

بررسی فرایند مدرن سازی معنویت در ادیان مدرن (مطالعه موردی: جایگزین های معنویت در شیطان گرایی مدرن)

Amir.s.jafari@gmail.com

سیدامیر سیدجعفری / کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبائی

پذیرش: ۹۹/۰۷/۰۶

دریافت: ۹۹/۰۳/۱۰

چکیده

معنویت مدرن، مفهومی است که فهم آن، در گروی بررسی دقیق مصادیق نوپدید آن است. این پژوهش با بررسی یکی از مصادیق مزبور، یعنی شیطان گرایی مدرن در پی یافت شاخصه های آن برآمده است. از آنجاکه شیطان گرایی مدرن، ناظر به جریان مدرنیسم و لیبرالیسم و اومانیزم مسیحی، تحقق یافته است، با به کارگیری روش توصیفی - تحلیلی، نخست، به بررسی شاخصه های معنویت مدرن در جریان های مزبور پرداختیم و سپس آن را با شیطان گرایی در دو ساحت روان شناختی و جامعه شناختی تطبیق کرده ایم. در نهایت، جایگزین های معنویت در شیطان گرایی که همسو با جریان های نوسازی مسیحی بود را به عنوان نتیجه گیری بیان کرده ایم. جایگزین های مزبور عبارتند از التفات به لذت و خشنودی فرد انسانی بخصوص در مسائل جنسی، به جای تقوا و پارسایی؛ معرفت به ساحت ناخودآگاه فردی، به جای عرفان به موجود مابعدالطبیعی؛ تبدیل سازوکار معنوی سنتی که بیشتر صیغه درونی داشت، به پویش ها و فعالیت های اجتماعی با هدف حل مشکلات جامعه شناختی؛ تخلق به اخلاق فردگرایانه، به جای اخلاق دینی با رویکردهای جمعی.

کلیدواژه ها: معنویت مدرن، شاخصه های معنویت مدرن، ساحت روان شناختی شیطان، ساحت جامعه شناختی شیطان.

شیطان‌گرایانه - پرداخته است و در این خصوص، زمینه‌سازی جریان‌های نوسازی مسیحیت و تأثیرات مدرنیته و پسامدرنیته را در استقرار و استمرار جریان مزبور، واکاوی کرده است.

در مورد پیشینه پژوهش، می‌توان از آثار ذیل نام برد:

کتاب *تاریخ مختصر معنویت* (شلدریک، ۲۰۰۷)، در حوزه تعریف معنویت مدرن و جریان‌شناسی آن در پروتستان‌تیسیم؛

کتاب *مقدس شیطانی* (لاوی، ۱۹۶۹)، در حوزه مبانی نظری شیطان‌گرایی مدرن؛

کتاب *آئین‌های شیطانی* (لاوی، ۱۹۷۶)، در حوزه تشریفات مذهبی و آئین‌های دینی مرتبط با جریان‌ات شیطان‌گرایانه؛

کتاب *شیطان سخن می‌گوید!* (لاوی، ۱۹۹۸)، درباره آخرین تحولات تئوریک شیطان‌گرایی مدرن بحث می‌کند؛

کتاب *زندگی اسرارآمیز یک شیطان‌گرا* (بارتون، ۱۹۹۲)، پیرامون زندگی *آنتوان لاوی* مباحثی را طرح می‌کند.

در راستای پاسخ به پرسش‌های پیشین، نخست تعریفی اجمالی از معنویت مدرن ارائه دادیم و سپس، شاخصه‌های آن را تبیین کردیم. آن‌گاه، با تلفیق روش‌های کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی به واکاوی متون رسمی شیطان‌گرایی مدرن - به‌عنوان مطالعه موردی - که از سوی *آنتوان لاوی* پایه‌ریزی شده است، اقدام کردیم. در نهایت، با عنایت به ضرورت معنویت در شیطان‌گرایی - به‌عنوان یک دین مدرن که دارای اسطوره‌شناسی، نمادشناسی و آئین‌ها و تشریفات دینی است - جریان این معنویت را در قالب‌های جایگزین معنویت ادیان ابراهیمی به‌ویژه مسیحیت، در زمینه‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی به‌طور مصداقی و مفهومی، بررسی کردیم.

۱. چیستی معنویت مدرن

معنویت در گذشته شاید امری وابسته به درونیت و فردیت شخص بود؛ اما اکنون در اینکه آیا معنویت امری فردی است یا اجتماعی، اختلاف نظر وجود دارد و نمی‌توان به آن پاسخ صریحی داد. اگر بخواهیم مراد خویش را از مفهوم معنویت مدرن بیان کنیم، می‌بایست بگوییم معنویت، التفات و نظرگاهی به روح و روان انسان به‌منظور بالفعل کردن پتانسیل‌های آن می‌باشد. اندیشمندان گاه اظهار می‌دارند که رغبت کنونی به معنویت، بیانگر یک چرخش ذهنی در فرهنگ معاصر غربی است؛ لذا بر خودفهمی فردی و یا

معنویت برآمده از بسترها و زمینه‌های مدرن با آن معنایی که در سنت ادیان ابراهیمی، به‌ویژه اسلام رایج است، هیچ شباهتی ندارد؛ بلکه صرف اشتراک لفظی است. معنویت مدرن با امر متعالی ورای ذات انسان بیگانه است و آن را بی‌فایده و بی‌معنا و چه‌بسا دروغین ارزیابی می‌کند. علت غایی معنویت مدرن ارتباط با خدا یا فرشتگان و مفاهیم اینچنینی نیست. معنویت مدرن در پی شناسایی ناشناخته‌های درون انسانی و صید گوهرهای ناب اومانیستی است. این از حیث مبانی نظری و تئوریک؛ اما از جهت مبانی عملی و آئینی نیز معنویت مدرن به دنبال ریاضت و رهبانیت نیست. معنویت مدرن در جست‌وجوی خرسندی و لذت بیشتر انسان‌هاست. بنابراین هم از حیث نظری و هم از حیث عملی با آنچه در سنت انسانی و میراث نبوی جریان دارد، در تباین است.

سؤال اصلی، که پژوهش در پی پاسخ به آن می‌باشد، این است که جایگزین‌های معنویت سنتی در یک رویکرد خداستیزی نظیر شیطان‌گرایی مدرن چه شاخصه‌هایی دارد؟

سؤال‌های فرعی، که در راستای موضوع اصلی پژوهش به آنها پاسخ داده می‌شود، عبارتند از: گوهر و ماهیت معنویت مدرن چیست؟ معنویت سنتی در جریان مدرنیته در مسیحیت چه تطوری یافته است؟ معنویت مدرن، در نزد مدرنیست‌ها و آزاداندیشان و انسان‌گرایان مسیحی چه شاخصه‌هایی را داراست؟ معنویت مدرن، در جریان نوسازی مسیحیت و ایجاد شیطان‌گرایی مدرن، چه مشترکاتی را در این دو، پدید آورده است؟

پاسخ به این پرسش‌ها از این‌رو دارای اهمیت است که جامعه شرقی و اسلامی ما در دهه‌های اخیر، از جریان‌ات مدرن و پسامدرن در گستره موضوعات و مسائل آن متأثر گردیده است. این تأثیرپذیری در سالیان اخیر در گرایش برخی از جوانان ایرانی به انحاء شیطان‌گرایی دارای برجستگی خاصی است. اگر چنین است، نوشتار حاضر و این دسته از پژوهش‌ها در بررسی مبانی نظری و جذبه‌های عملی این جریان‌های نوپدید می‌بایست فزونی یابد تا در برابر حجم‌های آن، بتوان به‌گونه‌ای تخصصی از فرهنگ و دین اسلام پشتیبانی تئوریک کرد.

در راستای غایت مذکور، این پژوهش از آن جهت دارای نوآوری است که به جذاب‌ترین ساحت شیطان‌گرایی مدرن یعنی معنویت مدرن - برآمده از اسطوره‌ها، نمادها و تشریفات و آئین‌های

می‌کنند: «امروز، فهم سترگ بشر از گیتی و قدرشناسی وی از عهد برادری و دستاوردهای علمی، وضعیتی را آفریده است که مقتضی تقریر جدیدی از معانی و اهداف دینی است» (همان، ص ۳۷۲).

آنان، اصولی را برشمردند که دین جدید می‌بایست رعایت کند و بر طبق این الگو عمل کند. اومانیسیت‌ها در این اصول نکات قابل توجهی را بیان کرده‌اند و آن اینکه اومانیسیت دینی، به گیتی به‌عنوان واجب‌الوجود عنایت می‌کند و نه یک مخلوق؛ لذا نگاه ارگانیکی به زندگی را حفظ کرده‌اند و اظهار می‌کنند که دوتالیسم سنتی ذهن و بدن قطعاً مردود است.

اومانیسیم براساس علم مدرن هرگونه فراطبیعت (Super Natural) و تضمین کیهانی از ارزش‌های انسانی را مردود می‌داند. آنان بر این باور بودند که زمانهٔ دئیسم و تئیسم سپری شده و دین عبارت است از اعمال و اهداف و تجربه‌هایی که به‌طور انسانی پرمعنا هستند. از نظرگاه آنان، هیچ انسانی با مسائل دینی بیگانه نیست. آن، شامل کار و تلاش، هنر، علم، فلسفه، عشق، دوستی و سرگرمی است. همهٔ اینها به نوبهٔ خود بیانگر خشنودی هوشمندانه زندگی انسانی‌اند. تفکیک امر مقدس و نامقدس چندان پایدار نیست. با اعتقاد به اینکه دین باید به‌طور فزاینده برای لذت در زندگی کار کند، اومانیسیت دینی قصد دارد تا خلاقیت را در بشر تشویق کند تا بر خشنودی و لذت زندگی بیافزاید. از این‌رو، چنین اظهار داشته‌اند: «ما حمایت می‌کنیم از اینکه اومانیسیم: الف. اثبات‌کنندهٔ زندگی باشد به‌جای آنکه آن را نفی کند؛ ب. جویای فراخوان امکانات زندگی باشد، نه اینکه از آن گریزان باشد؛ ج. تلاش کند تا شرایطی را فراهم آورد که نه فقط عده‌ای خاص، بلکه همگان از زندگی خشنود گردند» (همان، ص ۳۴۴).

اومانیسیم دینی بر آن است تا تمام شئون مابعدالطبیعی دین - که معنویت از آن جدا نیست - را با فرهنگ و آداب و سنن و حتی دستاوردهای نوین علمی جایگزین کند و در این طریق، غایت را خشنودی خود انسان تعریف کرده است. در راستای تحقق غایت مزبور، خداوند و نمایندگان آن را از باب انحصارشکنی، امری مطرود به حساب آورده‌اند.

۴. شاخصه روان‌شناختی

یکی از ویژگی‌های روشن‌فکران غربی توجه ایشان به علم بود و با تکیه بر علم و محوریت آن، تعریفی دوباره از انسان ارائه کردند که با منزلت و باور مسیحی به انسان، منطبق نبود. فرضیه پایه‌ای ایشان

برخی از انواع درون‌گرایی متمرکز است. در اینجا توضیح قابل توجهی وجود دارد مبنی بر این ادعا که سبک زندگی معنوی مصرف‌گرا همانا برآزندگی و سلامت و بهزیستی کل‌نگر را ترویج می‌دهد. همچنین در آغاز هزارهٔ جدید، نشانه‌هایی وجود دارد که کلمهٔ معنویت (Spirituality) فراسوی جست‌وجوی فردگرایانه، معنا می‌دهد و به‌طور فزاینده‌ای دربارهٔ ارزش‌های عام یا انتقال ساختارهای اجتماعی ظاهر می‌شود. برای مثال به مراقبت‌های حوزهٔ سلامت، آموزش و اخیراً نحوهٔ شگفت‌انگیز کردن شهرها و شهرنشینی، ارجاع دارد (شلدریک، ۲۰۰۷، ص ۱).

۲. سازوکار نظری مدرن‌سازی معنویت

معنویت سنتی در مسیحیت همانند دیگر شئون آن، در جریان مدرنیته و پسامدرن دچار تحول مفهومی و مصداقی گردید. حال در این قسمت برآنیم تا مکانیزم‌های جایگزینی و نوسازی معنویت را در بستر مبانی مدرن و پسامدرن آن تبیین کنیم. این جایگزینی‌ها در عرصه‌های انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و اخلاق، ظهور و بروز دارند، که هرکدام را می‌توان شاخصه‌های معنویت مدرن به حساب آورد. آنچنان که تفکیک این شاخصه‌ها از معنویت مدرن امکان‌پذیر نیست.

۳. شاخصهٔ انسان‌شناختی

رویکردهای اومانیسیتی همواره و همه‌جا با بشر همراه بوده است و در تمام تئوری‌ها به نوعی سر برآورده است و همگام با روند مدرنیته تطور یافته و به کمال خود رسیده است. گواه این سخن همانا اولین مانیفست اومانیسیت‌ها در سال ۱۹۳۳ می‌باشد که در مقدمهٔ آن چنین آمده است: «علم و تغییرات اقتصادی، اعتقادات کهنه را زایل کردند. دین‌ها در سراسر جهان زیر بار ضرورت فراهم آوردن شرایطی رفتند تا با اوضاع جدید که به‌طور گسترده و روزافزون از دانش و تجربه برآمده است، معیت داشته باشند. خطری بزرگ و قطعی وجود دارد که ما آن را مهلک می‌پنداریم و آن همانا این‌همانی جهان دین با دکتربین و روش‌هایی است که معنا و مفهوم آن رنگ باخته است و همچنین قدرت خود را برای حل کردن مشکلات حیات انسان قرن بیستمی از دست داده است» (لامنت، ۱۹۹۷، ص ۳۷۱).

اومانیسیت‌ها در متنی که گذشت بر ناکارآمدی دین‌های قدیمی تأکید کردند و عدم انطباق آنها را با نیازهای بروز انسان و علوم جدید، امری مشکل‌ساز خواندند. حال در مقام اصلاح دین، چنین اظهار

این بود که ماهیت انسان با وجود تنوع تجربی دارای نوعی همسانی ذاتی است (همیلتون، ۱۳۹۴، ص ۶۳).

بنابراین علم‌گرایی و تجربه‌گرایی همراه با فردگرایی دست در دست هم دادند تا منزلت انسانی را با روش تجربی و علمی تفسیر کنند. اوج این نگرش را می‌توان در ناتورالیسم جویا شد، که بعکس آرمان رمانتیک‌ها دربارهٔ انسان، او را تا سطح حیوان پائین آورد تا بدانجا که انسان متافیزیکی در نظر ایشان، جایگاه خود را به انسان فیزیولوژیکی داده است (فورست و اسکرین، ۱۳۷۵، ص ۲۵). اما فقط به ساحت فیزیولوژیکی الفات نکردند؛ بلکه ساحت‌های رمزآمیز و عرفانی را نیز به‌وسیلهٔ روانکاوی احیا کردند.

روانکاوی اصطلاحی است که در ۱۸۹۶ پدیدار شد، و ساحتی را پیش‌روی انسان قرار می‌داد که ناآگاهانه و ناخودآگاه بود. از این‌روی، انسان را به کشف آن در درون خویش ترغیب می‌کرد. لذا خداجویی الهیاتی جای خود را به معرفت‌الذات روان‌کاوانه داد و این خود موجبات مشتعل شدن فردگرایی را بیش از پیش فراهم کرد (چایلدز، ۱۳۸۲، ص ۶۵).

اهمیت ضمیر ناخودآگاه و خودآگاهی و معرفت نفس تا به آنجا راه یافت که انسان مدرن را به انسانی که به خودآگاهی دست یافته است، تعریف کرد. این خودآگاهی با فردگرایی رابطه مستقیم دارد و به عبارت دیگر هرچه خودآگاهی انسان مدرن فزونی می‌یابد از خودآگاهی جمعی او کاسته می‌شود و او منزوی‌تر می‌گردد (یونگ، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸). از طرفی این خودآگاهی می‌بایست روزآمد باشد. پس خودآگاهی گذشتگان برای انسان مدرن جذابیتی ندارد. از این‌روی، انسان مدرن، ضد تاریخ است و همان‌طور که گفته شد از سنت بریده است (همان، ص ۱۷۹).

آیا این خودآگاهی قابلیت این را نداشت که در چارچوب‌های دینی و سنتی روزآمد شود؟ مگر نه این است که دین و فرهنگ نیز با روان انسان در تعامل اند و قابلیت این را دارند که همگام با انسان پویا شوند؟ پس چرا روان‌شناسی و علوم مدرن در تقابل با اصول و مبانی دینی قرار گرفتند؟

در جواب باید این نکته را بیان کرد که انسان مدرن، در علم روان‌شناسی و روان‌کاوی چیزی را می‌جست که ادیان و مذاهب، آن را دریغ کرده بودند و آن اینکه برای انسان مدرن، مذاهب درونی و ناشی از روح نیستند؛ بلکه از بیرون تحمیل می‌شوند و از ابداعات دنیای خارج اند. حال آنکه روحی، ماورای دنیای مادی در کار نیست

که بتوان با الهام درونی آن را فراخواند (همان، ص ۱۹۰). با وجود آنکه ماورای مادیات چیزی وجود ندارد؛ اما انسان مدرن می‌تواند با امر مینوی روان‌شناختی در ارتباط باشد. امر مینوی از نظر روان‌شناسی یونگ عبارت است از آن کیفیت رازگونه و حیرت‌انگیز که انسان را به ایمان وامی‌دارد. یونگ این مفهوم را با اصول اعتقادی متباین می‌داند؛ چراکه پای اصول جزمی در کار نیست؛ بلکه دین نگرش خاص یک ذهنیت است که از راه تجربه کردن امر مینوی دگرگون شده است (بیلسکر، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷).

با توجه به مطالب طرح‌شده می‌توان قائل شد که خلأ دین با روش تجربی و علمی همانا پرشدنی است و ماحصل آن تعریف مدرنی از انسان است که با روزآمدی‌اش مطابق می‌باشد. بنابراین، اومانیسیم، ضرورت تغییر و حذف دین سنتی و مابعدالطبیعی را ایجاد کرد و راه را برای دستاوردهای انسانی هموار کرد. سپس علم مدرن با ابزارهای پرکاربرد، خلأهای آن را در زندگی انسان جبران کرد و راه را برای رفتارهای مدرن انسان گشود.

۵. شاخصه اخلاق

کانون هجمه‌های تئوریک نیچه، همانا تراث مسیحیت است. البته منظور از تراث مسیحیت یک نزاع جدلی یا گزاره‌های درون دینی نیست؛ بلکه یک بحث فرهنگی است. آن به این معناست که سالیان دراز غلبهٔ مسیحیت بر افکار و اعمال انسان متعاطی خویش تأثیرات سوء بر جای نهاده و تأثیرات مزبور، در اندیشهٔ انسان امروزی رسوب کرده است.

اندیشهٔ نیچه فقط جنبهٔ تئوریک ندارد، بلکه او این کاستی‌ها و نواقص فرهنگی و سنتی را در درون خویش یافته و خود را قربانی آنها پنداشته است. لذا این باعث شده که در زندگی‌اش چرخش‌های فراوانی را تجربه کند.

او در قالب نظام استعاره‌ای در برابر نظام برهانی و استدلالی مطالب خودش را به مخاطب القاء می‌کرد، این شیوه، ریشه در وفور حس زندگی در استعاره دارد که با کلیت زمینه فکری او سازگار است (کافمن، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

یکی از این استعاره‌ها، دیونیزوس و افسانهٔ او می‌باشد. دیونیزوس یکی از خدایگان و اسطوره‌های یونانی است که فرزند زئوس بود. دیونیزوس بنابر افسانه‌ای در نهایت به طرز مصیبت‌باری کشته شد. نیچه از این اسطوره استفاده می‌کند و با تطبیق آن با مصائب مسیح،

پرهیزکاری سوق دهد؟! چه چیزی مانع و دافع غضب آن نیروی مطلق یعنی خداوندگار می‌شد؟! از این رو ترس و وحشت پایه‌ای برای افعال اخلاقی به حساب آمد.

مهم‌ترین دستاورد نیچه نقدی بود که وی بر اخلاق مسیحیت و اخلاق بردگان وارد کرد. این ایرادات از سوی مسیحیان بی‌جواب نماند و ایشان نیز بر وی تاختند. نظیر این نقد که بر نیچه وارد شده است، مبنی بر اینکه وی دچار بدفهمی از مسیحیت شده و با حذف کردن ساحت استعلایی مسیحیت و یک‌جانبه نگریستن به زندگی دنیایی مسیحی، آن را تحریف کرده است (زیمل، ۱۳۹۶، ص ۳۵۷).

۶. شاخصه آزادی جنسی

تأثیرگذاری منفی کلیسا در فرهنگ غربی، امری انکارناشدنی است. همان‌طور که نیچه از زاویه یک فیلسوف به مصائب مسیحیت نظر افکند و اخلاق را در کلیت آن و در همه شئون آن نقد کرد؛ کسانی همانند فروید این انتقادات را در حوزه تخصصی خویش بررسی کردند. به‌عنوان مثال، در زمینه جنسیت، فروید از نیروهای مقاومی در برابر میل جنسی، مانند شرم، نفرت، برخی از سنن، قواعد اخلاقی و عناصر دیگر نام می‌برد که میل جنسی را محدود کرده‌اند.

این عناصر به‌ویژه تعصبات تاریخی و سنت‌طلبی و حفظ موارث اخلاقی‌اند که خط سیر و کیفیت ممنوعیت‌های خارجی روحی بشر را تعیین می‌کند (فروید، ۱۳۴۳، ص ۸۸). به گفته بعضی ثمره این اعمال محدودیت‌ها همانا افراط در میل جنسی و بروز ناهنجاری‌هایی نظیر پورنوگرافی شد که این را به نوعی می‌توان انتقام‌گیری جسم قلمداد کرد (اریکسن، ۱۳۹۰، ص ۲۹۳).

منظور از این اعمال محدودیت‌ها که منجر به انتقام‌گیری جسم شد، چیست؟ عوامل زمینه‌ساز این انحراف و تفریط که سبب افراط و انحرافی مضاعف در اخلاق جنسی غربی شد، چه چیزهای هستند؟ میشل فوکو در سال ۱۹۷۶ در نخستین مجلد از تاریخ سکسوالیته پیش‌گفتاری ارائه می‌دهد که در آن از فرضیه سرکوب میل جنسی نام می‌برد. براساس آن، ایدئال زهد سلطنتی بر سکسوالیته هجوم برد و در جریان آن، موضوع سرکوب میل جنسی قاعده‌مند شد. فوکو بیان می‌دارد که به‌جای سکوت و سرکوب، آنچه که ما از سده هفدهم به بعد شاهدیم، انفجار گفتمان‌ها در مورد سکسوالیته بود و با ظهور مفهوم جمعیت در سده هجدهم، مسئله سکس (Sex) محوری شد. البته محوری بودن مسئله میل جنسی به‌معنای ذاتی بودن آن

نگاه خویش را از فلسفه زندگی بیان می‌دارد. وی در این رابطه چنین می‌گوید که در دیونیزوس و در مسیح، عذاب و مصیبت یکسان است. لکن معانی برآمده از آن متضاد می‌باشد؛ از یک سو، زندگی رنج کشیدن را توجیه می‌کند و به رنج، آری می‌گوید و از سوی دیگر، رنج است که زندگی کردن را محکوم می‌کند. مسیحیت زندگی را ناعادلانه و همراه شرور می‌پندارد و آن را گناه می‌داند. نیچه این رویکرد مسیحیت به زندگی را وجدان معذب می‌نامد که نتیجه‌ای بجز هیچ‌انگاری به ارمان نمی‌آورد (دلوز، ۱۳۹۵، ص ۴۵).

نیچه پس از بیان این استعاره به سراغ مسیحیت و زندگی مسیحی می‌رود. وی این نکته را آشکار می‌کند که دین مسیحیت برای اینکه درد و رنج بشر در دنیا را توجیه کند و این سؤال آدمیان را که آیا زیستن در این جهان فایده دارد، را پاسخ دهد، مسئله ایدئال زهد را مطرح کرد. این زهد یا خودکشی بود که گریبان زندگی را گرفت. این معنابخشی از سوی مسیحیت به زندگی انسان، بی‌معنا بود. در واقع پاسخ مسیحیت به پرسش مزبور، حاصلی برای انسان در پی نداشت؛ جز آنکه او را به هیچ‌انگاری سوق داد. این ایدئال تمام رنج‌ها را تحت منظری به نام گناه جای داد که قرار بود مسیحایی نجات‌دهنده، انسان را از این بندها برهاند. این نفرت از انسان و زندگی و چیزهای مادی و این ترس از خوشبختی و زیبایی و خواستار مرگ شدن همانا اراده معطوف به هیچ از سوی نیچه نامیده شد، که می‌بایست درمان می‌شد (نیچه، ۱۳۹۴، ص ۱۷۰).

نیچه دو ویژگی را برای اخلاق بردگان برمی‌شمرد؛ یکی آنکه این اخلاق رماه‌ای و گله‌ای است؛ یعنی عمومیت دارد و هیچ تفاوتی میان انسان‌های گوناگون با مزاج‌ها و خصایص متنوع قائل نیست؛ و ویژگی دوم، آنکه این اخلاق از ترس ناشی می‌شود. در مورد ویژگی نخست، نیچه چنین می‌پندارد که اخلاق قدیم، عام، دموکراتیک و یکسان‌ساز است. این نوع اخلاق، هجمه‌ای به سوی زندگی و فردیت است؛ چراکه دعوی قاعده‌مندی و شمولیت و جهانی بودن را دارد.

در سنت مسیحی، اینکه آدمی خود را - از آنچه که برای همگان مقرر شده است - استثناء بداند، هسته همه بی‌اخلاقی‌هاست. به نظر نیچه آن عمومیت و هنجاری که این اخلاق درصدد بنای آن است، همانا تهاجمی بر علیه امکانات فردیت هر انسان می‌باشد (اریکسن، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵).

ویژگی دوم اخلاق بردگی، ترس است. در واقع چه چیزی می‌توانست انسان را از غرائز و طبیعت خود دور کند و او را به سمت

در فرهنگ غربی نیست؛ بلکه این موضوع در پیرامون کثرتی از گفتمان‌ها در مورد جمعیت، شکل محوری به خود گرفت. در واقع میل جنسی در کانون مجموعه‌ای از استراتژی‌ها قرار گرفت که به واسطه آنها این امکان فراهم می‌آمد که رفتار سوژه را بتوان سامان بخشید (میلر، ۱۳۸۲، ص ۲۴۶-۲۴۷).

۷. شاخصه اندیشه پراگماتیکی

مسئله عقیده و ماهیت آن، در پراگماتیسم، در ساحت عمل تبیین می‌گردد. پیرس، ماهیت عقیده را استقرار یک عادت به وسیله نحوه‌های عملی متفاوتی که ایجاد می‌کنند، می‌داند. اگر در ساحت عمل تفاوتی حاصل نیاید، تفاوت عقیده در ساحت نظری، تمایزی را نسبت به دیگر عقاید ایجاد نمی‌کند. از این‌رو، تفاوت‌ها و تمایزهای کاذب میان عقاید فقط در حوزه نظری و به عبارت صحیح‌تر در نحوه‌های بیان آنها باهم، تفاوت می‌کنند. به‌ویژه هنگامی که در موضوعات متافیزیکی بحث می‌کنیم، این مسئله خود را بیشتر می‌نمایاند. یکی از فریب‌هایی که اغلب در حوزه‌های متافیزیکی پدیدار می‌شود، عبارت است از اشتباه بین احساس ناشی از عدم وضوح فکر خود ما و خصلت موضوعی که به آن فکر می‌کنیم. به‌جای درک این موضوع که ابهام صرفاً ذهنی است، این ابهام را در ذیل اسرارآمیز بودن و متعالی بودن شیء مُدرک مندرج می‌کنیم (پیرس، ۱۳۹۴، ص ۱۳۶).

پراگماتیسم به امور انضمامی و به عمل و به قدرت متمایل است؛ چراکه از طرفی با اصالت تسمیه - به دلیل توجهش به امور خاص - و از سویی دیگر با منفعت‌گرایی - به دلیل تأکیدش بر جوانب عملی - و با تحصیل‌گرایی - به دلیل مردود شمردن راه‌حل‌های لفظی و سؤالات بی‌فایده و مابعدالطبیعی - سازگار است. در واقع، روش پراگماتیستی نه به معنای نتایج خاص، بلکه به معنای یک شیوه جهت‌گیری است (جیمز، ۱۳۷۰، ص ۴۳-۴۶).

ویلیام جیمز راجع به مذهب بیان می‌دارد که تتولوژی فلسفی را در رابطه با آن باید کنار نهاد و علم مذهب را دنبال کرد. منظور وی از این گفتار آن است که مذهب نظیر سایر علوم می‌بایست اقرار کند که شناختن حقیقت اشیاء برای او ممکن نیست. دستورات و گزاره‌هایش تقریبی‌اند. بنابراین فلسفه می‌تواند مقایسه‌ای میان عقاید مذهبی و علوم امروزی به عمل آورد و آنچه را که مقبول شعور امروزی است، سامان دهد؛ چراکه فکر بشر بذاته، الوهیت را برحسب معلومات و مفهومات

زمان خود تعریف می‌کند (جیمز، ۱۳۴۳، ص ۱۴۶-۱۴۷). وی راجع به امر مطلق که آن را غیر از خدای خداپرستان می‌پندارد و تنها در فوق بشر (Super Human) بودن با او مشترک است و آن را جز بخشنده آرامش و دورکننده ترس کیهانی نمی‌داند، چنین می‌گوید که اگر شخص اذعان کند که «مطلق وجود دارد»، فقط به این معناست که توجیهی برای نوعی احساس امنیت در حضور عالم وجود دارد (جیمز، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷).

این تعریف جیمز از امر مطلق و به طور اخص از خداوند، چه تفاوتی با قول علمای کلام و اعتقادات دارد؟ وی بیان می‌کند که این نظر با علم نوین، سازگاری دارد. حال آنکه علمای کلام چنین قربتی با علم مدرن ندارند و در عین حال هر آنچه ایشان می‌گویند ما نیز اثبات کرده‌ایم؛ زیرا علمای کلام اثبات می‌کنند که انسان مذهبی، خود را تسلیم یک قدرت خارج از خود می‌کند، ما هم می‌گوئیم؛ جزء اخیر ضمیر ناخودآگاه ما به طرف خودآگاه و ضمیر ظاهری ما فیضان می‌کند که این فیضان خصوصیتی دارد که درون آدمی چنین حسی ایجاد می‌کند که تحت تسلط و انقیاد قدرتی خارجی می‌باشد (جیمز، ۱۳۴۳، ص ۱۹۸).

۸. بررسی ساحت‌های معنویت مدرن در شیطان‌گرایی

شیطان‌گرایی یک دین مدرن - خودخوانده - است که تمام شاخصه‌های مزبور را تماماً دربردارد. با عنایت به اینکه بحث پیرامون شیطان‌گرایی به‌عنوان یک دین مدرن که هم دارای فلسفه و هم دارای آئین‌های دینی است، مستلزم تفصیلات است. لکن ما در این پژوهش با رعایت اجمال، نظایر و مصادیقی از شاخصه‌های مزبور را بررسی می‌کنیم. از این‌رو، مباحث را در دو حوزه روان‌شناختی و جامعه‌شناختی طرح کرده‌ایم.

۹. رویکردهای روان‌شناختی به شیطان‌گرایی مدرن

انتقادی که شیطان‌گرایی مدرن بر مسیحیت وارد می‌کند و از بُن و ریشه، تمام سیطره امر متعالی و مابعدالطبیعه را مخدوش می‌کند، همانا مسئله تقدس است. لایوی قائل است که خطرناک‌ترین دروغ که بر کرسی نشاندۀ شده، تقدس است. امر مقدس دروغی مصون است که هرکسی بر آن اعتماد می‌کند تا الگویی از حقیقت باشد. تقدس، مادر

گذشته همیشه گوهر معنوی انسان را نمایان می‌کردند؛ همراه با عنایت کم و یا بدون اینکه به جسم و نیازهای این جهانی او اهمیت بدهند. ایشان زندگی را فانی می‌دانستند؛ جسمانیت را محضاً کالبد برمی‌شمردند؛ و لذت فیزیکی را مبتدل و رنج را مقدمه‌ای ارزشمند برای سلطنت خدا به حساب می‌آوردند. چقدر خوب که اعلی درجهٔ ریاکاری زمانی نمایان می‌گردد که شخص عادل برای اینکه با تغییرات طبیعی بشر پیش رود، دین خویش را دگرگون کند. تنها راه که مسیحیت همهٔ نیازهای بشر را برآورده کند، این است که به آنچه شیطان‌گرایی اکنون هست، تبدیل شود» (همان، ص ۲۱-۲۲).

لاوی مسئلهٔ گناه را در مسیحیت، امری ساختگی می‌داند. لذا شیطان‌گرایان، بر ناپرهیزی آن گناهان هفت‌گانه تشویق می‌شود؛ زیرا آنها به کسی ضربه نمی‌زنند. آنها به وسیلهٔ کلیسای مسیحیت اختراع شده‌اند تا بخشی از پیروانشان را از گناه بیمه کنند. کلیسای مسیحی می‌داند که این غیرممکن است که هرکسی را از ارتکاب این گناهان بازدارد؛ چراکه اینها همهٔ چیزهایی‌اند که سازندهٔ هویت ما به‌عنوان موجود انسانی است. پس از آن‌رو که ناچار به انجام این گناهان هستند، ارباب کلیسا هدیه‌های مالی برای کلیسا - که به‌زعمشان پرداخت به خداوند است - را دریافت می‌کنند، تا وجدان‌های اهل بخش کلیسایی خود را جذب کنند (همان، ص ۴۳).

لاوی دربارهٔ تأثیر فرهنگی تابوهای دینی نیز بیان می‌کند که با وجود اینکه مردم به‌طور آگاهانه عمل جنسی را امری عادی و کارکردی ضروری پذیرفته‌اند، ناخودآگاه ایشان هنوز دربند تابوهایی است که دین بر آن جای گرفته است. پس آنچه که انکار می‌شود، بیشتر امیال را برمی‌انگیزاند (همان، ص ۴۴).

او راجع به اِگو (Ego) و نسبت آن با دین، تئوری ویژه‌ای دارد. در یک تعریف بسیط از اِگو شاید بتوان تئوری فروید را متذکر شد که اِگو میانۀ ناخودآگاه و فرامَن (Super Ego) است. فرامَن آن ساختار وجدانی و مَن آرمانی شخص است و اِگو بخش سازمان یافته و خودآگاه مَن می‌باشد. لاوی قائل است که شیطان‌گرا به خشنودی کامل اِگو معتقد است. شیطان‌گرایی در واقع تنها دینی است که از تشدید و تشویق اِگو حمایت می‌کند. تنها اگر اِگوی شخص به‌طور شایسته‌ای تکمیل باشد، شخص می‌تواند شفقت‌آمیز و اعجاب‌آور برای دیگران باشد. دین‌داران دنباله‌روهای خود را به وسیلهٔ موقوف کردن اِگو، مواظبت می‌کنند تا بدین وسیله دنباله‌روهایشان احساس حقارت کنند، تا ضامن وحشت از خدایشان باشد. شیطان‌گرایی

بارداری است که همهٔ خطاهای محبوب و فریب‌های دیگر را در دل خویش جای داده است. تقدس، مار سه سر حماقت با هزار ریشه در زمین است. آن یک سرطان اجتماعی است. دروغ‌های محبوب، دشمنان قدرتمند آزادی فردی‌اند. فقط یک راه معامله با آن باقی مانده است، و آن کنار گذاشتن آن به‌طور عمیق می‌باشد. همانند سرطان‌ها و از بین بردن ریشه و شاخه‌های آن. راهی نمانده جز نبود کردن آنها و یا اینکه آنها ما را نابود کنند (لاوی، ۱۹۶۹، ص ۱۳-۱۴).

آنچه نقد اساسی *آنتوان لاوی* بنیانگذار شیطان‌گرایی مدرن است و برآمده از رویکرد درمانگری است، مسئلهٔ گناه مسیحیت است. هفت گناه مهلک مسیحیت عبارتند از: طمع، تکبر، حسد، خشم، شکم‌پرستی، شهوت، تبلی؛ شیطان‌گرایی از ناپرهیزی در هریک از این گناهان هفت‌گانه حمایت می‌کند؛ چراکه همهٔ آنها به سوی خشنودی فیزیکی، ذهنی یا عاطفی سوق می‌دهند.

لاوی در مقام تمسخر می‌گوید: از آنجاکه غرایز طبیعی بشر، ایشان را به گناه سوق می‌دهد، پس همهٔ بشریت گناهکارند؛ و همگان به جهنم می‌روند. پس اگر چنین است که همه به جهنم می‌روند، بنابراین تو تمام دوستانت را در آنجا ملاقات خواهی کرد. روزگار عوض شده است. رهبران دینی چندی پیش نصیحت می‌کردند که همهٔ فعالیت‌های طبیعی ما گناه هستند و ما چندی پیش می‌پنداشتیم که روابط جنسی، کثیف است؛ یا اینکه مغرور شدن به خودمان، شرم‌آور می‌باشد؛ یا آن کسی یا آن چیزی که چنان نیست - براساس هنجارها - که می‌بایست باشد، بدسگال است. البته که چنین نیست؛ روزگار عوض شده است. اگر تو برای این دلیل می‌خواهی فقط بنگر که چگونه کلیساهای لیبرال، رویش داشته‌اند. اگر بسیاری از ادیان کتاب‌های مقدس، خودشان را انکار می‌کنند، از این‌روست که آنها تاریخ گذشته‌اند و فلسفه‌های شیطان‌گرایی را به مردمان وعظ می‌کنند. پس چرا آن را حقیقتاً شیطان‌گرایی نمی‌نامند؟ به‌راستی اگر چنین کنند، کمتر ریاکارانه‌تر خواهد بود. در سال‌های اخیر تلاش‌هایی برای انسانی‌کردن مفهوم معنوی مسیحیت وجود دارد. گواه بر این، همانا آشکارترین معانی غیرالهی است که نمایان می‌شود (همان، ص ۲۰). او در ادامه، راجع به دین‌داران می‌افزاید: «دین‌داران ناله می‌کنند که ما باید خودمان را با زمان‌ها وفق دهیم. ایشان این را فراموش می‌کنند که ما باید خودمان را عوامل محدودکننده و قوانین فاسدشدهٔ عمیق ادیان نورانی و سفید، هرگز براساس نیازهای بشری تغییری کافی نخواهند کرد. ادیان

اعضایش را تشویق می‌کند تا آگو خود را به سمت خوب و قدرت، رشد دهند؛ زیرا این به آنها خود احترامی (Self-Respect) می‌دهد که برای وجود حیاتی در این زندگی ضروری است (همان، ص ۵۰).

۱۰. هیجان‌ات جنسی

یکی از اموری که در ساحت روان‌شناختی معنویت از سوی شیطان‌گرایی مورد استفاده قرار می‌گیرد، تهییج جنسی است. ایشان با آزاد کردن انرژی‌های جنسی به واسطه آئین‌ها و تشریفات مذهبی، موجبات خرسندی آگو و لذات جنسی را فراهم می‌آورند. همان‌طور که اشاره شد پشتوانه تئوریک این کار جنبه روان‌شناختی آن است. این همان غایتی است که اومانیزم‌های دینی مبنی بر پیوند دادن و همسو کردن دین مدرن با علم مدرن انتظار داشتند.

شیطان‌گرایی برای ایجاد جنبه رازآمیزی از جادو بهره می‌برند. لاوی در مورد پیشینه سحر و جادوی غیرآئینی بیان می‌دارد که در گذشته سحر واقعی به ندرت انجام می‌گرفت و مورد محاکمه واقع می‌شد؛ چراکه ساحران در هنر فریفتن و جذب مردان و نگه داشتن ایشان در زندگی چیره‌دست بودند. بیشتر ساحران واقعی با مأموران تفتیش عقاید قرون وسطایی همبستر می‌شدند. این ریشه لغت طلسم است. معنی منسوخ طلسم همانا افسون‌گری است. از این‌رو، مهم‌ترین سرمایه جادوگر مدرن، توانایی در فریبندگی یا طلسم قابل استفاده است (همان، ص ۵۸).

واژه افسون (Fascination) به همین نحو یک ریشه پنهانی دارد. افسون یک اصطلاح برای به‌کارگیری چشم شیطان بود. بنابراین اگر زنی توانایی افسون مردان را داشت، او به‌عنوان جادوگر منظور می‌شد. لاوی در مورد «تکنیک نگاه کن!» بحث می‌کند و آن را بخش صحیحی از تعالیم مردان و زنان جادوگر می‌داند. او در ادامه می‌افزاید برای اداره کردن یک شخص هدف، نخست باید در جذب کردن و جلب توجه کردن توانا باشی. او سه روش در تکمله «تکنیک نگاه کن!» بیان می‌دارد که عبارت از بهره‌گیری از عمل جنسی، سوء استفاده از ضعف احساسی، یا شگفت‌انگیزی و یا ترکیبی از این سه می‌باشد. یک جادوگر می‌بایست به‌طور درست در دسته‌ای قرار گیرد که به‌طور طبیعی، متناسب با آن است (همان، ص ۵۹).

لاوی، زنان جادوگر را براساس جاذبه جنسی و برانگیزاندگی عاطفی و ناشناختگی به سه دسته تقسیم می‌کند؛ دسته نخست، عمل جنسی است که نیازی به دلیل ندارد. چنانچه زنی جذاب باشد و

ظهورات جنسی داشته باشد، می‌تواند هرچیزی متناسب با اغواگری‌اش برای خود ممکن سازد. بدین‌وسیله استفاده از عمل جنسی برای او یک ابزار قدرتمند به حساب می‌آید؛ دومین دسته، ایجاد ضعف ناشی از احساسات می‌باشد. معمولاً زنان پیر و کهنسال برای این دسته مناسب هستند؛ سومین دسته، زمینه شگفتی است، این دسته برای زنان ناشناس و دارای سیمای ترسناک مناسب می‌باشد؛ مردان نیز برای اینکه یک جادوگر موفق باشند، باید به‌طور مشابه در یکی از تقسیم بندی‌های متناسب مزبور، جای گیرند (همان، ص ۵۹-۶۰).

بهره‌گیری از امور جنسی در شیطان‌گرایی گسترده فراخی دارد. برای نمونه، محراب کلیسای شیطان‌گرایی عبارت است از یک سکویی که زن عریانی بر آن به طرز خاصی قرار گرفته باشد.

لاوی برای توجیه و پشتوانه تئوریک آن بیان می‌دارد که قدیمی‌ترین محراب‌های بشر، موجود زنده بود، و غرائز بشری و تمایلات او، اساس همان چیزی بود که دیش بر آن استوار بود. ادیان متأخر در گناه دانستن سیرت طبیعی انسان و منحرف کردن از محراب زنده به‌سوی تکه چوب و فلز متمایل گردیدند. لکن شیطان‌گرایی دین جسمانیت است؛ ترجیحاً از اینکه یک دین روحانی باشد. براین‌اساس، محراب جسمانی در تشریفات شیطانی استفاده می‌شود. هدف از محراب این است که کانون توجهات قرار گیرد و دقت‌نظر در جریان تشریفات متمرکز بر آن شود. از این‌رو، زن برهنه در محراب آئین شیطانی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ چراکه زن، گیرنده و منفعل طبیعی است و نقش زمین مادر را ایفا می‌کند (لاوی، ۱۹۶۹، ص ۳۳).

لاوی در به‌کارگیری ابزار آئین‌ها نیز از امور جنسی استفاده می‌کند برای نمونه، استفاده از ابزاری به نام فالوس است که شبیه آپاش مقدس کلیسای مسیحی است. او در این رابطه اذعان می‌دارد که فالوس (Phallus) نماد باروری بت‌پرستان است که تولیدنسل، رجولیت و تجاوز را نمایان می‌سازد. این هم یک وسیله دیگری است که به‌طور انحرافی تبدیل به تشریفات صنفی مسیحیت شده است و آن یک نسخه ریاکارانه آپاش آب مقدس است که در آئین‌های کاتولسیسم استفاده می‌شود (همان، ص ۷۵).

۱۱. تحریکات عاطفی و خیالی

امتزاج سحر و جادو با موضوعات روان‌شناختی، مسئله پیچیده‌ای است. از یک‌سو، ما با یک دسته مفاهیم و الگوهای رفتاری باستانی

مکش (Push / Pull) شبیه خود جهان است. در هنگامی که فرد هل می‌دهد، نمی‌تواند بکشد. هدف از آئین، هل دادن است که نتیجه مطلوب آن درون بازه زمانی و محدوده مکانی پدید می‌آید. او در ادامه با اشاره به جنبه روان‌شناختی جادو و آئین دینی می‌افزاید، به‌وسیله پرتاب کردن خود از همه افکار و کنش‌هایی که مربوط به گذشته بود و آن را اتیان می‌کردی، رها شو (لاوی، ۱۹۷۶، ص ۷).

لاوی در جای دیگری به مقتضای بحث، جادو را تغییر اوضاع و رخدادها بر طبق مراد شخص تعریف کرد. البته مراد از اوضاع و رخدادها، آن اوضاعی است که از طریق روش‌های پذیرفته عادی، غیرقابل تغییر است (لاوی، ۱۹۶۹، ص ۵۸).

آنتوان لاوی اندیشه اسطوره‌ای و جادویی را با کارکرد قوه خیال انسان یکی می‌انگارد. توضیح آنکه اندیشه اسطوره‌ای و جادویی و ادراک جادویی غیر از اندیشه منطقی و ادراک حسی متعارف است. اندیشه اسطوره‌ای قدرت و قوه خیال انسانی را هم تا حدودی در دست می‌گیرد و آن را تحت سلطه خویش درمی‌آورد. در این رابطه لاوی قائل است که هر چیزی که به شدت و فزونی عواطف در جریان آئین دینی بیافزاید، به موقعیت آن آئین کمک خواهد کرد. برای نمونه، از هر طراحی، نقاشی، مجسمه‌سازی، نویسندگی، عکاسی، کالای پوشاک و لباس، رایحه، صدا، موسیقا، تابلو یا طرح‌ریزی وضعیتی که به تشریفات مذهبی مربوط شود و جادو را بهتر می‌سازد، می‌توان نام برد (همان، ص ۶۶-۶۷).

در نظرگاه لاوی، تخیل و پردازش آن یک تذکر همیشگی است، آن یک دستگاه صرف‌جویی در اندیشه است که در جایگاه و در عرض واقعیت قرار می‌گیرد. تخیل می‌تواند دست‌کاری شود، تنظیم شود، تعدیل شود، و براساس پندار و بر وفق مراد جادوگر آفریده شود. چه‌بسا طرح‌های اولیه‌ای به‌وسیله تخیل آفریده می‌شوند و تبدیل به یک قاعده هدایتگر به عالم واقع می‌گردند. به این جهت است که ادیان بر آفرینش و ایجاد شمایل‌ها و صور حکاکی شده روی درهم می‌کشند. متقابلاً تخیل که به‌وسیله جادوگر مورد استفاده قرار می‌گیرد، یک مکانیزم کارآمد برای واقعیت مادی است که در تقابل با معنویت مبهم قرار دارد (همان، ص ۶۷).

لاوی هدف از آئین مذهبی به این شیوه را رهایی جادوگر از افکاری می‌داند که او را از پای درآورده و به‌طور یکنواخت در آن استقرار یافته است؛ چراکه تفکر افکار باطل و طرح‌واره‌های ثابت، انرژی حاصل از عواطف که می‌بایست برهم جمع شوند تا تبدیل به یک نیروی قابل

مواجهیم و از سوی دیگر، با دستاوردهای علمی روز دنیا روبه‌رویم. شاید بتوان ارتباط روان‌شناسی به سحر و جادو را به‌عنوان توجیهی برای امتداد امور باستانی و کهن به عصر پسامدرن پنداشت؛ اما پرسش اساسی این است چه اشتراک ادراکی میان انسان امروز و انسان کهن وجود دارد؟

در جواب باید توضیحاتی را ارائه کرد. بنا بر یک تئوری، بشریت سه اسلوب ادراکی از جهان پیرامون خویش داشته است: الف. دریافت مبتنی بر تأثیر ارواح که این به‌نحوی یک دریافت اساطیری به حساب می‌آید؛ ب. دریافت مذهبی، مانند نظام اندیشه کلیسای مسیحی؛ ج. دریافت علمی که این مطابق با دوره مدرن می‌باشد؛ به گفته فروید، اسلوب نخستین یعنی تأثیر‌گذاری ارواح که به‌عنوان آئی میسم شناخته می‌شود، شاید از همه اسالیب، منطقی‌تر و جامع‌تر باشد. اسلوبی که ذات و گوهر جهان را تبیین می‌کند، بدون آنکه مطلبی را مبهم باقی گذارد. این اسلوب، خود از مقوله روان‌شناختی است (فروید، ۱۳۴۹، ص ۷۹).

توضیح بیشتر آنکه، آئی میسم شامل یک نتیجه منطقی و مجموعه‌ای از تدابیر به منظور استیلاء بر انسان‌ها و حیوانات و اشیاء است. این اصول و قواعد به‌وسیله تکنیک‌هایی با عنوان سحر و جادو در ذیل اندیشه آئی میسم جریان می‌یابد (همان، ص ۷۹). سحر و جادو بنا بر تعریف دقیق از یکدیگر منفک می‌شوند. جادوگری، فن تأثیر بر ارواح است که از طرق جلب کردن و خدمت‌کردن و مأخوذ به حیاکردن و سلب قدرت از آنها و تحمیل اراده خود بر آنها محقق می‌گردد. اما سحر، تأکید بر ارواح را نادیده می‌گیرد و از همین ویژگی دانسته می‌شود که در شرایطی که قائل شدن به روح برای طبیعت رایج نبود و رفتار سحرآمیز جریان داشت، سحر نیز با هدف سلطه بر پدیدارهای طبیعت و صیانت از دشمنان و قدرت آسیب‌رسانی به دشمنان، دارای کارکرد بود (همان، ص ۸۰).

ارواح و همچنین شیاطین بنا بر رویکرد روان‌شناختی چیزی جز برون‌افکنی تمایلات عاطفی انسان نیستند. در واقع انسان به این تمایلات تشخص می‌دهد و جهان را مملو از ارواحی می‌پندارد که خود آفریده است. از این‌رو، حالات نفسانی خویش را در عالم واقع باز می‌تاباند. این فرافکنی نفسانیات به موازات کارکرد تسکین‌دهندگی روانی آن، فزونی می‌یابد. این تسکین‌یافتگی روانی در مواردی که امیال برای حصول به قدرت مطلق به تکاپو و کشمکش با یکدیگر می‌پردازند، امری طبیعی است (همان، ص ۹۲).

آنتوان لاوی درباره جادو قائل است که جادو، یک موقعیت کش

بود، چنین اظهار می‌دارد: «یکی از دلایلی که من از مردم بسیار متنفرم، این است که آنها اساساً غیرمطمئن، خیانتکار و بسیار متقلب هستند» (لاوی، ۱۹۹۸، ص ۵۳).

چرا باید تصویر منفی از توده و فرهنگ و سنت مردمان در ذهن لاوی به وجود آمده باشد؟ او در توصیه‌ای به جوانان به ایشان سفارش می‌کند که سرکش باشید، من می‌توانم شهادت دهم که روزهای خوب قدیمی، خیلی خوب نبود. پیروی از رسوم خوب یا بد، سیطره داشت. چیزهایی که ما به‌عنوان خطا و اشتباه یافته‌ایم، سابقاً تابو بودند. از آن حیث که غیرقابل تأمل و فکر بودند. در روزگار خوب قدیمی، اگر به خدا اعتقاد نداشتی، لااقل می‌بایست برای وجود مطلق مهربان، عبادت زبانی به‌جا می‌آوردی. شگفت‌انگیز است که روح پلید هیچ‌گاه برای پیروانش تهدیدی را بنیان نکرده است (همان، ص ۵).

لاوی می‌افزاید، در گذشته فهم محدود به آموزش بود، نه ارتباطات انسانی. پیروی از رسوم بسیار بااهمیت بود. براین اساس هرکسی که کمی متفاوت بود، دستمایه استهزاء و توهین می‌شد. مردمان ویژه و منحصربه‌فرد [به‌زعم لاوی، نظیر همجنس‌گرایان] وجود نداشتند. آن دنیا، برای سالخورده، معلول و کودکان، دنیای ظالمی بود. ریاکاری همه‌جا بود؛ چراکه تقوای خویشتن مورد حمایت بود (همان، ص ۶).

حال، این پرسش را طرح می‌کنیم که *آنتوان لاوی* - به‌زعم خود - چه نسخه‌ای را برای درمان این بیماری‌ها ارائه کرد؟ *بارتون* - دستیار و همسر سوم لاوی - در این رابطه اظهار می‌کند که جدایی بین تکامل اجتماعی ما و پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی به‌طور هشداردهنده‌ای، فراخ بود. لاوی می‌خواست ابزارهایی به ما بدهد با هدف انقلاب علیه اخلاقیات ساختگی، پیش از آنکه محدودیت روشنفکری برای ما مهلک باشد. در شیطان‌گرایی، لاوی کشتن از روی ترحم را برای مسیحیت فراهم آورد (بارتون، ۱۹۹۲، ص ۲).

لاوی چگونه شکاف اجتماعی را با پیشرفت علم، رفع کرد؟ او ارتباطی را بین علم و دین یافت. به‌عبارت دیگر، با تصفیه دین از زواید متعالی و خرافی، آن را به شکل روان‌شناختی و روان‌پزشکی تقلیل داد و آئین‌هایی دارای جنبه کفرآمیز مثبت و مهیج را ابداع کرد. ویژگی این آئین‌ها این بود که فقط به رویکرد سلبی و تمسخرآمیز مسیحیت اکتفا نمی‌کرد؛ بلکه به دنبال دستاوردهایی برای شرکت‌کنندگان از لحاظ روانی بود (همان، ص ۲۷).

او در این باره می‌گوید: «من دریافتم که یک منطقه خاکستری بین

استفاده دینامیک شود، را از بین می‌برد و می‌سوزاند (همان، ص ۶۸).
رهایی افکاری که لاوی به آن باور دارد، نه فقط در جریان جادو، بلکه یکی از آداب آئین‌های شیطانی به حساب می‌آید؛ لاوی در این رابطه، تالار اجرای آئین را محلی خالی از اتمسفر روشنفکری می‌داند که باید در معبد شیطانی به‌عنوان مدرسه کارآموزی برای ندانم‌انگاری موقت، منظور شود. این نظیر همه عبادات دینی است. فقط تفاوت این است که شیطان‌گرا می‌داند که وی یک صورتی از ندانم‌انگاری طرح‌ریزی شده را به این ترتیب که خواسته خودش را بسط دهد، آگاهانه ممارست می‌کند. این خلاف دین‌داران دیگر است که خواه می‌دانند و خواه آگاه نمی‌باشند. لکن شیطان‌گرا، صورتی از خودفریبی که هرگونه شناسایی را منع می‌کند، ممارست می‌کند و این از آن روست که *اگوی* او پیش از این به‌وسیله قالبی از تلقینات دینی متزلزل شده که این القانات *اگوی* شخص را وادار می‌کند تا هر چیزی و اعتقادی را از طریق ندانم‌انگاری خودتحمیلی بپذیرد (همان، ص ۶۴).

۱۲. رویکردهای جامعه‌شناختی به شیطان‌گرایی

یکی از متفرعات فردگرایی و اصالت فرد، انفکاک او از توده و جامعه است و این رویکرد در جریان مدرنیته متأخر در قالب تنوع‌طلبی و امتیازطلبی فرد نسبت به توده به اوج خود رسید. باری، شیطان‌گرایی برای صیانت از رازآمیزی و جذابیت خود می‌بایست از توده مردم فاصله داشته باشد. براین اساس، *آنتوان لاوی*، تعریف خاصی از شیطان‌گرا و نسبت آن با جامعه قائل است که آن را در جذب اختصاصی کلیسای شیطان، بر افراد لحاظ می‌کرد. آن اینکه شیطان‌گرایان بنا بر تعریف مزبور، شخصیت‌های کم‌یابی هستند که به‌طور طبیعی از ارتباط با توده‌های مردم، خواه در اندیشه، پوشش، سلیقه موسیقایی، سرگرمی یا اتومبیل، دوری می‌جویند. لاوی، هنگامی که زندگی کسی را - که متقاضی تعاطی بیشتر با کلیسای شیطان بود - بررسی می‌کرد؛ با دقت به تراز تطبیقی ناخودآگاه شخص با موضوعات رسانه‌ای می‌نگریست. لاوی ابزارهایی را برای این سنجش به کار می‌بست - نظیر اهانت به تلویزیون و فیلم‌های محبوب و کتاب‌ها و جوک‌ها - تا بدین وسیله اندازه تراز تطبیقی شیطانی شخص را با ملاک‌های فردگرایانه شیطان‌گرایی، تعیین کند (بارتون، ۱۹۹۲، ص ۵۰).

خود لاوی نیز دارای چنین شخصیت شیطانی به معنای واقعی کلمه بود. او بنا بر تصویر سیاهی که از مردمان در ذهنش نقش بسته

مسیحیت حفظ کند و هم طالب آن بود که پیروان مسیحی خویش را از زواید اخلاقی آنچنان‌که نیچه معتقد بود، خلاص کند. اخلاق شیطان‌گرایی به‌نحوی واقع‌گرایانه و عینی‌گرایانه است؛ چراکه برخلاف مسیحیت کرنش را در برابر دشمن برنمی‌تابد و بر این پافشاری می‌کند که ما در عالم خارج هم انسان بد و هم انسان خوب داریم. یا به‌عبارتی، هم دوست داریم و هم دشمن؛ زیرا طبیعت انسانی همانا درنده‌خویی است. لاوی در قالب پرسشی بحث خود را این‌گونه مطرح می‌کند، که آیا ما حیوانات درنده‌خویی نیستیم؟ آیا اگر انسان‌ها از شکار کردن دیگری دست بردارند، می‌توانند به زندگی خود ادامه دهند (لاوی، ۱۹۶۹، ص ۱۴)؟

با این نگاه، لاوی یک تعبیری در قاعده‌طلایی اخلاقی به وجود می‌آورد. وی اظهار می‌دارد که شیطان‌گرایی طرفدار عمل براساس صورت‌تعدیل‌یافته‌ی قانون طلایی است. تفسیر ما از این قانون این است که همان کاری را با دیگران بکن، که دیگران با تو می‌کنند؛ زیرا اگر تو کاری را با دیگران بکنی، همان‌طور که می‌خواهی دیگران با تو انجام دهند و دیگران بالعکس به تو بد کردند؛ این خلاف طبیعت انسانی است که با آنها به مراعات رفتار کنی. تو می‌توانی با دیگران کاری کنی همان‌طور که می‌خواهی ایشان با تو انجام دهند؛ اما اگر مهربانی تو از سوی آنان بی‌جواب ماند، می‌بایست با ایشان با خشم رفتار کنی که شایسته‌ی آن هستند (همان، ص ۲۳). بنابراین از دشمنان خود از صمیم قلب متنفر باش، و اگر کسی بر گونه‌ی تو ضربه‌ای زد، تو هم گونه‌ی او را بشکن و به پشت و ران او ضربه‌ای بزن! برای حفاظت از خود؛ این والاترین قانون است (همان، ص ۱۴).

نتیجه‌گیری

معنویت مدرن در مسیحیت و شیطان‌گرایی دارای شاخصه‌های یکسانی است. همان‌طور که بیان گردید، هر دو در عرصه‌های انسان‌شناختی، روان‌شناختی، اخلاق، آزادی جنسی و اندیشه پراگماتیکی اشتراکاتی دارند که در مسیحیت به شکل لیبرالیسم و در شیطان‌گرایی مدرن به شکل آنتی‌تیسیم متبلور شده است. در واقع، آن تحولات و تغییرات مدرنیته که ناظر به ضعف بنیان‌های سنتی دینی بود، موجبات دگرگونی‌هایی را فراهم آورد که پروتستانتیسم را ناچار به نوسازی کرد و شیطان‌گرایی را پدید آورد.

پیشرفت‌های مدرنیته در زمینه‌ی دانش، آنچنان انسان قرن بیستمی را متوجه خویش کرده بود که وی را به تجدیدنظر در

روان‌پزشکی (Psychiatry) و دین وجود داشت که تا حد زیادی استفاده نشده بود» (لاوی، ۱۹۶۹، ص ۱۹). پیش از این گفته شد که شیطان‌گرایی فقط فلسفه نیست؛ بلکه اندیشه‌ای است همراه با آئین‌ها و تشریفات دینی؛ اما مخاطبان لاوی در زمینه‌ی مسیحی خویش، آئین‌ها را در پرتوی شیء متعالی و خدای متعین اعمال می‌کنند. از این‌رو لاوی با قبول اینکه بشر به آئین مذهبی محتاج است، شیوه‌ی تصفیة آن از خدای متعین را چنین بیان می‌دارد که بشر به آئین مذهبی و عقیده مذهبی نیاز دارد؛ اما هیچ قانونی الزام نمی‌کند که یک خدای متعین خارجی، ضروری است، تا آئین مذهبی و جشن نمایش به نام خدای خاصی، به کار گرفته شود (همان، ص ۱۹).

لاوی اعلام کرد صورت مشابهی از آئین مذهبی هست که می‌تواند برخلاف ادیان، ایمان راستین را تقویت کند. آن آئین مذهبی چه ویژگی باید داشته باشد؟ وی قبلاً بیان کرده بود که این دین جدید، ضروری است بر پایه‌ی غرائز طبیعی بشر استوار گردد، تا پیشرفت کند (همان، ص ۲۲).

وی در مورد نیاز انسان به آئین دینی و تشریفات دینی و اعتقادات، چنین اظهار می‌کند که روان‌پزشکی نمی‌تواند آن نیاز ذاتی که در جریان اعتقاد دینی، انسان را عاطفی می‌سازد، جای آن را پُر کند. انسان به تشریفات مذهبی و آئین دینی، فانتزی و افسون نیاز دارد. روان‌پزشکی با وجود کارهای خوبی که انجام می‌دهد، شگفتی و فانتزی که دین در گذشته مهیا می‌کرد را می‌رباید. شیطان‌گرایی درباره‌ی نیازهای متداول انسان می‌اندیشد، و فاصله‌ی خالی و غیرجذاب بین دین و روان‌پزشکی را پُر می‌کند. فلسفه‌ی شیطان‌گرایی مرکب است از بنیان‌هایی از روان‌شناسی و عاطفه‌زایی درست با اعتقاد دینی. لذا انسان و بسیاری از نیازهای فانتزی‌اش را تمهید می‌کند. در اینجا هیچ چیز اشتباهی در رابطه با اعتقاد دینی وجود ندارد؛ مشروط بر اینکه آن بر پایه‌ی ایده‌آل‌ها و افعالی که به‌طور کامل با طبیعت انسان مخالف است، نباشد. شیطان‌گرایی یک دین شناخته شده است که فقط انسان را همان‌طور که هست، می‌پذیرد و گسترش می‌دهد؛ و منطقتش این است که از یک چیز بد به یک چیز خوب راه پیدا کند؛ به‌جای اینکه سخت تلاش کند تا یک چیز بد را بزدايد. بنابراین آئین دینی نیاز است و از طرفی شیطان‌گرایی در زمینه‌های فرهنگی رایج عصر خود متناسب با مخاطب مسیحی خود می‌خواهد یک آئین دینی مشابهی را طرح‌اندازد (همان، ص ۲۵).

لاوی هم می‌خواست شباهت‌هایی را بنا بر ضرورت مزبور با

منابع.....

- اریکسن، تروند برگ، ۱۳۹۰، *نیچه و مدرنیته*، ترجمه اردشیر اسفندیاری، آبادان، پرسش.
- بیلسکر، ریچارد، ۱۳۸۷، *اندیشه یونگ*، ترجمه حسین پاینده، تهران، آشیان.
- پیرس، چارلز سندرز، ۱۳۹۴، *برگرفته ای از چگونه صورتمان را واضح سازیم؟ از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه غلامرضا نظریان، تهران، نشر نی.
- جیمز، ویلیام، ۱۳۴۳، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائمی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____، ۱۳۷۰، *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انقلاب اسلامی.
- چایلدرز، پیتر، ۱۳۸۲، *مدرنیسم*، ترجمه رضا رضایی، تهران، ماهی.
- دلوز، ژیل، ۱۳۹۵، *نیچه و فلسفه*، ترجمه عادل مشایخی، تهران، نشر نی.
- زیمل، گئورگ، ۱۳۹۶، *شونپهاور و نیچه*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، علم.
- فریوید، زیگموند، ۱۳۴۳، *سه رساله درباره تئوری میل جنسی*، ترجمه هاشم رضی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی آسیا.
- _____، ۱۳۴۹، *توتوم و تابو*، ترجمه محمدعلی خنجی، تهران، کتابخانه طهوری.
- فورست، لیلیان و پیتر اسکرین، ۱۳۷۵، *ناتورالیسم*، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- کافمن، سارا، ۱۳۸۵، *نیچه و استعاره*، ترجمه لیلا کوچکمنش، تهران، گام نو.
- میلر، پیتر، ۱۳۸۲، *سوژه، استیلا و قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده، تهران، نشر نی.
- نیچه، فریدریش، ۱۳۹۴، *برگرفته ای از تبارشناسی اخلاق: از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه لیلا کوچکمنش، تهران، نشر نی.
- همپلتون، پیتر، ۱۳۹۴، *روشنگری و تکوین علم اجتماعی: صورت‌بندی‌های مدرنیته*، ترجمه محمود متحد، تهران، آگه.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۹۲، *مشکلات روانی انسان مدرن*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی.
- Barton, Blanche, 1992, *the Secret Life of a Satanist*, Washington, Feral House.
- Lamont, Corliss, 1997, *the Philosophy of Humanism*, Washington, Humanist Press.
- Lavey, Anton S, 1969, *the Satanic Bible*, New York City, Avon.
- _____, 1976, *the Satanic Rituals*, New York City, Avon.
- _____, 1998, *Satan Speaks*, New York City, Avon.
- Sheldrake, Philip, 2007, *A Brief History of Spirituality*, Oxford, Black well.

شئونات زندگی خود وادار کرد. ازاین‌رو چاره‌ای جز بازسازی و یا نوآوری باقی نمانده بود. برای نمونه، توجه به جنبه‌های فیزیولوژیکی انسان موجب ظهور جریان‌های فمینیستی در پروتستانتیسم شد و نیز سبب گردید که دینی مدرن همچو شیطان‌گرایی به‌عنوان دین جسمانیت نام‌گذاری شود. التفات به زندگی روزمره و مادی انسان در راستای اندیشه پراگماتیسم، هر دو جریان پروتستانتیسم و شیطان‌گرایی را در جریانات اجتماعی مستحدث با رویکرد درمان‌گری داخل کرد. از طرفی کم‌رنگ شدن جنبه‌های مابعدالطبیعی باعث شد تا نگاه‌ها از خدای متعین مابعدالطبیعی به خدای زمینی شده و در میان توده مردم جای گرفته، مبدل گردد و غایات دینی هم راستا با اهداف اومانستی ساخته و پرداخته شوند.

ازاین‌رو اندیشه شیطان‌گرایی نظیر اومانستی‌های دینی بر این باور استوار گردید که میان بنیان‌های دینی سنتی و پیشرفت‌های علمی نوین شکاف وجود دارد که می‌بایست آن را به‌سان یک مرض و بیماری درمان کرد.

یکی از آن نسخه‌های شفابخش همانا پُر کردن خلأهای برآمده از حذف بناها و مبناهای مابعدالطبیعی بود. لذا ما جایگزین‌هایی همسو با علم مدرن را در شیطان‌گرایی نظیر ساحت‌های معنوی سحر و جادو و نیز مسائل روان‌شناختی نظیر عرفان ناخودآگاه فرویدی در لیبرالیسم و مدرنیسم مسیحی در می‌یابیم.

در حوزه اخلاق، شیطان‌گرایی اخلاق بردگان را - که مغایر با فردگرایی و همگام با ترس از ارضای غرائز و شهوات بود - برنتابید و اخلاقی مدرن را در جهت تشویق و تهییج آدمیان به انجام گناهان هفت‌گانه مسیحیت سنتی و با تأکید بر آزادی جنسی طرح‌ریزی و اجرایی کرد. بنابراین معنویت مدرن دارای تمام شاخصه‌های مزبور می‌باشد که هم در پروتستانتیسم و هم در شیطان‌گرایی نمایان است.