

الهیات معنویت؟ معنویت پست مدرن و امکان سنجی استخراج نظام اعتقادی

احمد شاکر نژاد*

چکیده

«معنویت» نامی عام برای هر نوع فراروی و یا محدودنماندن در «زندگی روزمره» است. امروزه واژه معنویت به ویژه در فضای فکری انگلوامریکن، بیشتر به آن نوع فراروی اطلاق می شود که فارغ از الزامات دین نهادینه باشد. البته این رویکرد می تواند هم از جانب دین داران و هم بی دینان اتخاذ شود و صرفاً رویکردی است در معنایابی و تعیین محل شدن در هستی. مقاله حاضر می کوشد پس از شناسایی ویژگی های این رویکرد جدید به این پرسش پردازد که آیا می توان برای معنویت گرایی مذکور نظامی الهیاتی یافت. آیا معنویت جدید ساختار فکری مشخصی دارد و آیا می توان از این ساختار به عنوان دستگاهی الهیاتی و قابل تمیز از دیگر دستگاه های الهیاتی یاد کرد. این مقاله با استفاده از نظریه های مطرح در زمینه چیستی معنویت جدید تلاش می کند نخست ویژگی های این نوع معنویت را بشناساند و سپس با بیان زمینه های فکری پیدایش آن، به تحلیل محوری ترین باور معنویت گرایان جدید، یعنی سیالیت و پویایی اعتقادی و پرهیز از تسلیم و تعبد پردازد. مدعای مقاله حاضر آن است که دلالت های ضمنی این باورها و همچنین لوازم و پیامدهای آنها باعث می شود که امکان شکل گیری یک نظام الهیاتی



مشخص و منسجم در بین معنویت‌گرایان جدید منتفی گشته و راه برای ارائه قرائت‌های سلیقه‌ای در دین‌داری هموار شود. به بیان دیگر، الهیات معنویت جدید با نگاه نظام‌مند ضدیت دارد و هر چند متضمن باورهای به نسبت متداول است، ایجاد نظام اعتقادی منسجم را مطلوب نمی‌داند.

کلیدواژه‌ها

معنویت پست‌مدرن، نظام الهیاتی، ساختار‌گزینی دینی، عقلانیت و معنویت.

مقدمه

«معنویت» در عصر حاضر عنوانی عام برای هر نوع فراروی از «زندگی روزمره» یا محدود نماندن در آن کاربرد دارد. با نگاهی کلی به کسانی که امروزه خود را معنویت‌گرا می‌نامند، درمی‌یابیم معمولاً نزد آنها میان معنویت و دین یکی از این سه نسبت برقرار است: الف) گروهی که معنویت آنها عین دیانت آنهاست؛ ب) گروهی که معنویت آنها در برخی حوزه‌ها با دین نهادینه همخوانی دارد و در برخی از حوزه‌ها ندارد؛ یعنی هر چند به نوعی دین‌دار هستند، ولی به بهانه معنویت‌گرایی خودانگیخته، پایبندی کامل به دین سنتی ندارد؛ ج) گروهی که معنویت برای آنها بدیل دین است و معنویت‌گرایی خود را کاملاً جدای از دین یا در مقابل آن تعریف می‌کنند. در این میان، بررسی مبانی نظری گروه اول به‌طور عمده همان بررسی نظام اعتقادی دین مربوطه است. از آنجا که گروه سوم خود را متمایز از ادیان رسمی تعریف می‌کنند، هویت مشخص و متمایزی دارند و بررسی عقاید آنها با سختی کمتری امکان‌پذیر است.

در این مقاله، به بررسی باورهایی می‌پردازیم که معنویت را زمینه‌ای برای ارائه قرائتی شخصی و ناظر به تجربه‌ها و نیازها می‌دانند. از این رو، این حوزه فکری هم دشوارتر است و هم اهمیت مضاعفی دارد. اهمیت بیشتری دارد، زیرا در میان این گروه هم نظام اعتقادی ادیان سنتی تحت نام «معنویت» دست‌کاری می‌شود و به طور نامحسوس از جزمیت و قطعیت خارج می‌شود و هم افراد با قرائت‌های فردی و معمولاً شتاب‌زده شکلی ناموزون از نظام اعتقادی را پشتوانه اعمال خود قرار





می‌دهند.^۱ سختی کار در اینجا از آن جهت است که به دلیل ابتدای این معنویت بر برداشت‌های شخصی نمی‌توان برای این گرایش جدید در دین‌داری یک نظام اعتقادی منسجم استخراج کرد.

این قسم از معنویت‌گرایی جدید به‌عنوان رویکردی آزاد در تعالی‌جویی، به گفت‌وگو پست‌مدرن مربوط است و به‌طور عمده از نوع جدیدی از دین‌داری حکایت دارد که مدعی است مشکلات دین سنتی را ندارد و چون خود را کاربردی، پویا و تجربه‌گرا می‌داند و از گزاره‌های جزمی و ساختارهای نهادینه دینی‌گرایان است، با واژه معنویت و شبکه مفاهیم مرتبط با آن مفهوم‌سازی می‌شود. این پدیده جدید برای ایجاد هویتی متمایز از دین رسمی، خود را در تقابل با واژه دین به‌ویژه دین نهادینه تعریف می‌کند (هرچند در بیشتر گونه‌های آن خود نوعی جدید از دین‌داری به‌شمار می‌آید). حال پرسش اینجاست که این پدیده با فرار از گزاره‌های جزمی و نظام‌های ساختارمند اعتقادی و همچنین تکیه بر درون‌گرایی و ابتدای معنویت بر تجربه‌های شخصی، آیا نظام الهیاتی دارد و آیا اساساً داشتن نظام الهیاتی برای آن مطلوبیت دارد؟ پرسش دیگر آن است که در فضای فرهنگی پست‌مدرن، کاربرد واژه معنویت متضمن چه نوع باورهای اعتقادی است؟ آیا باورهای همگانی و مشترکی در میان معنویت‌گرایان جدید وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند زمینه را برای پاسخ به پرسش‌های مهم دیگری فراهم آورد؛ از جمله اینکه اگر کسی به این جریان جدید دینی و سبک خاص دین‌داری رهنمون شود، چه دگرگونی‌هایی در نظام اعتقادی او ایجاد می‌شود؟ به‌طور ویژه اگر چنان شخصی به یکی از ادیان ابراهیمی تعلق داشته باشد، با گرایش به معنویت جدید و پذیرش مفهوم جدید معنویت چه دگرگونی‌های قطعی و احتمالی در نظام باورهای او ایجاد می‌شود؟

با توجه به ماهیت این پدیده، یعنی سیالیت و ساختارگریزی آن، آیا منظور از

۱. البته همان‌گونه که گفته شد شمار این نوع از معنویت‌گرایان بیشتر از معنویت‌گرایان مستقل از دین است. در این زمینه نک: Lynch, 2007: 25.

معنویت جدید، نظامی از باورهای منسجم و یا دستگاه الهیاتی خاصی است و یا باورهایی پراکنده؟ آیا با توجه به اینکه معنویت جدید با باور جزمی مخالف است و به سیالیت و پویایی (شک و تردید) بیش تر از ثبات اعتقادی و یقین ارجح می‌نهد، می‌توان از باورهای راسخ و قطعی برای معنویت‌گرایان سخن گفت یا تنها می‌توان از ایده‌های به نسبت مشترک سراغ گرفت. اگر چنین است، آن ایده‌های به نسبت متداول در میان کاربران واژه معنویت در معنای جدید آن چیست و این ایده‌ها چه ملزومات و لوازمی (مبانی، اصول و پیامدهایی) دارند؟

از آنجا که مدعای تحقیق حاضر این است که معنویت جدید ساختار الهیاتی منسجمی ندارد، پیش از ورود به بحث و جست‌وجوی پاسخ برای برخی از پرسش‌های مطرح، بهتر است نگاهی به تعریف الهیات و الهیات نظام‌مند بیندازیم. لغت‌نامه آکسفورد الهیات را نظریه و عقاید دینی می‌داند که به شکل نظام‌مندی تشریح شده باشد (Oxford Dictionary, Theology). هر چند رویکردهای مختلفی در فعالیت‌های الهیاتی (استخراج، تنظیم و دفاع از نظریه و عقاید دینی) وجود دارد، رویکردی که اساساً تمام آموزه‌های دین را نظام‌مند می‌داند و بیشتر از همه بر تنظیم ساختار منسجم الهیاتی تأکید دارد «الهیات نظام‌مند» یا «الهیات سیستماتیک» خوانده می‌شود. دغدغه اصلی الهیات نظام‌مند سازگاری، نظم‌دهی و عقلانی‌سازی آموزه‌های دینی است. وین‌گرودم در تعریف ساده‌ای بیان می‌دارد که الهیات نظام‌مند به این یک پرسش پاسخ می‌دهد: «تمام کتاب مقدس به طور یکپارچه چه چیزی را به ما تعلیم می‌دهد» (Grudem, 2011:1). لغت‌نامه الهیات نیز الهیات نظام‌مند را چنین تعریف می‌کند: «تبیین عقلانی، نظام‌مند، سازگار و قابل فهم عقاید مسیحی» (Martinez and Chan, 2009: 868).

البته فارغ از این تعریف‌ها و تنها با نظر به پارادایم سنتی دین‌داری درمی‌یابیم که اساساً دین‌داران دین را مجموعه‌ای از دستورهای منسجم اعتقادی و عملی می‌دانند که راهنمای بشر در دستیابی به سعادت است و چون از منبع قدسی صادر می‌شود، باورهایی سازوار است؛ هر چند وظیفه متألهان آن است که این سازواری را کشف و به شکل عقلاتی ارائه کنند. چنین دستورهایی مرجعیت لازم را دارد تا راهنمای دین‌داران باشد،





اما گفتمان مدرن با تکیه بر عقلانیت خودبنیاد، فردگرایی و تجربه‌گرایی مبانی این اندیشه را زیر پرسش می‌برد و مشروعیت دین را به‌عنوان یک راهنمای جامع برای بشر نمی‌پذیرد (شاکرنژاد، ۱۳۹۴: ۹۹-۱۰۲).

در گفتمان پست‌مدرن نیز با تأکید بیشتر بر فردگرایی و تجربه‌گرایی مدرن و البته تحت تأثیر گسترش نسبیّت‌گرایی، نوعی خاص از دین‌داری به اسم معنویت ظهور می‌کند که دین‌تبعی و تکلیف‌محور را نمی‌پذیرد و بر اساس فضای فرهنگی پست‌مدرن به تعدد قرائت‌های دینی و لزوم یافتن قرائت شخصی خود توجه دارد (همان: ۱۰۳-۱۰۹). حال نکته اینجاست که در این دین‌داری شخصی دیگر نمی‌توان از الهیات (الهیات نظام‌مند) سراغ گرفت، زیرا اساساً برای این نوع دین‌داری، بدیع، کاربردی و منحصر به فرد بودن باورها مهم‌تر از انسجام باور و مطابقت آن با حقیقت است؛ به بیان دیگر، اگر در یک نوع دین‌داری مفاهیمی همچون عقیده جزمی، اعتقاد راسخ، دستگاه ثابت فکری و التزام به گزاره‌های بیرونی (وحیانی یا مشترک) اهمیت نداشته باشد، سخن گفتن از الهیات (در معنای سنتی آن) وجهی ندارد.

این نکته اگر درست باشد، بدان معنا نیست که در این سبک جدید دین‌داری نمی‌توان مفاهیم به‌نسبت مشترک را برشمرد. به بیان دیگر، معنویت‌گرایان جدید نیز مانند دین‌داران سنتی برای ایده‌ها و مفاهیم خود توجیه‌هایی ارائه می‌دهند، اما از آنجا که همچون ادیان سنتی، نظامی منسجم از عقاید جزمی و مبتنی بر متن مقدس در آن وجود ندارد، شاید کاربرد عبارت «الهیات معنویت‌گرایی» برای تبیین باورها و ایده‌های این سبک دین‌داری مناسب نباشد.

ایده‌های زیسته به‌جای نظام الهیاتی

ابتنای معنویت‌گرایی جدید بر قرائت‌های شخصی از دین زمینه را برای تعدد آراء، عقاید و باورها فراهم می‌کند. همچنین تأکید این جریان بر عدم قطعیت (سیالیت) باورها، جست‌وجوی اعتقاد راسخ را نیز دشوار می‌سازد. پس بهتر است در معنویت‌گرایی جدید به جای جست‌وجوی باورهای مشترک یا نظام فکری واحد از زمینه‌های فکری مشترک

و ایده‌هایی سراغ گرفت که فراوانی بیشتری دارند.

معنویت‌گرایان جدید در لوای واژه معنویت در پی دینی هستند که از جزمیت‌های اعتقادی آزاد باشد، زیرا چرخش فرهنگی دوران پست‌مدرن نافی هر نوع فراروایت است. بر همین اساس، معنویت‌گرایان نسبت به گزاره‌های مابعد الطبیعی دین بدبین هستند و فضیلت معرفتی را در به‌چالش کشیدن این گزاره‌ها می‌دانند (Ferrer & Sherman, 2008: 24). تعریف معنویت جدید به‌عنوان معنویت فارغ از الهیات جزمی و دستگاه الهیاتی، در یکی از جدیدترین آثار موجود در زمینه معنویت جدید با عنوان معنویت سکولار جالب است. نویسنده در مقدمه کتاب ضمن تحسین معنویت جدید علت نام‌گذاری کتابش را ترویج معنویت سکولار می‌داند و اذعان می‌کند برای شکستن هژمونی معنویت‌های دینی و زیر پا گذاشتن تابوی معنویت‌گرایی بدون التزام به دین، نام کتاب را معنویت سکولار نهاده است و بر همین اساس، در بخش‌های مختلف کتاب به ترسیم کیفیت معنویت غیرجزم‌گرا و معنویت بدون الهیات جزمی پرداخته است (Walach, 2015: 3).

بنابراین هرچند نمی‌توان در معنویت‌گرایی جدید در پی باورهای ثابت و قطعی بود، ولی همان‌گونه که گفته شد در این جریان - فرهنگ جدید انگاره‌هایی متداول را می‌توان یافت. با توجه به تجربی، کاربردی و فردگرایانه بودن این انگاره‌ها، گردون لینچ به جای الهیات، عنوان ایدئولوژی زیسته (Lived) بر آن می‌نهد. از آنجا که معنویت‌گرایان جدید دغدغه داشتن یک الهیات منسجم ندارند و بیشتر در پی داشتن ایده‌های کارآمد برای سازگارسازی دین‌داری خود با سبک زندگی پست‌مدرن و داشتن هویت معنوی و تجربه‌های روحانی هستند، حتی به گفته لینچ در معنویت‌گرایی جدید نمی‌توان در پی یک جهان‌بینی مشترک بود، بلکه تنها می‌توان ایده‌هایی را دید که زمینه‌ساز تعاملات بیش‌تر میان معنویت‌گرایان هستند (Lynch, 2007: 40-41) و این ایده‌ها مانند جعبه ابزاری فکری برای معنویت‌گرایان جدید خواهد بود که در موقع تعارض هنجارهای فرهنگی جدید و یافته‌های مسلم علمی با گزاره‌های الهیاتی دین، به سراغ آن جعبه کاربردی بروند (Ibid.: 41). البته این ایده‌های متداول نیز درون خود تنوع و تکثر بسیاری می‌یابند که این تنوع‌ها برخاسته از شخصی‌سازی ایده‌ها و





کثرت‌گرایی دینی این افراد و هم تسامح در تعیین مرز دقیق میان ایده‌های خود و دیگران است (Ibid.: 43).

ایده‌های متداول معنویت جدید و زمینه‌های گسترش آن

با توجه به مطالب پیش گفته با تسامح می‌توان کلیاتی را در این نوع دین‌داری شناسایی کرد و نام ایده‌های متداول (و نه مشترک) را بر آن نهاد. ایده‌هایی همچون خداشناسی پانتیستی، جهان‌شناسی مونیستی، انسان‌شناسی اومانستی و معرفت‌شناسی پلورالیستی و پراگماتیستی از اهم ایده‌های متداول در معنویت جدید است.^۱ این ایده‌های متداول (که بر اساس پژوهش‌های تجربی شمار زیادی از معنویت‌گرایان به آن تمایل دارند، نه اینکه در همه آنها مشترک باشد) به‌طور عمده برخاسته از زمینه‌های فکری مشترکی است که توجه به آنها می‌تواند راه را برای درک بهتر ایده‌های مذکور هموار سازد. این زمینه‌های فکری، چالش‌هایی است که به میزان آشنایی فرد با فرهنگ پست‌مدرن و اندازه بهره‌گیری او از سبک زندگی آن بستگی دارد. از آنجا که کار تجربی چندانی در استخراج این ایده‌ها و تبیین زمینه‌های فکری آنها انجام نشده است، در اینجا به تنها منبع موجود در این زمینه، یعنی کتاب معنویت ترقی‌خواه اثر گوردون لینچ استناد داده می‌شود. چهار زمینه فکری مشترک معنویت‌گرایی جدید از نظر گوردون لینچ عبارتند از:

۱. ترقی‌خواهی

معنویت جدید برخاسته از گرایش‌هایی در دین‌داری است که در پی راه جدیدی برای تفکر دینی و منابع جدیدی برای رشد معنوی و بهزیستی بوده‌اند؛ راهی که متناسب با باورها، ارزش‌ها و تجربه‌های جوامع لیبرال و مدرن باشد. از دیدگاه این افراد دین سنتی

۱. بررسی هر یک از این ایده‌ها نیازمند نگارش مقاله‌ای مستقل است و از آنجا که محور بحث حاضر تبیین این ایده‌های نظری نیست، بررسی آنها مجال دیگری می‌طلبد.

انحصارگرا، تفوق طلب و پدرسالارانه است و قواعد قطعی و همیشگی صادر می کند که ناظر به تفاوت های زمانی و مکانی نیست. این افراد هرچند با جهان بینی سراسر سکولار مشکل دارند، با نظام سنتی تدین نیز نمی توانند کنار آیند. معنویت از نگاه اینان که به طور عمده از طبقه متوسط و تحصیل کرده جامعه هستند، زمینه ای است برای ارائه ایده های دینی عقلایی تر که با شرایط کنونی معرفتی سازگار جلوه کند؛ هرچند برخاسته از وثاقت متن مقدس نباشد.

معنویت گرایی جدید با داشتن این فرض مدعی ارائه راهی برای برآورده کردن نیازهای معنوی انسان است؛ راهی که بر اساس ساختار معرفتی انسان در قرن بیست و یکم، عقلانی تر جلوه کند؛ هرچند این راه جدید یک نسخه واحد و تغییرناپذیر نباشد و با جست و جوی مداوم فرد و عدم اتصال به عقاید ثابت، در برابر شرایط مختلف محیطی و معرفتی خود تغییرگر و انعطاف پذیر باشد (Ibid.: 23-24).

۲. سلطه گریزی

معنویت جدید برخاسته از تحركات گوناگون برای بسط معنویتی است که فارغ از ساختارها و عقاید پدرسالارانه بوده و منبعی رهایی بخش برای زنان و ناظر به دغدغه های معنوی آنان باشد. با برخاستن موج سوم فمینیسم در دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی، نقد دین داری سنتی مسیحی و یهودی بالا گرفت. عمده این نقدها متوجه نظام تفکر دوگانه انگار این سنت ها بود که در تقابل نفس - بدن، روح - جسم، عقلانیت - تخیل، گناه - صواب، الوهیت - مادیت مردها در طرفی که دلالت های معنایی مثبت داشت، نمادسازی می شدند و زن ها در طرفی که دارای دلالت های مفهومی منفی بود قرار می گرفتند.

تلاش های الهیات فمینیستی این دوره در پی این هدف بود که ساختار پدرسالارانه این مفاهیم را به هم ریخته و نظامی از باورها و نمادهای زنانه نگر و یا دست کم غیردوگانه انگاری طراحی کند. این حرکت در امتداد خود به فعالیت هایی برای ایجاد و توسعه اشکالی از معنویت متناسب با نیازها و تجربه های زنان تبدیل شد. مبنای این تلاش ها به جای اینکه متون مقدس باشد، تجربه های معنوی زنان و ارزش های پایه





انسانی بود؛ هرچند از مفاهیم دینی سازگار با این طرز فکر هم استفاده می‌شد. این جریان در برخی از اشکال خود حتی به انکار دین سنتی و اقبال به الهه‌های باستانی و ادیان ابتدایی که اندیشه‌های غیر دوگانه‌انگار یا تفکرات دینی متمرکز بر خدایان زنانه داشتند گرایش یافت (Ibid.: 25-27). البته با وجود تلاش‌های جدی برای زنانه‌سازی ادیان باستانی یا توجه بیشتر بر خدایان زنانه، یافته‌های جریان‌های فمینیستی از نظر دانش ادیان و باستان‌شناسی بیشتر یافته‌های زنانه‌نگر جلوه کرد (Ibid.: 28)، ولی با این حال توانست نگاه جدیدی را برای ایجاد و گسترش معنویت‌بگشاید تا الوهیت را مردانه تعریف نکند و در زبان و نمادهای خود رویکرد مردانه صرف نداشته باشد و از همه مهم‌تر تحکمی و پدرسالارانه نباشد و به جای روحیه قیم‌مآبی و اثنایی، روحیه مادرانه و دلسوزانه را اراج نهسد.

۳. علم‌گرایی

معنویت جدید برخاسته از کوشش‌هایی است که برای آشتی دادن دین با دانش معاصر انجام شده یا به طور خاص برخاسته از کوشش‌هایی برای ابتدای معنویت بر کیهان‌شناسی علمی معاصر است. یکی از مبانی فکری معنویت جدید دانش‌های معاصر و علومی مانند زمین‌شناسی، زیست‌شناسی، عصب‌شناسی، روان‌شناسی و به‌ویژه علم فیزیک جدید است. پاسخ‌هایی که علم جدید به ماهیت هستی و نحوه پیدایش آن می‌دهد، برخی از تصورات کیهان‌شناختی ادیان سنتی را به چالش می‌کشد؛ برای مثال تفکر سه‌سطحی از عالم و تقسیم آن به آسمان، زمین و آب و نمادپردازی خداوند و موجودات روحانی در یکی از آن سطوح، یعنی در سطح آسمان از جمله تصویرهایی در مسیحیت است که علم جدید آن را به چالش می‌کشد. معنویت‌گرایان جدید در چالش‌های علمی میان یافته‌های جدید و تصورات دینی جانب علم را گرفته و ایده‌های دینی را بر اساس آن تفسیر بازسازی می‌کنند. یکی از معروف‌ترین کتاب‌ها در این عرصه تائوی فیزیک است که فریتيوف کاپرا در دهه هفتاد نوشت. با آنکه این تلاش‌ها از ۱۹۶۰ شروع شده بود، با موفقیت کتاب تائوی فیزیک جان مضاغفی گرفت. پس از دهه شصت میلادی این

تلاش‌ها در جهت ایجاد ارتباط میان علم جدید و دین آغاز شد. البته دینی که بشر دوباره به آن حاجت یافته بود، نه دین سنتی، بلکه برداشتی از دین با نام معنویت بود که در عمل رنگ فراحسی و فراطبیعی به علوم طبیعی می‌بخشید و به این شکل هم جایی برای دین‌داری باز می‌کرد و هم با اتصال به دانش تجربی تأییدی برای خود می‌یافت (Ibid.: 29-30).

هرچند این تلاش‌ها، یعنی کوشش برای تقدس‌بخشی دوباره به علوم جدید در بیشتر دانش‌ها (البته در سطح آثار ژورنالیستی و کتاب‌های بازاری) انجام شده است، بیشتر آثار این بحث به دو حوزه فیزیک کوانتوم و نظریه‌های جامع درباره کلیت تاریخ جهان مربوط است. ایده‌هایی همچون میدان‌های انرژی، جهان‌های موازی، جهان هولوگرافیک و... نتیجه این بحث است و پیام اصلی آن به گفته گوردون لینچ این است که «ما در یک واحد کیهانی که اجزای آن از درون به هم وابسته‌اند زندگی می‌کنیم» (Ibid.: 33). این تصورات و ایده‌ها به مرور بسط یافت و باعث ایجاد تصویرهایی جدید درباره خداوند و یگانگی هستی در معنویت‌گرایی جدید شد.

همچنین با شیوع نظریه‌های جدید درباره هستی و تاریخ آفرینش که به‌طور عمده تحت تأثیر نظریه تکامل بود، تصورات سنتی که جهان را یک ساعت قدیمی فرض می‌کرد (که کسی آن را به بهترین شکل و در سالیانی نه‌چندان دور ساخته است) جای خود را به نظریه منشأ انواع، نظریه مهبانگ و تصوراتی مبتنی بر ازلی و ابدی بودن هستی داد. یافته‌های زیست‌شناسی و باستان‌شناسی نیز در جهت تأیید این تصورات به خدمت گرفته شد و تاریخ جهان را بسیار پیش‌تر از آنچه از طریق مسیحیت به ما رسیده بود نشان داد و داستان‌های خلقت را با چالش واقع‌نمایی روبه‌رو کرد. هرچند این تصورات در یافته‌های علمی دوران مدرن ریشه داشت، ولی با پردازش نظریه‌هایی پیچیده بر اساس همان یافته‌ها تصویری از جهان ارائه می‌شد که در عین نفی جهان‌شناسی مسیحی، دیگر پوچ‌گرایانه، مکانیکی و ماده‌گرایانه نیز نبود و نتیجه آن برداشت مدرن از انسان، یعنی موجودی رها شده در یک گستره وسیع تاریخی و پا به هستی گذاشته بر اثر اتفاق نمی‌شد، بلکه انسان نقطه آغاز شعور بخشی به ماده و بسط هستی در قلمرو جدید





آگاهی تلقی می‌شد که رسالت‌های کیهانی برای او تصور می‌گردید. همچنین گرده برداری از مکتب‌های روان‌شناسی انسان‌گرا و روان‌شناسی فراشخصی نیز در ساخت تصویر جدید از انسان به‌عنوان موجودی مستقل و خودآیین بسیار تأثیرگذار بود (Chandler, 2011: 106). این تصور جدید درباره جهان و انسان به مرور قالب و زبان تبیین مفاهیم دینی را تغییر داد و تصور خدا، انسان و موجودات هستی را به گونه‌ای متفاوت و گاه ناسازگار با تصورات سنتی شکل داد.

البته باید گفت محققان جدی و غیرژورنالیستی در این حوزه‌های علمی، یعنی فیزیک و زیست‌شناسی با این نوع گرده برداری‌ها از مفاهیم علم و ساختن تصورات جدید دینی بر اساس آنها بارها مخالفت کرده‌اند و این تصورات را انحراف در یافته‌های علمی دانسته‌اند (Ibid., 2011: 34-35)، ولی به هر حال آنچه که در عرصه فرهنگ عمومی گسترش یافته، نوعی متافیزیک جدید است که به جای آنکه وثاقت خود را از وحی بگیرد، با انتصاب خود به علم و استفاده از زبان آن تلاش می‌کند به وثاقتی دست یابد.

۴. طبیعت‌گرایی

معنویت جدید برخاسته از انگیزه‌هایی نو برای ارائه فهمی سالم‌تر از ارتباط انسان با طبیعت و نظم طبیعی است که باعث ایجاد تحولاتی سازمان‌یافته برای حفظ طبیعت و زیست‌بوم شده است. یکی از زمینه‌های فکری پیدایش معنویت جدید خودآگاهی ایجاد شده درباره رفتارهای آسیب‌ساز و جبران‌ناپذیر جوامع مدرن و صنعتی با محیط زیست است. در چهل سال اخیر آسیب‌هایی مانند گرم‌شدن جهان، جنگل‌زدایی، باران‌های اسیدی، آسیب‌دیدگی لایه اوزون و آلودگی‌های اتمی باعث ایجاد حساسیت‌های جهانی درباره سلامت محیط زیست شده است، ولی جالب این است که در همین سال‌ها ادعاهایی با این مضمون طرح شد که باورهای مسیحیت غربی درباره برتری انسان بر طبیعت عامل فرهنگی مهمی برای فجایع زیست محیطی عصر حاضر است (Ibid., 2011: 36). بر اساس این تصورات، مسیحیت به‌عنوان یک دین انسان‌محور که رویکردی سلطه‌گرانه به طبیعت دارد، متهم اول این پرونده شد، زیرا مسیحیت با ایجاد زمینه‌های الهیاتی

برتری جویانه و مشروعیت بخشی به فعالیت های سلطه گرایانه انسان بر طبیعت، زمینه صنعتی سازی و به تبع آن بروز این بلایای مخرب را ایجاد کرده است. به موازات این ایده های جدید، پژوهش هایی درباره دیگر ادیان نیز صورت گرفت و قرب و بعد آن ادیان به این ایده و میزان دست داشتن باورهای آنها در تخریب طبیعت سنجیده شد و در این میان، بیشتر از همه ادیان ابراهیمی به زمینه سازی برای تخریب طبیعت متهم شدند. نیز برخی از ایده های معنوی عصر جدید، ایده های ادیان ابتدایی و شرک آلود باستان و تصورات ادیان شرق درباره نحوه ارتباط انسان با این طبیعت با رویکرد جدید، یعنی جست و جوی راهی برای داشتن محیط زیست سالم موافق تشخیص داده شد (Ibid).

بر همین اساس، معنویت جدید با استفاده از این هنجار جدید جهانی، یعنی لزوم حفظ محیط زیست و با اقبال به ادیان شرقی و ادیان باستانی و دوری از رویکرد ادیان ابراهیمی به طبیعت، درک جدیدی از نسبت انسان با محیط زیست یافت که بر مبنای یگانگی ذاتی انسان با طبیعت و قدسی سازی محیط زیست بود که در آن انسان با حیوان تفاوتی نداشت و همان اندازه که سلامت انسان اهمیت می یافت، سلامت دیگر جانداران و محیط زیست نیز اهمیت داشت.

هر چند این چهار بستر زمینه ساز، جامع و مانع نیستند و می توان بر این سیاهه بسترهای دیگری را نیز افزود، ولی توجه به همین چهار بستر فکری نشان می دهد تا چه میزان معنویت جدید محصول عصر حاضر است و بر اساس چالش های پاسخ نایافته جدید شکل یافته است؛ چالش هایی میان علم و دین که به جای کنار نهادن دین (آن گونه که در دوره مدرن رخ داد، به قدسی سازی یافته های جدید علمی زیر عنوان معنویت بسنده کرده است. البته جریان های معنویت گرایی که از بطن این چالش ها سر بر آورده اند دو نوع اند. این جریان ها یا تقدس محیط و انسان را در قالب معنویت های بدیل دین (کاملاً غیردینی) مانند معنویت طبیعت (شرک نوین، ویکا) و معنویت های عصر جدید پی می گیرند و یا در قالب جریان های دینی زنانه نگر، لیبرال و ترقی خواه (که خاستگاه شکل گیری معنویت سیال و ترقی خواه هستند). البته همان گونه که گفته شد به دلیل فراوانی بیشتر شق دوم و اهمیت





الهیاتی این نوع معنویت‌گرایی (Lynch, 2007: 25)، بیشتر بر این نوع معنویت، یعنی معنویت سیال و فارغ از دین و نه معنویت بدیل متمرکز خواهیم شد.

متداول‌ترین باور در میان معنویت‌گرایان جدید

همان‌گونه که بیان شد هرچند می‌توان ایده‌ها و انگاره‌هایی متداول در این سبک جدید دین‌داری یافت، اما معنویت‌گرایی سیال نظام الهیاتی مشخصی ندارد و نمی‌توان دستگاه کلامی خاصی برای معنویت جدید فراهم کرد و تنها می‌توان به برخی از ایده‌های متداول در این جریان اشاره کرد و آن را ایدئولوژی زیسته معنویت جدید نامید، ولی آیا در میان این ایده‌های متداول و نامشترک ایده‌ای وجود دارد که کمابیش در میان معنویت‌گرایان جدید مشترک باشد؟

با بررسی حاضر می‌توان به یک باور اساسی مشترک در میان معنویت‌گرایان جدید پی برد؛ باور مشترکی که باعث شده است نتوان ساختار اعتقادی منسجم یا الگوی معنویت‌گرایی واحدی را میان این افراد شناسایی کرد. باور محوری معنویت‌گرایی جدید ساختارگریزی دینی و نفی تعبد است که با تأکید بیش از حد بر فهم انسان و دریافت‌های انفسی وی و همچنین با تأکید بر مفاهیم پست‌مدرن همچون نسبیت، سیالیت و خلاقیت حاصل شده است. در ادامه، به‌عنوان متداول‌ترین ایده در میان معنویت‌گرایان جدید به ایده ساختارگریزی دینی توجه ویژه می‌کنیم و سپس به‌اجمال مهم‌ترین نظریه‌های ناظر به این ویژگی معنویت جدید و پیامدهای آن را طرح می‌کنیم. شووان چندلر این باور پایه را با تبیین دو نوع خصوصی‌سازی در عصر جدید توضیح می‌دهد. در نظر وی خصوصی‌سازی به‌معنای تغییر در ساختارهای اجتماعی و حاشیه‌رفتن دین در اجتماع (به‌ویژه شکل نهادینه دین) و همچنین خصوصی‌سازی به‌معنای تغییر در جایگاه اتوریته دینی و چرخش آن از بیرون به درون، باعث مرجعیت‌زدایی از دین و ساختارگریزی در معنویت‌گرایی جدید شده است (Chandler, 2011: 71).

جرمی کارت و ریچارد کینگ نیز دو مرحله برای خصوصی‌سازی آورده‌اند که معنویت ساختارگریز نتیجه این دو نوع خصوصی‌سازی است. از دیدگاه این دو محقق،

فردی‌سازی دین (در فرایند روان‌شناسی‌سازی و فرایند لیبرالیسم) و شرکتی‌سازی دین (Corporatization)، یعنی تبدیل به یک انتخاب از میان گزینه‌های موجود در نظام سرمایه‌داری، زمینه را برای موجه‌شدن ساختار‌گزینی دینی و پیدایش معنویت سیال فراهم کرده است (Carrette and King, 2005: 170).

برخی دیگر از محققان ساختار‌گزینی معنویت را از منظر چرخش انفسی (یا ابرفردگرایی) توضیح داده‌اند. در نظریه انفسی‌گرایی مرجعیت خارج از انسان نفی می‌شود و چرخشی از مرجعیت عینی، بیرونی و خارجی به معنویت درونی، ذهنی و انفسی رخ می‌دهد. البته نظریه انفسی‌گرایی به تحولات کلی فرهنگ غرب در چند دهه اخیر مربوط است، ولی به دلیل سکولارشدن دین و خروج آن از صحنه تصمیم‌گیری سیاسی - اجتماعی و تبدیل آن به امری فردی، انفسی‌سازی در دین‌داری بروز بیشتری یافته و دین انفسی همان چیزی است که نام معنویت به خود گرفته است. ویژگی اصلی معنویت انفسی ابتدای آن بر تجربه شخصی و ادراکات باطنی است.

البته به گفته چارلز تیلور انفسی‌گرایی (یعنی بی‌توجهی به تصورات دیگران) ضرورتاً خودخواهانه نیست و می‌تواند اشکال دیگر‌گرایانه به همراه مسئولیت اخلاقی درباره محیط زیست و دیگر افراد پیدا کند (Taylor, 2007: 430-433)، ولی به هر حال ویژگی اصلی انفسی‌گرایی تأکید بر مرجعیت درونی و نفی مرجعیت بیرونی است که به ساختار‌گزینی در معنویت‌گرایی می‌انجامد.

لیندا وودهد و پاول هیلاس در مقدمه کار تجربی خود بر روی طرح پژوهشی کندال که با نام انقلاب معنوی چاپ شده است، با اتخاذ نظریه انفسی‌گرایی نشان می‌دهند که مرجعیت‌گزینی و ساختارناپذیری معنویت جدید متأثر از انفسی‌گرایی و چرخش اتوریته از بیرون به درون است. همان‌گونه که اشاره شد این دو محقق با تمایز دو نوع زندگی، یعنی «زندگی تبعی» و «زندگی انفسی» نشان دادند که معنویت به امری انفسی تبدیل شده است و در فهم امروز، «دین‌داری» مساوی با «زندگی تبعی»، یعنی زندگی کردن به عنوان (به‌عنوان بنده، به‌عنوان مخلوق، به‌عنوان مسلم و مطیع) فهمیده می‌شود، ولی «معنویت» زندگی کردن انفسی، غیرتبعی و اصیل به‌شمار می‌آید. بر اساس





همین مفهوم‌سازی‌های جدید چرخش گسترده‌ای از دین ساختارگرا (به‌عنوان یک چارچوب مخل آزادی و خودآیینی) به سمت معنویت ساختارگریز، یعنی دین‌داری مشوق آزادی و خودآیینی در حال وقوع است (Heelas, Woodhead, 2005: 7).

برخی دیگر از محققان به‌ویژه کسانی که معنویت جدید را معنویت پست‌مدرن می‌نامند (مانند دیوید گریفین و بوآز هوس) در چارچوب نظریه «فراروایت‌گریزی» لیوتار به تبیین ساختارگریزی معنویت جدید پرداخته‌اند. لیوتار معتقد بود که کلان‌روایت‌ها برساخته اجتماع و محصول عبارت‌های زبانی است و ادعای کشف حقیقت و ساختن یک کلان‌روایت براساس آن، نوعی مشروعیت‌بخشی به معرفتی غیرواقعی است. تحلیل‌گرانی که از زاویه ادبیات پست‌مدرن به معنویت نگاه کرده‌اند، معنویت جدید را نشانه بارزی از رخنه این نوع مبانی فکری در میان دین‌داران و تبدیل دین‌داری به معنویت (یعنی همان دین‌داری ساختارگریز) می‌دانند (Huss, 2007: 117).

برخی دیگر از محققان نیز پدیده معنویت ساختارگریز را در امتداد سکولاریسم و یا خودآیینی دوره مدرن و ورود این دو جریان فرهنگی به فازهای جدید خود تبیین کرده‌اند. چارلز تیلور در کتاب عصر سکولار از نوع سوم سکولاریسم یاد می‌کند که به جای تمایز نهاد دین و سیاست و یا عرفی‌سازی دین، گزینه دین‌داری را به یکی از گزینه‌های مشروع و قابل انتخاب در میان کثیری از گزینه‌های ممکن تبدیل می‌سازد (Taylor, 2005: 2-30). رابرت واتن نیز با تأکید بر تغییر در مفهوم آزادی در عصر جدید نشان می‌دهد که آزادی دینی دیگر انتخاب یک دین در میان ادیان موجود نیست، بلکه آزادی دینی وارد مرحله‌ای جدید به نام آزادی ضمیر شده است. در این نوع جدید آزادی، آزادی دینی به‌عنوان ساختن گزینه دینی خود بر اساس علاقه و سلیقه شخصی است و این پدیده جدید است که به پیدایش معنویت ساختارگریز انجامیده است (Wuthnow, 1998: 92-93).

برخی دیگر از محققان با توجه بیشتر به افول دین نهادینه و نظریه‌هایی همچون دین‌نامری یا دین مردمی، به تحلیل ساختارگریزی معنویت جدید پرداخته‌اند. برای مثال، هوبرت نوبلاچ در مقاله «معنویت مردمی»، معنویت جدید را پدیده‌ای در مقابل

دین‌داری نهادینه و ساختارگرا (و نه کل دین‌داری) تعریف می‌کند. به بیان دیگر، به نظر نوبلاچ معنویت جدید همگانی‌شدن مرجعیت دینی و خروج آن از دست مراجع رسمی دین (روحانیت) است. بر همین اساس، وی معتقد است تمایز‌گذاری میان دین و معنویت و ایجاد تقابل بین این دو امر واقعی نیست و معنویت‌گرایان بیشتر برای هویت‌بخشی به خود از این تقابل استفاده می‌کنند، نه اینکه معنویت را به طور کلی در تقابل با دین ببینند. در حقیقت معنویت جدید یا مردمی (عرفی) در تقابل با معنویت حوزوی مطرح شده است و ویژگی اصلی آن فرار از چارچوب‌ها و ساختارهای رسمی دین‌داری و رجوع به ترجیحات شخصی است (Knoblauch, 2013: 87-99).

پس به اختصار باید گفت هرچند معنویت جدید نظام الهیاتی منسجمی ندارد و باورهای رایج در آن نیز تنها در حد ایده‌هایی با فراوانی بالاست، ولی یک باور به نسبت مشترک در میان معنویت‌گرایان جدید وجود دارد که نفی تعبد و نفی تبعیت از مرجعیت دینی و ساختارهای رسمی دین‌داری را در نظر دارد که به شکل ساختار‌گزیزی دینی و به بهانه دین‌داری اصیل، قائم به فرد و خودانگیخته ظاهر می‌شود و اساساً همین باور مشترک است که امکان شکل‌گیری یک نظام الهیاتی منسجم را از میان می‌برد.

نتیجه‌گیری

شناسایی مبانی فکری یک جریان دینی و سنجش نظام الهیاتی آن می‌تواند در شناسایی بهتر ماهیت آن و فهم نسبت آن با دیگر نظام‌های الهیاتی مفید واقع شود. تحلیل‌های پیش‌گفته نشان داد معنویت جدید نه تنها نظام الهیاتی و فکری منسجم ندارد، بلکه قوام خود را در نظام‌گزیزی می‌داند و از همین رو، نه تنها به ترسیم ساختارهای مشخص اعتقادی اقدام نمی‌کند، بلکه حتی با چنین ساختارهایی مبارزه می‌کند. به بیان دیگر، هویت اصلی معنویت جدید در ستیز با نظام الهیاتی تعریف می‌شود، زیرا معنویت جدید ترسیم نظام الهیاتی را دشمن‌پویایی اعتقادی و سیالیت معنوی می‌داند و آن را مساوی با جزمیت‌گرایی می‌انگارد. در چنین فضایی اصلی‌ترین باور در میان معنویت‌گرایان، یعنی



پویایی اعتقادی نه تنها باعث شکل نگرفتن نظام فکری واحد می شود، بلکه باعث سست شدن نظام فکری سابق فرد و معلق سازی گزاره های آن می گردد. اهمیت نکته اخیر از آن روست که بدانیم براساس پژوهش های تجربی به ویژه یافته های پروژه تحقیقاتی کندال و همچنین تحقیقات گوردن لینچ معنویت جدید به عنوان یک رویکرد جدید بیشتر در میان دین داران (به ویژه دین داران لیبرال) در حال گسترش است و گسترش آن باعث معلق شدن گزاره های قطعی دینی و ساختارگریزی اعتقادی می شود و این رویکرد تحت نام پویایی و زندگی اصیل (در مقابل زندگی ایستا و متعبدانه) صورت می پذیرد. پس اولاً، الهیات معنویت جدید در ضدیت با الهیات جزمی و نظام مند است؛ ثانیاً، معنویت جدید با ضدیت مدام با الهیات جزمی ادیان نهادینه، هویت خود را حفظ می کند و با ترویج نامحسوس تعبدگریزی، این پیامد اصلی را برای نظام های الهیاتی خواهد داشت که از قطعیت آنها کاسته و بر نسبیت آنها خواهد افزود.



نظر
صدر

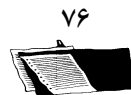
سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵

کتابنامه

۱. شاکر نژاد، احمد (۱۳۹۴)، «رواج معنویت؛ روی گردانی از دین یا بازگشت به دین؟»، اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۹.
2. Allen, Diogenes (1983), *Three Outsiders, Pascal, Kierkegaard, Simone Weil*, Cambridge: Cowley.
3. Carrette, Jeremy R. and Richard King (2005), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London & New Work: Rutledge Press.
4. Chandler, Siobhan (2008), "The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality," *Religion Compass*, No. 2.
5. Ferrer, Jorge N. and Jacob H. Sherman (2008), *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, New York: State University of New York Press.
6. Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Karin Tusting and Bronislaw Szerszynski (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, New York: Blackwell.
7. Heelas, Paul (2006), "Challenging Secularization Theory: The Growth of New Age Spirituality of life," *Hedgehog Review* 8, No. 1/2.
8. Hunt, Stephen (2013), *Religion and Everyday Life*, Routledge: Routledge University Press.
9. Knoblauch, Hubert (2013), "popular spirituality," in: *Present day Spiritualities*, Leiden and Boston: Brill.
10. Lynch, Gordon (2007), *New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*, London & New York: Touris.
11. Schneiders, Sandra M., and A. Holder (2005), "Approaches to the Study of Christian Spirituality," *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, New York: Blackwell Publishing.
12. Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge: Cambridge University Press.



13. Walach, Harald (2015), "Secular, Non-Dogmatic Spirituality," In: *Secular Spirituality* 93.
14. Wuthnow, Robert (1998), "The New Spiritual Freedom." In: *Cults and New Religious Movements*, New York: Wiley Blackwell.
15. Grudem, Wayne A (2011), *Making Sense of the Bible: One of Seven Parts from Grudem's Systematic Theology*, Michigan: Harper Collins Christian Publishing.
16. Martinez, Juan F. and Simon Chan (2009), *Global dictionary of theology: A Resource For The Worldwide Church*, William A. Dyrness and Veli-Matti Kärkkäinen (eds.), Nottingham: Inter Varsity Press.



نظر
صدر

سال بیست و یکم، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۵