

# تحلیل نشانه‌های گفتمانی معنویت‌گرایی جدید و بررسی تأثیرات احتمالی آن بر سبک زندگی دینی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۹

احمد شاکر نژاد\*

## چکیده

معنویت‌گرایی جدید نه تنها در قالب فرقه‌ها و نحله‌های بدیل ظهور می‌یابد، بلکه به عنوان یک فرهنگ جدید دینداری در میان دینداران نیز رواج دارد. دینداران متأثر از معنویت‌گرایی جدید بدون آنکه تعلق به فرقه یا نحله خاصی داشته باشند، به نوعی معنویت خودساخته، التقاطی و درونی روی آورده، کم‌توجه به دینداری نهادینه، به دنبال آرامش و رضایت باطن به «سبک شخصی خود» اند. با توجه به گسترش این جریان در میان دینداران خصوصاً دینداران لیبرال مسئله تحقیق حاضر آن است که چگونه می‌توان جریان مذکور را تشخیص داد و مشخص کرد چه میزان یک دیندار وارد این گفتمان جدید شده است. با کمک‌گیری از تحقیقات جامعه‌شناختی درباره ادبیات گفتمانی معنویت‌گرایان جدید سعی خواهیم کرد نشانه‌هایی از این سبک جدید دینداری را شناسایی و زمینه را برای تشخیص این پدیده بی‌شکل و صورت مهیا کنیم. در مقاله حاضر نشانه‌های گفتمانی معنویت جدید تحت دو عنوان کلی «درون‌گرایی» و «دنیا‌گرایی» طرح می‌شود و با کمک‌گیری از نظریه انفسی‌گرایی و همچنین نظریه پساماده‌گرایی به وجوه مختلف

این نشانه‌ها پرداخته خواهد شد. تحلیل این نشانه‌ها غیر از آنکه می‌تواند به شناسایی معنویت جدید و تمایزات آن با گفتمان دینداری نهادینه کمک کند، به‌طور ضمنی می‌تواند نشان دهد که یک دیندار متعلق به ادیان ابراهیمی با اقبال به این رویکرد جدید، در دینداری خود با چه چالش‌هایی روبه‌رو می‌شود. این چالش‌ها عمدتاً برخاسته از ناسازگاری طرز فکر توحیدی/ تسلیمی (ادیان نه‌اینه ابراهیمی) با طرز فکر انفسی/ خودمختاری (معنویت‌گرایی جدید) است.

**واژگان کلیدی:** معنویت جدید، پسااماده‌گرایی، انفسی‌گرایی، دنیاگرایی، درون‌گرایی.

## مقدمه

معنویت جدید که ویژگی اصلی آن سیالیت دینی و گریز از مراجع رسمی دینداری است، به عنوان یک پدیده جدید فرهنگی در میان دینداران و حتی ملحدان با مقبولیت زیادی روبه‌روست. شیوع عباراتی چون «دینداری به نیت است و نه به عمل»، «خود انسان بهتر از هر کسی خوب و بد را تشخیص می‌دهد»، «به قلبت رجوع کن»، «قلب بایستی صاف باشد؛ دینداری به عمل نیست» و همچنین عباراتی که حاکی از ایجاد تقابل بین دین و معنویت دارد، مانند «من معنوی هستم، اما دیندار نیستم»، «من خشک مقدس نیستم» یا «دین من "آخوندی" نیست» نشان از شیوع این نوع معنویت یعنی معنویت ساختارگریز و فارغ از نهاد رسمی دینداری است.

البته سؤال این مقاله آن نیست که چه میزان این پدیده شایع شده است؛ پرسش مقاله این است که به فرض تصدیق وجود چنینی گفتمانی در دینداری، نشانه‌های آن چیست و کدام یک از این نشانه‌ها در تعارض با سبک زندگی دینی - به معنای سبک دینداری در ادیان نهادینه ابراهیمی - قرار می‌گیرد. پس مقاله حاضر سعی دارد با توجه به نشانه‌های گفتمانی معنویت‌گرایی جدید به مثابه یک پدیده فرهنگی<sup>۱</sup> که به دلیل

---

۱. در مقاله حاضر وجوه فرقه‌گرایانه و نحل‌های معنویت جدید که به عنوان بدیل ادیان یا شاخه‌های منشعب از ادیان نهادینه بروز یافته‌اند، پرداخته نمی‌شود و توجه اصلی مقاله به بعد فرهنگی معنویت جدید است که پدیده‌ای بی‌شکل و صورت به حساب می‌آید.

سیالیت و ساختارگریزی در این مقاله با نام «معنویت سیال» (Fluid spirituality) خوانده می‌شود- (ر.ک: شاکرناژاد، ص ۵۰-۵۸) به تحلیل مهم‌ترین تفاوت‌هایی بپردازد که این گفتمان جدید در دینداری با دینداری نهادینه و سنتی دارد. البته در خلال بحث می‌توان به این نکته نیز اندیشید که آیا معنویت سیال با نشانه‌های گفتمانی مختص به خود می‌تواند بدون گرفتاری در تناقض، با سبک زندگی دینی جمع شود یا نه. به عبارت دیگر آیا یک دیندار (معتقد به ادیان ابراهیمی) بدون تغییر در گزاره‌های اصلی دین و ویژگی‌های اصلی دینداری خود- مانند التزام به وحی، تسلیم در برابر شریعت ثابت و سنت نبوی و همچنین آخرت‌گرایی) می‌تواند به این نوع معنویت‌گرایی التزام ورزد یا اینکه معنویت سیال باعث ایجاد تغییراتی غیرمحسوس اما بنیادین در ساختار دینداری فرد شده که پذیرش گزاره‌هایی چون التزام به وحی و تسلیم در برابر شریعت را دشوار می‌سازد.

مدعای مقاله حاضر آن است که بعد از آشنایی با نشانه‌های گفتمانی معنویت سیال و مقایسه آن با سبک زندگی دینی مشخص می‌شود که این نوع معنویت‌گرایی تمایزهای بسیاری با دینداری نهادینه دارد و پذیرش مفروضات آن و التزام به شیوه‌های عملی آن توسط دینداران باعث بروز تعارض‌هایی در زندگی دینی می‌شود. همان‌طور که خواهد آمد، دو رکن اصلی این رویکرد جدید دینی، یعنی معنویت‌گرایی سیال، درون‌گرایی (خودآیینی) (ر.ک: همان، ص ۵۰-۵۴) و دنیاگرایی است که با ورود نشانه‌های گفتمانی این دو مفروض به دینداری سنتی، ممکن است چالش‌هایی برای شخص دیندار ایجاد شود که از جمله آنها چالش‌هایی در زمینه تعبد دینی، تسلیم در برابر شریعت و همچنین آخرت‌گرایی و وظیفه‌گرایی است. این مقاله بعد از ترسیم اهم نشانه‌های گفتمانی مربوط به این سبک جدید دینداری، به چالش‌هایی می‌پردازد که احتمالاً این سبک جدید می‌تواند برای دینداران سنتی پایبند به ادیان ابراهیمی ایجاد کند.

## نشانه‌های گفتمانی

با استفاده از تحقیقات جامعه‌شناختی روی پدیده مذکور یعنی معنویت‌گرایی سیال می‌توان با واسطه برخی نشانه‌های گفتمانی و ویژگی‌های سبکی این نوع معنویت‌گرایی را شناخت و با تحلیل این ویژگی‌ها و مقایسه آنها با سبک زندگی دینی میزان سازگاری آن را با دینداری نهادینه سنجید. با چنین کاری به‌طور ضمنی می‌توان به این درک رسید که اگر تفکر معنویت‌گرایی جدید وارد فضای دینداری سنتی و نهادینه شود چه چالش‌هایی بروز می‌یابد.

در نگاه اول نخستین نشانه‌ای که به چشم می‌آید، آن است که معنویت سیال با دینداری مرجعیت‌گرا یعنی دینداری که تعالیم آن از طریق یک نظام سلسله‌مراتبی موثق (وحی، پیامبر و امامان و رهبران و متخصصان دینی) دیکته می‌شود، مخالف است و خداوند را به عنوان شارع و نازل‌کننده دستورهای شرعی و قانون‌گزار لازم‌الاتباع نمی‌پذیرد؛ زیرا چنین خدایی را یک ژنرال و پدر مستبد یا افسر در حال مأموریت می‌داند که فقط به دنبال دیکته‌کردن قواعد تخطی‌ناپذیر است. تدین انعطاف‌ناپذیر با قواعد ازلی و ابدی که بدون رعایت زمان و مکان یا سنخ روانی فرد یا احوالات وی، دستورهای ثابت برای همگان فرستد، از لحاظ معنویت جدید مذموم است. با مسلم‌گرفتن این فرض که دین سنتی تحکم‌آمیز است، اتهام معنویت‌گرایان جدید به دینداران آن خواهد بود که رویکرد شما در حوزه فردی باعث دینداری فرمالیستی، ریاکارانه و بی‌روح می‌شود و در حوزه اجتماعی بر اثر تعصب و تصلب باعث درگیری و خشونت می‌گردد (Lynch, 2007, p.63).

مخالفت معنویت سیال با دین نهادینه از آن رو نیست که دستاوردهای دین را به‌کلی قبول ندارد، بلکه به وجوه فردی دین خصوصاً سبک‌های مربوط به نیایش‌ها و عبادات فردی یا مناسک برانگیزاننده احساسات و یا حکمت‌های اخلاقی توجه می‌کند. این مخالفت سرسختانه از آن روست که در این مخالفت هم آزادی از مرجعیت الهی دین حاصل می‌شود و هم به سبک دینداری خود به عنوان نوعی دینداری مردمی (غیروابسته

به روحانیت) هویت می‌بخشد.

البته معنویت سیال برای اینکه در حد فاصل بین دینداری و الحاد تعیین محل شود در عین مخالفت با دین رسمی با نگاه کاملاً سکولار و تقدس‌زدا نیز مخالفت می‌ورزد و به جهان‌بینی مادی و عناصر سبک‌ساز آن مانند زندگی ماشینی، عقلانیت ابزاری، الوهیت‌زدایی و سنجه‌گری مادی نیز نقدهایی وارد می‌بیند. همچنین در عین حال که در سبک دینداری خود از الگوهای معنویت‌ورزی ادیان شرق یا جریان‌های بدیل دین - که نمونه اخیر آن با نام نیوایج (New Age Movement) مطرح است - استفاده می‌کند، سبک معنویت‌گرایی خود را زیرمجموعه ادیان شرق مانند هندویسم و بودیسم یا سبک‌های عصر جدید نمی‌داند؛ زیرا از یک طرف ادیان شرقی با وجود اینکه مانند معنویت سیال برخاسته از درون‌گروی و درک و بصیرت شخصی انسان هستند و متکی بر وحی لفظ به لفظ آسمانی نیستند اما با این حال برای عامه مردم تبعیت از یک استاد و راهنما (گورو) را ضروری می‌دانند. علاوه بر این هرچند این ادیان مانند معنویت سیال نگاهی پانتئیستی به هستی دارند و خداوند را عین هستی می‌دانند، راه رسیدن به غایت دینداری را گذشتن از توهم دنیا (مایا) دانسته، ریاضت‌کشی و پرهیز از دنیای مادی برای آنها جزء لاینفک سبک سلوکی به شمار می‌رود؛ اما در معنویت سیال با وجود تفکرات مونیستی (یکپارچه‌دانستن کل هستی، وحدت‌گرایی) و پانتئیستی (یکی‌دانستن خداوند با کل هستی) راه درک حقیقت نفی دنیا نیست، بلکه معنویت در اقبال به دنیا و اصالت‌بخشیدن به آن نهفته است (Ibid, p.64). همچنین معنویت سیال از معنویت بدیل (Alternative Spirituality) (معنویت غیردینی مانند معنویت طریقت‌های باطنی، سحرگرا و معنویت علوم غریبه) که چندلر آن را معنویت جامد (Solid spirituality) می‌نامد (شاکرنژاد، ۱۳۹۶، ص ۴۷)، جداست؛ زیرا در معنویت جامد نیز مانند معنویت دینی نوعی یقین و قطعیت وجود دارد (Lynch, 2007, p.65)؛ یعنی هرچند معنویت سیال و بدیل هر دو بر تجربه شخصی، تقدیس طبیعت و درمان‌گرانه‌بودن معنویت تأکید دارند؛ اما معنویت بدیل حداقل این ایده جزمی را دارد که سنت‌های دینی به کلی باطل‌اند و از این سخن چنین استنباط می‌شود که مکتب خود را راه حق می‌داند؛ اما معنویت‌گرایان سیال

به‌طور کلی ادیان را باطل نمی‌انگارند.

از آنجاکه در این مقاله هدف شناسایی ویژگی‌های سبکی معنویت سیال و درک پیامدهای آن برای دینداران است، مقدمه فوق برای شناسایی بهتر ویژگی‌های اصلی این نوع معنویت ضروری به شمار می‌رفت. مقدمه ضروری دیگر این است که بدانیم معنویت سیال با کدام یک از واسطه‌های فرهنگی و چگونه در سطح فرهنگ عمومی بروز و ظهور می‌یابد.

معنویت سیال از واسطه‌های فرهنگی متعددی برای گسترش قرائت خود از معنویت استفاده می‌کند. معنویت مذکور نه لزوماً در قالب بحث‌های دینی، بلکه در قالب روان‌درمانگری و تعلیم و تربیت و یا در چارچوب شغل و حرفه و ورزش و سرگرمی یا به گفته هیلز با واسطه‌های فرهنگی جدیدی چون خرید و فروش، آگهی بازرگانی، ارتباطات عمومی، برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی، مطالب ژورنالیستی مجلات، ادبیات خودیاری و همیاری و حرفه‌های خدمت‌رسان- مانند مددکاری اجتماعی، مشاوره ازدواج، درمان‌گری جنسی، مشاوره تغذیه و...- پخش و گسترش می‌یابد (Heelas, 1994, p.98).

هرچند در تحقیقات موجود، نشانه‌های گفتمانی معنویت سیال از آن زاویه که چه چالش‌هایی برای دینداری نهادینه می‌آفریند کمتر مورد بحث قرار گرفته است، طالبی دارابی در رساله دکتری خود به قصد تحلیل گفتمان معنویت‌گرایی جدید و با مطالعه و تحلیل آثار معنویت‌گرایان، در پنج نوع گفتمان به تحلیل نشانه‌های گفتمانی این پدیده پرداخته است. در این تحلیل گفتمانی، به‌جز مورد پنجم (معنویت‌گرایی به مثابه شبه‌دین) که مشیر به جنبش معنویت‌گرا و متمایز از ادیان با نام جنبش عصر جدید است (طالبی دارابی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۵)، چهار گونه دیگر را می‌توان ذیل معنویت سیال جای داد:

۱. معنویت‌گرایی به مثابه توسعه معنوی: بحث‌هایی درباره معنویت‌گرایی که آن را یک نوع توسعه معنوی معرفی می‌کنند. این مفهوم‌سازی بر مفروضاتی از این قبیل استوار است: الف) جستجو برای توسعه معنوی یک جنبه ذاتی از توسعه انسانی است؛

ب) توسعه معنوی و معنویت‌گرایی دو مفهوم مترادف هستند؛ ج) جامعه باز پیش شرط توسعه معنوی است.

در این حالت معنویت مساوی با توسعه معنویت است و هفت مؤلفه اصلی دارد: ۱- معنویت‌گرایی آگاهی و احترام نسبت به کمال و قرارداداشتن در کلیت هستی است؛ ۲- معنویت‌گرایی اصولاً با معنابخشیدن به زندگی در ارتباط است؛ ۳- معنویت‌گرایی همیشه در محیط‌های مختلف وجود دارد و همیشه نیز فراموش شده است؛ ۴- توسعه معنوی موجب ایجاد انگیزه و تحرک به سمت اعتماد به نفس بیستر و تحقق خود اصیل‌تر می‌شود؛ ۵- معنویت‌گرایی یعنی کشف نحوه شناخت افراد از خود در فرایندی عموماً ناخودآگاه؛ ۶- تجربه‌های معنوی اغلب با نوعی رهاسازی جان و با نوعی اعجاب همراه است؛ ۷- معنویت و دین لزوماً با یکدیگر یکی نیستند (طالبی دارابی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۳).

۲. معنویت‌گرایی به مثابه نقد دین: به گفته طالبی دارابی نگاه دیگری که در نوشته‌ها و بحث‌های معنویت‌گرایی یافت می‌شود، توجه به معنویت به مثابه نقد دین است. معنویت‌گرایی به مثابه نقدی بر دین را عمدتاً با اصطلاح «من دیندار نیستم، اما معنویت‌گرا هستم» یا «معنوی اما نه مذهبی» (Spiritual But Not Religious) می‌توان مشاهده کرد. با این اصطلاح ابعادی از سنت دینی موروثی فرد نفی می‌شود و قرائتی جدید از دین (عمدتاً دین‌ورزی تجربه‌گرا یا احساسی) اثبات می‌شود یا اینکه این افراد یک قلمرو جدید معنوی در زندگی خود می‌گشایند و آزادانه عناصری از دین مألوف خود را با عناصری گرت‌برداری شده از ادیان و معنویت‌های دیگر را در کنار هم چیده، به‌طورالتقاطی سبکی فردی در معنویت‌ورزی ابداع می‌کنند (همان، ص ۲۰۴).

۳. معنویت‌گرایی به مثابه خود-تحقق (خودیابی): در برخی دیگر از نوشته‌های مربوط به معنویت‌گرایی، معنویت به معنای بروز خود واقعی انسان‌ها و ابراز حقیقت خود مطرح می‌شود. در این ادبیات معنویت‌گرایی رسیدن به چیزی است که به زندگی فرد معنا می‌بخشد و یا رسیدن به چیزی است که در مرکز احساسات وجودی فرد قرار دارد. در این حالت معنویت‌گرایی یک فرایند شخصی برای پرداختن به چیزهایی است

که زندگی فرد را معنادار می‌کند. به نظر طالبی دارابی بروز این نوع معنویت‌گرایی ارتباط تنگاتنگی با میزان و سطح لیبرالیسم در یک جامعه دارد (همان).

۴. معنویت‌گرایی به مثابه زمینه یا میدان: طالبی دارابی با وام‌گیری مفهوم زمینه و میدان از ادبیات فیزیک جدید- که کل عناصر و مواد هستی را نه در خلأ بلکه در میدانی از انرژی تصور می‌کند- معتقد است بخشی از ادبیات معنویت‌گرایی جدید به مثابه میدانی نامرئی و اتصال‌آفرین است که به شکل شبکه‌ای از تارهای نامرئی بین تمامی ادیان- مانند نظریه معنویت پلاسمایی چندلر- (ر.ک: شاکرنازاد، ۱۳۹۶، ص ۵۳) پیوند ایجاد می‌کند. از این منظر دین تجلی ملموس و عینی معنویت‌گرایی انسان است که به‌طور طبیعی جلوه‌ها و طرایق مختلف می‌یابد و بر همین اساس است که همه ادیان را باید گرامی داشت، چه ادیان ابراهیمی و چه ادیان شرقی و یا جریان‌ها نئوپگنیستی. البته طالبی دارابی تحلیل دیگری نیز از این ادبیات معنویت‌گرایی ارائه می‌دهد؛ معنویت به مثابه میدان همچنین به معنای امری هماهنگ‌کننده و انسجام‌بخش بین انسان‌ها و مبتنی بر نفس مشترک آنها نیز قابل شناسایی است (طالبی دارابی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۵).

همان‌طور که گفته شد، طالبی دارابی در گفتمان‌شناسی معنویت دسته دیگری نیز تشخیص می‌دهد که از آن با عنوان معنویت به مثابه شبه‌دین یاد می‌کند و مصداق آن را جنبش عصر جدید و ادبیات مربوط به آن می‌داند. در این جنبش، معنویت به مثابه احیای سنت‌های پیگنیستی، علوم خفیه شرق و غرب و دیگر باورهای پیشامسیحی است که از دهه شصت میلادی و با فعالیت جنبش ضد فرهنگ و به شکل جایگزین برای ادیان رسمی احیا شد و تکیه بر روح‌گرایی و وساطت روحی (Channeling) = چنلینگ)، تله‌پاتی و تکنیک‌ها و داروهای روان‌گردان نوعی معنویت‌گرایی یا فراماده‌گرایی را ارائه می‌کرد. البته از دهه ۸۰ میلادی به بعد این جریان نیز با عنوان «معنویت» و در لوای این نام- به جای عصر جدید یا روح‌گرایی و یا شرک باستان- ادامه حیات یافت.

البته درباره گونه‌شناسی یا گفتمان‌شناسی طالبی دارابی ملاحظاتی وجود دارد: نخست اینکه در این گفتمان‌شناسی مرزهای هرگفتمان بسیار قاطع رسم شده؛ اما در حقیقت



بیرونی تداخل بین گونه‌ها فروان است. دوم اینکه برخی گفتمان‌ها در این مدل تحلیلی لحاظ نشده‌اند؛ برای مثال در این گونه‌شناسی یکی دیگر از جلوه‌های مهم معنویت سیال یعنی معنویت به مثابه تحویل دین به اخلاق مغفول مانده است. بر اساس این بخش از ادبیات مربوط به معنویت که حسین باغگلی و دیگران در مقاله خود با نام «تحلیل و نقد رویکردهای تربیت معنوی نوپدید» به آن می‌پردازند، معنویت فارغ از دین می‌تواند به مثابه اخلاق‌گرایی و اخلاق‌پژوهی نیز ظاهر شود. در این بخش از ادبیات معنویت‌گرایی از آنجا که تأکید بر داشتن معنویتی عقلایی و مشترک در بین انسان‌هاست که نتایج عملی و ملموس در زندگی آنها دارد و از رنج‌های آنها می‌کاهد، فضایل مشترک آدمیان- البته بر اساس اپیستمه جدید- و پرورش آنها مصداق معنویت‌گرایی تلقی می‌شود (باغگلی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۳۳-۳۴).

فارغ از گونه‌شناسی گفتمانی فوق می‌توان درباره معنویت‌گرایی سیال از این زاویه به بحث نشست که اساساً چه نشانه‌های گفتمانی مشترکی وجود دارد که نظم کلی این گفتمان را ایجاد کرده، بر سبک‌های مختلف آن حاکم است؟ البته مقاله حاضر برای پاسخ به این پرسش و کشف نشانه‌های مذکور مبتنی بر یک تحقیق میدانی پیش نرفته و به جای آن سعی کرده است با تحلیل و ارزیابی پژوهش‌های انجام شده، اهم نشانه‌ها را گزارش کند و تأثیرات احتمالی آنها در سبک زندگی دینی را بسنجد. بر اساس پژوهش‌های موجود اهم نشانه‌هایی گفتمانی این پدیده را می‌توان در دو دسته کلی «درون‌گرایی» و «دنیاگرایی» قرار داد که در ذیل ویژگی‌های هر یک و اهم نشانه‌های گفتمانی مرتبط با آنها طرح می‌شود:

## درون‌گرایی

معنویت‌گرایی جدید و خصوصاً معنویت سیال مبتنی بر درون‌گرایی (Esoterism) است؛ درحالی‌که ادیان ابراهیمی غالباً مبتنی بر بیرون‌گرایی (Exoterism) هستند. در درون‌گرایی ارتباط بی‌واسطه و یک به یک با خداوند و بر اساس برداشت‌های شخصی

اهمیت دارد و دین مناسکی رنگ باخته و جای خود را به دین درونی و انفسی می‌دهد. هرچند در ادیان ابراهیمی نیز خصوصاً در ساحت دینداری عرفانی نوعی دینداری درونی وجود داشته است، تفاوت این دو در آن است که درون‌گرایی در معنویت جدید مبتنی بر بهرسمیت‌شناختن اتونومی شخصی و خودمختاری فردی است که مبنای نظری آن در معنویت‌گرایی اعتقاد به خدای درون است؛ اما در درون‌گرایی دینی هرچند برای رسیدن به غایت دین به درون نگریسته می‌شود و خداوند در درون خوانده می‌شود (خداشناسی از طریق معرفت النفس)، اما راه این خودشناسی را دین، خداوند متعال و وحی تعیین می‌کند و نه خود انسان. همچنین در درون‌نگری دینی خودشناسی به صرف خودشناسی انجام نمی‌شود، بلکه خودشناسی طریقی برای معرفت خدای متعال است؛ اما در معنویت جدید خودشناسی خود فی‌نفسه موضوعیت دارد.

بر همین اساس چندلر علت به‌وجود آمدن وجه جستجوگری در معنویت سیال را همین امر می‌داند که حکمت جدید به فرد می‌گوید جواب سؤال‌ها و دغدغه‌های وی درون او نهفته است؛ اما در ادیان ابراهیمی هرچند به درون‌نگری نیز توصیه می‌شود؛ اما جواب سؤال‌های ما نزد خداوند است و درون‌نگری راهی برای درک بهتر و عمیق‌تر از وحی الهی (جواب سؤال‌های معنوی انسان) به شمار آید (Chandler, 2013, p.177).

این نشانه‌گفتمانی را محققان با اصطلاح فردی‌سازی و خصوصی‌سازی (Privatization) نیز تبیین کرده‌اند. اینجا مراد از خصوصی‌سازی و فردی‌سازی چیزی بیشتر از انجام فردی اعمال و طی انفرادی سلوک معنوی است؛ خصوصی‌سازی در اینجا به معنای تغییر جایگاه اتوریته دینی از بیرون به درون و انفسی‌سازی درک و بصیرت معنوی است. بر این اساس افراد خود هویت دینی خویش را می‌سازند و هویت دینی انشایی را تقبیح می‌کنند. غیر از فردی‌سازی و خصوصی‌سازی، تجربی و نسبی شدن ارزش‌های دینی را نیز باید نشانه‌های گفتمانی وابسته به همین امر یعنی درونی‌سازی دانست. این نشانه‌ها حکایت از آن دارد که هدف در معنویت‌گرایی جدید خودبودگی و خودسازی است که بعضاً با اصطلاح خودابرازگرایی (Experssivism) نیز از آن یاد می‌شود (Idem, 2011, p.73).

نشانه گفتمانی دیگری که وابسته به همین نشانه درون‌گرایی و شخصی‌سازی و شبکه نشانه‌های مرتبط با آن است، کمرنگ‌شدن ادبیات گناه و توبه در معنویت‌گرایی جدید نسبت به معنویت‌گرایی دینی است. چنانچه از لحاظ الهیاتی به این نشانه گفتمانی نگاه افکنده، در تحلیل آن می‌گوید تأکید معنویت جدید بر عشق و حضور همه‌جایی خداوند و تکیه بر عنصر محبت و رحمانیت جان جهان، چرخشی را در ادبیات دینی ایجاد کرده و باعث شده است در معنویت سیال قرائت‌های رحمانی و رویکرد رجائی جای رویکرد خوفی را بگیرد. بر همین اساس مفاهیم گناه، کفاره و توبه که بیشتر با تصویر خداوند متعالی و مقتدر سازگار است، رنگ باخته و مفاهیمی چون عشق، هارمونی، سلامتی، شادکامی و بخشایش همگانی جای آن را گرفته است (Ibid, p.73).

البته معنویت رحمانی در ادیان نهادینه و سنتی نیز وجود دارد و تحلیل چنانچه نمی‌تواند مرز این نوع معنویت رحمانی با معنویت رحمانی در ادیان سنتی را نشان دهد؛ از این رو توجه به دیدگاه واتنو در تحلیل این نشانه که از دریچه دیگری ارائه می‌شود، راهگشاست. بر اساس دیدگاه واتنو علت رنگ‌باختن مفهوم گناه و خطا را در پدیده آزادی ضمیر و شخصی‌شدن معیار داوری اخلاقی می‌داند. به گفته وی در معنویت جدید تمایزگذاری بین خوب و بد موضوعیت ندارد و هدف داوری اخلاقی متوجه تشخیص خوب‌تر از خوب است نه خوب از بد. بر همین اساس انسان هر تصمیمی که از روی وجدان و ضمیرآگاه خود بگیرد، فی نفسه خوب است، هرچند برخی تصمیم‌ها خوب‌تر از دیگری است (Wuthnow, 1998, p.94). از این روست که در معنویت جدید گناه، شکست، خطا و نافرمانی و به تبع آن استغفار و توبه معنا نمی‌دهد. تحلیل‌های دیگری نیز از این نشانه گفتمانی ارائه شده است. تأثیر تفکر پانتئیستی بر خدادانستن انسان و همچنین آزادی‌های رفتاری جوامع جدید که هم واتنو و هم چنانچه به آن توجه داده‌اند و یا تأثیر بحث حرمت انسان در روان‌شناسی و مخرب‌دانستن احساس گناه برای فضیلت عزت نفس که جرمی کارت و ریچارد کینگ به آن توجه کرده‌اند، از عوامل دیگری است که این نشانه گفتمانی را ایجاد کرده است.

نشانه‌های وابسته دیگری را نیز می‌توان در این دسته گنجانند؛ برای نمونه تقدم

تجربه شخصی و احساس درونی فرد به عنوان ترازوی درون و معیار داوری در فضایی که سنج‌های دینی بیرونی مانند وحی و شریعت از حرمت و مشروعیت افتاده‌اند، راهنمای بلامنازع فرد در تصمیم‌ها و تشخیص‌های معنوی است. محوریت وجدان اخلاقی، خودکاوی و استدلال درونی نیز جزء منابع معرفت‌بخشی است که حجیت بیشتری نسبت به تبعیت از افکار عمومی یا نظام تعلیم و تربیت رایج دارد (طالبی دارابی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۹). نشانه وابسته دیگر شیوع ادبیات خودیاری (Self - help Literature) معنوی است. کتاب‌ها، سی‌دی‌ها و نرم‌افزارهای خودخوان و راهنماهای شفاف و مرحله‌ای که گام به گام به هدایت معنوی فرد می‌پردازند و جای معلم معنوی را می‌گیرند، نشانه دیگری از دسته نشانه‌های درون‌گرایی است که بر اساس آن رشد معنوی فرد به خود او واگذار می‌شود.

زیرنشانه دیگر در این دسته، تأکید بر زندگی در لحظه حال است. هرچند در ادیان سنتی نیز برای پرهیز از دنیاگرایی توجه به امور دنیوی گذشته و آینده نهی شده است، زندگی در لحظه حال در معنویت‌گرایی سیال به جای اینکه یک شیوه تربیتی باشد، بیشتر یک روش معرفت‌شناختی است. با دقت در این نشانه گفتمانی مشخص می‌شود که زندگی در حال عملاً به معنای توجه به ذهنیات و حالات آنی فرد و شهودات و رویاهای درونی به عنوان منشأ و منبع تصمیم‌گیری است. این نشانه نیز زیرمجموعه درونی‌سازی اتوریته قرار می‌گیرد (Gianarkis, 2014, pp.17-18). پس توصیه به زندگی در حال که در سنت‌های دینی معنایی وظیفه‌شناختی داشت (توجه به فوت‌نشدن وظیفه دینی) در معنویت جدید معنایی معرفت‌شناختی می‌یابد (توجه به ندای درون که در هر لحظه سخنی متفاوت با لحظه قبل و بعد دارد).

ربکا گیانارکیس شبکه نشانه‌های مربوط به درون‌نگری و را در قالب واژگان پرکاربرد در معنویت سیال خلاصه می‌کند. به گفته وی در این نوع معنویت به جای واژگانی چون تسلیم، تعبد و پیروی، واژگانی چون حالات آگاهی، مراحل ذهن، خاطره‌ها، احساسات، تجارب بدنی، تجارب غیرحسی، رویا و شعور درونی پرکاربرد است (Ibid, p.15).

## دنیانگرایی

دومین نشانه گفتمانی معنویت جدید دنیانگرایی است؛ اما از آنجاکه مفهوم دنیا و دنیانگرایی مبهم است، استخراج نشانه‌های دنیانگرایی کاری دشوار خواهد بود. در اینجا مراد از دنیانگرایی یا معنویت دنیانگرا معنویتی است که برخورداری از دنیا در آن اصالت و موضوعیت دارد و بدون برخورداری از دنیا و توجه به ملزومات و لوازم آن برخورداری - مانند کار، کوشش، رفاه، راحتی، آسایش، موفقیت و ثروت - سلوک معنوی اشتباه تلقی می‌شود. اساساً در یک تقسیم کلی انواع معنویت را می‌توان به دنیانگیز، دنیاستیز و دنیاپذیر تقسیم کرد. معنویت جدید از دسته معنویت‌های دنیاپذیر است؛ اما دنیاپذیری آن ممکن است حداقل به سه صورت جلوه کند: ۱- دنیا پل (یا زمینه) معنویت: در این تصور فرد دنیانگرایی را مرحله، پل یا زمینه لازم برای کسب معنویت می‌داند؛ ۲- دنیا عین معنویت: در این تصویر، دنیا پل یا زمینه معنویت‌گرایی نیست، بلکه اساساً بین این دو بینویتی وجود ندارد و کسب دنیا و رفاه دنیوی عین معنویت‌گرایی است. نمونه سنتی این نوع معنویت‌گرایی را می‌توان در دیانت زرتشت شاهد بود؛ ۳- معنویت پل دنیا: در این تصویر که یکی از جلوه‌های معنویت‌گرایی جدید است، معنویت‌گرایی صرفاً ابزاری برای دستیابی به امورات دنیوی مانند آسایش، کاهش استرس، ثروت، موفقیت شغلی و بالابردن کیفیت فعالیت‌های حرفه‌ای و سازمانی است.

البته نمی‌توان تمام شقوق و سطوح معنویت جدید را منحصر در یکی از صورت‌های فوق دانست و ممکن است در هر یک از سطوح و گونه‌های معنویت‌گرایی جدید یکی از این صورت‌های دنیانگرایی بروز یابد؛ اما به هر حال و در صورت بروز هر کدام نشانه‌هایی مشترک را می‌توان احصا کرد که برخی از آنها از این قرار است: توجه به موفقیت، خلاقیت، غنای دنیوی، زندگی اینجایی و اکنونی، بی‌توجهی به بهشت اخروی و معاد، اهمیت شکوفایی وجودی، رفاه‌طلبی، سطحی‌گرایی، و تأکید بر لزوم برآورده‌سازی نیازهای زیستی.

اکنون به بررسی نشانه‌های اختصاصی هر یک از این انواع دنیاگرایی در معنویت جدید می‌پردازیم: تصویر «دنیا عین معنویت» را که در سطوح نخبگانی (غیرعوامانه و غیرمصرفی) معنویت جدید بیشتر قابل رؤیت است، باید بر اساس اندیشه مونیستی درک کرد. همان‌طور که گفته شد، در تفکر مونیستی دوگانگی افلاطونی یعنی ثنویت وجودشناختی عالم نفی می‌شود و جای تفکیک عالم قدسی و دنیوی تقدس در دل ذره ذره همین دنیای مادی - به عنوان جان، روح، انرژی یا معنا - تعریف می‌شود؛ اما به شکل مندمج و غیرقابل تفکیک از ماده. به گفته گوردون لینچ معنویت جدید مبتنی بر طبیعت و ماده (Nature-Based) است و نه مانند سنت گنوسی یا رهبانیت مسیحی با نفی ماده و جهان بلکه مانند برخی ادیان اولیه (پیگنیسم و شمنیسم) فرد با تمرکز بر طبیعت به دنبال معنا می‌گردد و در تقدس‌بخشی به طبیعت و دنیا در حد الوهی‌سازی طبیعت و دنیا پیش می‌رود (Lynch, 2007, p.53).

در این به گفته گریفین پانتئیسم طبیعت‌گرایانه (Naturalistic Panentheism) نوعی بازگشت به ادیان بومی طبیعت‌محور (Nature-Centered Indigenous Religious) و احیای نشانه‌هایی چون پاسداشت محیط زیست، تقدس دریا، کوه و آب و استمداد از آنها مشاهده می‌شود (Ibid, p.53). در این حالت از آنجاکه زندگی آکنده از تقدس است، تجربه‌های معنوی تطهیر، حیرت، اعجاب، تحسین و شگفتی فقط مربوط به موقعیت‌ها و مراسم‌ها یا بافت‌های دینی و مذهبی نخواهد بود، بلکه فرد در موقعیت‌های غیردینی هم با تقدیس زندگی می‌تواند این تجارب را داشته باشد (رستگار، ۱۳۸۹، ص ۷۲). دیوید گریفین در تبیین این نکته گوشزد می‌کند که خداشناسی و خداگرایی پست‌مدرن اساساً طبیعت‌گرایانه است و خداگرایی فوق طبیعت‌گرایانه و تصور خدا و امر مقدس به عنوان امری متمایز از عالم مربوط به جهان‌بینی ما قبل مدرن تلقی می‌شود (گریفین، ۱۳۸۸، ص ۲۶).

سروش دباغ نیز ذیل پروژه خود با عنوان «طرحواره‌ای از عرفان مدرن» بیان می‌کند که عارفان جدید زندگی این‌جهانی را جدی می‌گیرند و پرداختن به زندگی را مانع سلوک به حساب نمی‌آورند؛ به تعبیر شاعرانه سروش دباغ که ملهم از ادبیات سهراب

سپهری است: «سالک امروزی رستگاری را لای گل‌های حیاط جستجو می‌کند و آن را با نان و ریحان و پنیر پیوند می‌دهد» (دباغ، ۱۳۹۰، ص ۱۰).

این تصور مونیستی - پانتیستی در هندوئیسم، جینیسم و بودیسم هم قابل مشاهده است؛ اما چنان‌که گوردون لینچ تذکر داد، همه‌خدایی در این ادیان به انکار طبیعت و گریز از آن منجر می‌شود؛ زیرا طبیعت ظهور فریبنده آن یگانگی باطنی است و مایا رهنمون سلوک تلقی می‌شود؛ اما در معنویت جدید طبیعت و دنیا به عنوان فریب و مایا لحاظ نمی‌شود (Lynch, 2007, p.64). پس اگر خداشناسی و جهان‌شناسی این دو جریان یعنی معنویت جدید و معنویت‌های شرقی مشترک است، تفاوت در چیست که ادیان شرقی عمدتاً جهان را مایا می‌دانند و با تکنیک‌های مرتاضانه از آن پرهیز می‌کنند، اما در معنویت جدید به آن اقبال می‌شود؟

در پاسخ به این پرسش توضیح چند نکته مقدماتی ضروری است: اولاً اینکه دنیاگرایی در معنویت پانتیستی حداقل دو وجه دارد؛ یکی تقدیس طبیعت و غوطه‌خوردن در مظاهر طبیعی برای کسب معنویت ساکن‌شده در طبیعت که از آن به معنویت سرگشتگی (Wilderness Spirituality) تعبیر می‌شود و دیگری اقبال به زندگی روزمره (زن، فرزند، خانه، ثروت) و تمتعات و لذت‌های دنیوی و یافتن معنویت در دل آنها. عرفان‌های شرقی با مفهوم مایا در صدند نوع دوم دنیاگرایی را نفی‌کننده نوع اول را. پس عرفان‌های بومی و شرقی و معنویت جدید در نوع اول دنیاگرایی با یکدیگر شریک‌اند؛ اما نوع دوم دنیاگرایی را نمی‌توان در عرفان‌ها شرقی (خصوصاً عرفان‌های هندی) یافت، بلکه مختص معنویت جدید و ادیان بومی است.

دوم آنکه هرچند معنویت‌گرایی جدید با ادیان بومی در این نکته شریک‌اند که معنویت را در دل لذات دنیوی و بهره‌مندی از دنیا می‌دانند - زیرا هر دو از غایت‌شناختی کاربردی و محصول‌محور برخوردارند - اما معنویت‌های بومی - مانند برخی از اشکال عوامانه معنویت جدید - با تأکید بر کارکردها عملاً به جای معنویت دنیاگرا تبدیل به دنیاطلبی معنویت‌گرا می‌شوند و اصالت با رفع نیازها و حل مشکلات دنیوی از طریق استفاده از روح هستی و جان عالم - به کمک سحر، جادو،

فتیش و...- است.

اما تحلیل دنیاگرایی معنویت جدید لزوماً با این تبیین جواب درخوری نمی‌یابد؛ زیرا در معنویت جدید لزوماً دنیاگرایی استفاده ابزاری از دنیا نیست. برای درک بهتر این نوع دنیاگرایی که می‌توان از آن به «دنیا به مثابه زمینه معنویت» تعبیر کرد، باید به ارزش‌شناسی و انسان‌شناسی معنویت جدید توجه نمود که مبانی ایجاد این تفاوت است. به عبارت دیگر درک معنویت جدید از انسان و ارزش‌هایش که مبتنی بر مبانی فکری پست‌مدرن است، باعث ایجاد نگاهی متفاوت به دنیا شده است که نه تنها در ادیان توحیدی بلکه در ادیان شرقی و بومی پیشینه کمتری دارد.

پانتئیسم به خودالوهیتی (Self-divinization) نیز منجر می‌شود و چه در ادیان پانتئیستی شرق و چه در معنویت جدید راه اصلی ارتباط با معنویت از طریق درون و وجود الهی فرد است؛ اما آن‌چنان‌که می‌دانیم در ادیان شرقی برای یافتن خود درون، باید جسم و بدن نفی شود و با ریاضت‌های شاق تضعیف گردد تا خود درون رخ بنماید؛ اما در معنویت جدید تقدیس بدن و احترام به آن (تأمین نیازها و خواسته‌های نفسانی اعم از نیازهای جنسی و نیاز به خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، تأمین سلامتی بدن، ارتباطات خانوادگی و رفاه مادی) اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. چنان‌که در حل این مسئله به تحلیل ارزش‌های جامعه جدید یعنی جامعه پساماده‌گرا می‌پردازد و سعی می‌کند با نشان‌دادن مبانی انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی متفاوت آن نشان دهد که چرا در معنویت جدید اقبال به دنیا، راحت‌طلبی و بدن‌گرایی اموری مقبول‌اند.

چندلر با تحلیل نظریه انگلهارت و ولز درباره ارزش‌شناسی جامعه پسا صنعتی و بالأخص نظریه پساماده‌گرایی آنها و تطبیق این نظریه بر ارزش‌های متداول بین معنوی‌گرایان جدید نتیجه می‌گیرد که جهان‌بینی مونیستی- پانتئیستی معنویت جدید از آنجاکه با ارزش‌شناسی پساماده‌گرایانه تلفیق شده است، نتیجه آن اقبال به بدن و رفاه دنیوی گشته است (Chandler, 2011, p.279).

به گفته انگلهارت ارزش‌های پساماده‌گرایانه را باید با تصویر هرم نیازهای مازلو فهمید. ابراهام مازلو معتقد بود ارضای نیازهای مادی (خوراک، پوشاک، نیاز به ارتباط



جنسی و...) در مرحله اول از فرایند خودشکوفایی و خودتحقیق‌یابی (Self-actualization) است. بر همین اساس جوامع غربی وقتی از مرحله صنعتی (تأمین نیازهای مادی) فائق بیرون آمدند، در مرحله پسا صنعتی نیازهایی روحی و روانی و نیاز به معنایابی رخ نمود. بر همین اساس در جوامع مذکور دیگر کار و فعالیت‌های اجتماعی برای امرار معاش و رفع نیازهای سطح اول نیست، بلکه برای کسب آرامش، آزادی و معنایابی است. به گفته *انگلهارت* ارزش‌های جامعه پسا صنعتی عملاً ارزش‌های بچه‌هایی است که در رفاه جوامع صنعتی به دنیا آمده و رشد کرده‌اند و بر خلاف پدران‌شان دیگر نیازهای مربوط به بقا مسئله زندگی آنها نبوده است؛ پس به‌طور طبیعی متوجه مرحله دوم نیازها شده‌اند. بر این اساس در چند دهه اخیر چرخش فرهنگی جدیدی در غرب رخ داده است که *انگلهارت* آن را پساماده‌گرایی می‌نامد (Ibid, pp.280-281).

وی ارزش‌های پساماده‌گرایانه را شامل آزادی، خودابرازگرایی، خلاقیت، مساوات اجتماعی، هارمونی درونی، ارضا و اغنای فکری و زیبایی‌طلبی می‌داند و ضد ارزش‌های این فرهنگ را نظام بروکراتیک، جزمیت‌گرا و نامنعطف می‌شمارد. همان‌طور که مشخص است این ارزش‌ها غیر از ارزش‌های دوره ماتریالیستی است. ارزش‌های ماتریالیستی که قبلاً یعنی در دوره مدرن انسان آنها را تحقق بخشیده است، به قول *انگلهارت* عبارت‌اند از: حفظ نظم، رفاه، امنیت خانوادگی و ثبات اقتصادی (Ibid, pp.279-280). البته این ارزش‌های پساماده‌گرایانه، بودن خود را مدیون ارزش‌های ماتریالیستی هستند و اگر خللی در ارزش‌های مادی ایجاد شود، ارزش‌های پسامادی به هیچ عنوان بروز نمی‌یابد. بدین ترتیب بهره‌مندی از دنیا با این طرز فکر زمینه لازم و ضروری برای فراروی از دنیا است؛ اما در اینجا فراروی از دنیا یعنی تمسک به ارزش‌های پساماده‌گرایانه، درحقیقت همان تعالی بخشیدن به ارزش‌های مادی است و نه عبور از آنها.

چندلر با بررسی تجربی این ارزش‌ها و سنجش فراوانی آنها در بین معنویت‌گرایان جدید از طریق مصاحبه ادعا می‌کند که ارزش‌های معنویت‌گرایان جدید شبیه

ارزش‌های پساماده‌گرایانه است تا ارزش‌های دینداران متعهد (Ibid, p.283). وی با کمک‌گرفتن از دیدگاه شالوم شوارتز (Shalom Schwartz) و انجام مطالعات آماری بر اساس دسته‌بندی دهگانه ارزش‌های توسط شوارتز نشان می‌دهد که در بین معنویت‌گرایان، به ترتیب ارزش‌هایی چون خیرخواهی، جهانی‌گرایی، خودهدایت‌گری، خودبرانگیختگی و لذت‌گرایی بیشترین اهمیت را دارند. چندلر با انطباق این یافته‌ها بر نظریه اینگلههارت اثبات می‌کند که ارزش‌های معنویت جدید نه ارزش‌هایی متعالی بلکه ارزش‌هایی پساماده‌گرایانه است (Ibid, pp.284-289).

جرمی کارت و ریچارد کینگ نیز با رویکردی تبارشناختی و انتقادی به نقش دانش-قدرت روان‌شناسی در چرخش فرهنگی غرب به سمت شخصی‌سازی و کالایی‌سازی می‌پردازند و تأکید می‌کنند که در دهه‌های اخیر روان‌شناسی خود را به‌طوربلامنازع تنها علم مشروع برای یافتن راه «انسان‌شدن» معرفی می‌کند. بر اساس قرائت روان‌شناختی انسانی سالم است که در وهله اول نیازهای فیزیولوژیکی خود را بدون هیچ احساس شرم و گناهی برآورده ساخته باشد. جرمی کارت و ریچارد کینگ در توضیح این مطلب بحث هرم نیازهای مازلو را به عنوان تصویری ایدئال از نحوه «انسان‌شدن» پیش می‌کشند و با تحلیل نحوه چینش سلسله‌مراتب نیازها در هرم مذکور نشان می‌دهند که این سلسله‌نیازها عملاً سلسله‌خواست‌های جامعه مصرفی و سرمایه‌دارانه است؛ سلسله‌نیازهایی که بر اساس آن یک انسان تنها در صورتی سالم است و در شرایطی به خودتحقق‌بخشی و تجارب اوج معنوی دست می‌یابد که به شکل افراطی نیازهای فیزیولوژیک خود را ارضا کرده باشد و در اثر ارضای کامل به‌طورطبیعی به سطوح غیرفیزیولوژیک نیازهایش هدایت شود (Carrette & King, 2005, p.79).

باتوجه به این دو تحلیل بهتر می‌توان فهمید که چرا جهان‌بینی پانتیسی معنویت جدید در عمل به جای آنکه به زندگی مادی به عنوان رهن حقیقت بنگرد و به قدر ضرورت از آن بهره‌گیرد، سوار بر فرهنگ پساماده‌گرا و روان‌شناسی شده، زندگی مادی را زمینه قطعی معنویت‌گرایی می‌داند. البته ممکن است این پزیش مطرح شود که دنیا به عنوان زمینه کسب معنویت همان دنیا به عنوان مزرعه آخرت یا پل رسیدن به

معنویت است که در ادیان ابراهیمی خصوصاً اسلام نیز مطرح شده است. در پاسخ به این پرسش باید به این نکته توجه کرد که آیا اساساً نگاه به دنیا و مصادیق دنیاگرایی به عنوان زمینه معنویت‌گرایی همان مصادیقی است که در تصویر دنیا به عنوان پل معنویت‌گرایی - برای مثال ایده اسلامی دنیا مزرعه آخرت - وجود دارد یا خیر. در پاسخ ابتدا باید تذکر داد که اسلام دینی مونوتئیستی (یگانه‌گرا یا توحیدی) است و نه مونستی (وحدت‌گرا) و از زیربنا با معنویت جدید تفاوت دارد؛ یعنی هرچند عالم را به عنوان مخلوق خداوند تقدیس می‌کند، آن را همان خداوند به‌شمار نمی‌آورد؛ اما فارغ از این بحث زیربنایی به نظر می‌آید با بازگشتن به نظریه *اینکلهارت* و تبیین‌های چنلر بتوان از زاویه تمایز در غایات بین دنیاگرایی اسلامی و دنیاگرایی معنویت جدید تمایز قائل شد. به عبارت دیگر برای فهم تمایز بین این دو باید فهمید که آخرت/معنویت که دنیا قرار است زمینه دستیابی و یا پل وصول به آن شود، چیست. آخرت در اسلام بهشت یا به تعبیر دیگر رضوان الهی است که با تعبیر دیگری چون لقاءالله، قرب الی الله و یا به لسان عرفا فنا و بقا از آن یاد می‌شود و فرد مسلمان بعد از گذشتن از نفس خود و تسلیم در برابر خداوند و اطاعت کامل از دستورهای الهی به آن وارد می‌شود؛ اما غایت سلوک در معنویت جدید خود تحقق‌بخشی و خودابرازگرایی است و نه اطاعت از خداوند؛ دنیاگرایی نیز - البته با قرائت شخصی از مصادیق، مرزها و حدود آن - زمینه را برای رسیدن به همین غایت فراهم می‌کند.

به گفته *اینکلهارت* و *ولز* محور ارزش‌های جامعه پساماده‌گرا ارزش خودابرازگری (Self-expression) است. چنلر نیز با اخذ این نظریه و انجام تحقیقات تجربی بین معنویت‌گرایان تأیید می‌کند که حداقل این نظریه در بین معنویت‌گرایان سیال صادق است؛ زیرا ارزش اصلی زندگی معنوی در این جریان خود ابرازگری است (Chandler, 2011, p.282). ارزش‌هایی چون آزادی، ارضای عقلی و عاطفی، هارمونی درونی، خلاقیت و خودبودگی را می‌توان در شعاع غایتی به نام خودابرازگری فهمید. به گفته چنلر در این شبکه ارزش‌های پساماده‌گرایانه مرتبط که کانون آن خود تحقیق‌بخشی و خودبروزدهی است، اگر هم به حقوق دیگران یا یاری‌رساندن به هم‌نوع نیز ارزش و

ارجی نهاده می‌شود، از آن روست که بر اساس جهان‌بینی مونیستی همه چیز از درون به یکدیگر مرتبط است و نمی‌توان بدون محترم‌شمردن خودابرازگری دیگری فرایند خودابرازگری خویشتن را به‌درستی طی کرد (Ibid, p.25).

البته پیامد خودابرازگرایی لزوماً خودمحوری یا دیکتاتوری و خشونت نخواهد بود؛ زیرا تصور کل‌بودگی جهان چنان تصویر آینه‌واری از عالم نشان می‌دهد که افراد حق خودابرازگرایی را برای دیگران نیز محترم می‌شمارند؛ اما به هر حال در ساحت فردی خودابرازگرایی ممکن است باعث ایجاد خودشیفتگی شود امری که کریستوفر لشر آن را پیامد حتمی فرهنگ جدید می‌داند.

به هر شکل این تحلیل‌ها ما را به سطح سوم دنیاگرایی در معنویت جدید رهنمون می‌شود؛ سطحی که با عنوان معنویت برای دنیا از آن یاد کردیم. یعنی در کنار سطح اول (دنیا عین معنویت) و سطح دوم (دنیا بستر یا زمینه معنویت) می‌توان سطح سوم از دنیاگرایی را مشاهده کرد که این بار معنویت نیست که موضوعیت دارد، بلکه در این سطح دنیا خود موضوعیت می‌یابد. هرچند ممکن است مانند *پاول هیلاس* و *چندلر* این سطح آفت معنویت‌گرایی خودابرازگرا تلقی شود و نه نتیجه حتمی آن، بر اساس تحقیقات همین محققان چنین سطحی از معنویت به‌طور گسترده در غرب وجود دارد و از طریق نشانه‌های که بیان می‌شود، می‌توان وجود آن را تصدیق کرد.

*پاول هیلاس* با تمرکز بر این سطح از معنویت‌گرایی (معنویت پل دنیا) اساساً نام این معنویت را معنویت زندگی (Life Spirituality) یا معنویت برای زندگی (Spirituality for Life) می‌نامد. هیلاس در کتاب خود با نام *معنویت‌های زندگی (Spiritualities of Life)* با تحلیل معنویت جدید از دریچه فرهنگ مصرفی (Consumer Culture) نشان می‌دهد که آزادی خودابرازگری وقتی با فایده‌گرایی (Utilitarianism) و تأکید بر زندگی اینجایی و اکنونی تلفیق می‌شود، محور اصلی ارزش‌های انسان، داشتن یک «زندگی خوب» خواهد بود. معنویت‌گرایی جدید نیز تحت تأثیر همین فرهنگ و به عنوان راهی برای خودتحقق‌بخشی (Self-fulfillment) به شکلی که تصدیق‌گر زندگی باشد (Life-affirming)، عملاً در خدمت دنیا قرار می‌گیرد (Heelas, 2009, pp.1-7). ایرادی که *پاول*

هیلاس بر این نوع معنویت‌گرایی می‌بیند، آن است که این معنویت تابع خوش‌آیندها و بدآیندهای افراد و در خدمت تأمین تمایلات فردی قرار می‌گیرد. به دلیل همین خصلت به‌راحتی وارد بازار عرضه و تقاضا شده و متأثر از نظام سرمایه‌داری و مکانیسم تولید و مصرف می‌شود. در این مکانیسم بر اساس نیاز و سلیقه افراد راه‌هایی برای احساس سرزندگی و خوب‌بودن عرضه می‌کند و بر همین اساس به جای ایجاد تغییرات اساسی در افراد و کمک به رشدیافتگی معنوی آنها، عارضه نارسیسیسم (خودشیفتگی) معنوی ایجاد می‌شود؛ زیرا فعالیت‌های معنوی که انجام می‌پذیرد، از روی درک فردی یا مد بازار است و نه از روی تشخیص درست نیازها و خلأهای وجودی (Ibid, p.7) و معنویت به جای درمانگری تبدیل به یک پروزاک (شبه‌داروی تلقینی) فرهنگی (Cultural Prozac) می‌شود که صرفاً تسکین مقطعی می‌بخشد (Ibid, p.20) و داشته‌های معنوی فرد را تثبیت می‌کند، حتی اگر آن داشته‌ها امراض معنوی باشند.

به‌زاد حمیدیه نیز باتوجه به همین عارضه یعنی خودشیفتگی فرهنگی و تحلیل نحوه به‌وجودآمدن آن بر اساس نظریات کریستوفر لرش و ویژگی مهم معنویت جدید را احساس‌گرایی سطحی می‌داند. احساس‌گرایی سطحی که در آن به جای محوریت عقلانیت ارزشی احساسات و عواطف (رضایت، لذت، احساس سلامتی، موفقیت و...) و آن هم در سطح بدن و لحظه حال اهمیت می‌یابد، به گفته حمیدیه در معنویت‌گرایی جدید چهار مصداق عمده دارد: ۱. رفاه‌جویی (محوریت ارضای میل و خواست افراد)؛ ۲. مسرت‌جویی (اهمیت تفریح، سرگرمی و بازی با روی‌آوری به خنده‌درمانی، تورهای خنده و شادابی، باشگاه خنده و طنز و...)؛ ۳. انتخاب‌گری (افزودن به احساس خوش‌آیند خود با تکیه بر داشتن حق انتخاب و آزادی در امتحان کردن هر چیز)؛ ۴. بدن‌گرایی (میل به کنترل و تسلط بر بدن و افزایش سلامتی و شادابی) (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۱۹۹-۲۱۷).

نشانه‌هایی چون اهمیت حرکات بدنی (تایی‌چی، هاتایوگا و رقص عرفانی)، درمان‌گرایی، شفاجویی، پیشرفت و کامیابی دنیایی، لذت‌جویی، تنوع‌طلبی، آراستگی، مقبولیت‌گرایی هرچند برای معنویت‌گرایان، معنویت‌گرایی را سودمند می‌کند و به آنها

معیارهایی برای آزمون‌پذیری دنیایی (میزان کسب آرامش و بهبودی اکنونی) می‌بخشد، با مبانی نظری این معنویت‌گرایی یعنی مونیسسم - پانتیسیسم (به تبع آن انفسی‌گرایی) سازگار نخواهد بود؛ زیرا به گفته پاول هیلاس در معنویت انفسی و خودابرازگرا اگر فرد بخواهد در جاده‌ای درست قدم بردارد، باید مطابق خود الوهی عمل کند و آنچه باید ابراز شود، وجود فرد به عنوان امر الهی است نه تمایلات و خواسته‌های سطحی و لذت‌گرایانه او. معنویت مونستی بنا به تعریف معنویت‌گرایان در جستجوی اتحاد با حقیقت‌بودن است؛ یعنی یکی شدن و زیستن در تعادل و هارمونی با طبیعت؛ اما آنچه در بین معنویت‌گرایان رخ می‌دهد، تحت تأثیر فرهنگ مصرفی معنویتی هدونیستی و سودگروانه است که در آن فرد از بین آنچه بازار در دسترس قرار می‌دهد، دست به انتخاب می‌زند و خوش‌آیند خود را انتخاب می‌کند و نه آنچه به‌طورمجدانه و بدون تأثیرات فرهنگی و اجتماعی در خود یافته است؛ زیرا به گفته هیلاس قلمرو امر قدسی بر اساس مفروضات اصلی معنویت انفسی همه چیز و همه جاست غیر از آنجاکه توسط بشر دستکاری شده و یا منسوب به انسان است (Heelas, 1994, p.102).

البته همان‌طور که گفته شد، پاول هیلاس مدافع معنویت انفسی و بدون شریعت است؛ اما با ارائه تحلیل‌های فوق نشان می‌دهد که شکل رایج این معنویت تحت تأثیر هنجارها و بر اثر بستر فرهنگی پست‌مدرن تبدیل به معنویتی مصرفی شده است که در آن مرجعیت بیرونی - به معنای مرجعیت دینی - نفی می‌شود؛ اما فرد گرفتار مرجعیتی دیگر به نام بازار شده و الگوی دینداری خود را بر اساس سبک زندگی مصرفی می‌سازد.

به‌طورخلاصه آنچه در هر سه تحلیل از دنیاگروی مشاهده شد، آن است که در معنویت جدید دنیا به هیچ وجه امری مذموم نیست و دنیاگریزی در معنویت جدید موضوعیت ندارد و به جای آنکه دنیا امر دنی (پست) تلقی شود یا فریب و عامل گمراهی شمرده شود و به تبع آن نشانه‌هایی چون ریاضت، قناعت، زهد و فقر در سبک معنویت‌گرای ظاهر شود، نشانه‌هایی چون خلاقیت، موفقیت، غنا، بهبودی، سلامت‌محوری ظاهر می‌گردد که برخاسته از دنیاگروی است. اما از آنجاکه برخی از نشانه‌های دنیاگروی معنویت جدید در ادیان ابراهیمی خصوصاً اسلام و یهودیت پیشینه

دارد، فرق فارغی که می‌توان در این بین نهاد بیشتر از ناحیه نحوه تشخیص مصادیق دنیاست. به گفته چندلر متدینان سنتی در ادیان ابراهیمی نیز زندگی روزمره را تقدیس می‌کنند- مثلاً نیت قربت در اسلام که شامل امور دنیوی نیز می‌تواند باشد و به آنها تقدس می‌بخشد- اما تفاوت در این است که معنویت‌گرایان جدید به‌طور دل‌بخواهی به تقدیس دنیا می‌پردازند و دینداران از روی خط‌مشی دینی به تقدیس دنیا توجه دارند (Chandler, 2011, p.263). به همین دلیل رضایت الهی و مطابقت آن با حدود شرع در دنیاگرایی دینی اهمیت بسزایی می‌یابد.

## نتیجه‌گیری

در تبیین و تحلیل نشانه‌های گفتمانی معنویت جدید آنچه بیشتر از همه اهمیت می‌یابد، پیامدهای این باورهاست که بیشتر خود را در دیدگاه معنویت‌گرایان جدید نسبت به دین نشان می‌دهد. پیامدهای مذکور به‌طور خلاصه از این دست‌اند:

۱. توجه به دریافت‌های فردی و خودآینی- هرچند با توجه انفسی‌گرایی و توجه به ندای درون؛

۲. ذهنیت‌گرایی دینی- به جای عینیت‌گرایی- و کم‌توجهی به ساختارهای نهادینه؛

۳. ابتدای الگو و منش دینی بر سلاقی و یافته‌های فردی به جای سنت و منش جمعی دینداران.

این معنویت را در قالب تعابیر استعاره‌ای می‌توان معنویت سیال یا معنویت مایع نامید و با این تعابیر نشان داده‌اند که معنویت مذکور هرچند داعیه انفسی‌گرایی دارد، در عمل به التقاط‌گرایی، بی‌مبنایی و سرگشتگی دچار می‌شود. برای درک بهتر این نوع معنویت‌گرایی و تحلیل پیامدهای آن در این مقاله دو دسته نشانه‌های گفتمانی معنویت سیال نیز معرفی شد: الف) درون‌گرایی (انفسی‌گرایی)؛ ب) دنیاگرایی (پساماده‌گرایی- درمان‌گرایی). اینها دو دسته مفهومی هستند که اهم نشانه‌های گفتمانی یا به عبارتی پیامدهای مشهود معنویت جدید در حوزه دینداری را می‌توان در ذیل آن جای داد.

اما برای اینکه در تحلیل این پیامدها دچار ساده‌انگاری و خلط مفهوم به مصداق نشویم، باید در تحقیقات بعدی سطوح معنویت‌گرایی جدید و تنوع و تکثر این پدیده نشان داده شود؛ زیرا هرچند مفهوم معنویت در عصر پست‌مدرن بعضاً برای اشاره به معنویتی فراسنتی و کاملاً ابداعی به کار می‌رود، باید دانست که تحت تأثیر فرهنگ مصرفی سطوح متعددی دارد که می‌تواند به عدد افراد متمایل به آن تنوع یابد و لاجرم نشانه‌های ذکرشده در تحقیق حاضر برای همه معنویت‌گرایان جدید صدق نکرده و یا در صورت صدق به معنای درون‌گرایی یا دنیاگرایی نباشد.



## منابع و مأخذ

۱. باغگلی، حسین، بختیار شعبانی ورکی، علی نهاوندی و ابوالفضل غفاری؛ «تحلیل و نقد رویکردهای تربیت معنوی نوپدید (بررسی الگوی معنویت باوری فارغ از دین)» تربیت اسلامی؛ ش ۱۰، فروردین ۱۳۹۴، ص ۲۹-۵۴.
۲. حمیدیه، بهزاد؛ معنویت در سبد مصرف؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۳. دباغ، سروش؛ «طرحواره‌ای از عرفان مدرن (۱)؛ تنهایی معنوی»، مجله آسمان؛ دوره جدید، ش ۱، پیاپی ۱۰۲، بهمن ۱۳۹۰.
۴. شاکرنژاد، احمد؛ «جایگاه معنویت سیال در میان معنویت‌گرایی‌های معاصر»، مطالعات معنوی؛ ش ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.
۵. رستگار، عباس‌علی؛ معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی؛ قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹.
۶. طالبی دارابی، باقر، «فرقه‌گرایی جدید در ایران، تحلیل جامعه‌شناختی عرفان‌های نوظهور در ایران»، پایان نامه دکتری تخصصی؛ تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۱.
۷. گریفین، دیوید ری؛ خدا و دین در جهان پسامدرن؛ ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
8. Carrette, Jeremy R. and Richard King; Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion; Psychology Press, 2005.
9. Chandler, Siobhan; Way of the Spiritual Seeker: As Above so

- below, in ed. D. Bryant; **Ways of the Spirit**; Norman Fiering of Brown University, Pandora press, 2013.
10. ———; **The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality**; ProQuest Dissertations Publishing, 2011.
  11. Gianarkis, Rebecca; **Spiritual But Not Religious**; Hofstra university, 2014.
  12. ———; “The Limits of Consumption and the Post Modern Religion of the New Age”, *The Authority of the Consumer*; 1994, pp.102–15.
  13. ———; **Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism**; John Wiley & Sons, 2009.
  14. Lynch, Gordon; **New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion**; Touris, 2007.
  15. Sointu, Eeva, and Linda Woodhead; “Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood”, *Journal for the Scientific Study of Religion*; 47, no.2, 2008, pp.259–76.
  16. Wuthnow, Robert; “The New Spiritual Freedom” In: **Cults and New Religious Movements**; wiley – Blackwell, 1998