

بازخوانی انگاره «هستی» در معنویت‌گرایی جدید*

احمد شاکر نژاد**

چکیده

دیدگاه افراد درباره پیوستگی هستی و نسبت انسان و خدا با کل هستی، در نحوه معنویت‌گرایی آنها مؤثر است. شیوه معنویت‌گرایی فردی که هستی (طبیعت، ماوراء طبیعت، انسان و خدا) را یک کل یکپارچه و بدون تمایز فرض می‌کند با فردی که عرصه غیب و شهود را متمایز می‌داند و انسان و خدا را دو موجود مستقل به حساب می‌آورد تفاوت‌هایی بسیار دارد. در این مقاله با استفاده از پژوهش‌های موجود درباره عقاید معنویت‌گرایان جدید نشان خواهیم داد که انگاره هستی در این جریان چگونه ترسیم می‌شود و هستی‌شناسی برخاسته از این انگاره چه تأثیراتی در خداشناسی و انسان‌شناسی معنویت‌گرایان جدید دارد. در مقاله حاضر با استفاده از مفهوم مونیسم سعی خواهیم کرد این مدل هستی‌شناختی را تبیین کرده و به اجمال به برخی لوازم اعتقادی آن اشاره کنیم.

کلید واژه‌ها: معنویت جدید، هستی‌شناسی پست مدرن، مونیسم، تناسخ، خودشکوفایی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۶/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۳۰.

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی / shakernejad@isca.ac.ir

مقدمه

معنویت در صدر مسیحیت به معنای زندگی در روح القدس و در تقابل با نفسانیت تعریف می‌شد، ولی در قرون وسطی و در فرایند یک چرخش مفهومی، این واژه به هر آن چیزی اطلاق می‌شد که به کلیسا و نهاد رسمی مسیحیت تعلق داشت. در دوران مدرن نیز چرخش مفهوم دیگری اتفاق افتاد و تحت تأثیر مکتب روانشناسی انسان‌گرا و همچنین نظرات دین‌پژوهان و متألّهان تجربه‌گرا، واژه معنویت معادل معناداری زندگی و در تقابل با پوچ‌گرایی قرار گرفت، اما بعد از ۱۹۶۰ میلادی و به طور ویژه بعد از دهه هشتاد با شکل‌گیری جریان عصر جدید (New Age) و البته تحت تأثیر فضای فرهنگی پسامدرن، این واژه دگرگونی مفهومی یافت و در تقابل با دینداری نهادینه و به معنای نوعی تعالی‌جویی شخصی، سیال، آزاد و غیرالزام‌آور تعریف شد که هرچند ممکن است از سنت‌های دینی استفاده کند اما تعلقی به هیچ کدام از آنها ندارد. (ر.ک: شاکر نژاد ۱۳۹۶)

این نوع معنویت‌گرایی بی‌قید و سیال هرچند قالب‌های مختلفی یافت، اما از دهه منتهی به سال ۲۰۰۰ میلادی در کشورهای انگلواامریکن در قالب یک نهضت فرهنگی و در تقابل با دینداری نهادینه تعیین اجتماعی یافت و با عنوان «معنویت جدید»^۱ یا «معنویت بدون مذهب»^۲ مشهور شد. (ر.ک: شاکر نژاد، ۱۳۹۴)

مقاله حاضر درصدد است تا با استفاده از تحقیقات انجام شده درباره این پدیده نوظهور به بازخوانی انگاره «هستی» از دیدگاه این جریان پرداخته و از این طریق، تلاش نماید گامی در جهت آشنایی با هستی‌شناسی این جریان بردارد. هرچند اگر معنویت جدید یک جریان متنوع و متکثر است نمی‌توان توقع داشت که مبانی هستی‌شناختی منسجمی داشته باشد، اما با این حال، مقاله حاضر سعی می‌کند با معرفی رویکرد کلی این جریان، یعنی تقدس‌بخشی دوباره به هستی و انسان، البته بر اساس فهم انسانی و با محوریت زندگی این جهانی، قرائتی سازوار از انگاره هستی در این جریان ارائه کند و احتمالاتی درباره دلالت‌های اعتقادی این انگاره ارائه نماید.

۱. انگاره هستی

هستی‌شناسی مکاتب مختلف فکری، ایده‌ها و آموزه‌های منسجم آنها درباره این امر است که چه اموری در جهان وجود دارد، ماهیت آنها چیست و چه ارتباطی با یکدیگر

1 . New Spirituality

2 . SBNR(Spiritual But not Religious)

دارند. مکاتب ماتریالیسم، ایده‌آلیسم، اگنوستیسیسم، دوآلیسم، مونیسیم و... هر یک تبیین‌های نظام‌مند از این بحث ارائه داده‌اند. بحث از آسمان و زمین و کیفیت پیدایش آنها، پدیده‌های طبیعی، فرشتگان، عالم غیب، ماده جهان و... از مباحث هستی‌شناسی است، اما عمده‌ترین بحث در هستی‌شناسی یک مکتب فکری بعد از پرداختن به چیستی هستی، آن است که آیا آن مکتب فکری به وجود چیزی فراتر از ماده قائل است؟ و آیا اساساً اصالت را به امر مادی می‌دهد یا به امر فرا ماده؟ و به طور کلی نسبت امر فرامادی را با ماده چه می‌داند؟

در هستی‌شناسی سنتی، جهان دارای مراتب مادی و مجرد، متغیر و ثابت و همچنین حادث و قدیم است. بر اساس این طرز فکر، جهان مادی ممکن الوجود و تابع جهان قدسی به حساب می‌آید. در گفتمان مدرن و در تقابل با گفتمان سنتی، عالم تقدس‌زدایی شده، وجود جهان قدسی نفی می‌شود و آنچه می‌ماند فقط جهان مادی است، ولی در معنویت پسامدرن نوعی تقدس به عالم برگردانده می‌شود و وجود امور غیر محسوس یا حداقل غیر ظاهری که به تجربه حسی در نمی‌آیند، به رسمیت شناخته می‌شود، اما با این حال، مانند جهان‌بینی سنتی، وجود امور مادی وابسته به وجود امورات قدسی نیست، بلکه برعکس، وجود امورات قدسی وابسته به وجود امورات مادی دانسته می‌شود. ماده در جهان‌بینی سنتی نازل‌ترین سطح هستی و مرتبه‌ای در پایین عوالم مجرد تلقی می‌شود. در هستی‌شناسی سنتی مادیات در سایه معنویات اعتبار می‌یابند، اما در تفکر پسامدرن ماجرا برعکس است و تا مادیات نباشد معنویتی در کار نخواهد بود و معنویت در قلمرو مادی تعریف می‌شود. (شاکر نژاد، ۱۳۹۶: ۱۶)

در اینجا با نگاهی به ایده‌های مربوط به هستی در معنویت‌گرایی جدید (مانند نفی دوگانگی روح و ماده، اتخاذ نگاه تکاملی به هستی، بحث انرژی به جای بحث روح، قانون‌گرایی و تعریف آینده در اکنون، خیر دیدن همه عالم و نفی شر و تقلیل متافیزیک و کاهش آن در حد و اندازه‌های نظام طبیعت) سعی می‌شود نگاه متمایز معنویت‌گرایان جدید به هستی و لوازم اعتقادی آن را بهتر درک شود.

۲. سنخ‌شناسی

در یک سنخ‌شناسی کلی، سنت‌های معنویت‌گرایی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: الف) معنویت‌گرایی‌های دنیاگریز (جستجوی نجات در خارج از عالم ماده)؛

ب) معنویت‌گرایی‌های دنیاپذیر (جستجوی نجات درون عالم ماده و از دل ماده)^۱ معنویت‌گرایی شق^۲ اول معمولاً با ایجاد تمایز بین جهان مادی و معنوی، نجات را در فراروی از ماده و ورود به عالم معنا می‌داند که البته در برخی از قرائت‌های آن، عالم معنا صرفاً در جایی غیر از جهان مادی است و در برخی از قرائت‌ها برای رسیدن به آن عالم معنوی باید با عالم مادی مبارزه نیز کرد. معمولاً طریقت‌های عرفانی ادیان شرق، رهبانیت مسیحی و حتی طریقت‌های عرفان سَری و باطن‌گرایی جدید در این دسته قرار می‌گیرد، اما در بین سنت‌های معنوی، طرقتی نیز یافت می‌شوند که معنا را در دل امور مادی جستجو می‌کنند، زیرا معنویت از نگاه آنها همان داشتن تجربه‌ای عمیق از جهان مادی است و در اصل، معنویت در دل مادیت تعریف می‌شود. برخی از جریان‌های شرک باستان^۳ در اروپا و همچنین ادیان مبتنی بر طبیعت مانند برخی از ادیان ابتدایی و جریان ویکا^۴ از این دسته‌اند. (داوسون، ۱۳۹۶: ۸۶-۱۳۰)

گوردون لینچ بر اساس تحقیقات خود درباره ایده‌ها و باورهای معنویت‌گرایی جدید، بیان می‌دارد که این معنویت‌گرایی به وضوح در دسته دوم قرار می‌گیرد، زیرا در معنویت‌گرایی جدید، جهان معنا متمایز از عالم ماده نیست و طبیعت خود مقدس است و تجارب معنوی حاکی از مواجهه با عالمی دیگر نیست بلکه همان داشتن درکی عمیق از بطن امورات مادی و طبیعت است که لینچ آن را الوهیت‌بخشی به طبیعت^۴ می‌خواند. (Lynch, 2007: 53)

البته همان‌طور که قید شد، معنویت‌گرایی جدید و مؤلفه‌ها و آموزه‌های آن، متنوع است. بر همین اساس لینچ دو سطح برای تقدس‌بخشی جدید یا الوهیت‌سازی طبیعت تعریف می‌کند و معتقد است در معنویت‌گرایی جدید این تقدس‌بخشی در دو شکل قوی و ضعیف انجام می‌شود. در شکل قوی آن، الوهیت عین طبیعت است و توجه به طبیعت به عنوان روزنه‌ای برای درک حضور الوهیت صورت می‌پذیرد، اما در شکل ضعیف آن بین امر الوهی و نظم طبیعت تمایزی وجود دارد (هرچند جایگاه امر الوهی در جهانی دیگر نیست) با این حال طبیعت از آن رو مورد توجه است که دریچه‌ای برای تجربه امور معنوی به حساب می‌آید. (Lynch, 2007: 43-54)

۱. در عرفان کلاسیک اسلامی، معنویت همراه با ماده و در عین حال غیرماده است. از این رو در معنویت‌گرایی اسلامی مدل سومی که جامع دنیاگریزی و دنیاپذیری است، ارائه می‌شود.

2 . Paganism.

3 . Wicca.

4 . Divinization of Nature.

بر اساس همین تفکر، نمادها و ادبیات معنویت‌گرایی جدید بر اساس اینکه امر الوهی را در دل طبیعت می‌دانند و یا در پس آن، با هم تفاوت می‌یابند، اما در این نکته مشترک‌اند که در هر حال طبیعت و ماده خود محترم است زیرا معنویت هرچند در پس آن باشد، در ورای آن و غیر آن نیست تا بتوان با کنار نهادن ماده همچنان بهره‌ای از امر معنوی داشت.

برخی از جلوه‌های این نوع نگاه هستی‌شناسانه را می‌توان در کنش معنویت‌گرایان جدید مشاهده کرد؛ توجه به بدن مادی، سلامت جسمی و رفاه دنیوی، فعالیت‌های حمایتی از محیط زیست، توجه به گرمایش زمین، آلودگی محیط زیست، کشاورزی ارگانیک، انجام نیایش‌های مربوط به طبیعت یا انجام تمرین‌های معنوی در دل طبیعت از این دست است.

البته به گفته گوردون لینچ این نوع رفتار و نگاه به طبیعت به این معنا نیست که همه چیز مقدس است. مراد از طبیعت در اینجا طبیعت بکر است، یعنی آن چیزی که خارج از فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی بشر قرار دارد. هرچند موج، ابر، شعله، حیوان، کوه، درخت، گیاه و ستاره و سیاره طبیعت به حساب می‌آید، اما آنچه مصنوع بشر یا نتیجه و پیامد فعالیت‌های بشر است امر طبیعی و قابل احترام به حساب نمی‌آید، پس طبیعت نظام طبیعی غیر بشری است و البته بسیار فراتر از انسان دانسته می‌شود و بشر بخش کوچکی از آن است که می‌تواند طبیعی و با طبیعت باشد و در نظم آن همکاری کند یا علیه آن عمل نماید. (Lynch, 2007: 55)

عمده‌ترین پیامد اعتقادی این نوع نگاه به هستی، نوعی سکولاریسم مبتنی بر دغدغه زندگی اینجایی و اکنونی است. به گفته مصطفی ملکیان «در معنویت نوعی سکولاریته وجود دارد. دغدغه معنویت اینجا و اکنون است... انسان معنوی در صدد آن است که با معنوی شدن، امور را در همین جا تحصیل کند... معنای سکولاریته این جهانی بودن است، بدین معنا که این جهان کانون توجه است». (سروش و همکاران، ۱۳۸۸: ۳۱۶ و ۳۱۷) براساس این تبیین، سکولاریته در تقابل با معنویت قرار نمی‌گیرد، بلکه باورداشتن به اصالت امور دنیوی حتی در معنویت‌گرایی است.

پیامد اعتقادی دیگر این نوع نگاه، باور به وجود راز در همین عالم و نه وجود عالم غیب به طول مستقل است. به عبارت دیگر در تفکر معنویت‌گرایی جدید، عالم غیب (عالم فرشتگان، اجنه و ارواح به طور مستقل) وجود ندارد. بنا بر اعتقاد برخی از اندیشمندان معاصر، معنویت جدید، باورمند به وجود راز در عالم است. راز

مربوط به اموری است که برای انسان قابل فهم نیست، نه اینکه فعلاً ابزار لازم را برای درک آن ندارد و یا با کوشش بیشتر می‌تواند آن را حل کند(همچون معما یا مسئله علمی) بلکه راز از آن جهت است که از دسترس اندیشه بشری بیرون است و از حدود عقل بشر خارج است. «مسئله» امری ندانستی است که امکان تبدیل آن به دانستن وجود دارد، اما «معما» یک مسئله ناماست، یعنی امری به گونه‌ای مطرح شده که ما گمان می‌کنیم مسئله است و اگر به بیان روشن‌تری گفته شود مسئله نیست.(ملکیان، ۱۳۸۹)

به گفته ملکیان، انسان معنوی به راز معتقد است و راز با معما و مسئله فرق دارد اما باید به این گفته ایشان چنین افزود که راز و عالم رازگونه با غیب و عالم غیب نیز تفاوت دارد و در معنویت جدید، «راز» حاکی از ناشناخته‌هایی در دل طبیعت است و نه لزوماً اعتقاد به وجود چیزی در ورای آن یا اعتقاد به وجود عالم مجزایی به نام عالم غیب.

۳. مقایسه هستی‌شناسی سنتی، مدرن و پسامدرن

برای داشتن درکی بهتر از چیستی هستی در نگاه معنویت‌گرایان جدید، به مقایسه اجمالی هستی‌شناسی پیشامدرن، مدرن و پسامدرن می‌پردازیم. در تفکر پیشامدرن تحت سلطه تفکر یونانی نوعی دوآلیسم افلاطونی در نگاه به هستی حاکم بود یعنی عالم ماده، سایه‌ای از عالم واقع دانسته می‌شد. این نوع نگاه در عرفان کلاسیک طرفداران زیادی داشت و عارف در جستجوی رهیدن از دام کثرت ماده و رفتن به عالم وحدت و جهان حقیقی بود.(دباغ، ۱۳۹۰: ۳) در گفتمان مدرن و در دوره روشنگری، نوع دیگری از تفکر دوآلیستی آغاز شد و ابتدا کلیسا از حکومت جدا دانسته شد و بعد خدا به عالم بالا رفت(دئیسم) و از دسترس خارج شد و در جهت تأیید جهان مادی قلمروی دین و دنیا از هم منفک گشت. تحت تأثیر دوآلیسم دکارت، دیگر مانند دوآلیسم افلاطونی، عالم سایه واقعیت و به تبع آن امری غیر حقیقی نبود، بلکه در عین جدایی این دو، گستره عالم ماده مرکز توجه بود.

در گفتمان مدرن، جهان‌بینی ماتریالیستی به طور وسیع رواج یافت (Griffin, 1988: 15-16) این جهان‌بینی با نفی عالمی فراتر از ماده و با تأکید بر عقل بشری(امپریسم عقلی) جهان را در آن چیزی محدود می‌دانست که به تجارب حسی در می‌آمد.

به گفته گریفین «تصور مکانیکی از طبیعت به همراه نظریه حس‌گرایانه ادراک، ریشه جهان‌بینی مدرن بود»(گریفین، ۱۳۸۸: ۲۸) و این تصورات مکانیکی راهی جز پذیرش

دوآلیسم مدرن و یا پذیرش ماده‌انگاری جدید باقی نمی‌گذاشت. البته این تبیین‌ها هر دو به مرور مشکل‌زا شدند، زیرا تفکر دوآلیستی در تبیین ارتباط ذهن و نفس با ماده و معنا ناتوان بود و ماده‌انگاری نیز باعث انکار خود، یعنی نفس و ذهن مدرن، می‌شد. (همان: ۲۸) این بن‌بست، نظریه‌های جایگزینی چون پدیده‌باوری هیوم و هگل و ایدئالیسم بارکلی و کانت را به وجود آورد که آنها نیز به نوع خود مشکل‌ساز بودند، زیرا وجود واقعی جهان طبیعی که در زندگی روزمره درک می‌شد با این نظریه‌های ایدئالیستی قابل تبیین نبود.

اما تفکر پسامدرن بدون پذیرش متافیزیک سنگین سنتی و با پذیرش امکان وجود ناشناخته‌هایی (راز) در عالم و همچنین به رسمیت شناختن تجربه‌گرایی غیرحسی در عین نپذیرفتن متافیزیک سنتی، قادر شد گونه‌ای نحیف از متافیزیک را در درون جهان فیزیکی اثبات کند. (دباغ، ۱۳۹۰: ۴) بر همین اساس، معنویت‌گرایی جدید نیز که متأثر از همین جهان‌بینی است، بدون ایجاد تمایز بین زندگی دنیوی و زندگی معنوی و بدون تمایزگذاری بین جهان طبیعت و ماورای طبیعت، توانست معنویت را در چارچوب مادیت تعریف کند.

البته چنین نیست که این نگاه به عالم (یعنی رؤیت غیب در پس ماده) کاملاً جدید و بی‌سابقه باشد، بلکه برخی نحله‌های عرفانی و طُرُق سَرّی در جهان سنت و حتی دوران مدرن به جهانی جدای از این عالم اعتقاد نداشته‌اند و امورات معنوی را در دل همین عالم و در سطح دیگری از ادراک تعریف می‌کرده‌اند؛ حتی بهشت و جهنم ادیان را نیز نقد می‌خواستند و آن را صرفاً باطن امور دنیوی تعریف می‌کردند. فارغ از تفاوت‌های ایده «بهشت نقد» در جهان سنت و پسامدرن^۱ باید گفت که چنین برداشتی از عالم در جهان‌بینی سنت وجه غالب دینداری نبوده است و به گفته محققان تا این اندازه با معنای «معنویت» عجین نشده بود. شیوع این یگانه‌انگاری هستی و نفی دوآلیسم در معنویت‌گرایی جدید به حدی است که انگاره هستی در معنویت جدید را به بهترین شکل می‌توان با آموزه مونیسیم^۲ تبیین کرد.

۱. در جهان‌بینی سنتی قائل شدن به اینکه آخرت در پس همین دنیاست به معنای آن نبود که آخرت به معنای امری جدای از عالم ماده و در جایی دیگر اصلاً وجود ندارد، اما در جهان‌بینی پسامدرن این ادعا به معنای نفی عالم غیب و جهان ماوراء است.

2. Monism

۴. هستی‌شناسی مونیستی

آموزه مونیسم که موحدیان عطار آن را «وحدت بنیادین یا ذاتی وجود» ترجمه می‌کند (عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۸) اساساً مربوط به دیدگاه‌هایی عمدتاً فلسفی است که تنها به یک سنخ وجود در عالم قائل‌اند، هرچند آن وجود یکپارچه می‌تواند یک مادهٔ پیوسته و یا یک روح مجرد بسیط باشد. البته در برخی مکاتب عرفانی از این اصطلاح برای تبیین نسبت خدا و جهان نیز استفاده می‌شود و برخی نیز به تسامح آن را بر وحدت وجود الهیاتی-عرفانی نیز اطلاق کرده‌اند. (همان: ۱۲۹)

مونیسم را باید در تقابل با دوآلیسم و پلورالیسم هستی‌شناختی فهمید. (فناپی اشکوری، ۱۳۹۴: ۱۰۸) به این معنا در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان هستی‌شناسی‌ها را به دو دسته تقسیم کرد؛ هستی‌شناسی یگانه‌گرا و هستی‌شناسی دوگانه یا چندگانه‌گرا. بر اساس سیاق عبارت، معنویت‌گرایی مونیستی از لحاظ هستی‌شناسی به یک هستی‌شناسی یگانه‌گرا تعلق داشته و منکر دوآلیسم و پلورالیسم وجودی است. هم‌چنین مونیسم به عنوان یک دیدگاه درباره انسان به معنای نفی دوآلیسم نفس و بدن یا روح و جسم است و به عنوان یک دیدگاه عرفانی، مونیسم به معنای اعتقاد به عدم تمایز امور معنوی و مادی است یا به عبارت دیگر اعتقاد به این گزاره است که امور معنوی و مادی یا ذهنی و فیزیکی در حقیقت جنبه‌ها یا مراتب یک وجود واحد هستند. (Hinnells, 1995: 323)

چندلر معتقد است که مونیسم هرچند به عنوان یک اصطلاح در قرن ۱۴ میلادی مطرح شد اما تفکری بود که قبل از ادیان ابراهیمی در اروپا رواج داشت و دوباره از دورهٔ مدرنیته با کاهش اقبال به ادیان مونوتیستی (توحیدی) مطرح شد. در دهه شصت میلادی نیز با فعالیت‌های نهضت ضد فرهنگ علیه ادیان، نهادینه و رواج معنویت‌گرایی بدیل و ملهم از ادیان شرقی این طرز فکر از حاشیه به متن فرهنگ معنویت‌گرایی آمد. (Chandler, 2011: 254-267)

ایده مرکزی مونیسم (یعنی اتحاد بین عالم آفاقی و انفسی) به شکل اتحاد خدای متعالی با خدای درون تفسیر می‌شود و تمایزات بین آسمان و زمین، روح و ماده، جهان مشهود و غیب و عالم آخرت و دنیا برداشته می‌شود. به گفته چندلر مدرنیته با پیام مرکزی خود یعنی «خدا بودن انسان» زمینه اوج‌گیری این دیدگاه را فراهم کرد و زمینه را برای تعالی‌بخشی به خودمختاری انسان و الوهیت‌بخشی به او را در دوران پسامدرن و در سایه مونیسم فراهم ساخت. طبق بررسی وی معنویت‌گرایی مونیستی در دوران جدید با افرادی

چون سوئدنبورگ،^۱ آنتوان مزمر^۲ و مکاتبی چون تعالی‌گرایی،^۳ تئوسوفی^۴ و اخیراً و بعد از دهه ۶۰ میلادی با نهضت عصر جدید^۵ رونق یافت. این افراد و جریان‌ها با نفی مرجعیت دینی که تصویری مونوتیستی از جهان ارائه می‌داد تصویری یگانه‌گرا (متضمن یگانگی خدا، انسان و طبیعت) از جهان ارائه می‌کردند.

به گفته وی البته نقطه اوج این جریان همان معنویت‌گرایی نهضت ضد فرهنگ^۶ در دهه شصت میلادی (معنویت‌گرایی «عصر جدید») بود که در تقابل با نهادهای دینی و تصویر سلسله مراتبی آنها از جهان، تصویری یکپارچه از هستی ارائه می‌کرد که همگان در این تصویر جایگاهی یکسان داشته و می‌توانستند از طریق الوهیت درونی اتحاد خود را با جهان وحدت تجربه کنند. این تغییر رویکرد در جهان‌بینی معنوی زمینه رواج استفاده از محرک‌های روان‌گردان برای درک تجربی یگانگی هستی را نیز فراهم کرد و ایده‌های مونیستی و تجربه محور معلمان هندویی و بودایی نیز به کمک و جاهت بخشی به این هستی‌شناسی جدید آمد. (Chandler, 2011: 256-257)

در این بین جنبش‌های برابری طلب و جنبش‌های حقوق شهروندی نیز جنبه‌های ملموس و اجتماعی به این ایده وحدت‌گرایانه بخشیدند و با نفی جدایی بین زن و مرد، سیاه و سفید، حیوان و انسان نفی تمایز و جدایی بین انسان و خدا را نیز پذیرفتنی‌تر کردند. بر همین اساس، دیگر جستجوی معنوی نوعی تطهیر و پالودن خود از نقص و ایراد نبود بلکه معنویت‌گرایی در حقیقت فرآیند متحدسازی و آشتی بخشی بین امر مقدس و نامقدس و در حقیقت فراروی از این دوگانه‌پنداری ناصواب بود. (Ibid, 2011: p 257) اگر همه چیز در این جهان یک چیز است و این جهان نیز سراسر دارای شعور و آگاهی مقدس است پس تمام اجزای این کل (که برخی آن را گایا^۷ می‌نامند) نیز مقدس است.

- 1 . Emmanuel Swedenborg.
- 2 . Anton Mesmer.
- 3 . Transcendentalism.
- 4 . Theosophy.
- 5 . New Age movement.
- 6 . Counterculture.
- 7 . Gaia.

البته فرضیه گایا هرچند اشاره به یگانگی هستی دارد اما به وجود امری خارج از این هستی شناخته شده که علوم تجری اثبات می‌کنند قایل نیست.

این جهان‌بینی که بالا و پایین را یک چیز می‌داند با جهان‌بینی مونوتیسی که قائل به تمایز بالا و پایین (جهان الوهی و مادی) است دلالت‌های رفتاری و اعتقادی متفاوتی می‌یابد. اگر انسان و طبیعت، زن و مرد، سفید و سیاه، فقیر و غنی یک چیز هستند برتری یکی بر دیگری به هیچ روی معنا نمی‌دهد. اگر انسانها و موجودات همه یگانه هستند شعر «بنی آدم اعضای یک پیکرند» دیگر یک تمثیل اخلاقی نخواهد بود بلکه حکایت از یک واقعیت وجودشناختی خواهد داشت که بر مبنای آن چاره‌ای جز مراقبت از دیگران و عشق به آنها از دریچه عشق به خود نیست. پیامد دیگر این ایده، تقدیس زندگی روزمره و قدسی دیدن همه اتفاقات زندگی است و پیامد دیگر آن پذیرش تنوعات و توجیه اختلافات با نگاه کثرت‌گروانه است. (Ibid, 2011 : 259 – 265)

البته بهتر است قبل از پرداختن به پیامدهای تفکر مونستی معنویت‌گرایان جدید، این نکته را توضیح دهیم که چرا مونسیسم در معنویت‌گرایی جدید صرفاً به معنای قبول یک ماده یکپارچه نیست. در معنویت‌گرایی جدید وحدت جهان یا مونسیسم، علاوه بر یکپارچگی هستی مادی، حاکی از نوعی روح، شعور یا انرژی در درون این هستی یکپارچه هم دارد. به عبارت دیگر، فرض اصلی در جهان‌بینی مونستی - معنوی، آن است که غیر از ماده، نیرویی یکپارچه نیز در سراسر هستی حضور دارد که البته مانند هستی‌شناسی مونوتیستی این نیرو روح خوانده نمی‌شود، بلکه به جای روح از واژه این جهانی و تجربی انرژی استفاده می‌شود. این نیرو، لاینفک از ذرات عالم (چه به شکل انسان، گیاه، درخت، خاک و عناصری چون باد و آتش و...) است و در تمام هستی به نحو اندماجی موجود است. وجود این فرض در معنویت‌گرایی جدید است که جهان‌بینی آن را به گفته کولین کمپل^۱ به یک مونسیسم متافیزیکی^۲ تبدیل می‌کند. پس، براساس این جهان‌بینی، امر واحد دارای یک وجه رازگونه نیز هست که به شکل گوهری معنوی درون هر چیز وجود دارد. (کمپل، ۱۳۸۷: ۱۹۶-۱۹۷)

جهان‌بینی مونستی غیر از این فرض که جهان را یکپارچه می‌داند قائل به آن است که جهان در عین یکپارچگی در یک فرایند خودشکوفایی و خودتکاملی قرار دارد. بنابر تحقیقاتی که گوردون لینچ بر روی آثار معنویت‌گرایان جدید انجام داده است، جهان از دیدگاه این نوع معنویت‌گرایان در ضمن برخورداری از یک شعور هدایت‌گر در حال خودشکوفایی پیوسته است. (Lynch, 2007: 45) به گفته وی قائل شدن به یک

1. Colin Campbell
2. Metaphysical Monism

جهان در حال خودشکوفایی و بسط مدام (که بعضاً با فرضیهٔ گایا آن را تبیین می‌کند تا باورمندی به جهانی غیر از جهان مادی شناخته شده لازم نیاید) نوعی تقدس بخشی و قدسی‌سازی نظریهٔ تکامل است تا هم جانشین نظریه خلقت (نظریه‌ای که ادیان ابراهیمی طرفدار آن هستند) باشد و هم وجوه ماتریالیستی و پوچ‌گرایانه نظریه تکامل را بزدايد. (Ibid, 2007: 46) شعور انسانی نیز در مرحله‌ای از مراحل این فرآیند آگاهانه خودشکوفایی، پدیدار می‌شود و با پدیدار شدن شعور انسانی جهان به خودآگاهی، دست می‌یابد و بر اساس این خودآگاهی فرآیند خودشکوفایی به طور آگاهانه ادامه می‌یابد. مبتنی بر همین دیدگاه، انسان نقشی اساسی در هستی داشته، همکاری و مشارکت او در فرآیند شکوفایی هوشیارانه عالم، ضروری به حساب می‌آید. (همان)

الف) انرژی به جای روح

در معنویت جدید، الوهیت نیز در همین چارچوب تفسیر می‌شود. در این سیاق، الوهیت به مثابه ذهن، روح و عنصر خلاق که باعث شکوفایی جهان و حفظ امتداد آن است درک می‌شود. البته همان‌طور که گفته شد بر اساس تفکر مونیستی این الوهیت چیزی جدای از ماده نیست و در این دیدگاه متافیزیک در درون جهان فیزیکی تعریف می‌شود. به همین دلیل و با الهام از نظریه‌های جدید فیزیک، معنویت‌گرایان، جهان را یک میدان وسیع انرژی می‌دانند که تمام وجوه آن با صحنه‌گردانی یک انرژی پیوسته (به جای روح)، حیات و ممات می‌یابند. (همان: ۴۷) به این شکل، تفکر مونیستی با بهره‌گیری از زبانی شبه علمی (انرژی به جای روح، تکامل به جای خلقت، خودشکوفایی به جای خلقت و تجلی، شعور به جای خدا) هم هنجارهای علمی را به خود می‌بندد و هم جایی برای یافتن معنا در دل ماده باز می‌کند.

این گونه است که تفکر مونیستی در معنویت‌گرایی جدید، جبرگرایی ماتریالیستی در دوران مدرن را تبدیل به نوعی قانون‌گرایی متافیزیکی می‌کند. بر اساس این قانون‌گرایی متافیزیکی جهان هر چند یک رویه منظم و خودکار دارد، اما با فرض شعور و انرژی در عالم، می‌تواند به اختیار انسان (به عنوان بخش مرکزی از شعور و آگاهی هستی) جلوه، جهت و مسیر شکوفایی هستی تغییر یابد.

پس، بر اساس این دیدگاه، انسان با آنکه جزئی از کل یکپارچه است نه به عنوان خلیفه تحت امر خداوند بلکه به عنوان یک شعور فعال، هم می‌تواند فرآیند شکوفایی را جهت دهد، یعنی هم خود-تعیین‌گر باشد (Griffin, 1988: 15) و هم نقشی تعیین

کننده در هستی ایفا کند. به عبارت دیگر معنویت گرایان جدید معتقدند انسان با اراده خود و با کسب شناخت نسبت به فرایند هستی می‌تواند آینده خود و جهان را آگاهانه رقم زند. (Ibid, 1988: 16-17)

ایده‌های پرتطرفداری چون «کرمه»،^۱ (قانون عمل و عکس‌العمل) قانون جذب،^۲ قدرت خلاقیت ذهنی، دعا درمانی، انرژی درمانی همه برخاسته از این نوع نگاه به هستی است که بر جایگاه دعا، توکل و استغاثه می‌نشیند. با تحلیل این ایده‌ها، می‌توان پی برد که هستی‌شناسی معنویت جدید در موارد متعددی می‌تواند در ناسازگاری با جهان بینی ادیان ابراهیمی قرار گیرد. «کرمه» به جای گناه و عقوبت الهی، انرژی به جای روح، قانون جذب به جای توکل و دعا، راز به جای عالم غیب و تکامل به جای خلقت از اهم ایده‌هایی است که معنویت‌گرایی جدید از آن استقبال می‌کند.

این نوع نگاه به هستی، انسان را نیز به عنوان مرکز شعور هستی به «خود الوهیتی» دچار می‌سازد. در این نگاه، افعال انسان‌ها برای کل هستی و سرنوشت و آینده دراز مدت آن مهم‌ترین عامل تعیین کننده است. (Ibid, 1988: 17) یعنی آنچه مرکز این هستی شناسی است، انسان است و وی در هر سطحی که باشد عنوان مرکز شعور هستی به حساب می‌آید. به گفته چندلر بر همین اساس لازمه اعتقاد به مونیسم، «خود الوهیتی»^۳ خواهد بود یعنی اگر جهان یک وجود یکپارچه است و الوهیت در تمام سلول‌های آن پخش است، انسان نیز حائز الوهیت است و نزدیک‌ترین درجه به الوهیت نیز خود انسان به حساب می‌آید؛ پس به همین علت انسان در هر سطحی می‌تواند از طریق خود، دسترسی کامل به الوهیت داشته باشد، چرا که الوهیت به طور عمیق در خود وی ریشه دارد. (Chandler, 2013: 180)

یکی از پیامدهای قابل مشاهده این دیدگاه مونیستی در شعار معروف معنویت‌گرایان جدید یعنی «خود را دوست بدار» نهفته است. همان‌طور که گفته شد هر چند معنویت‌گرایان جدید به طور وجودشناختی (و نه تمثیلی) به این امر باور دارند که «چو

۱. «کرمه» یا «کارما» در معنویت‌گرایی جدید به معنای قانون عمل و عکس‌العمل است که حکایت از جزای دنیوی اعمال داشته و به جای نظریه گناه و عقوبت الهی در ادیان ابراهیمی می‌نشیند.
 ۲. البته برخی مانند هینگراف معتقدند که ایده‌هایی چون قانون جذب ایده‌های جادوگرانه یا اکالتی و یا مربوط به ادیان باستان است که در معنویت جدید دوباره احیاء شده است. هر چند ممکن است این نظریه درست باشد، اما رویکرد بررسی حاضر کاوش در زمینه‌هایی است که احیای دوباره این نوع اعمال و افکار را ایجاد می‌کند و نه ریشه‌یابی خود آنها.

3. Self-Divinization

عضوی به درد آورد روزگار / دگر عضوها را نماند قرار» اما راه حل نوع‌دوستی و کمک به دیگر اعضا را دوست داشتن خود به عنوان دسترس‌پذیرترین بخش هستی می‌داند. انسان با کمک به خود و دوست داشتن خویشتن به عنوان بخشی از کل، در حقیقت به کل هستی کمک کرده است و این «خود دوستی: سوار بر قانون جریان درونی هستی (انرژی هستی) می‌تواند در کل جهان پخش شود. در معنویت‌گرایی جدید به گفته چندلر شعار «تو می‌توانی با تغییر خود، جهان را تغییر دهی» و یا شعار «چگونه می‌توانی به دیگران کمک کرده باشی بدون آنکه به خود کمک کنی» و یا ایده‌هایی چون مسری بودن شادی و خنده را باید بر اساس جهان‌بینی مونیستی فهم کرد. (Chandler, 2011: 261-262)

بر اساس همین جهان‌بینی، نظام ارزش‌شناسی فرد نیز تغییر می‌یابد. اولاً دیگر خدا نیست که ارزش‌ها را در ذهن انسان می‌کارد، بلکه انسان با درون بینی خود و درک شعور کیهانی، ارزش‌ها را به شیوه‌ای ذهنیت‌گروانه می‌سازد. (Griffin, 1988: 17) ثانیاً بر اساس همین درک یکپارچه از هستی و الوهیت ساکن در همه چیز، دیگر هیچ امری ذاتاً شر یا شیطانی نیست و هستی سراسر خوب و خیر است (و انسان، آزاد و مختار در انتخاب بین خوبی‌هاست) و آنچه به عنوان شر درک می‌شود یا نوع و جلوه‌ای از خودشکوفایی و خلاقیت هستی است که خیریت آن برای ما قابل درک نیست (گریفین، ۱۳۸۸: ۲۹ و ۳۰) و یا نتیجه حماقت، بی‌بصیرتی یا بی‌احساسی انسان است که مشکلاتی بر سر راه او و برای کل هستی می‌آفریند (کمپل، ۱۳۸۷: ۲۰۰) البته بر اساس این جهان‌بینی به هر حال هستی پایان خوشی دارد زیرا این قانون حاکم بر تکامل است و حماقت (مانند حذف گونه‌های نارس در تفکر تکاملی داروین) به طور خود به خود حذف می‌شود و معنویت‌گرایان جدید با هدایت شعور هستی آینده‌ای طلایی را رقم خواهند زد. (همان: ۲۰۱-۲۰۰)

ب) تناسخ به جای معاد

مبحث دیگر در این جهان‌بینی تفسیر متفاوت آن از بهشت و جهنم و اقبال به نظریه تناسخ است. همان طور که پیشتر اشاره شد در معنویت‌گرایی جدید (البته مانند برخی از معنویت‌گرایی‌های سنتی) بهشت و جهنم صرفاً باطن اعمال ماست و نه در جهان دیگر، زیرا جهان یک کل یکپارچه و معنوی است و جهان دیگری غیر از این جهان نیست و بهشت و جهنم نیز استعاره‌ای برای تبیین بطن این جهان و جهت و نحوه شکوفایی و

بسط آن است. بر همین اساس عقاب و ثواب هم در همین دنیا قابل تصور است. اینجاست که ایده تناسخ و کرمه به عنوان قالب و ساختار این شکوفایی و تبیین‌کننده نظام بازخورد اعمال، بیشتر از ایده معاد به کار معنویت‌گرایان جدید می‌آید. (Lynch, 2007: 45) بحث انرژی و ماده نیز در اینجا به کمک تبیین تناسخ آمده و قانون تبدیل ماده به انرژی، فرایند عملی تناسخ را نشان می‌دهد.

اما این تناسخ که بر دیدگاه شکفتگی^۱ و ایده بسط منظم هستی استوار است غیر از تناسخ در اندیشه ادیان شرقی است. به گفته کولین کمپل در این تناسخ جدید، فرد مسئول اتفاقات زندگی پیشین خود نیست، زیرا مجموعه کنش‌ها، احوالات و فرایندهای کلی هستی است که شخصیت کنونی فرد را ساخته است و نه فقط اعمال وی در زندگی گذشته. این مجموعه عوامل حتی می‌تواند خطاها و بی‌کفایتی‌های کنونی فرد را نیز توجیه کند و عذری برای آن بیاورد (مانند فرافکنی تقصیر و ضعف اراده به تأثیر ضمیر ناخودآگاه یا محیط در رفتار فرد) پس نباید به عنوان گناه فرد، به حساب آید. پس به گفته کمپل «شکست یا احوال بد در زندگی کنونی را با استناد به حوادث پیشین در هستی - که بنا به تعریف - فرد مورد نظر، مسئول آن نیست» می‌توان تبیین کرد. پس هر چند این ایده، شبیه تناسخ شرقی است، اما از آنجا که شخص، مسئولیت اعمال گذشته خود را ندارد با آن تفاوت فاحشی می‌یابد. (کمپل، ۱۳۸۷: ۲۰۴)

تفاوت دیگر تناسخ جدید با تناسخ شرقی (مثلاً با تناسخ هندویی) در این است که در این تناسخ جدید، هدف غایی فرد رها شدن از چرخه مرگ و تولد نیست، بلکه هدف او تداوم نامحدود این چرخه و تحقق شکوفایی بیشتر و کسب لذت از مجموعه بی‌پایان هستی است. (همان: ۲۰۴) در هندوئیسم چرخه تناسخ در اصل، مرگ مکرر و رنج مستمر است که باید هرچه سریع‌تر از آن خارج شد اما در جهان‌بینی معنویت‌گرایان جدید، چرخه تناسخ، تداوم خودشکوفایی و لذت‌بخشی مداوم است و چرخه‌ای است که پویایی و خودتکامل‌گری جهان را نشان می‌دهد. این نوع نگاه به هستی غیر از دلالت‌های رفتارشناختی و اخلاقی، پیامدهایی در حوزه نجات‌شناسی نیز دارد که به‌زاد حمیدیه به احصاء برخی از آنها پرداخته است.

به گفته حمیدیه با نفی جهان‌بینی کتاب مقدسی، ساختار طبقاتی گیتی و وجود عینی و واقعی بهشت و جهنم و اوصاف خاص آنها و هم‌چنین داستان آفرینش، آخرالزمان و

ملکوت خدا، زمینی و دنیوی تفسیر می‌شود و رستاخیز به معنای رستاخیز زمین و طبیعت و آینده‌ای رو به عدالت تفسیر شده و نجات‌شناسی سنتی عینیت خود را از دست می‌دهد. به این شکل، نجات تنها یک تجربه دینی-عرفانی و یک حس معنوی و درونی قلمداد می‌شود و یا اینکه نجات تنها به تلاش‌هایی برای حفظ طبیعت، جامعه انسانی و صلح جهانی فروکاهش می‌یابد. (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۳۶۳-۳۶۲) حمیدیه بر اساس این نجات‌شناسی مونیستی چنین استنباط می‌کند که سعادت به جای اینکه امری عینی و خارجی باشد همان شادکامی و موفقیت و همراه شدن با فرایند خودشکوفایی هستی است و در فرآیند این سعادت‌یابی، به جای تأکید بر وجود نجات‌بخش و منجی بیرونی، بر بصیرت معنوی انسان و تحقق خودِ درون، به عنوان تنها نجات بخش تأکید می‌شود. (همان: ۲۶۴)

البته همان‌طور که در ابتدا اشاره شد به دلیل تکرر و تنوع، تمام اجزاء این جهان‌بینی را نمی‌توان در تمام معنویت‌گرایان جدید یافت، بلکه برخی از اجزای آن به درجات و مراتب و با بیان‌های مختلف در بخش زیادی از معنویت‌گرایان سیال و ساختارگریز قابل مشاهده است. فراوانی این دیدگاه‌ها در بین معنویت‌گرایان جدید نیز از آن جهت است که به گفته کمپل این تفکر در برابر ایده‌ها و عناصر فرهنگ کنونی غرب منفعل‌تر است تا دیدگاه‌های سنتی ادیانی چون مسیحیت و یهودیت. علت اصلی نیز آن است که این نوع هستی‌شناسی بر یک امر مسلم تاریخی تکیه ندارد، از این‌روی در تعارض با علوم غربی قرار نمی‌گیرد و مفروضات آن، مانند الوهیت ساکن در امور، مفهوم انرژی، خلاقیت و شکوفایی و جهان یکپارچه آن قدر کلی و گنگ است که بسیار راحت می‌توان آنها را دستکاری کرد و به شکل مفروضاتی مورد تأیید علوم جدید جلوه داد. علاوه بر این، منفعل بودن این جهان‌بینی در پیچه‌ای راحت برای معنایابی در جهان بی‌معنای مدرن باز می‌کند (کمپل، ۱۳۸۷: ۱۹۸-۱۹۷) که در عین امیدبخشی، مسئولیت پذیرش متافیزیک سنتی و مسئولیت‌های رفتاری آن را نیز برای فرد به همراه نمی‌آورد.

به این شکل در معنویت‌گرایی پسامدرن بدون احیای مابعدالطبیعه پیشامدرن، دوباره به امر مقدس دست‌اندازی شد و جهان شبه تقدسی یافت. در این نوع معنویت‌گرایی، هم مابعدالطبیعه‌گرایی نفی می‌شود و هم ماده‌گرایی، اما در حقیقت نوعی «همه - خدا باوری طبیعت‌گرایانه»^۱ به فرد عرضه می‌شود که بر اساس آن، الوهیت در جهان و جهان در

1. Naturalistic Panenthism.

الوهیت حاضر است. در عین حال ساختار جهان نتیجه فعالیت فعل خداوند (مانند جهان‌بینی مونوتیستی) و یا فعل مخلوقات نیست بلکه جهان نتیجه هم‌کنش یکپارچه، مداوم و پیوسته آن دو به حساب می‌آید. (Griffin, 1988: 17) بر همین اساس یکی از پیامدهای مهم این جهان‌بینی درک جدید از خدا و الوهیت است که باید به نحوی سازگار با درک مونیستی معنویت‌گرایان جدید از هستی فهمیده شود.^۱

ج) تأثیر‌گذاری بر انگاره‌های مربوط به خدا

با گسترش تفکرات مونیستی راجع به هستی در کشورهای آنگلوامریکن (که نمونه بارز این تفکرات در معنویت‌گرایی جدید مشاهده شد) لاجرم تصویر تعالی‌گرایانه ادیان ابراهیمی از خداوند با چالش مواجه شد. از آنجا که به گفته پاول هیلاس خدانشناسی ادیان ابراهیمی عمدتاً مبتنی بر تقسیم (یکتاپرستی) است (Heelas, 2007: 1-3) و این خدانشناسی بر اندیشه تعالی خداوند از ابژه‌های جهان استوار است (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۲۲۸-۲۲۷) انسان عصر جدید بر اساس جهان‌بینی غیر تعالی‌گرای خود، از این نوع خدانشناسی فرار کرد. مضافاً اینکه در معنویت‌گرایی جدید خدای تئیستی ادیان ابراهیمی (هر چند در حقیقت امری مطلق، نامتغیر، بی‌نهایت، ازلی و غیر جسمانی است (اما) به دلیل نشان دادن ضدیت با نمادپردازی‌ها و استعاره‌های مسیحی-یهودی، خدایی پدرسالار، زورگو و خارج از جهان ملموس معرفی شد (Griffin, 1988: 18) تا با تصویرپردازی‌های معنویت‌گرایان جدید از خداوند یعنی خدای حاضر در همه، خدای همراه، خدای مهربان و غم‌خوار (Wuthnow, 1998: 95-96) تضاد ایجاد کند.

خدای معنویت‌گرایان جدید، دیگر موجودی متعالی نیست بلکه خدایی زمینی، ساکن در تمام عالم و تعالی‌زدوده^۲ است (Ferrer, Sherman, 2008: 19) که عین جهان یا حال^۳ در جهان قلمداد می‌شود. به این شکل پنداشتِ حلولی از الوهیت به جای

۱. هرچند در اینجا به چستی مونیسم و نحوه تأثیر آن بر دیدگاه معنویت‌گرایان جدید پرداخته شد اما جا داشت عوامل اقبال گسترده به این ایده نیز بررسی شود که به دلیل بالا رفتن حجم مطالب از آن پرهیز شد. به عنوان مثال شیوه نگاه کلیسای پروتستان به هستی و مقدس‌انگاری کلی آن، یا رواج دو مکتب دئیسم و رمانتیسیسم و زمینه‌سازی این دو مکتب برای سست‌شدن مرجعیت دین سنتی و قوت‌گرفتن احساس‌گرایی دینی و همچنین نقدهای فلسفی به متافیزیک سنتی ادیان در دوران مدرن و پاسخ نیافتن این نقدها، از جمله عوامل فکری و فرهنگی است که پذیرش مونیسم را در بین معنویت‌گرایان جدید تسهیل کرد.

2. Detranscendentalization.

خدای متعالی می‌نشیند و خدای عرشی جای خود را به خدای ساکن در درون اشیاء می‌دهد. (کمپل، ۱۳۸۷: ۱۹۶)

د) تأثیر‌گذاری بر انگاره‌های مربوط به انسان

همان‌طور که تحلیل شد، مونیسم به درجات و اشکال مختلف، بخش اصلی جهان‌بینی معنویت‌گرایی جدید است و انسان‌شناسی این نوع معنویت‌گرایی را نیز در سایه این مفهوم باید شناخت. بر اساس این دیدگاه، یعنی حضور خداوند در همه جا، انسان می‌تواند با شناخت خود و حضور در خود با الوهیت ارتباط یابد، زیرا الوهیت امری متعال نیست بلکه در درون قرار دارد. (Chandler, 2013: 180)

به گفته گوردون لینچ هرچند که مونیسم باعث تقدیس هستی و ایجاد دیدگاه مثبت درباره آن و همچنین ایجاد درک مثبت از نفس انسان می‌شود، چالشی را با این تصور سنتی در مسیحیت ایجاد می‌کند که نفس انسان اساساً گناه‌آلود و ناپاک است. (Lynch, 2007: 55) در معنویت‌گرایی جدید، نفس، تجلی شعور الهی یا انرژی کیهانی است، از این‌رو درون انسان منبعی معتبر برای دانستن درباره الوهیت بوده و اعتباری بسیار بیشتر از سخنان کتاب مقدس و سخن پیامبران دارد. (Ibid, 2007: 55)

بر اساس این دیدگاه، خویشتن انسان به عنوان جلوه‌ای از الوهیت که دارای شعور و آگاهی الهی است، نقش مهمی در تکامل هستی ایفا می‌کند و به عنوان کالبد الوهیت، ذاتاً پاک است و فرد با درک ندای درون و سخن خویشتن خود، می‌تواند مدعی داشتن درکی خطاناپذیر باشد و در جهت خودشکوفایی هستی گام بردارد. با این حال به گفته لینچ تقدس خویشتن در معنویت‌گرایی جدید درجاتی دارد. در شکل قوی آن، «خود» انسان همان خدا است و در شکل ضعیف آن انسان تجلی عاملیت الهی در جهان است. (همان: ۵۶) اما در هر دو حالت، خویشتن انسان در هر درجه از رشدیافتگی و تحت هر شرایطی که باشد، شریف و الهی است و همان توانایی‌هایی را دارد که الوهیت از آن برخوردار است.

جمع‌بندی

طبق بررسی‌های موجود، هستی بر اساس دیدگاه غالب در معنویت‌گرایی جدید، امری یکپارچه و واحد است که به طور مدام در حال خودشکوفایی و خودتکاملی است. ایده اصلی مقاله حاضر آن است که دیدگاه معنویت‌گرایان جدید درباره هستی را می‌توان بهتر

از هرچیز با نظریه مونیسم (در مقابل نظریه دوئالیسم) تبیین کرد. نشانه‌هایی که حاکی از وجود این دیدگاه در بین معنویت‌گرایان است عبارت است از قانون جذب، میدان‌های انرژی، خودشکوفایی و تولد مدام و همچنین اعتقاد به تناسخ و کرمه.

همان‌طور که گفته شد، معنویت‌گرایی جدید با نگاه مونیستی به هستی، از تفکر دوئالیستی درباره آن (خیر / شر، خوب / بد، خدا / شیطان و...) پرهیز می‌کند و با تکیه بر تجربه‌گرایی غیر حسی (تجربه درونی)، خلاقیت (تصور پویا از هستی و تأکید بر خودشکوفایی) و استفاده از شواهد شبه‌علمی و توسل به فهم عقلایی (به جای تکیه بر وحی و تاریخ دین) سعی بر آن دارد تا یک تقدس زمینی و ساری و جاری در اجزاء جهان مادی را اثبات کند، تقدسی که لزوماً درگرو باورداشتن به وجود امورات ماوراءالطبیعی نیست.

این قدسی‌سازی جدید هرچند در تقابل با تقدس‌زدایی مدرن شکل گرفت، اما بر مفروضات پایه مدرنیته در باب طبیعت و تجربه متکی است و تعهد خود به هنجارهای مدرن مانند آزادی، تجربه‌گرایی و عقلانیت را از دست نداده است. البته در این رویکرد جدید، دایره تجربه از حد امورات حسی فراتر رفته، معنای عقلانیت توسع یافته و دعاوی آن فروتنانه شده است، اما آنچه پابرجاست عدم اتکا به وحی و دستگاه نهادینه دین برای فهم هستی و ساختن معنا و هدف زندگی بر اساس آن است.

منابع و مآخذ:

- حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱)، معنویت در سبب مصرف، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دباغ، سروش (۱۳۹۰)، «طرح‌واره‌ای از عرفان مدرن (۱)؛ تنهایی معنوی»، مجله آسمان، دوره جدید، ش ۱، پیاپی ۱۰۲.
- سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۸۸)، سنت و سکولاریسم، تهران: صراط.
- شاکرنژاد، احمد (۱۳۹۵)، «الهیات معنویت؟ معنویت یست مدرن و امکان سنجی استخراج نظام الهیاتی»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۸۳.

- شاکر نژاد، احمد (۱۳۹۴)، *رواج معنویت: روی‌گردانی از دین یا بازگشت به دین*، اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۱.
- شاکر نژاد، احمد (۱۳۹۶)، *مفهوم معنویت در عصر پسامدرن*، تهران: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
- شایانفر، شهناز (۱۳۹۳)، *تعالی حلول در فلسفه اسپینوزا و ملاصدرا*، تهران: حکمت.
- فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۴)، *شاخصه‌های عرفان ناب شیعی، ویراست ۲*، قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- کمپل، کولین (۱۳۸۷)، «تئودسیسه «عصر جدید» برای عصر جدید»، مترجم باقر طالبی‌داری، هفت آسمان، ش ۱۰، ص ۲۱۰-۱۸۷.
- گریفین، دیوید ری (۱۳۸۸)، *خدا و دین در جهان پسامدرن*، مترجم حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، *عقلانیت و معنویت پس از ده سال (سخنرانی در تالار شیخ انصاری دانشگاه تهران)*.
- موحدیان عطار، علی (۱۳۸۸)، *مفهوم عرفان*، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

- Chandler, Siobhan (۲۰۱۱), " The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality ". ProQuest Dissertations Publishing.
- Chandler, Siobhan (۲۰۱۳), The Way of the Spiritual Seeker, As Above so below, in ed.D.Bryant, Ways of the Spirit, Norman Fiering of Brown University, Pandora press.
- Cowan, Nelson (۲۰۱۲), the Spiritual, But not Religious Movement: Toward on Ethic of "Quasi – Official", Wesley theological seminary.
- Ferrer, Jorge N, and Jacob H Sherman (۲۰۰۸), The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies. SUNY Press.
- Griffin, David Ray (۱۹۸۸), Spirituality and Society: Postmodern Visions. Sunny Press.

- Hawkins, Merrill M (۲۰۰۶), Personal Spirituality, in: Faith in America: Changes, Challenges, New Directions. Edited by Charles H. Lippy. Greenwood Publishing Group.
- Heelas, Paul (۱۹۹۴), "The Limits of Consumption and the Post Modern Religion of the New Age." The Authority of the Consumer, ۱۰۲-۱۵
- " (۲۰۰۷) _____ The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs." Nordic Journal of Religion and Society ۲۰, no. ۱, ۱-۲۸
- (۲۰۰۹) _____ Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. John Wiley & Sons.
- Hinnells John, R (۱۹۹۵) "A New Dictionary of Religions.",
- Lynch, Gordon (۲۰۰۷), New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion, Touris.
- Wuthnow, Robert (۱۹۹۸), "The New Spiritual Freedom." In: Cults and New Religious Movements, wiley – Blackwell.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی