

# بازخوانی انتقادی

## تحولات اخیر دین داری و معنویت گرایی

تاریخ دریافت: ۸۹/۱/۱۸ تأیید: ۸۹/۳/۱۸

بهزاد حمیدیه\*

### چکیده

در دهه‌های پایانی قرن بیستم، تحولات فرهنگی، تحولاتی را در دین داری رقم زده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: حاکمیت فرهنگ خودشیفتگی با اصرار فردگرایانه بر خود-تحقق بخشی، چرخش سویژکتیو، احساس گرایی و اصالت یافت عواطف، همراه با سطحی بودن و بی‌مایه شدن احساسات که از جمله در مصرف گرایی، رفاه طلبی، مسرت جویی و بدن گرایی شاهد آن هستیم. دین داری و معنویت گرایی‌ها نیز به تبع این تحولات فرهنگی، به سمت پاکورنیزاسیون، کالایی شدن و درمانگرانه شدن پیش رفته‌اند.

علاوه بر انتقادهایی که به تحولات فرهنگی مورد اشاره، وارد است - مانند تفریطی بودن احساس گرایی در برابر افراط عقلانیت ابزار، ساختار خودمتناقض عاطفه گرایی، الیناسیون، خودپرستی مندرج در خودشیفتگی، عدم انطباق شعارهای اومانستی فرهنگ خودشیفتگی با واقعیات اجتماعی، ابهام غایت شناختی در خودشیفتگی، آثار ویرانگر خودشیفتگی و فردگرایی و کوتاه فکر شدن انسان‌ها - بر هر یک از تحولات فوق‌الذکر در دین داری و معنویت ورزی نیز انتقاداتی عمیق وارد است - مانند ابتنا بر مبانی فلسفی کانت و فلسفه فایده‌باوری که اشکالات فلسفی دارند، نگرش فروکاهشی به انسان، کاهش اثربخشی دین و معنویت، تبدیل به فعالیت اوقات فراغت، ناتوانی در اطمینان بخشی نسبت به حقانیت خود و ...

**واژگان کلیدی:** فرهنگ خودشیفتگی، احساس گرایی سطحی، پاکورنیزاسیون معنویت، کالایی شدن معنویت، درمانگرانه شدن معنویت، فردگرایی، اومانسیم.

\*. دکترای تخصصی ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران.

## مقدمه

امروزه، گزارش‌ها راجع به «بازگشت دین و معنویت به جوامع مدرن» یا «گسترش دین‌داری و معنویت‌ورزی در غرب و ایالات متحده»، خبرهای آشنا بوده، تعجب‌برانگیز به نظر نمی‌رسند. رابرت ووتنوو گزارش می‌کند دهه ۱۹۶۰ با متألّهین مسیحی‌ای شروع شد که اظهار می‌داشتند خدا مرده است، اما این دهه با میلیون‌ها امریکایی‌ای ختم شد که معتقد بودند - بلکه با تمام وجود احساس می‌کردند - که می‌توان به خدا نزدیک شد و به طرق مختلف، او و اعتقاد به او را در زندگی مدرن جای داد. ... (Wuthnow, 2003, p.90). پائول هیلاس و لیندا وودهد نیز در یک مطالعه موردی در شهر کندال (Kendal) در شمال غربی انگلستان، به‌طور جالب توجهی نشان داده‌اند که در دهه ۱۹۹۰، حوزه کل‌گرا (معنویت‌گرا)، در این شهر، حدود سیصد درصد رشد یافته است، در حالی‌که رشد جمعیت فقط ۱۱,۴ درصد بوده است (Heelas & Woodhead, 2005, p.45).

اما دقت علمی و دین‌شناختی، ما را فرامی‌خواند که به بررسی کیفیت دین‌داری نو پردازیم و تلقی خود را از «بازگشت»، به‌عنوان «بازگشت حقیقی و احیای دوباره دین‌داری سنتی» یا «بازگشت در معنای مجازی آن و ایجاد دین‌داری بسیار متفاوت و بی‌سابقه» شکل دهیم.

در این مقاله در پی آن‌ایم که از خلال نگرش انتقادی به ویژگی‌های دین‌داری و معنویت‌گرایی نو - به‌طور خاص، مربوط به بعد از دهه ۱۹۶۰ میلادی - نشان دهیم بیش از آنکه با بازگشت حقیقی روبه‌رو باشیم، با شکل‌گیری نوعی دین‌داری و معنویت‌ورزی «به کلی دیگر» مواجهیم که البته دچار خلل‌های منطقی، متافیزیکی و الهیاتی جدی است.

برای این مقصود، ابتدا کلیاتی توصیفی - تحلیلی راجع به تحولات حوزه دین‌داری و معنویت‌ورزی، بستر آن تحولات و مهم‌ترین ویژگی‌های قابل مشاهده در دین‌داری‌های نوپدید خواهیم آورد و سپس به بررسی انتقادی هریک از ویژگی‌های مورد اشاره

می‌پردازیم. انتقادهای به‌طور عمده در چشم‌اندازهای منطقی، الهیاتی، جامعه‌شناختی و متافیزیکی طرح می‌شوند.

## تحولات دین‌داری و معنویت‌گرایی از ربع اخیر قرن بیستم

حرکت سریع و سرگیجه‌آور مدرنیته، منجر به تحولات مهم فرهنگی - اجتماعی از دهه هفتاد به بعد شده است. تحولات به‌قدری محسوس و دگرگون‌کننده‌اند که رونالد اینگلهارت، نام کتاب خود را **انقلاب آرام** نهاده است. او در هر دو کتاب مهمش (۱۹۷۷، ۱۹۹۰) بر تغییرات مهم فرهنگی تأکید بسیار دارد. گیبینز و ریمر، مبنا و توجیه کار خود در نهادن تمایز میان دهه‌های پایانی قرن بیستم و دوران مدرن و برگزیدن نام «پست مدرن» را عبارت از «اساسی و ژرف» دانستن تغییرات جوامع غربی می‌دانند (گیبینز و ریمر، ۱۳۸۱، ص ۳۹).

رابطه نزدیک فرهنگ و دین‌داری، موجب شده است، در چند دهه اخیر، شاهد بروز تحولات مهمی نیز در حوزه دین‌داری باشیم. کیوپیت از اجتناب‌ناپذیری تحول دینی سخن می‌گوید: «چون چه بخواهیم چه نخواهیم، با تغییر محیط فرهنگی، مفاهیم دینی هم تغییر می‌کند و پیامد اینگونه تغییرهای اجباری و غیر ارادی معمولاً تنزل دین به خرافه بوده است...» (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۱۶). به باور او باید دین را در مفهوم و عمل متحول کرد تا بتواند در مدرنیته زنده بماند؛ «در دموکراسی‌های سهل‌گیر و دهری‌مسلك غرب چگونه می‌توان از سوق دین به حاشیه زندگی جلوگیری کرد؟ پاسخ بی‌تردید، در اسطوره‌زدایی عقیده دینی و در تلاش منظم برای پیوستن الگوهای کهن پندار و کردار دینی به الگوهای تازه فرهنگی است و این کار، نه تنها عملی است، بلکه در دست انجام است» (همان، ص ۱۷).

وینسنت میلر، در کتاب خود تحت عنوان **دین مصرفی: ایمان و عمل مسیحی در یک فرهنگ مصرفی** (۲۰۰۴) نیز به رابطه محکم میان دین و فرهنگ اشاره می‌کند و از تأثیر سرمایه‌داری قرن بیستم بر کالایی‌شدن فرهنگ می‌گوید. مواردی که او برای نشان‌دادن دین مصرفی آورده، نمونه‌هایی زنده از اروپا و آمریکا است.

ابتدا به‌عنوان بستر تحولات معنوی و دینی، به بررسی مهم‌ترین تحولات فرهنگی در آخرین دهه‌های قرن بیستم می‌پردازیم و سپس محورهای تأثیر این تحولات را بر حوزه دین‌داری مورد توجه قرار می‌دهیم.

مدرنیته، دوران حاکمیت اومانیسم و انسان‌محوری بود و متضمن نفی مرجعیت‌های خارج از خویشتن. اومانیسم به نوبه خود، زمینه فردگرایی به‌معنای اهمیت و اصالت فرد و به رسمیت شناختن آزادی او در انتخاب را فراهم می‌کرد و فرد بدین ترتیب، به‌عنوان گنجینه و منبع ارزش‌ها قلمداد می‌شد. غلبه عقلانیت ابزاری\* و معطوف به هدف و نهادینه شدن آن در همه قلمروها، به‌ویژه دو قلمرو مرکزی دولت و اقتصاد، نزد ماکس وبر، شاخصه اصلی مدرنیزاسیون اجتماعی بوده است (هابرماس، ۱۳۸۴، ص ۱۹۸). اما زمانی که به اواخر قرن بیستم نزدیک می‌شویم، شاهد شاخصه‌های فرهنگی متفاوتی می‌شویم. به‌عنوان مثال، کریستوفر لاش (Christopher Lasch) برای توصیف این تحول فرهنگی، کتابی تحت عنوان فرهنگ خودشیفتگی (۱۹۷۹) (The Culture of Narcissism) نگاشته است. او فرهنگ خودشیفتگی را به این صورت توصیف می‌کند که هر عملی که فرد انجام می‌دهد، در راستای ارضا و به‌دست آوردن لذت درونی خود است. با بررسی نکاتی که او متذکر می‌شود، می‌توان در یک جمع‌بندی، دو ویژگی زیر را برای فرهنگ خودشیفتگی برشمرد:

۱. اصرار افراطی بر خود-تحقق‌بخشی و ابراز خویشتن؛
  ۲. سطحی شدن و ابتذال مطالبات (ارضای احساسات سطحی و گذرا، شوق به زیستن در فراواقعیت و به دور از قفس آهنین عقلانیت ابزاری\*\*).
- این تحلیل به تحلیل هیلاس و وودهد نزدیک است که از تحول فرهنگی عمده در اواخر قرن بیستم، به «چرخش سوبژکتیو» (Subjective Turn) تعبیر

\*. یعنی عقلانیتی که بر آن را در برابر عقلانیت ارزشی قرار می‌دهد. در عقلانیت ابزاری، عقل کاملاً مادی‌اندیش است و به دنبال سنجش بهترین و مستقیم‌ترین راه مادی برای رسیدن به هدفی مادی است. طبعاً مقوله ارزش و احکام اخلاقی و دینی در این نوع عقلانیت جایگاهی ندارند.

\*\* اشاره به بحث وبر که عقلانیت مدرن را دارای سیطره‌ای ناگزیر بر رفتار و تفکر انسان‌ها می‌داند.

کرده‌اند (Heelas and Woodhead, 2005). از نظر آنان، زندگی سوپژکتیو، به معنای زندگی کردن همراه با رابطه عمیق با تجربیات درونی و یک‌ه خویشتن هر فرد است. زندگی سوپژکتیو با حالات شعور، حالات ذهن، حافظه‌ها، عواطف، احساسات، تجربه‌های بدنی، خواب‌ها و وجدان درونی سروکار دارد. در اینجا خوداندیشی‌ها (سوپژکتیویته‌ها)ی هر فرد، یگانه منبع برای معنا و مرجعیت (توریتیه) می‌شوند. اریک هابزبام (Eric Hobsbawm) (۱۹۹۵)، رونالد انگلهارت (Ronald Inglehart) (۱۹۹۷)، چارلز تیلور (Charles Taylor) (۲۰۰۲) و جوزف وروف (Joseph Veroff) و همکارانش (۱۹۸۱) از جمله اندیشمندانی هستند که معتقدند چرخش سوپژکتیو، تحول فرهنگی روشن و آشکار فرهنگ مدرن غرب شده است. زیگموند بومن (Zygmunt Bauman) می‌نویسد: «خصوصیت زندگی مدرن، [احساس] نیاز [فرد] به این است که چیزی بشود که [واقعاً] هست» (بومن، ۲۰۰۰، ص ۳۲). گوردون آلپورت (Gordon Allport) می‌نویسد: «آنچه مهم است حق هر فرد برای تحقق بخشیدن به فلسفه زندگی خویش است تا جایگاه مناسب شخصی خود در عالم خلقت را به بهترین وجهی که می‌تواند به دست آورد (Allport, 1962, p. vii).

به نظر مناسب می‌رسد که در اینجا با تفصیل بیشتر، به توضیح احساس‌گرایی سطحی (superficial sentimentalism) که در تبیین مفهوم فرهنگ خودشیفتگی بدان اشارت رفت، بپردازیم. احساس‌گرایی سطحی، با رمانتیسیسم\* و روشنگری عاطفی که عقبه فرهنگ خودشیفتگی است، پیوند محکمی دارد. مقصود از این مفهوم، فرهنگی است که از نوعی گرایش با خصوصیات زیر در انسان‌ها حمایت می‌کند:

۱. عدم محوریت عقلانیت ارزشی - بر خلاف دوران سنتی - و عقلانیت معطوف به هدف - بر خلاف مدرنیته؛

\* جنبشی که در آخرین سال‌های قرن هیجدهم، با کسانی همچون فردریک اشگل، کالریج و وردزورث، رسماً خود را به جهان معرفی کرد. رمانتیک‌ها در برابر آن همه تکیه‌ای که جنبش روشنگری بر فهم علمی، تحلیلی، نقادانه و سیستماتیک می‌کرد، همت بر بزرگداشت قدرت تخیل آفریننده و نقش احساس و شهود گماشته بودند.

۲. محوریت یافتن احساسات و عواطف - نظیر رضایت، لذت، احساس سلامتی، موفقیت و ...؛

۳. سطحی بودن و بی‌مایه‌گی احساسات (جایگزینی احساسات معطوف به سطحی‌ترین و مبتذل‌ترین لایه‌های وجودی بشر نظیر بدن و نیز احساسات گذرا نظیر لذت آنی، جلب انظار و تحسین دیگران و ... به جای احساسات عمیق و دارای آثار بلندمدت همچون تعلق به دلبستگی غایی، احساس شورمندانه حمایت‌دیدن، شهود عرفانی و ...).

مصرف‌گرایی، رفاه‌جویی، مسرت‌طلبی و بدن‌گرایی را می‌توان از مظاهر آشکار احساس‌گرایی سطحی دانست.

اما تحولاتی که بستر فرهنگی مورد اشاره، در دین‌داری و معنویت‌گرایی رقم زده است، کدامند؟ به اجمال می‌توان چنین اظهار نظر کرد که دین و معنویت در دوران چرخش سوژکتیو و حاکمیت فرهنگ خودشیفتگی و احساس‌گرایی سطحی، از حیث مفهوم تحول یافته است. گزارش‌های چندی این معنا را تأیید می‌کنند که فرهنگ مصرفی سرمایه‌داری، دین و به‌ویژه معنویات زندگی را به دلیل قدرتشان بر به دست دادن تجربه‌های پرشور به صورت یک منبع صرفاً مصرفی درآورده است. کمپبل، رمانتیسیسم را دارای نقش کلیدی در حاکم کردن فرهنگ مصرفی بر دین می‌داند (Woodhead, 2000, p.340). تام ولف، خودشیفتگی جدید را «سومین بیداری بزرگ» می‌خواند و منظور او، ظهور دین‌داری سرخوشانه و وجدآور است (Ibid.). در آمریکا گفته می‌شود: «دین انتخابی شما» و این، دین را در حد پاپکورن و شعر تنزل می‌دهد (Ibid.). زیگموند بومن اشکال مختلف دین‌داری، به‌ویژه ادیانی را که معنویات زندگی شمرده می‌شوند، قابل فروکاهش به امور صرفاً احساسی و تجربی می‌داند. او معتقد است ادیان و فرقه‌های دینی، تنها گزینه‌های مصرفی در زندگی احساس‌جویانه به شمار می‌روند (Ibid.).

با بررسی تحلیلی دین‌داری و معنویت‌گرایی در جنبش‌های نوپدید دینی و «عصر جدید» می‌توان به‌طور مشخص، سه حوزه تحول (از مهم‌ترین راستاها) را بدین صورت

فهرست کرد:

۱. پاپکورنیزاسیون (Popcornization) دین و معنویت: یا دین‌ورزی و معنویت‌گرایی به‌مثابه رفتاری صرفاً مسرت‌بخش، موجب شادکامی و حتی مایه طنز و خنده؛
  ۲. کالایی‌شدن (Commodification) دین و معنویت: یا دین‌ورزی و معنویت‌گرایی به‌مثابه رفتاری در بازار مصرف (معامله کالای مصرفی داشتن با دین)؛
  ۳. درمان‌گرانه‌شدن (Thrapeutization) دین و معنویت: یا دین‌ورزی به‌مثابه رفتاری شفاجویانه و درمانی (معامله ابزار درمانی داشتن با دین).
- از آنجاکه غرض نوشتار حاضر، نگرش انتقادی به این تحولات است، در اینجا از توضیح تفصیلی سه تحول فوق و ذکر مصادیق، چشم‌می‌پوشیم، به‌ویژه آنکه در نوشتارهای دیگری، به تفصیل به آنها پرداخته‌ایم.

## بررسی انتقادی تحولات حوزه دین‌داری و معنویت‌گرایی نوین

می‌توان انتقادها را در دو قلمرو دسته‌بندی نمود:

۱. انتقاد به بستر فرهنگی تحولات؛ ۲. انتقاد به تحولات ناشی از این بستر.

### نگرش انتقادی به زمینه فرهنگی

#### احساس‌گرایی سطحی

چرخش سوپژکتیو، احساس‌گرایی و خودشیفتگی را می‌توان حاصل نوعی گرایش به ضد روشنگری دانست؛ ضدیتی که سویه تفریطی یک افراط را ایجاد کرده است. توضیح آنکه تضاد عقل روشنگری با ساختار درونی وجود انسان، سبب طغیان فلسفی علیه روشنگری عقلانی و عقلانیت ابزاری شد. مشخصه‌های عقلانیت ابزاری، عبارتند از مؤثربودن، کارآمدی، محاسبه هزینه - فایده و تخصصی‌شدن وظایف. عقلانیت ابزاری، دقیقاً بدین معناست که

ارزش‌های غیر کارکردی و غیر ابزاری، مثل مهربانی، صداقت، زیبایی و معناداری، اموری مزاحم، مخل یا دست‌کم بی‌ربط هستند. باید توجه داشت عقلانیت (Rationality) غیر از سنت عقلی (Reason) است. *دانیل بل* می‌گوید سنت عقلی به دنبال کشف ساخت منطقی نهفته در نظام طبیعت است؛ در حالی که عقلانیت در پی جایگزین کردن یک نظم تکنولوژیک و فنی به جای نظم طبیعی در جامعه است که از طریق منظم کردن آهنگ کار، انطباق کارکردی ابزار و اهداف و تحمیل ساخت‌های بوروکراتیک به جای پیوندهای خویشاوندی، ضابطه‌مند کردن به‌کارگیری نیروی کار و رعایت اصول بهره‌وری، محقق می‌گردد (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۲۵۱).

به‌هر تقدیر، ادبیات ضد روشنگری به نحو بالنده، به زبان فرانسوی و بیش از آن به زبان آلمانی تولید گشت. اما این ادبیات به جای تعدیل در ضدیت با عقلانیت افراطی، در دام تفریط افتاد. *نیچه*، به‌عنوان مثال، کمترین اعتقادی به ارزش‌های روشنگری نداشت. دیدگاه‌های او از پایه‌ها و ارکان اساسی نظریات پست‌مدرنیست‌ها به‌شمار می‌رود. او تحمل عقل، کلیت، پیشرفت، جهان‌شمولی، اخلاقیات و مانند آنها را نداشت. وی جهان را چیزی جز آلت دست و ملعبهٔ *دیونیزوس* نمی‌دانست. *دیونیزوس* از خدایان اساطیر یونان باستان دارای سیمایی دوگانه بود: وجهی از سیمای وی رو به گذشته، تخریب و نابودی داشت و وجه دیگر سیمای وی رو به آینده، سازندگی، امید و سعادت داشت؛ خلاق نابودکننده و نابودکنندهٔ خلاق. به عقیدهٔ *نیچه*، هر مردی که به این شیوه عمل کند به‌نوبهٔ خود یک «ابرمرد» خواهد بود. از این طرز تفکر، ابرمردان قرن بیستمی همچون *هیتلر*، *موسولینی* و *استالین* ظهور کردند (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲).

تفریط عاطفه‌گرایی، منجر به ساختار نیم‌بند و خودمتناقضی شد. احساس‌گرایی و عاطفه‌گرایی به اصل مطلق و عامی که همهٔ ابعاد را دربرگیرد، تبدیل نشد، بلکه به‌صورت گزینشی اعمال شد. برای توضیح این نکته به سراغ *مستروویچ* می‌رویم. به اعتقاد *استفان مستروویچ*، ما بر خلاف آنچه *گیدنز* می‌خواهد باور کنیم، نه در دنیایی

مابعد سنت، بلکه در دنیایی مابعد احساس قرار داریم. ما در دوره بعد از تلاش‌های فراوان نوگرایان برای جداکردن خرد و احساس زندگی می‌کنیم. بوسنی، پرسروصداترین رویداد قوم‌کشی در جهان، پیامد این پیشرفت است. پوشش خبری این قوم‌زدایی از طریق رسانه‌های جهانی، تأثیر اندکی در متوقف کردن این عمل وحشیانه داشت؛ زیرا آگاه‌شدن از اوضاع بوسنی به‌تنهایی دغدغه‌ای در مورد ستمی که در آنجا روا داشته می‌شد، بر نمی‌انگیخت. بدون هرگونه دغدغه یا عشق و محبتی نیز هیچ عملی انجام نخواهد شد (کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۴۸ - ۴۷، ص ۸۲). بدین ترتیب، احساس‌گرایی، به جای آنکه از گسترش عمیق‌ترین عواطف و لایه‌های احساسی انسان به خویشتن، کل انسان‌های هم‌نوع و حتی جهان طبیعت حمایت کند، به سطحی‌ترین و فردی‌ترین حالت خود رسید.

### مبانی فرهنگ خودشیفتگی؛ فردگرایی و اومانیسیم

گفته شد که فرهنگ خودشیفتگی، متضمن اصرار افراطی بر خود - تحقق‌بخشی و ابراز خویشتن است. این امر را می‌توان به‌نوبه خود، تشدید فردگرایی و اومانیسیم دوران مدرنیته دانست و لاجرم، دچار همان کاستی‌های مندرج در فرایند فردی‌سازی\* اومانستی.

فردگرایی لیبرال به‌لحاظ منطقی دچار نوعی خودتناقضی است؛ از یکسو از دید لیبرالیسم، جامعه و نهادهای آن، چیزی بیش از مجموعه افراد نیست، و از سوی دیگر، «فرد» در تقابل با جامعه قرار دارد و عمل جمعی و فردی، تفاوتی کیفی با یکدیگر دارند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۷۲). اگر آنگونه که فردگرایی همواره تکرار می‌کند، جامعه، چیزی جز افراد نیست و واقعیتی فراتر از آحاد انسان‌ها ندارد، چگونه است که این افراد گوناگون، هنگامی که گرد می‌آیند، بدینگونه با اتحاد خیر یا شرورانه عمل می‌کنند؛ اعمالی که در نیت و در توان تک تک افراد نبوده است؟

\* فردی‌سازی (individualization) اخیراً توسط بک (Beck, 2002) رواج یافته است و به فرآیند تولید اجتماعی یک «خویشتن» (self) خودمختار اشاره دارد.

یکی دیگر از تناقض‌های عمده فردگرایی لیبرال، تعارضی است میان دو مفهوم ضمنی زیر که هر دو توأمان، در نظریات بعضی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان لیبرالیسم، از قبیل هابز، لاک، بنتام و حتی جان استوارت میل یافت می‌شوند (همان، ص ۴۷):

۱. اصل حرمت‌گذاری به انسان، به‌مثابه غایتی فی‌نفسه و برابر دانستن انسان‌ها از حیثیت انسان‌بودن‌شان؛

۲. تأکید بر خودپرستی طبیعت فرد - چنان‌که وولف، به‌درستی خاطر نشان کرده است، طبیعت فرد، میل به آن دارد که افراد دیگر را نه به‌عنوان هدف، بلکه به‌مثابه وسیله رسیدن به اهداف خویش قلمداد کند.

نقد جدی دیگر بر فردگرایی، از زاویه عدم انطباق آن با واقعیات اجتماعی است. گرایش طبیعی فردگرایی لیبرال، اندیشیدن به فرد به‌صورتی مجزا و خودکفاست. اما قطعاً تنهایی به‌ندرت می‌تواند موجب رضایت خاطر مردم شود، و آنها غالباً نیازمند رابطه با دیگران در سطوح مختلف، از آشنایی تصادفی گرفته تا رفاقت، عشق و علاقه مادام‌العمر هستند.

بنابر ایده فردگرایی، منبع تصمیمات هرکس، امیال خود اوست؛ اما تصویر انسان‌هایی که خواسته‌ها و ذائقه‌هایشان را مستقل از هرگونه فشار خارجی، به‌طور کامل از منش خویش کسب می‌کنند، با واقعیت خارجی و ملموس ناسازگار است. چگونه می‌توان انسان‌هایی را تصور کرد که از آموزش و پرورش، فرهنگ، عادات و تاریخ و رسوم خود تأثیر نپذیرفته‌اند؟! آیا می‌توان تبلیغات را که به‌ویژه با هدف قالب‌ریزی ذائقه‌ها و برانگیختن امیال پنهان انسان‌ها ابداع شده‌اند، نادیده گرفت و فاقد تأثیر دانست؟! آیا تأثیر تام آموزش و پرورش بر تکامل قوه تعقل افراد، نشان از آن ندارد که تعقل و معرفت را نمی‌توان موهبتی صرفاً طبیعی و فردی دانست، بلکه باید آن را بیشتر، امری اجتماعی شمرد؟!

اگر بر مبنای اندیشه مارکسیستی به قضیه نگاه کنیم، تأثیر گریزناپذیری را در فرد نسبت به مناسبات تولید می‌یابیم - هرچند این نگاه، از نظر ما افراطی است. آلتوسر بر این باور بود که صفاتی که اومانیسم به سوژه نسبت داده، یعنی آگاهی، تجربه، عاملیت،

اعتقادات و ارزش‌ها، در و توسط جامعه شکل گرفته‌اند (الیوت، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷). در واقع، از دیدگاه آلتوسر، سوژه تاریخ، فرد انسانی نیست که در جهانی روشن شده در پرتو آزادی عقلانی، آگاهانه حرف می‌زند و عمل می‌کند، بلکه نوعی «ساختار مسلط» است؛ چیزی که مارکس آن را «نیروها و مناسبات تولید» می‌نامید و عقیده داشت خارج از انسان و مستقل از اراده او عمل می‌کند و الگو و افق کنش فردی را تعیین می‌کند (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۸۲).

در فردگرایی لیبرال، اتکا به گذشته و بار موروثی سنت‌ها نفی می‌شود؛ زیرا بهانه‌ای است برای شانه خالی کردن فرد از مسئولیت خویشتن در شکل‌بخشیدن به عقاید خود و برگزیدن به اختیار خویش. بدین ترتیب، فردگرایی، نظر به حال و آینده دارد، نه گذشته. اما آنچنان‌که آریلاستر (آریلاستر، ۱۳۷۷، ص ۷۸) توجه می‌دهد، آینده‌گرایی و آینده‌اندیشی فردگرایی نیز هم‌اکنون در هاله‌ای از ابهام و سوء ظن قرار گرفته است؛ زیرا با خطر پدیدآمدن نوعی ناکجاآبادگرایی غیر انسانی و ضد تجربی همراه است.

۱۹۷  
آدورنو عقیده داشت که بعد از کشتارهای عظیم همگانی و فجایع مصیبت‌بار، دیگر نمی‌توان به‌طور جدی به ایده پیشرفت باور داشت (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۱۸۹). والتر بنیامین نیز با توجه به چنین پیامدهایی، مدرنیته را فاجعه‌ای بی‌پایان می‌دانست (همان، ص ۱۹۰).

آگنس هلر در کتابی تحت عنوان **آیا مدرنیته می‌تواند دوام آورد** می‌پرسد: آیا نهادهای سیاسی، اقتصادی و اخلاقی مستقر در غرب، می‌توانند با چالش‌های مطرح شده در پایان قرن بیستم روبه‌رو گردند؟ آیا ساختارهای زندگی مدرن در حال از میان‌بردن عناصر معتبر هستی و وجود هستند؟ آیا مقوله‌ای به نام «پایان فرد انسانی» واقعیت دارد؟ (همان، ص ۱۴۴).

هرچند وفاق کاملی در مورد متافیزیکی بودن اومانیزم وجود ندارد و برخی آن را بیشتر، یک ایدئولوژی می‌شمارند، اما وجود مبانی توجیه‌گر هر ایدئولوژی که می‌توان آنها را متافیزیکی خواند، به ما اجازه می‌دهد وارد ملاحظات متافیزیکی در مورد اومانیزم شویم.

میشل باره می‌نویسد: «بد نیست که سوژه دکارتی معروف را به تصور درآوریم. این سوژه در خیال مخترع خود ساخته می‌شود. او سفیدپوست است، اروپایی است، مدارج تحصیلی عالی را طی کرده است، اندیشمند و حساس است و احتمالاً حتی می‌تواند به لاتین و یونانی فکر کند، قدری زودتر از آن زندگی می‌کرده است که بورژوا (طبقه سرمایه‌دار و مالک وسایل تولید) باشد؛ اما از اعتماد به نفس طبقاتی برخوردار است، او به وجود و قدرت خود نوعی اطمینان کلی دارد، زن نیست، سیاه نیست، مهاجر نیست و حاشیه‌ای نیست، او ناهمجنس‌گرا و یک پدر است ... برای ما کاملاً روشن است که این مدل از سوژه، حول شبکه‌ای از خصوصیات اجتماعی و شخصی، متمرکز و یگانه شده است که قدرت را نمایندگی می‌کند» (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۸۰). منظور باره از این عبارات آن است که مانکن مضحک و مشابه‌های بعدی که به نام سوژه انسانی فرض می‌شوند، غالباً ویژگی‌ها و علایق یک اقلیت نیرومند را منعکس کرده و در لفافه‌ای از لفاظی‌ها درباره انسانیت جهان‌شمول پیچیده شده‌اند.

با الهام از نقد میشل باره و گسترش نظری آن، می‌توان چنین استدلال کرد که تمام قدرت فعاله و مرکز جوهری عقاید اومانیستی در تصویری است که از سوژه انسانی ارائه می‌دهند. این تصویر، چونان نخ تسبیح، رشته منظمی از نتایج را گرد هم می‌آورد. با تصویر انسان چونان سوژه‌ای که در پی تسلط بر طبیعت است، نتیجه گرفته می‌شود که عقل مورد تجلیل اومانیستی، عقل ابزاری معطوف به هدف است و آزادی و خودمختاری بشر، اراده معطوف به قدرت می‌باشد.

نقد متافیزیکی، تصویرهای اومانیسم از انسان را مورد مذاقه قرار می‌دهد. نقد عمومی بر همه اینگونه تصاویر، متوجه فروکاهشی بودن آنهاست. در دیدگاه‌های اومانیستی، ابتدا انسان با فروکاسته شدن به بعد مادی و فیزیکی تحقیر می‌شود و سپس ته‌مانده حیوانی او در ویتترین باشکوه و جلالتی از تکریم و تفخیم، عرضه می‌گردد.

نگاه فروکاهشی به انسان، مانع از مفهومی اساسی از آزادی می‌شود که مقدم بر دیگر مفاهیم آزادی است: آزادی انسان از خویشتن. در اومانیسم، مرجعیت‌های خارجی، بی‌اعتبار نشان داده شده، گمان می‌رود بدین‌سان، آزادی فرد انسانی به مفهوم اتم آن حاصل شده است. بالطبع در این گفتمان، جایی برای این فرض باقی نمی‌ماند که اگر

مرجعیت‌زدایی خارجی به آزادی انسان از خویشتن، آسیب رساند، تکلیف چیست. اگر سوژه انسانی - انسان به‌عنوان فاعل شناسا - را بدون فروکاهش، با تمام ابعادش نظاره کنیم، نمی‌توان از تسلط بعدی بر ابعاد دیگر و در نتیجه، نقض آزادی و خودمختاری ابعاد مغلوب چشم پوشید. عقل محتاط آینده‌نگر - یا آخرت‌گرا در مورد معتقدان به ادیان آخرت‌محور - با عقل فایده‌باور در تعارضی جدی است و باید دانست که اومانیسیم، هیچ جایی برای بحث دربارهٔ این تعارض نگشوده است.

شاید همانگونه که میشل باره اشاره کرده است، با غربی‌شدن اساس گفتمان اومانستی که ارزش‌های انسان غربی را به‌عنوان ماهیت اصیل انسان، جهان‌شمول می‌انگارد، راه بر تأصل بخشی نظری به هویت مابعدالطبیعی انسان بسته شده است. با این حال، امروزه می‌توان ردپای نوعی انزجار عملی از قوم‌گرایی و بیگانه‌گریزی استعماری غرب را در جنبش‌های مردمی سراسر جهان مشاهده کرد.

آزادی که ترجیح‌بند اومانیسیم و فردگرایی است، هم به‌لحاظ فلسفی، محل بحث فراوان است - زیرا مبنای تحدید آن کاملاً بحث‌برانگیز و مبهم است - و هم عملاً، فجایع فراوانی آفریده است. از جمله، مارکی دوساد، انحرافات ناشی از آزادی جنسی را عیان ساخته و به این ترتیب، تصویر تیره‌ای از آزادی انسان ترسیم می‌کند (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱).

پیتر واگنر، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای مدرنیته از نظر جامعه‌شناسی را «پدیده پارادوکسی آزادی و انضباط» می‌داند. آزادی مهم‌ترین دستاورد بشری در صورت‌بندی مدرنیته است، لکن یکی از پایه‌ها و ارکان اصلی جوامع سرمایه‌داری پیشرفته صنعتی متأخر، ضرورت وجود انضباط و نظم آهنین و فراگیر است؛ زیرا پیشرفت هرچه سریع‌تر و بیشتر، درگرو نظم و انضباط قرار دارد و این امر خود فی‌نفسه با مفهوم آزادی از بسیاری جهات مغایرت دارد (همان، ص ۱۶۶).

آلن تورن می‌پرسد آیا ما در دنیای فنون تولید و بیش از پیش در دنیای ارتباطات به سر نمی‌بریم که ما را از خودمان جدا می‌کند و در سرگرمی و لهو و لعب به بند می‌کشد؟ (تورن، ۱۳۸۰، ص ۲۵۰).

هرچند می‌توان اومانیسیم و علاقه به انسان را موتور محرکه تأسیس و استقرار

نهادهای ادبی و هنری و پیشرفت‌های علوم انسانی در رنسانس و پس از آن دانست، در عین حال، نباید تنها به دستاوردهای مزبور نظر کرد و از دیدن جنبه‌های منفی اومانیزم غافل ماند. بربریزم و توحش متجلی در رشد و گسترش تکنولوژی مخرب و ویران‌بار نظامی و پدیده کشتار جمعی، استثمار بیشتر، الیناسیون، نوستالژی، اردوگاه‌های مرگ، جوخه‌های مرگ، آشویتس‌ها (اردوگاه یهودی سوزی)، جنگ جهانی اول و دوم، فجایع عظیم و دهشتناک هیروشیما و ناکازاکی، جنایات جنگ ویتنام، الجزایر، کشتارهای سیاهان در آفریقا و بالاخره انواع نظام‌های توتالیتار (نظام‌های تمامیت‌گرا)، روی دیگر سکه و ناشی از خودپرستی نژادی و قومی است که در اومانیزم گنجانده شده است.

همچنین می‌توان مشاهده نمود که خودمحوری اومانیزمی انسان، ضربات مهلکی را بر طبیعت وارد آورده است. آسیب‌دیدن لایه ازن، تغییرات ژنتیکی گیاهان، حیوانات و انسان‌ها بر اثر آزمایش‌های هسته‌ای، گرم‌شدن تدریجی زمین با تولید گازهای گلخانه‌ای، آلودگی‌های صنعتی رودخانه‌ها و دریاها، تخریب جنگل‌ها و ... همه و همه از تسلط‌طلبی ناجوانمردانه انسان بر طبیعت ناشی شده‌اند.

اخیراً در نتیجه ضربات ناشی از بحران زیست‌محیطی، شاهد احیای طبیعت‌گرایی فلسفی و اخلاقی‌ای هستیم که می‌کوشد تا درک نائنسان‌محورانه‌ای از سرشت انسانی را مطرح کند؛ درکی که هوموساپینس (انسان هوشمند) را در ردیف دیگر انواع جانوران قرار می‌دهد (الیوت، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷).

سبزه‌ها که جنبشی در حمایت از محیط زیست را پی گرفته‌اند، بر این باورند که علاقه به خودمان به بهای بی‌علاقگی به جهان غیر انسانی، علت بنیادی تباهی زیست‌محیطی و فاجعه بالقوه است (دابسون، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱). انسان‌مداری، جهان‌غیر انسانی را فقط وسیله‌ای برای هدف‌های انسان‌ها در نظر می‌گیرد و این دقیقاً همان چیزی است که سبزه‌ها، آن را ریشه بدبختی می‌دانند و موری بوکچین علیه آن تصریح می‌کند که برابری ارزشی قابل تشخیصی در میان انواع وجود دارد و دیگر آن نوع هرم قشربندی شده‌ای که انسان در تارک آن جای دارد، تصویر قابل ارائه‌ای از وجود واقعی پدیده‌ها را به دست نمی‌دهد (همان، ص ۷۳).

## نقد خودشیفتگی

تمایل افراطی مندرج در فرهنگ خودشیفتگی به خود - تحقق بخشی شدیداً فردگرایانه و ابراز خویشتن، نشانه از خود بیگانگی (الیناسیون) عمیق است؛ زیرا خودابرازگرایی، خصوصیت کسی است که هویت خود را از دست داده و در میان توده عظیم و بی هویتی از انسان‌ها قرار گرفته است. او چاره‌ای ندارد جز آنکه با ارضای احساسات سطحی خود، هویتی هرچند سیال و متغیر، برای خود دست و پا کند. جیمسون از الیناسیون، بی‌ریشگی، فقدان هویت، تنهایی و انشقاق اجتماعی به‌عنوان مضامین بزرگ مدرنیستی یاد می‌کند و شهرنشینان و ساکنان جوامع شهری صنعتی پیشرفته را انسان‌هایی از خودبیگانه، دچار توهمات و حالات هذیانی، در خواب و خیال و شرایطی کسل‌کننده توصیف می‌کند (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۲۶۷).

زلزل و بی‌ثباتی زندگی مدرن و تأثیرات پیچیده صورت‌بندی‌های روانی ناشی از سیطره مکانیسم‌های تکنولوژی، صنعت و ماشین‌سم؛ نظیر توهمات، جنون، خودشیفتگی، تخیل، حسادت، غبطه، رشک، نفی و انکار، از جمله پدیده‌هایی است که به‌زعم نویسندگان کتاب **تاملاتی در یک قرن مدرنیته انگلیسی** (به جمع‌آوری میکانوا و آلن اُشی) (۱۹۹۵) از ویژگی‌های بارز مدرنیته انگلیسی به‌شمار می‌رود (همان، ص ۱۴۳).

## ارتباط رفاه‌جویی و مسرت‌طلبی با کوتاه‌فکری

حاکمیت فرهنگ رفاه‌جویی و مسرت‌طلبی افراطی که از فرهنگ خودشیفتگی و احساس‌گرایی سطحی برمی‌خیزند، رابطه‌ای دیالکتیک با از دست‌رفتن فراروایت‌ها دارند. به‌عنوان مثال، از یکسو، هنگامی که کلان‌روایت دینی راجع به هدف آفرینش، آخرت‌گرایی و پاداش یا عقوبت کردار انسان، مفقود می‌شود، بالتبع، تنها امر طلب‌کردنی برای انسان، دم را غنیمت شمردن و حداکثری کردن رفاه و لذت این‌جهانی خواهد بود. از سوی دیگر، هنگامی که رفاه، به امر ایدئال، مطلوب غایی و هنجار اجتماعی تبدیل می‌شود، آرمان‌خواهی‌های ایدئولوژیک و تفکرات بلند و عمیق مبتنی بر

کلان‌روایت‌ها عملاً از دست می‌روند. بدین‌سان، میان کوتاه‌فکری - به‌معنای تفکر سطحی به منافع محدود و دم‌دستی به جای مآل‌اندیشی و طلبیدن منفعت حقیقی - و رفاه، رابطه‌ای معنادار و دوسویه وجود دارد.

رفاه از آنجاکه با خردترین مطالبات زندگی روزمره سروکار دارد، تفکر و اندیشه را از تعمق در فلسفه زندگی و فلسفه وجود و هستی بازمی‌دارد. در اینجا نقد مارتین هایدگر به ذهن‌خطور می‌کند؛ او تمام نقد مدرنیته را در بنیاد متافیزیکی فراموشی هستی می‌شمرد. او می‌گفت خرد مدرن سرسخت‌ترین دشمن اندیشیدن است؛ زیرا راه را می‌گشاید تا فراموشی اندیشه به هستی توجیه و حتی ضرورت فکر انکار شود. این خرد با تکیه به دستاوردهای تکنولوژی و فنی و تسهیل زندگی هرروزه که هدف مدرنیته است، وانمود می‌کند که سخن گفتن از هستی، عمل نابخردانه‌ای است (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷).

## نگرش انتقادی به دین و معنویت‌ورزی‌های نو

### ۱. فروکاهش دین و معنویت به کالای مصرفی

کالایی‌شدن دین و معنویت، پیشاپیش بر امر دیگری استوار است و آن عبارت است از: فروکاهش دین و معنویت از امری وحیانی و مابعدالطبیعی به امری عرفی و روان‌شناختی. اخراج مابعدالطبیعه و مفهوم خدا از حوزه عقل، به‌طور عمده حاصل تلاش‌های فکری اندیشمندان دوره روشنگری، به‌ویژه ایمانوئل کانت است. بدون موفقیت پروژه کانتی، اخراج مابعدالطبیعه از قلمرو عقل نظری، توجیهی برای تقلیل مفهوم خدا به مفهومی صرفاً با کارکرد تنظیمی\* و کنارنهادن دین وحیانی وجود نخواهد داشت.

فلسفه و اندیشه کانت، مورد انتقادهای فراوانی واقع شده است که در اینجا به بخش

\*. یعنی مفهوم خدا، صرفاً برای توجیه چگونگی جهان و نظم‌بخشی به تصورات ما از جهان مورد نیاز است، نه آنکه این مفهوم به واقعیتی عینی اشاره کند.

بسیار کوچکی از آنها اشاره‌ای گذرا می‌کنیم. جریان ضدروشننگری، یکی از منتقدان جدی کانت است. در جریان ضدروشننگری، کسانی همچون یوهان گوتفريد هردر (۱۷۴۴-۱۸۰۳) به چشم می‌خورد. حمله مهم هردر به توصیف مردان روشننگری از تاریخ است. آنها با تاریخ با نوعی پیشداوری روبرو می‌شوند؛ به این معنا که تاریخ از نظر آنها حرکتی تصاعدی از خلسه و خرافه مذهبی به اخلاق آزاد و غیر مذهبی است. ولی اگر ما تاریخ را در پرتو چنین پیشداوری مطالعه کنیم، هیچ‌گاه موفق به فهم آن در واقعیت عینی‌اش نخواهیم شد. باید بکوشیم تا در درون حیات پیچیده آن وارد شویم و آن را حتی الامکان از درون بدون داوری درباره خوب و بد و خوش و ناخوش آن دریابیم (کاپلستون ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۱۵۹).

هردر معتقد بود انسان برای دین ساخته شده است. در حقیقت دین و انسانیت ارتباط بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند؛ به طوری که دین را بالاترین انسانیت توصیف کرده‌اند. منشأ دین عبارت است از پی‌بردن خودبه‌خود انسان از پدیده‌های مرئی به علت نامرئی آنها. حتی ادیان باطل نیز گواه بر توانایی انسان به شناخت خدایند (همان، ج ۶، ص ۱۹۳).

یکی دیگر از افراد شاخص جریان ضد روشننگری، فردریش هاینریش یاکوبی (۱۷۴۳-۱۸۱۹) است. به باور وی کانت خطا کرده است و اعتقاد به خدا یک اصل موضوع عملی نیست، بلکه حاصل ایمان است؛ یعنی حاصل اشراق درونی عقل والایتر می‌باشد. عقل والایتر یا فاهمه، قوه‌ای متمایز از عقل است که به یاری آن، ما حقیقت فوق حسی را بی‌واسطه درمی‌یابیم (همان، ج ۶، ص ۱۶۳).

بعدها نیز بر فلسفه کانت، انتقادهای متعددی شد. به عنوان مثال، ویلیام رالف اینگ (۱۸۶۰-۱۹۵۴) در قرن بیستم، پیشرفت خودستایانه تمدن ماشینی را با استهزا رد می‌کند. او معتقد است نه پیشرفت مادی، بلکه ارزش‌های ثابت معنوی، حقیقت، زیبایی و خیر می‌توانند اساسی محکم و استوار برای جامعه ما فراهم آورند. اما این ارزش‌ها از خدایی متعالی نشئت یافته‌اند (مک کویری، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳-۳۰۴). عقل از نظر اینگ مهم است، اما او مانند اربن، عقل را به معنایی گسترده‌تر از معنای رایج آن در عصر جدید تصور می‌کند. عقل‌گرایی جدید، یک‌بعدی شده است، در حالی که

عقل‌گرایی حقیقی افق‌های گسترده‌تری دارد و حقایق و ارزش‌ها را با هم مورد توجه قرار می‌دهد. یک فلسفه عقلانی حقیقی، ما را به همان مقصدی هدایت می‌کند که دین رهنمون می‌کند. هدف فلسفه، همان هدف دین است که عبارت است از شناخت کامل موجود کامل. بنابر نظر/ینگ، بخش خاصی در تاریخ فلسفه وجود دارد که اتحاد آرمانی تفکر عقلانی را با ادراک دینی یا عرفانی خداوند تحقق می‌بخشد و آن عبارت است از فلسفه نوافلاطونی (همان، ص ۳۰۴).

### فایده‌باوری، اساس دین و معنویت کالایی

زاویه دیگر برای نقد کالایی‌شدن دین و معنویت، اشتغال آن بر نوعی فایده‌باوری است. فایده‌باوری به‌عنوان ویژگی عقل ابزاری، بر تحصیل حداکثر فایده محسوس و این جهانی تأکید دارد. از سوی دیگر، کالایی‌شدن، متضمن دو عنصر اساسی است: مورد تقاضا واقع شدن شیء به‌دلیل فواید ملموس و قابل مشاهده و قابل اندازه‌گیری شدن یا کمی شدن فواید آن شیء.

حال می‌توان دید که تمامی کاستی‌ها و نقایص منطقی - فلسفی وارد بر فایده‌باوری، دامن کالایی‌شدن دین و معنویت را می‌گیرد؛ کاستی‌هایی نظیر ابهام در مفهوم «فایده»، نحوه سنجش سود و زیان‌های کوتاه مدت و درازمدت یک امر، ... (در این مورد، از جمله رک: Chappell & Crisp, 1998, vo. 9, pp.555 - 556).

در هر حال، جای این پرسش جدی وجود دارد که آیا دین و معنویت کالایی‌شده و غیر متعالی، می‌تواند فواید مورد انتظار را ارائه دهد و موجب ارضای نیاز بشر به «معنا» شود! پیتر برگر در بررسی خیزش‌های مختلف دینی در قرن بیستم، فصل مشترک آنها را اظهار این امر می‌بیند که هستی انسان بدون بهره‌مندی از تعالی دینی، چیزی جز یک هستی فقیر و حتی سست‌بنیاد نیست (برگر، ۱۳۸۰، ص ۲۹).

### ۲. پاپکورنیزاسیون دین‌داری و معنویت‌ورزی

مصرف دین و معنویت به‌عنوان ابژه‌ای مسرت‌بخش، ناشی از زمینه‌های فرهنگی،

همچون خودشیفتگی، مسرت‌جویی و سطحی‌شدن مطالبات احساسی است که پیش‌تر به نقد آنها پرداخته شد. علاوه بر در نظر داشتن آن انتقادات، می‌توان به کاستی‌های دیگری نیز در خصوص دین و معنویت پاپکورنیزه اشاره نمود.

دین و معنویت هنگامی که به ابژه مسرت‌بخش تبدیل می‌شوند، از آنجاکه کارکرد آنها منحصر در ارضای نیازی بسیار سطحی و مبتذل - یعنی نیاز به مسرت از نوع خنده، طنز و فکاهی، نه مسرت حقیقی مندرج در سعادت غایی - می‌گردد، فاقد اثرگذاری ریشه‌دار و درازمدت می‌گردند. همانگونه که التذاذهای مادی زودگذر، نظیر دیدن فیلمی شاد، خوردن پاپکورن یا تنقلاتی لذت‌بخش، خواندن شعر و ... آثاری کاملاً مقطعی و گذرا - غالباً منحصر در مدت زمان استفاده از ابژه مسرت‌بخش - دارند و مخصوص اوقات فراغت - به‌عنوان اوقات حاشیه‌ای زندگی و دور از متن - می‌باشند، دین و معنویت پاپکورنیزه نیز نقشی در تغییر مسیر زندگی یا ایجاد تحولی کلی در بینش‌ها و فلسفه حیات ندارند.

به اوقات فراغت اشاره شد. توجه بدین نکته نیز مهم است که دین‌ورزی پاپکورنیزه، کاملاً سکولار و متمایز از بخش‌های جدی زندگی روزمره - نظیر اشتغال، انجام وظایف محوله از سوی جامعه و دیگران، محافظت از منافع و حقوق، ... - است و این با ذات تمامیت‌خواه دین و معنویت ناسازگار و متضاد است. می‌توان نشان داد که در غالب ادیان، دستورها و باید و نبایدهای معطوف به روابط اجتماعی، به‌صورت کاملاً درهم‌تنیده، در کنار دستورهای فردی مطرح هستند؛ به‌گونه‌ای که نادیده گرفتن آنها، دستورهای فردی را نیز دچار نقصان می‌کند و یکپارچگی و انسجام اندام‌وار شریعت را مخدوش می‌سازد.\*

دیانت‌ورزی مسرت‌جویانه، همچنین از ناحیه فروکاستن انسان به سطحی‌ترین احساسات و ربنایی‌ترین تمایلات، قابل انتقاد است. یک مثال

---

\*. به‌عنوان مثال در اسلام به نماز که واجبی فردی است توجه کنید و در نظر آورید که دستورهایی نظیر غصبی‌نبودن لباس، مکان و ... مستلزم حاکمیت سیستم سالم اقتصادی در جامعه یا دست‌کم رعایت دستورهای اقتصادی اسلام از سوی فرد است (تا درآمدی حلال داشته باشد و لباس و مکان تهیه شده توسط او غصبی نباشند).

روشن را برای این فروکاهش بررسی کنیم. مجله راز موفقیت، شماره ۱۱ (دی‌ماه ۱۳۸۷)، صفحه ۴۶ خود را «عارفانه» عنوان‌گذاری کرده، آنگاه ذیل تصویر یک دلچک، عبارات زیر را آورده است:

کل زندگی مانند یک لطیفه کیهانی است. زندگی پدیده‌ای جدی نیست. اگر آن را جدی بگیری، در واقع، آن را از کف می‌دهی. درک زندگی تنها از طریق خنده ممکن است. آیا تا به حال توجه کرده‌ای که انسان تنها جانوری است که می‌خندد. / رسطو می‌گفت که انسان تنها جانور صاحب منطق است، ولی این حرف کاملاً صحت ندارد؛ چون که مورچه‌ها و زنبورها هم موجوداتی منطقی هستند. در واقع، در مقایسه با مورچه و زنبورها، انسان، موجودی غیر منطقی به نظر می‌رسد. کامپیوتر هم وسیله‌ای است بسیار منطقی و در مقایسه با آن نیز، انسان بسیار غیر منطقی است. تعریف من از انسان این است که انسان تنها جانوری است که می‌خندد. زنبورها، مورچه‌ها و کامپیوترها هیچ‌کدام نمی‌خندند. فقط انسان از چنین موهبتی برخوردار است. خنده، نقطه اوج رشد انسان است. از طریق خنده است که انسان به خدا نزدیک می‌شود؛ زیرا فقط به وسیله بالاترین صفت انسانی است که می‌توان به نهایت دست یافت. خنده مانند پلی بین انسان و خداوند است.

نباید تلاش نمود که متن فوق را به انحای مختلف، تأویل نمود و واژه «خنده» را به معانی عمیق‌تری تفسیر کرد؛ چراکه تصویر دلچک، قرینه‌ای است برای معنای مقصود از «خنده»: همان معنای عرفی و کاملاً پیش‌پاافتاده و رایج در زندگی روزمره.

فروکاهش انسان، بلکه فروکاهش زندگی به لطیفه و فکاهی، تنها با ساختارشکنی پست‌مدرن از عقلانیت سازگار است و هیچ‌گونه همخوانی نه با جهان‌بینی‌های سنتی و مابعدالطبیعی دارد و نه حتی با فلسفه‌های مدرن - اعم از ایدئالیسم فیخته‌ای، تجربه‌گروی، تحصیل‌گروی، فلسفه نقادی کانت، اصالت‌فایده، اصالت‌عمل و ... . بنابراین عرفان سنتی اصیل در حوزه ادیان ابراهیمی، توجه به وحدت و عبور از کثرت، مستلزم کنارنهادن هرگونه هزل و لعب است؛ حقیقت‌غایی، چنان مهیب، سترگ و فراگیر است که عارف را مستغرق لمعات خود نموده، از هر شاغل غیر حقیقی یکسره بازمی‌دارد. از نظر غالب نظام‌های اخلاقی نیز گرایش به لهو و شوخی، برای فرار از واقعیات و

آزاد شدن از قید دوران‌دیشی، امری مذموم و نکوهیده است.

با توجه به فروکاهش انسان و زندگی، می‌توان پیش‌بینی نمود که معنویت پاپکورنیزه فاقد کارکرد مورد انتظار باشد. اگر کارکرد معنویت و دین را ارائه معنا بدانیم، می‌توان مشاهده نمود که قرارداد خنده و مسرت به‌عنوان غایت و معنای زندگی، جایگاهی بسیار شکننده و لرزان برای معنویت پاپکورنیزه به ارمغان می‌آورد؛ زیرا شاکله و ساختار درونی وجود آدمی، در جست‌وجو به‌دنبال غایت‌الغایات و معنای نهایی زندگی، نمی‌تواند بر مسرت مادی توقف نماید، بلکه به‌سرعت، از غایت و معنای این مسرت نیز خواهد پرسید. در واقع، مسرت، تلذذ مادی و خنده، به خودی‌خود، شایستگی غایت‌الغایات و دل‌بستگی نهایی شدن را ندارد.

### ۳. درمان‌گرانه‌شدن دین و معنویت

همانگونه‌که نقد فایده‌باوری، بر ناممکن بودن برآورد سود و زیان‌های یک عمل در درازمدت تکیه می‌کند، در نقد دین‌داری و معنویت‌ورزی مبتنی بر درمان‌یابی نیز می‌توان به نقیصه‌ای از این دست اشاره نمود. ورود عملی در این نوع معنویت‌ورزی، تنها در یکی از صورت‌های زیر معقول به‌نظر می‌رسد:

۱. استقرای تام سود و زیان‌ها و اثبات اینکه فایده‌ها بیش از زیان‌هایند. برای چنین استقرایی، لازم است صرفاً به ظواهر کوتاه مدت - مانند رفع موقتی علایم یک بیماری - توجه نشود و همچنین باید مشاهده نمود که رفع حقیقی یک بیماری، ملازم با شکل‌گیری بیماری دیگر و چه‌بسا وخیم‌تر بوده است یا خیر. نیز لازم است تعداد کسانی که با معنویت‌ورزی خاصی واقعاً درمان شده‌اند با تعداد کسانی که از آن نتیجه‌ای نگرفته یا نتیجه معکوس گرفته‌اند، مورد مقایسه واقع شود.
۲. تضمین حصول درمان حقیقی از سوی یک منبع موثق و دارای مرجعیت متعالی.
۳. تأیید علمی حصول درمان.

معنویت‌ورزی تنها به جهت شفایابی و درمان، خصوصاً هنگامی که با نوعی خودشیفتگی (مراقبت و سواسی از خویش‌تن) همراه باشد، زمینه‌مساعدی را برای

بهره‌برداری شیادان فراهم می‌کند و باید در برابر سوء استفاده‌ها، خلط خرافات، اوهام و تردستی‌ها با واقعیات پزشکی بسیار مراقب بود.

حال با فرض اینکه حصول درمان حقیقی توسط یک معنویت نوپدید مورد تأیید علم پزشکی قرار گیرد و مشاهدات تجربی، بر آن صحت گذارند، باز هم نمی‌توان این امر را شاهی بر صحت جهان‌بینی و حقانیت دعاوی غایی آن دین یا معنویت دانست؛ زیرا لازم می‌تواند اعم از ملزوم باشد. به عبارت دیگر، درمان ممکن است از منشأهای دیگری غیر از آنچه ادعا می‌شود، حاصل آمده باشد؛ مثلاً احتمال دارد برخلاف جهان‌بینی ادعایی مبنی بر وجود انرژی کیهانی، چی، حلقه‌های آسمانی و ...، مسئله شفایابی و درمان، صرفاً ناشی از تلقین روان‌شناختی باشد، یا براساس جهان‌بینی‌های مابعدالطبیعی، از نیروهای اهریمنی، اجنه و اموری از این دست سرچشمه گرفته باشد. امروزه گروه‌های معنویت‌گرای نوپدید، غالباً با ارائه یک جهان‌بینی کاملاً ادعایی، بدون هرگونه پشتوانه استدلالی - عقلی و تنها با اتکا بر کارکردهایی، نظیر درمان و شفا، درصدد موجه‌ساختن خویش هستند؛ کارکردهایی که در میان انسان‌های امروزی، خواهان فراوان دارند.

نمونه روشنی از درمان‌گرانه‌شدن دین را می‌توان در ریکی مشاهده کرد. ریکی، سیستمی جهت شفادهی جسمی و عمدتاً روحی - روانی است که در سه دهه اخیر، از رواج و تداول بسیاری در غرب و شرق برخوردار شده است. خانم تاکاتا بود که این سیستم اصالتاً ژاپنی را در ۱۹۳۷ در هاوایی به غرب معرفی کرد (لوبک و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۳).

ریکی را یک دین یا معنویت نوپدید می‌خوانیم؛ زیرا نظیر ادیان سنتی، یک جهان‌بینی غایی بنا و شعائری را پی‌ریزی می‌کند. نام «ریکی» خود، شاهد این ادعاست؛ چراکه «ری» به معنای روح خدا و شعور برتر کائنات و خرد لایزال هستی است و «کی» به معنای انرژی حیات. در سایت جامعه ریکی ایران (به نشانی: <http://rei-ki.ir>) می‌خوانیم: «ریکی، خالص‌ترین شکل عشق خدایان است و برای استفاده و بهره‌وری از دنیا به ما داده شده است و لازم نیست بابت آن، جز فروآوردن سر تسلیم و احترام، چیزی پرداخت کرد. این امر، از

طریق لمس مهربانانه دست کیهان صورت می‌گیرد ... ریکی نیروی کیهان را تحت کنترل در می‌آورد ... باعث سلامتی، شادکامی و کامیابی و عمر طولانی می‌شود. ریکی بسیار ساده و حیرت‌انگیز است. این دانش هنوز به‌طور کامل بهره‌برداری نشده است و دانشمندان در حال درک اسرار بسیار نهران سیستم ایمنی و روش شفابخشی ریکی هستند. ... ریکی شعورمند است و نیاز به هدایت درمانگر ندارد، بلکه خود هدایت می‌شود به جایی که بیشترین و بهترین دریافت را نیاز دارد. ... اما برای دریافت این انرژی و انتقال آن حتماً نیازمند گذراندن یک همسوئی با معلم این سیستم خواهید بود تا بتوانید از این انرژی شعورمند کیهانی و بی‌کران و لایتناهی استفاده کنید».

## منابع و مأخذ

۱. آربلاستر، آنتونی؛ **لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط**؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۲. احمدی، بابک؛ **معمای مدرنیته**؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۳. البوت، گریگوری؛ **اومانیسم**، در: مایکل، پین (ویراستار)، **فرهنگ اندیشه انتقادی، از روشنگری تا پسامدرنیته**؛ ترجمه پیام یزدانجو؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۴. برگر، پیتر؛ «**موج تازه سکولارزدایی از جهان: دورنمای جهانی**» در: پیتر برگر (ویراستار)، **افول سکولاریسم: دین خیزش گر و سیاست جهانی**؛ ترجمه افشار امیری؛ تهران: پنگان، ۱۳۸۰.
۵. تورن، آلن؛ **نقد مدرنیته**؛ ترجمه مرتضی مردیها؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۰.
۶. دابسون، اندرو؛ **فلسفه و اندیشه سیاسی سبزها**؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: آگاه، ۱۳۷۷.
۷. دیویس، تونی؛ **اومانیسم**؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.
۸. شجاعی زند، علی رضا؛ **دین، جامعه و عرفی شدن**؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۹. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت (جلد ۶)**؛ ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۳.
۱۰. کیوپیت، دان، **دریای ایمان**؛ ترجمه حسن کامشاد؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۱. گیببیز، جان و بو ریمر؛ **سیاست پست مدرنیته**؛ ترجمه منصور انصاری؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۱.
۱۲. لوبک، والتر و فرانک آر جاوا پیتر و ویلیام لی رند؛ **روح ریکی، راهنمای کامل سیستم ریکی**؛ ترجمه شایان معین و دیگران؛ تهران: نشر اسیم، ۱۳۸۵.
۱۳. مک کویری، جان؛ **تفکر دینی در قرن بیستم**؛ ترجمه محمد رضایی و شیخ شجاعی؛ قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۱۴. نوذری، حسینعلی (گردآورنده و مترجم)؛ **صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته**؛ تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹.
۱۵. هابرماس، یورگن؛ **جهانی شدن و آینده دموکراسی، منظومه پساملی**؛ ترجمه کمال پولادی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.
16. Allport, Gordon, **The Individual and his Religion**, New York, Macmillan, 1962.
17. Bauman, Zygmunt, **Liquid Modernity**, Cambridge, UK: Polity, 2000.
18. Beck, U, **Individualization**, London, Sage, 2002.

19. Chappell, Tim & Roger Crisp, **Utilitarianism**, in: Edward Craig (ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.
20. Heelas, Paul & Linda Woodhead & others, **The Spiritual Revolution, Why Religion is Giving Way to Spirituality**, Blackwell, 2005.
21. Hobsbawm, Eric, **Age of Extremes**, London, Abacus, 1995.
22. Inglehart, Ronald, **The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics**, Princeton, Princeton University Press, 1977.
23. Inglehart, Ronald, **Culture Shift in Advanced Industrial Society**, Princeton, Princeton University Press, 1990.
24. Inglehart, Ronald, **Modernization and Postmodernization, Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies**, Princeton University Press, 1997.
25. Lasch, Christopher, **The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations**, New York, Norton, 1979.
26. Miller, Vincent J., **Consuming Religion**, New York & London, Continuum, 2004.
27. Taylor, Charles, **Varieties of Religion Today**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
28. Veroff, Joseph, Elizabeth, Douvan & Richard, Kulka, **The Inner American: A Self-Portrait from 1957 to 1976**, New York, Basic Books, 1981.
29. Woodhead, Linda & Paul Heelas, **Religion in modern times**, Blackwell, 2000.
30. Wuthnow, Robert, **The New Spiritual Freedom**, in: Lorne Dawson (ed.), **Cults and New Religious Movements, a Reader**, Blackwell Publishing, 2003.