

## معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفت‌وگو

دکتر ابوتراب طالبی\*

دکتر باقر طالبی دارابی\*\*

تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۰/۲۰

### چکیده

مقاله پیش‌رو درباره یکی از ابعاد فرقه‌گرایی جدید در ایران است. توجه ویژه این نوشتار به معنویت‌گرایی جدید<sup>۱</sup> است. به لحاظ نظری بر نظریه «انفسی شدن»<sup>۲</sup> چارلز تیلور، متفکر کانادایی تکیه دارد. با استفاده از نظریه مزبور و تحلیل گفت‌وگو انتقادی فرکلاف، موضوع مورد بررسی قرار گرفت. در این مقاله به تحلیل نشانه‌های معنویت‌گرایی جدید پرداخته و داده‌ها از دو روش بررسی منابع و اسناد موجود و مصاحبه عمیق با حاملان ایرانی این گفت‌وگو جمع‌آوری شد.

tatalebi@yahoo.com

b.t.darabi@gmail.com

1. New Spirituality
2. Subjectivization

---

\* استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی.

\*\* عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

بررسی منابع موجود نشان داد که نظام معنایی "معنویت‌گرایی" به مثابه گفتمان بر اساس مضامین و نشانه‌هایی مانند محوریت خود و سفر از زندگی بر اساس انتظارات بیرونی به یک زندگی اصیل درونی، فردگرایی، نگرش کل‌نگرانه، التقاط و استفاده از روانشناسی و فردگرایی استوار است. نتیجه بررسی‌های تجربی، ثابت کرد که پیدایش گفتمان معنویت‌گرایی جدید، نشان از تعارض‌های درونی و ابهامی است که در حوزه معانی گفتمان دینی وجود دارد. این مسئله فرصت بالندگی و موقعیت مسلط گفتمان دینی را با چالش مواجه کرده، زمینه را برای پیدایش گفتمان معنویت‌گرایی در ایران فراهم نمود. بررسی‌ها نشان می‌دهد این گفتمان مرحله پیدایش و قرارگیری را در ایران طی می‌کند و هنوز به شفافیت معنایی دست نیافته است و با موانعی جدی برای تبدیل شدن به یک گفتمان هژمونیک مواجه است.

**واژه‌های کلیدی:** معنویت‌گرایی نوین، فرقه‌گرایی جدید، عصر جدید، تحلیل گفتمان، تحلیل گفتمان انتقادی، گفتمان معنویت‌گرایی، گفتمان دینی، ایران

## طرح مسئله

فرقه‌گرایی نوین پدیده‌ای جدید و متفاوت از دینداری‌های رایج است. ظهور و رشد این پدیده در غرب، با توجه به بافت سکولاریزه و عقلانیت یافته‌ی آن، چندان شگفت‌آور نیست. چرا که آزادی دین و آزادی بیان عقاید، این فرصت را در اختیار اقلیتی از مردم مغرب زمین قرار داده است که به اعمال و باورهای بگروند که گاه در تضاد با فرهنگ دینی غالب آن جوامع نیز هستند، و در عرصه عمومی نیز آن‌گرایش را بروزدهند. نوع دینداری‌ای که این فرقه‌های جدید به دست می‌دهند، اغلب با آن برداشت‌های دینی موروثی که مردم از کودکی با آنها خو گرفته‌اند، تفاوت دارد. دینداری بطور متعارف از والدین به فرزندان منتقل و در مراسم کلیساها، کنیسه‌ها، معبدها و مسجدها به پیروان

تعلیم داده می‌شود. فرایند اجتماعی‌شدن در دین‌های بزرگ از طریق نهادهای دینی صورت می‌پذیرد. وظیفه کنترل اجتماعی را نیز سازمان‌ها و نهادهای دینی به عهده دارند. مردم شادمانی و آرامش روانی را نیز از راه فرهنگ و باور دینی موروثی و نهادینه جستجو می‌کنند. در این میان کسانی هستند که درباره دینداری و آموزه‌های آن تردید کرده و فرقه‌های نوظهور در میانه همین تردیدها با ادعای در برداشتن پاسخ این تردیدها، ظهور و رشد می‌کنند.

### معنویت‌گرایی به جای فرقه‌گرایی

ما در این مقاله به مفهوم و جریانی خاص در فرقه‌گرایی جدید در دنیای کنونی توجه داریم که از آن به عنوان معنویت‌گرایی جدید<sup>۱</sup> نام برده می‌شود. فرقه‌گرایی<sup>۲</sup> شامل فرقه‌هایی می‌شود که انشعاب یا انشقاقی از ادیان بزرگ جهان هستند. جامعه‌شناسان دین، اصطلاح جنبش‌های نوپدید دینی<sup>۳</sup> را بر فرقه‌گرایی، ترجیح می‌دهند. در این میان جریان طریقت باطنی غربی<sup>۴</sup> پدیده‌ای خاص‌تر است که بر خلاف طریقت ظاهری<sup>۵</sup> مشاهده آن در عرصه عمومی دشوار است. در غرب آن را یک جریان «غیر دینی» یا «فرا دینی» تعریف کرده‌اند. معنویت‌گرایی جدید تجلی مدرن از همین طریقت باطنی غربی است که برخی محققان از آن به طریقت باطنی در آینه تفکر سکولار غرب یاد کرده‌اند که نه نهادینه است و نه در قالب کلی دین‌های بزرگ می‌گنجد ( Hanegraaff, 2001:385-400). در ایران نیز در سال‌های اخیر با ظهور فرقه‌های نوظهور مواجه هستیم که از آن به «عرفان‌های نوظهور»، «عرفان‌های کاذب» و «جنبش‌های دینی و معنوی جدید» نام برده می‌شود.

- 
1. New Spirituality
  2. Sectarianism
  3. New Religious Movements (NRMs)
  4. Western Esotericism
  5. Exoterism

درباره پیشینه تحقیق باید گفت که «فرقه‌گرایی جدید» پدیده‌ای مهم در جامعه ایران پس از انقلاب که در بسیاری موضوع‌گیری‌ها، کتاب‌ها و مقاله‌هایی که در سال‌های اخیر درباره این پدیده مطرح شده، منعکس است. این آثار بر مبنای رویکردی که برای تحلیل برگزیده‌اند، به چند دسته تقسیم می‌شوند: بیشتر منابع فارسی در زمره نوشته‌های ژورنالیستی قرار می‌گیرند. در این نوشته‌ها از «فرقه‌گرایی جدید» معمولاً با عنوان عرفان‌های کاذب یا عرفان‌های نوظهور یاد می‌شود که مانند هر چیز جدیدی توجه رسانه‌ها را به خود جلب کرده و این امر به تولید انبوهی از اطلاعات انجامیده است. برنامه‌ای مانند «شوک» که از شبکه سوم سیما پخش می‌شود و نوشته‌هایی که در بسیاری از وبلاگ‌ها و سایت‌ها و برخی نشریات چاپ می‌شوند، برداشت و ذهنیت عمومی از فرقه‌گرایی جدید را می‌سازند. این منابع ذاتاً به امور احساسی و بحث‌انگیز گرایش دارند. منابع رسانه‌ای، با وجود آن که می‌توانند چیزهای زیادی درباره طرز تلقی جامعه از «عرفان‌های نوظهور» به ما یاد دهند، اما به درک عمیق‌تر از سرست و ذات این پدیده کمکی نمی‌کنند.

**نوشته‌های ناظران دیندار:** تقریباً تمام این نوشته‌ها دارای مشرب کلامی و جدلی هستند. این منابع هم به لحاظ رویکرد کلی و هم از نظر کیفیت، بی‌نهایت متنوع‌اند. تلاش‌هایی صورت می‌گیرد تا نقاب از چهره این «پدیده شیطانی» بردارند. انکار نمی‌توان کرد که محصولات ناشی از رویکرد «شیطانی سازی» نیز گاهی مطالب مفید در بر دارند اما به لحاظ علمی بیشتر اطلاعاتی که بدست می‌دهند، غیر قابل اعتمادند.

**نوشته‌های موسوم به منابع فرقه‌های نوظهور:** این دسته از نوشته‌ها را معمولاً بنیانگذار فرقه و یا رهبران و هواداران آن نوشته‌اند. این نوشته‌ها به درک برداشت‌های بین‌الذهانی باورمندان به فرقه‌ها کمک زیادی می‌کند و درباره ماهیت و سرشت این پدیده اطلاعات مفیدی بدست می‌دهد. این نوشته‌ها در بازار کتاب ایران جای زیادی را اشغال کرده‌اند. اما آنچه جای خالی آن به شدت احساس می‌شود نوشته‌های جامعه

شناختی است که در آن «فرقه‌گرایی جدید» بخودی خود مورد بررسی واقع نمی‌شود بلکه به مثابه نشانه یا شاخصی<sup>۱</sup> برای توضیح نظریه‌های جامعه‌شناختی مورد تحقیق قرار می‌گیرند. به این معنا که گاه به عنوان شاهدهی بر محرومیت و گاه شاهدهی بر نظریه‌عرفی شدن و گاه شاهدهی بر آنومی اجتماعی و مواردی از این دست، مورد ارزیابی و سنجش قرار می‌گیرند. بررسی گفتمانی این پدیده هیچ سابقه پژوهشی در ایران ندارد.

در اینجا به برخی از مقالات و نوشته‌ها که عمدتاً از نوع اول و دوم هستند، اشاره می‌کنیم. مقاله «آسیب‌شناسی معنویت‌گرایی نوپدید در ایران» نگاهی جامعه‌شناختی و آسیب‌شناسانه به جنبش‌ها و جریان‌های نوپدید معنویت‌گرا دارد (وکیلی، ۱۳۸۶: ۳-۱۷). این نوشته فاقد مبنای نظری جامعه‌شناختی و حتی آسیب‌شناختی است. همچنین می‌توان از مقاله «تهاجم معنویت در قرن بیست و یکم» سخن گفت که از منظر تهاجم معنوی به این پدیده نگاه می‌کند (وهاب مشهدیان، ۱۳۸۹). این مقاله نیز مبنای نظری مشخص و معینی ندارد و این امر موجب ضعف دومی در این نوشتار شده است و آن فقدان یک رویکرد و روش نظام‌مند است. مقاله «روند فرقه‌گرایی در ایران» فرقه‌گرایی و انحرافات مذهبی در ایران را دارای سابقه دیرینه می‌داند و با نگاهی به تاریخ معاصر ایران، نشان می‌دهد که جامعه ایران همواره از ناحیه فرقه‌های مذهبی مانند: بابی‌گری، عرفان کاذب و تصوف یا صوفی‌گری مورد تهدید قرار گرفته است (خلیل آقاجانی، ۱۳۸۷). ضعف عمده این مقاله آن است که بی‌طرفی روش‌شناختی در آن رعایت نشده است و با نگاه جانب‌دارانه نوشته شده است. مقاله «نقش جنبش‌های معنوی نوظهور در جنگ نرم» با پرسش: آیا جنبش‌های معنوی نوظهور در جنگ نرم علیه نظام جمهوری اسلامی ایران نقش و کارکردی دارند؟ به بررسی این پدیده می‌پردازد (مظاهری سیف، ۱۳۸۸). این مقاله با ادعایی بزرگ و ابزاری ضعیف برای اثبات آن ادعا، نوشته شده است. مقاله «جنبش‌های نوپدید دینی - معنوی» یکی از دلایل مهم عدم توانایی مسئولان برای مهار چنین پدیده‌هایی را واقع‌گرا بودن و نپذیرفتن شرایط حقیقی اجتماع و

نظریه پردازی‌های بدون پشتوانه می‌داند (گودرزی، ۱۳۸۸: ۷-۶۲). مقاله «فالون دافا: جنبش نوپدید دینی» پژوهشی موردی درباره یک جنبش نوپدید دینی با نام "فالون دافا" است (تاجیک و دیگران ۱۳۸۸: ۱۱۹-۱۵۰). مقاله «ایران و رشد دین‌نماهای جدید» درباره علت بروز و ظهور به تعبیر نویسنده، دین‌نماها در ایران سخن می‌گوید (حمیدیه، ۱۳۸۸). این مقاله به لحاظ رعایت ارجاع به منابعی که از آنها استفاده کرده است، دارای مشکلاتی است.

مقاله «عرفان دینی و عرفان سکولار» ثابت می‌کند که منابع موجود از نگاه بیرونی به این پدیده در ایران چقدر ناتمام و فاقد نظام‌مندی‌اند (همتی، ۱۳۸۵). کتاب "آفتاب و سایه‌ها" از دوره «تهاجم فرهنگی» و تاثیر فرهنگ غربی سخن می‌گوید و معتقد است که این تهاجم، انسان عصر ما را دائم به گرایش‌های اهریمنی و ضدانسانی وسوسه می‌کند و عرفان‌های وارداتی از یک سو و سلسله درآویش از سوی دیگر، در داخل کشور به صورت گسترده و هدف‌دار مشغول فعالیت هستند (فغالی، ۱۳۸۶). این اثر که در بررسی عرفان‌های نوظهور از منابع اصلی محسوب می‌شود و در بسیاری از نهادهای فرهنگی، انتظامی و امنیتی مورد قبول واقع شده است، از رویکردی توصیفی - انتقادی برخوردار است و به دلیل پوشش دادن شمار زیادی از جنبش‌های نوظهور منبع مناسبی می‌باشد. نویسنده سعی کرده است تا از موضع کلامی به نقد و بررسی عقاید و باورهای فرقه‌ها و رهبران آنها بپردازد. از این نظر در زمره آن دسته از نوشته‌ها قرار می‌گیرد که دارای حال و هوایی جدلی - کلامی هستند. این اثر به لحاظ روش و مبانی نظری فاقد معیار است و نمی‌تواند به عنوان اثری تلقی شود که در بررسی این پدیده مبنایی نظری یا روشی ارائه می‌کند.

در سوی دیگر، پیشینه مطالعات خارجی، نشان می‌دهد که دین پژوهان، جامعه شناسان و الهی‌دانان غربی از جنبه‌های مختلف و با دقت تمام به این موضوع پرداخته‌اند. مجموعه رو به رشدی از ادبیات که به تبیین ابعاد گوناگون این پدیده پرداخته‌اند که در

میان آنها وجود دارد، کتاب چارلز تیلور در درجه نخست اهمیت است.<sup>۱</sup> از آثار تاثیرگذار و مهم دیگر در این باره می‌توان به آثاری از رابرت بلّاه و دیگران<sup>۲</sup>، آنتونی گیدنز<sup>۳</sup>، مارتین گراس<sup>۴</sup>، ریچارد سنّت<sup>۵</sup>، جوزف ورف و دیگران<sup>۶</sup>، و دانیل یانکلوویچ<sup>۷</sup> اشاره کرد. پرسش این است که با فرض تمایز میان فرقه‌گرایی و معنویت‌گرایی جدید، آیا می‌توان بحث‌های رایج درباره معنویت‌گرایی را به مثابه «گفتمان» در نظر گرفت؟ نشانه‌ها و پیامدهای این گفتمان چه می‌تواند باشد و غیریت‌سازی آن با گفتمان دینی چگونه است؟

### مبانی نظری و چهارچوب مفهومی

در تبیین پدیده‌های نوظهور دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. برای نمونه گلاک<sup>۸</sup> و استارک<sup>۹</sup> ظهور فرقه‌های دینی را در قالب دو ایده دگراندیشی دینی و نارضایتی اجتماعی تبیین کرده‌اند (Glock and Stark, 1965, 46; 53- 61). ملتون یینگر<sup>۱۰</sup> بر این باور است

- 
1. Taylor, Charles 1991: *The Ethic of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
  2. Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler and Steven M. Tipton, 1985: *Habits of heart: Individualism and commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
  3. Giddens, Anthony, 1993: *The Transformation of Intimacy*. Stanford, CA: Stanford University Press.
  4. Gross, Martin, 1979: *The Psychological Society*. New York: Simon and Schuster.
  5. Sonnett, Richard: 1977: *The fall of Public Man*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
  6. Veroff, Joseph, Elizabeth Douvan and Richar Kulla, 1981: *The Inner American: A Self – Portrait from 1957 to 1979*. New York; Basic books.
  7. Yankelovich, Daniel, 1981: *New Rules*. New York: random house.
  8. Charles Glock، جامعه‌شناس دین امریکایی
  9. Rodney Stark، جامعه‌شناس دین امریکایی که به واسطه نظریه اقتصاد دینی (Theory of Religious Economy) شهرت دارد.
  10. John Milton Yinger، جامعه‌شناس امریکایی (۱۹۱۶-) که از ۱۹۷۶-۱۹۷۷ ریاست انجمن جامعه‌شناسان امریکا را برعهده داشت.

که فرقه‌ها از دل نیازها و خواست‌های افراد ظهور می‌کنند و همه فرقه‌ها، به روش‌های گوناگون، در پی برآوردن این نیازها و خواست‌ها هستند (Yinger, 1957: 54). برایان ویلسون<sup>۱</sup> ظهور و رشد فرقه‌ها در یک جامعه را به شرایط تغییر اجتماعی و فرایندهای اجتماعی مزاحم و مخل وابسته می‌داند (Wilson, 1982: 99). وی رشد فرقه‌ها را با سیر تحول تاریخی، به تعبیر فردیناند تونیز، «گماین شافت» به «گزل شافت» مرتبط دانسته است (Tonnie, 1887: 1-40). ویلسون از این تحول به «فرایند شکل‌گیری جامعه»<sup>۲</sup> یاد می‌کند که مقصود از آن گذر از اجتماع<sup>۳</sup> به جامعه<sup>۴</sup> است. گذاری گریزناپذیر از یکی به دیگری که به افول دین و ظهور فرقه‌ها می‌انجامد» (Wilson, ibid: 80;94).

پیتر برگر<sup>۵</sup> از مفهوم «ذهن بی‌خانمان» استفاده می‌کند که بنیاد آن بر «بازگشت به سوژگی» استوار است. بازگشتی که از بی‌اعتمادی انسان به «نهادهای اولیه»<sup>۶</sup> پدید می‌آید. رفتن به سراغ فرقه‌های جدید، رفتن به سمت چیزی است که برگر از آن به «نهادهای ثانوی»<sup>۷</sup> یاد می‌کند. این نهادها راه میانه‌ای را مطرح می‌کنند که میان ناکامی‌های نهادهای اولیه و بی‌خانمانی دنیای مدرن قرار دارد. بنابراین، آدم‌ها سعی می‌کنند با جستجوی «خانه‌هایی» جدید، یا «نهادهای ثانوی»، سرپناهی برای خویشتن دست و پا نمایند. یکی از این خانه‌های جدید یا نهادهای ثانوی ادیان و فرقه‌های عرفانی و رازورز هستند

---

۱- برایان ویلسون پیشکسوت مطالعات جامعه‌شناختی دین و فرقه در بریتانیا است. رساله دکتری وی Sects and Society (= فرقه‌ها و جامعه) بود که بعدها نخستین اثر مهم ویلسون درباره جامعه‌شناسی دین شد. کتاب Patterns of Sectarianism (= الگوهای فرقه‌گرایی) ویراسته ویلسون است که در سال ۱۹۶۷ چاپ شد که در بردارنده مجموعه‌ای از تحقیقات دانشجویان دوره دکتری است که ویلسون استاد راهنمای آنها بوده است.

2. Societalization

3. Community

4. Society

۵- Peter Ludwig Berger, جامعه‌شناس دین و الهی دان لوتری امریکایی متولد اتریش (۱۹۲۹-).

6. Primary Inttitutes

7. Secondary Instituts



معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان ۲۲۱

(Berger, 1974: 168). بکفورد و لوواسور سه «نمونه آرمانی» اصلی در سنخ‌شناسی جنبش‌های نوپدید دینی ارائه می‌کنند که در جدول شماره یک آمده است:

جدول ۱- گونه‌شناسی فرقه‌ها بر اساس نمونه آرمانی بکفورد و لوواسور

نوع	توصیف	نمونه‌ها
ناجیه	فرقه‌ای که «بهشتی امن» از جهان می‌سازد	آگاهی کریشنا، فرزندان خدا
مصلح	به مردم امکان تغییر جامعه و آموزه‌های دینی را پیشنهاد می‌کند	مونی‌ها، کلیسای علم‌شناسی
رهایی بخش	مدعی «آزاد سازی» استعداد معنوی درونی اعضا است تا آنها را قادر سازد از عهده جهانی که در آن زندگی می‌کنند، بهتر برآیند.	تی امو، ایی اس تی

برخی از جامعه‌شناسان، دین پژوهان و فیلسوفان علوم اجتماعی به نظریه‌های جدیدتری برای تبیین و تحلیل این پدیده در غرب رسیده‌اند. این افراد از مفهوم کلی فرقه‌گرایی یا جنبش‌های نوپدید دینی فاصله گرفتند و به مدلی جدیدتر در تحلیل این پدیده توجه کردند. این مدل، بر نظریه تفکیک دین و معنویت استوار و با مفهوم سازی جدیدی همراه است که در میانه دو نظریه عرفی‌شدن<sup>۱</sup> و نظریه بازگشت امر قدسی<sup>۲</sup> جای می‌گیرد. این متفکران بر این باورند که پدیده‌ای که امروزه با آن مواجهیم واقعیتی مدرن است که باید از آن به معنویت‌گرایی جدید یادکرد و با معیارها، گزاره‌ها و متغیرهای ویژه‌ای، آن را بررسی کرد.

- 
1. Secularization
  2. Resacralization

در میان متفکران ایرانی مصطفی ملکیان، فیلسوف، دین پژوه و نظریه پرداز «عقلانیت و معنویت» است که به تحلیل دین و معنویت‌گرایی از منظر تفکیک دین و معنویت پرداخته است. از نظر وی «دنیای مدرن با جهانی شدن مواجه است و جهانی شدن یعنی کوچک شدن دنیای عینی یا اوبژکتیو و بزرگتر شدن جهان سوژکتیو. ثمره این کوچک و بزرگ شدن، به چالش کشیده شدن دین‌های سنتی که اوبژکتیو هستند و ظهور نیاز به معنویت که امری سوژکتیو است، می‌باشد (ملکیان، ۱۳۸۳: ۳۷-۴۴) از دیگر متفکران ایرانی داریوش شایگان، دین‌شناسی و متخصص ادیان و فرهنگ شرق است در برخی از نوشته‌هایش بر محوریت سوژه تاکید دارد و وضعیت دینی موجود را در ذهنی شدن هر چه بیشتر و فاصله یافتن از امور عینی می‌بیند. به نظر شایگان در جامعه و عصر کنونی با «هویت چهل تکه» مواجه هستیم و جهان مدرن به سمت «افسون زدگی جدید» که متمایز از افسون قدیم است، پیش می‌رود (شایگان، ۱۳۸۰، ۱۳۸۳).

کالین کمبل<sup>۱</sup>، این وضعیت در دنیای معاصر را با مفهوم «محیط اجتماعی کیش‌ها»<sup>۲</sup> تبیین کرده است (Campbell, 1972: 119-136). بر اساس بحث کمبل تمایز میان فرقه و کیش، به شکل جدول ۲ می‌باشد:

بنا به نظر کمبل «محیط اجتماعی کیش‌ها» با وجود گوناگونی‌اش، می‌تواند سازنده موجودی واحد به حساب آید (Campbell, ibid: 121-122). جهان کیشی بیش از هر چیز دیگری بواسطه مجلات، نشریات، کتاب‌ها، جزوات درس، خطابه‌ها، تظاهرات و نشست‌های غیر رسمی که از طریق آنها باورها و اعمال آن مورد بحث قرار می‌گیرند و اشاعه می‌شوند، زنده می‌ماند (Campbell, ibid: 123). به نظر کمبل فرهنگ دینی محیط اجتماعی کیش‌ها، برجسته‌ترین ویژگی‌هایش عرفان و طریقت باطنی است؛ اما سنت‌های الحادی پیش از مسیحیت و علوم و فن‌آوری نابهنجار را نیز در خود دارند (Campbell, ibid: 124-126).

۱. Collin Campbell، جامعه شناس بریتانیایی و استاد جامعه شناسی در دپارتمان جامعه شناسی دانشگاه یورک. (۱۹۴۰-).

2. Cultic Milieu.

جدول ۲- شاخصه‌های فرقه و کیش از نظر کالین کمبل

فرقه (sect)	کیش (cult)
جمع‌گرایانه	فردگرایانه
دارای ساختاری سفت و سخت	دارای ساختاری شل و ول
دارای مطالبات زیاد از اعضا	دارای مطالبات اندک از اعضا
بی‌مدارا	مداراگر
انحصارگرا	شمول‌گرا
اثبات	بی‌ثبات
دارای حد و مرزهای کاملاً واضح	دارای حد و مرزهای تعیین نشده
دارای نظام‌های اعتقادی ثابت	دارای نظام‌های اعتقادی بی‌ثبات
دارای سازمان ثابت	دارای سازمان ابتدایی
پایدار در طی زمان	بسیار کم دوام

**چارلز تیلور و نظریه انفسی شدن** : بطور خلاصه، نظریه انفسی شدن، بیان می‌دارد که «چرخش گسترده ذهنی در فرهنگ مدرن» موجب تقویت و ترویج معنویت‌گرایی مبتنی بر زیست ذهنی یا انفسی شده است که منبع حجیت و اعتبار باورها و اعمال را درون فرد قرار می‌دهد و همین درون، منبع اولیه و مهم معنا نیز هست. در نتیجه، آن نوع از زیست‌های دینی که منبع را درون فرد نمی‌دانند و زندگی را بر اساس انتظارات بیرونی و مرجعیت خارجی و غیرانفسی شکل می‌دهند، وزن، اعتبار، اهمیت و نفوذ خود را از دست می‌دهند. به بیان دیگر، این نظریه بیان می‌کند که دینداری و معنویت‌گرایی در روزگار ما دارای فرصت و بخت متفاوتی هستند و این تفاوت در بخت و فرصت را به جای طرح دو نظریه فرایند دنیوی شدن و فرایند بازگشت امر قدسی می‌توان با فرایندی واحد یعنی نظریه انفسی شدن<sup>۱</sup> تبیین کرد. وقوع چرخش گسترده ذهنی از تاکید بر

ارزش موسوم به «زندگی بر اساس انتظارات بیرونی» به ارزش موسوم به «زندگی بر اساس اقتضائات درون» بنیاد این نظریه است. در جامعه‌ای که مدل زندگی انفسی و درونی از اولویت فرهنگی بیشتری برخوردار است، این گونه‌های زندگی معنویت‌گرایانه و درونی است که به افراد آرامش می‌دهد و احتمالاً بیشتر رواج خواهد یافت.

**تمایز دین و معنویت:** وقتی از دو نوع زندگی یاد شده در بالا سخن به میان می‌آید، تفکیک دین<sup>۱</sup> و معنویت‌گرایی<sup>۲</sup> معنا پیدا می‌کند. زندگی نوع اول همان دین و دینداری است که اساس آن تعبد است و زندگی نوع دوم معنویت‌گرایی است که بنیاد آن عقلانیت و توجه به آناتومی و اتونومی فرد می‌باشد. بنابراین، تحلیل بر مبنای تفکیک دین و معنویت نشان دهنده حرکت از مطالعات پدیدارشناختی دین به سمت یک رویکرد جدید، یعنی تاکید بر درونیات و تجربه دینی در مقابل مطالعات بی‌طرف عینیت‌گرا است؛ یعنی بررسی روح و گوهر دین به جای بررسی جسم و صدف آن. معنویت‌گرایی با این مبنای نظری به معنای رها کردن دینداری از قید و بندها است (Taylor, 2006: 167).<sup>۳</sup>

**انواع سکولاریته و صورت‌بندی اجتماعی:** مفهوم انفسی شدن در دستگاه نظری چارلز تیلور، یک مفهوم اساسی است. او سعی کرده‌است آن را به مفهوم دیگری به نام سکولاریته و گونه‌های مختلف آن توضیح دهد. از نظر تیلور سکولاریته سه نوع است: سکولاریته نوع اول به معنای جدایی دین و دولت، سکولاریته نوع دوم به معنای کاهش مشارکت در مراسم دینی و مراسم دینی و سکولاریته نوع سوم به معنای آن است که اعتقاد به خدا نیز به عنوان یک گزینه در زندگی انسان مدرن غربی تبدیل شده است. به نظر تیلور

## 1. Religion

## 2. Spirituality

۳- چنین تفکیکی در بافت دین و شریعت اسلامی از آغاز به عنوان راه طریقت و راه شریعت مطرح بوده است و معمولاً بهترین شیوه که ائمه معصومین (س) توصیه کرده‌اند و خود نیز مصداق بارز آن بوده‌اند، راه جمع هر دو است.

این نوع سوم سکولاریته به آمریکای شمالی و برخی کشورهای اروپایی مانند انگلستان محدود است و کشورهای اسلامی و جهان سوم هنوز این نوع سوم را تجربه نکرده‌اند (Taylor, 2007: 1-5). تمام تلاش تیلور این است که به درک و تحلیل مفهوم نوع سوم سکولاریته نایل آید. این نوع از سکولاریته از نظر وی با مفهوم انفسی شدن گره خورده است. به نظر می‌رسد با توجه به این مفهوم سکولاریته، علت ظهور معنویت‌گرایی در دستگاه نظری وی به درستی درک می‌شود. (Ibid: 225).

تیلور برای توضیح سکولاریته نوع سوم به ارائه نوعی سنخ‌شناسی از صورت‌بندی‌های اجتماعی مبادرت می‌کند. او مبنای این دسته‌بندی را دیدگاه دورکیم می‌داند که می‌گوید: «دین همیشه آئینه تمام‌نمای جامعه‌ای است که در آن وجود دارد. در عین حال جامعه‌ای که در آن وجود دارد را می‌سازد و از آن محافظت می‌کند». تیلور نتیجه می‌گیرد که در نظر دورکیم رابطه دین و جامعه دو سویه است و این برخلاف برداشت بسیار متداولی است که دورکیم را یک تقلیل‌گرای اجتماعی می‌داند و معتقد است که از نظر دورکیم این فقط جامعه است که دین را می‌سازد. تیلور بر پایه این دیدگاه و با تفسیری که خود از آن دارد، صورت‌های اجتماعی یک جامعه را به سه شکل پیشادورکیمی<sup>۱</sup>، نودورکیمی<sup>۲</sup> و پسادورکیمی<sup>۳</sup> طبقه‌بندی می‌کند.

**شکل اجتماعی پیشادورکیمی:** یعنی شکلی از جامعه که دین در آن از نفوذی جدی و عمیق در ساختار اجتماعی برخوردار است. در این جا دین یک فضا و عرصه تمایز یافته و یا صرفاً یک عرصه خصوصی نیست. تمامی شکل‌های اجتماعی پیشامدرن، پیشادورکیمی به حساب می‌آیند. برای نمونه، اروپای قرون وسطی یکی از مصادیق شکل اجتماعی پیشادورکیمی است.

- 
1. Paleo-Durkheimian
  2. Neo-Durkheimian
  3. Post-Durkheimian

**شکل اجتماعی نودورکیمی:** به آن شکل اجتماعی اطلاق می‌شود که دین در آن به طور خاص، از ساختار اجتماعی خویشاوندی و زندگی روستایی کنده می‌شود اما در عین حال بیانگر هویت جامعه‌ای بزرگتر است که در غرب آن را دولت-ملت می‌گویند. این شکل اجتماعی ارتباط تنگاتنگی با ظهور ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم مدرن دارد که در ظاهر دینی نیست اما کلیساها در بسیاری مواقع هم جهت با ملیت موضع‌گیری می‌کنند.

**شکل اجتماعی پسادورکیمی:** شکلی از اجتماع است که فردگرایی در آن بسیار برجسته است و این نوع فردگرایی دیگر هیچ پیوندی با یک شکل و قالب اجتماعی ندارد. در این دوره افراد با راه‌ها و روش‌های متنوع خاص خودشان به سمت انواع گوناگون معنویت‌ها سوق پیدا می‌کنند و دیگر به دین خود به عنوان یک شکل اجتماعی مسلط بر جامعه نگاه نمی‌کنند. دینداری این دوره در قالب معنویت‌گرایی بروز می‌یابد که مدلی فردی و درونی است. شکل اجتماعی پسادورکیمی با نوعی فردگرایی درون‌نمایانه<sup>۱</sup> همراه است. در این جامعه، فرد برای ارتباط با امر مقدس نیازی به هیچ قالب و چارچوب اعم از کلیسا، مذهب، فرقه یا کیش و حتی دولت ندارد (Taylor, 1991: 473-485; 2007: 25-27; 14).

مطابق نظریه تیلور، غرب شاهد یک چرخش ذهنی عظیم از زندگی بر اساس انتظارات بیرونی مشخص و مقرر به سمت تجربه‌های درونی و انفسی زندگی است. با در نظر گرفتن این پدیده و انطباق آن بر اصل و قاعده دورکیمی و نیز نوع سوم سکولاریته و جامعه پسادورکیمی، باید انتظار داشت که تمام فعالیت‌های جمعی که عطف توجه آنها به امر مقدس است، تحت تاثیر این روند قرار بگیرند و به رشد زندگی انفسی و فعالیت‌های متناسب با آن در یک فضا و محیط رشد کل‌نگرانه<sup>۲</sup> بیانجامند. از این منظر، این‌گونه فرض می‌شود که در نگاه نخست، ظهور پدیده‌ای مانند معنویت‌گرایی در

---

1. expressive individualism  
2. Holistic

هر جامعه‌ای، حاکی از آن است که ما با یک الگوی جدید در عرصه دینداری مواجه هستیم.

### روش تحقیق

روش تحقیق ما در این نوشته، کیفی است و از دو بخش تحلیلی و تجربی تشکیل شده است. تکنیک‌ها یا متدهای بکار گرفته در این نوشته به فراخور موضوع و پیچیدگی‌های آن، چندگانه است. دلیل ما برای چنین مبنای روش‌شناختی آن است که تحقیق کیفی بر این باور مبتنی است که «معنا در اثر فرایند کنش متقابل کنشگران در جهان اجتماعی خودشان، ساخته می‌شود و بنابراین معنا دارای ساخت اجتماعی است» (Merriam, 2002: 3). بر این اساس، پژوهش کیفی «در پی درک معنایی است که مردم درباره جهان خودشان و تجربه‌های خودشان می‌سازند؛ به تعبیری دیگر، یعنی ما در پی درک این مساله هستیم که چگونه مردم تجربه‌های خود را توضیح می‌دهند و معنا می‌کنند» (Merriam, 2002: 4-5). عملیات اجرایی روش مورد نظر در سه مرحله طراحی شد. در مرحله نخست، با بررسی اسناد موجود به معرفی چیستی و ویژگی‌های معنویت‌گرایی جدید در غرب مبادرت کردیم و نشانه‌های گفتمانی معنویت‌گرایی جدید را به دست آوردیم. در مرحله دوم، به بررسی این پدیده در ایران بر اساس یک بررسی تجربی اقدام نمودیم. در این راستا با نمونه‌گیری هدف‌مند، به انجام مصاحبه کیفی نیمه‌ساختاری مبادرت کردیم. این کار را در «میدانی» مورد بررسی قرار دادیم که دربردارنده هر دو گرایش «دینداری» و «معنویت‌گرایی جدید» باشد. میدان تحقیق ما تهران بود. مصاحبه با افراد را با روش گلوله برفی در انتخاب نمونه، انجام دادیم. علت این‌که به سراغ این نوع نمونه‌گیری رفتیم این بود که برخلاف برخی فرقه‌های نوظهور که دارای ساختار، مکان، رهبری و عضویت معین هستند، معنویت‌گرایی امری سیال است که یافتن معنویت‌گرایان را در جامعه ما بسیار مشکل می‌سازد. با توجه به این دشواری، بهترین راه، رفتن به سراغ فرد معنویت‌گرایی بود که به ما اعتماد کند و برای موارد بعدی نیز به واسطه معرفی او

اعتمادسازی شود. با این ترتیب حدود ۲۰ مصاحبه از طیف‌های سنی، شغلی، جنسیتی و سکونتی مختلف انجام شد.

بدیهی است که این پرسش به ذهن خطور کند که ملاک برای انتخاب این تعداد نمونه چه بوده است و چرا و با چه منطقی به این تعداد اکتفا شده است؟ در پاسخ باید گفت که اولاً تعداد زیاد نمونه‌ها لزوماً، به معنای اطلاعات بیشتر نیست. تحقیق کیفی مستلزم یک کار بسیار فشرده است، بنابراین تحلیل تعداد زیاد نمونه‌ها می‌تواند وقت گیر و غیرعملی باشد. در عین حال، در فرایند تحقیق کیفی باید به جایی رسید که افزودن بر تعداد نمونه‌ها به اطلاعات تکراری و سطحی منتهی می‌شوند. بر این اساس، تعداد نمونه در غالب تحقیقات کیفی با مفهوم اشباع<sup>۱</sup> همراه است (Glaser & Strauss, 1976). یعنی اگر جمع‌آوری داده‌های جدید دیگر کمکی به روشن شدن بیشتر تحقیق نکند، حالت اشباع پدید آمده است. اگر چه اشباع است که تعداد نمونه کیفی را تعیین می‌کند اما حصول اشباع خود در گروه عوامل دیگری غیر تعداد نمونه‌ها نیز هست. استفاده از چیزی که معمولاً از آن به «داده‌های در سایه»<sup>۲</sup> نام برده می‌شود، از عوامل تعیین کننده در اشباع است. مفهوم داده‌های در سایه در زمانی که برای جمع‌آوری داده‌ها از روش مصاحبه استفاده می‌کنیم، بیشتر مطرح است. ما معمولاً فراموش می‌کنیم که مصاحبه شوندگان فقط از جانب خودشان سخن نمی‌گویند. آنها ممکن است به صراحت یا با ضمائر و اشاراتی از طرف دیگران نیز سخن بگویند. این اطلاعات ناشی از «سخن گفتن از جانب دیگران» موجب می‌شود که در واقع حجم نمونه از آنچه در ظاهر هست، بیشتر شود و اطلاعاتی درباره انواع، ویژگی‌ها و قلمروها، پیش‌فرض‌ها، رفتارها و دیدگاه‌های دیگران نیز بدست آید که آن را «داده‌های در سایه» می‌نامند.

بنابر توضیحات یاد شده، اگر چه تعداد مصاحبه‌های ما ۲۰ مصاحبه است، اما اگر «داده‌های در سایه» را نیز لحاظ کنیم، چنانچه مورد توجه این تحقیق بوده است، حجم

- 
1. Saturation
  2. shadowed Data



نمونه‌ها افزایش می‌یابد. از سوی دیگر، حد اشباع در مصاحبه بعد از حدود ۱۷ مصاحبه تقریباً دیده شد و احساس شد که افزودن بر تعداد نمونه‌ها چیزی جز تکرار داده‌ها نخواهد بود. با وجود این، برای اطمینان بیشتر، نمونه‌ها را به ۲۰ افزایش دادیم تا این اصل اساسی در روش تحقیق مبتنی بر مصاحبه کیفی رعایت شود.

مرحله سوم تقریر گفتمانی پدیده معنویت‌گرایی جدید در ایران است که تحلیل یافته‌ها، با روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف انجام شد. با اتخاذ چنین روشی سعی کردیم فراتر از تقسیم دوگانه‌ای قدم برداریم که یک سوی آن، کارها و تحقیقات الهام گرفته از نظریه اجتماعی است که معمولاً تمایل چندانی به تحلیل متون ندارند و سوی دیگر آن رویکردی است که از فرط تاکیدش بر زبان متن، از پرداختن به موضوعات نظری باز می‌ماند. الگوی تحلیلی فرکلاف در توصیف، تفسیر و تبیین متون، به ما این امکان را داد تا از طریق گفتارها نشان دهیم که چگونه یک گفتمان (معنویت‌گرایی) تلاش می‌کند تا وضعیت زندگی، خود و دیگر مناسبات انسانی را تفسیر کند. این روش کمک کرد تا از خلال گفتارهای زبانی به منازعه نامرئی که میان دو گفتمان معنویت‌گرایی و گفتمان دینی در جریان است، جدی‌تر و عمیق‌تر نگاه کنیم.

مراحل و قواعد تحلیل گفتمان انتقادی عبارتند از: توصیف، تفسیر و تبیین. فرکلاف در کتاب تحلیل گفتمان انتقادی از توصیف، تفسیر و تبیین سخن می‌گوید که ناظر به یکی از سه سطح تحلیل است: توصیف به متن، تفسیر به رابطه میان متن و تعامل و تبیین به رابطه میان تعامل و بافت اجتماعی مربوط می‌شود که از آنها به عمل گفتمانی و عمل اجتماعی تعبیر می‌شود (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۶۷-۲۹۷).

### یافته‌های تحقیق

یافته‌های تحقیق در دو بخش ارائه می‌شود. در بخش نخست از یافته‌های تحقیق کتابخانه‌ای درباره ویژگی‌ها و نشانه‌های معنویت‌گرایی جدید در غرب سخن به میان خواهد آمد و در بخش دوم به یافته‌های تجربی حاصل از مصاحبه در ایران (تهران)

خواهیم پرداخت و این یافته‌ها را به محک نشانه‌های گفتمانی معنویت‌گرایی در غرب، خواهیم سنجید و تلاش می‌کنیم تقریری گفتمانی از معنویت‌گرایی جدید ارائه کنیم

یافته‌های تحقیق کتابخانه‌ای: گفتمان معنویت‌گرایی جدید در غرب شات‌کلایف از یک برداشت کاملاً نوین از امر قدسی سخن می‌گوید و آن را اصالتاً گفتمان غربی می‌خواند که مرکز آن فرهنگ آمریکای شمالی و اروپا است (Sutcliffe, 2003). از دهه ۱۹۵۰ به این سو و همراه با رشد فن‌آوری اطلاعات، ارتباطات و حمل و نقل و در نتیجه شروع فرایند جهانی شدن، جامعه جهانی به‌ویژه غرب، با رشد فزاینده مهاجرت و نفوذ و رخنه اعمال دینی جدید مواجه شد. رشد علاقه‌مندی و گرایش به ادیان شرق به‌حدی شد که برخی از نویسندگان از آن به شرقی شدن غرب نام بردند (Campbell, 2003). در سوی دیگر، جامعه غرب با گرایش به باورهای دوران پیشامسیحی مواجه شد که در قالب نظام‌های اعتقادی مانند: پگانیسم<sup>۱</sup> و نئوپگانیسم<sup>۲</sup> و نیز جریان‌های معتقد به علوم خفیه<sup>۳</sup> ظهور یافتند. در همین راستا باید از جریان‌هایی مانند: جنبش تسخیر روح<sup>۴</sup> در اواسط قرن نوزدهم و جنبش متاخترتری به نام جنبش پاد فرهنگ در دهه ۱۹۶۰ یاد کرد که فرهنگ دینی غرب را متاثر ساختند (Hanegraaff, 2001; Hunt, 2003).

با گذشت زمان مجموعه‌ای متنوع از اعمال و عقاید روحانی و معنوی ظهور کرد که عنصر مشترک همه آنها «جایگزین»<sup>۵</sup> بودن برای دین سنتی بود. این عقاید و باورها در تاریخ غرب ریشه داشت و به همین دلیل است که گاهی از آن به ظهوری جدید از دینداری قدیم و باستانی مغرب زمین یاد می‌شود. این ظهور جدید عقاید و اعمال موجود در ادیان زنده جهان به‌ویژه ادیان شرقی و علوم‌ی مانند روانشناسی، برداشتی

- 
1. Paganism
  2. Neo-paganism
  3. Occultist
  4. Spiritualism
  5. Alternative

## معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان ۲۳۱

جدید از امر قدسی را رقم‌زده است. گسترش این باورهای جدید بر نوشته‌های عالمان علوم خفیه به ویژه نوشته‌های تئوزوفیست مسیحی آلیس بیلی<sup>۱</sup> و بر فوق‌طبیعیات انسان‌شناس آلمانی رادلف اشتاینر<sup>۲</sup> تکیه دارد. در سال ۱۹۳۷ بیلی با وساطت روحی<sup>۳</sup> که نوعی واسطه‌گری در دریافت الهام و وحی از موجودات قلمروهای دیگر هستی است، به یک دعای معنوی با عنوان «نیایش عظیم» نایل آمد که امروزه همچنان مورد توجه معنویت‌گرایان جدید است. بعدها کسانی مانند دیوید اسپانگلر<sup>۴</sup> و جورج ترولیان<sup>۵</sup> این نگاه به امر قدسی را گسترش دادند (Hanegraaff, 2001: 33).

نسل جدید که بر اساس شاخص‌های سنی بسیار جوان‌تر از حاملان گفتمان دینی سنتی و نهادینه بوده، در مخالفت با گفتمان دینی رایج در پی ایجاد نوعی همزیستی انتظارات دین از بشر و انتظارات بشر از دین برآمد. انتقاد از مرجعیت دینی،<sup>۶</sup> نفی این ایده که دینداری و معنویت فقط از راه عضویت و حضور در کلیساهای نهادینه به دست می‌آید و نیز نفی جهان‌نگری دوگانه‌انگارانه موجود در سنت دینی مسیحی-یهودی و اموری دیگر از این دست، از شاخص‌ترین کارهای این نسل جدید در نقد مدل دینداری حاکم بود. تمام آنچه درباره معنویت و دینداری گفته شد از اواخر دهه ۱۹۷۰ و در دهه ۱۹۸۰ با عنوان معنویت‌گرایی جدید مطرح شد و امروزه می‌توان از آن به عنوان گفتمان معنویت‌گرایی یادکرد که دارای نشانه‌ها و معانی کانونی خاص خود است که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

### نشانه‌های گفتمان معنویت‌گرایی جدید غرب: بر اساس مطالعات انجام گرفته از

منابع موجود، مباحث و نوشته‌ها و تعریف‌های مربوط به معنویت‌گرایی جدید دارای نشانه‌ها و نظام گفتاری مشترکی است که به شرح ذیل بیان می‌شود:

- 
1. Alice Bailey (1949- 1880)
  2. Rudolf Steiner
  3. channeling
  4. David Spangler
  5. George Trevelyan
  6. Religious Authority

**نشانه اول، فردگرایی:** گفتمان معنویت‌گرایی بر فردگرایی تاکید دارد. معنویت‌گرایی جدید دربردارنده ارتباط یک به یک با خدا است. در این گفتمان چنین القا می‌شود که وقتی ما می‌توانیم خودمان با خدا ارتباط داشته‌باشیم چه نیازی است که یک بشر دیگر واسطه این ارتباط باشد (David Icke, 366). و نیز گفته می‌شود که اینک زمان آن رسیده است که هرکسی خود یک شَمَن شود، یک دانشمند علوم ماوراء طبیعی شود، رؤیابین شود، کسی شود که در میانه عوالم متعدد سیر می‌کند. (Sutcliffe, 2003: 218).

فردگرایی دینی و فردگرایی مدرن: خاستگاه فردگرایی در ساحت دین، تمایز میان دین مناسکی<sup>۱</sup> و دین درونی<sup>۲</sup> است. دین مناسکی مستلزم رعایت مومنانه یک دسته اعمال معین است، اما دین درونی به معنای گرامی داشت حقیقت، توسط تک تک افراد مومن، در قالب عرفان، اخلاق یا معنویت درون دینی است. در تمام سنت‌های دینی بزرگ، این تفکیک پیش از ظهور مدرنیته، به‌خوبی برقرار بود. بحث رایج شریعت و طریقت در سنت‌های دینی ادیان ابراهیمی به‌ویژه اسلام و درون‌گرایی<sup>۳</sup> و ظاهرگرایی<sup>۴</sup> در بافت مباحث دین‌پژوهی روزگار ما، حاکی از همین تمایز است.

چه چیزی فردگرایی دینی را با مدرنیته و فردگرایی مدرن پیوند می‌دهد؟ در پاسخ باید ابتدا اشاره کرد که خاستگاه فردگرایی مدرن به رسمیت شناختن اتونومی<sup>۵</sup> یا خودمختاری فاعل آگاه<sup>۶</sup> است. فردگرایی دینی دست‌کم از دو نظر با فردگرایی مدرن فرق دارد: نخست، در فردگرایی دینی، فرد در یک فرایند ریاضت و خودداری به منظور رسیدن به مقام تسلیم در پیشگاه خدا قرار می‌گیرد. دوم، در فردگرایی دینی سعی می‌شود که موانع دنیوی یکی‌شدن با خدا، به‌کلی، از میان برداشته‌شود. این در حالی است که فردگرایی مدرن از یک سو ریاضت برای رسیدن به مقام تسلیم و از سوی دیگر یکی

- 
1. Exoteric
  2. Esoteric
  3. Esoterism
  4. Exoterism
  5. autonomy
  6. Subject

شدن با خدا را به کلی رد می‌کند. در فردگرایی مدرن اساساً خدایی متعال و بیرون از وجود آدمی تصور نمی‌شود که آدمی در پی برقراری ارتباط یا یکی شدن با او باشد. معنویت‌گرایی جدید حاکی از جذب شدن فردگرایی دینی در فردگرایی مدرن از راه ارج نهادن به دنیا از یک سو و خودمختاری سوژه متدین از سوی دیگر است. مدرنیته دینی اساساً، محصول این فرایند است. مدرنیته دینی، جستجوگر معنوی<sup>۱</sup> را با مدرنیته روان‌شناختی پیوند می‌دهد که ویژگی بارز آن فرد معطوف به تکامل خود است. این گرایش‌ها، عمدتاً بر ذهنی‌سازی دین‌های سنتی، انکار «حقیقت» دریافتی از دیگران و قدر نهادن به اعتبار سفر معنوی استوارند، چنین تعلیم می‌دهند که هر کسی می‌تواند مطابق علایق و سلیق خود، راه رسیدن به حقیقت را برگزیند.

**نشانه دوم، اینجا و اکنون بودن:** معنویت‌گرایی به ذات خود مطلوب نیست، بلکه از آن روی مورد توجه است که هدفی را محقق‌سازد یا کارکردی در اینجا و اکنون ما داشته‌باشد. این کارکردها را می‌توان درمان نفس، تحقق و رشد استعدادهای درون و رسیدن به خودحقیقی دانست (Hunt, 2003: 135). از این دیدگاه فرد معنویت‌گرا سعی می‌کند با استفاده از حکمت معنوی خویش، به ایجاد معنا در زندگی روزمره و این جهانی خود مبادرت کند (Sutcliffe, 2003: 221). گفتمان معنویت‌گرایی انسان را بیش از آنچه خود گمان می‌کند، دارای وضع نامطلوب تلقی می‌کند. در عین حال، این گفتمان وضع انسان را کاملاً درمان‌پذیر نشان می‌دهد. تکیه این گفتمان بر درمان این جهانی یا درمان سکولار است. مقصود ما از سکولار در اینجا یعنی این که روش توصیه شده آزمون این جهانی دارد. آرامش اینجا و اکنونی فرد مهم است. یعنی قابل آزمون سرانجام شناختی در همین دنیا است. به همین دلیل نجاتی که از طریق معنویت‌گرایی طلب می‌شود یک نجات کاملاً اینجا و اکنونی است؛ اهدافی هستند که همه می‌توانند به آن برسند؛ سلامتی، رفاه، نشاط و زیبایی.

**نشانه سوم، تقدم تجربه شخصی و درونی:** گفتمان معنویت‌گرایی بر تجربه ذهنی، درونی، عاطفی و احساسی از هستی تاکید دارد. این تاکید، نتایجی را به همراه دارد. نوعی بیگانگی جدید با علم که در ذات خود به هیچ چیز تعلق خاطر ندارد و از بیرون به موضوعات مورد بررسی خود نگاه می‌کند. اما گفتمان معنویت‌گرایی بر ترازوی درون به عنوان معیار سنجش فعالیت معنوی تکیه دارد. وقتی مرجعیت یا معیار بیرونی تضعیف می‌شود نتایجی مانند: کم شدن تعبد، تقلید، تبعیت از الگوهای فکری زمانه، تبعیت از افکار عمومی و تبعیت از نظام تعلیم و تربیت رایج به دست می‌آید. به درون بردن ترازوی سنجش سه گانه است: استدلال‌گرایی، خودکاوی و محور قرار دادن وجدان اخلاقی که تمام این‌ها در معنویت‌گرایی جدید وجود دارد.

**نشانه چهارم، دیدگاه کل‌نگرانه:** کل‌نگری<sup>۱</sup> یکی دیگر از نشانه‌های معنویت‌گرایی جدید است. در این گفتمان بر این نکته تاکید می‌شود که علت و سبب اصلی مشکلات و رنج‌های فردی و اجتماعی تجزیه‌شدگی<sup>۲</sup> است. برای از بین بردن علت این رنج‌ها بر نگاه کل‌نگر یعنی یک آگاهی به ارتباط‌درونی<sup>۳</sup> تمام موجودات هستی تاکید می‌شود و آن را عامل برقراری موازنه و حفظ تعادل می‌داند. گفتمان معنویت‌گرایی جدید در پی آن است تا جایگزینی برای همه گرایش‌های غیر «کل‌نگرانه» باشد. انکار دوگانه‌باوری موجود در فرهنگ دینی یهودی- مسیحی و تقلیل‌گرایی در علم مدرن، شاخصه اصلی این نگاه است (Hanegraaff, 2001: 25).

**نشانه پنجم، استفاده از روانشناسی:** از نشانه‌های گفتمان معنویت‌گرایی جدید تاکید بر ترکیب زبان دین و زبان روانشناسی است. استفاده از ابزار و مفاهیم روانشناسی مانند: تصورات و تصدیق‌ها و مثبت‌اندیشی به عنوان ابزار شفایابی و درمان معنوی مورد

- 
1. Holism
  2. Fragmentation
  3. Interconnection

توجه است. شفایابی یا درمان معنوی<sup>۱</sup> و رسیدن به سطوح و مراتب بالاتر آگاهی، موتور محرکه بهداشت جسمانی و تحول اجتماعی قلمداد می‌شود. در این گفتمان، روان درمانی با بهره‌گیری از ظرفیت‌های معنوی آدمیان، مطرح است و روش‌های درمان به ترتیب از روان به ذهن و از ذهن به جسم و از جسم به مسایل اجتماعی کشیده می‌شود. برای نمونه، بدبینی در این گفتمان یک امر روانی تصور می‌شود که فرد با پذیرفتن نتیجه این بدبینی، آن را به امری ذهنی تبدیل می‌کند. درگیری ذهنی فرد با این امر به تدریج اعصابش را می‌فرساید که این فرسودگی اعصاب امری جسمانی است و با گذشت زمان، این فرسودگی اعصاب موجب می‌شود که آستانه تحمل فرد کم شود و دعوا کند. دعوا امری اجتماعی است. با این تحلیل، گفتمان معنویت‌گرایی می‌گوید برای درمان امر اجتماعی دعوا، باید به سیستم عصبی، ذهن و روان فرد توجه کرد (Heelas, 1996).

**نشانه ششم، التقاطی بودن:** یکی دیگر از نشانه‌های گفتمان معنویت‌گرایی جدید بهره‌گیری از آموزه‌ها و اعمال گوناگون است که از سنت‌های دینی و معنوی مختلف و متفاوت گلچین می‌شوند و در یک مجموعه جدید گرد هم می‌آیند. برای نمونه مواردی مانند: تولد دوباره، درمان با بلورها یا درمان‌های کریستالی، شیاتسو و رقص درمانی با هم ترکیب می‌شوند تا عمل معنوی شخصی، برای فرد پدید آید (-Sutcliffe, 2003: 204). مبنای این التقاط، تکیه بر آناتومی فرد است. به این معنا که در امور معنوی باید ظرفیت‌های وجودی و سنخ‌های روانی تک‌تک افراد مورد توجه قرار بگیرد. برآوردن نیازهای متفاوت هر فرد، التقاط و خوشه‌چینی از سنت‌های مختلف را موجب می‌شود. گفتمان معنویت‌گرایی می‌گوید که افراد به لحاظ طبقه، نژاد، سن، پیشینه، منطقه و فرهنگ با هم متفاوت هستند و این تفاوت نگاه آنان، آنچه که برای آنان مفید است را نیز متفاوت می‌کند. به تعبیر برخی از عالمان دین پژوه «معنویت سلف سرویس» یا «کافه تریایی» است که می‌توان محصولات دینی و فرهنگی سنت‌های دینی، فلسفی و عرفانی مختلف را در آن یافت (اسمیت، ۱۳۸۴).

### یافته‌های تجربی: گفتمان معنویت‌گرایی جدید در ایران

همان گونه که اشاره شد گفتمان معنویت‌گرایی در غرب دارای نشانه‌هایی است که ما با بررسی منابع موجود آنها را بیان کردیم، اینک بر اساس یافته‌های تجربی حاصل از مصاحبه با کنشگران ایرانی، آن نشانه‌ها را در گفتمان ایرانی معنویت‌گرایی جدید بررسی می‌کنیم. در همین آغاز به اجمال توضیح می‌دهیم که گفتمان معنویت‌گرایی ایرانی تقریباً از همان نشانه‌های گفتمانی در غرب برخوردار است. بنابراین شاید بهتر باشد از همان تعبیر درست: گفتمان معنویت‌گرایی جدید در ایران، به جای تعبیر: گفتمان معنویت‌گرایی ایرانی، استفاده کنیم. در واقع چنین گفتمانی با همان صورت غربی در میان بخش‌هایی از جمعیت ایران نفوذ کرده است و اینک در حال بهره گرفتن از برخی عناصر بومی برای تقویت آرایش نشانه‌ها در درون خود است تا تمایز خود با گفتمان دینی را تثبیت کند. تمایز موجود میان دینداری و معنویت‌گرایی که در نظریه چارلز تیلور مطرح است، در ایران به شدت غرب نیست. عرصه دینداری در ایران که از این پس از آن به عنوان گفتمان دینی یاد می‌شود دارای نشانه‌های خاص خود است که غیریت گفتمانی با معنویت‌گرایی جدید را به خوبی نمایان می‌سازد.

### نشانه‌های گفتمان دینی در ایران:

ساختارهای مرجعیت و حجیت خداپاورانه در این گفتمان مهم است. خدا و متون مقدس در آن بسیار اهمیت دارند. زندگی بر اساس ارزش‌های «متعالی و برتر» تنظیم می‌شود که از مراجع و منابع بیرونی به دست می‌آید. حاملان گفتمان دینی همچنان بر پایه اتکا به مرجعیت بیرونی به امر قدسی توجه می‌کنند. همچنین در گفتمان دینی، خودشناسی، تحول و زندگی حقیقی را باید از راه تبعیت و پیروی از یک منبع معنایی که فراتر از زندگی این جهانی است محقق ساخت. حاملان این گفتمان بر تبعیت از تعالیم قرآن و تقلید از مراجع تقلید و شرکت در مراسم دینی دسته جمعی تاکید دارند. در گفتمان دینی



## معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان ۲۳۷

از رابطه دوسویه فرد و دیگری که موجودی متعالی است، سخن گفته می‌شود و این رابطه را با وجود نامتوازن بودن، سازنده می‌دانند. در این گفتمان سخن از خدایی است که خیر و صلاح همه انسان‌ها را می‌داند. اوست که خوب و بد آدمی را بهتر از خود او می‌شناسد. بنابراین سر سپردن به دستورات و فرامین او راه نجات است.

در درون گفتمان دینی با سنخ‌های گوناگونی مواجه هستیم که در برخی از آنها از درون و امور انفسی فرد سخنی نیست و در برخی تجربه معنوی و انفسی نیز مهم پنداشته می‌شود. بنابراین، هم‌پوشی و نقاط مشترک اندکی از دو وادی دینداری و معنویت‌گرایی جدید را نشان می‌دهد. برای نمونه، وقتی از افراد سوال شد که آیا هیچ‌کدام از فعالیت‌ها و اعمال معنویت‌گرایانه با مسلمانی قابل جمع است، معمولاً با پاسخ منفی دینداران مواجه می‌شدیم.

### نشانه‌های گفتمان معنویت‌گرایی در ایران

شواهد نشان می‌دهد که روحیه بخشی از جمعیت ایران (بطور خاص تهران) تغییر کرده است و بیشتر به روحیه معنویت‌گرا تبدیل شده است. این روحیه، مجموعه گفتارها و نوشته‌ها و اعمالی را رقم زده است که می‌تواند در یک نظام معنایی جدید، به مثابه گفتمان دسته‌بندی شود. زبان یا نشانه‌های گفتاری این گفتمان همان است که تحقیقات اسنادی درباره گفتمان معنویت‌گرایی جدید در غرب به دست داده است. در عین حال گفتمان معنویت‌گرایی در ایران از ویژگی‌هایی برخوردار است که شاید در دراز مدت و با تثبیت این نشانه‌ها بتوان از یک گفتمان معنویت‌گرایی ایرانی سخن به میان آورد. آنچه این تحقیق نشان داده است، نوعی بازتولید همان گفتمان غربی در ایران است.

**تمایز دین و معنویت‌گرایی:** در مصاحبه از تمام مصاحبه‌شوندگان پرسیده شد که چرا خود را معنویت‌گرا می‌خوانند و آیا مگر بین دینداری و معنویت‌گرایی، فرق است؟ مصاحبه‌شوندگان که معمولاً بر معنویت‌گرا بودن خود تاکید می‌کردند، در توضیح باور و موضع خویش از زبانی استفاده می‌کردند که دارای ویژگی‌هایی است که آن را از ساختار

زبان دین و دینداری که در بالا توضیح دادیم، متمایز می‌سازد و در نتیجه شاید این تمایز را به تعبیر فرکلاف، بتوان حاکی از یک منازعه زبانی پنهان میان دینداری و معنویت‌گرایی قلمداد کرد. برای نمونه یکی از آنها درباره تفاوت میان دین و معنویت‌گرایی می‌گوید:

من به چنین تفاوتی قائلم. من دین را زیر مجموعه معنویت می‌دانم، یعنی معنویت را فراتر از دین می‌دانم و به نظرم جوهره تمام ادیان آن معنویت کلی است که توی ذهن من به وجود می‌آورد... من خود را معنویت‌گرا قلمداد می‌کنم. به نظر من دین چارچوب داره، دینداری جزمیت داره، دینداری احکام داره، و با این سه مورد نمی‌توانم کنار بیایم، اما معنویت خیلی شناور و سیال است، چارچوب پذیر نیست (مصاحبه شونده شماره ۱).

با توجه به این توضیحات این سوال مطرح شد که آیا در چنین معنویتی که شما بهش معتقدید خدا هم جایگاهی دارد؟

در ادیان ابراهیمی خدا بیشتر انسان وار است، شاید علتش این باشد که در ذهن و عقل بشر آن روز بگنجد تا بتواند تصورش کند، ولی اگر قرار باشد انسان رشد کند پس من دیگر آن آدم ۱۴۰۰ سال پیش نیستم، وضعیت ذهنی من فرق کرده، شرایط محیطی من هم آن شرایط نیست، دغدغه‌های من هم دغدغه‌های انسان ۱۴۰۰ سال پیش نیست، فکر می‌کنم در معنویت‌گرایی ما باید به این تفاوت توجه داشته باشیم. خدایی که بهش معتقدم خیلی نمی‌تونم با کلمه وصف کنم، فقط می‌دونم همونیه که توی تنهایی‌ام مرا می‌گریونه، یعنی خدایی است در درون من.

آیا شما پس از خارج شدن از گفتمان دینی، هیچ گفتمان دینی دیگری مانند بودیسم یا هندویسم یا فرقه‌های جدید را تجربه کرده‌اید؟

من پس از فاصله گرفتن از نوع دینداری خودم به سراغ هیچ دین دیگری نرفتم که با خدایی دیگر آشنا شوم، چون از نظر من اسلام آخرین دین است، یعنی تکامل یافته است. اسلام به نظر من تکامل یافته ادیان قبل است، به همین دلیل وقتی مفهوم خدا در چنین دینی برایم زیر سوال است، دیگر به سراغ دین‌هایی که تکامل نیافته

هستند نمی‌روم. اصلاً به هیچ دینی مراجعه نمی‌کنم. بنابراین اگر معنویت‌گرایی را به اطاعت از خواست و اراده خدا معنا کنید می‌گویم نه، این اطاعت محض معنویت‌گرایی نیست. خدا در درون من است یا بهتر بگویم، به خدایی باور دارم که هم درون و هم در بیرون من است، خدا فراتر از من است (مصاحبه شونده شماره ۸).

در پرسش نخست، پاسخ مصاحبه شونده در بستری از بحث‌های عمومی در دینداری و معنویت‌گرایی قرار می‌گیرد؛ مسئله‌ای که می‌تواند در شرایط خاص فرهنگی اتفاقاً از موضوعات مهم و برجسته باشد. با این حال، متن یا زبان مورد استفاده این مصاحبه شونده را بطور طبیعی باید این‌گونه تفسیر و تبیین کرد: پاسخ دهنده بر این باور است که دینداری دارای چارچوب است و دست و پا گیر، ولی معنویت‌گرایی این مشکل را ندارد. معنویت‌گرایی چیزی است که مصاحبه‌شونده ترجیح می‌دهد در خدمت اکثریت مردم باشد اما در عین حال ارائه‌تعالیم فردی و خاص برای برخی افراد نیز مهم است. با وجود چنین تفسیر و تبیینی، متن مصاحبه همچنان مشکل‌آفرین است؛ چرا که سازگاری و انسجام در آن از ویژگی زبان مصاحبه شونده نیست. در بخش‌های مختلف این مصاحبه، مصاحبه‌شونده از منظرهای مختلفی به اصل موضوع نگاه و درباره آن اظهار نظر کرد و حتی نظراتی را مطرح کرد که با هم تعارض داشتند: «من دین را زیر مجموعه معنویت می‌دانم و .... به نظرم جوهره همه ادیان معنویت است». این جمله آن تمایزی که میان دینداری و معنویت‌گرایی وجود دارد و خود او نیز تصدیق کرده است، را رد می‌کند. در هر بخش از صحبت‌های این مصاحبه‌شونده، یک دیدگاه کلیدی دیده می‌شود که انگار دیدگاه اصلی و معتبر درباره موضوع مورد بحث است. دیدگاهی محکم و قاطع که با استدلال همراه است مثلاً در بخشی از مصاحبه می‌گوید:

«وقتی در دورانی دینداری سنتی‌ام زیر سوال رفت، به دین به عنوان فرهنگ عمل می‌کردم و مشارکتی اگر در مراسم دینی داشتم دیگر از باب دینداری نبود».

و یا در جای دیگر در ارزیابی دین و معنویت گرای می‌گوید:

«به اعتقاد دینی نمره زیادی نمی‌دهم چرا که گاهی اعتقادات دینی خیلی نفاق افکن می‌شوند و در جوامع بشری باعث بسیاری جنگ‌ها و کشتارها می‌شوند و من این را نمی‌پسندم».

تصویری که مصاحبه‌شونده از خدا ترسیم می‌کند، با تصویری که در گفت‌وگو دینی ایرانی وجود دارد، فرق دارد. با وجود ناسازگاری‌هایی که در برخی جملات هست، اما در کل نشان می‌دهد که خدا باوری مصاحبه‌شونده با خدا باوری مطرح در گفت‌وگو دینی متفاوت است.

مصاحبه‌شونده دیگری که یک کارگر لوله‌کش است در پاسخ به این پرسش که آیا شما فرقی میان دینداری و معنویت‌گرایی می‌بینید و آیا شما خودتان را معنویت‌گرا می‌دانید یا دیندار؟ اظهار می‌دارد:

آغاز سخنم را باید با این جمله شروع کنم دین یا شریعت ساخته ذهن انسان است. من با شریعت مخالفم، موافقم نیستم، ولی در مورد معنویت، آن را هم به عبارتی داریم از هم کپی می‌کنیم، من حقیقت خودم را دارم و معنویت خودم را دارم و کلا هر کسی معنویت خودش را دارد... وقتی من از معنویت هر کسی سخن می‌گویم، مقصودم این است که هر کدام وابسته به درون خودمان هستیم. یکی درون را می‌گوید خدا، چون که شریعت اسم اون درون را گذاشته خدا، ولی عرفان آن را می‌گوید حقیقت... معنویت من می‌گوید زندگی. خدای من، حقیقت من همین لایه‌های زندگی است، در لایه‌های زندگی شما خدا نمی‌توانید ببینید، حقیقت نادیدنی است، باید حقیقت را زندگی کرد. این حقیقتی که به ما معرفی شده است برای ما راهگشا نیست، برای ما هیچ دردی را دوا نمی‌کند.

همین مصاحبه‌شونده در پاسخ به این پرسش که آیا برای چنین حقیقتی به سراغ هیچ گونه دیگری از دین یا فرقه‌ها غیر از اسلام یا گفت‌وگو دینی در کشور، رفته‌اید؟ اظهار می‌دارد:

## معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان ۲۴۱

نه، به نظر من مجموعه باید متعادل باشد. اما، البته این را هم بگویم که امروزه مردم با گزینه‌های خوبی برای دینداری مواجه هستند؛ با این فرقه‌های نوظهور که بسیاری از آنها کارشان بیشتر ترویج آرامش و خودشناسی است. بنابراین دسترسی آدم‌ها به انواع دین‌ها و فرقه‌ها بسیار زیاد است و از کانال‌های بسیار زیاد هم می‌توانند استفاده کنند. در این که همین را مقایسه کنیم با دسترسی عمومی به دین سنتی، مشاهده می‌کنیم که هیچ تعادلی برقرار نیست. بنابراین، آن گروه در موقعیت اقلیت قرار می‌گیرند، در زمانی که معیار دسترسی عمومی به معنویت یا حقیقت باشد. بنابراین برای رفع این نابرابری باید بخشی از هزینه‌ها را صرف فراهم آوردن زمینه‌های دینداری سنتی کرد و بخشی دیگر را صرف زمینه سازی برای معنویت‌گرایی (مصاحبه شونده شماره ۲).

مصاحبه‌شونده تاکید دارد بر این که جامعه نباید با مسلط کردن یک گفتمان خاص در پی تزریق یک نوع حقیقت به شهروندان باشد. در یک جامعه باید به‌طور نظام‌مند به تقاضاها و نیازمندی‌های شهروندان به دینداری و معنویت توجه شود. جامعه یک نهاد است و مردم را تشویق می‌کند تا به سمت اهدافی بالاتر از اهدافی که دارند، حرکت کنند. جامعه‌ای که از یک حقیقت برخوردار باشد با فضای خاصی که تولید می‌کند، نمی‌تواند پاسخگوی سلايق معنوی افراد باشد و در نتیجه نمی‌تواند گفتمان‌هایی را در درون خود جای دهد که موجب تربیت بهتر و بیشتر دینی و معنوی افراد جامعه می‌شود.

**فردگرایی:** در تمام مصاحبه‌ها فردگرایی نقطه کانونی و زبان مشترک است. برای نمونه مصاحبه‌شونده‌ای که یک خانم خیاط و خانه‌دار است و خود را معنویت‌گرا می‌داند می‌گوید:

معنویت‌گرایان خودشان زندگی را به سان خود در می‌آورند. آنها اگر جامعه باز باشد خودشان منابع و مراجع این معنویت‌گرایی را فراهم می‌آورند (مصاحبه شونده شماره ۱۳).

مصاحبه‌شونده دیگری که مهندس ساختمان است، می‌گوید:

در روزگار ما و در جامعه ما همه سعی می‌کنند بر یک چیز متمرکز شوند و این که واقعا دریابند چه چیزی از همه بیشتر برای انسان‌ها اهمیت دارد. برای آدم‌ها پرکردن اوقات فراغت اهمیت دارد و در این مسیر سعی دارند که بطور همزمان به پرورش خود و سرگرم شدن بپردازند. دلمشغولی اولیه در این میان خود پروری و رسیدن به معنویت درون است و اگر از تحقق این امر در جامعه‌ای دست شسته شود، بسیاری دچار نارسایی درونی و معنوی می‌شوند و این امر پیامدهای ناگواری دارد (مصاحبه شونده شماره ۱۸).

**التقاطی بودن و استفاده از سنت‌های دیگر:** معنویت‌گرایان ایرانی در مصاحبه‌ها بارها از امکان استفاده از آموزه‌های ادیان و سنت‌های مختلف سخن گفته‌اند. این ایده در تقریباً بیش از ۹۰ درصد مصاحبه‌شوندگان وجود داشت. برای مثال یکی از آنها چنین اظهار داشت:

تنوع در جامعه ما هنوز آن‌قدرها هم پذیرفته نیست. اگر جامعه در پی آن باشد که به مثابه تریبونی برای دیدگاه‌های مختلف عمل کند، نباید این دیدگاه‌های بدیل و جایگزین و سلاقی دیگر را نادیده بگیرد. ما باید بتوانیم برای شهروندان توضیح دهیم که چرا فلان گرایش یا فرقه یا جریان دینی یا معنوی می‌تواند در جامعه باشد اما برای دسته دیگری در این‌جا امکان فعالیت نیست. آدم‌ها به فراخور حال و نیاز خودشان می‌توانند از این تنوع باورها استفاده کنند (مصاحبه شونده شماره ۲۰ یک دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی که خود را معنویت‌گرا می‌داند).

مصاحبه‌شوندگان معمولاً در پاسخ به این پرسش که گرایش به جریان‌های معنویت‌گرایانه و یا ادیان دیگر با مسلمان بودن افراد می‌سازد یا نه، پاسخ مثبت داده‌اند. اما در عین حال تأکید داشته‌اند مقصودشان آن است که معنویت‌گرا می‌تواند از آموزه‌های اسلامی نیز مانند آموزه‌های دیگر ادیان و فرقه‌ها استفاده کند و بر اساس اقتضائات درونی خودش، مجموعه‌ای از باورها و اعمال را پدید آورد.

کل‌نگری و اعتقاد به خدای درون: مصاحبه‌شونده‌ها در پاسخ به این پرسش که آیا در معنویت‌گرایی به تصویر جدیدی از امر قدسی و یا از خدا رسیده‌اید، پاسخ مثبت

### معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان ۲۴۳

داده‌اند و از خدایی درونی و حلول کرده در هستی و موجودات سخن گفته‌اند. برای نمونه یکی از آنها اظهار می‌دارد:

من خیلی ساده بگم، انگار خدا میتونه به فرد باشه و بقیه جهان مانند اجزای این فرد هستند که همه دارند کاری را انجام می‌دهند. اون سلول‌ها و بافت‌های این بدن، انسان‌ها و محیط و موجودات دیگر هستند.

مصاحبه‌شونده همه عالم را اجزای یک کل می‌داند. برای اطمینان از او سوال شد آیا منظور این است که ما همه اجزای یک کل هستیم؟ جواب مثبت می‌دهد و اظهاراتی کرد که وجود نگاه کل‌نگرانه را تایید می‌کند:

من هستی را یک کل می‌بینم و به تعبیری نگاه وحدت وجودی دارم. او در پاسخ به این سوال که به نظر شما آیا این برداشت از خدا با آن نگاه به خدا در دینداری که خدایی است که خالق است و در بیرون از ما وجودی مستقل دارد، سازگار است یا نه، اظهار داشت:

من دیگه تصور آنچنانی از خدا ندارم.

یکی دیگر از مصاحبه‌شونده‌ها در بخشی از سخنان خود بر اهمیت دورن انسان تاکید دارد و معیار ترازوی سنجش را دورن می‌داند. از این رو از نظر وی:

«درون منبع الهام است و نیروهایی را که می‌خواهم جذب می‌کند.»

**استفاده از روان‌درمانی و روانشناسی:** از مصاحبه‌شونده‌ها پرسیدیم که آیا معنوی‌درمانی انجام داده‌اند که در آن معنویت و روان‌شناسی درهم آمیخته می‌شود. تقریباً تمامی آنها به این استفاده از روان‌شناسی باور داشتند و بیشتر آنها روان‌درمانی را دست کم برای یکبار انجام داده بودند. یکی از آنها گفت:

به هر دو طرفش را هم کردم. هم روی خودم انجام دادم و هم برای دیگران بکار بردم، مثلاً فرض بکنید که دوستانمان دچار ناراحتی خانوادگی شده بودند حتی به مرحله خودکشی رسیده بودند به نحوی درواقع اینها را با فردی آشنا کردیم که یک مقدار حالت‌های ذهن‌خوانی و حالت‌های روان‌شناسی داشت؛ الان ایشان یکی از معتقدان به زندگی و علاقه‌مندان بوده در

مورد خودم هم خیلی این حالت پیش آمده که با افرادی در واقع در ارتباط بودم و کمک‌های بسیار فکری گرفته‌ام .

**زیست اینجا و اکنونی:** از تمامی مصاحبه‌شوندگان درباره زندگی دنیوی و لوازم توجه به زندگی این جهانی یعنی دلمشغولی به محیط زیست پرسیدیم که همه پاسخ‌شان درباره اهمیت زندگی این جهانی و توجه به محیط زیست مثبت بود. مصاحبه‌شونده‌ها بر این باور بودند که پیوندی عمیق میان زندگی آنها و طبیعت وجود دارد و ابراز می‌داشتند که کارهایی که انجام می‌دهند، برای ثواب و ترس از عقاب نیست و بسیاری از آنها حتی منکر زندگی بعد از مرگ بوده‌اند و از تناسخ و زندگی دوباره سخن می‌گفتند. یکی از ایشان اظهار می‌دارد که:

برای حفظ محیط زیست و تضمین زندگی سالم، سعی می‌کنم فیلم‌های مربوط به حیات وحش، محیط زیست و منابع طبیعی را ببینم و اگر پولی برای حفظ حیات وحش و محیط زیست جمع می‌کنند، مشارکت می‌کنم. از مواد بازیافتی استفاده می‌کنم و سعی می‌کنم از مواد ارگانیک استفاده نمایم.

جالب توجه آن که معنویت‌گرایان ایرانی به نکاتی توجه دارند که هنوز در جامعه ما چندان عمومیت نیافته است. برای مثال تقریباً تمام آنها اظهار داشتند که ترجیح می‌دهند محصولی را استفاده کنند که در فرایند تهیه آن معیارهای حفظ محیط زیست دقیق‌تر رعایت شده است. یکی از آنها در پاسخ به این پرسش که در مصرف لوازم آرایش به چه چیزهایی توجه دارید اظهار می‌دارد :

من بسیار حساس هستم نسبت به این موضوع. البته در جامعه ما هنوز این مسائل رواج ندارد. اما من سعی می‌کنم، اگر آگاهی پیدا کنم، از محصولاتی که برای تهیه آنها آزمایش‌هایی روی حیوانات انجام شده باشد، پرهیز کنم. هم چنین برای مثال دوست دارم تا حد امکان از تخم مرغ‌های ماشینی استفاده نکنم چرا که در تهیه آنها، مرغ‌ها را ۲۴ ساعته هوشیار نگه می‌دارند و از مواد هورمونی استفاده می‌کنند تا هم رشد کنند و هم تخم‌های مناسب بگذارند.»



زندگی براساس اقتضائات درونی نه بر اساس انتظارات بیرون: تمام مصاحبه‌شوندگان در پاسخ به این پرسش که نوع و مدل زندگی شما چه نوع زندگی است؟ زندگی براساس انتظارات بیرونی یا زندگی براساس اقتضائات درون خودتان؟ از ترجیح توجه به درون سخن به میان آوردند. برای نمونه یکی از آنها می‌گوید:

اقتضائات درون خودم، به بیرون زیاد اهمیت نمی‌دهم. یعنی اصلاً نمی‌خوام یک مثلاً شیعه خوب باشم یک مهندس پرکار یا یک همسر شایسته باشم. درون خودم ملاک است، ملاک درون خودم است.

### بحث و نتیجه‌گیری

این مقاله در پی توضیح و تبیین معنویت‌گرایی جدید در غرب و در ایران است. در بخش مبانی نظری اشاره شد که بهترین مبنای نظری برای تحلیل پدیده معنویت‌گرایی جدید، نظریه انفسی شدن چارلز تیلور بوده است که میان دو نظریه سکولاریزاسیون و بازگشت امر قدسی را جمع کرده است. تحقیق ما نشان داد که یک چرخش انفسی در میان بخشی از جمعیت ایران رخ داده است. این چرخش را می‌توان در قالب یک نظام معنایی و نظم نشانه‌ای به مثابه گفتمان تلقی کرد. روش تحلیل گفتمان به ما کمک کرد با استفاده از دستاوردهای تحقیق اسنادی و تاریخی درباره معنویت‌گرایی در غرب، ۶ نشانه گفتمانی را استخراج کنیم. آن نشانه‌ها با یافته‌های تجربی حاصل از مصاحبه‌ی کیفی در میان شهروندان تهرانی هماهنگ می‌باشد. همچنین تحقیق ما نشان داد که با همه شباهت‌هایی که میان گفتمان معنویت‌گرایی غرب و گفتمان معنویت‌گرایی ایرانی وجود دارد، این گفتمان در کشور ایران از برخی عناصر بومی نیز استفاده می‌کند و افتراق‌هایی نیز با گفتمان غرب دارد. برای نمونه در گفتمان غربی همان طوری که اشاره شد، فردگرایی از نوع مدرن وجود دارد و التقاط در آنجا با دین‌های شرقی و سنت پیشامسیحی است، اما در گفتمان ایرانی نوع فردگرایی بیشتر به فردگرایی دینی شباهت دارد تا مدرن و التقاط نیز بیشتر با سنت‌های عرفانی ما مانند تعالیم مولوی است.

در عین حال گفتمان معنویت‌گرایی به دلیل در بر داشتن نشانه‌ها و معانی کانونی خاص خود که با نشانه‌های گفتمان دینی غیریت دارد، به‌طور خودبخودی در زمره «گفتمان رقیب و مخالف» دسته بندی می‌شود. در برخی نوشته‌ها در درون گفتمان دینی از نقش این «جنبش‌های معنوی در جنگ نرم» سخن به میان آمده است (رک. مظاهری سیف، ۱۳۸۸: ۴۵). این نوع نگرش‌ها نشان می‌دهد که گفتمان دینی با کسان یا ایده‌هایی، غیریت‌سازی می‌کند که تا این زمان در درون آن تصور می‌شدند.

در پایان باید گفت که با وجود ظهور برخی مشکلات در گفتمان دینی در ایران نمی‌توان از افول و شکست آن سخن گفت و گفتمان معنویت‌گرایی را جایگزین آن دانست. گفتمان دینی هنوز بخش گسترده‌ای از مردم ایران را در بر می‌گیرد. به نظر می‌رسد که با چندگانگی درونی گفتمان دینی (اصول‌گرایانه، سنتی، نواندیشانه و اصلاح‌طلبانه) و نیز برخورداری از ابزار تبلیغی، در آینده نزدیک، شاهد تحول چندان مهمی نباشیم که در نظریه تیلور از آن به «چرخش عظیم فرهنگی در فرهنگ روزگار مدرن» یاد شده است که معنویت‌گرایی در این چرخش، جایگزین دین و دینداری است. در این مدت به نظر می‌رسد که گفتمان معنویت‌گرایی هر چه بیشتر به جذب نیرو پردازد و به رقیبی هر چه جدی‌تر برای گفتمان دینی تبدیل شود. طبیعی است که با قدرت گرفتن این گفتمان و حرف‌های جدیدی که برای انسان مدرن دارد، در صورت ریزش نیروهای گفتمان دینی، قادر خواهد بود همه آنها را جذب کند.

#### پیشنهادها و راه‌کارها

مطالعه علمی جامعه‌شناختی درباره فرقه‌گرایی جدید، بطور عام و معنویت‌گرایی جدید بطور خاص، در غرب، از سطح نزاع‌ها و مشاجرات عمومی که ما در ایران درگیر آن هستیم، فراتر رفته است. جامعه‌شناسان و دین‌پژوهان جهان از جنبه‌های مختلف و با دقت تمام به این موضوع می‌پردازند. از آنجایی که مطالعه این پدیده فرصتی مغتنم برای

## معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان ۲۴۷

مشاهده چگونگی رشد، گسترش و افول دین‌ها به حساب می‌آید، محققان ایرانی، بویژه از منظر جامعه‌شناسی، باید بیشتر و دقیق‌تر به آن توجه نشان دهند. چون اطلاعاتی بی‌واسطه و دست اول درباره جنبه‌های مهم و اساسی دین‌ها در اختیار محقق قرار می‌دهد که می‌تواند درک ما از ظهور و گسترش دین‌های بزرگ در گذشته را نیز بهتر و بیشتر کند. بررسی این فرقه‌های نوظهور ما را به شناخت هر چه بهتر منطق و فرایند عضوگیری و جذب پیرو و مساله تغییر دین رهنمون می‌شود. به آگاهی ما از نوگرایی دینی، شکل‌گیری گروه‌های دینی، تغییرات دینی و مذهبی و تحول ساختارها و تحول نهادهای دینی کمک می‌رساند. پژوهش‌های بیشتر درباره این پدیده به بررسی ملاحظات و علایق جدیدتر در جامعه‌شناسی دین و گرایش‌های دینی مختلف می‌انجامد.

بررسی معنویت‌گرایی جدید بطور خاص و جنبش‌های نوپدید دینی بطور عام ما را به مواردی رهنمون می‌شود که می‌تواند راهبردهای تحقیقی جامعه‌شناسانه دین در ایران باشد:

۱. برای محقق این امکان را فراهم می‌آورند که طرح‌های کوچک‌تر و قابل انجام‌تر را برای تحقیق برگزینند.

۲. فرصتی را فراهم می‌آورند تا محقق بتواند شناخت دست‌اولی از چگونگی تکوین باورها، طرح‌ها و خط‌مشی‌های دینی، به دور از تاثیر تفسیرهای سنتی، بدست آورد.

۳. می‌تواند رفتارهای تندروانه و افراطی که سنجش و بررسی آنها آسان‌تر است را در معرض دید محقق قرار دهند و زمینه‌را برای بررسی مقایسه‌ای نمونه‌های معتدل و نرم‌تر دینداری و معنویت فراهم آورند.

## منابع

- ابوزهره، محمد. (۱۳۸۴)، **تاریخ مذاهب اسلامی**، ترجمه: علیرضا ایمانی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب..

- آقانوری، علی. (۱۳۸۶)، حدیث افتراق، مجموعه مقالات فرق تسنن به کوشش مهدی فرمانیان، نشر ادیان.
- جورج د. کریسایدز. (۱۳۸۲)، تعریف معنویت‌گرایی جدید، ترجمه: باقر طالبی دارابی، هفت آسمان، شماره ۱۹، سال پنجم.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی. (۱۳۸۶)، اسلام سیاسی در ایران، قم: موسسه انتشارات مفید، چاپ اول.
- سلطانی، سید علی‌اضغر. (۱۳۸۴)، قدرت، گفتمان و زبان: سازکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۰)، افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار؛ ترجمه: فاطمه ولیانی. - تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۸۳)، مونیسم یا پلورالیسم: واکاوی هستی‌شناسی یک نظریه اجتماعی تحلیل و نقد دیدگاه داریوش شایگان در افسون زدگی جدید و گفتگوی جمعی نویسندگان با داریوش شایگان، تهران: یادآوران.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد. (۱۳۷۹)، جادوی گفتار، تهران: موسسه فرهنگی آینده‌پویان، چاپ اول.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۶)، آفتاب و سایه‌ها؛ نگاهی به جریانهای نوظهور معنویت گرا، قم: نجم الهدی.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۷)، جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ملتون، گاردون. (۱۳۸۱)، مطالعات ادیان جدید؛ گذشته و حال، ترجمه: باقر طالبی دارابی، هفت آسمان، شماره ۱۵، سال چهارم.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱)، راهی به رهایی: جستاری در زمینه عقلانیت و معنویت، تهران: موسسه نگاه معاصر.

- معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان ۲۴۹
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳)، معنویت و هویت در قرن ۲۱، در کتاب «ایران در قرن ۲۱»، انتشارات موسسه فرهنگ و توسعه علوم انسانی.
- وکیلی، هادی. (۱۳۸۶)، آسیب‌شناسی معنویت‌گرایی نوپدید در ایران، کتاب نقد، شماره ۴۵.
- مشهدیان، وهاب. (۱۳۸۹)، تهاجم معنویت در قرن بیست و یک، سایت خبری-تحلیلی ادیان نیوز ([www.adyannews.net](http://www.adyannews.net)) یکشنبه ۱۶ خرداد ۱۳۸۹.
- آقاجانی، خلیل. (۱۳۸۷)، روند فرقه‌گرایی در ایران، وب سایت آفتاب ([www.aftabir.com/articles/views/religion](http://www.aftabir.com/articles/views/religion)) ۲۸ آبان ۱۳۸۷.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۸)، نقش جنبش‌های معنوی نوظهور در جنگ نرم: مورد پژوهی شورش‌های خیابانی بعد از انتخابات سال ۸۸، **مجله مطالعات معنوی**، پیش شماره اول.
- گودرزی، پریسا؛ هادی وکیلی. (۱۳۸۸)، جنبش‌های نوپدید دینی - معنوی، **مجله مطالعات معنوی**، پیش شماره دوم.
- امینی، عاطفه و سعیده؛ تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۸)، فالون دافا: جنبش دینی نوپدید، **مطالعات معنوی**، پیش شماره دوم.
- حمیدیه بهزاد. ایران و رشد دین‌نماهای جدید، منبع الکترونیکی ([www.tebyan.net](http://www.tebyan.net)).
- همّتی، همایون. (۱۳۸۵)، عرفان‌های دینی و سکولار، **کیهان اندیشه**، ۴۱.
- فغالی، محمدتقی، (۱۳۸۶). آفتاب و سایه‌ها: نگرشی بر جریان‌های نوظهور معنویت‌گرا، **نجم‌الهدی**، قم.
- Bainbridge, William Sims, (2002), **The Endtime Family: Children of God**, Albany: State University of New York Press.

- ——— (1997), “ **The Sociology of Religious Movements**”, Rutledge, London.
- Beckford, James, (1983), “**The public Response to the New Religious Movements in Britain**, Social Compass, 30 (1) , 46 – 68
- ——— & Martine Levasseur (1986), **New Religious Movements in Western Europe**. In Beckford (ed.).
- Berger ,Peter, and Thomas Louckman, (1963), “**the Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge**”,
- ——— (1980), “**The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation**”, London: Collins
- Campbell, Colin (2002), “**The Cult, Cultic milieu and secularization**”, in Jeffrey kaplan , the Cultic Milieu: Oppositional subcultures in an age of Globalization, Rowman Altamira.
- ——— (2008), “**The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era**”, Paradigm Publishers.
- ——— (1999), “ **The Easternization of the West** , in B. Wilson and J.Crosswell (eds) New Religious.
- Glock , Charles and Rodney Stark, (1965), **Religion and Society in tension**, Rand McNelly, Chicago.
- Hanegraaff, Wouter J. (1998), **New Age Religion and Western Culture , Esotericism in the Mirror of Secular Thought**, State University of New York Press.
- Heelas, Paul and Linda Woodhead, (2005), **The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality**. - Malden, MA: Blackwell Pub.
- ——— (1996), **The New Age Movement, The Celebration of the Self and Sacralization of Modernity**, Blackwell.

- Hunt, Stephen J., (2003) , **Alternative Religions: A Sociological Introduction**, London: Ashgate..
- Louckman, Thomas, (1967) , “**The Invisible Religion**” , Macmillan, original title Das Problem der Religion (1963).
- Stark ,Rodney and William Bainbridge, (1980) ‘**Secularization, Revival and Cult Formation**’, Annual Review of Social Sciences of Religion, 21 (2).
- Sutcliffe, Steven J., (2003), **Children of New Age, A History of Spiritual Practices**, Routledge.
- Tacey, David (2004), **The spirituality revolution: the emergence of contemporary spirituality**.- Hove, East Sussex ; New York: Brunner-Routledge,.
- Toennies, Ferdinand, (1987), **Community and Society** (emeinschaft and Gesellschaft), Transaction Publisher.
- Wilson ,Bryan, (1992) **The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New religious Movements in Contemporary Society**. Oxford: Clarendon Press, 267-88.
- ——— (1982), **Religion in Sociological Perspective**, Oxford University Press, Oxford and New York.
- ——— (1990), **Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New religious Movements in Contemporary Society**, Oxford: Clarendon Press.
- Yinger, J. Milton, (1957), **Religion , Society and the Individual**, Mcmillan, New York.

