



Criticizing the Concept and the Structure of "Spirituality" in the New Age Movement

✉ **Seyyede Aliyeh Naqavi**  / PhD in Mysticism, The University of Religions and Denominations
sfn114@gmail.com

Ahmad Savari / PhD in Religious Studies, The University of Religions and Denominations

Received: 2024/09/30 - **Accepted:** 2025/05/07

shahab.savari@gmail.com

Abstract

Using the descriptive-analytical method, this article examines the concept and structure of "spirituality" in the movement commonly referred to as the "New Age." Influenced by the principles of "secularism" and "individualism", this movement supports a new belief system in which "spirituality" is seen as a personal and inward experience independent of any institutionalized or organized religion. Thus, by highlighting how the New Age Movement regards the concepts of "spirituality" and "religiosity," the article investigates the social and cultural structure of spirituality within this movement. The main focus is on how new spirituality beliefs are accepted and integrated into individuals' daily lives and their impact on lifestyle, values, and personal identity within Western culture. Dealing with a sociological assessment, the paper investigates the implications of this movement for understanding religion and spirituality in the present century and seeks to provide an overview of the causes of spirituality in today's society, reflecting the complexities and diversity of modern spiritual experiences.

Keywords: New Age, spirituality, secularism, individualism.

بررسی و نقد مفهوم و ساختار «معنویت» در جنبش عصر جدید

sfn114@gmail.com

shahab.savari@gmail.com

سیده عالیہ نقوی  / دکترای عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب

احمد سواری / دکترای دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷

چکیده

مقاله حاضر به روش توصیفی - تحلیلی مفهوم و ساختار «معنویت» در جنبش موسوم به «عصر جدید» را بررسی کرده است. این جنبش با تأثیرپذیری از دو اصل «عرفی گرایی» و «فردگرایی» به ترویج یک نظام باوری نوین مبادرت ورزیده است که در آن، «معنویت» به مثابه یک تجربه فردی و درونی در نظر گرفته می شود و می تواند فارغ از هرگونه ساختار نهادینه و سازمان یافته دینی صورت پذیرد. بدین روی ضمن اشاره به چگونگی تصویرپردازی جنبش «عصر جدید» از دو مفهوم «معنویت» و «دین داری»، ساختار اجتماعی و فرهنگی معنویت در این جنبش را نیز واکاوی کرده و در این زمینه، تمرکز اصلی بر نحوه پذیرش و ادغام باورهای معنویت نوین در زندگی روزمره افراد و تأثیر آن بر سبک زندگی، ارزش ها و هویت فردی در فرهنگ غربی بوده است. در نهایت، مقاله با ارزیابی جامعه شناسختی، به بررسی پیامدهای این جنبش برای فهم دین و معنویت در قرن حاضر پرداخته و کوشیده است تصویری کلی از محرک های معنویت در جامعه امروزی ارائه دهد که پیچیدگی ها و تنوع تجربه های معنوی امروزی را بیان می کند.

کلیدواژه ها: عصر جدید، معنویت، عرفی گرایی، فردگرایی.

یکی از مباحث مهم مرتبط با معنایی در وجود انسان، که به‌ویژه در عرصهٔ دین‌پژوهی مد نظر قرار گرفته، مسئلهٔ نیاز انسان به «معنویت» و بررسی مفهوم و ماهیت آن است. این موضوع از دیدگاه‌های مختلف و در حوزه‌های علمی گوناگون بررسی شده و در مطالعات جامعه‌شناختی از اهمیت بالایی برخوردار است.

بنا بر یافته‌های محققان، آموزه‌های معنوی «جنبش عصر جدید» (New Age Movement) ریشه در تمدن باستانی غرب دارد (فایور و نیلدمن، ۱۹۹۲، ص ۸۹) و باورهای محوری این جنبش در هر مقطع زمانی تحت تأثیر شرایط فرهنگی و تاریخی خاصی شکل گرفته است. این واقعیت جنبش عصر جدید را به بافت تاریخی زمینه‌های شکل‌گیری آن پیوند می‌زند؛ بافتی که نه تنها تحت تأثیر فرهنگ و باورهای جنبش قرار گرفته، بلکه از سنت‌های کهن نیز متأثر بوده است.

علاوه بر این، جنبش مزبور به‌نحو قابل توجهی از تحولات پس از جنگ جهانی دوم تأثیر پذیرفته است؛ از جمله ظهور معنویت شرقی در امریکا و پیشرفت‌های علمی و روان‌شناختی. از این‌رو جنبش عصر جدید را می‌توان به‌مثابهٔ یک جنبش فرهنگی تحلیل کرد که بینشی نوین از وضعیت تفکر دینی و عرفی‌گرا در دنیای معاصر ارائه می‌دهد. به نظر می‌رسد این جنبش با تلفیق عناصر مختلف از سنت‌های گذشته و تحولات جدید، یک چارچوب جدید معنوی به‌وجود آورده که بازتاب‌دهندهٔ تغییرات عمیق در رویکردهای دینی و عرفی‌گرا در جوامع امروزی است.

درخصوص پیشینهٔ طرح و پیگیری موضوع بحث، برای مثال، پل هیلاس در کتاب خود با عنوان جنبش عصر جدید: دین، فرهنگ و جامعه در عصر پست مدرنیته (هیلاس، ۱۹۹۶) تصویر جامعی از جنبش چندوجهی عصر جدید ارائه کرده است. او با تکیه بر داده‌های برگرفته از «جنبش استعداد بشری» (Human potential movement) و نظام‌های دینی جدید و بت‌پرستی امروزی، تفسیر دقیقی از صحنهٔ دینی پرحاشیهٔ کنونی ارائه داده است. این کتاب برای کسانی که جامعه‌شناسی دین را مطالعه می‌کنند، به‌ویژه برای علاقه‌مندان به جنبش عصر جدید، منبع ارزشمندی است.

در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد جاب رالف مارتین با عنوان تحلیل الهیاتی جنبش عصر جدید (۱۹۸۶) بیان شده است: بسیاری از محافل مسیحی، بزرگی آرزوی جهانی جنبش عصر جدید مبنی بر ایجاد نظم یک دین جهانی که صلح جهانی را تضمین کند، قابل تحقق ندانسته و تأثیر این جنبش چندوجهی را به‌درستی ارزیابی نکرده‌اند.

به باور نویسنده، مفاهیم جنبش عصر جدید به‌تدریج و به‌طور نامحسوس، حتی مسیحیت ارتدوکس را نیز آماج تهاجم قرار می‌دهند و نظام ارزشی مادی‌گرایانه و نگرش‌های متکی به خود فرد در قالب رضایت معنوی را ترویج می‌کنند.

درخصوص آثار پژوهشی تدوین‌شده به زبان فارسی نیز می‌توان به رسالهٔ دکتری با عنوان پیامدهای مرجعیت درون در جنبش عصر جدید از منظر عرفان اسلامی (جلیلی، ۱۴۰۲) اشاره کرد. نویسنده بیان داشته است:

انسان غربی در عصر حاضر با ناامیدی از گفتمان «دین‌داری نهادینه» و «علم‌گرایی» به مقوله جدیدی به نام «معنویت‌گرایی نوین» رو آورده و همزمان با گسترش نظام بازار سرمایه‌داری و فروشگاه‌های قفسه‌باز به التقاط عناصر معنوی ادیان و آیین‌های غربی و شرقی پرداخته و تلاش دارد خلأ معنایی زندگی خود را با تمرکز بر «درون» خود بیابد. این پژوهش نتیجه گرفته است: این فرایند در اثر ظهور فردگرایی معنوی، خودکشی و استقلال وجودی انسان از ادیان آسمانی و آموزه‌های آموزگاران الهی اتفاق افتاده و اتکا به درون فرد و انکار حجیت معرفت‌های بیرونی با سیروسلوک و آموزه‌های عرفانی تقابل دارد.

همچنین مقاله «نقد سنت بر سنت‌نماها» (راسخی، ۱۳۸۳) با بیان اینکه جهان امروزی با گروه‌های بسیاری مواجه است که همه دم از معنویت می‌زنند، ابتدا به معرفی جریان‌های مدعی معنویت در جهان معاصر، از جمله جنبش عصر جدید پرداخته و سپس خصایص اصلی آنها را برشمرده است.

در ادامه، نقد این جریان‌ها بر فرهنگ غربی متجدد را بررسی کرده و در آخر، نقد سنت‌گرایان بر شیوه خود آنها را که مبتنی بر معیارهای «اصالت» و «معنویت‌گرایی راستین» است، مطرح نموده است.

بررسی کارهای علمی صورت‌گرفته در محافل دانشگاهی غربی نشان می‌دهد پژوهش‌های فراوانی دربارهٔ باورها و آموزه‌های جنبش عصر جدید انجام شده است. حجم و تنوع این پژوهش‌ها به‌روشنی گواهی بر اهمیت و تأثیرگذاری این جنبش در مطالعات دینی و فرهنگی معاصر است. این تحقیقات به تحلیل و بررسی جنبه‌های گوناگون این جنبش پرداخته و بر نقش آن در شکل‌دهی به جریان‌های معنوی و فرهنگی جوامع امروزی تأکید کرده است.

با این حال به نظر می‌رسد در پژوهش‌های انجام‌شده به زبان فارسی، بحث و بررسی مبانی درخصوص مفهوم و ساختار «معنویت» در جنبش عصر جدید به‌طور کامل و جامع صورت نگرفته است. از این‌رو مقاله حاضر کوشیده است تا با بهره‌گیری از مبانی نظری گوناگون که از منظر جامعه‌شناسی به چگونگی شکل‌گیری، فهم و توسعه معنویت در چارچوب عصر جدید پرداخته، این موضوع را از دیدگاه جامعه‌شناسی و فرهنگ‌کاوانه بازبینی کند.

هدف این مقاله آن است که با بررسی دقیق‌تر دیدگاه‌های اندیشمندان این حوزه، از طریق مطالعه تفسیری، فرایند توسعه مفهوم «معنویت» در جنبش عصر جدید را به تصویر بکشد و بستر نقد و تحلیل گفتمان مرتبط با آن را فراهم آورد.

برای دستیابی به این هدف، نویسنده ابتدا با نگاهی به مفهوم‌شناسی «معنویت» در مغرب‌زمین، کوشیده است تا نحوهٔ تطور و تحول مفهوم مزبور را در ادبیات جنبش عصر جدید بازنمایی کند. در ادامه، با ارائه توصیف مختصری از «معنویت توحیدی عرفانی»، به مقایسه میان این نوع معنویت و معنویت نوین عصر جدید همت گمارده است؛ زیرا باورها و اعمال کل‌نگر این جنبش از یک سو به‌طور گسترده در جامعه جهانی امروزی توزیع شده و از سوی دیگر پیدایش گفتمان معنویت‌گرایی عصر جدید چالشی جدی برای گفتمان مسلط معنویت دینی ایجاد کرده و فرصت بالندگی آن را نیز به مخاطره انداخته است. این مقایسه به‌منظور ارائه دیدگاهی جامع‌تر از تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو رویکرد معنوی صورت گرفته و در نهایت، امکان تولید گفتمانی نقادانه و تحلیلی را در برخورد با جنبش عصر جدید فراهم آورده است.

۱. مفهوم‌شناسی

از یک سو برای مشخص کردن محدوده استفاده واژه و انتقال مناسب مراد متکلم یا مؤلف به مخاطب، کشف ارتباط واژه و معنا ضروری می‌نماید. از سوی دیگر مشترک لفظی بودن برخی واژه‌ها نیازمند تنقیح معنای اصطلاحی آنهاست تا انتقال مراد مفاهیم در محدوده مد نظر متکلم حفظ و فهم شود.

«معنویت» هرچند واژه‌ای است شایع و پرکاربرد، اما تاکنون واژه‌نامه، فرهنگ‌نامه و یا دائرةالمعارفی به ارائه تعریف دقیق و جامع از آن نپرداخته است. از این رو مخاطب در مواجهه با معنای این واژه، با طیف وسیع و متنوعی از معانی روبه‌روست. بر این اساس، نخست به مفهوم‌شناسی واژه «معنویت» اشاره می‌شود:

۱-۱. واژه‌شناسی «معنویت»

واژه‌شناسی اصطلاح «معنویت» (Spirituality) نشان‌دهنده تحولاتی است که این مفهوم از گذشته تا به امروز طی کرده است. از حیث پیشینه‌شناسی و بنا بر نگاه تاریخی، اصطلاح «معنویت» ریشه در واژه لاتین «spiritualitas» دارد که از کلمه «spiritus» به معنای «نفس» مشتق شده است. در متون اولیه مسیحی، این واژه در ترجمه‌های عبری و یونانی به کار رفته و به مثابه عنصری الهی استفاده شده است که اصل زندگی انسان را نشان می‌دهد. این مفهوم در عهد جدید نیز به مثابه زندگی تحت تأثیر روح القدس یا روح الهی به کار رفته است (رساله پولس به رومیان، ۸: ۹).

در قرون وسطا، واژه «spiritualitas» همچنان معنای انجیلی خود را حفظ کرد، اما از قرن دوازدهم به بعد، این مفهوم به تدریج به معنای روان‌شناختی تغییر یافت که در آن، دوگانگی بین معنویت و جسمانیت برجسته شده بود (پرنسیپ، ۱۹۸۳، ص ۵۷-۵۹).

در نخستین چاپ فرهنگ لغت ماریان وبستر Merriam-Webster در سال ۱۸۲۸، «معنویت» به مثابه مفهومی غیرمادی و جدا از ماده تعریف شده است؛ همچنین به منزله امری که به کلیسا یا افراد وابسته به آن (مانند کشیش‌ها) مربوط می‌شود و نیز به عنوان کیفیتی که صرفاً به روح یا اثرات قلبی و جوهر دین واقعی احترام می‌گزارد.

در لغت‌نامه آکسفورد (Oxford Dictionary)، «معنویت» با دو مؤلفه تعریف شده است: نخست. کیفیت ارتباط با روح یا روح انسان به مثابه حقیقتی که در تقابل با امور مادی یا فیزیکی قرار دارد؛ و دوم. حسی عمیق از معنویت که این احساس را به محیط طبیعی پیوند می‌دهد. در این تعریف‌ها، «معنویت» به منزله بخشی از حوزه تحقیق دینی در نظر گرفته شده است.

در نسخه اولیه دائرةالمعارف کاتولیک (Encyclopedia of Catholicism) که پیش از جنگ جهانی اول منتشر شده بود نیز هیچ اشاره‌ای به «معنویت» نشده است. اما در نسخه دهه ۱۹۷۰ این دائرةالمعارف، هشت مدخل به جنبه‌های گوناگون «معنویت» اختصاص داده شده است.

با نظر به پیشینه اشاره شده، باید گفت: استفاده از واژه «Spirituality» تا اوایل دوران معاصر عمدتاً در زمینه‌های کلامی و کلیسایی، یعنی در چارچوب دین، رایج بود. باین‌حال، این واژه و مفاهیم مرتبط با آن تا اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به‌صورت گسترده‌ای رواج نیافت. از اواخر قرن نوزدهم، اگرچه «معنویت» همچنان معنای کتاب مقدس و قرون وسطایی خود را حفظ کرد و با دین مرتبط بود، اما به تدریج فراتر از گفتمان کلیسایی و الهیاتی مسیحی توسعه یافت و در فرانسه و انگلیس به‌منزله مفهومی فردگرایانه و مرتبط با درون و تفکر انسان گسترش پیدا کرد. در این دوران، معنویت اغلب با ویژگی‌های فرهنگ شرقی، به‌ویژه هند که معمولاً دینی‌تر و معنوی‌تر از غرب عرفی‌نگر و مادی‌گرا تصور می‌شد، همراه گردید (پرنسیپ، ۱۹۸۳، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ کارت، ۲۰۰۵، ص ۳۹-۴۱).

در نیمه دوم قرن بیستم، معنویت با تغییر گفتمانی عمده‌ای روبه‌رو گردید. در این دوران، تقابل میان امر معنوی و جسمانی - مادی که پیش‌تر نقشی اساسی در تعریف آن داشت، کم‌رنگ شد و در عوض، دوگانگی جدیدی میان معنویت و دین رخ نمود.

در اواخر قرن بیستم باورهای متأثر از جریان‌ات فرهنگی و اجتماعی عصر روشنگری، اصلاحات دینی و تحولات معرفت‌شناختی در جغرافیای مغرب زمین، در این سو که معنویت می‌تواند در چارچوبی خارج از حوزه دین وجود داشته باشد، تثبیت شد و گسترش یافت (فولر، ۲۰۰۱، ص ۱۸۰).

۲-۱. معنویت از منظر متفکران غربی

پیش‌تر گذشت که در دهه‌های اخیر، مفهوم «معنویت» در میان متفکران غربی دچار تحولاتی عمیق شده و به سوی دیدگاه‌های متنوعی درخصوص ارتباط انسان با امور متعالی و فراتر از زندگی روزمره پیش رفته است، به‌گونه‌ای که هم از یک سو این اصطلاح با دین و نزدیکی با امر مقدس قرابتی دوباره یافته و از سوی دیگر تجربه‌ای فردی و انسانی پنداشته شده که در قالب جست‌وجوی معنا و هدف در زندگی تجلی می‌یابد.

برای نمونه، در باور برخی، «معنویت» مانند دین، با نزدیکی به یک شیء مقدس یا ادراکی که فراتر از خود است، ارتباط دارد (هیل و دیگران، ۲۰۰۰، ص ۵۴).

توصیف برخی دیگر از «معنویت» به‌مثابه جوهره وجود انسان است که سوق‌دهنده فرد به سوی دریافت معنا در زندگی متناسب با طبیعت جست‌وجوگر او باشد. در این بیان، معنویت به‌نوعی ابزار آگاهی‌بخش تلقی شده است که موجد آگاهی در ضمائر افراد می‌شود، آن هم به‌صورت ذهنی (گریگوری، ۲۰۱۳، ص ۱۵۶).

از منظر دالیا «معنویت» به چیزی بیش از وضعیت درونی فرد اشاره می‌کند؛ یعنی به‌معنای وجودی که بر تعالی تمرکز دارد، اشاره می‌کند (دالیا، ۲۰۰۵، ص ۵۵).

گیسون معتقد است: «معنویت» تجربه‌ای است که به‌صورت فردی شکل می‌گیرد و به‌واسطه زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، نژادی، جنسیتی و دینی بیان می‌شود (گیسون، ۲۰۱۱، ص ۵۲۶).

درک مک دونالد از معنویت شامل پنج بعد است: جهت‌گیری شناختی به سمت معنویت؛ بعد تجربی معنویت؛ بهزیستی وجودی؛ باورهای ماوراءالطبیعه؛ و دین‌داری (مک دونالد، ۲۰۰۰، ص ۱۶۰).

عده‌ای هم بیان می‌دارند: معنویت می‌تواند بین تمام آنچه به لحاظ دینی متمرکز است تا باورها و اعمال معنوی با محوریت انسان، جهان طبیعی یا کیهان متغیر باشد، وجود داشته باشد (ورثینگتون و دیگران، ۲۰۱۱، ص ۲۰۶).
لویال رو و برایان هنری اسمیت بر این باورند که معنویت نوین به فرایندی اشاره دارد که از تجربه‌های شخصی و عرفانی افراد نشئت می‌گیرد و ممکن است به تدریج، خود یک قالب دینی را شکل دهد. آنها در تبیین ادعای خود بیان می‌دارند: در دنیای معاصر، زمانی که آموزه‌های دینی یا اسطوره‌های بنیادین یک دین با علم سازگار نباشند یا ادیان جدیدی با تفاسیر متفاوت از مقدسات ظهور کنند، یا آموزه‌های دین موجود نتوانند نیازهای معنوی افراد را به درستی تأمین کنند، معنویت در ادبیاتی نوین در جوامع انسانی سر برمی‌آورد (اسمیت، ۲۰۲۳، ص ۴).

هیچ‌یک از تعاریف ارائه شده مبین همه لوازم و اصول معنویت به نحو جامع نیست؛ اما در مقام ارائه یک جمع‌بندی از مجموع آنچه بیان شد، می‌توان گفت: اصطلاح «معنویت» در فضای غرب، تجربه‌ای انسانی را توصیف می‌کند که از تعامل بین فرد و یک نیرو یا موجود بیرونی ناشی می‌شود و فراتر از انسان گسترش می‌یابد. بر همین اساس، مراد از «معنویت» می‌تواند طیف وسیعی از مجموعه باورها و کنش‌ها باشد، از معطوف‌بودن به چارچوب زیستی مطابق با دین و عبادت‌محور گرفته تا مسیری سیال که امکان کسب تجربیاتی را برای فرد فراهم می‌کند که به واسطه آن می‌تواند به تفسیر چرایی‌های زندگی خود بپردازد و حتی ساختاری ناظر به جست‌وجوی معنا و نیز نوعی کل‌گرایی (Holism) باشد.

۳-۱. معنویت در بستر جنبش عصر جدید

در دنیای غرب - و چه بسا جهان بشری - به‌ویژه پس از وقوع جنگ‌های جهانی، احساس نیاز به داشتن جهت‌گیری معنوی در زندگی رو به رشد بوده است. با این حال، بیشتر کسانی که در دنیای غرب برای یافتن معنا در زندگی تلاش می‌کنند، از دین سرخورده و از آن گریزان‌اند. آنها همچنین با توضیحاتی درباره زندگی که مبتنی بر تقلیل‌گرایی علمی و نیز اصول مصرف‌گرایی جامعه امروزی است، آشفته می‌شوند. در نتیجه، بسیاری از جویندگان معنویت اعمال و جهان‌بینی‌شان را از دیگر سنت‌های دینی و معنوی (مانند هندوئیسم، بودیسم، تائوئیسم) و همچنین از گذشته بت‌پرستی در اروپا و سنت‌های مختلف شمنی اتخاذ می‌کنند.

بر همین اساس، امروزه گروه‌هایی از مردم غرب خود را معنوی - اما نه دینی - معرفی می‌کنند؛ زیرا شیوه‌های جدید زیست فردی و اجتماعی و محصولات فرهنگی معنویت‌محور که معمولاً به عنوان عصر جدید شناخته می‌شوند، متأثر از آموزه معنوی جنبش عصر جدید ظهور یافته‌اند. همان‌گونه که محققان بیان کرده‌اند، از مشخصه‌های اصلی این جنبش انتظار برای تجربه تحولی عمیق (هانگراف، ۱۹۹۸، ص ۳۳۱) یا چرخش درونی در جست‌وجوی معنی و تقدیس خویش است (هانگراف، ۱۹۹۸، ص ۲۲۴).

لیندا وودهد و جی وینست در کتاب خود با عنوان *معنویت در ادیان در جهان/امروزی* (وینست و وودهد، ۲۰۰۹، ص ۳۲۷) برای معنویت جدید، هفت ویژگی بیان کرده‌اند: نوعی تجربه درونی غیرقابل توصیف؛ تأکید بر نقش فرد به‌مثابه مرجع نهایی در تشخیص حقیقت معنوی؛ ارزش‌گذاری بر جست‌وجو و مدارا با مسیرهای مختلف معنوی؛ بهره‌گیری از ابزارها و فیزیکی مانند ذهن‌آگاهی (مدیتیشن) برای تقویت هوش معنوی؛ وجود تمایلات آزادی‌خواهانه، برابری‌خواهانه، انسان‌سالارانه و خودسازانه؛ تأکید بر نگاه جامع‌نگر مبتنی بر باور به وجود ارتباط ذاتی میان تمام اجزای هستی، اعم از جنبه‌های مادی و نامرئی کیهان؛ و تلقی مقدس‌مآبانه از طبیعت به‌مثابه نیروی حامل زندگی.

بنابراین به نظر می‌رسد کاربردهای کنونی اصطلاح «معنویت» به گونه‌ای فزاینده با فرهنگ جنبش عصر جدید پیوند یافته و این جنبش با تحولات چشمگیری در تعریف و به‌کارگیری این مفهوم همراه بوده است. البته پژوهشگرانی مانند پل هیلاس و لیندا وودهد اشاره کرده‌اند که شرکت‌کنندگان در فعالیت‌های مرتبط با عصر جدید، ممکن است لزوماً به اعمال خود برچسب کل‌نگر یا معنوی نزنند و ترجیح دهند تنها به‌عنوان مصرف‌کنندگان این باورها و اعمال شناخته شوند تا عضوی از جنبش (هیلاس و وودهد، ۲۰۰۵، ص ۳۰).

۲. انواع مبانی نظری در تحلیل جامعه‌شناختی معنویت در جنبش عصر جدید

جنبش عصر جدید با ادغام عناصر فرهنگی و معنوی از سنت‌های گوناگون، مدعی است پاسخی فراخور به نیازهای معنوی انسان امروزی ارائه کرده است. بدین‌روی تحلیل جامعه‌شناختی پدیده محل بحث می‌تواند به درک بهتر تحولات معنوی و فرهنگی در جوامع امروزی کمک کند. در این زمینه، گروهی از جامعه‌شناسان، نظریه‌پردازان علوم اجتماعی و دین‌پژوهان امروزی در ارائه تحلیل درخصوص چرایی شیوع معنویت‌گرایی در جوامع معاصر به الگویی نزدیک شده‌اند که از الگوهای رایج در این باب (ازجمله انواع طبقه‌بندی‌هایی نظیر ادیان نهادینه، مذاهب، فرقه‌ها، کیش‌ها و یا جنبش‌های نوپدید دینی) فاصله دارد؛ زیرا به‌باور آنها، چنین اصطلاحاتی برای تبیین و سنجش آنچه از پدیده جنبش عصر جدید مد نظرشان است، نارسا هستند. آنها این الگو را «معنویت‌گرایی عصر جدید» نام نهاده‌اند.

در مجموع، آراء اندیشمندانی را که به تحلیل جامعه‌شناختی ماهیت معنویت عصر جدید پرداخته‌اند، با همه تنوع و پراکندگی که دارند، می‌توان در چند مبنای نظری جمع‌بندی نمود و انواع مبانی نظری را که از منظر جامعه‌شناختی در ارتباط با چگونگی شکل‌گیری و فهم معنویت عصر جدید ارائه شده‌اند بدین شرح بیان کرد:

۱-۲. نظریه تأثیرپذیری دین از فرایند عرفی‌گرایی

قائلان به این مبنا که از شاخص‌ترین آنها هانگراف است، بر عرفی‌شدن اندیشه دینی در بستر عصر جدید تأکید دارند. هانگراف با رهگیری تحولات تاریخی و تغییرات اجتماعی در غرب درخصوص رابطه نهاد دینی (کلیسا) و دولت در قالب

دوره پیشانوگرایی وحدت، دوره همزیستی ضعیف و سرانجام دوره جدایی و چپساختن نهاد دینی از دولت، چنین استدلال می‌کند که عرفی‌گرایی را می‌توان به‌خوبی به‌منزله عامل دگرگونی کامل دین تحت تأثیر فرایندهای تاریخی و اجتماعی، به‌ویژه از قرن هجدهم به بعد و در قالب ساختار عصر جدید درک کرد. ماهیت این دگرگونی آن است که ادیان با رقابتی فزاینده از سوی معنویاتی مواجه می‌شوند که خود دیگر مبتنی بر آنها و نهفته در آنها نیستند، بلکه کاملاً خودمختار می‌شوند. مبنای او در این مدعا آن است که در پیشینه تاریخی آن، هرگز جامعه‌ای انسانی وجود نداشته است که فرهنگ مشترک آن دینی نباشد؛ یعنی جامعه‌ای که نمادهای مشترک آن چارچوب کلی‌تر و فراتجربی از معنا برای حفظ ارتباط مناسکی با آن نمادها را فراهم نکند. دقیقاً چنین مجموعه‌ای از نظام‌های نمادین برای جامعه معاصر، اساسی است، با این تفاوت که دیگر دینی نیست (هانگراف، ۲۰۰۰، ص ۳۰۰).

بر همین اساس، هانگراف بیان داشته است: جامعه عرفی‌نگر غربی را می‌توان به‌مثابه یک «تاهنجاری تاریخی» در نظر گرفت که به‌گونه‌ای بی‌سابقه از فرهنگ‌های پیشین بشری گسسته است. این گسست ناشی از تمایز بین ادیان و معنویات است و می‌تواند همچون ابزاری تحلیلی برای دستیابی به فرایند عرفی‌نگری دین به این معنا به کار رود. هانگراف در ادامه نظریات خود بیان می‌دارد که در معنویات عرفی‌نگر به‌طور مستمر ترکیب‌های جدیدی ایجاد می‌شود و دقیقاً همان چیزی را ارائه می‌دهد که دین همیشه ارائه کرده است: امکان برقراری ارتباط مناسکی با یک چارچوب فراتجربی کلی‌تر از معنا، با این تفاوت که در بستر جدید، همواره مبتنی بر خودمختاری فردی است. بدین‌سان، افراد به‌صورت شخصی به تجربیات خود در زندگی روزمره معنا می‌بخشند (هانگراف، ۲۰۰۰، ص ۳۰۲). این فرایند ویژگی حیاتی جنبش عصر جدید است.

معنویات جدید سر برآورده از این تحول عموماً بر هر چیزی متمرکز می‌شوند که ارتباط نزدیکی با کلیساهای سنتی و الهیات آنها ندارد. از این‌رو آنها سنت‌های جایگزین و ساختارهای نمادین غیردینی (از عرفان و باطنی‌گرایی غربی در فرهنگ خود گرفته تا سنت‌های معنوی و بومی مختلف از فرهنگ‌های دیگر) را ترجیح می‌دهند (هانگراف، ۱۹۹۸، ص ۳۰۳).

پیامد مستقیم چنین تغییری حذف منبع مشترکی از اقتدار است. مهم‌ترین عملکرد وجود چنین منبعی آن است که نشان می‌دهد چگونه همه پیش‌فرض‌های برشمرده‌شده و معنویات حاصل از آنها در یک چارچوب دینی با یکدیگر تناسب پیدا می‌کنند. با حذف این منبع، شخص به حال خود رها می‌شود تا پیامدهای دینی ساختارهای نمادین موجود در جامعه و فرهنگ زیسته خود را کشف کند. از همین جاست که به باور هانگراف، عصر جدید تجلی برتر عرفی‌نگری دین تلقی می‌شود؛ زیرا بر اساس آن، دین صرفاً به موضوع «انتخاب فردی» تبدیل می‌شود و خود را از نهادهای دینی، یعنی از تعهد انحصاری به ادیان خاص جدا می‌کند (هانگراف، ۲۰۲۰، ص ۲۹-۶۴).

بنابراین بر مبنای این نظر هانگراف باید گفت: معنویت عصر جدید در وجه معرفتی خود، بیان تجربه‌ای فرهنگی را که به‌شدت فردی شده، با عقلانیت علمی فزاینده انسان امروزی درهم آمیخته و با اتخاذ راهکارهای معنوی، عمل‌گرایانه و مبتنی بر تجربیات شهودی، اقدام به ترسیم معنایی از جهان بر اساس امور ماورای طبیعی کرده است.

افزون بر آنچه بیان شد، هانگراف معتقد است: عصر جدید تمام آنچه را در درون فرد پنهان بوده و با انجام اعمال، رویه‌ها و مطالعات گوناگون، قابل دستیابی است، به‌عنوان «باطن‌گرایی» (esotericism) می‌شناسد. او به‌مثابه محقق که صدای او در حوزه مطالعات باطن‌گرایی نیز پیشرو است، در عین اینکه نیاز به همکاری فشرده بین دانشمندان غربی و غیرغربی را در این خصوص لازم می‌شمارد، از مرزبندی غربی در مطالعه باطن‌گرایی بر اساس یک الگوی اشاعه‌گرایانه دفاع می‌کند و می‌گوید: در تمام نظریه‌پردازی‌های اصلی در این زمینه و زمینه‌هایی که آن را با جنبش عصر جدید مرتبط می‌سازد، «باطن‌گرایی» محصول فرهنگ غرب، به‌ویژه اروپای غربی است. بنابراین هرچند جهش‌هایی در باطن‌گرایی غربی به‌مثابه یکی از کلیدی‌ترین آبخورهای معنویت عصر جدید رخ داده، اما در این جغرافیا آن را به اشتباه، صدهای اصیل معنویت‌های غیرغربی خوانده‌اند (هانگراف، ۲۰۱۵، ص ۶۱).

۲-۲. نظریه تأثیرپذیری فرایند عرفی‌گرایی از دین

در مطالعات برخی دیگر از اندیشمندان علوم اجتماعی (همچون برایان ویلسون، پیتز برگر، دیوید مارتین، رادنی استارک و استیو بروس) استفاده از نظریه عرفی‌نگری برای اثبات زوال دین یا انقراض آن مدت‌هاست محل مناقشه است. در سه دهه اخیر، این محققان بر این واقعیت که عرفی‌نگری دیگر مفهوم مناسبی برای توصیف تحول باورهای دینی و پیامدهای آن در جوامع نیست، توافق کرده‌اند. قائلان به این مینا که از شاخص‌ترین آنها می‌توان پیتز برگر را نام برد، باور دارند پذیرش عرفی‌شدن جوامع بشری با افول قدرت و نفوذ نهادهای دینی، دربردارنده هیچ نوع الزامی در عرفی‌شدن افراد این جوامع نیست، بلکه به‌عکس، آنچه در این جوامع دیده می‌شود بقای باورها و اعمال دینی در زیست افراد است. پس هرچند عرفی‌نگری با کنار گذاردن دین به بی‌خانمانی معنایی انسان امروزی منجر شد، اما با دمیدن در آتش نیاز ماورایی و جهان معنادار برای او، راه را برای رویش معنویت‌گرایی عصر جدید هموار ساخت. (برگر، ۱۳۸۰، ص ۱۸-۲۶).

بر همین اساس، اندیشمندان قائل به نظریه «تأثیرپذیری فرایند عرفی‌گرایی از دین» معتقدند: هرچند بارزترین خصیصه معنویت‌گرایی جدید «تفکیک دین از معنویت» است، درعین حال می‌پذیرند تحولاتی که در پدیده معنویت عصر جدید در حال رخ دادن است، در عین آنکه نشان‌دهنده زوال برخی اشکال امر مقدس و عرفی شدن آنهاست، حاکی از بازگشت صورت‌های دیگری از امر قدسی در قالبی عرفی شده است (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷، ص ۱۲).

آنچه لیندا وودهد جامعه‌شناس نیز بر آن تأکید می‌کند این است که جویندگان «معنوی، اما نه دینی» لزوماً بی‌خدا نمی‌شوند و یا این باور را که چیزهایی فراتر از این زندگی وجود دارد که به آن معنا می‌بخشد، کنار نمی‌گذارند.

این ادعا همان بیان گریس دیوی است که می‌گوید: امر مقدس همچنان حضور دارد؛ اما به‌طور فزاینده‌ای در قالب صورت‌های غیر سستی - نهادی تبلور می‌یابد. او این پدیده را «باور داشتن، بدون تعلق داشتن» می‌خواند؛ یعنی همان ویژگی مهمی که معنویت را از دین متمایز می‌سازد (دیوی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۵؛ وودهد، ۲۰۱۶، ص ۱۸۷).

۳-۲. نظریه «انفسی شدن دین»

این نظری خود را به مثابه دشمن اصلی نظریه عرفی‌نگری معرفی کرده است؛ زیرا تأکید دارد فرایندهای تجددگرایی (از جمله عرفی‌نگری) نه تنها منجر به کاهش اهمیت اجتماعی دین نمی‌شود، بلکه منجر به تغییر در اشکال اجتماعی آن می‌گردد. بنابراین با کاهش تعلقات نهادی، باور همچنان تداوم می‌یابد و به‌طور فزاینده‌ای شخصی، منفک و ناهمگون می‌شود. شاخص‌ترین قائلان به این مبنا پل هیلاس و لیندا وودهد هستند (هیلاس و وودهد، ۲۰۰۲، ص ۲۵).

بر اساس همین نظریه است که برخی اندیشمندان نظریه «فردی شدن دین» را در مقابل اشکال سنتی و نهادینه‌شده دین‌داری مطرح کرده‌اند که در آن اشکال دین‌داری به‌طور فزاینده‌ای با انواع درونی‌تر مبتنی بر انتخاب فردی و دارای خصوصیت ترکیبی جایگزین می‌شوند. معنویت‌های حاصل از چنین ترکیبی در اندیشه غربی، با درهم آمیختن آموزه‌های دینی، یافته‌های روانکاوانه و فنون روان‌شناختی، آنچه را در اندیشه دینی متعلق به خداست به‌طور معمول به «خود» (The self) انسان نسبت می‌دهند. شاخصه اصلی این معنویت‌ها دگرگون کردن مناسبات میان خدا، انسان و طبیعت بر اساس رویکردهای تعادلی و کل‌نگرایانه است.

پیامد پذیرش این نظرگاه آن است که نه تنها ما در ساحت معنویت عصر جدید با تأکید کلی بر «فردی‌سازی» سروکار داریم، بلکه با پدیده‌ای منحصر به فرد و بی‌سابقه روبه‌رو هستیم؛ زیرا برای اولین بار در تاریخ، معنویت - اگر نگوئیم به‌طور کامل، دست کم به صورت قابل توجهی - از ادیان خاص موجود جدا می‌شوند و زندگی خود را در چارچوب یک جامعه غیردینی ادامه می‌دهند. در زمینه این تحول، جست‌وجوی معنا مبتنی بر شهود فردی، فراتر از حواس و ذهن منطقی، الگوی انتقادی قدرتمندی را، هم در مواجهه با باورهای دینی نهادینه‌شده و هم نسبت به هر چه با یک جهان‌بینی علمی صرفاً عقل‌گرایانه مرتبط است، منعکس می‌کند (فاس، ۱۹۹۱، ص ۶۵۱). چون هر دو مورد بر شمرده شده، رکن غالب فرهنگ غرب در گذشته بوده است - که به اختصار، از آنها به عنوان «عقل» و «ایمان» یاد می‌شود - رد می‌شوند. بنابراین دور از انتظار نیست که چنین معنویت فردی‌شده‌ای بر تجربه درونی شخصی تأکید کند.

در جمع‌بندی نظریه «انفسی شدن دین» می‌توان گفت: این دیدگاه از معنویتی کلی‌تر یا باورهای ماورای طبیعی سخن به میان می‌آورد که مشخصه جوامع امروزی است و تحت تأثیر تغییرات سریع فناوری، اجتماعی و فرهنگی قرار دارند. این نوع باورها پدیده‌ای را تشکیل می‌دهند که می‌توان آن را «دین‌داری فردی و وابسته به خود که مبتنی بر باورهای شخصی است» یا «دین درونی» نامید. همچنین می‌توان آن را با عناوینی همچون «معنویت جایگزین» یا «باور عمومی به ماورای ماده» نیز توصیف کرد.

آنچه از فرایند تجدد (مدرنیته) دین حاصل می‌شود، ثمره متفاوت همین نوع دین‌داری است. در این تفسیر از معنویت، اعتقادات مبهم باطنی‌گرا و مبتنی بر علوم خفیه و حتی غیردینی نیز مجاز است (هروبو لوژه، ۲۰۰۱، ص ۱۶۱-۱۷۵؛ هیس، ۲۰۱۹، ص ۲۲۶-۲۲۹).

نظریهٔ اخیر علاوه بر جمع بین دو مبنای دیگر و طرح فردگرایی معنوی، اخلاقی و ابزاری به مثابهٔ مبنای فرهنگی عصر جدید، شکل‌گیری نوع جدیدتری از آن را هم آشکار می‌سازد که باید آن را «گرایش به فردگرایی درون‌نما» نامید. بر همین اساس است که مفهوم «تکثر» در معیارهای داوری گزاره‌های شهودی - معنوی در بستر معرفتی عصر جدید شکل گرفته است و درنهایت، خبر از ویژگی‌هایی می‌دهد که ریشه در حاکمیت تجددگرایی (مدرنیسم) بر زندگی و ذهنیات انسان دارد.

بنابراین ممکن است تصور شود تعاریف و کاربردهای جدید «معنویت» در بستر عصر جدید متفاوت از کاربردهای نوگرایانه و پیشانوگرایانهٔ آن است. با این وجود، همچنان تا حدی اشارات پیشینی خود به قلمروهای متافیزیکی و غیرجسمانی زندگی و همچنین جوهر دین را حفظ می‌کند؛ زیرا برخی از عناصر مشترک معنوی در بستر عصر جدید وجود دارند که مدام تکرار می‌شوند؛ همچون ارزش‌ها و معانی فراتر از آنها به مثابهٔ راهی برای درک آگاهی درونی و رشد شخصی که به جنبهٔ مراقبه‌ای - شهودی و غیرعقلانی از خود اشاره دارند و برای ارتباط درون و بیرون می‌کوشند. بر این اساس می‌توان معنویت عصر جدید را سفری دانست که از نزدیک با پیگیری رشد و تکامل شخصی مرتبط است (فولر، ۲۰۰۱، ص ۶۰؛ فورمن، ۲۰۰۴، ص ۴۸؛ روف، ۱۹۹۹، ص ۴۵).

نظر به هر سه مبنا و نظریهٔ ذکرشده، باید گفت: هرچند امروزه یافتن یک طبقه‌بندی قابل قبول از اصطلاح «معنویت» در بستر عصر جدید دشوار است، اما درنهایت، باید آن را نتیجهٔ مصالحهٔ بین دین و تجدد قلمداد کرد؛ فرایندی که مبتنی بر آن، با استمداد از اموری که محصول دوران نوین هستند (ازجمله تجربه‌گرایی و فردگرایی) تلاش می‌شود ابعاد فراطبیعی دین، تجربه‌پذیرتر و درنتیجه، دارای اثراتی ملموس‌تر در زندگی فردی گردند. با این حال، نباید از این مهم غافل شد که مؤلفه «انفسی‌شدن» و «فردی‌شدن» دین شاخصهٔ کلیدی این تحول است؛ زیرا در آن شخص به حال خود رها می‌شود تا پیامدهای دینی ساختارهای نمادین موجود را با ارجاع به تجارب درونی خود دریابد. از همین رو معنویت صرفاً به موضوع «انتخاب فردی» تبدیل می‌شود و خود را از تعهد انحصاری به ادیان خاص جدا می‌کند.

۳. تحلیلی در خصوص معنویت امروزی عصر جدید

به نظر می‌رسد تحولات عمده‌ای که از عصر نوزایی به بعد در تاریخ اندیشهٔ غرب رخ داد موجب تشدید ناآرامی‌های سیاسی و درنهایت، تضعیف نفوذ کلیسا و دین نهادینه‌شده در جوامع اروپای غربی گردید. این روند به پیدایش و تقویت فردگرایی و نسبی‌گرایی منجر شد که بعدها به یکی از ویژگی‌های کلیدی معنویت عصر جدید تبدیل گردید. درنتیجه، فردگرایی شدیدی در این جوامع پدید آمد و بر جایگاه فرد به مثابهٔ موجودی مستقل و فراتر از هر نهاد یا نقش بیرونی تأکید کرد.

همین ویژگی به هستهٔ اصلی آموزه‌های معنویت عصر جدید تبدیل شد و به تدریج موجب گردید معنویت به مثابهٔ مفهومی ناملموس و غیرقابل اندازه‌گیری، مشابه پدیده‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی بررسی قلمداد گردد. در این شرایط، در برخی از خرده‌فرهنگ‌های غربی، دین که نهادی جامع بود، شکلی محدود پیدا کرد؛ زیرا باورها به این سو

رفت که دین به جای گسترش استعداد انسانی، آن را محدود می‌کند. در عین حال، معنویت به مثابه بیان فردی، از ظرفیت‌های بزرگ انسانی از دین متمایز شد و در تجدد این نظری تقویت گردید که معنویت لزوماً با خدا باوری مرتبط نیست، بلکه به ابعاد خودمتمالی و معناساز ذهن انسان مربوط است.

در ادامه رصد این تحول و پیامدهای آن می‌توان گفت: محبوبیت آیین‌های معنویت‌محور عصر جدید در دهه ۱۹۶۰ در اروپا و ایالات متحده، ناشی از گسترش این باور بود که نیازهای روانی و معنوی افراد را می‌توان بدون مواجهه با انتقادات رایج علیه دین‌های سنتی برطرف کرد. بنابراین آموزه‌های معنوی عصر جدید معنویتی به‌شمار آمدند که تمام ادیان و نمادهای دینی را در قالب یک حقیقت روان‌شناختی جهانی می‌پذیرفتند. در این زمینه، معنویت به یک «ابر دین» تبدیل شد که به‌طور ذاتی سازوکارهای درونی دین‌ساز روان انسان را شکل می‌داد. این تغییر موجب شد استحکام ادیان نهادینه‌شده جای خود را به سیالیت و تغییر مداوم تفاسیر فردی از دین و معنویت در چارچوب عصر جدید دهد. از این‌رو باورها به این سمت رفت که معنویت‌های جدید برای زندگی معاصر در غرب مناسب‌تر از ادیان سنتی هستند؛ زیرا به افراد امکان می‌دهند تا معنویت را به صورت فردی تجربه کرده، در عین حال از فشارها و محدودیت‌های جمعی ادیان نهادینه‌شده اجتناب کنند. به همین سبب، رویکردهای عصر جدید به مثابه گزینه‌ای مناسب برای جوامع امروزی تلقی شدند.

نظر به بیان سابق، عصر جدید را باید پاسخی به نگرانی‌ها، نیازها و پرسش‌های دینی انسان امروز دانست؛ تلاشی که او برای کشف مجدد بُعد معنوی در زندگی خود انجام می‌دهد. علاوه بر این، در این نوع معنویت هنگامی که از جست‌وجوی معنا و هدف زندگی سخن به میان می‌آید، تفاوت‌های محقق در شخصیت افراد و عقاید آنها در بسیاری از موارد مربوط به زندگی در نظر گرفته می‌شود.

بر همین اساس است که ماهیت سیال و فردگرایانه معنویت عصر جدید آن را به حوزه‌ای چالش‌برانگیز برای درک یا استفاده از الگوهای سنتی تحلیل دینی تبدیل می‌کند. با این‌همه باید گفت: کسانی که به معنویت عصر جدید پایبند بوده و با آن همراهی می‌کنند، ویژگی‌های مشابهی دارند که ممکن است آمیخته‌ای از آموزه‌های باطنی، درونی، دینی، رشد معنوی و اراده‌ای باشد برای جست‌وجوی آنچه معتقدند حقیقت و صلح است.

علاوه بر این می‌توان معنویت عصر جدید را یک «آیین اصلاحی مشترک» تلقی کرد که در آن برای درک جهان، انسان، ماورای طبیعت و روابط میان این ماهیات و پدیده‌ها تلاش جمعی صورت می‌گیرد. بر همین اساس است که این جنبش به شرکت‌کنندگان در آیین و اعمال خود کمک می‌کند تا در چارچوبی قابل اجرا، ارزش‌های شخصی خود را مشخص نمایند. بنابراین، اگر گفته شود نیروی محرک معنویت عصر جدید در دنیای امروز، آگاهی فزاینده از تفاوت‌های فردی و تنوع فرهنگی است و اینکه انتخاب دینی یک تصمیم شخصی محسوب می‌شود، سخنی اغراق‌آمیز نخواهد بود و بر این مبنا می‌توان معنویت عصر جدید را نماد «مردمی کردن معنویت» در عصر حاضر دانست.

بر اساس آنچه ذکر شد، می‌توان گفت: ظهور اشکال جدید زندگی معنوی در جهان معاصر نشان‌دهنده تغییرات بنیادین در ماهیت و نقش دین در جامعه بشری نیست، بلکه به‌طور کلی بازتابی از تغییرات فرهنگی است؛ زیرا اگر دین را مانند فرهنگ به‌مثابه پدیده‌ای پویا و سیال ببینیم که هم در سطح جمعی و هم در سطح فردی ظهور می‌کند، باید بپذیریم که مانند سایر داده‌های فرهنگی، در طول تاریخ تحت تأثیر فرایندهایی همچون جهانی‌شدن، کثرت‌گرایی، فردگرایی، عرفی‌گرایی و حتی سرمایه‌داری قرار گرفته است. این امر نشان می‌دهد که دین و معنویت همواره در تغییر بوده‌اند و معنویت عصر جدید نمایانگر این تحول مداوم است.

بنابراین هرچند باورهای اصلی در ادیان سنتی ممکن است ثابت بمانند، اما دیدگاه‌ها و تفسیر آنها همواره در حال تغییرند. جنبش‌های دینی و معنوی جدید، از جمله معنویت عصر جدید، واکنشی به تحولات الهیاتی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی هستند و می‌توانند نمونه‌ای بارز از معنویت نوین به‌شمار آیند.

بر این اساس معنویت نوین درواقع تجلی دین انسانی است که پاسخگوی نیازهای متغیر انسان امروزی است. با این حال هیچ معیار دقیقی برای ارزیابی گزاره‌های معنویت عصر جدید وجود ندارد؛ زیرا این نوع معنویت از یک‌سو وابستگی به سنت‌های دینی را رد می‌کند و از سوی دیگر به شدت فردی است و با معیارهای عقلی و استدلالی قابل سنجش نیست. بنابراین، هر گزاره معنوی که ادعای خودآگاهی، تحقق استعداد فردی، کاهش رنج و دستیابی به آرامش داشته باشد، در دایره معنویت جای می‌گیرد و به رسمیت شناخته می‌شود. همین موضوع موجب شده است تا بازار مباحث مرتبط با این نوع معنویت در حوزه‌هایی مانند فراروان‌شناسی و روان‌شناسی رونق یابد و حتی ابعاد تجاری نیز به خود بگیرد.

۴. نقد معنویت جنبش عصر جدید در مقایسه با معنویت توحیدی عرفانی

توجه به معنویت توحیدی - عرفانی در مقایسه با آنچه درخصوص معنویت نوین عصر جدید مطرح گردید، مجالی ورای پژوهش پیش‌رو می‌طلبد. با این حال، به‌اجمال می‌توان گفت: پایه این نوع معنویت در اعتقادات یا الهیات نظام‌مند عرفانی بوده و هسته اصلی آن ایمان مبتنی بر تجربه است.

در معنویت توحیدی - عرفانی، بر این نکته تأکید می‌شود که حقیقت مطلق به نام «حق تعالی» در قالب وحدتی که کثرت را دربر گرفته، همه هستی را پوشش داده است. انسان باورمند به چنین معنویتی، با پذیرش مسئله آفرینش، هستی را ذوب‌طون می‌داند که جهان کمی، مادی و زوال‌پذیر تنها بخش کوچکی از آن است و البته مراتب پردوام و استوارتری پس از آن وجود دارد که می‌توان با آنها در ارتباط بود و مسیر تکامل را پیمود.

از همین‌روست که معنویت توحیدی - عرفانی حصول ارتباط عاشقانه میان انسان و خداوند را که هدف از آن شناخت زیبایی مطلق و تلاش برای ایجاد مماثلت هرچه بیشتر با اوست، در عین داشتن رابطه عبد و معبود، امری کاملاً ممکن برمی‌شمارد؛ زیرا این نوع معنویت در تلاش برای توجه دادن انسان به ساحات باطنی و ملکوتی خود و عالم هستی است که اعلا مرتبه این ساحات وجود حضرت حق است.

بنابراین در معنویت عرفانی، اعتقاد به یک خدای مشخص که با ظهور و سربان خود در تمام هستی جاری است، اصلی مسلم و پذیرفته شده است و امکان ارتباط با او وجود دارد. شاکله این معنویت بر لزوم ارتباط برقرار کردن انسان با سرمنشأ اصلی تمام عالم است. اساساً این سرمنشأ اصلی، از هستی و خلق خود محجوب نیست، بلکه این انسان است که به سبب دنیازدگی از ارتباط وجودی خود با خالق خویش غافل می‌گردد (ر.ک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۵ و ۴۵۷؛ ج ۴، ص ۱۸۹؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶).

در مجموع، می‌توان گفت: در معنویت عرفانی نوعی نسبت با امر متعالی ملحوظ است؛ بدین معنا که تجلیات حق تعالی در هستی همواره به‌مثابه امر حاضر تلقی شده، امکان شهود آن در متن واقع محقق است. در همین زمینه، در عین اینکه حرکت سلوکی و صبرورت وجودی به سوی این شهود، حصول عواطف و احساسات را نیز به همراه خواهد داشت، اما هرگز چنین نیست که اموری از این قبیل در این نوع معنویت، مرکزیت داشته باشند. علاوه بر این، چون مستند به سنت دینی، مؤیدات نقلی و عقلانیت سلوکی برگرفته از آنهاست، معیارهای عقلی استدلالی داشته، قابلیت ارزیابی می‌باید (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۷۸).

بنابراین دین اسلام با مبنا قرار دادن باور به ساحات باطنی و ملکوتی و حیات اخروی، افق‌های متفاوتی از معنویت را ترسیم می‌کند و عرفان اسلامی با تأسی از این باور، تلاش برای ارائه نقشه راهی جهت سعادت و کمال انسانی را اصلی‌ترین کارکرد خود معرفی می‌نماید و در پیوند با آموزه‌های دینی یا به تعبیر دیگر، شرعیات، در عین ایجاد تصویری جامع از یک زندگی معنادر و هدفمند و بیان لوازم هستی‌شناختی آن، ضمانت اجرایی اتصال به مبدأ هستی توسط این نقشه راه را تأمین و برای آن حدود و ثغور مشخص می‌کند. از این رو می‌توان ادعا کرد: هرچند در معنویت عرفانی، دین در امر متعالی استوار و ایستاست، لیکن با مسائل دنیایی که در آن قرار دارد، مواجهه می‌کند و در جایگاه پاسخگویی نیازهای طرفداران دیده می‌شود.

درنهایت، این نکته را باید خاطرنشان کرد که مدعای فوق در خصوص پاسخ‌گویی معنویت عرفانی نسبت به مسائل دنیایی کماکان مبهم است و نیاز به تنقیح دارد. پاسخ به این پرسش‌ها که آیا دین در این زمینه و در قبال مسائل دنیایی می‌تواند سیال باشد، با مدرنیته سازگار شود و ارزش‌های فردگرایانه را بپذیرد؟ به بررسی واقع‌بینانه و به‌دور از پیش‌داوری نیازمند است. به نظر می‌رسد در این عرصه جای پژوهش‌های بسیاری وجود دارد. با این‌همه، بر معنویت عصر جدید نقدهای بسیاری وارد است که در ادامه بیان می‌گردند. با توجه به موضوع مقاله تنها به موارد مرتبط در این خصوص اشاره می‌شود:

۱-۴. نسبی‌گرایی در آموزه‌های معنویت

معنویت عصر جدید با تکیه بر نسبی‌گرایی، آموزه‌هایی انعطاف‌پذیر و سیال ارائه می‌دهد که بیشتر به دنبال تفسیر آزاد از اصول معنوی هستند تا تعهد به مبانی ثابت. این رویکرد هرچند به نظر می‌رسد آزادی باوری، رفتاری و عملی

بیشتری به فرد می‌دهد، اما موجب تزلزل و عدم استحکام و ثبات باورهای معنوی می‌شود. درواقع، نسبی‌گرایی به نوعی سردرگمی معنوی منجر می‌شود که توانایی ایجاد بنیانی محکم برای معنویت انسان امروز را ندارد و افراد را به معنویتی ظاهری و سطحی سوق می‌دهد، بی‌آنکه عمق و ثبات مورد نیاز او را تأمین کند. به همین علت است که انسان امروز همچنان در عرصه سردرگمی در قبال زیست حتی این جهانی خود به سر می‌برد.

۲-۴. خودمرکزی و خودبسندگی

همان‌گونه که بیان شد، یکی از ویژگی‌های معنویت عصر جدید تکیه بر خودمرکزی و خودبسندگی در پاسخ به نیازهای معنوی است. این رویکرد که ریشه در جنبش‌های فردگرایانه دارد، به افراد این پیام را می‌دهد که هرکس می‌تواند معنویت خود را بر اساس تجربیات و باورهای شخصی خویش بسازد. این نگرش، هرچند ممکن است به آزادی ظاهری بینجامد، اما اغلب منجر به فقدان یک مرجع قابل اعتماد و پایدار در امور معنوی می‌شود و به نیازهای عمیق انسان امروز برای یک ارتباط معنوی مطمئن و حقیقی، چه در سطح تعامل با خود و چه در سطح تعامل با دیگران و حتی جهان هستی پاسخ نمی‌دهد.

۳-۴. التقاط‌گرایی و فقدان هویت مشخص

معنویت عصر جدید با جذب و ترکیب آموزه‌های گوناگون از ادیان و مکاتب معنوی متفاوت، رویکردی التقاطی را به کار می‌گیرد که به سبب عدم تعهد به اصول ثابت، از ایجاد یک هویت مشخص و منسجم در بین پیروان خود ناتوان است. این التقاط‌گرایی موجب می‌شود معنویت‌گرایی عصر جدید همچون «لحاف چهل تکه» به نظر برسد که هرچند ظاهری جذاب دارد، اما برای تأمین نیازهای معنوی عمیق انسان امروز کافی نیست و بیشتر جنبه‌ای نمادین دارد.

۴-۴. ناتوانی پاسخ به نیازهای معنوی پایدار انسان امروزی

در معنویت عصر جدید، به سبب تمرکز بر خودبسندگی و تجربه‌گرایی شخصی، به نیازهای پایدار معنوی انسان امروز توجه کافی نمی‌شود. درحالی‌که آموزه‌های معنوی ادیان سنتی به نیازهای بنیادین انسان (همچون رضایت درونی و آرامش پایدار) پاسخ می‌دهند، معنویت جدید بیشتر بر تجربه‌های زودگذر و کوتاه‌مدت متمرکز است. این بی‌توجهی به نیازهای عمیق و پایدار انسان، معنویت عصر جدید را به مقوله‌ای تبدیل کرده که از پاسخ‌گویی به خواسته‌های عمیق‌تر معنوی و وجودی بلندمدت انسان عاجز است.

۵. مقایسه نسبیت‌گرایی معنویت عصر جدید و استحکام معنویت توحیدی عرفانی

در معنویت عصر جدید، نسبیت‌گرایی و سیالیت آموزه‌ها به افراد اجازه می‌دهد تا بر اساس تمایلات و باورهای شخصی، معنویت خود را بسازند. این انعطاف‌پذیری هرچند ممکن است به جذابیت آن بیفزاید، اما موجب فقدان یک چارچوب استوار و پایدار می‌شود که به نیازهای معنوی انسان عمق نمی‌بخشد. در مقابل، معنویت توحیدی عرفانی بر اساس

اعتقادات ریشه‌دار و اصول نظام‌مند الهی استوار است که چارچوبی پایدار و قوی برای پیروان خود فراهم می‌آورد و از رهگذر آن، مسیر ارتباطی عمیق با خالق و هدف‌گذاری معنوی مشخص را میسر می‌سازد. تحقق این مؤلفه شاخصه کلیدی رهایی انسان از وادی سرگستگی در عرصه زندگی خویش است.

علاوه بر این، در معنویت عصر جدید، تأکید زیادی بر خودمرکزی و خودبسندگی در معنویت وجود دارد و فرد با محوریت تمایلات شخصی، خود را مبنای معنویت قرار می‌دهد. این رویکرد گرایش به جنبه‌های مادی و فردگرایانه را تقویت کرده، عمیقاً نیازهای واقعی انسان برای اتصال به حقیقتی برتر و والاتر را برآورده نمی‌کند. در سوی دیگر، معنویت توحیدی - عرفانی با محور قرار دادن خدا و تأکید بر عبودیت و عشق به حضرت حق، فرد را به سوی ارتباطی متعالی و کمال‌گرایانه سوق می‌دهد و به او فرصتی برای شکوفایی معنوی و اخلاقی حقیقی در قالب پیوند با حقیقت مطلق ارائه می‌کند. بنابراین می‌توان گفت: خودمرکزی در معنویت عصر جدید در معنویت توحیدی - عرفانی، جای خود را به خداگرایی می‌دهد.

بالین‌همه، یکی دیگر از مهم‌ترین نقدها بر معنویت عصر جدید در قیاس با معنویت توحیدی - عرفانی، «لتقاط‌گرایی و تجاری‌سازی» آن است که آن را به نوعی معنویت بازاری و سطحی تبدیل کرده است. این معنویت با گردآوری آموزه‌های پراکنده از منابع مختلف و ترکیب آنها به شیوه‌ای تجاری، تنها به سطح نیازهای معنوی فرد پاسخ می‌دهد و فاقد عمق و اصالت است. معنویت توحیدی - عرفانی با تکیه بر آموزه‌های وحیانی و سنت‌های دینی، بر اصالت و یکپارچگی معنوی تأکید دارد و از راهکارهای عمیق و پایدار برای شکوفایی معنوی و کمال انسانی برخوردار است که نه تنها به نیازهای فردی، بلکه به نیازهای جمعی و اجتماعی نیز پاسخ می‌دهد.

نتیجه‌گیری

معنویت‌های جدید به‌وضوح نمونه‌ای از معنویت حاصل از دستکاری فردی ساختارهای نمادین موجود دینی و همچنین غیردینی هستند و این همان چیزی است که امروزه در چارچوب جنبش عصر جدید تحقق می‌یابد. بر این اساس در جنبش عصر جدید، در اصل، ما با یک پدیده روزمره سروکار داریم که نظر به آن هر کس نمادهای جمعی موجود را - هر چند به معنای حداقلی باشند - با ریختن در قالب‌ها و مضامین فردی تغییر دهد، درگیر تمرین «خلق معنویت خویش» است.

معنویت در این زمینه، موضوع پرورش افکار، عواطف، کلمات و اعمالی می‌گردد که در ارتباط با جهان طبیعت و میل به دیدن اشیا به مثابه اجزای طبیعی کل شکل گرفته است؛ زیرا در جغرافیای غرب امروزی، درک انسان‌ها از خود و جهان، بدون ارجاع به خدا یا دین امکان‌پذیر شده است. از این‌رو دیگر ربطی به آموزه‌های دینی یا ماورای طبیعی ندارد و در مقابل، ادعا می‌شود معنویت می‌تواند کاملاً عرفی‌گرا باشد و در حوزه‌هایی جدا از دین ساختاریافته و نهادینه‌شده تجربه شود و تعریفی کارکردگرایانه پیدا کند. بر این اساس تجربه معنوی در تجارب مادی محصور شده، با ارجاع به طبیعت‌گرایی قابل تبیین می‌گردد. این رهیافت از معنویت، آموزه‌هایی معنوی عرضه می‌کند که متناسب با هاضمه انسان امروزی باشد.

علاوه بر این اگر معنویت دینی را مجموعه‌ای از عقاید سازمان‌یافته و رویکردهای نظری و عملی خاص مبتنی بر آن بدانیم که به‌طور معمول توسط یک جامعه یا گروه به اشتراک گذاشته می‌شوند، معنویت نوین را بیشتر باید فرایندی قلمداد کرد که مبتنی بر عمل و تجربه فردی برای کسب تجربیات ذهنی - روانی است و با داشتن احساس آرامش و هدف در زندگی ارتباط دارد که به روند رشد باورها درخصوص معنای زندگی، ارضای جنبه روانی - اکتشافی فرد و ارتباط با دیگران، بدون اهتمام به هیچ‌گونه ارزش‌های دین‌محورانه مشخص مربوط است.

ازاین‌رو «معنویت‌های عرفی‌گرا» و «ادیان» را می‌توان به‌مثابه قطب‌های فردی و نهادی در حوزه کلی دین توصیف کرد. مهم است توجه شود همان‌گونه که تصور دینی بدون معنویت (دین قشری) ممکن است، تصور معنویت بدون دین هم ممکن است. ازاین‌رو معنویت‌ها در عین اینکه می‌توانند بر اساس یک دین موجود ظهور کنند، می‌توانند بدون آن حیات داشته، عمل کنند. عصر جدید نمونه‌ای عالی از این امکان اخیر است؛ مجموعه‌ای از معنویت‌ها که بر اساس یک جامعه عرفی‌گرا متکثر پدید می‌آید.

در مجموع، باید بیان داشت: اگرچه توجه به امور باطنی، هم در معنویت نوین عصر جدید و هم در معنویت عرفانی مشترک است، اما این امر در معنویت عرفانی مبتنی بر تحول وجودی و کسب تجربه عرفانی و شهود قلبی مطابق با واقع است که وحدت‌محور است. درواقع این نوع معنویت یک واقعیت متعالی فرافردی را که قیام تمام هستی به اوست، پیش‌فرض دارد و اتصال به آن را کلیدی می‌شمارد. ازاین‌رو رسیدن به عواطف و احساسات آرامش‌بخش در آن مرکزیت ندارد.

اما در معنویت نوین عصر جدید چنین پیش‌فرضی وجود ندارد. بر همین اساس یکی از مبانی مهم این معنویت، «توجه به درون» و «مرجعیت درون» برای معنایابی و انفسی‌سازی حقیقت و جعل آن در درون فرد است. همچنین در این معنویت هر تجربه‌ای که حاکی از واقعیتی باطنی، ارتباط معنایی با ابعاد پنهان هستی و احوال عاطفی باشد، خواه وحدت‌محور باشد یا نباشد، موضوعیت دارد. ازاین‌رو کارکردهای اجتماعی، فرهنگی و زیستی آن اهمیت پیدا می‌کند و لزوماً دغدغه کشف واقع و مواجهه با آن را ندارد. پس رسیدن به عواطف و احساسات آرامش‌بخش در این نوع معنویت مرکزیت می‌یابد و به اوصاف مادی و ذهنی فروکاسته می‌شود.

- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار صادر.
- برگر، پیتر ال (۱۳۸۰). *افول سکولاریسم؛ دین خیزشگر و سیاست جهانی*. ترجمه افشار امیری، تهران: پنگان.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. تصحیح ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جلیلی، رضا (۱۴۰۲). *پیامدهای مرجعیت درون در جنبش عصر جدید از منظر عرفان اسلامی*. رساله دکتری. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- راسخی، فروزان (۱۳۸۳). *نقد سنت بر سنت‌نماها*. اندیشه دینی، ۱۳، ۴۷-۶۶.
- ویلسون، برایان و کرسول، جیمی (۱۳۸۷). *جنبش‌های نوین دینی؛ محدودیت‌ها و امکانات*. ترجمه محمد قلی‌پور. مشهد: مرنديز.
- یزدان‌پناه، سیددالله (۱۳۹۲). *اصول و مبانی عرفان نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Carrette, J., & King R. (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.
- Dalia, D. V. (2005). *School leadership and spirituality*. Doctoral dissertation. Publication NR02924. Canada: University of Toronto. Available at: <http://School leadership and spirituality>.
- Davie, G. (1995). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Faivre, A. & Needlema, J. (1992). *Modern Esoteric Spirituality*. New York: SCM Press.
- Forman, R. K. C. (2004). *Grassroots Spirituality: What it is, why it is Here, where it is Going*. Charlottesville, VA: Imprint Academic.
- Fuller, R. C. (2001). *Spiritual, but not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford UP.
- Fuss, M. (1991). *New Age and Europe: A Challenge for Theology*. Brill: Mission Studies.
- Gibson, A. (2011). *Spirituality in principal leadership and its influence on teachers and teaching*. Doctoral dissertation. New Zealand: Publication University of Waikato, 520-535.
- Gregory, B. W., Alison, J. M. & Anne. L. Z. (2013). *Tourism and spirituality: A Phenomenological Analysis*. Elsevier Ltd. *Annals of Tourism Research*, 42, 150-168.
- Hanegraaff, W. J. (1998). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany, NY: SUNYP.
- Hanegraaff, W. J. (2000). *New Age Religion and Secularization. Religions in the Disenchanted World*. BRILL: Stable, Numen, 7 (3), 288-312.
- Hanegraaff, W. J. (2015). *The Globalization of Esotericism, Correspondences* 3, 3, 55-91. Available at: <http://correspondencesjournal.com>.
- Hanegraaff, W. J. (2020). *Western Esotericism and the Orient in the First Theosophical Society: Transcultural and Interdisciplinary Perspectives on a Modern Esoteric Movement*. Albany: State University of New York Press.
- Heehs, P. (2019). *Spirituality without God: A Gobar History of Thought and Practice*. London: Bloomsbury Publishing.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Wiley: Blackwell.

- Heelas, P. (2002). *The spiritual revolution in Religions in modern world*. Ed. Linda Woodhead. NewYork: Routledge.
- Hervieu-Léger, D. (2001). *Individualism, the Validation of Faith, the Social Nature of Religion in Modernity*. The Blackwell Companion to Sociology of Religion, Ed. by Fenn R. K. Oxford: Blackwell.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B. & Zinnbauer, B. J. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30 (1), 51-77.
- MacDonald, D. A. (2000). *Spirituality: Description, measurement, and relation to the five-factor model of personality*. *Journal of Personality*, 68 (1), 97-153.
- Martin, J. R. (1986). *A Theological Analysis of the New Age Movement*. U.S.A., OK: Tulsa.
- Principe, W. (1983). *Toward Defining spirituality*. *Studies in Religion/Sciences Rdigieuses*. 12 (2).
- Roof, W. C. (1999). *Spiritual Marketplace*. Princeton, NJ: Princeton UP.
- Smith, B. H. (2023). *Religion and Spirituality: Spirituality is the Goal, Religion Is the Means*. Prairie Lakes Unitarian Universalist Fellowship. Ripon.
- Vincett, G. & Woodhead, L. (2009). Spirituality, In *Religions in the Modern World*. Ed. by L. Woodhead, H. Kawanami & C. Partridge. London: Routledge.
- Woodhead, L. (2016). Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: The British Example. *Society*, 53 (1), 41-46.
- Worthington, E. L., Hook, J. N., Davis, D. E. & McDaniel, M. A. (2011). Religion and spirituality. *Journal of Clinical Psychology*, 67 (2), 204-214.