transcendent. In this article, we explore criticisms from the perspective of Islamic mysticism towards the New Ages movement's perception of God via a descriptive-analytical approach. Drawing from the literature of the New Age movement and the primary mystical texts, we aim to provide insights into this critical issue.

2. Literature Review

The theology and associated beliefs within the New Age movement exhibit complexity, ambiguity, and inconsistency. In terms of beliefs and theological assessment, there seems to be a shortage of specific background articles, independent books, and scholarly sources in Persian. The paucity of resources is equally evident in English as well. Among Persian-language research, 'New Spirituality' by Ahmad Shakernejad and 'New Age Religion' by Baqer Talebi Darabi stand out as notable exceptions. While these works touch upon the theology of the 'New Age' movement in a descriptive manner, their analysis remains brief and cursory. Notably, these sources do not provide a critical evaluation of the New Age perspective.

3. Methodology

In this article, a descriptive-analytical approach, supplemented by library research, is utilized for a thorough examination of the topic at hand.

4. Results

This is evident in the works of individuals like Eckhart Tolle, who acknowledges the concept of God while discussing spirituality. However, they refrain from placing an emphasis on the necessity of incorporating God within their spiritual model. Osho, in his speeches, has put forth a variety of and often contradictory views on the concept of God and theology, which suggests he may have had a vague understanding, or perhaps no belief in that sacred essence. Krishnamurti, another prominent spiritualist teacher, has expressed the view that loving God is considered both absurd and meaningless in certain instances. Wayne Dyer's perspective involves a personal God, albeit one that he considers indescribable. Castaneda, on the

other hand, refers to God as 'tonal,' implying an aspect of existence that is derived from illusion and fantasy, with no connection to reality. Twitchell reinforces the concept of an inner God, while the Eckankar religion views the soul's journey as a means to reach the Sugmad. Paulo Coelho's theology, like Osho and other spiritual leaders, tends to be contradictory in nature. He advocates for the idea of discovering one's 'myth' but appears to hold ambiguous beliefs regarding God. Consequently, the New Age movement's theology has been shaped by elements of pantheism, panentheism, and the divinity of man.

5. Discussion

The works of New Age movement authors and statements from spiritualists reveal a pantheistic image of God. In contrast to Islamic mysticism, they do not perceive God as an anthropomorphized, individualized being, distinct and transcending the existence of other beings. This theological belief of the New Age movement finds its roots in intellectual foundations such as monism, holism, individualism, and the 'God within' concept. Certain supporters of the New Age movement consider the universe to possess divine status, viewing man as an embodiment of God and asserting that one must merely focus on their inner self to achieve enlightenment or divinity. In this scenario, he conceptualizes himself as God and, as a result, does not feel the need to acknowledge external authority. Some New Age texts depict God as 'positive energy,' a pervasive and ever-present force in the universe.

This kind of discourse on 'God' has prompted researchers to draw parallels between the theology of the New Age movement and pantheism. Although the pantheistic perception of God bears some resemblance to the Islamic mysticism's 'unity of existence', these concepts diverge significantly. A mystical 'personal unity of existence'

is distinct from pantheism and panentheism. In mysticism, God is conceived as a being separate from His creations and creatures. He brings forth positive energy into existence, yet He Himself is not identical to this energy. In this mystic viewpoint, God, due to the absolute and infinite existence of the Supreme Being, is present in all things while still retaining a distinction from them. This distinction is explained by proposing the theory of circumscribed (longitudinal) distinction, which contrasts with the monistic and holistic views.

6. Conclusion

The practical implications of pantheistic theology, rooted in a personal understanding of divinity and the 'God within' concept, manifest in tendencies towards egoism, self-deification, and hidden polytheism. Another significant consequence of this notion of God is the risk of conflating personal and sensual desires with the divine presence within oneself. A detrimental outcome of this kind of theology (which identifies God and the world, and all theism) lies in its denial of the distinction and separation between God and man. This perspective undermines the importance of purging oneself of sin and eradicating internal flaws. With the idea of oneness between God, man, and nature, as well as the entire universe, including man, being considered sacred, the upper and lower worlds become indistinguishable. As a result, concepts like repentance from sin, the correction of actions, and compensating for personal deficiencies lose their significance within this perspective. Another consequence of this conception is the abandonment of the notion of heaven and hell, the belief in constant reincarnation (indicating the indefinite continuation of the cycle of death and rebirth, the pursuit of self-realization, and the attainment of endless gratification from the convoluted matrix of existence), and a shift in the individual's value system. Furthermore, another significant

consequence of spiritualistic theology is the confinement of the concept of God, the downplaying of His attributes, a disregard for His glorious aspects, and the portrayal of an earthly image of God that is indistinguishable from the world or its temporal existence.

Keywords: New Age Movement; Theology; Pantheism; Unity of Existence; Islamic Mysticism.



— دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات —

دوره ۳، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ۷۵-۱۰۸

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2025.83387.1163

فروش انرژی مثبت به نرخ خدا باوری: تحلیل مقایسه‌ای خداشناسی جنبش معنوی «نیو ایچ»

رضا جلیلی*  دانشیار معلم و دکتری عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران

رضا الهی منش  استاد دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده عرفان، قم، ایران

چکیده

گفتمان معنویت‌گرایی نوین به مثابه ابزار نظام سرمایه‌داری و مکتب اصالت سود است. این گفتمان به عنوان محرک کالایی‌سازی و بازاری‌سازی معنویت و زندگی است. وجوه گوناگون زندگی انسان حتی باور به خدا در معنویت‌گرایی به امری صرفاً فردی و تجربه شخصی دست‌خوش تحول و مغلوب تحولات مدرنیته شده است. جنبش «نیو ایچ» (عصر جدید) از لحاظ خداشناسی چه اعتقادی دارد؟ نسبت خدای «نیو ایچ» با خدای عرفان اسلامی چیست؟ در این پژوهش با شیوه توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی، خداشناسی و خدا باوری این جنبش نوین معنوی با استناد به مبانی و اصول الهیاتی و سخنان سخن‌گویان آن از منظر عرفان اسلامی واکاوی شده است؛ ضمن تبیین، تحلیل و مقایسه پانته‌ایسم و وحدت شخصی وجود چنین نتیجه‌گیری شد که اولاً خدا در این جنبش جایگاه محوری و مرکزی ندارد؛ «خدا مرده است» و «خدا بودن انسان» در مادی‌گرایی، موجب فروکاهشی شدن مفهوم خدا شد. دوماً خداشناسی انسان مدرن در جنبش «نیو ایچ» از تقلیل‌گرایی و پانته‌ایسم سر برآورد و خدا به «انرژی مثبت جهانی» تقلیل یافت که در هستی و طبیعت حلول کرده است؛ انتزاعی و مصنوع ذهن انسان بودن خدا و الوهیت انسان، انحراف و آسیب بارز خداشناسی این گفتمان معنوی است. سوماً همه‌خدایی یا همه‌درخدایی با الحاد و مادی‌گرایی افراطی تفاوت دارد، اما انسان را به سر منزل مقصود نمی‌رساند و او را از حقیق مختوم و شراباً طهوراً سیراب نمی‌کند، بلکه دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های او را در سراب معنویت به قتل‌گاه می‌برد.

کلیدواژه‌ها: «نیو ایچ»، خداشناسی، همه‌خدایی، وحدت وجود، عرفان اسلامی

۱. مقدمه

جنبش معنوی «نیو/ایج»^۱ براین باور است که انسان مدرن در عصر دکلو^۲ به آگاهی درونی و بلوغ رسیده و از مرجعیت بیرونی؛ یعنی تعالیم و حیانی انبیاء مستغنی است؛ مستقلاً می‌تواند با شکوفایی قابلیت‌های درونی و تجربه شخصی راه خود بجوید و در انتخاب و گزینش عناصر معنوی طبق ذائقه و آنا‌تونومی درونی خود آزاد است. این باور بر پایه فردگرایی لیبرالیسم غربی استوار است.

یکی از مسائلی که انسان مدرن همواره خواهان نظریه‌پردازی و سخن‌پردازی در باب آن بوده است، تصور از خدا و ارتباط با او است. در دوران رشد و گسترش گفتمان معنویت‌گرایی در غرب بعد از دهه ۱۹۶۰، خدای کشیشان کلیسا جذابیت و کشش خود را از دست داد و انسان معاصر نتوانست با این مفهوم ارتباط برقرار کند. پس از کوچ ادیان شرقی به غرب مانند هندو و بودا، طرفداران جنبش «نیو/ایج» بر اساس مبانی خود اقدام به گزینش‌گری و بومی‌سازی (غربی‌سازی) مدرن عناصر معنوی این ادیان از جمله مفهوم «خدا» بر اساس فرهنگ پست‌مدرن کردند. جنبش «نیو/ایج» با رویکرد باطنی‌گرایی بر یافتن حقیقت با تکیه بر «درون خود» فرد دارد. ویژگی بارز و اصلی «عصر تجدید»^۳ انفسی‌گرایی و درون‌نگری در زمینه معنایی است؛ این ویژگی ناشی از پیوند محکم آن با روان‌شناسی انسان‌گرا است. این جنبش بر عرفانی از نوع روان‌شناختی تأکید دارد (طالبی دارابی، ۱۳۸۷: ۴).

التقاط و گزینش‌گری، بسط ابرفردیت و فردگرایی، کل‌گرایی^۴ و مونیستی^۴ بودن هستی از دیگر شاخصه‌های مهم جنبش «نیو/ایج» است که توجه به آن در تحلیل و ارزیابی باورهای خداشناسی آن، لازم و ضروری می‌نمایند. نویسندگان جنبش و پژوهشگران، احیاء و ترویج مفهوم خدای درون بر اساس مبانی کل‌نگرانه و مونیستی عنوان کرده‌اند.

1. " New Age Movement "

2. Age of Aquarius

3. Holistic

4. Monism

۲. پیشینه پژوهش

خداشناسی و باورهای مربوط به آن در «نیو/ایج» پیچیده، دارای ابهام و نامنسجم است. در زمینه باورها و ارزیابی خداشناسی «نیو/ایج»، پیشینه خاص، مقاله یا کتاب مستقل در میان منابع فارسی یافت نشد؛ هرچند به زبان انگلیسی نیز این کمبود ملموس است، اما در میان پژوهش‌های فارسی زبان می‌توان به کتاب «معنویت‌گرایی جدید» از احمد شاکر نژاد (۱۳۹۷) یا مقاله دین «عصر جدید» از باقر طالبی دارابی (۱۳۸۳) اشاره کرد. در این آثار به صورت توصیفی و البته اجمالی و گذرا به خداشناسی جنبش «نیو/ایج» اشاره شده است. بنابراین، آن‌ها عنوان پیشینه عام محسوب می‌شوند. این نوشتار با نگاه انتقادی و به صورت تفصیلی مسئله خدا باوری و خداشناسی این جنبش را از منظر عرفان اسلامی بررسی کرده است.

۳. مبانی نظری؛ خدا در «نیو/ایج»

نوع باور به خداوند در معنویت نوین و جنبش «نیو/ایج» مبهم و یکسان نیست، اما آنچه مسلم است خدای ادیان ابراهیمی در آن‌ها طرح نمی‌شود، بلکه نوعی خداپذیری به جای خدامحوری مطرح است. باور آن‌ها به خداوند، درونی و نمادین است (فعال، ۱۳۹۰: ۶۶). رهبران معنوی در آثار خود از خدا صحبت به میان می‌آورند، اما خدامحوری جایگاهی در اندیشه آن‌ها ندارد؛ مقصود از خدامحوری در واقع توحید در ربوبیت تشریحی است. ربوبیت تشریحی آن است که علاوه بر باور به تدبیر و اداره جهان هستی توسط خداوند (ربوبیت تکوینی) حق قانون‌گذاری و ارائه برنامه راه زندگی فردی و جمعی را نیز برای خدا قائل باشیم (شریفی دوست، ۱۳۹۲: ۲۵۷).

به عنوان امثال اکهارت توله^۱ با اینکه از خدا و زندگی با خدا سخن می‌گویند، اما هیچ اصراری بر گنجاندن خدا در مدل معنویت خود ندارند. بیشتر تسلیم درونی انسان را ضروری می‌داند؛ هرچند این تسلیم بدون خدا هم ایجاد شود، بی‌اشکال است. اکهارت توله تسلیم درونی را به «پذیرش حال» تعریف می‌کند (توله، ۱۳۸۸: ۲۳۶)؛ تسلیم را زیستن در حال می‌داند نه باورهای الهیاتی مشخص به خداوند. اکهارت توله به گونه‌ای جهان دیگر

1. Tolle, E.

و بهشت و جهنم را انکار می‌کند و گاهی بهشت را درک حال و عدم درک آن را جهنم معرفی می‌کند. به همین خاطر توصیه می‌کند نگران عذاب آخرت نباشید؛ زیرا بازخواستی وجود ندارد (توله، ۱۳۸۸: ۱۷۰). مخاطب خود را به هیچ باور و دینی فرا نمی‌خواند حتی باور به خدا. صرفاً بر پذیرش حال و فراموشی همه چیز دعوت می‌کند. عارف را انسان خاموش می‌داند و برعکس عرفان اسلامی که عارف را فانی و واصل به خداوند و اسماء و صفاتش می‌داند.

اوشو^۱ نظرات گوناگون و متضاد درباره مفهوم خدا و خداشناسی در سخنانش ابراز کرده است که نشان می‌دهد تصویری مبهم و شاید بدون باور به آن ذات مقدس داشته است. در جایی خدا را شادی می‌نامند: «خدا برای من چیزی نیست مگر شادی» (اوشو، ۱۳۹۲: ۴۶)؛ گاهی آن را همان زندگی می‌داند. در نگرش اوشو خداوند تشخیص ندارد و همان انرژی مثبت ساری در جهان است: «خدا نه یک شخص که یک حضور است» (اوشو، ۱۳۸۹: ۹۷). در سخنی بحث درباره خدا را ناممکن عنوان می‌کند و مباحث خداشناسی را هیاهویی بیش نمی‌داند و از جست‌وجو درباره آن برحذر می‌دارد. بر همین اساس، امروزه پرداختن به سؤال «چه کسی جهان را آفرید» غیرضروری و بی‌اهمیت می‌انگارد؛ ضروری‌ترین مسئله دوران معاصر را انسان و امور مرتبط با او عنوان می‌کند؛ زیرا طبق اندیشه اومانیسیم، انسان محور عالم هستی است. بنابراین، تنها پرسش مذهبی واقعی را «من کیستم؟» و بقیه سؤالات را کاذب می‌داند (اوشو، ۱۳۸۲: ۲۱۱). برخلاف عارفانی همچون مولوی که بنیادی‌ترین پرسش عرفانی را درباره خدا و حوزه خداشناسی می‌داند. مولوی مهم‌ترین دغدغه و دل‌مشغولی را سؤال «از کجا آمده؟ به کجا خواهد رفت؟ و چرا آمده است؟»^۲ می‌داند.

«خدای درون» از کلیدواژه‌های پرتکرار اوشو است؛ وی با نگاه کل‌گرایانه به زندگی معتقد است: «ما فقط برگ‌های یک درختیم؛ یک درخت بزرگ. هر نامی که دوست

1. Osho, R.

۲. این مطلب اشاره به این شعر مولوی، در دیوان شمس (غزل ۵۴) دارد:

از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم؟ آخر نمایی وطنم مانده‌ام

داری روی این درخت بگذار: خدا، هستی، کائنات» (اوشو، ۱۳۸۰: ۹۶) بر اساس این دیدگاه، خدای درون انسان وجودی جداگانه و بیرون از انسان قابل تصور نیست؛ بنابراین، تأکید می‌کند باید خدا را در درونت بیابی. خدا چیزی نیست که در کعبه، در کالیاش، در جیرنا، یا اورشلیم یافت شود؛ باید در زیر عباى خودت پیدا کنی (اوشو، ۱۳۹۱: ۱۷۶).

از این سخنان اوشو برداشت می‌شود که وی انسان را معیار همه چیز و برایش شأن خدایی قائل است نه شأن خلیفه‌اللهی. از این جملات پیداست که برای انسان ألوهیت قائل است: «من نمی‌گویم که من خدا شده‌ام من همیشه خدا بوده‌ام. و اینک به این تشخیص رسیده‌ام. انسان فقط می‌تواند چیزی بشود که هست ... پس مسئله شدن در کار نیست؛ فقط مسئله بیدار شدن به وجودت است به حقیقت خودت» (اوشو، ۱۳۹۱: ۱۸۱).

یکی دیگر از مختصات خداشناسی اوشو تقلیل خدامحوری به خداپذیری صرف است. او اجمالاً بیان می‌کند که خداوند خالق هستی و انسان است، اما بر نقش خداوند در تدبیر و اداره جهان اعتقاد ندارد. سخنان اوشو یادآور تعبیر مشهور «ساعت‌ساز لاهوتی» علم‌گرایان مادی‌گرا است که بر عدم دخالت خدا در اداره عالم به کار می‌بردند؛ اصطلاحی که با رواج نظریات علم‌گرایی تصویری نادرست از خدا ارائه می‌کند. در این انگاره، خدای ساعت‌ساز، عالم را آفرید، سپس آن را به حال خود رها نمود تا خودکار براساس قواعد و قوانین خود کار کند. این اندیشه در تضاد با تفکری است که معتقد است بی‌اذن او «هیچ برگی درنیفتد از درخت»^۱. در واقع، نفی‌کننده ربوبیت تکوینی و تشریحی خداوند است. اوشو بر شناخت خداوند از طریق مرجعیت و حیانی، انبیاء را صریحاً رد می‌کند و صرفاً بر شناخت تجربی و درونی تأکید می‌کند: «به کتب مقدس گوش ندهید. به ندای درون‌تان گوش فرا دهید. این تنها نسخه آسمانی است که من توصیه می‌کنم» (اوشو، ۱۳۸۲: ۲۴). تضاد و تناقض‌گویی از همین جا سرچشمه می‌گیرد. این افراد نه تنها مخاطبان

۱. مولوی، مثنوی، دفتر سوم: بیت ۱۸۹۹:

بی قضا و حکم آن سلطان بخت

هیچ برگی در نیفتد از درخت

خود را به سمت خدا دلالت نمی‌کنند، بلکه خود را جایگزین کتب آسمانی و فرستادگان آسمانی می‌کنند.

کریشنامورتی^۱ از معلمان معنویت‌گرایی از یک سو اثبات وجود خدا را هیجانی و سخن درباره خدا و عبادت را پندار و هیاهوی ذهن ماشین‌وار و مرده می‌داند و از سوی دیگر، برای خداوند جنسیت مذکر مشخص می‌کند؛ در جملاتی عاشق خدا بودن را امری پوچ و بی‌معنا قلمداد می‌کند: «من خدا را دوست دارم». در واقع عشق به فرافکنی یک انگاره ذهنی و ساخته بشری است. پس عاشق خدا بودن پوچ و بی‌معناست. ستایش پروردگار برابر با ستایش خود است (کریشنامورتی، ۱۳۷۶: ۱۲۸).

وین دایر^۲ از خدای متشخص سخن می‌گوید، اما آن را توصیف‌ناپذیر می‌انگارد. کاستاندا^۳ از خدا به عنوان «تونال» به معنای بخشی از هستی که ناشی از او هام و خیال‌پردازی است (کاستاندا، ۱۳۷۷: ۱۳۲) و از حقیقت بهره‌ای ندارد یاد می‌کند.

تویچل^۴ خدای درونی را تقویت می‌کند و سخنانش به حلول منتهی می‌شود؛ آیین اکنکار سفر روح را ابزاری برای وصول به سوگماد می‌داند. آن‌ها به دوازده طبقه و دوازده خدا باور دارند که سوگماد بالاترین خدایان است و همه خدایان دیگر تحت قدرت او دارای قدرت‌اند. ابهام درباره خدا و کنار گذاشتن مرجعیت و حیانی در جنبش «نیو/یج» باعث شده خداشناسی آن از «همه‌خدایی»^۵، همه در خدا و الوهیت انسان سر در آورد. خداشناسی پائولو کوئیلو^۶ نیز مانند او شو و دیگر رهبران معنوی پرتناقض است؛ وی به انگاره «کشف افسانه شخصی» باور دارد و آن را در آثارش ترویج کرده و معتقد است هر شخصی برای زندگی خود هدفی منحصر به فرد و کاملاً شخصی دارد که باید آن را کشف و برای تحقق آن تلاش کند. پائولو چهره‌ای زن‌گونه از خدا به تصویر می‌کشد و مریم مقدس برای وی، نمادی از چهره زنانه و مادینه خدا است.

-
1. Krishnamurti, J.
 2. Dyer, W, W.
 3. Castañeda, C, S, A.
 4. Twitchell, P.
 5. Pantheism
 6. Coelho, P.

در آثارش کنار نهادن دین را سبب نزدیکی انسان به خدا قلمداد می‌کند و خداوند را سبب هرج و مرج موجود در جهان خلقت می‌داند و بارها در وجود خداوند با شک و تردید می‌نگرد! وی می‌نویسد: «اگر خدا وجود داشته باشد، می‌داند که درک بشر محدود است. او همان است که این هرج و مرج را آفرید که در آن فقر هست، بی‌عدالتی هست... بدون شک او قصد خیر داشته، اما نتیجه آن فاجعه‌آفرین بوده! اگر خدا وجود داشته باشد در مورد موجوداتی که تصمیم می‌گیرند این زمین را زودتر ترک کنند، بخشنده خواهد بود و شاید حتی از اینکه ما را وادار کرده وقت‌مان را آنجا بگذرانیم، معذرت بخواهد! محرمات و موهومات به جهنم، مادر مؤمنش می‌گفت: خداوند از گذشته، حال و آینده با خبر است. در این صورت خدا ورونیکا را با اطلاع کامل از اینکه کارش به خودکشی خواهد انجامید به این جهان فرستاده و از اعمال او یکه نمی‌خورد! ... این فکر را مزمه کرد که به زودی پاسخ به سؤالی را درمی‌یابد که همه از خود می‌پرسند آیا خدا وجود دارد؟ ... تقریباً یقین داشت که همه چیز با مرگ پایان می‌پذیرد» (کوئیلو، ۱۴۰۱: ۲۴ و ۷۵).

از بررسی سخنان و اندیشه‌های معلمان معنوی و آثار مکتوب جنبش چنین بر می‌آید که اکثر افرادی که خود را «نیو/یجی» می‌دانند، تمایل زیادی به درک «درونی» از خدا دارند. در این جنبش هیچ دکتترین واحد یا عقیده یا بیانیه رسمی اعتقادی در مورد خدا وجود ندارد. برخی ممکن است پانته‌ایست^۱ و برخی دیگر پانته‌ئیست^۲ باشند. در توصیف یا تحلیل دیدگاه «نیو/یجی»، ممکن است که عناصر اعتقادی دین دیگری مانند هندو و بودا را به عنوان مبنای مقایسه و ارزیابی قرار دهند. البته الهیات مسیحی به طور کلاسیک خدا را هم به عنوان موجود متعالی و هم درونی درک کرده است. کتاب «چگونه خدا را بشناسیم» نوشته دیپاک چوپرا^۳ نمونه‌ای از تفکر «نیو/یجی» است. دیوید گریفین^۴ و گوردون لینچ^۵ از معنویت‌پژوهان معتقدند می‌توان با توجه به مبانی کل‌گرایانه و مونیستی جنبش،

-
1. Pantheists
 2. Panentheist
 3. Chopra, D.
 4. Griffin, D.
 5. Lynch, G.

تصورات آنان را با دو اصطلاح «پانتیسم / پان‌تیسیم» بیان کرد، هر چند این دو اصطلاح بین آن‌ها عمومیت نداشته باشد (شاکر نژاد، ۱۳۹۷: ۲۴۵).

۴. همه‌خدایی؛ مفهوم‌شناسی و مبانی

همان‌طور که اشاره شده آنچه از آثار نویسندگان جنبش «نیو ایج» و تصریح معنویت‌پژوهان استنباط می‌شود، تصویر پانته‌ایستی از خداشناسی آنان است. از واژه پانته‌ایسم تعریف‌های متعددی ارائه شده است. گاهی از پانته‌ایسم به وحدت وجود یاد می‌کنند و معادل آن قرار می‌دهند؛ خداشناسی طیف وسیعی از مکاتب فکری و فیلسوفان قدیمی و معاصر را به پانته‌ایسم منتسب کرده‌اند: تالیس^۱، اناکسیمنس^۲، رواقیان، گوته^۳ آلمانی، اسپینوزا^۴، شلایر ماخر^۵، فیخته^۶، شیلنگ^۷، هگل^۸ و ایتعهد^۹ و مکاتب مختلف آیین هندو، ذن، بودا، تائو و برخی از فرق تصوف اسلامی را در این دسته جا داده‌اند (کاکایی، ۱۳۹۱: ۶۰). البته ما وحدت شخصی وجود در عرفان اسلامی را متمایز و متفاوت از پانته‌ایسم مطرح در معنویت‌گرایی و آیین‌های شرقی می‌دانیم؛ بنابراین، این واژه و پانته‌ایسم را معادل «همه‌خدایی»، «جهان‌خدایی» یا «همه در خدایی» و «جهان‌پیکری» می‌دانیم.

بر اساس مدخل پانته‌ایسم در دائرةالمعارف استنفورد، این واژه اولین بار در سال ۱۸۲۱ توسط کارل کراوز^{۱۰} استفاده شده است؛ در قرن ۱۹ و ۲۰ استعمال این واژه توسعه یافت و در خصوص رابطه خدا با جهان و تأثیرپذیری خداوند از رویدادهای جهان مفهوم جدیدی به خود شکل گرفت^{۱۱} و یکسان‌انگاری خدا و هستی ترویج شد. واژه یونانی «pam» به معنای همه و «theo» خدا به «همه در خدایی» ترجمه شده است: استیس در این باره می‌-

1. Tallis, T.
2. Anaximenes, M.
3. Goethe, J, W, V.
4. Spinoza, B.
5. Schleiermacher, F.
6. Fichte, J, G.
7. Schelling, F, W, J.
8. Hegel, G, W, F.
9. Whitehead, A, N.
10. Krause, K.
11. <https://plato.stanford.edu/entries/panentheism/>

نویسد: «پانته‌ایسم مبتنی بر [این نظریه است که خدا کُل است و کُل خداست. جهان آفریده‌ای متمایز از خدا نیست. خدا جهان است و جهان خداست» (استیس، ۱۳۷۹: ۲۱۴). از نظر برخی، پانته‌ایسم آموزه‌ای است که خدا را با جهان هستی می‌شناسد یا جهان را مظهر خدا تلقی می‌کند. به طور کلی، پانته‌ایسم این دیدگاه است که همه چیز بخشی از یک خدای فراگیر و همه‌جا حاضر است. در این صورت، همه حالات و اشکال واقعیت یا حالت‌های آن موجود هستند یا با آن این‌همان‌اند. برخی پانته‌ایسم را یک موضع فلسفی غیردینی و به این معنا دانسته‌اند که جهان و خدا این‌همان‌اند.

به هر حال محققان تذکر داده‌اند که «ابهام زیادی در باب معنای پانته‌ایسم وجود دارد» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۶۴) و آنچه مشترک است بین همه پانته‌ایسم‌ها این است که کل هستی به دو بخش «خداوند خالق» و «جهان مخلوق» تقسیم نمی‌شود. به عبارت دیگر، آن‌ها دو آلیسم و دو گانه‌انگاری را انکار می‌کنند. مهم‌ترین انتقاد نیز به آن‌ها ناظر به همین دیدگاه است.

آگوستین^۱ بر این باور بود که نور حضور خدا در ضمیر انسان، او را قادر به تشخیص «حقیقت ابدی» می‌سازد. آکوئیناس^۲ با وجود انکار نظریه اشراق آگوستینی با اطمینان و صراحت، حضور همه جایی خداوند را تأیید می‌کرد. صریح‌ترین نماینده و مدافع این برداشت در تفکر غرب، اسپینوزا است که نظر او در باب اتحاد خدا با طبیعت، نمونه‌ای از همه خداانگاری است.

تئیسیم یا توحید همان اعتقاد به خدای انسان‌واری^۳ که به یک معنا مشخص^۴، متمایز و متعالی^۵ از عالم است، تعریف شده است؛ انسان‌وار بودن و تمایز و تعالی خدا از عالم دو ویژگی اصلی خدای ادیان ابراهیمی است. پس می‌توان نتیجه گرفت: پانته‌ایسم خدا را با صفت حلول در جهان و عینیت با طبیعت می‌شناسد و تئیسیم خدا را منزله و متعالی از خلق می‌داند. در دیدگاه اول خدا کاملاً حال^۶ در جهان، نامتشخص و غیر انسان‌وار است و در

1. Augustinus, S.
2. Aquino, T.
3. Personal
4. Individualized
5. Transcendent
6. Immanent

دیدگاه توحیدی خداوند ورای جهان و متعالی از آن است. پیامد وحدت‌انگاری^۱ محض، بی‌خدایی و «تعطیل» است؛ زیرا خدا را نام دیگری برای «جهان» می‌دانند و چیزی متمایز از خدا وجود ندارد (کاکایی، ۱۳۹۱: ۶۷ و ۷۴). البته در پانته‌ایسم گزاره «هر چیزی خداست» موضوعیت ندارد، بلکه همه‌خدایی یا «خدا همه چیز است» مطرح است. برای دفع اشکال عدم تشخص و تعالی خدا از عالم و برای نزدیک کردن پانته‌ایسم و تثیسیم قول دیگری به نام «پانن تثیسیم»^۲ که ترکیبی از پانته‌ایسم و تثیسیم است مطرح شده است. این دیدگاه به جای یکی دانستن خدا و هستی، خدا را روح جهان می‌داند. خداوند را در هر ذره از جهان حال می‌انگارد و نه اینکه خداوند را کاملاً مساوی با هستی بیندارد. برخی پانته‌ایسم را به «همه در خدایی» و جهان‌پیکری ترجمه کرده‌اند (شاکرنژاد، ۱۳۹۷: ۲۴۵). این دیدگاه تمام واقعیت را جزئی از هستی خدا می‌شمارد؛ هرچند تمام خدا لزوماً در جهان خلاصه نمی‌شود و بخشی از خداوند خارج از جهان معلوم است.

قاسم کاکایی در کتاب خود، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، درباره همه در خدایی، نوشته است: «عبارت است از اینکه وجود خدا شامل همه موجودات است و در همه جهان سریان دارد؛ آن چنان که هر جزیی از جهان در او وجود دارد. ولی برخلاف پانته‌ایسم معتقد است که وجود خدا بیشتر از جهان است و جهان کاملاً او را دربر نمی‌گیرد. بنابراین، قول «چیزی در ذات خدا وجود دارد که کاملاً جدا و مستقل از عالم است». جهان تجلی خداست ... وجهی از حیات خدا وجود دارد که کاملاً جدا و مستقل از عالم است. خدا بیشتر از کل جهان است» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۸۱).

چارلز هارتشون^۳ نخستین بار برای نزدیک کردن همه‌خدایی (پانته‌ایسم) به تثیسیم، آن را متداول کرد. همه‌خدایی براین باور است که خداوند در تک‌تک امور هستی حلول کرده، اما در همه در خدایی خداوند در کل هستی به ما هو کُل حلول کرده است. بر همین اساس این دیدگاه حلولی است. در این دیدگاه خداوند امری متعالی و صاحب امر و نهی

1. Monism

۲. Panentheism کلمه‌ای است که از اصطلاح یونانی pan به معنای همه، en به معنی در و به معنی خدا تشکیل شده است (از واژه یونانی theos به معنای خدا گرفته شده است). پانته‌ایسم خدا و جهان را با جهان در خدا بودن و خدا در جهان بودن مرتبط می‌داند.

3. Hartshorne, C.

نیست. این تصور از خدا با هستی‌شناسی تکاملی جنبش «نیو/یج» سازگاری بیشتری دارد. خدا در همه چیز و به همه شکل است؛ چنین تصویری از خدا می‌تواند زمینه تقدس‌بخشی به زندگی روزمره (به مثابه محل تجلی خدا)، تقدس‌بخشی طبیعت (به مثابه بدن خدا) و تقدس انسان را فراهم کند و البته زمینه‌ساز ارتباط با الوهیت براساس رجوع به درون و تجربه‌های شخصی و نمادسازی زنانه باشد. کارکرد مهم این انگاره آن است که فرد می‌تواند با «خدای حاضر و حلول یافته در همه چیز» به طور دل‌بخواهی در هر موقعیت و هر لحظه و با هر مراسم و اعمال عبادی با او ارتباط برقرار کند و او در همه چیز تجسم کند. به این شکل زمینه برای تفاسیر شخصی و نمادسازی‌های عصری مانند نمادسازی فمینیستی فراهم می‌شود؛ بنابراین، انسان مدرن می‌تواند عاملیت معنوی خود را از طریق احیای مرجعیت درونی گسترش دهد و معنویت خود به جای رجوع به مرجعیت بیرونی (وحی) بر ذهنیت و درک درونی خویش مبتنی کند (شاکرناژاد، ۱۳۹۷: ۲۴۷). بنابراین استنباط معنویت پژوهان، خدا در جنبش «نیو/یج» در عمل برابر با خوبی، عشق‌ورزی، سرزندگی و شادابی، زندگی خوش و لذت‌بخش و گشودگی ذهن است (شاکرناژاد، ۱۳۹۷: ۲۴۸). ریشه گسترش و ترویج ادبیات پانته‌ئیستم مدرن در غرب به نحو مواجه سنت‌ها و اندیشه‌های دینی مسیحی به اشکالات گفتمان علم‌گرایی برمی‌گردد.

۴-۱. کُل‌گرایی و کل‌نگری

چرا و چگونه خداشناسی جنبش «نیو/یج» به پانته‌ایسیم منتهی می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش، فهم دو باور مرتبط و مهم در این فرآیند؛ یعنی کُل‌گرایی و مونستی ضروری می‌نماید.

«نیو/یج» بر کل‌نگری تأکیدی بسیاری دارد؛ در واقع یکی از اصول دستگاه فکری جنبش، تفکر کل‌نگرانه و پیوستگی بین همه سطوح هستی از جمله عدم تمایز انسان با دیگر سطوح هستی است. از منظر مایکل یورک^۱ این وابستگی متقابل عالم وجود، گرانیگاه اصلی تفکر این جنبش است (مایکل یورک، ۱۳۹۱). در این نگرش حتی

1. York, M.

فعالیت‌های روزمره همچون غذا خوردن ارزش کیهانی دارد و مرز بین امور مقدس و دنیوی نامشخص می‌شود (پایک^۱، ۱۳۹۵: ۷۸).

شاید توجه به محیط زیست و حفظ آن یکی از دلایل گسترش این دیدگاه در میان طرفداران جنبش باشد؛ جورج ترولیان^۲ از نویسندگان «نیو/یج» خواستار «دیدگاه کل‌نگر» و به رسمیت شناختن «قداست همه زندگی و الوهیت در همه چیز» است. او معتقد است که چنین بینشی منجر به یک نوع معنویت تأییدکننده جهانی^۳ می‌شود که در آن ما «زندگی دوباره با گالا^۴ را آغاز می‌کنیم» (Greer, 1994: 210). از این نظر، واقعیت باید کل‌نگر باشد و هبوط بشر در ماده‌گرایی باعث شده تا هم «خدا» و هم روح را گم کند. ملکیان، نظریه‌پرداز پروژۀ «عقلانیت و معنویت» نیز بر نگاه کل‌نگرانه و یک‌پارچه به جهان و انسان تأکید دارد؛ وی معتقد است تا زمانی که انسان از وجودی یک‌پارچه و هماهنگ برخوردار نباشد به صلح و آشتی با خود و جامعه دست نمی‌یابد.^۵

۲-۴. جهان‌شناسی مونیستی

مفهوم مونیسم یکی از کلیدواژه‌های است که با کل‌نگری «نیو/یج» گره خورده است. زیربنای هستی‌شناسی عصر جدیدی‌ها را باور به مونیسم تشکیل می‌دهد؛ همین انگاره، خداشناسی و انسان‌شناسی و ارتباط با محیط پیرامون را متبلور می‌سازد. سنت مونیستی با جریان «ضد فرهنگ» فراگیر شد؛ از زمانی که اقتدار دین نهادینه مسیحیت کنار رفت تا افراد بتوانند زندگی دینی و معنوی خود را به شکلی نوین و بر پایه تجربیات و تمایلات درونی غیر متعارف بنا کنند (Chandler, 2011: 256). در دستگاه فکری این جنبش، طبیعت، ماوراء طبیعت، انسان و خدا یک «کل یکپارچه، بسیط، فراگیر و بدون تمایز» فرض می‌شود (شاکرنژاد، ۱۳۹۷: ۵۳) که نمی‌توان آن را توصیف یا تبیین یا تحدید کرد. مونیسم، دیدگاهی فلسفی است که به یک سنخ وجود در هستی قائل است؛ هستی‌شناسی معنویت نوین بر پایه آموزه یگانه‌گرایی مونیستی (یگانگی خدا، انسان و

1. Pike, A, S.
2. Trevelyan, G.
3. World-affirming
4. Gala
5. <https://neeloofar.org/abadi-daron-va-abadi-biron/>

طبیعت) استوار است و در تقابل با هستی‌شناسی دوآلیسم و دوگانه‌گرایی افلاطونی قرار می‌گیرد. این آموزه به عنوان یک دیدگاه معنویت‌گرایانه به عدم تمایز و جدایی امور معنوی و مادی معنا می‌شود. ایده مرکزی مونیسم؛ یعنی اتحاد عالم آفاقی و انفسی به شکل اتحاد خدای متعالی با خدای درون تفسیر می‌شود و تمایزات بین روح و ماده، آسمان و زمین، عالم آخرت و دنیا و جهان مشهود و غیب برداشته می‌شود (شاکرناژاد، ۱۳۹۷: ۶۰). براساس این آموزه، تصویر سلسله مراتبی نهادهای مذهبی کنار زده می‌شود و تصویری یگانه و یک‌پارچه از هستی ارائه می‌شود؛ در این تصویر همگان جایگاهی یکسان داشته و از طریق الوهیت درونی، اتحاد خود را با جهان وحدت تجربه می‌کنند. مونیسم معنویت‌گرایانه مبتنی بر سه اصل بنیادین است که خداآوری و خداشناسی جنبش «نیویج» از آن هویدا می‌شود:

۱. همه، یکی است؛ همه حقیقت، جزئی از کل است.

۲. همه چیز خداست و خدا همه چیز است.

۳. انسان خدا یا جزئی از خداست.

دقت در این سه اصل، خداشناسی جنبش را نمایان می‌کند. گروهی از «نیویجی‌ها» خود کائنات را دارای مقام الوهیت می‌دانند؛ اینک خدا همه‌جا هست، مهم‌تر اینکه خدا «درون» همه افراد است، دیدگاهی است که متخصصان آن‌را «همه‌خدایی» می‌دانند؛ البته بعضی از نویسندگان جنبش نیز در کتاب‌های خود از خدایان نام نمی‌برند، بلکه ترجیح می‌دهند بر درون فرد تمرکز کنند. بعضی دیگر نیز محور فعالیت خود را تعامل با ارواح (در وساطت روحی) قرار می‌دهند (پایک، ۱۳۹۵: ۸۷).

مک‌لین^۱ از نویسنده‌گان «نیویج» می‌نویسد (See: Hanegraaff, 1996: 60 &)

109): «خدا موجودی نامرئی در درون ماست، خدا اصل آن چیزی است که من هستم و آنچه هر چیزی هست؛ ایشان در ادامه می‌گویند: انسان می‌تواند واقعیت خود را خلق کند.^۲ نگرش کل‌نگرانه و مونیستی به هستی، پیامد و لوازمی را برای طرفداران آن به وجود آورده است (Chandler, 2011: 276)؛ درک ارتباط بین همه چیز، امکان درمان بعضی از ابعاد فرهنگ و زندگی بشر را که دوگانگی‌های نادرست آن‌ها را بخش‌بخش کرده،

1. MacLaine, S.

2. <https://shirleymaclaine.com/biography>

فراهم می‌آورد. «عصر جدیدی‌ها» مسئولیت جهانی خود را موضع‌گیری علیه بخش‌بخش شدن زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌دانند و با انتقاد از تفکر نادرست تفکیک روح و ماده، خواستار درمان سیاره‌ای و همه‌جانبه هستند. امثال خانم بلاواتسکی^۱ از دین داوزینگ^۲ حمایت کرده و آن‌را وارد تفکر «نیو/یج» امریایی کردند. از آموزهای محوری داوزینگ، این است که انسان‌ها و جهان در عین مرتبط بودن در نهایت یکی هستند و امر الوهی خارج از دنیا نیست؛ بلکه در «درون» انسان است (پایک، ۱۳۹۵: ۸۰).

۵. همه‌خدایی و «نیو/یج»

بیشتر اشاره شد که به دلیل التقاطی بودن جنبش «عصر جدید»، خداشناسی آن مبهم و ناروشن است. اما آنچه از آثار پژوهشگران آکادمیک و نویسندگان جنبش استنباط می‌شود، اعتقاد به خدای متعالی و متشخص ادیان توحیدی ابراهیمی جایگاهی در این جنبش ندارد؛ اندیشه مونیسم و کل‌نگری به عنوان اصول فکری این جنبش، مؤید این برداشت است. به غیر سخنان نویسندگان جنبش و استنباط معنویت پژوهان از اصول بنیادین سه‌گانه مونیسم معنوی نیز (پیشتر گفته شد)، اندیشه پانته‌ایسم فهمیده می‌شود که خداشناسی غالب در جنبش «نیو/یج» همه‌خدایی یا پانته‌ایسم است.

۶. نسبت همه‌خدایی با وحدت شخصی وجود

خداشناسی در عرفان بر یگانه‌پرستی^۳ و آموزه وحدت شخصی وجود استوار است. برخی آن را به اشتباه با حلول، همه‌خدایی و همه‌درخدایی یکسان می‌پندارند. از منظر عرفان اسلامی وجود، حقیقتی بسیط، مطلق، نامتنهی و واحد اصیل است که با سریان در تمام هستی، همه واقع و هستی را پُر کرده و جا برای غیر نگذاشته است؛ از این منظر، مصداق وجود بالذات یکی بیش نیست؛ کثرات و موجودات عالم امکان، مصداق بالعرض و مظهر وجود حقه حقیقیه هستند. این قسم از وجود ظل و نمود وجود بالذات‌اند، اما برخی بدون

1. Blavatsky, H, P.
2. Dowsing
3. Theism

توجه به مبانی زبان عرفان در بیشتر موارد وحدت وجود را با حلول و اتحاد یکسان بیان می‌کنند.

در دیدگاه عرفانی با طرح وحدت شخصی اطلاق وجود، نه کثرات و موجودات نفی می‌شوند، نه به حلول و همه‌خدایی منتهی می‌شود؛ آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند (جلیلی و همکاران: ۱۳۹۸). وجود اطلاق و لایتناهی حضرت حق، مصداق بالذات وجود است کثرات نیز به عنوان مصادیق بالعرض موجود متحقق و موجوداند. مصداق بالعرض وجود، استقلالاً و ذاتاً بدون حیثیت تقیدیه وجود اطلاق، بهره‌ای از وجود ندارد و اساساً از جنس و سنخ وجود نیست، بلکه مظهر و مجلای وجود است و به موجب وجود اطلاق تحقق یافته و موجود شده است.

با این توضیح باید گفت که بعضی از پژوهشگران غربی و همچنین دانشمندان مسلمان بدون توجه به مبانی، نظریه وحدت وجود را به معنای همه‌خدایی و حلول خداوند در مخلوقات یا اتحاد او با آن‌ها تفسیر کرده‌اند. استیس در عین اذعان به تمایز این دو آموزه، یکسان‌انگاری وحدت وجود با حلول و اتحاد را در بسیاری از نوشته‌هایش تکرار کرده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۲۳ تا ۱۴۲). این اشتباه در آثار نویسندگان معنوی مانند اوشو و معنویت‌پژوهان غربی نیز دیده می‌شود؛ در حالی که فهم صحیح مبانی و لوازم این نظریه جایی برای اعتقاد به حلول و اتحاد نمی‌گذارد. از منظر عرفانی حلول و همه‌خدایی عقیده‌ای فاسد و شرک‌آمیز است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۳)؛ نادرستی باور به حلول از محک‌های و مسلمات عرفان اسلامی است (ن. ک: ابن عربی، بی‌تا: جلد ۲: ۱۳۸ و جلد ۴: ۷۱).

به نظر می‌رسد عدم همدلی و وجود پیش‌فرض‌های ذهنی، شطحیات عارفانه را که سخنانی متشابه و یادآور اعتقاد به حلول است، همه‌خدایی پنداشته می‌شود؛ به ویژه آموزه وحدت شخصی وجود که ظاهراً آموزه‌ای متناقض‌نما و طور و رای طور عقل است.

۷. رویکردها و تحلیل‌های وحدت وجود

می‌توان رویکرد و مواجهه افراد با نظریه وحدت وجود را در سه گروه دسته‌بندی کرد:
الف- رویکرد معروف به «ذوق تاله» که معتقد به «وحدت وجود و کثرت موجود» است.
ب- رویکرد معروف به «همه‌خدایی» یا پانته‌ایسم که باور به «یکسان‌انگاری محض خدا و

جهان» و یا «وحدت وجود و موجود» است؛ موجود و مظاهر طبیعت همان خدا پنداشته می‌شوند. این تفسیر از وحدت شخصی وجود سازگار با مبانی و لوازم آن نیست (جلیلی و همکاران، ۱۳۹۸). اما همان‌طور که پیشتر اشاره شد در جنبش «نیو/یج» این برداشت پررنگ است؛ به نحوی که بسیاری خداشناسی آن را «پانتئیسم» نامیده‌اند.

ج- رویکرد سوم معروف به «وحدت شخصی وجود» است؛ در این رویکرد پدیده‌ها و موجودات هستی، همگی مظاهر و مجلای حقیقت وجوداند. آن‌ها نه از خود نفسیت وجودی دارند، نه سراب و پوچ‌اند، بلکه تعیینات و شوون یک فروغ رخ ساقی هستند که در جام افتاده است.

با توجه به این سه رویکرد مشخص می‌شود که وحدت شخصی وجود متمایز و متفاوت از حلول و همه‌خدایی است. توحید عرفانی نه حلول است و نه اتحاد. نه خداوند در پدیده‌ها حال می‌شود و نه با آن‌ها متحد و یکی می‌شود؛ «زیرا باور به حلول یا اتحاد، در حقیقت باور به دو وجود و دو ذات مستقل از یک‌دیگر است که یکی در دومی حال شده و یا با هم به یگانگی رسیده‌اند. اساس عقیده و نظریه وحدت شخصی وجود بر انحصار وجود در حق تعالی است، طبعاً زمینه‌ای برای حلول یا اتحاد دو وجود با یک‌دیگر وجود نخواهد داشت، زیرا هر دو عنوان مزبور، فرع بر اثینیت و دوگانگی بین حال و محل یا متحد و متحد به (لااقل در مرتبه قبل از تحقق اتحاد یا حلول) است و اتحاد دو شیء متحصّل بالفعل محال عقلی است؛ تصورا و خارجاً» (جلیلی و دیگران، ۱۳۹۸).

۸. انگاره مونیسم و دیدگاه عرفان

جنبش معنوی «نیو/یج» به دنبال غلبه بر تمام اشکال دوآلیسم‌های موجود است؛ دوگانه‌انگاری‌های مانند تمایز بین خالق و مخلوق، روح و ماده، انسان و طبیعت همه را دربر می‌گیرد. مهم‌ترین نوع یگانه‌انگاری در این جنبش، عدم تمایز بین آفریدگار و مخلوقات است. براساس نگرش کل‌نگرانه مونیستی، اتحاد بین عالم آفاقی و انفسی به شکل اتحاد خدای متعالی با خدای درون تفسیر می‌شود و تمایزی بین خدا، انسان و طبیعت و جهان مشهود و عالم غیب نیست؛ ارائه تصویر یگانه‌گرا از هستی با آموزه عرفانی «احاطه وجودی حق»، قُرب و دیدی و عینیت و غیریت حق و خلق ناسازگار است. توضیح بیشتر

آنکه عرفا برای تبیین «نسبت خلق و حق» و تمایز این دو بحث تشبیه و تنزیه، لحاظ‌های نفس‌الامری و تمایز احاطی را پیش کشیده‌اند. وجود حق تعالی به دلیل اطلاق مقسمی جا برای وجود مستقل غیر نگذاشته و با وجود سریان در تمام هستی و مواطن و مراتب عالم، فوق سریان و تعینات است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۲۱۶).

یکی از اصول مهم جنبش «نیو/یج» مسئله عینیت (مونیسیم) یا عدم تمایز خالق و مخلوق است؛ در حالی که در دیدگاه عرفانی به دلیل عدم تناهی و اطلاق وجود حق تعالی عین همه اشیاء و در این حال غیر آن‌هاست (ابن‌عربی، بی‌تا، جلد ۲: ۴۵۹)؛ تمایز حق و خلق با طرح نظریه تمایز احاطی (طولی) در مقابل تمایز تقابلی (عرضی) تبیین می‌شود (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۹۱ تا ۱۲۵). با دقت در تمایز احاطی معلوم می‌شود که احاطه و معیت وجودی حق تعالی با موجودت غیر از حلول و همه‌خدایی است.

۹. پیامدهای الهیاتی خداشناسی معنویت‌گرایی

خداشناسی جنبش «نیو/یج» را باید در بستر دگرگونی‌های زیست معنوی و فرهنگی دوران مدرنیته و پسامدرنیته ارزیابی کرد. تحولات مدرنیته با طرح مسئله گزینش عقلانی دین و فردی‌سازی دین‌داری بر حق انسان در انتخاب دینش تأکید کرد. زمانی بدعت‌گذاری و ارتداد دینی برای انسان پذیرفتنی نبود، اما شرایط زیستی جدید نه تنها این ممنوعیت را از پیش پای انسان مدرن برداشت، بلکه آن را به یک حق مسلم بدل ساخت تا انسان دست به انتخاب و التقاط دینی و به‌یژه عناصر معنوی بزند. انسان این حق را یافت که هر دین و معنویتی را در هر دوره زمانی برای خود مناسب دید، برگزیند. بر همین پایه باید گفت که معنویت «نیو/یج» حاصل گزینش عناصر معنوی ادیان و آیین‌های گوناگون جهان است. اطلاق صفت معنویت «سلف‌سرویزی و سوپرمارکتی» از همین باب است.

از منظر «نیو/یج»، یکی از راه‌های رسیدن به «حقایق» از طریق تجربه شخصی است و دیگری از طریق پذیرش معنویت مردمان مختلف غیرغربی است. طبق این انگاره، سنت‌های معنوی مختلف جهان اکنون دارای عمومی هستند؛ آن‌ها دیگر متعلق به گروه‌های محلی یا نخبگان مذهبی سابق نیستند، پس هرکس می‌تواند براساس تجربه و

سنخ روانی خود عناصر معنوی را دست‌چین نم‌کنند؛ این جنبش خداشناسی خود را از ادیان شرقی و طریقت باطنی‌گرایی غربی^۱ گزینش و با خوانش جدیدی ارائه کرده است. با توجه به مطالب پیشین (وحدت شخصی وجود) تمایز خداشناسی عرفانی و جنبش «نیوایج» آشکار می‌شود. در اینجا به عنوان تکمله بحث باید گفت که از قرن ۱۷ به بعد در اروپا جایگاه خداوند به عنوان علت غایی و خیر اعلی که مسیر همه چیز به سوی اوست در تبیین حوادث جهان کمرنگ شد. مداخله خداوند در امور جهان نادیده گرفته شد و تفسیر مکانیکی از رخدادهای جهان طبیعت، اراده تکوینی و تشریحی خدا را محدود ساخت و به ظهور دئیسم منجر شد. با تفسیر دئیستی از دین دو پیامد مهم در عرصه دینداری رخ داد؛ اول آنکه دخالت اراده خداوند فقط در آغاز خلقت به رسمیت شناخته شد، اما در استمرار، وجود آن را بی‌نیاز از تدبیر و مشیت خداوند دانستند (قبول علت محدثه و انکار علت مبقیه). دوم آنکه وحیانی بودن دین و سرچشمه‌های آن انکار شد و عقل خودبنیاد جایگزین شریعت و وحی می‌شود. بر همین اساس در «نیوایج» نیز مفهوم الوهیت و تصور قدرت متعالی خداوند دگرگون شد و درک خداوند نه به‌مثابه خدای خالق، بلکه به عنوان شعور هدایت‌گر در پس فرآیندهای تکاملی و خودشکوفای دیدن هستی مطرح شد. در جنبش حضور، خدای خالق در کار نیست تا جهان از عدم بیافریند؛ بلکه یک خلاقیت مدام، اما نامخلوق به شکل خودانگیخته، آغاز جهان است. در این تصور تکاملی خداوند نقش آفریننده را ایفا نمی‌کند؛ او صرفاً محرک و هدایت‌گر است.

آسیب جدی چنین خداشناسی، بی‌خدایی و تعطیل است. وقتی انسان مدرن تصمیم می‌گیرد خود را از تعالیم وحیانی انبیا محروم کند به این اشکالات و آسیب‌ها هم مبتلا می‌شود. نتیجه کنار زدن مرجعیت وحیانی در خداشناسی و امور معرفتی آشکار می‌کند. مرجعیت بیرونی نه تنها نیروی محرکه جامعه به اصلاح اجتماعی است، بلکه نقش معرفتی ویژه‌ای در هدایت و آگاهی سالکان برای وصول به کمال معنوی دارد.

بیشترین انتقادات به خداشناسی معنویت‌گرایی نه به دلیل انکار و رد خدا (توسط برخی گروه‌ها) بلکه بخاطر ارائه تصویر ناصحیح و محوریت نبخشیدن برای خدا باوری است. در دوران پست‌مدرن مفهوم «خدا» تحت تأثیر عوامل معرفتی، اجتماعی و سبک زندگی

پست مدرن از مفهوم اصیل و دینی دور شده و در مسیری به سوی فقدان عینیت، مصنوع ذهن انسان بودن، صبغه اومانستی یافتن، فقدان کمال غایی و فقدان ثبات و در یک کلام در مسیری فروکاهشی گام بر می‌دارد (حمیدیه، ۱۳۹۹: ۲۱۷). معنویت «نیو/یج» در این فضا از خدایی که فقط صفات رحمانی دارد (نه صفات جلالی) و در دل انسان است نه عرش، سخن می‌گوید؛ خدایی که حق امر و نهی به انسان را ندارد و همیشه از عشق و محبت دم می‌زند و به امری حال در جهان (مانند انرژی فاقد شعور و اراده) فرو می‌کاهد. اوشو صریحاً تشخیص و انسان‌وار بودن خدا را رد و آن را به انرژی تقلیل می‌دهد؛ می‌گوید: «خدا شخص نیست، بلکه اوج احساس سعادت، آرامش و احساس غایی من است» یا می‌گوید: «خدا شخص نیست، شاید بتوان او را انرژی نامید» (اوشو، ۱۳۸۱، جلد ۲: ۵۳). به زعم خود می‌خواهد تالی فاسد توحید افعالی را دفع کند تا فرد مسئولیت حوادث زندگی و کارهای خود را به راحتی برعهده خدا نگذارد و توقعی از او نداشته باشد (همان: ۵۵ و ۵۹). دیباک چوپرا^۱ از نویسندگان جنبش «نیو/یج» با نگاه هستی‌شناسانه بر اساس حاکمیت ذهن انسان نسبت به جهان هستی و با پذیرش الهیات اومانستی، ذهن انسان را در کانون خلقت و حیات بخش هستی قرار می‌دهد که حقیقت را جعل می‌کند؛ حقیقتی که بیرون از انسان اعتباری ندارد (چوپرا، ۱۳۸۴: ۲۳۲ و ۲۵). براساس این نگرش تندروانه از انسان‌گرایی، انسان جایگاه خدایی را برای خود بر می‌گزیند و تمامی شئون خدایی مانند خلقت و تدبیر هستی را عهده‌دار می‌شود. این منبع آگاهی آفرینش را از درون شروع می‌کند و جهان هستی را خلق می‌کند. او معتقد است: «با درون‌بینی من بارها و بارها خلق می‌کنم، من همه آنچه را واقعیت می‌نامم، خلق می‌کنم» (همان: ۳۴، ۴۵ و ۴۷). در این دیدگاه، یکی از مسائل مهم خداشناسی؛ یعنی مسئله آفرینش به عنوان یکی از ویژگی‌های برجسته خدایی به نفع انسان مدرن مصادره به مطلوب می‌شود. صفتی که مخلوقات و به ویژه انسان را ناچار می‌کند در مقابل قدرت خلاق خداوند سر تعظیم فرود آورد به تصویر خیالی و امور ذهنی و درونی فرو کاسته می‌شود و خالق جهان باشکوه و قدرتمند نادیده گرفته می‌شود؛ البته از آن به عنوان صمیمی‌ترین خدا یاد می‌شود؛ چون حاضر است قدرت خود را با آفریده خودش تقسیم کند (همان: ۱۷۳).

1. Chopra, D.

خدای چوپرا از قلمرو ذهنی و مغزی و ماده فراتر نیست؛ معتقد است: «در رأس این جهان خودآفریده خدایی وجود دارد که همه چیز را دربر گرفته است» (همان: ۲۹)؛ در این نگاه پانته‌ایستی، خدا مفهومی اعتباری و زائیده مغز انسان است. وی در ادامه می‌نویسد: «اما این خدایی که باید با طریق کار مغز هم جور در بیاید». چوپرا در هفت مرحله، خدا را معرفی می‌کند که هر مرحله فقط یک نیاز خاص انسانی را برآورده می‌کند. وی خدای مرحله اول کتاب مقدس را انتقامجو، متلون و عصبانی و حسود، درک ناشدنی توصیف می‌کند (همان: ۷۳)؛ این خدا سعی می‌کند مستبدانه رفتارهای خود را بر انسان تحمیل کند. در مراحل بعدی خدا از ساحت وجودی و تشخیصی به خدای درون و ذهنی تبدیل می‌شود و انسان درمی‌یابد که می‌تواند برای برطرف کردن نیازهای خود بدون نیاز به خدا اقدام کند: «ممکن است کشف کنید که خدا برای خدمت به شما آفریده شده است ... وقتی دریابیم که می‌توانیم نیازهای خودمان را برطرف کنیم این موازنه تغییر می‌کند. نیازی نیست تا خدایی «در آن بالا» صلح و حکمت را بیاورد» (همان: ۱۲۵ و ۱۳۳). تعالی‌زدایی و عدم نیاز به خدای مشخص باشکوه در این نگاه روشن است؛ مخاطب با معنویت آنفسی و با تکیه بر خدای درون از خدای بیرون با ابزار و تکنیک‌های روان‌شناختی مانند مدیتیشن و اندیشه خاموش برحذر می‌شود.

دونالد والش^۱ معروف به پیامبر معنویت مدرن و از اندیشه‌های دیپاک چوپرا متأثر است. وی مدعی است کتاب «گفت و گو با خدا» نوشته او نیست؛ بلکه الهاماتی از سوی خدا و وی مأمور تغییر باور و ذهنیت جهان نسبت به خداست. وی در نقش حکایت‌گر، خدای درونی انسان‌ها را به رویگردانی از باورهای سازمان‌مند دینی به سمت پذیرش نگرش جدید دعوت می‌کند. والش با تعبیر «خدای جدید» از خدای خود تصویرگری می‌کند. پذیرش واقعیتی بیرون از درون به عنوان خدا را مربوط به اعصار گذشته می‌داند؛ (واقعیت آن است که معرفت‌شناسی «نیو/ایج» بر جعل حقائق استوار است نه کشف و شهود) (برخلاف عرفان اسلامی)؛ بنابراین، در این معنویت واقعیتی بیرون از انسان وجود ندارد. در گفت و گو با خدا سخنان رهبران دینی درباره خدا را منبع غیرموتق معرفی می‌کند و از قول خداوند می‌نویسد: «به احساسات گوش بده، به متعالی‌ترین افکار گوش بده؛ به تجربه‌ات گوش بده. هرگاه

11. Walsch, N, D.

هر کدام از این برداشت‌ها با چیزی که معلمان به تو گفته‌اند یا در کتاب‌ها خوانده‌ای متفاوت بود کلمات را فراموش کن» (والش، ۱۳۸۷، جلد ۳: ۴۰). در جای دیگر براساس جهان‌بینی پسامدرن صریحاً بر نگاه پانته‌ایستی بر خدا اشاره می‌کند و با پذیرش همه خداگرایی می‌گوید: «واژه‌های خدا و زندگی مترادف‌اند ... ذات الهی در وجود تمامی شما هست» (همان: ۳۲۱). خدا را همانند دیگر معلمان معنوی انرژی توصیف می‌کند و هستی را بیش از آنکه معلول و مخلوق و جلوه‌ای از خدا باشد، موجودات بالذات می‌داند که با حلول خدا در آن، جزئی از ذات الهی به‌شمار می‌روند و تفکر همه‌خدایی القاء می‌شود: «سیستمی از انرژی که باعث حرکت همه چیز می‌شود و زندگی جان می‌بخشد؛ این همان چیزی است که تصمیم گرفته‌ایم آن را خدا بنامیم. در واقع خدا خود آن سیستم است. خدا بزرگ‌ترین مظهر سیستمی است که خودش را در رونوشت‌های کوچک‌تر و کوچک‌تر تکرار می‌کند ... خدا در همه جا وجود دارد؛ به همین خاطر به تمام اشیای بی‌جان شخصیت می‌دهیم. روی قایق‌مان اسم می‌گذاریم و عاشق‌شان می‌شویم» (والش، ۱۳۸۹: ۱۵۹ و ۱۶۱). این سخنان به شدت رنگ پانته‌ایستی دارند. در منظر عرفانی، وجود یک‌پارچه و به‌هم پیوسته و بی‌نهایت، همه متن واقع را در همه مراتب و سطوح پُر کرده و جا برای غیر نداشته است. این وجود صرف و مطلق، همان خداوند متعال است که بالتجلی تمام هستی و ماسوی‌الله مظهر اویند. ثمره و نتیجه خداشناسی والش و چوپرا بی‌خدایی و تعطیل است؛ زیرا در نظرگاه آنان خبری از متعالی‌ترین و بالاترین موجود نیست. بر اساس خداشناسی پانته‌ایستی مونیست‌گرا، انسان جزئی از کل یک‌پارچه است و از طریق الوهیت درونی اتحاد خود را با جهان وحدت براساس برداشت‌های شخصی و تجربه‌های فردی تصویرسازی و تجربه می‌کند؛ الوهیت را در خود و در همه چیز درک می‌کند و تمام امور هستی را خدا می‌انگارد؛ (مانند نمک یا شکر که در آب حل شده یا مانند قطره آبی که به دریا باز گردد).

می‌توان اولین پیامد عملی خداشناسی پانته‌ایستی که مبتنی بر درک شخصی از الوهیت و خدای درون است، خودپرستی و خود الوهیتی و شرک خفی دانست. پیامد دیگر این تصور از خدا، اشتباه گرفتن تمایلات نفسانی و شخصی با خدای درون است. ممکن

است عامه مردم از چنین تصویرسازی از خدا استقبال کنند، اما در واقع هوای نفسانی خود را خدا فرض کرده و آن را پرستش کرده‌اند: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾^۱.

دیگر پیامد منفی این نوع خداشناسی (یکسان‌انگاری خدا و جهان و همه‌خداپنداری) که مبتنی بر نفی تمایز و جدایی بین خدا و انسان است، عدم نیاز به تطهیر و پاک کردن خود از گناه و نواقص است. با یگانگی خدا، انسان و طبیعت سراسر هستی از جمله انسان دارای تقدس می‌شود و عالم بالا و پایین یک‌سان می‌شود؛ پس توبه از گناه و اصلاح اعمال و جبران کاستی‌ها بی‌معنا می‌شود. پیامد دیگر این انگاره، رخت بر بستن مفهوم بهشت و جهنم، باور به تناسخ جدید (به معنای تداوم نامحدود چرخه مرگ و باز تولد و تحقق خودشکوفایی و کسب لذت از مجموعه بی‌پایان هستی است) و تغییر نظام ارزش‌شناختی فرد است (شاکر نژاد، ۱۳۹۷: ۲۳۶)؛ پیامد مهم دیگر خداشناسی معنویت‌گرایی، محدودیت‌زایی مفهوم خدا، تعالی‌زدایی، نادیده گرفته شدن صفات جلال الهی و ارائه تصویر زمینی از خداوند که عین جهان یا حال در آن است.

نگاه مونیستی به هستی در تقابل با دیدگاه عرفان اسلامی است؛ عرفان اسلامی عرصه غیب و شهود را متمایز از هم می‌داند و خدا را دو موجود مستقل به حساب می‌آورد. اما «نیو/ایج» از *خداوند* به عنوان انرژی یاد می‌کند (Hanegraaff, 1996: 213). پیامد نگرش مونیستی به هستی خود-آلوهیتی^۲ انسان و خداشناسی پانته‌ایستی است؛ انسان حقیقت و واقعیت را با درون‌نگری بازآفرینی می‌کنند و خود خالق ارزش‌ها و نظام ارزشی می‌شود. دو گانه خوب و بد، خیر و شر امری نسبی و ضعیف می‌شود.

در معنویت نوپدید «نیو/ایج» علاوه بر اینکه مرجعیت و حیانی به حاشیه رانده می‌شود، نظام ارزش‌شناختی نیز تغییر می‌کند؛ در واقع اگر علم‌گرایان نظام ارزشی خود را از علم تجربی می‌گیرند، معنویت‌گرایان آن را از آنفسی‌گرایی انسان می‌گیرند و همان اشکالات و گرفتارهای مادی‌گرایی در معنویت‌گرایی نیز با انسان همراه خواهد بود. این در حالی است که انسان برای فرار از مصائب فیزیکالسیم و پاسخ به دل‌مشغولی‌های خود به معنویت‌گرایی پناه آورد، اما در چاه عمیق‌تری گرفتار خواهد شد.

۱. سوره جاثیه، آیه ۳۲ و سوره فرقان، آیه ۴۳

الهیات عرفان اسلامی، خداشناسی فروکاهشی و تقلیل‌گرا را برنمی‌تابد؛ انرژی یا هوشمندی، حال بودن، شعور آگاه دانستن خدا با مقام واجب الوجودی او ناسازگار است. انرژی خود ممکن الوجود و مخلوق است، هوشمندی عالم ذیل اسمای حسناى الهی مانند السميع، القدير و العليم تبیین‌پذیر است؛ آن وقت چگونه ممکن است موجودات مخلوق که در هستی خود فقر ذاتی به واجب دارند به عنوان «خدا» توصیف شوند؟ هوشمندی موجودات در متون دینی مورد توجه قرار گرفته و سجده خورشید، ماه و درخت و تسبیح‌گویی و تقدیس‌شان همگی نشانه و آیت تجلی و ظهور الهی را می‌رساند. خداشناسی معنویت‌گرایی با بسیاری از براهین اثبات خدا نظیر برهان امکان و وجوب در تضاد است.

۹. جمع‌بندی نتیجه‌گیری

در نتیجه تحولات دوران مدرنیته، مفهوم جدیدی از خدا در تعارض با مفهوم سنتی و دینی آن شکل گرفت؛ مفهومی انتزاعی، فاقد عینیت و کمال غایی، ساخته ذهن انسان با صبغه امانیستی و فاقد صفات عالی و کمالات الهی به سوی مفهوم‌پردازی فروکاهشی گام برداشت. ۱- باور به خدا از اهمیت و جایگاهی که در ادیان ابراهیمی برخوردار است در جنبش «نیو/ایج» برخوردار نیست. از این رو، نگرش نویسندگان جنبش درباره خداشناسی را می‌توان در سه دسته تنظیم کرد: برخی اظهارنظرها مبهم و دوپهلوی و بعضی همراه با تناقض‌گویی است و در بعضی موارد همراه با سکوت و نادیده گرفتن است. بنابراین چهار رویکرد نسبت به خدا در آثار آنان ملاحظه می‌شود: ۱- کافر‌کیشی و انکار خدا، ۲- تذبذب آراء، ۳- نگاه مشرکانه (برای خدا شریک قائل‌اند) و ۴- خود‌الوهیتی و خود‌خدایی انسان. همچنین خدا امری درونی، مخلوق ذهنی، غیرمتعالی و نامتمایز از طبیعت و فاقد ربوبیت تشریحی است؛ دیدگاه آن‌ها در جهات گوناگون در تعارض و ناسازگاری با خداشناسی عرفانی است. باور جنبش درباره خداوند با تأثر از مفهوم‌پردازی فروکاهشی دوران مدرنیته و الهیات اومانیستی و پویشی از همه خدایی یا همه در خدایی سر بیرون آورد. آن‌ها خدا را به مثابه قدرت خلاق و انرژی مثبت جهانی و روح کلی جاری در جهان تقلیل داده و الوهیت را به انرژی ساری در همه چیز فرو می‌کاهند. در واقع خداوند از ساحت وجودی و تشخیصی به خدای ذهنی و درونی تبدیل می‌شود و انسان باید چنین خدای درونی را بیابد

و به درک خودالوهیتی نائل شود؛ این در حالی است که در دیدگاه عرفانی، انرژی مثبت ساری در جهان، مخلوق خداوند است و خودش خدا و خالق هستی نیست.

۲- خداشناسی و الهیات معنویت‌گرایی تابع هدفی است که برای آن تعریف شده است؛ هدف، کاهش رنج و آلام بشری است. این مقصود با کسب «رضایت باطنی»، آرامش، شادی و امید حاصل می‌شود. پس هرگونه صحبت از «خدا» بالاصاله، دارای ارزش نیست؛ بلکه برای رسیدن به هدف فوق است. بنابراین، یک انسان کافر بدون اینکه به خدا اعتقاد داشته باشد، می‌تواند معنوی باشد و با استمداد از تکنیک‌های گوناگون مدتیشن از رنج‌های زندگی بکاهد و به آرامش و شادی نائل آید. در حالی که تنها هدف اصیل در عرفان، خدا و تقرب و عبودیت اوست. از این رو، شریعت‌گریزی / شریعت‌ستیزی و نسبی‌گرایی در آن جایگاهی ندارد.

۳- مفهوم خدا در جنبش‌های غیرشخصی و نامتشخص است. در مقابل، دیدگاه عرفانی وجود دارد که قائل به خدای شخصی متمایز از موجودات و مبتنی بر وحدت شخصی وجود است. از این منظر، وجود خداوند اصیل است و مخلوقات عالم همگی آیه و آینه اویند؛ او بود است و بقیه نمود اویند؛ کثرات تجلی و ظهورات خداوند است. در این دیدگاه خداوند نه صرفاً انرژی مثبت ساری است و نه صرفاً در درون انسان است نه مخلوق ذهنی اوست؛ و نه انسان جزئی از خداست و نه خدا جزئی از انسان است؛ بلکه خداوند به دلیل تمایز احاطی و قرب و ریدی در دل همه موجودات حضور دارد و در عین حال فراتر از همه موجودات است. قطعاً انسان با عمل به شریعت و پیروی از مرجعیت و حیانی می‌تواند در سیر انفسی خدا را در درون خود بیابد و به خداشناسی برسد، اما این به معنای محدود و محصور کردن خدا در درون فرد نیست. انسان برای رهیافت صحیح در ساحت خداشناسی به هدایت و راهنمایی انبیاء و اولیای معصوم دین بیشترین نیازمندی را داراست.

۴- برخی به خطاً میان باور به پانتیسم و همه‌خدایی و وحدت شخصی وجود تمایزی قائل نیستند؛ بنابراین، خداشناسی جنبش «نیو/یج» را همان خداشناسی عرفانی تلقی می‌کنند. این اشتباه ناشی از برداشت نادرست و بی‌توجهی آن‌ها به اصول و مبانی نظریه وحدت وجود عرفانی است. پیامد خداشناسی پانتیستی خودپرستی و خدا شدن انسان است؛ بر اساس وحدت شخصی وجود، انسان خدا نمی‌شود، بلکه با عبودیت، تقرب الی الله و بقای بعدالفناء خداگونه و خلیفه الهی می‌شود. میان این دو ثمره، تفاوت بسیار است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Reza Jalili



<http://orcid.org/0002-0002-7687-5036>

RezaElahimanesh



<http://orcid.org/0009-0003-9821-046X>

منابع

ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین. (۱۳۶۰). تمهید القواعد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ابن عربی. (بی تا). الفتوحات المکیه (اربع مجلدات). بیروت: دار صادر.

استیس، والتر. (۱۳۷۹). عرفان و فلسفه، مترجم بهاء الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.

اوشو، راجنیش. (۱۳۸۰). خلاقیت: آزادسازی نیروهای درون. مترجم مرجان فرجی. تهران: انتشارات فردوس.

_____ . (۱۳۸۱). تعلیمات تانتر؛ روش آزادسازی شعور خلاق. ترجمه فرشته جنیدی. تهران: انتشارات هدایت

_____ . (۱۳۸۲). الماس های اوشو. ترجمه مرجان فرجی. تهران: انتشارات فردوس.

_____ . (۱۳۸۹). با خود یکی شو. ترجمه مجید پزشکی، تهران: انتشارات هودین.

_____ . (۱۳۹۱). راز. ترجمه محسن خاتمی. تهران: انتشارات فرا روان.

_____ . (۱۳۹۲). دل به دریا بزن. ترجمه مجید پزشکی. تهران: انتشارات هودین.

پایک، سارا. (۱۳۹۵). دین های «عصر جدید» و کافرکیش جدید. ترجمه محمد قلی پور. مشهد: نشر شاملو.

توله، اکهارت. (۱۳۸۸). نیروی حال. ترجمه هنگامه آذرمی. تهران: انتشارات کلک آزادگان.

جلیلی، رضا و بوالحسنی، رحمان. (۱۳۹۸). «تحلیل انتقادی دیدگاه ابن تیمیه در باب وجود شناسی عرفانی». مجله جاویدان خرد، (۳۸)، ۶۸-۹۲. doi: 10.22034/iw.2021.210090.1386

جلیلی، رضا، سهرابی فر، وحید. (۱۳۹۷). تحلیل مقایسه‌ای انتقادی «خودالوهیتی» در معنویت نوین و «وحی دل» در عرفان اسلامی با تکیه بر اندیشه‌های مولانا. مطالعات عرفانی، (۲۸)،

<https://doi.org/10.22052/0.28.115>. ۱۴۴_۱۱۵

جلیلی، رضا، وحید سهرابی فر، بوالحسنی، رحمان. (۱۳۹۹). تحلیل مقایسه‌ای جایگاه «وساطت روحی» در زیست معنوی مدرن و شهود در عرفان اسلامی. جستارهایی در فلسفه و کلام،

(۱۰۵)، ۵۳-۷۲. <https://doi.org/10.22067/epk.2021.44017.0>

چوپرا، دیباک. (۱۳۸۴). *خدا را چگونه بشناسیم*. ترجمه شهرزاد فتوحی. تهران: انتشارات اژدهای طلایی.
حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۹). *درسنامه نقد معنویت‌های نوپدید*. قم: انتشارات بوستان کتاب.
شاکر نژاد، احمد. (۱۳۹۷). *معنویت‌گرایی جدید*. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
شریفی دوست، حمزه. (۱۳۹۲). *کاوشی در معنویت‌های نوظهور*. قم: انتشارات معارف.
طالبی دارابی، باقر. (۱۳۸۳). «آشنایی با ادیان جدید ۶: دین «عصر جدید»، نشریه اخبار ادیان، ۲ (۸)، ۲۸-۳۲.

_____ (۱۳۸۷). *مکاتب جایگزین؛ منشاء احتمالی «عرفان‌های کاذب»*. قم: انتشارات دارالمعارف.

فعالی، محمد تقی. (۱۳۹۰). *آفتاب و سایه‌ها*. تهران: انتشارات عابد.
قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
کاکائی، قاسم. (۱۳۹۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*. تهران: انتشارات هرمس.
کریشنا مورتی (۱۳۷۶). *رهایی از دانستگی*، مترجم مرسله لسانی، تهران: انتشارات بهنام.
کوئیلو، پائولو. (۱۴۰۱). *ورونیکا تصمیم می‌گیرد بمیرد*. ترجمه دل‌آرا قهرمان. تهران: انتشارات فرزانه روز.

مایکل یورک، (۱۳۹۱). *کالاسازی، سرقت و تصاحب معنویت به دست جنبش عصر جدید*. ترجمه ابوالفضل ایمانی راغب. *مجله سیاحت غرب*، (۱۰۸)، ۷۶-۱۰۲.
والش، دونالد. (۱۳۷۸). *گفت‌وگو با خدا*. ترجمه توراندخت تمدن. تهران: انتشارات قطره.
_____ (۱۳۸۴). *دوستی با خدا*. ترجمه فرناز فرود. تهران: انتشارات حمیدا.
_____ (۱۳۸۹). *وقتی همه چیز تغییر می‌کند خود را تغییر دهید*. ترجمه مریم تقدسی. تهران: انتشارات ارس.

یزدان‌پناه، سید یداله. (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. ویراسته عطاء انزلی. قم: انتشارات موسسه امام خمینی.

References

- Chandler, Siobhan. (2011). "The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality." Doctor, Wilfrid Laurier University.
- Greer, Paul Buie. (1994). "The Spiritual Dynamics of the New Age Movement." Phd, University of Stirling.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996). *New Age religion and Western culture*. New York: BRILL.

- Ibn Tarkeh, Sa. (1988). *Tamhid al-Qawa'd*. Tehran: Entesharat vazart Fareang ve Amuzesh Ali. [In Persain]
- Ibn al-ʿArabī, M. (NO Date). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Šādir. [In Persain]
- Stacey, Walter. (1990). *Mysticism and Philosophy*, translated by Baha' al-Din Khorramshahi, Tehran: Soroush. [In Persain]
- Osho, Rajneesh (2002). *Creativity: Unleashing the Power Within*. Translated by Marjan Faraji. Tehran: Ferdows. [In Persain]
- Osho, Rajneesh. (2002). *talimat tantera; rosh azadsazi shour khlagh*. Translated by Fereshteh Junidi. Tehran: Hedayat. [In Persain]
- Osho, Rajneesh (2003). *olmashei Osho*. Translated by Marjan Faraji. Tehran: Ferdows. [In Persain]
- Osho, Rajneesh. (2010). *ba khod yeki sho*. translated by Majid Pezkeshi, Tehran: Entesharat Houdin. [In Persain]
- Osho, Rajneesh. (2012). *Raz*. translated by Mohsen Khatami, Tehran: Fara Rawan. [In Persain]
- Osho, Rajneesh (2013). *Del bah daria bozan*, translated by Majid Pezkeshi, Tehran: Entesharat Houdin. [In Persain]
- Pike, Sara. (2016). *dinhei «Asr jadid» ve kafarkish jadid*. Translated by Mohammad Gholipour. Mashhad: Shamlu Publishing. [In Persain]
- Toleh, Eckhart. (2009). *Niroye Hal*. Translated by Hengameh Azarami, Tehran: Kalak Azadegan. [In Persain]
- Jalili, Reza and Boalhasani, Rahman. (2020). "Ibn Taymiyyah's View on Mystical Ontology; A Critical Analysis". *Majleh javidan khard*, (38), 68-92. <https://doi.org/10.22034/iw.2021.210090.1386> [InPersain]
- Jalili, Reza, and Vahid Sohrabi Far. (2018). "tahlil moghaiseh-i entegadi «khodalveyiti» dar monvit nevin ve «vahi del» dar arafan eslami ba takieh bar andishesnpehei molana". *Muṭāli'āt-Irfānī*, (28), 115-144. <https://doi.org/10.22052/0.28.115> . [In Persain]
- Jalili, Reza, Vahid Sohrabifar, and Rahman Boalhasani. (2020). «tahlil moghaisetyi jayegah «vasatat ruhi» dar zist monvi madran ve shehod dar arafan eslami». *majleh jastarehayi dar felsefeh ve kolam*, (105), 53-72. <https://doi.org/10.22067/epk.2021.44017.0> [In Persain]
- Chopra, Dibak. (2005). *Khoda ra Chegoneh beshenasim*. Translated by Shahrzad Fatouhi. Tehran: Golden Dragon. [In Persain]
- Hamidieh, Behzad. (2019). *Darsenameh naghad monvit cpehei nopedit*. Qom: Bostan Ketab. [In Persain]

- Shakernejad, Ahmad. (2018). *Monvitgarayi jadid*. Qom: pajooshgah alum ve fareang eslami. [In Persain]
- Sharifidoost, Hamzeh. (2013). *Kaveshi dar monvit cpehei nozehor*. Qom: Maarif. [In Persain]
- Talebi Darabi, Baqer. (2004). Ashenai ba adian jaded 6: din «Asra jdid». *Akhbar al-Dian*, 2 (8),28-32 . [In Persain]
- Talebi Darabi, Baqer; (2008). *Makatab jaygzin; monasha ehtamali «arafanhei kazeb»*. Qom: Dar al-Ma'arif. [In Persain]
- Fakali, Mohammad Taqi. (2011). *Aftab ve sayeh eha*. Tehran: Abed. [In Persain]
- Qaysari, Daoud. (1375). *Harh fosus elhkm. taharan*. Tehran: Entesharat Elamy ve fareangy. [In Persain]
- Kakaei, Qasem. (2012). *Vahdat vojud ba ravayat Ibn Arbi ve Akeyart*. Tehran: Hermes. [In Persain]
- Krishnamurti (1997), *Rayaayi az danstegi, motarjam morsadeh lesani*. Tehran: Entesharat Behnam. [In Persain]
- Coelho, Paulo. (2023). *Veronika tasmim migird bemird*. Translated by Delara Ghahraman, Tehran: Farzan Rooz. [In Persain]
- Michael York, (2012). "Kala sazi, sarght ve tasaheb monvit bah dast jonbash Asr jadid." Translated by Abolfazl Imani-Ragheb. *majleh siahat gharb*. (108), 76-102. [In Persain]
- Walsh, Donald. (1999). *Goftego ba Khoda*. Translated by Turandukht Tamadon. Tehran: Gatreh. [In Persain]
- Walsh, Donald. (2005). *Dosti ba Khoda*. Translated by Farnaz Foroud. Tehran: Hamida. [In Persain]
- Walsh, Donald. (2010). *Vaghti cpehmeh chiz taghir mi kand khod ra taghir dehid*. Translated by Maryam Taghadosi. Tehran: Aras. [In Persain]
- Yazdan Panah, Se. (2009). *Mabani ve osol arafan nazari*. Edited by Ata Anzali. Qom: Moseseh Imam Khomeini. [In Persain]

استاد به این مقاله: جلیلی، رضا، الهی منش، رضا. (۱۴۰۳). فروش انرژی مثبت به نرخ خدا باوری: تحلیل مقایسه‌ای خداشناسی جنبش معنوی «نیو ایچ»، عرفان‌پژوهی در ادبیات، (۶)، ۳، ۷۵-۱۰۸.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.