

بررسی انتقادی سه روایت ایرانی از چرایی روی آوری ایرانیان به معنویت‌گرایی جدید

صدیقه رمضان‌ی*

چکیده

مقاله حاضر با هدف تلاش برای ارتقای توان تعمیم و روایی تبیین‌های عرضه‌شده درباره چرایی روی آوری ایرانیان به معنویت‌گرایی جدید، ضمن ارائه شرحی اجمالی از صورت‌بندی مطرح‌شده در سه روایت ایرانی در این باره، به واکاوی شماری از نقص‌ها و کاستی‌های هر یک از آنها پرداخته و در نهایت، روایتی جایگزین و تا حدودی سازگارتر با زمینه اجتماعی فرهنگی جامعه ایرانی عرضه داشته است. روش به کارگرفته‌شده در این مقاله، تحلیل ثانویه یافته‌ها و داده‌های مطالعات پیشین است. نتیجه بررسی انتقادی سه روایت ایرانی مذکور حکایت از تکیه صرف روایت‌های مذکور بر یافته‌های حاصل از مطالعه کیفی گروندگان با سطح درگیری بالا با معنویت‌گرایی جدید دارد که معایبی چون برجسته‌سازی غیرواقعی بعد معرفتی گرایش به پدیده و کاستی‌هایی چون تمرکز بر وجه گروهی و سازمانی را در پی داشته است.

واژگان کلیدی: معنویت‌گرایی جدید، روایت‌های ایرانی، روی آوری ایرانیان.

* دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشگاه علامه طباطبایی؛ Sedigheh_ramezani@yahoo.com

طرح مسئله

پرسش از حیات دینی، صور مختلف آن و چیستی و چگونگی تغییر آن، همواره ذهن پژوهشگران اجتماعی را به خود مشغول داشته و از این رو، مجموعه بزرگی از متون کلاسیک جامعه‌شناختی وجود دارد که به تتبع نظری و تجربی در این باره پرداخته‌اند. در سال‌های گذشته، رونق سکولاریسم در بخش‌هایی از اروپای غربی و آمریکای شمالی سبب جهت‌گیری پیش‌بینی‌ها بر زوال و به‌حاشیه‌رفتن حیات دینی شد؛ لیکن در دهه‌های اخیر، الگوها و انگاره‌های معنوی تازه و متعددی در مناسبات اجتماعی و در موقعیت‌های بین‌فردی در جهان ظهور یافته است که هرچند گاهی آنها را در زمره ادیان جدید قرار می‌دهند، تمایزات قابل توجهی با ادیان دارند.

این انگاره‌ها و الگوهای رفتاری متناسب با آن، مدتی است در فضای ذهنی و صحنه اجتماعی جامعه ایرانی نیز بروز و ظهور قابل توجهی پیدا کرده‌اند و شماری از صاحب‌نظران بر این نظرند و بر ارزشها و باورهایی تأکید دارند که تا حدود زیادی با ارزش‌ها و باورهای اسلامی ناهم‌خوان است. حمیدیه این تعارض و ناهم‌خوانی را در سه حوزه کلی ارائه تصویری بدیل از خداوند، زمینی و اینجا و اکنونی ساختن رستگاری و عرضه معنای بدیل از زندگی مورد توجه قرار داده است (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۲۲۸ تا ۳۰۰).

از آنجا که کار ویژه فرهنگ، آفرینش و نگاهداری تداوم و همبستگی اجتماعی است، ورود هر عنصر ناهم‌خوان فرهنگی که پذیرش کثیری از مردم را به همراه داشته باشد، هشدار جدی به شمار می‌آید. بر این اساس، معنویت‌های جدید به شرط پیوست با اقبال قشرهای مختلف جامعه، می‌تواند تغییر در لایه‌های زیرین فرهنگ، خدشه در انسجام فرهنگی و تغییرات اجتماعی گسترده را سبب شود؛ از این رو عوامل و دلایل این روی‌آوری مورد گمانه‌زنی‌های مختلف

تحلیل‌گران ایرانی قرار گرفته است که وکیلی به برخی از آنها اشاره می‌کند: بحران رویارویی سنت و مدرنیته، عوارض جهانی‌شدن، عوارض روحی و روانی ناشی از جنگ تحمیلی هشت‌ساله، پوشش اطلاعاتی فرهنگی قوی رسانه‌های غربی در مقابل ضعف شدید رسانه‌های ما از دریچه فرم و محتوا، عدم شناخت دین اصیل که سبب بحران‌های هویتی در عرصه دین می‌شود، بی‌انگیزگی دین‌داران روشن‌فکر و روشن‌فکران دین‌دار و عدم تلاش برای دستیابی به قرائتی مناسب از شرایط جدید اجتماع، عدم استفاده کافی از فقه و اجتهاد پویای شیعه به جهت رفع پایداری از نابسامانی‌های شدید اجتماعی، اختلاف ایدئولوژیک نسل‌ها و آسیب‌های گفتمانی بین آنها، سیاست‌زدگی افراطی دین‌داران، فقهی‌شدن و ظاهری‌شدن افراطی در عرصه دین و استفاده از ابزارهای سلبی برای هدایت مردم، بدون توجه به این نکته که غایت دین فقط اجرای شعائر دینی نیست، دوقطبی‌شدن جامعه از نگاه دینی و تقسیم افراد به خودی و غیرخودی، مسائل مربوط به حقوق زنان و تأکید شدید بر عدم تساوی جنسیتی با وجود مشاهده تفاوت‌های بارز زن امروز، مسائل نظری و عملی مربوط به مفهوم انتظار منجی، مصرفی و غریزی‌شدن جامعه، آمادگی جامعه ایران برای توجه به معناگرایی به دلیل وجود ریشه‌های گرایش به عرفان در بین ایرانیان از دیرباز، عدم رعایت پلورالیسم دین در عرصه جامعه و ایجاد تنش‌ها و عدم توجه به تفاوت‌های ماهوی انسان سنتی و مدرن (وکیلی، ۱۳۸۶: ۳ تا ۱۷).

لیکن بیشتر این تحلیل‌ها فاقد پشتوانه نظری و تجربی لازم و مستندات کافی هستند. تنها معدودی از پژوهشگران، روایتی منسجم و مستدل از چرایی روی‌آوری ایرانیان به معنویت‌گرایی جدید مبتنی بر داده‌های تجربی ارائه داده‌اند که گاه به تبیین جایگاه آن به عنوان امری مدرن، در تقابل با سنت پرداخته و آن را از عوارض مدرنیته و سکولارشدن ناشی از آن انگاشته‌اند و گاه آن را محصول شرایط فرهنگی و اجتماعی خاص ایران و نمودی از زوال مرجعیت دین و مقاومت یا مخالفت با رویکرد غالب دینی فرض کرده‌اند.

این مقاله با انتخاب سه نمونه از روایت‌های مهم ایرانی مطرح‌شده در باب چرایی روی‌آوری به معنویت‌گرایی جدید در ایران، با بهره‌گیری از یافته‌های مطالعات دیگر به بررسی و نقد آنها پرداخته و در پایان می‌کوشد روایت سازگاتری با شرایط جامعه ایرانی عرضه دارد.

روش پژوهش

در مقاله حاضر از تحلیل ثانویه یافته‌های پژوهش‌های پیشین به ویژه رساله دکتری جامعه‌شناسی با عنوان «علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران» (رمضانی، ۱۳۹۵) برای بررسی انتقادی روایت‌های ایرانی از دلایل روی‌آوری به معنویت‌گرایی جدید در ایران بهره گرفته خواهد شد. در این نوع مطالعه، تحقیق تجربی جدیدی انجام نمی‌شود؛ بلکه محقق با استفاده از یافته‌های مطالعات تجربی موجود، تحلیل جدیدی از موضوع عرضه می‌دارد. شایان ذکر است در رساله دکتری نام‌برده شده، برای اولین بار در ایران از هر دو روش کمی و کیفی در مطالعه گرایش به معنویت‌گرایی جدید بهره گرفته شده است. در بخش کیفی، ۲۳ مصاحبه با گروندگان به معنویت‌گرایی جدید انجام شده و در بخش کمی با اجرای پرسش‌نامه و نظرسنجی میان ۶۰۰ نفر از شهروندان تهرانی، ضمن بررسی میزان شیوع، دلایل روی‌آوری به گونه‌های مختلف معنویت‌گرایی جدید بررسی شده است. در این مقاله از هر دو دسته داده مزبور برای نقد روایت‌های دیگر استفاده خواهیم جست.

مروری بر روایت‌های ایرانی

منسجم‌ترین و مستندترین دیدگاه‌های مطرح‌شده توسط پژوهشگران ایرانی را که به تبیین تجربی روی‌آوری ایرانیان به معنویت‌گرایی جدید پرداخته‌اند می‌توان در سه شرح یا روایت کلی خلاصه کرد:

روایت اول: بحران دین سنتی

این روایت روی آوری به معنویت‌گرایی جدید را نوعی نوگروری^۱ دینی غیرحاد قلمداد کرده و از فرآیند مدرن‌شدگی جامعه ایران و تجربه زیست‌جهان‌های متعدد و تکثر فرهنگی متعاقب آن سخن می‌گوید که سبب تزلزل دین سنتی^۲ و بحران جامعه‌پذیری دینی شده و به دنبال آن، بحران معنا و جستجوی نظام معنایی جدید رخ می‌دهد (محدثی، ۱۳۹۵).

نوگروری دینی در این روایت به معنای تغییر و تحول در نظام اعتقادات دینی فرد و در نتیجه هویت دینی او قلمداد می‌شود که می‌تواند حاد یا غیرحاد باشد. در شکل غیرحاد برخلاف شکل حاد، تغییر در باورهای دینی با ترک دین همراه نخواهد بود. از منظر این روایت، نوگروری دینی، پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر است که در همه سنت‌های دینی رخ داده و می‌دهد؛ اما در عصر مدرن در حال گسترش و عمومی‌شدن است و دلیل اصلی آن نیز بحران دین سنتی و بحران در جامعه‌پذیری دینی است که شرایط مساعد نوگروری تدریجی را ایجاد می‌کند.

این روایت توجه به شرایط مساعد را به‌تنهایی برای توضیح پیوستن افراد به معنویت‌گرایی جدید کافی نمی‌داند و به سلسله‌مراتبی از نیازها در افراد اشاره می‌کند که آمادگی برای پیوستن به آن را پدید می‌آورد و سه نوع نیاز مستقل را در این زمینه برمی‌شمرد: ۱. تجربه‌های فشار ناشی از محرومیت‌ها و بحران؛ ۲. نیاز به بازشناسی خود و نیاز به تعلق اجتماعی؛ ۳. نیاز به خودشکوفایی یا تحقق خود.

افرادی که در زیر فشارهای ناشی از محرومیت قرار دارند، بیش‌تر به جریان‌هایی می‌پیوندند که خصایلی از توان‌بخشی و انسجام‌بخشی داشته باشند؛ نظیر جمع‌ها و گروه‌هایی که کارکرد درمانی و شفابخشی دارند، منابع

1. Inversion.

۲. دین ارائه‌شده از سوی روحانیون

اقتصادی‌ای در اختیار فرد می‌گذارند و آن‌ها را با فنونی برای کنترل نیروهای رازآلود جهان، نظیر جن و ارواح آشنا می‌سازند و مناسک گروهی و فردی متعدد و به‌لحاظ عاطفی تأثیرگذاری برگزار می‌کنند و بر اتحاد و هم‌بستگی گروهی تأکید می‌کنند. اما در افرادی که نیاز بازشناسی هویت و تعلق اجتماعی بروز و ظهور نیرومندتری دارد، جمع‌ها و سازمان‌هایی مطلوب هستند که حسی نیرومندی از تعلق و هم‌بستگی پدید آورند و بالاخره، در کسانی که فقط در مقایسه با افراد موقّق، حسی از عدم دستیابی به موفقیت‌ها و موقعیت‌های مورد نظر دارند و از ملال روزمرگی می‌رنجند و آشکالی از پوچی و بی‌معنایی را در زندگی خود تجربه می‌کنند، به‌سوی جمع‌ها و سازمان‌های معنوی‌ای می‌روند که نظام‌های فکری پیچیده‌تری را عرضه می‌کنند.

روایت دوم: بازگشت به سنت

روایت دوم با تأکید بر دل‌تنگی نسبت به سنت، از نیاز انسان مدرن به بازگشت به ویژگی‌هایی از سنت همچون رازآلودگی، قدسیت، حس تعلق و مشارکت در اجتماعات شورانگیز و روزمرگی‌زدایی از زندگی سخن می‌گوید (شریعتی، باستانی و خسروی، ۱۳۸۶).

از نظر این روایت، فقدان روابط اجتماعی تنگاتنگ و صمیمانه و همه‌جانبه در جوامع شهری سبب شده که مردم به شیوه‌های مختلف چه از طریق ابداع و نوآوری در شکل اجتماعات سنتی و قدیمی و چه از راه واردکردن سبک‌های مختلفی از غرب و شرق، درصدد تولید فضاهای خاص و متنوعی باشند که هم به نوعی در زندگی فردی و روحی آنها تأثیرگذار بوده و هم اجتماعات کوچکی را برایشان به وجود آورد که حداقل در دوره‌ای از زندگی تا حدی نسبت به آن تعلق پیدا کنند (همان: ۱۹۴ و ۱۹۵).

فضای حاکم بر روابط در این جمع‌ها حکایت از صمیمیت‌های اغراق‌شده دارد که بیش از آنکه در اعتماد ریشه داشته باشد، در تمنای حمایت عاطفی

بررسی انتقادی سه روایت ایرانی از چرایی روی آوری ایرانیان... ■ ۱۰۵

است. استفاده از زبان و مناسک رازآلود و تعریف شرایط و فضاهای خاص و عجیب برای مشارکت معنوی نیز امیدی تازه به تغییر وضعیت کسالت‌بار و بی‌روح زندگی مدرن را ایجاد کرده و رنگ‌وبوی تازه‌ای بدان می‌بخشد.

بر اساس این روایت، در شرایطی که به نظر می‌رسد در جامعه ما برخلاف بسیاری از جوامع غربی، همچنان هیجانانگیز اجتماعی زیادی وجود دارد، اما لااقل در میان برخی قشرهای جامعه شهرنشین، وجود خطی از روزمرگی در زندگی، افراد را به سمتی می‌کشاند که از راههایی مانند «جست‌وجوی خویش» و «بیان خود» به دنبال یافتن نوعی زندگی «قهرمانانه» برآمده و در این راه، مدیریت زندگی خود را به دست گیرند و با تشکیل کلاس‌ها و جمع‌هایی برای به‌دست آوردن «خوشبختی» حتی وجود رهبرانی فرهمند و کاریزماتیک را در قالب «استاد» و «مرشد» در دوره‌ای از زیست اجتماعی‌شان تجربه کنند (همان: ۱۹۵).

روایت سوم: خودمختاری سوژه

روایت سوم از نوعی چرخش فرهنگی سخن می‌گوید که براساس فردگرایی یا سوژگی مدرن اتفاق افتاده است و معنویت‌گرایی جدید را محصول جذب شدن فردگرایی دینی^۱ در این فردگرایی مدرن می‌داند. در واقع در اینجا با نوعی خودمختاری سوژه متدین مواجه می‌شویم که با ذهنی‌سازی دین، راه رسیدن به حقیقت را از مسیر تکامل خود و توجه به علایق و سلایق خود ممکن می‌داند (طالبی دارابی، ۱۳۹۱). این روایت بر تأثیر سوژگی انسان مدرن بر گرایش به معنویت‌گرایی جدید پای می‌فشارد؛ چراکه این پدیده در کنار توجه به بعد معنوی انسان، گزینشگری و خودمختاری او را به رسمیت می‌شناسد.

در این روایت، چرخش عظیم در فرهنگ مدرن، عامل مهمی برای ترویج معنویت‌گرایی جدید تلقی می‌شود که مبتنی بر آن زیست ذهنی یا انفسی شکل

۱. منظور از فردگرایی دینی، ریاضت برای رسیدن به مقام تسلیم در پیشگاه خداوند و برداشتن موانع دنیوی آن است.

گرفته است؛ بدین معنا که درون فرد، منبع اولیه و مهم معنا قلمداد می‌شود و در نتیجه باعث کاهش وزن و اعتبار آن نوع از زیست‌های دینی می‌شود که منبع را در درون فرد ندانسته و زندگی را براساس انتظارات بیرونی و مرجعیت خارجی و غیرانفسی شکل می‌دهد؛ به بیان دیگر با وقوع تغییر جهت گسترده ذهنی از تأکید بر ارزش موسوم به «زندگی بر اساس انتظارات بیرونی» به ارزش موسوم به «زندگی درونی» در فرهنگ مدرن مواجه هستیم (همان: ۱۶۸ و ۱۶۹).

در این روایت، به معنویت‌گرایی جدید به مثابه گفتمانی نگریسته می‌شود که در مقابل گفتمان دین سنتی که هژمونیک است، جبهه‌گیری کرده و به وسیله این مقابله و غیریت‌سازی معنا پیدا می‌کند. این گفتمان هرچند مشابهت‌هایی با گفتمان معنویت‌گرایی موجود در غرب دارد، دارای ویژگی‌های خاص خود است که شاید در درازمدت و با تثبیت این نشانه‌ها بتوان از گفتمان معنویت‌گرایی ایرانی سخن به میان آورد (همان: ۲۱۳).

بررسی انتقادی روایت‌های ایرانی

از نقدهای شایان توجه به سه روایت ذکر شده در توضیح چرایی روی‌آوری به معنویت‌گرایی جدید در ایران آن است که هر سه با تمرکز با داده‌های کیفی حاصل از مصاحبه با گروندگان به معنویت‌گرایی جدید، روایت خود را شکل داده‌اند که از نظر تعمیم به جامعه ایرانی خدشه‌پذیر است. از سوی دیگر این موضوع سبب شده که تحلیلی تنها معطوف به بعد معرفتی عرضه شده و گرایش به معنویت‌هایی جدید را نوعی تغییر در نظام اعتقادی یا تغییر در معیار ارزیابی امور قلمداد کنند یا اینکه با تمرکز بر وجه گروهی و سازمانی و از زوایه نوع خاصی از پدیده به صورت‌بندی روایت خود پردازند.

در حالی که سطح درگیری کنشگرانی که معنویت‌گرا شناخته می‌شوند و مصاحبه‌ها از این دست افراد گرفته می‌شود، با سطح درگیری عامه مردم تفاوت چشمگیری دارد. برخلاف این بخش از کنشگران، مواجهه غالب ایرانیان با این

پدیده در وهله اول، مواجهه معرفتی نیست؛ بلکه بیشتر به ابعاد روانی و عملی و کارکردها و مزایای فردی آن روی می‌آورند؛ به بیان دیگر، این فروپاشی، سرگردانی یا تغییر نظام معنایی نیست که افراد را به سوی معنویت‌گرایی جدید سوق می‌دهد؛ هر چند می‌توان ثمره این‌چنینی برای گروندگان پس از مواجهه و درگیری مستمر با این پدیده متصور شد. در تأیید این مدعا بررسی رابطه‌گرایش به معنویت‌گرایی جدید با متغیرهایی چون بحران معنا یا تجربه حدی^۱ در پژوهش رضانی (۱۳۹۵) شایان توجه است که نشان از عدم وجود رابطه علی-معناداری میان این متغیرها با گرایش به معنویت‌گرایی جدید دارد. جدای از این نقد کلی، در ادامه مقاله، هر یک از سه روایت، شرح داده شده و به صورت مستقل، از نظر محتوا بررسی و نقد می‌شوند.

نقد روایت بحران دین سنتی

در روایت اول مهمترین زمینه روی آوری به معنویت‌گرایی جدید در جامعه ایرانی، بحران دین سنتی معرفی می‌شود. بررسی رابطه میان دو متغیر بحران معنا و گرایش به معنویت‌گرایی جدید در پژوهش رضانی (۱۳۹۵) که در بالا هم بدان اشاره شد، نشان می‌دهد که توان تبیین‌کنندگی این متغیر در ارزیابی رگرسیونی در نسبت با متغیرهای دیگری چون تنش اخلاقی و عاطفه‌گرایی^۲ بسیار پایین‌تر است. نتایج این پژوهش وجود رابطه هم‌بستگی میان بحران معنا و گرایش به معنویت‌گرایی جدید را تأیید می‌کند؛ اما نسبت افرادی که بدین علت به معنویت‌گرایی جدید سوق یافته‌اند بسیار پایین‌تر از آنانی است که به دلیل تنش اخلاقی یا عاطفه‌گرایی به سوی آن کشیده شده‌اند؛ بنابراین چنانچه قصد کنیم روی آوری به معنویت‌گرایی جدید را با بحران دین سنتی توضیح دهیم، در واقع خود را محدود به تعداد معدودی از کنشگران کرده‌ایم؛ زیرا بحران در دین

۱. طی آن انسان با تمام وجودش، عدم کفایت منبعی را که برای رسیدن به مقصود در اختیار دارد، وجدان می‌کند و می‌فهمد که مجموعه توانایی‌ها، استعدادها و پتانسیل‌های درونی‌اش برای رسیدن به مقصود کافی نیست (ملکیان،

سنتی به جهت نیاز کنشگر به معنا، بحران معنا را در فرد به دنبال خواهد داشت. اگر متغیر بحران معنا از قدرت تبیین‌کنندگی لازم برخوردار نباشد، به تبع به نظر می‌رسد بحران دین سنتی نیز چنین قابلیت را نخواهد داشت.

از سوی دیگر بررسی پاسخ‌های مربوط به گویه «قبلاً خیلی به سبک اسلامی دین‌دار بودم ولی امروز، اگرچه اعتقادات قبلی را دارم، از آن نوع دین‌داری فاصله گرفته‌ام» در پژوهش مذکور نشان می‌دهد از مجموع ۱۹۹ نفری که به سبب برخورداری از تحولی معنوی در زندگی خود به این گویه پاسخ داده‌اند، تنها ۷ نفر فاصله گرفتن از دین‌داری سنتی را به‌طور کامل تأیید کرده‌اند. همچنین گویه‌ای از متغیر سوژگی که به موضوع عدم‌نیاز به راهنمایی‌های روحانیت می‌پرداخته، تنها با ۱۱ درصد اعلام موافقت کامل در میان پاسخگویان همراه بوده است.

نمونه‌هایی در میان مصاحبه‌شوندگان نیز درخور پی‌جویی است که از پابندی و اهتمام بالایی به دین برخوردار بودند؛ همچون خانم ح.ص، خانم ف.ص و همچنین آقای ا.م و خانم ب.ب که اتفاقاً بعد از گرایش یافتن به معنویت جدید، از دین‌داری سنتی خود فاصله می‌گیرند. در واقع گرویدن به معنویت‌های جدید در بخشی از کنشگران، خود به بحران جامعه‌پذیری دینی دامن می‌زند.

افزون بر آن نتایج، این پژوهش رابطه میان انواع محرومیت (که براساس این روایت، کنشگر را نیازمند معنویت‌گرایی جدید می‌سازد) با گرایش به معنویت‌گرایی جدید را معنادار اما منفی ارزیابی می‌کند؛ یعنی با افزایش محرومیت، گرایش به معنویت‌گرایی جدید کاهش می‌یابد؛ بنابراین به نظر می‌رسد روایت مذکور نیاز به اصلاح و بازبینی جدی دارد.

نقد روایت بازگشت به سنت

به نظر می‌رسد اگرچه گرایش به سنت در میان بخشی از گروندگان به

معنویت جدید در ایران دیده می‌شود، این به معنای بازگشت پس از مدرن‌شدگی به دنیای سنت و احیای بخشی از آن (که مورد توجه شرح مذکور است) نیست؛ بلکه بیشتر به معنای حفظ سنت در مقابل مدرنیته است. در این باره می‌توان به دو دلیل در ارتباط با یافته‌های پژوهش رمضان (۱۳۹۵) اشاره کرد:

اول آنکه آمار توصیفی این پژوهش نشان می‌دهد که سنت همچنان در میان معنویت‌گرایان جدید آن‌چنان پراهمیت و بامعناست که آنان برای یکسان‌نشان‌دادن معنویت جدید با ویژگی‌هایی از فرهنگ ایرانی یا آموزه‌های دین اسلام، تلاش زیادی می‌کنند و در صورت عدم برقراری چنین شباهتی، معنویت جدید اعتبار خود را نزد آنان از دست می‌دهد. عدم شباهت مدعیات معنویت‌های جدید با باورهای گذشته کنشگر، درباره حدود ۵۰ درصد از افراد، مانع قبول بخشی از نظام معنایی جدید می‌شود. همچنین نمونه‌هایی از روی‌گردانی از معنویت جدید در میان مصاحبه‌شوندگان به دلیل عدم هم‌سویی با باورهای دینی اظهار شده است؛ برای مثال، خانم م. ر. زمانی که از عدم پایبندی شخص ارائه‌دهنده فرادمانی به حجاب و نماز اطلاع پیدا می‌کند، به سرعت رابطه با او را قطع می‌کند یا خانم ح. ص. بدون توجیه ذکرهای رایج در یوگا، با تعالیم دینی تکرار کردن آن را نمی‌پذیرد (رمضان، ۱۳۹۵: ۲۲۸).

دلیل دیگر آنکه بازگشت به رازآلودگی‌ای که تأکید ویژه‌ای بر آن در شرح مذکور وجود دارد، در مطالعه متغیر تجربه‌های فرامادی که به بررسی مشاهده وقایع یا توانایی رازآلود و مافوق‌طبیعی در خود یا دیگران می‌پردازد، در پژوهش رمضان (۱۳۹۵) به آن توجه شده و هم‌بستگی معناداری با گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران نشان نداده است. این نمونه‌ها، نشانه وجود تردیدهای جدی به این شرح است.

نقد روایت خودمختاری سوژه

نتایج پژوهش رمضان (۱۳۹۵) از سویی به دلیل عدم تأیید تأثیرگذاری متغیر

مدرن‌شدگی و به‌طور خاص مؤلفه سوژگی یا خودمختاری انسان مدرن بر گرایش به معنویت‌گرایی جدید تردیدی بر این روایت وارد می‌سازد. برای مثال در پاسخ به این گویه که «در انتخاب شیوه زندگی، درک و احساس خودمان ملاک است؛ نه آنچه که بزرگترها، والدین یا جامعه می‌گویند» تنها ۱۵ درصد پاسخ «کاملاً موافقم» داشته‌اند (رمضانی، ۱۳۹۵: ۱۸۱).

اما از سوی دیگر با تأیید رابطه میان عاطفه‌گرایی با گرایش به معنویت‌گرایی جدید بر بخش دیگری از این شرح مهر تأیید می‌زند. عاطفه‌گرایی در این پژوهش، به اتخاذ جهت‌گیری عاطفی در زندگی روزمره اشاره داشته و در قالب سه گویه پرسیده شده است: ۱. دین‌داری عاطفی: اگر قرار باشد در جلسه‌ای دینی شرکت کنم، جلسه‌ای را که پرشور و حال است به جلسه‌ای که به اطلاعات دینی‌ام می‌افزاید، ترجیح می‌دهم؛ ۲. سبک زندگی تنوع‌طلبانه: از هر چیز جدیدی در زندگی استقبال می‌کنم و دوست دارم تجربه‌اش کنم؛ ۳. سبک زندگی رؤیاپردازانه: با رؤیاپردازی در امور ساده و پیش‌پاافتاده، به زندگی‌ام نشاط می‌بخشم.

این عاطفه‌گرایی که در دین‌داری احساسی و سبک‌های زندگی تنوع‌طلبانه و رؤیاپردازانه در پژوهش مذکور بررسی شده، از شباهت زیادی با عاطفه‌گرایی مدرن حاکم بر معنویت‌گرایی جدید برخوردار است؛ برای مثال «کاراکتر زیبایی‌پرست» که «مک اینتایر» بر اساس مکتب عاطفه‌گرایی معرفی می‌کند، شباهت زیادی به سبک زندگی تنوع‌طلبانه دارد. زیبایی‌پرست، کاراکتری است که تنها راهنمای او در تصمیم‌گیری‌ها، میل بی‌پایانش به خوش‌گذرانی است. او، تنها آن کاری را انجام می‌دهد که موجب رفع کسالتش شود؛ اما این خوش‌گذرانی بی‌پایان، همواره در معرض امواج کسالت بوده و او گاهی برای فرار از آنها لاجرم راه‌حل‌های دیگری برمی‌گزیند؛ اما به زودی از آنها نیز زده می‌شود و به‌سوی سرگرمی جدیدی روی می‌آورد (حاجی حیدری و ملاعباسی، ۱۳۹۰: ۷۱). به نظر می‌رسد توجه به چنین شباهت‌هایی در کنار تفاوت‌ها

می‌تواند بررسی روایت سوم را از ابهام در طرد بخشی از آن و تأیید بخشی دیگر برهاند. این موضوع در شرح روایت مختار نگارنده در ادامه بیشتر توضیح داده خواهد شد.

روایت مختار نگارنده

در این بخش می‌کوشیم با تمرکز بر دو متغیر عاطفه‌گرایی ایرانی و تنش اخلاقی که براساس پژوهش رضانی (۱۳۹۵) از بیشترین قدرت تبیین‌کنندگی در توضیح روی آوری ایرانیان به معنویت‌گرایی جدید برخوردار بودند با تمرکز به زمینه و سنت فرهنگی ایرانیان روایت سازگاتری معرفی کنیم.

در سنت فرهنگی ایرانیان، بهره‌گیری از استعاره، ابهام و عنصر تخیل، برای انتقال مفاهیم، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. پیرامون جدال میان عاقل و عاشق در اسطوره‌ها، حکایات و ضرب‌المثل‌ها، به‌کرات داستان‌سرایی و بیهوده قلم‌زدن شده است. بهره‌گیری از ضرب‌المثل و اندیشیدن در قالب مضامین اشعار در مصاحبه با معنویت‌گرایان نیز نمود قابل توجهی داشته است:

خانم م.م. ۲۹ساله: «مادر و پدرم آدم‌های معتقدی بودن ولی خشکه‌مذهب نبودن. این واژه ایرانی اسلامی که الان خیلی مُد شده، تو یه همچین فرهنگی یعنی عارفانه، اسلام رو پذیرفتیم. همیشه از ضرب‌المثل استفاده می‌کردند... من همیشه می‌گفتم اینکه «گر این پرده ورافتد نه تو مانی و نه من» یعنی چی؟ اما الان یه ذره این رو حس می‌کنم که دیگه تو و منی در کار نیست. همه یه چیزه. حقیقت فقط آگاهی. این که من، شما، این درخت، این زمین، همه وحدت داریم. اما این هندسه و شکل و ظاهر و فیزیک بر ما غالب شده و دیگه چشممون رو بسته به اون حقیقتی که پشت این شکره» (رضانی، ۱۳۹۵: ۹۸).

آقای م.م. ۴۷ساله: «عبادت به‌جز خدمت خلق نیست / به تسییح و سجاده و دلق نیست. پشت فرمون ماشین به جای اینکه به دولت بدویراه بگم، با خدای خودم حرف می‌زنم. سعی می‌کنم کلمه‌به‌کلمه نمازم را اونجا مزه‌مزه کنم. حالا

پات را روی گاز می‌ذاری، یعنی چی؟ اینو جلو بزنم یا جلو نزنم؟ اینها همش به نظر من میشه عبادت» (همان: ۱۰۶).

این موضوع در کنار استفاده مستمر گروه‌های مرجع از این استعارات، حکایت‌ها و لطایف، مقبولیت و منزلت اجتماعی بهره‌گیری از تخیل و توجه به عنصر احساس را در زندگی روزمره و حتی دین‌داری بخشی از ایرانیان سبب شده و مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارها و جهت‌گیری‌های رفتاری را با خود به همراه آورده که خود زمینه‌ساز اقبال به نوعی دین‌داری احساسی و دو نوع سبک زندگی رؤیاپردازانه و تنوع‌طلبانه شده است.

در دین‌داری احساسی، کنشگر، مشارکت در برنامه‌های دینی پرشور و احساس را به شرکت در جلساتی که تنها به اطلاعات دینی او خواهد افزود، ترجیح می‌دهد. در این دسته از افراد، احساس دینی، پرننگ‌تر از تعبد دینی است؛ مثلاً خانم ص. و ۶۰ ساله نگاه دینی خود و خانواده‌اش را این‌گونه معرفی می‌کند: «مامانم هر یکشنبه اول هر ماه جلسه داشتن. اول هر ماهی یک روحانی بود که روزه می‌خوند خونه ما. این جوری اعتقاد داشتیم؛ ولی بی‌حجاب بودم.» یا آقای ر.ج ۴۴ ساله میزان باور و احترامش به دین را این‌گونه گزارش می‌دهد: «واقعاً ارادت دارم یعنی با دل‌وجون دوست دارم صوت قرآن آقای پرهیزگار رو، صوت قرآن آقای عبدالباسط رو، اذان مؤذن‌زاده اردبیلی رو، مفاهیمی که تو نماز نهفته است رو» (همان: ۱۱۴).

اما در سبک زندگی رؤیاپردازانه، با کنشگرانی مواجهیم که با عینیت‌بخشی بر تصاویر ذهنی خود از ارتباطی عاطفی با خداوند، بزرگان دین و مانند آن، سعی در رهایی بخشی خود از سختی‌ها و فرازونشیب‌ها و بازگرداندن مسرتی تازه به زندگی دارند. آقای ر.ت ۴۸ ساله تغییر نگاه خود به نوع ارتباط با خداوند و فرمان‌برداری از او را پس از آشنایی با انجمن «دوازده قدم» این‌گونه تصویر می‌کند: «قصه اینه که یه روزی فکر می‌کردم خدا یه موجودی‌ست که نشسته و

یه کاغذ و قلم دستش گرفته و داره من را رؤیت می‌کنه و می‌بینه من کجا و چه خطاهایی از من سر می‌زنه تا حسابم را برسه. بعد یه دفعه با اومدن به دوازده قدم متوجه شدم خدا و من روی دو چرخه‌ای که هر دو نفریمون داریم پا می‌زنیم نشستیم و جفتمون داریم پا می‌زنیم مسیر زندگی را. فقط من جلو نشستیم و خدا پشت سر من داره پا می‌زنه. از یه جایی به بعد، تو دوازده قدم نمی‌دونم چی شد اجازه دادم خدا بیاد جلو بشینه. از اون جا به بعد وقتی خدا نشست جلو، خدا از روی تپه‌ها از لابه‌لای کوه‌ها، صخره‌ها، اقیانوس‌ها، با سرعت زیاد به حرکت در اومد و من گاهی می‌ترسیدم از برخورد با صخره‌ها، دریا و افتادن توی آب و ترس و نگرانی خودم را با دادویداد کردن، هی می‌خواستم به او بگم که من می‌ترسم و خدا فقط برمی‌گشت به من می‌گفت تو فقط پا بزنی. بعد رسیدیم یک جایی یه سری آدم‌هایی به ما یه هدایایی دادند و باز به من گفت تو فقط پا بزنی. بعد رسیدیم به یه جای دیگه‌ای و آدم‌های دیگه‌ای. گفت این هدایا را بده به این آدم‌ها. من گفتم نه، این‌ها برای منه. گفت این هدایا را بده به آدم‌ها تو فقط پا بزنی. این نگاه امروز من به خداست» (رمضانی، ۱۳۹۵: ۱۴۹).

آقای م. ش ۳۱ ساله رابطه خداوند با انسان ظالم را با تصاویر ذهنی توضیح می‌دهد: «انگار خداوند میاد پشت پاشنه در قلب من می‌ایسته، محترمانه و به آرامی در می‌زنه. می‌گه بنده من، من نمی‌خوام به‌زور وارد شم. دوست دارم خودت در قلبت را باز کنی تا من وارد بشم و با نور، تاریکی که خیلی راحت وارد قلبت شده و تو جلوش رو نگرفتی بیرون کنم. ولی خودم در قلبم را از این قفل‌های رمزدار زده‌ام و عددش را هم فراموش کرده‌ام. اما خدا هنوز... داره می‌گه در را باز کن و نه گوش شنوایی هست و نه رمزی که یادتون باشه و نه رمزشکنی» (همان: ۱۴۸).

آقای م. ۴۷ ساله، مبارزه خود را با مشکلات این‌گونه تصویرسازی می‌کند: «اون سختیها را وقتی بهش غلبه کردم، از من آدم خیلی بزرگی ساخت. گاهی می‌گم الماس اگر اون قدر درخشان می‌شه، در اصل سنگی بوده مثل سنگ‌های

کنار رودخانه؛ اما وقتی تحمل کشیده شدن روی سنگهای دیگه و ضجه زدنش از کنده شدن تکه تکه های وجودش را تحمل می کنه، به اون درخشندگی می رسه. در زندگی شخصی من هم همین اتفاق افتاد» (همان: ۱۵۰).

در سبک زندگی تنوع طلبانه، شاهد کنشگرانی هستیم که در انتخاب های خود، بر نوعی حس و ذائقه شخصی اشاره دارند تا اذعان به رجحان های منطقی. آنان در پاسخ به پرسش از دلیل انتخاب های خود معمولاً می گویند «این گونه می پسندم» یا «حس خوبی نسبت به آن دارم».

خانم ر.ا. ۳۶ ساله: «موفق بودن، احساس خوبی به آدم می ده. آدم، زندگی رو زیباتر می بینه» (همان: ۱۰۲).

خانم س.ت. ۳۴ ساله، حس خوب استفاده از تکنیک تجسم خلاق حین دعاخواندن و توسل به بزرگان را سبب علاقه خود به این اعمال معرفی می کند؛ در حالی که پیش از این، علاقه ای نداشته است: «قبل از این کلاس ها، من علاقه ای نداشتم دعای کمیل بخونم؛ ولی الان جوری شده که هر پنجشنبه دعای کمیل می خونم و لذت می برم. استاد [اشاره به استادی که کلاس و کتبی در ارتباط با معنویت جدید دارد] به ما می گفتند که موقع دعا تصور کنید حضرت علی اینجا هستن. ایشون دارن می خونن و شما دارید پشت سر ایشون دعای کمیل می خونید. آدم واقعاً منقلب می شه. خیلی حس خاصی بود. اون حس خوب باعث می شد که من بخوام همش ادامه بدهم» (رمضانی، ۱۳۹۵: ۱۴۷).

رابطه میان عاطفه گرایی با گرایش به معنویت گرایی جدید تا حدی در پژوهش میری (۱۳۹۰) با بررسی رابطه میان عرفان گرایی جدید با رفتار رمانتیک و عوامانه شدن دین داری نیز تأیید می شود؛ لکن نباید از یاد برد که این عاطفه گرایی با عاطفه گرایی مدرن حاکم بر معنویت گرایی جدید، از تمایزات قابل توجهی برخوردار است. در عاطفه گرایی مدرن، مبنای ارزش گذاری امور، حس درونی کنشگر است. حتی گزاره های اخلاقی نیز صرفاً بیانگر احساسات خاص گوینده

و فاقد صدق و کذب هستند؛ به بیان دیگر هیچ چیز ارزش ذاتی ندارند؛ بنابراین کنشگر فاقد حق قضاوت است. به نمونه‌های زیر که اشاره به حرکت از نگاه سنتی در مبنای ارزش‌گذاری امور به نگاه مدرن و حمایت از بی‌طرفی ارزشی پس از روی آوری به معنویت‌گرایی جدید دارد، توجه کنید:

خانم س.ث ۳۰ ساله: «من اصلاً نمی‌تونستم بپذیرم که آدم‌ها تناقض دارن و پدیده‌ها تناقض دارن؛ یعنی مثلاً دوست چپ من [به‌لحاظ سیاسی]، باباش رئیس بانکه. سر همکار پایین‌تر از خودش رو یه جوروی گول می‌زنه که پیشرفت بکنه؛ ولی چپ هم هست. خب این چیز خوبی نیست، ولی به هر حال توی اون آدم هست دیگه. مثلاً مراقبه می‌گفتش که قضاوت نکن، تحلیل نکن، مثلاً اون آدم رو تحلیل نکن که چرا چپه بعد این جوریه. فقط همین رو ببین که آره مثلاً متناقضه و از یه جایی باید جلوتر نری» (همان: ۱۴۴).

یا مثلاً آقای ا.م ۴۵ ساله با اذعان بر اینکه بعد از آشنایی با کلاس معنوی جدید به این نتیجه رسیده است که ما انسانیم و هدف از زندگی انسانیت است و انسانیت مرز نمی‌شناسد، زن و مرد نمی‌شناسد، نامحرم و محرم نمی‌شناسد، ایرانی و غیرایرانی نمی‌شناسد. نتیجه می‌گیرد که باید برای حرکت در مسیر انسانیت کاملاً بی‌طرفانه برخورد کرد: «من یک تابلوی سفیدم. من قراره سفید باشم و هر کسی بیاد هر چه می‌خواد مشق کنه، من پذیرش می‌کنم و در اون راستا سعی می‌کنم دانشم رو انتقال بدم. نباید قضاوت کنم. من هیچ وقت نمی‌تونم به چیزی یقین بکنم. من می‌گم همه چیز متمایل به حقه... تو خود قرآن هم کلمه حنیف داریم. حنیف یعنی متمایل به حق» (همان: ۱۴۲).

این موضوع با فضای فرهنگی ایران، غریبه و ناهم‌خوان است. برعکس قضاوت بر اساس ارزش‌های سنتی ایرانیان و ارزش‌های دینی نقش بسیار مهمی در روابط و مناسبات اجتماعی بازی می‌کند که در مصاحبه‌های انجام شده نیز به آن اشاره و تأکید شده است.

در واقع می‌توان گفت عاطفه‌گرایی ایرانی مبتنی بر خیال و احساس همراه با قضاوت ارزشی است. لذا معنویت‌گرایی جدید از حیث تأکید بر احساس و حس درونی، از شباهت قابل توجهی با عاطفه‌گرایی سنتی ایرانی برخوردار است؛ هر چند تفاوت‌های مهمی نیز قابل شناسایی است. اما نحیف‌ماندگی بُعد معرفتی در عاطفه‌گرایان سنتی ایرانی از سویی و سیّالیت حاکم بر معنویت‌گرایی جدید از سوی دیگر امکان فهم این تمایز را از کنشگر می‌گیرد؛ بنابراین، بخش قابل توجهی از ایرانیان، به معنویت‌گرایی جدید نه به‌عنوان جایگزینی برای دین (آن‌گونه که در غالب روایت‌های توضیح‌دهنده این پدیده ادعا می‌شود) بلکه به‌مثابه تکمیل یا تأییدکننده بخشی از سنت فرهنگی خود می‌نگرند. این یافته که ۸۰ درصد پاسخگویان در بخش کمی پژوهش رضانی (۱۳۹۵) باورهای جدید را در تقویت باورهای دینی خود مؤثر دانسته‌اند؛ گواهی بر این یکسان‌انگاری است. این باورها که در غالب موارد بیش از نیمی از شهروندان تهرانی آنها را تأیید کرده‌اند، شامل این مواردند: وجود چاکراها در بدن (۵۵/۴ درصد)، امکان بهره‌گیری از انرژی‌های محیط (۷۲/۲ درصد)، ارتعاشات افکار منفی (۷۵/۱ درصد)، وجود شعور و امکان هدایتگری در کائنات (۵۵/۱ درصد)، لزوم توجه به صدای درون (۶۵/۵ درصد)، پیوستگی اجزای جهان با یکدیگر (۶۱/۸ درصد)، تأثیر افکار بر واقعیات بیرونی (۷۶ درصد)، بازگشت اثر اعمال انسان به خودش از طریق طبیعت (۷۸/۷ درصد)، آینه درون بودن واقعیات بیرونی (۸۰/۳ درصد) (رضانی، ۱۳۹۵: ۱۸۸).

نکته دیگری که نیاز به توضیح دارد قدرت تبیین‌کنندگی بالا و شایان توجه متغیر تنش اخلاقی در گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران است. در واقع تنش اخلاقی به تقابل و ناهم‌خوانی میان انتظارات فرد و پاسخ‌های جامعه و دیگر کنشگران اشاره دارد که با حرکت جامعه ایرانی به سمت مدرن‌شدن و تغییر تعریفی که از انسان شایسته در فرهنگ عامه ایرانی در حال وقوع است، بیش از پیش مشاهده می‌شود. وقتی کنشگر میان ارزش‌های خود و جامعه تعارض

بررسی انتقادی سه روایت ایرانی از چرایی روی آوری ایرانیان... ■ ۱۱۷

می بیند و خود را مجبور به انجام عملی می داند که صحیح قلمداد نمی کند، به خصوص وقتی از سوی دین دارها آزار ببیند، به جست و جوی راه حلی برای ارتقای منزلت و قدرت خود بر اساس معیارهای پذیرفته شده جامعه می پردازد تا خود را از اجبار و فشار ساختاری برای پذیرش ارزش های دیگران برهانند. معنویت گرایی جدید با ارائه راه حل ها و میان برهایی برای ارتقای سریع و زودبازده در موقعیت های اجتماعی و اقتصادی پاسخگوی مناسبی برای رفع این نیاز کنشگر ایرانی است.

بنابراین می توان نتیجه گرفت که بخش دیگری از ایرانیان نیز به معنویت گرایی جدید به مثابهی میانبری برای ارتقا می نگرند. خانم ر.ا. ۳۶ ساله، از تجسم خلاق برای بهبود روابطش با دیگران و بهبود وضعیت اقتصادی اش استفاده می کند: «تجسم خلاق رو زیاد داشتم. مخصوصاً تو بحث اقتصادی خیلی بهم کمک کرد. همین طور تو روابطم با دیگران... به نظرم هر چیزی که آدم فکر می کنه، برنامه ریزی می کنه، تجسم خلاق می کنه (یعنی اینکه من در یک سکوت قرار می گیرم و حس می کنم به اونها رسیده ام) و تمرکز می کنه روش، حتماً اتفاق می افته» (همان: ۱۳۳).

آقای م.م. ۳۰ ساله، از بهره گیری از انرژی ها در مراجعه به امکان اداری سخن به میان آورده (همان: ۱۳۴) و آقای ر.ت. ۴۸ ساله، به تأثیر جریان انرژی به پول دار شدنش اشاره می کند: «من توی زندگی، قبل از برنامه ی «دوازده قدم»، با ترس توی روابط با پول بودم. همیشه از این دستم درخواست می کردم و دست دیگرم را می بستم؛ برای این که پول هام تلنبار و پس انداز شه؛ اما هیچ وقت پولی نمی اومد. چرا، چون دست دیگرم را باز نمی کردم. چون جریان نداشت انرژی درون من» (همان: ۱۳۳).

این دسته از کنشگران به تفاوت های میان بُعد معرفتی معنویت های جدید عرضه شده با باورها و اعتقادات خود بی توجه هستند. خانم ر.ا. ۳۶ ساله که از

جمله مدرسین کلاس‌های موفقیت در ایران است: تمایز میان خدا، هستی و کائنات توسط کنشگر فهم می‌شود ولی از آن عبور کرده و نادیده‌اش می‌گیرد: «توی سکوت، مراقبه آدم. می‌تونه با درون خودش ارتباط برقرار کنه و بعد می‌شه ارتباط داشت با خدا. حالا بعضی می‌گن خدا، بعضی می‌گن هستی، بعضی می‌گن کائنات» (همان: ۱۰۲).

اعلام موافقت بالای ۶۶ درصد از پاسخگویان پژوهش رضانی (۱۳۹۵) نسبت به این گویه که «کاری ندارم این تمرین‌ها با چه مذهب و آیینی ارتباط دارد؛ مهم این است که به من در زندگی کمک می‌کند» گواه دیگری است بر مدعایی که پیش از این، در نادیده‌گرفتن تمایزات مطرح شد.

بحث و بررسی پایانی

با پایان یافتن قرن هجدهم و سقوط و نزول عقل از مقام مطلق خویش که از رنسانس شروع به سیطره کرد و با تفکر دکارتی بسط یافت و تا نهضت روشنگری استمرار پیدا کرد، بار دیگر، مراتبی از شهود باطنی قوت گرفت. در فلسفه نیچه و کی‌یرکه‌گور، به اعتباری، عقل به کلی نفی شد. پیدایی فلسفه‌های اگزیستانس در مقابل ایدئالیسم انتزاعی، سبب مخالفت با این ایده شد که تنها از راه صُوَر و معانی و مفاهیم عقلی می‌توان واقعیت را شناخت. این دیدگاه، نوعی اصالت تجربه را معرفی کرد لکن نه تجربه حسی قرن هجدهم بلکه اصالت تجربه قلبی. از این لحاظ بعضی متفکران آنها در قرن نوزدهم و بیستم به مذهب اصالت ایمان و عرفان نزدیک می‌شوند. شاید بتوان گفت که پایان قرن هجدهم در حقیقت آغاز یک پایان بود. این جریان برای شناختن واقع و حل مسائل آدمی، لازم می‌دانستند که از تحلیل و ترکیب مفاهیم انتزاعی دست بکشند و بر تماس با نفس انضمامی موجود و دریافت بی‌واسطه آن به وسیله آزمایش شهودی همت بگمارند (مددپور، ۱۳۸۵: ۷ تا ۱۰).

شاید بتوان دامنه این نزول عقل‌گرایی را در حوزه جامعه‌شناسی دین با افول

ایده سکولارشدن پی جویی کرد. ایده‌ای که از میانه قرن هجدهم تا حدود سال‌های دهه ۱۹۷۰ سایه‌اش بر سر نظریه‌های رقیب در حوزه جامعه‌شناسی دین سنگینی می‌کرد، دوران رونق و سروری خود را پشت سر گذاشت و چنان ضعیف شد که چاره‌ای جز عقب‌نشینی و دست کشیدن از اصلی‌ترین مدعیات خود در برابر انتقادات مطرح شده نداشت. سکولارشدن، دنیای مدرن را عرصه حاکمیت عقلانیت به شمار می‌آورد و پیش‌بینی می‌کرد که یا دین به عرصه شخصی همچنان غیرعقلانی (جایی که هنوز عواطف وجود دارد) عقب‌نشینی خواهد کرد یا به امحای کامل خواهد رسید. اما مجموعه رویدادهای دهه هفتاد میلادی روندی متفاوت با آنچه انتظار می‌رفت، رقم زد. نهضت‌های تجدید حیات دینی در سرتاسر دنیا چنان گسترش و رونق یافتند که همگان را به ارزیابی دوباره ایده سکولارشدن وادار ساختند. بسیاری از برجسته‌ترین صاحب‌نظران مدافع ایده سکولارشدن، دست از آراء خود برداشته و اعلام کردند که دنیای امروز، همان قدر دینی است که همیشه بوده است. پیتر برگر، جامعه‌شناس برجسته آمریکایی، بهترین نمونه آن است. وی با شجاعت علمی ستودنی اعلام کرد که اساس ایده سکولارشدن مبتنی بر سوءتفاهم است. سوءتفاهمی ناشی از آموزه‌ها و تعالیم فلسفه روشنگری که امروزه در پی بازاندیشی و انتقادات وارد شده به مدرنیته بیشتر از هر زمان دیگری بطلان آنها روشن شده است (جلیلی، ۱۳۸۵: ۷ تا ۹).

نزول عقل‌گرایی در افراطی‌ترین صورت آن که به نوعی عاطفه‌گرایی محض منجر شد، به روشنی در نظریات مبتنی بر ایده چرخش سوپژکتیو چون نظریه تیلور قابل پیگیری است. نظریاتی که نوعی نسبی‌گرایی مطلق ناشی از ناامیدی انسان عصر پسامدرن از دسترسی به معیاری بیرونی برای داوری صحت و درستی و نیل به حقیقت نشئت می‌گیرد و از جست‌وجوی معیارهای شخصی که به جهت ابتننا بر احساس درونی از سیالیتی قابل توجه برخوردار است.

اما در ایران به نظر می‌رسد روی آوری به معنویت‌گرایی جدید، نشان از

طی شدن روندی تاریخی که بدان اشاره شد ندارد؛ بلکه جامعه ایرانی، زمینه انتقال فرهنگی غیرآگاهانه را با تأکید بیشتر بر عناصر غیرمعرفتی فرهنگ، چون احساسات و اسطوره‌ها ایجاد کرده است. این اتفاق به وضوح در رواج نوعی «دین‌داری احساسی» و گسترش کنشگرانی مشاهده می‌شود که به سبب نحیف ماندن وجه معرفتی دین‌داری‌شان، قادر به فهم تمایز میان محتوای آن با معنویت‌های جدید نیستند. در این کنشگران بعد عاطفی، به بعد اساسی دین و پایه دین‌داری تبدیل می‌شود و لذا شباهت زیادی با معنویت‌گرایی جدید پیدا می‌کند که به نوعی آزادسازی ساحت معرفت و گاه اراده‌ی انسان از تجلی عقیده و اخلاق دینی دست می‌زند. لذا دین تبدیل به یک امر تأملی^۱ شده و انسان، گواه هستی خدا را در درون خویش می‌جوید. بر این اساس، دین‌داری نیز حس و شوقی بی‌واسطه است نسبت به امری نامتناهی و حالتی است غیرمسبق به هر نوع اندیشه (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۳۵). به علاوه عرضه‌ی معنویت‌گرایی جدید در ایران با تأکید بر کارکردهای ورزشی و درمانی و ضمن تلفیق با عناصری از فرهنگ اسلامی همچون آیات، احادیث، قصص قرآنی (غلامی‌زاده بهبهانی، ۱۳۸۵) بر عدم فهم تعارض معرفتی معنویت‌گرایی جدید با عقاید و باورهای دینی می‌افزاید.

از سوی دیگر، پذیرش برخی هنجارها و الگوهای رفتاری اسلامی همچون مشارکت در مناسک دینی در ایران به خصوص در نسل جوان با اختلال مواجه شده است (فراستخواه، ۱۳۸۹) که اتفاقاً کارکردهای عاطفی‌روانی پرننگی دارد و عدم مشارکت در آن، فرد را نیازمند جبران‌کننده‌های عاطفی‌روانی دیگر می‌سازد. لذا بُعد روانی‌عاطفی معنویت‌گرایی جدید مورد توجه‌ی کنشگر ایرانی قرار گرفته است که خود پیدایی اهداف، الگوها و عادت‌واره‌های جدید چون تمرین‌های ذهنی، روحی و بدنی^۲ را در زندگی روزمره به دنبال خواهد داشت.

1. Contemplative.

۲. این تمرینات دربرگیرنده‌ی فعالیت‌های متنوعی است، لیکن از نظر هنگراف (۲۰۰۲) اولین ویژگی مشترک همه‌ی

استمرار در بهره‌گیری از این تمرین‌ها و مشارکت مداوم در اجتماعات ارائه‌دهنده‌ی آن‌ها با تقویت پیوندهای عاطفی برون‌کیشی^۱ می‌تواند سطح درگیری عمیق‌تر با پدیده و تغییر در نظام معنایی یا به‌عبارتی نوگروی را در ایرانیان به دنبال داشته باشد. این موضوع به‌عنوان پیامد گرایش، قابل تعمیم به بعد اقتصادی اجتماعی نیز هست؛ چرا که جامعه‌ی ایران دارای بی‌ثباتی و مشکلات اقتصادی و تنش ناشی از شکاف میان انتظارات و واقعیات است؛ به‌عبارت دیگر، افراد در وهله نخست در آرزوی تغییر وضعیت اجتماعی اقتصادی خود و با هدف نیل به آمالی چون پول‌دار یا محبوب‌شدن با موضوع درگیر می‌شوند؛ اما بر اثر استمرار ارتباط، سطوح درگیری افزایش یافته و کنشگر با وجه معرفتی پدیده نیز ارتباط برقرار کرده و اثر می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم سه روایت ایرانی از دلایل روی آوری کنشگرانی ایرانی به معنویت‌گرایی جدید مبتنی بر داده‌های پژوهش‌های پیشین به ویژه پژوهش‌های رضانی (۱۳۹۵) را بررسی و نقد کنیم. در این راستا ابتدا گزارشی کوتاه از سه روایت بحران دین سنتی، بازگشت به سنت و خودمختاری سوژه عرضه کردیم و سپس این روایت‌ها را ابتدا به‌صورت کلی و سپس به‌صورت جداگانه و با موشکافی متغیرهای قابل توجه در هر یک، کردیم. از جمله نقدهای حاصل این

آنها این است که به دنبال درمان انسان به مثابه یک کل تشکیل شده از ذهن، بدن و روح هستند (رضانی، ۱۳۹۵: ۱۲). از زمره آنها می‌توان به مواردی چون مدیتیشن، ریلکسیشن، هم‌سوشدن با انرژی‌های محیط، تجسم خلاق ذهنی و حضور در لحظه اشاره کرد.

۱. لافلند در نظریه خود که بر این هفت وضعیت ایجاد نوگروی دینی تأکید دارد: ۱. تنش؛ ۲. چشم‌انداز دینی حل مسئله؛ ۳. جست‌وجوی دینی؛ ۴. نقطه تحول در زندگی؛ ۵. نزدیک‌شدن پیوندهای عاطفی درون‌کیشی؛ ۶. سست‌شدن پیوندهای عاطفی برون‌کیشی؛ ۷. تعاملات پُرقوم، نشان می‌دهد که تقریباً تمامی افراد بررسی شده از طریق شبکه‌های دوستی به عضویت گروه دینی جدید درآمده‌اند. او تأکید می‌کند که آن‌ها نوگروی را از مرحله‌ی عاطفی و نه از مرحله شناختی آغاز کرده‌اند (رضانی، ۱۳۹۵: ۵۲).

بررسی می‌توان به مواردی چون خدشه‌پذیر بودن تعمیم نتایج حاصل از یافته‌های کیفی محدود به کل جامعه ایرانی، تمرکز بر بعد معرفتی یا وجه گروهی و سازمانی، فقدان وجود روابط معنادار میان متغیرهایی که در روایت مذکور با روی‌آوری به معنویت‌گرایی جدید ارتباط و پیوند دارند و وجود آماری در رد بخشی از مدعیات روایات مذکور اشاره کرد.

در پایان نیز نگارنده روایت مختار خود را به کمک داده‌های موجود و با تأکید بر دو عامل عاطفه‌گرایی ایرانی و تنش اخلاقی به‌عنوان عوامل اصلی روی‌آوری به معنویت‌گرایی جدید در ایران شرح داد و اذعان داشت که برخلاف مدعیات موجود در سه روایت بررسی‌شده، روی‌آوری به معنویت‌گرایی جدید در غالب ایرانیان به معنای جایگزین‌طلبی برای دین نیست؛ بلکه آنان یا به‌مثابه تکمیل‌کننده و تأییدکننده بخشی از سنت فرهنگی خود به معنویت‌گرایی جدید می‌نگرند یا آن را راه میان‌بری برای ارتقای اجتماعی اقتصادی خویش می‌پندارند.

فهرست منابع

۱. جلیلی، هادی (۱۳۸۵) تأملاتی جامعه‌شناسانه درباره سکولارشدن، ترجمه هادی جلیلی، طرح نو.
۲. حاجی حیدری، حامد و محمد ملاعباسی (۱۳۹۰) «کاوش نظری در کرسی‌های آزاداندیشی»، راهبرد فرهنگ، شماره ۱۲ و ۱۳.
۳. حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱) معنویت در سبد مصرف، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. رضانی، صدیقه (۱۳۹۵) علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران، رساله دکتری رشته جامعه‌شناسی فرهنگی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، استاد راهنما: دکتر ابوتراب طالبی.
۵. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۸) «تبارشناسی تجربه دینی در مطالعات دین‌داری»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره ۲، شماره ۶.
۶. شریعتی مزینانی، سارا و سوسن باستانی و بهناز خسروی (۱۳۸۶) «جوامعی در نوستالژی اجتماع؛ نگاهی به پدیده‌ی معنویت‌های جدید در ایران»، مطالعات فرهنگی و اجتماعی، دوره ۶، شماره ۸.
۷. طالبی دارابی، باقر (۱۳۹۱) فرقه‌گرایی جدید در ایران، رساله دکتری، دانشگاه علامه طباطبایی، استاد راهنما: ابوتراب طالبی.
۸. غلامی‌زاده بهبهانی، شیرین (۱۳۸۵) دین‌داری‌های موازی؛ مطالعه دلایل جامعه‌شناسانه پیدایش آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه الزهراء، راهنما: سارا شریعتی مزینانی.
۹. فراستخواه، مقصود (۱۳۸۹) روندها و آینده‌های دین‌ورزی در ایران؛ فراتحلیل ۵۶ تحقیق ایرانی در باب دین‌ورزی، همایش توسعه فرهنگی، راهبردها و هشدارها.
۱۰. محدثی گیلوئی، حسن (۱۳۹۵) «جریان دینی و معنوی بدیع؛ بررسی و نقد رویکردهای تبیینی، جهت‌گیری‌های هنجارین و راهبردهای عملی»، مجموعه مقالات گزارش وضعیت اجتماعی کشور، گردآوردگان: غلامرضا غفاری و محمدرضا جوادی یگانه، جلد ۲، شورای اجتماعی کشور؛ پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ص ۴۹۳ تا ۵۳۶.
۱۱. مددپور، محمد (۱۳۸۵) فلسفه‌های پست‌مدرن غربی و گریز و گذر از مدرنیته، سوره مهر.

۱۲۴ ■ دوفصلنامه علمی - ترویجی مطالعات معنوی / س ۷ / بهار و تابستان ۹۷ / ش ۲۵

۱۲. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸) درس گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱۳. میری، سید حسن (۱۳۹۰) زمینه‌های اجتماعی گرایش به عرفان‌های نوظهور، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، استاد راهنما: داود پرچمی

۱۴. وکیلی، هادی (۱۳۸۶) «آسیب‌شناسی معنویت‌گرایی نوپدید در ایران»، کتاب نقد، شماره ۴۵.