

<https://www.aftabekherad.ir>

## **Religion, Spirituality, and the Challenge of Secular Spirituality in Iran**

**Mehrab Sadeghnia**

Graduate of the seminary and university, Assistant Professor at Qom  
University of Religions and Sects

**Recieved: 2021/01/19**

**Accepted: 2021/02/10**

### **Abstract**

The emergence of secular spiritualist movements is a social response to the processes of modernization in the modern world. The functionalist approach to religion in the modern world paved the way for the emergence of secular spirituality. Unlike religious spirituality, secular spirituality is undisciplined, introverted, detached from the Supreme, deeply personal, hybrid, self-serving, and universal, and does not condition spirituality on being religious. Studies show that Iranian society has also been affected by secular spiritualism. At least for Iranian society, and given the powerful presence of religion in the political and public spheres, these movements can be considered a threat. The methods of confronting these movements have been mostly verbal; While the suggestion of this article is that these trends should be seen as a social issue and faced as a social issue.

**Keywords:** spirituality, religious spirituality, secular spirituality, spiritualism.

## دین، معنویت و چالش معنویت‌گرایی سکولار در ایران

مهراب صادق‌نیا<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۲

### چکیده

ظهور جریان‌های معنویت‌گرای عرفی یک پاسخ اجتماعی به فرآیندهای مدرنیزاسیون در جهان جدید است. رویکرد کارکردگرایانه به دین در جهان جدید زمینه را برای پیدایش معنویت عرفی فراهم کرد. معنویت عرفی بر خلاف معنویت دینی بی‌ضابطه، درون‌بود، فارغ از امر متعال، عمیقاً شخصی، ترکیبی و سلف‌سروسی و این جهانی است و معنوی بودن را به دیندار بودن مشروط نمی‌کند. مطالعات نشان می‌دهد که جامعه ایران نیز از معنویت‌گرایی سکولار متأثر شده است. دست کم برای جامعه ایران و با توجه به حضور قدرتمند دین در حوزه سیاست و عمومی، این جریان‌ها می‌توانند یک تهدید به شمار بیایند. رویه‌های مواجهه با این جریان‌ها بیشتر کلامی بوده است؛ در حالی که پیشنهاد این مقاله آن است که این جریان‌ها را باید یک امر اجتماعی دید و به مثابه یک امر اجتماعی با آنها مواجهه کرد.

**کلید واژه‌ها:** معنویت، معنویت دینی، معنویت عرفی، معنویت‌گرایی.

۱. دانش‌آموخته حوزه علمی و دانشگاه، استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم [sadeghnia@urd.ac.ir](mailto:sadeghnia@urd.ac.ir)

## مقدمه

ظهور جریان‌های پر سر و صدای معنویت‌گرا در دهه‌های اخیر حوزه‌های مختلف علوم انسانی، الاهیات و حتی پزشکی را به تکاپو انداخته است. روان‌شناسان از تأکید بر جنبه‌های فیزیکی و عصب‌شناختی انسان دست برداشته و به بازتعریفی از شخصیت انسان کشیده شده‌اند؛ پزشکان به بازتعریفی از سلامت و بیماری واداشته شده و الاهی‌دان‌ها به تکاپو افتاده‌اند تا نسبت میان دین، اخلاق، و معنویت را دوباره ارزیابی کنند. ابعاد اصیل انسان که در لابلای دغدغه‌های صنعت، تجدد و تکنولوژی‌های فریبنده جهان جدید کم رنگ شده بود، به ناگاه در قالب معنویت‌گرایی سر برآورد و نشان داد که برای تحقق کامل آدمیت باید به مؤلفه معنا و نیازمندی‌های معنوی انسان نیز توجه داشت. تمایل شدید به معنا در گسترش نگاه انتقادی به کمیت‌گرایانه پوزیتیویستی و نیز تقلیل‌گرایانه تجربه‌گرایی تأثیر عمیقی داشت و این علوم را به بازخوانی نگاه خود نسبت به انسان دعوت کرد. بسیاری از جریان‌های معنویت‌گرایی که حتی از خدا و حرکت به سوی او نیز سخن نمی‌گفتند، اعتراف داشتند که اومانیزم غربی از درک بسیاری از ابعاد وجودی انسان عاجز مانده است و آن‌ها آمده‌اند تا انسان را به کشف ابعاد فراموش‌شده خود دعوت کنند.

آنچه انسان مدرن از معنویت دریافته است، فهمی اخلاقی و کارکردی است. انسان جدید معنویت را به مثابه ابزاری برای بهتر شدن فرآیندهای زیستی خود به کار می‌برد. فلاناگان معنویت را مؤلفه‌ای ضروری برای انسان دانسته و یادآور می‌شود یک کنش‌گر اجتماعی، بلندهمتی، تحرک، شوق و سرزندگی خود را از راه معنویت به دست می‌آورد. با معنویت خویشتن او برای رسیدن به چیزی فراتر از خویش برانگیخته می‌شود و در پی کسب قدرت‌هایی حرکت می‌کند که انسان‌ها را به موجودات کوچک الاهی تبدیل می‌کند (Flanagan, 2007: 1). به همین دلیل، امروزه از کاربرد معنویت در ارتقاء کیفیت آموزش، بهداشت و مراقبت‌های پزشکی، مدیریت سازمان‌ها و فعالیت‌های عام‌المنفعه سخن می‌گویند. در روان‌شناسی مدرن از نوع تازه‌ای از هوش با عنوان «هوش معنوی» سخن می‌گویند و آن را یکی از مؤلفه‌های روان‌شناسی مثبت می‌دانند (Snyder and Lopez, 2006: 261). این درک از معنویت، نگاهی کاملاً گذرا، کارکردی و انسانی است که می‌تواند مستلزم اعتقاد به واقعیتی مابعدالطبیعی نباشد. تأکید بر جنبه‌های تجربی معنویت و دست گذاشتن بر جنبه‌های کارکردی آن در نهایت به گرایش به تساهل و رواداری و نیز دست شستن از انحصار دینی خواهد انجامید. به همین دلیل است که سیبولد و هیل «اندیشه‌ورزی، تساهل و آزادی‌اندیشی در دین، رواداری در برابر اعمال و عقاید دیگران، ارزش قایل شدن برای بصیرت‌های دیگر گروه‌های مذهبی و پذیرش آتوریته‌های دیگر را بخشی از ماهیت معنویت مدرن می‌شمارند» (Seybold and Hill, 2001: 21).

این مقاله کوشش می‌کند تا به تفاوت‌های معنویت‌های دینی و سکولار اشاره کرده و و سپس به این پرسش بپردازد که معنویت‌گرایی عرفی در جامعه ایران چگونه می‌تواند در نهایت، به یک چالش اجتماعی تبدیل شود.

### معنویت، چیستی و تعریف آن

معمولاً در زبان فارسی معنویت را به جای واژه *spirituality* می‌نشانند. واژه‌ای که از *spirit* به معنای روح و یا اصل و جوهر گرفته شده است. در الاهیات مسیحی دست‌کم، در کاربردهای سنتی، این اصطلاح در اشاره به نوعی از زندگی به کار گرفته می‌شد که تحت تأثیر روح‌القدس بود (Sheldrake, 2007: 2-3). با این همه، کار به این جا ختم نمی‌شود و شاید بتوان گفت، دشوارترین چیزی که درباره معنویت می‌توان گفت، تعریف آن است. گستردگی کاربرد آن نوعی از سردرگمی را در معنای معنویت به همراه داشته است. امروزه حوزه‌های مختلفی از علوم انسانی از این مفهوم بهره می‌برند و این فراوانی کاربرد سبب شده است که معنویت بیشتر یک لفظ مشترک باشد تا مدلولی از یک حقیقت واحد. این آشفتگی به اندازه‌ای است که برخی معتقدند هر معنایی را که انسان بخواهد می‌تواند از معنویت برداشت کند. در این میان و در حالی که برخی معنویت را مفهومی ناظر به شکل و ساختار زندگی عابدانه معنا می‌کنند؛ برخی دیگر این مفهوم را معنویت همان جستجوی معناست (O, Reilly, M. R. 1993: 27). با این همه، برخی از پژوهشگران با بررسی مجموعه‌ای از مقالات که بین سال‌های ۱۹۷۵ تا ۱۹۹۶ در زمینه معنویت نوشته شده‌اند (به صورت استقراء ناقص) دریافتند که هشت موضوع محوری معمولاً در معنای معنویت وجود دارند: معنا و هدف، ارتباط و وابستگی، خدا/خدایان/یا امور متعالی، خود متعالی، نیروی وحدت‌بخش یا انرژی یکپارچه‌گر، شخصی و خصوصی، و امید (مکارول و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۱۱-۱۳۰). تعاریف فراوان از معنویت نشان‌دهنده گستردگی کاربرد آن و نیز نوعی از تناقض و اختلاف در موضوع معنویت است. این گستردگی و تعارض نشان می‌دهد که معنویت پیچیده و تعریف ناشدنی است.

با این حال، اگر بخواهیم از کاوش‌های معناشناختی دست برداریم، با حوزه‌ای از مطالعات روبرویم که بر یک معنای به نسبت مشترک از معنویت توافق دارند. این معنای مشترک که می‌تواند نیای معنویت در کاربردهای مختلف باشد عبارت است از در پی معنا بودن. غایتی که زندگی را با همه ضروری که در جهان وجود دارد و همه رنجی که انسان در این زندگی احساس می‌کند برای او تحمل‌پذیر و خواستنی می‌کند. غایت و یا ارزشی که انسان به وسیله آن مشقت‌های زیستن را تحمل می‌کند. این غایت یا ارزش برتر به فرد، تکاپو و ارزش فوق‌العاده می‌دهد، به او توان تحمل

سختی‌ها را می‌بخشد و نیروی فکری و روانی و ذهنی فراوانی به او می‌بخشد که همواره زندگی خود را معنادار و شایسته دوست داشتن می‌داند. این همان چیزی است که می‌توان آن را به روح حیات و زندگی تعبیر کرد (بیات، ۱۳۹۰: ۲۸). شلدراک این معنای مشترک را این‌گونه معرفی می‌کند: «اشتیاق عمیق انسان یا تجربه کردن نوعی بصیرت و آگاهی عمیق از ارتباط با منبع ارزش و معنا که موجب تعالی وجود انسان و نوعی وحدت و یکپارچگی وجودی می‌شود» (Sheldrake, 2007: 2). در حقیقت معنویت یک جهت‌گیری اگزیستانسیال است که دارای حیثیات عاطفی، بدنی و شناختی است و به عبارتی عامه‌پسندانه‌تر، معنویت چرخش قطب‌نمای فکری، احساسی و جسمانی انسان است به سوی امری فرامادی. این چرخش اساسی و بنیادی در انسان، همه ابعاد وجودی او را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و زیست او را دگرگون می‌کند (حمیدیه، ۱۳۹۵: ۲۴-۵).

### معنویت و دین

معنویت به شکل سنتی، به فرآیندی مذهبی اشاره دارد که هدف آن بازیابی و اصلاح ماهیت اصیل انسان است (McCarroll, 2005: 44) که در اصل، به وسیله بنیان‌گذاران متون مقدس به خداگونه‌گی تعریف می‌شود (Waaajman, 2002: 460). از این نظر تصور و تصدیق معنویت به تصور و تصدیق مفاهیم دینی مبتنی است. تا چند دهه پیش معنویت و دین دو مفهوم به هم پیوندخورده بودند و نمی‌شد این دو را جدای از هم تصور کرد. بر اساس این تصور، معنوی بودن در گرو دین‌داری بود و فرد معنوی لزوماً باید دین‌دار هم می‌بود. معنویت میوه درخت دین بود و انسان بدون دین نمی‌شد معنوی داشته باشد. این واژه برای اشاره به کسی به کار می‌رفت که به یکی از ادیان الهی باورمند بود و یا دست‌کم برای اشاره به کسی که به قدرت برتر ایمان داشت حتی اگر به صورت مشخص به هیچ یک از ادیان متدین نباشد. بر این اساس مفهوم معنویت دینی یک ترکیب وصفی بود و نه احترازی. با این حال، در دهه‌های معاصر این پیوند رو به سستی گرائیده و برخی از معنویت غیردینی و یا سکولار سخن می‌گویند. یعنی معنویتی که به وام‌گرفتن از ادیان و باور به یک موجود برتر وابسته نیست. کسانی که این معنویت را باور دارند رسماً خود را «SBNR»<sup>۱</sup> به معنای «معنوی هستم، ولی دین‌دار نه!» معرفی می‌کنند.

تمایز میان دین و معنویت از دستاوردهای جهان جدید است. از زمانی که برخی از روان‌شناسان دین را به دو معنای دین نهادی و دین فردی تقسیم کردند. ویلیام جیمز یکی از آنهاست. او در کتاب خود با عنوان انواع تجربه دینی که به فارسی نیز برگردان شده است به انواع تجربه‌های دینی پرداخته است. همین تفکیک میان تجربه دینی و دین نهادی یا تاریخی مبنایی را پدید آورد تا بر پایه

<sup>۱</sup>. I am spiritualist but religious not!

آن، معنویت دست‌کم با یک معنای از دین بی‌ارتباط تصور شود. آبراهم مزلو نیز با تفاوت قائل شدن میان دین نهادینه و معنویت شخصی و قرار دادن معنویت در کانون نیازهای برتر که از نظر او به ارزش وجودی مربوط بوده و از ارکان سلامت روان در شمارند، مبانی‌ای را پایه‌ریزی کرد که در نهایت بتواند ادعا کند ارزش‌های معنوی در مالکیت انحصاری ادیان نهادینه نیستند بلکه مسئولیتی عمومی به حساب می‌آیند که بر عهده همه افراد بشر هستند (صفایی مقدم، ۱۳۸۹: ۸۰). نورمن لام در تمایز میان شریعت تلمودی و معنویت، یادآور می‌شود که معنویت امری سوژکتیو و درونی است و در نتیجه درجه‌ای از نظم‌ناپذیری و بی‌سنجشی دارد؛ اما شریعت و یا دین مناسکی و تاریخی عینی و ابژکتیو است و نیازمند نوعی از دیسپلین و نظم و نیز ساختار و تعبد (Lamm, 2002:6). جیمز نلسون نیز می‌گوید که امروزه غالباً دین را به معنای ساختارها، اعمال، مناسک، عقاید سازمان‌یافته، و نیز یک گروه مذهبی به مثابه تعلق اجتماعی به کار می‌گیرند؛ در حالی که معنویت در مقابل آن است و به معنای بعد تجربی و شخصی رابطه انسان با امر متعالی و یا امر مقدس است (حمیدیه، ۱۳۹۶: ۸۹).

در میان متفکران ایرانی نیز کسانی هستند که همان راه روشنفکران غرب را دنبال کرده‌اند. مصطفی ملکیان که نظریه‌پرداز عقلانیت و معنویت در شمار است، با تمرکز بر تفکیک میان دین و معنویت می‌گوید، دنیای مدرن با جهانی شدن مواجه است و جهانی شدن یعنی کوچک شدن دنیای عینی و یا ابژکتیو و بزرگ شدن جهان سوژکتیو. ثمره این کوچک و بزرگ شدن، به چالش کشیده شدن دین‌های سنتی است که ابژکتیو هستند و ظهور نیاز به معنویت که امری است سوژکتیو می‌باشد.

امروزه دین و مذهب به عنوان دین و مذهب تاریخی، نهادینه و رسمی، بویژه در دنیای غرب کم‌کم، سیطره و نفوذ هژمونیک خود را در اذهان و نفوذ بخش‌هایی از مردم از دست داده است. عوامل مختلفی باعث شده که ادیان تاریخی امروزه کمتر از گذشته بر اذهان و نفوس سطوت و سیطره داشته باشند. قوام ادیان به تعبد است و امروزه عقلانیت مدرن تعبدگریز است. برای عقلانیت مدرن این فرم استدلالی خیلی آزار دهنده است که کسی بگوید الف، ب است، چون ج می‌گوید. این به نظر انسان مدرن آزار دهنده و این یعنی تعبد. همه ادیان نهادینه چنین هستند حتی دین بودا که بنیانگذارش به کرات و مراتب می‌گفت من انسانی خطا پذیرم و بنابراین همه سخنان مرا بر اساس تجارب خودم تلقی کنید و باز اینها را به محک و آزمون بزنید و اگر از محک و آزمون شخصی‌تان بیرون آمد بپذیرید والا وا بزنید، حتی این دین امروزه قوامش بر اساس تعبد است... نکته بعدی اینکه متافیزیک و مابعدالطبیعه ادیان نهادینه و تاریخی، تکیه بر فرهنگ عمومی دوران پیشامدرن دارد. این متافیزیک امروزه چه به حق و چه ناحق در اذهان برخی از اقشار در بعضی از جوامع فرو ریخته است. امروزه دیگر اقشار مدرن بسیاری از این مؤلفه‌های مابعدالطبیعی را بدون استدلال

نمی‌پذیرند. در نزد برخی اقشار بعضی از عناصر مابعدالطبیعی ادیان گذشته ابهت خود را از دست داده‌اند، چه بسا برای رد آنها دلیل قانع‌کننده‌ای هم نداشته باشیم. این موضوع سبب از بین رفتن احتشام دین و مذهب در نزد آنان شده است و بعضی از کارکردهای خود را از دست داده است. «ما برای آن خلاء ناشی از کنار رفتن دین نیاز بسیاری از ادیان و مذاهب برای پیروان خودشان، بازدارندگی جدی داشته‌اند و وادارندگی جدی که باعث می‌شد که انسجام اجتماعی و نظم امنیت عمومی تضمین گردد و حال که امروزه نیروی بازدارنده مذاهب تضعیف شده است، طبیعتاً باید نیروی بازدارنده و وادارنده دیگری وجود داشته باشد که از آن می‌توان به معنویت تعبیر نمود» (ملکیان، ۱۳۸۳: ۴۴-۳۷).

### عرفی‌سازی معنویت

در عرفی‌سازی معنویت بخش سستی دین نهادی که خود را در قالب مناسک و آئین‌ها نشان می‌دهد، به چالش کشیده شده و بر نقش‌های کارکردی آن بویژه تجربه‌های شخصی تمرکز می‌شود. به این معنا یعنی در نزد این افراد نهاد دین کم رنگ شده و تجربه‌های معنوی و سوپرتکیو برجسته می‌شوند. البته روشن است که دین در مفهوم سستی آن نیز بر تجربه‌های معنوی تأکید دارد؛ ولی آنچه معنویت مدرن را از معنویت‌های کلاسیک متمایز می‌کند آن است که تجربه‌های معنوی در روزگار جدید تلاش دارند تا بجای قرار گرفتن در دل دین سستی به بدیل و جانشین آن تبدیل شوند. و این همان چیزی است که می‌تواند معنویت سکولار یا عرفی لقب بگیرد. این جماعت‌های معنوی مدعی هستند که شیوه‌های تازه‌ای برای بهتر زیستن آموزش می‌دهند و اعضای خود را به تجربه نوعی احساس معنوی و روحانی دعوت می‌کنند. تأکید این پدیده‌های جمعی بر دینی بودن بیشتر از آن سبب است که آن‌ها مدعی هستند که به برخی پرسش‌های غایی‌ای پاسخ می‌دهند که ادیان اصیل از پاسخ‌گویی به آن‌ها ناتوان مانده‌اند. پرسش‌هایی چون؛ آیا خدایی هست؟ هدف زندگی چیست؟ بعد از مرگ چه بر ما می‌رود؟ (بارکر و دیگران ۱۳۸۱: ۲۲۷).

برای نمونه، در شکل مدرنی که سوامی و یوکاناندا از هندوئیسم ترویج می‌کند، مرجعیت کتاب‌های مقدس، جای خود را به تأکید بر تجربه‌های شخصی می‌دهند. کافی است این را مقایسه کنیم با تعریفی که پیش‌تر از وایجمن در همین نوشتار آوردیم: «فرآیندی از اصلاح با هدف احیای دوباره صورت اصلی انسان که همان تصویر خداست» (Waaijman, 2002:2). وقتی معنویت از مشروط و معطوف بودن به‌الگویی انسانی-خدایی که در مسیحیت عیسی مسیح دانسته می‌شود و در اسلام حضرت محمد(ص) و نیز پیروی از آن‌ها، به یک تجربه درونی، شخصی، و فردی فروکاسته می‌شود، دیگر فقط در دین به بند کشیده نمی‌شود، بلکه تقریباً هر نوع فعالیت معنابخش و یا تجربه

سعادت‌آفرینی را می‌تواند در بر بگیرد (Sharf, 2000:270) و تصور و تصدیق آن بر هیچ اصلی از دین مبتنی نیست.

معنویت سکولار عمیقاً سویه انسانی دارد. حقیقتی غایی که زیست معنوی در معنای عرفی‌اش آن را تبلیغ می‌کند الزاماً فرامادی نیست. ممکن است بر مفاهیمی چون عشق، مسامحه، رواداری و بخشش، دغدغه‌مندی نسبت به دیگران تمرکز داشته باشد؛ ولی این ویژگی‌ها تماماً بخشی از تجربه‌های انسان در نظر هستند و نه تعالیم موجود در متون مقدس و یا دستوالعمل‌های دین نهادی. به بیان ساده‌تر، معنویت عرفی فرآیند گذر از خدامحوری به انسان‌محوری است. تحولی که بیش‌تر بر دانش‌های تجربی‌ای چون روان‌شناسی مبتنی است و بر تأکید بر ترقی‌دادن خویشتن مبتنی است (Flanagan, 2007:9). تیلور این چرخش ذهنی عظیم را ریشه و اساس معنویت عرفی می‌داند. او معتقد است که غرب شاهد یک چرخش ذهنی عظیم از زندگی بر اساس انتظارات بیرونی مشخص و مقرر به سمت تجربه‌های درونی و انفسی زندگی است (Taylor, 2007:484). و همین چرخش است که دین به مثابه یک نهاد را با چالش روبرو کرده و معنویت را به مثابه جایگزین آن معرفی کرده است.

در نظر شماری از جامعه‌شناسان دین، آنچه معنویت عرفی را از معنویت دینی متمایز می‌کند را می‌توان در این چند مؤلفه خلاصه کرد:

**یک: فردگرایی:** معنویت‌گرایی عرفی رابطه خدا را بر اساس رابطه «من - تو» تفسیر می‌کند. رابطه یک با یک. در این مؤلفه بر این اصل تأکید می‌شود که هر انسانی از آن نظر که انسان است می‌تواند بی هیچ واسطه‌ای با خدا گفتگو کند و به هیچ انسان دیگری نیازی نیست (Sutcliffe, 2003: 218).

**دو: اصالت تجربه‌های درونی و شخصی:** معنویت عرفی بر معیارهای درونی به مثابه سنجه فعالیت‌های معنوی تمرکز دارد. با زیر سؤال رفتن مرجعیت نهاد دین، معیارهای بیرونی برای ارزیابی فرآیند معنویت کم اهمیت شده و وجدان اخلاقی، استدلال‌گرایی، و در نهایت خودکاوی جانشین آن می‌شوند (Hanegraaff, 1998: 23).

**سه: کل‌نگری:** معنویت عرفی تجزیه‌شدگی را ریشه بسیاری از رنج‌ها و مشکلات می‌داند. به همین دلیل، برای رهایی از این مشکلات توصیه می‌کند که انسان به آگاهی مبتنی بر ارتباط تمام موجودات دست یافته و نگاهی کل‌گرا داشته باشد (Hanegraaff, 1998: 25).

**چهار: روزمره‌گرایی:** معنویت‌گرایی عرفی انسان را فرا می‌خواند تا با بهره جستن از حکمت معنوی و تجربه‌های شخصی خود به بهسازی جهان اکنون بکشانند و او را به ایجاد معنا در زندگی

روزمره خود فرا بخواند. معنویت‌گرایی عرفی بر هیچ امر آخرت‌شناسانه‌ای که به این جهان تعلق نداشته باشد، تمرکز ندارد (Sutcliffe, 2003: 221).

**پنجم: سلف سرویسی بودن:** معنویت سکولار، خود را از تجربه کردن هیچ سنتی محروم نمی‌کند. معنویت‌گرایان سکولار خود را مجاز می‌شمارند که از هر سنتی دینی‌ای هرآنچه را که بخواهند و به تجربه آنان خوش بیاید بی‌آزمایند. به همین دلیل این معنویت محصول کنار هم چیدن تعلیم و آموزه‌های سنت‌های فرهنگی و دینی مختلف است. به همین دلیل مجموعه‌ای از مدیتیشن، یوگا، شیاتسو، رقص، درمان‌های روان‌پزشکی، و حتی نماز و روزه به صورت دل‌خواهانه با هم ترکیب می‌شوند تا عمل معنوی پدید بیاید (Sutcliffe, 2003: 204-205).

**ششم: بی‌تعلقی:** یکی از شعارهای معنویت سکولار بی‌تعلقی است. به این معنا که آنان از همه آموزه‌های ادیان و دیگر مکاتب برای کاهش درد و رنج خود و جهان بهره می‌برند؛ و در عین حال می‌گویند به آن ادیان و مکاتب تعلق ندارند. در حقیقت شعارشان «باور داشتن بدون تعلق و سرسپردگی» است (رستگار، ۱۳۸۹: ۸۶).

**هفتم: گشودگی:** برای معنویت‌گرایان سکولار، معنویت تعریف وسیعی دارد. آن‌ها بسیاری از فعالیت‌ها را در شمار کنش‌های معنوی تلقی می‌کنند. راه رفتن با پای برهنه بر روی ماسه‌های ساحل، و یا ماهی‌گیری با قلاب، کوه‌نوردی و شب‌خوابی در کوه، و سکوت اگر بتوانند احساس رهایی و حال خوش به انسان بدهند می‌توانند کنش‌های معنوی شمرده شوند (رستگار، ۱۳۸۸: ۵۷).

### ایران، عرفی شدن معنویت و چالش‌های فرهنگی

عرفی شدن معنویت نه یک پدیده حتمی و سرنوشت‌گریزناپذیر برای ادیان و فرهنگ‌های مختلف است و نه فرآیندی واکنش‌دهنده؛ بلکه وضعیتی است محتمل که نسبت به همه ادیان، همه افراد، و همه جوامع ممکن است پدید بیاید. این درست است که عرفی شدن معنویت در برخی فرهنگ‌ها و جوامع ممکن است، امکان کمتری داشته باشد، ولی هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند فکر کند که از این وضعیت دور است و خودایمنی دارد. جامعه ایران عرصه برخورد جریان‌های گوناگون و گاه متباین فرهنگی است؛ دگرگونی‌های فرهنگی جهانی در تعامل و هم‌سازی با فرهنگ ایرانی، سبک‌های زندگی ایرانی‌ها را تنوع بخشیده و در عین حال، دگرگون‌پذیر و ناپایدار ساخته است. علایم و نشانه‌هایی وجود دارد که برخی از گروه‌های اجتماعی و بویژه اقشاری از جوانان، در حال گرایش به معنویت‌های مرکب و عرفی هستند. ترکیب مدیتیشن با نماز و یوگا فرآیند هم‌آمیزی معنویت را در اینان گسترش داده است.

مطالعات و نیز شواهد موجود نشان می‌دهد که معنویت‌گرایی در بخشی از اقشار مدرن در جامعه ایران عرفی شده است. در این جامعه بیشتر خصلت‌های معنویت‌های عرفی که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد وجود دارند. ابوتراب طالبی و باقر طالبی دارابی در مقاله‌ای با عنوان معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان، مجموعه‌ای مصاحبه‌ها را ارائه داده‌اند که مدّعی آن‌ها مبنی بر وجود تمایلات به معنویت غیردینی در گروه‌هایی در ایران را نشان می‌دهد. در این مصاحبه‌ها برخی بر تمایز دین با معنویت تأکید دارند؛ چونان مصطفی ملکیان که پیش‌تر از او سخنی را نقل کردیم و البته یک مصاحبه‌شونده دیگر که می‌گوید:

من دین را زیرمجموعه معنویت می‌دانم، یعنی معنویت را فراتر از دین می‌دانم و به نظرم جوهر تمام ادیان آن معنویت کلی است که در ذهن من به وجود می‌آورد ... من خودم را معنویت‌گرا قلمداد می‌کنم. به نظرم دین چارچوب دارد و دینداری جزمیت دارد، دین احکام دارد ... ولی معنویت شناور است و چارچوب‌پذیر نیست (طالبی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۳۸).

مصاحبه‌شونده دیگری در این باره می‌گوید:

من با شریعت مخالفم، موافق نیستم. ولی در مورد معنویت، ... من معنویت خودم را دارم و کلاً هر کسی معنویت خودش را دارد. وقتی من از معنویت هر کسی سخن می‌گویم، مقصودم این است که هر کدام وابسته به درون خودمان هستیم (همان: ۲۳۹).

و یک مصاحبه‌شونده دیگر:

البته این را هم بگویم که امروزه مردم با گزینه‌های خوبی برای دین‌داری روبرو هستند. با این فرقه‌های نوظهور که بسیاری از آن‌ها کارشان بیش‌تر ترویج آرامش و خودشناسی است. بنابراین دسترسی آدم‌ها به انواع دین‌ها و فرقه‌ها بسیار زیاد است و از کانال‌های بسیار زیاد هم می‌توانند استفاده کنند (پیشین: ۲۴۲).

و نیز یک مصاحبه‌شونده دیگر با تأکید بر خصلت فردگرایی، معنویت‌گرایی در ایران می‌گوید:

در روزگار ما و در جامعه ما همه سعی می‌کنند بر چیزی متمرکز باشند و این که واقعاً دریابند چه چیزی از همه بیشتر برای انسان اهمیت دارد. ... دل‌مشغولی اولیه در این میان خودپروری و رسیدن به معنویت درون است و اگر از تحقق این امر در جامعه دست شسته شود، بسیاری دچار نارسایی درونی و معنوی می‌شوند و این امر پیامدهای ناگواری دارد (همان: ۲۴۲).

اقتضائات درون خودم. به بیرون زیاد اهمیت نمی‌دهم. یعنی اصلاً نمی‌خواهم مثلاً یک شیعه خوب باشم یک مهندس پرکار یا یک همسر شایسته باشم. درون خودم ملاک است. ملاک درون خودم است (همان: ۲۴۵).

گرچه این اظهارات به معنای تعمیم‌یابی و یا گسترش این نوع معنویت در جامعه ایران نیست ولی گویای آن است که روندی در جامعه ایران آغاز شده است. با توجه به اینکه جامعه تحقیق، اقشار با تحصیلات عالی دکترا هستند، در معرض علوم سکولار قرار گرفته‌اند. این فرایند را در بخشی از آنها تاحدی تسهیل کرده است.

در تحقیق یاد شده، که در قالب یک رساله دکتری انجام شده است، تقریباً تمام مؤلفه‌های معنویت‌های سکولار در میان سخنان برخی از مصاحبه‌شوندگان وجود دارد و این نشان می‌دهد که بخش‌هایی از جامعه ایران با معنویت‌گرایی عرفی دست به گریبان است. در تحقیق‌های دیگری نیز که در این زمینه وجود دارد، معلوم می‌شود که تعدادی از شهروندان ایرانی به عرفان‌ها و معنویت‌های غیر دینی تمایل دارند. برای نمونه آقای احمد بوالحسینی در تحقیقی که با عنوان «بررسی اندیشه‌های جنبش‌های نوپدید در ایران» در مجله پژوهش‌های معنوی منتشر کرده‌اند، نتیجه تحقیق خود را این‌گونه بیان می‌کنند:

آنچه که امروزه در ایران شاهد آن هستیم، فاصله گرفتن هرچه بیشتر جوانان تحصیل‌کرده از تفاسیر سنتی از اسلام است که به انحاء مختلف و با عناوین مختلف قابل پی‌گیری و شناسایی است. گاه این گریز از اسلامی که به صورت رسمی و حکومتی ارائه شده است، به صورت پناه‌بردن به ادیان سنتی دیگر نظیر مسیحیت، زرتشت و... مجال بروز می‌یابد و گاه نیز در هیأت گرایش به عرفان‌ها و معنویت‌گرایی‌هایی که ریشه خود را در آیین هندو، بودیسم، کنفوسیوس و... باز می‌یابند و در غرب عصر جدید با عنوان «جنبش‌های دینی جدید» نمایان می‌شود که به اوج ارائه و نمایش خود رسیده‌اند. البته گاهی نیز مشاهده می‌شود که همان باورهای اصیل و سنتی اسلام و تشیع، دستمایه انحرافات، بهره‌کشی و سوء استفاده برخی از شیادان گشته و پس از برملا شدن دروغ‌ها و کلاهبرداری‌های آنها، دین‌گریزی فریب‌خوردگان شدت بیشتری به خود می‌گیرد (بوالحسینی، بازیابی بهمن ۱۳۹۹، <http://pmbo.ir>).

برخی از پیمایش‌هایی که در سطح کشور و در میان دانشجویان دانشگاه‌های وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی و نیز وزارت علوم تحقیقات و دانشگاه آزاد اسلامی در شهرهای مراکز استان‌های آذربایجان شرقی، اصفهان، گیلان، مازندران، کرمان، خوزستان، فارس، کرمانشاه، سیستان و بلوچستان، خراسان رضوی، همدان و تهران انجام شده است، نشان می‌دهد که پائولو کوئیلو شناخته شده‌ترین معنویت در نزد دانشجویان است. آن‌ها در پاسخ به این پرسش که یک عارف ایرانی و غیر ایرانی نام ببرید، از مولوی و کوئیلو نام برده‌اند. همچنین وقتی از آن‌ها خواسته شده است که کتاب عرفانی‌ای که مطالعه کرده‌اید کدام است، آنان از کیمیاگر کوئیلو نام برده‌اند (سازمان ملی جوانان، ۱۳۸۷: ۱۹۳).

عرفی شدن معنویت، با توجه به ویژگی‌های پیش‌گفته می‌تواند برای جوامع مختلف، یک تهدید فرهنگی باشد. تأکید بر فردیت انسان‌ها و تشویق به خودمركزی و مرجعیت‌گریزی به بهانه دست‌یابی به حال خوش، در حقیقت دعوت شهروندان یک جامعه است به رفتار ضداجتماعی. هر چه دین نهادی و مناسب می‌تواند کُشش اجتماعی ایجاد کرده و انسجام جامعه را افزایش دهند، معنویت‌های سکولار افراد را به گریز از جامعه و افزایش گُسل فرد و جامعه دامن می‌زنند و این‌گونه سرمایه اجتماعی جوامع را به باد می‌دهند. البته این چالش می‌تواند نسبت یکسانی میان جوامع نداشته باشد. به این معنا که در جوامع سنتی که نیاز به مشابهت بیشتر است و مشابهت مذهبی می‌تواند تا اندازه زیادی گروه‌های اجتماعی را به هم پیوند بزند، معنویت‌گرایی عرفی می‌تواند آسیب‌زندگی بیشتری داشته باشد.

جامعه ایران به دلیل حضور و نفوذ دین در حوزه قدرت و فعالیت قدرتمندی که در حوزه عمومی دارد، می‌تواند از معنویت‌های عرفی آسیب بیشتری ببیند. معنویت‌های عرفی به هواداران خود فردگرایی، سیاست‌گریزی، سربه‌گریبان خود بردن را آموزش می‌دهند. معنویت‌های سکولار به جامعه به مثابه یک واقعیت باور ندارند به همین دلیل برای تداوم و بقای آن کوشش نمی‌کنند. نظام اجتماعی در ایران بر اساس تعهد و مسئولیت‌پذیری شهروندان استوار است. دین در این میان نقش بسیار مهم و اثرگذاری دارد. وقتی معنویت‌های سکولار به بهانه دست‌یابی به حال خوش، شهروندان را به بی‌تعهدی نسبت به جامعه فرا می‌خواند، بدان معناست که تهدید این جنبش‌ها برای جامعه ایران بیشتر از برخی جوامع دیگر است.

### معنویت‌گرایی عرفی به مثابه یک امر اجتماعی

در ایران این جنبش‌ها بیشتر به عنوان چالش‌های الهیاتی و فرقه‌های مذهبی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. متکلمان و نیز عالمان دین، این جنبش‌ها را نوعی انحراف فرقه‌ای (مذهبی) دانسته و در نتیجه تهدیدی برای دین و نیز نظام اخلاقی برآمده از آن می‌دانند. به همین دلیل بیشتر تلاش پژوهشگرانی که از بافت حوزه‌های دینی به بررسی این جنبش‌ها پرداخته‌اند، به نقد و ارزیابی محتوایی این جنبش‌ها معطوف است. هدف این نقدهای متکلمان آن است که از کُشش آن‌ها کاسته شود و جوان‌های کمتری به آن‌ها جذب شود و یا حتی طرفدارانشان متأثر از این نقدها پراکنده شده و به اصالت ادیان سنتی بازگردند. این رویه از آن نظر انتخاب شده است که از نظر الهیاتی، جنبش‌های نوپدید دینی گروه‌هایی بدعت‌آمیز با عقاید نادرست هستند (Saliba, 2003: 2). این همان روشی است پیش‌تر و در سال‌های آغازین دهه هفتاد در غرب و بویژه آمریکا تجربه شده بود.

در آنجا نیز الهی‌دان‌های مسیحی یا غیرمسیحی، یا نانجیلی و گاه «مسیحیان دروغین» خواندن معنویت‌گراها تلاش داشتند که آن‌ها را بی‌اعتبار خوانند (Saliba, 2003: 2).

با این حال، برای مواجهه با این جریان‌ها گاهی باید آن‌ها را به مثابه یک مسئله اجتماعی دید. معنویت‌های جدید، بیش از آن‌که یک امر کلامی و فرقه‌ای باشند، یک امر اجتماعی هستند و آن‌ها را باید به مثابه واقعیت اجتماعی بررسی کرد و فهمید. امری که معلول شرایط محیطی است که پس از مدرنیته بوجود آمده است. در حقیقت این معنویت‌های نوپدید پاسخ ناقصی بودند به نظریه‌های سکولاریزاسیون که اظهار می‌داشتند دین در دنیای مدرن جایی ندارد. جنبش‌های نوپدید دینی با کارکرد یکپارچه و میانجی‌گرایانه خود، بسیاری از شورش‌های ضد فرهنگی را در ارزش‌ها و اخلاق اجتماعی با جامعه سازگار کردند و این‌گونه کارکرد خود را نشان دادند. بنابراین، بسیاری از مردم بدون اینکه به کلیسا بروند، مذهبی شمرده می‌شوند. درحالی‌که شمار افرادی که به خدا، بهشت و جهنم اعتقاد داشتند رو به کاهش بود، مردم بیشتری به مسائل معنوی، روح، روح جهانی، تناسخ، درمان‌های جایگزین که ریشه در نظام‌های دینی شرقی دارد و نیروی حیات علاقه‌مند می‌شوند. درواقع شاید به خاطر بار معنایی موجود در دین نهادی، این افراد اکثراً خود را دینی و مذهبی نمی‌دانند و خود را معنوی می‌شمرند. در پانصد سال اخیر، ایده‌های جنبش اصلاحات دینی موجب شد تا مرز امور مقدس و نامقدس در کشورهای غربی، هر چه بیشتر، رنگ ببازد و زمینه برای تعریف امور معنوی در فضاهای غیردینی فراهم شود. همچنین نقد این جنبش بر آتوریته کلیسای کاتولیک و آزادی ارائه تفاسیر مختلف از متون دینی، اصالت فرد، رشد عقلانیت، التقاط‌گرایی و بدگمانی به سنت در عمل زمینه را برای شکل‌گیری و رشد معنویت‌هایی مستقل از دین فراهم کرد؛ معنویت‌هایی که نه تنها به دین وابسته نیستند بلکه امروز رقیب‌های جدی معنویت دینی شمرده می‌شوند.

از آنجا که پاسخ هر امری باید با ماهیت آن سازگار باشد، امر اجتماعی را باید با رویکردی اجتماعی جواب داد و سؤال از واقعیت اجتماعی را باید با رویکردهای اجتماعی پاسخ گفت. بر این اساس برای رویارویی با جنبش‌های دینی و معنویت‌های نوپدید روزگار ما، باید به این واقعیت کارکردی توجه کرد که این جنبش‌ها به دلیل کارکردی که در دنیای مدرن دارند، بوجود آمده‌اند و بر اساس اصل کارکردی که می‌گویند یک پدیده اجتماعی تا وقتی که کارکرد دارد از بین نمی‌رود، این پدیده‌های دینی نیز تا وقتی کارکرد دارند هستند و نقد محتوایی آن‌ها راه کافی رویارویی با آن‌ها نیست.

اگر معنویت‌گرایی را یک امر اجتماعی بدانیم خواهیم فهمید که این امر پاسخ به یک تغییر اجتماعی است. به این معنا که در کشور ما احتمالاً یک نیاز فرهنگی وجود دارد که سبب می‌شود جریان معنویت‌گرایی پیدا و تداوم یابد. در حالی که عمیق‌ترین مبانی عرفانی و معنوی در تعالیم

اسلام و سنت شیعی وجود دارد؛ و نیز در میان عالمان و بزرگان شیعه عارفان بزرگی به چشم می‌خورد که زندگی آنان می‌تواند مهم‌ترین دست‌مایه معنویت‌گرایی در جامعه ایران باشد. آنچه از دین بیشتر به گوش مردم رسیده است جنبه‌های مناسکی و آئینی دین است. همین امر ممکن است برای برخی این توهم را پدید بیاورد که گوهر معنا را باید در جایی دیگر جست. به همین دلیل بهتر است که اندیشمندان و اسلام‌شناسان، سفره معنویت دینی را گسترده کرده و معلوم کنند که معنویت نظام‌مند و تعالی‌گرای اسلام تا چه اندازه می‌تواند نیاز به معنویت بشر را در روزگار جدید پاسخ دهد.

### جمع‌بندی

معنویت‌های عرفی از دهه ۱۹۶۰ تا کنون موضوع مهمی برای حوزه‌های مختلف علمی هستند. اگر چه در روزگار معنویت با دین، پیوندی عمیق داشته و انسان‌های معنوی لزوماً دیندار هم بودند، ولی در روزگار معاصر معنویت‌گرایی تلاش کرد تا خود را از نهاد دین جدا کرده و نسبت به آن بی‌شرط کند. به همین دلیل معنویت عرفی برای نهاد دین یک چالش بزرگ به شمار می‌آید. جامعه ایران نیز گونه‌های مختلفی از این معنویت‌ها را تجربه می‌کند. علیرغم تأکید فراوان دین اسلام و بویژه تشیع بر لزوم رسیدن به عمق و جوهر دین، گروهی با نقد نهاد دین و نیز مناسک دینی گمان می‌برند که اسلام با معنویت سرناسازگاری دارد به همین دلیل از معنویت غیرمنظم در برابر معنویت دینی منظم و سازمان‌یافته سخن می‌گویند. معنویت‌های عرفی برای جوامع مختلف می‌توانند تهدید باشند، ولی برای جامعه ما که دین در حوزه عمومی آن و نیز در حوزه قدرت حضوری پر رنگ دارد، تهدید بیشتری هستند.

برای مواجهه با این جریان‌ها معمولاً از رویکردهای کلامی استفاده می‌شود. رویکردهای الاهیاتی این جنبش‌ها را انحراف، بدعت و دروغ توصیف می‌کنند و با همین منطقی با آنها مبارزه می‌کنند؛ در حالی که رویکردهای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی به این پدیده‌ها به مثابه اموری عینی و واقعیت اجتماعی روبرو می‌شوند و به همین دلیل آنها را بیشتر جنبش اجتماعی می‌خوانند تا فرقه و دین مجعول. جامعه‌شناسان معتقدند که این جنبش‌ها در دنیای مدرن دارای کارکرد هستند. وضعیت دین در دنیای مدرن و نیز اصلاحات دینی، فردگرایی، علم‌گرایی، التقاط‌گرایی و چندپارگی هویتی سبب شده است که نقش دین نهادی با چالش روبرو شود و در نتیجه این معنویت‌ها پدید بیایند. بر اساس منطقی کارکردی، تا وقتی که این جنبش‌ها کارکرد دارند و از سودمندی اجتماعی برخوردارند، تلاش برای نقد محتوایی آنها را بی‌اعتبار نمی‌کند. زیرا انسان مدرن بر خلاف انسان روزگار سنت، بیش از آن‌که به اصالت باورداشت‌هایش اندیشه کند به سودمندی آنها فکر می‌کند.

## منابع

- بارکر، الین؛ ملتون، گاردون (۱۳۸۱)، *ادیان جدید*، باقر طالبی دارابی، در مجله هفت آسمان، شماره ۱۵، ص ۲۲۷-۲۶۰.
- بیات، محمدرضا (۱۳۹۰)، *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۵)، *کاوشی معناشناختی در معنویت*، در مجله مطالعات عرفانی، شماره ۲۴، ص ۲۴-۵.
- حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۶)، *نسبت مفهومی معنویت و دین*، در پژوهشنامه ادیان، سال ۱۱، شماره ۲۲.
- رستگار، عباسعلی (۱۳۸۸)، *معنویت در سازمان: با رویکرد روانشناختی*، قم: نشر ادیان.
- سازمان ملی جوانان (۱۳۸۷)، *نگرش دانشجویان به مکاتب عرفانی و جریان‌های انحرافی*، تهران.
- صفایی مقدم، مسعود (۱۳۸۹)، *مطالعه تحلیلی نهضت معنویت‌گرایی و ارائه رویکردی برای آموزش عالی معنویت‌گرا*، در مجله راهبرد فرهنگ، شماره ۱۲ و ۱۳.
- طالبی، ابوتراب، طالبی دارابی، باقر (۱۳۹۲)، *معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان*، در مجله علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، دوره ۲۰، شماره ۶۲.
- مکارول، پام، توماس جیمز آکانر، الیزابت مکیز (۱۳۹۵)، *ارزیابی تنوع تعریف‌ها در معنویت*، محمد امین خوانساری، در مجله هفت آسمان، شماره ۷۱، زمستان ۱۳۹۵.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۳)، *معنویت و هویت در قرن ۲۱*، در کتاب ایران در قرن ۲۱، انتشارات موسسه فرهنگ و توسعه علوم انسانی.
- Flanagan, Kieran (2007), "*introduction*", in *A sociology of spirituality*, Kieran Flanagan & Peter C. Jupp(eds), Ashgate.
- Hanegraaff, Wouter J. (1998), *New Age Religion and Western Culture*, Esotericism in the Mirror of Secular Thought, State University of New York Press.
- Lamm, Norman (2002), *The Shema: Spirituality and law in Judaism*, Varda Books,.
- McCarroll, Pam; O'Connor, Thomas St. James; Meakes, Elizabeth (2005), *Assessing plurality in Spirituality Definitions*. In: Meier et al, "Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations", Wilfrid Laurier Univ. Press, pp. 44-59
- O, Reilly, M. R. (1993), *The Peaceable Classroom*, Protsmouth, NH: Boynton/ Cook Publishers.
- Saliba, John A (2003), *Understanding New Religious Movements*, 2<sup>nd</sup> Edition, Altamira Press, US.
- Seybold, K. S., and P. C. Hill (2001), "*The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health*," in: Current Directions in Psychological Science, No. 10.
- Sharf, Robert H (2000), "*The Rhetoric of Experience and the Study of Religion*," in: Journal of Consciousness Studies, No. 7.
- Sheldrake, Philip (2007), *A Brief History of Spirituality*, Wiley-Blackwell.
- Snyder, charles r. and shane j. lopez (2006), *Positive Psychology: the Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*, Sage Publications.

Sutcliffe, Steven J (2003), *Children of New Age, A History of Spiritual Practices*, Routledge.

Taylor, Charles (2007), *secular age*, Harvard University Press.

Waaijman, Kees (2002), *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*, Peeters Publishers