

گونه‌شناسی و یا تقسیم و تفکیک انواع پدیده‌های اجتماعی براساس توجه به ویژگی‌های مشترک در کنار وجوه ممیزه به مطالعه دقیق‌تر امور و شناخت بهتر واقعیت‌های اجتماعی کمک می‌کند. چرا که از آشنفتگی و درهم‌ریختگی ذهنی کاسته و قدرت تمیز انواع پدیده‌های اجتماعی را که در نظر اول غیرقابل تفکیک به نظر می‌رسند، فراهم می‌سازد. مقاله حاضر با هدف ابهام‌زدایی از پدیده معنویت‌گرایی جدید و گروندگان به آن و تلاش برای پرهیز از خلط آن با پدیده‌های مشابه چون جنبش‌های نوپدید دینی، با مرور و بررسی گونه‌شناسی‌های صورت‌گرفته، تعاریف معنویت‌گرایی جدید و سایر مطالعات نظری، گونه‌شناسی نظری جدیدی معرفی می‌کند که نه تنها ضعف‌های گونه‌شناسی‌های پیشین را مرتفع می‌سازد، بلکه ارتقاء توان تجرید را با برجسته‌سازی تمایزات به‌دنبال خواهد داشت. نتیجه این بررسی استخراج ۱۵ سنخ از معنویت‌گرایان جدید براساس ۵ دلیل‌گرایش (روشنگری، التیام‌بخشی روحی - روانی، کسب موفقیت، سرگرمی و رفع مشکلات جسمانی) در ۳ شکل‌گرایش (مخاطب، مشتری و عضو جنبش/جماعت) است.

■ واژگان کلیدی:

معنویت‌گرایی جدید، معنویت‌گرایان جدید، گونه‌شناسی، نمونه نظری، گرایش

گونه‌شناسی معنویت‌گرایان جدید

ابوتراب طالبی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی
tatalebi@yahoo.com

صدیقه رضانی تمیجانی

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه علامه طباطبایی
sedigheh_ramezani@yahoo.com

مقدمه

گونه‌شناسی از اهمیت زیادی در بسط و توسعه دانش در حوزه‌های مختلف علمی برخوردار است. تا جایی که به‌زعم برخی چون «گوروویچ» کار اصلی دانش شمرده می‌شود. (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۱۳۷) «موریس دوورژه» طبقه‌بندی را مرحله‌ای از پژوهش می‌داند که حکم حلقه میانجی بین توصیف و تبیین را دارد:

«...به‌طور معمول از توصیف یکسره به توضیح و تبیین گام نمی‌گذارند، بلکه از راه یک سطح میانی یعنی طبقه‌بندی به آن می‌رسند. برای اینکه رابطه‌های میان نوع‌ها و گروه‌های پدیده‌ها تعریف و مشخص گردند، باید که خود این نوع‌ها و گروه‌ها به‌دقت تعریف شوند. از این‌رو دومین مرحله توسعه هر علمی عبارت است از برقراری طبقه‌بندی و تدوین یک گونه‌شناسی... باید توجه داشت که سطح توصیف و طبقه‌بندی را نباید به‌عنوان دو سطحی در نظر گرفت که در تحقیق به‌طور مطلق جدا از یکدیگر و یا لزوماً به‌دنبال هم هستند. در واقع هر توصیفی به‌طور طبیعی شکل طبقه‌بندی را به خود می‌گیرد و همیشه کم و بیش چه آشکار و چه پنهان، به یک طبقه‌بندی که از آغاز شده است، رجوع می‌کند. توصیف و طبقه‌بندی در عمل با هم مخلوط‌اند. از سوی دیگر، از دیدگاه دیگری طبقه‌بندی و تبیین هم همین وضع را دارند. زیرا بازبینی فرضیه‌ها و کشف قانون‌های جامعه‌شناسی، به ساختن دقیق‌تر و احتمالاً اصلاح طبقه‌بندی‌هایی می‌انجامد که به‌عنوان پایه تحقیق به‌کار رفته بود... هنگامی که مقدار زیادی از پدیده‌ها توصیف شده و هنگامی که طبقه‌بندی بنیانی در این زمینه به اندازه کافی دقت پیدا کرد، می‌توان به‌طرز درستی به مرحله توضیح و تبیین علمی گام نهاد. یعنی درصدد استخراج قانون‌ها برآمد.» (دوورژه، ۱۳۶۲: ۲۶۹؛ به‌نقل از فرهادی، ۱۳۸۱: ۱۰۶)

به‌نظر «ماکس وبر» گونه یا به‌وسیله فرضیه ساخته می‌شود یا از طریق توصیف و یا با کمک مفاهیم. زمانی که گونه خاص یک واقعیت مادی باشد، به‌وسیله فرضیه مشخص می‌شود ولی وقتی تنها بعضی از جنبه‌های یک پدیده مد نظر باشد، به‌وسیله توصیف به‌دست می‌آید و زمانی که به خصوصیات یک واقعیت اکتفا نکند، از طریق مفهوم بیان می‌شود که در این حالت فقط بعضی از جنبه‌های واقعیت را که از نظر آن مفهوم اهمیت دارد، معنی‌دار می‌سازد. (بریمو، ۱۳۵۷: ۳۸)

به‌نظر «آلبر بریمو» در علوم اجتماعی سه دسته اصلی گونه‌شناسی وجود دارد: الف.

گونه‌شناسی‌هایی که براساس مفهوم «نهاد» بنا شده است. در این گونه‌شناسی علم حقوق به کمک جامعه‌شناسی می‌آید، هر چند هر گونه‌شناسی نهادی، لزوماً قضایی نیست. ب. گونه‌شناسی‌هایی که براساس یک روش بنا شده است. زیرا هر روش در عمل، گونه‌شناسی خاصی را ایجاد می‌کند. از این جهت گونه‌شناسی‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: رابطه‌گرا، کارکردگرا و ساختارگرا. در نوع رابطه‌گرا، روابط میان افراد مبنای طبقه‌بندی به‌شمار می‌رود. در نوع کارکردگرا، گروه‌های اجتماعی، افراد و نهادها برحسب وظایف‌شان در نظام اجتماعی طبقه‌بندی می‌شوند. گونه‌شناسی ساختارگرا نیز علوم اجتماعی را بر مبنای الگوها مورد بررسی قرار می‌دهد و روش تجزیه و تحلیل سیستماتیک را بهترین روش تحقیق در علوم اجتماعی می‌شناسد. ج. گونه‌شناسی‌هایی که بر مبنای مسلک سیاسی است که با مارکسیسم و مفهوم پراکسیس به‌وجود آمده است و بر مبنای تمیز میان استثمارگران و استثمارشوندگان و تشخیص زیربنا از روبنا بنیاد نهاده شده است. (بریمو، ۱۳۵۷: ۳۹-۴۲)

در یک دسته‌بندی کلی می‌توان گونه‌شناسی‌ها را در دو دسته تجربی و نظری جای داد. شماری از آنها که بر پایه داده‌های عینی و الگوهای واقعی بنا می‌شوند، از جمله گونه‌شناسی‌های تجربی‌اند که گاه با عنوان گونه‌شناسی کاربردی هم از آنها یاد می‌شود و شماری دیگر، براساس ویژگی‌ها و مفاهیم نظری بنا می‌شوند و براساس آنها گونه‌ها به‌صورت مجموعه‌ای معنی‌دار و منسجم به‌لحاظ منطقی در می‌آید که به‌نام رده‌بندی‌های بنیادین و منطقی هم خوانده می‌شوند.

طبقه‌بندی‌ای که در این مقاله ارائه خواهد شد صرفاً نظری است. به‌عبارت دیگر در این گونه‌شناسی، تعریف گونه‌ها براساس تفاوت‌های نظری صورت می‌گیرد. این نوع گونه‌شناسی سبب می‌شود که واقعیت پدیده‌های اجتماعی از بسیاری زوایا زدوده شود و ساختارها و قواعد و روابط اساسی که تعمیم‌پذیر و جهان‌شمول هستند بر ما ظاهر شوند. همچنین به پژوهشگران کمک می‌کند که واقعیت را عمیق‌تر و از زوایای متعدد مورد توجه قرار دهند و در مواجهه با آن تفاوت‌های بنیادین را که گاه در پس مشابهت‌ها پنهان می‌مانند، در نظر داشته باشند و یا مشترکات بنیادین پدیده‌ها را که در ظاهر گونه‌گون آنها رخ نمی‌نمایند، بشناسند. (فرهادی، ۱۳۸۱: ۱۰۴)

معنویت‌های جدید از موضوعات مورد توجه دهه‌های اخیر حوزه جامعه‌شناسی دین بوده و تاکنون گونه‌شناسی‌های مختلفی که پیرامون آن ارائه شده است. لیکن غالب آنها

بر چرایی و چگونگی پدیدایی پدیده معنویت‌گرایی جدید، آموزه‌ها، باورها و ساختارهای رایج در گونه‌های مختلف آن و پیامدهای آن متمرکز شده‌اند. به عبارت دیگر، تنها خود پدیده را شرح می‌دهند و در خصوص کنشگران گرایش‌یافته به این پدیده حرفی برای گفتن ندارند. در این مقاله قصد داریم با بررسی تعاریف مختلف معنویت‌گرایی جدید و تدقیق تمایز میان آن با پدیده‌های مشابه دیگر چون جنبش‌های نوپدید دینی و همین‌طور دلایلی که نظریه‌پردازان مختلف برای گرایش به آن برشمرده‌اند، به سوی گونه‌شناسی نظری جدیدی از معنویت‌گرایی جدید و گروندگان به آن گام برداریم. این گونه‌شناسی راه را برای مشاهده عمیق‌تر و از زوایایی تازه به این پدیده خواهد گشود و شناخت ما را نسبت به تفاوت‌ها و مشابهت‌های اساسی و بنیادین آن توسعه خواهد بخشید.

۱. مروری بر ادبیات نظری

تاکنون از سوی صاحب‌نظران، دیدگاه‌های مختلفی درباره معنویت‌گرایی جدید ارائه شده است. برخی از پژوهشگران دلتنگی برای دوران کهن و استفاده از عناصری از سنت‌های آن دوران را یکی از ویژگی‌های ثابت آن می‌دانند. به این صورت که در برخی از اقسام، گاه عناصری از سنت‌های دینی کهن که به روش‌های غیرسنتی تفسیرپذیرند، احیاء می‌شوند. این جریان مجموعه‌ای از روان‌شناسی، درمان‌شناسی، جادو، علم اسرار کهن است که به نیاز مصرفی فرد پاسخ می‌دهد (لوکمان، ۱۹۹۶).

صاحب‌نظران دیگری، اصلی‌ترین ویژگی معنویت‌گرایی جدید را انتخاب «خود فرد» به عنوان تنها مرجع معتبر دانسته‌اند. به عبارت دیگر در معنویت‌گرایی جدید، فرد به منزله عابدی مطیع و منفعل نیست، بلکه پویا و جستجوگر است. در واقع در حالی که سنت‌های دینی و جنبش‌های نوپدید دینی این امکان را به فرد می‌دهند که خود را بخشی از یک اجتماع ببیند، معنویت‌گرایی جدید به شدت بر فرد و تعالی فردی متمرکز است. یک معنویت‌گرای جدید به‌طور پیوسته در حال آفرینش و بازآفرینی نظام خصوصی خود از ارزش‌ها، اعمال و اعتقادات است و برای این کار، خود را در انتخاب از میان عناصر و سنت‌های دینی مختلف آزاد می‌بیند؛ زیرا از یک‌سو در امر گزینش و تصمیم‌گیری مرجعی بالاتر از خود نمی‌بیند و از سوی دیگر از آن‌رو که وابستگی به هیچ نهاد و سنتی ندارد و در عوض دارای نگاهی کثرت‌گرایانه است، می‌تواند به‌دسلیقه خود راه شخصی

به‌سوی حقیقت بسازد. لذا همان قدر که با این باور دین سنتی که الوهیت مافوق بشر و جایی در خارج از انسان است، مخالفت می‌کند، این فرض عقلانیت سکولار را نیز که حقیقت اگر دست‌یافتنی باشد، تنها با استفاده از قوه عقلانی انسان قابل کشف است، رد می‌کند و راه سومی از ادراک را پیشنهاد می‌کند که آن ایمان به صدای درون و اعتماد به شهود شخصی است. (هاتمن و آپرز^۱، ۲۰۰۷)

برخی دیگر از نویسندگان، معنویت‌گرایی جدید را بخشی از منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر می‌دانند. منطقی که توسط جیمسون مورد تحلیل قرار گرفت و ادعا کرد که سه دوره در گسترش سرمایه‌داری وجود دارد. اول: سرمایه‌داری بازار، که مشخصه آن رشد سرمایه صنعتی در بازارهای بزرگ ملی از سال ۱۷۰۰ تا ۱۸۵۰ میلادی بوده است؛ دوم، سرمایه‌داری انحصاری در عصر امپریالیسم، که با گسترش بازارهای بین‌المللی توسط دولت‌های ملی اروپایی و بهره‌برداری از مواد اولیه و نیروی کار ارزان از سرزمین‌های استعماری مشخص می‌شود و سوم، مرحله سرمایه‌داری متأخر، که به شرکت‌های چندملیتی با بازارهای جهانی و مصرف زیاد و ایجاد فضای جهانی سرمایه‌های چندملیتی مربوط می‌شود (از دهه ۶۰ میلادی). در تحلیلی از فرهنگ در مرحله سرمایه‌داری متأخر، جیمسون استدلال می‌کند که قبلاً فرهنگ مدرنیسم می‌توانست استانداردها یا تفاوت‌هایی چون فرهنگ والا و فرهنگ پست را برجسته سازد؛ در حالی که فرهنگ پست مدرنیسم - که یک علامت فرهنگی از این مرحله متأخر از سرمایه‌داری است - کاملاً کالایی شده و تمایل دارد که برحسب چیزی که لذت‌های فوری می‌دهد و تولید پول می‌کند، در نظر گرفته شود. (پوسامی^۲، ۲۰۰۷: ۱۵۱)

ویلسون نیز در مقدمه کتاب «جنبش‌های نوپدید دینی» ویژگی‌های زیر را برای ادیان جدید برمی‌شمرد: ۱. بیشتر ادیان جدید در سبک و سیاق‌شان به‌شدت با دیگران اختلاف‌نظر دارند. حتی بعضی از آنها ... از این جهان ناامید شده و خود را از تمامی امکانات اجتماعی و ساختارهای موجود و یا الگوهای انگیزشی که خصلت جامعه سرمایه‌داری است، کنار می‌کشند. ۲. [انواعی از آنها]، به ایجاد سیستم‌های تجاری - رقابتی اختصاص داده شده‌اند و داعیه‌های دینی خود را با پیامدهای کاملاً مادی می‌سنجند... در این جنبش‌ها، قدرت معنوی به‌وسیله اهداف اقتصادی مهار می‌شود. مذهب نه آن اهداف را

1. Houtman & Aupers

2. Possamai

تعیین می‌کند و نه رفتار اخلاقی را تجویز می‌نماید بلکه تا حدودی داعیه‌دار پیشنهاد محرک‌های مضاعف برای انگیزش‌های اقتصادی روزمره است. ۳. هواداران معنویت در عمل به پایبندی‌های مذهبی‌شان اختیار عقلایی دارند؛ یعنی اینکه عمل به اعتقادات خاص مذهبی با دیگر جنبه‌های زندگی رابطه دارد، با این فرض که مردم بر پایه ارزیابی‌های خردمندانه و هوشیارانه به پایبندی‌های دینی خود عمل می‌کنند. ۴. اموری که ادیان جدید قادر به انجام آن هستند، تاحدی ساختن تعلیمات و اعمالی برای دستیابی به تطابق فرهنگی معتبری است که آنان ناگزیر از عمل به آن هستند. آنها در این زمینه روال انعطاف‌پذیرتری نسبت به ساختار کلیسای متحجر دارند. این امر منجر به قبول حقایق به‌ظاهر معتبر دائمی شد که در ساختارهای مقدس عهد قدیم بنا نهاده شده بود... ادیان جدید از نظر فعالیت، نوع و خصلت‌ها شباهت به ادیان قدیمی‌تر دارند چرا که دین به‌طور سنتی هم شکل تفریح و سرگرمی داشته است و ادیان جدید به این جهت می‌توانند افراد را به مشارکت ترغیب کنند. ۵. ادیان جدید اگرچه از تنوع عقاید و اعمال و فعالیت‌ها برخوردارند؛ لیکن همه آنها تصویری از رستگاری دارند که شاید بالاترین مخرج مشترک آنها باشد. رستگاری دینی در آنها گستره وسیعی از موضوعات مثل شفابخشی، تغییر نگرش، موفقیت‌های مادی، آسودگی خاطر، تعالی اعمال، رستگاری پس از حیات و چیزهای دیگر است. ۶. جامعه‌شناسان این ایده را رد کردند که همه کسانی که به این سازمان‌ها می‌پیوندند باید تعصبات خود را کنار بگذارند. گو اینکه در این سازمان‌ها ممکن است اشتیاق و دل‌بستگی و تعصب و خشک‌مغزی وجود داشته باشد... ولی بسیار کمیاب و دور از قاعده عمومی است. (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۱)

تیلور معنویت‌گرایی جدید را از نتایج بیرونی و مشهود وضع پسادورکیمی^۱ تلقی می‌کند که در این صورت امر محتمل این است که پیش از هر چیز، شمار کسانی که خود را بی‌اعتقاد به خدا، لادری یا بی‌دین قلمداد می‌کنند، افزایش یابد. اما مهم‌تر اینکه طیف مواضع بینابینی گستره عظیمی می‌یابد: بسیاری از مردم، از ادای تکالیف دینی و

۱. در وضع دیرینه دورکیمی، ارتباط من با امر مقدس مستلزم تعلق به مذهب جامعه من بود. در وضع نو دورکیمی، ورود من به گروه مذهبی‌ای که خودم برگزیده بودم روا شمرده می‌شد، اما این گروه مذهبی نیز به‌نوبه خود مرا با مذهب وسیع‌تر و مهم‌تر از آن با موجودیت سیاسی‌ای که بر طبق مشیت الهی نقش ایفا می‌کرد، پیوند می‌داد. اما در وضع نادورکیمی زندگی یا رسم دینی‌ای که من به عضویت در آن درمی‌آیم نه فقط باید حاصل انتخاب خودم باشد، بلکه باید در چارچوب تحول معنوی من معنادار هم باشد. (تیلور، ۱۳۸۹: ۳۶)

مذهبی سر می‌زنند و در عین حال، همچنان خود را متعلق به یک مذهب یا معتقد به خدا معرفی می‌کنند. در ساحتی دیگر، طیف عقیده به چیزی ماورائی وسیع می‌شود، اما در این طیف تعداد کمتری عقیده به یک خدای انسان‌وار دارند و تعداد بیشتری به چیزی مانند نیرویی ناانسان‌وار التزام دارند. در همین راستا با رواج سریع شیوه‌های دین‌ورزی عصر جدید، نظراتی که بر روی مرز میان انسان‌گرایی/ معنویت پل می‌زنند و اعمالی که معنویت و روان‌درمانی را به هم می‌پیوندند، افزایش خواهد یافت. در صدر همه اینها، مردم هرچه بیشتر و بیشتر چیزی اختیار می‌کنند که سابقاً موضعی غیرقابل دفاع تلقی می‌شده است؛ مثلاً خودشان را کاتولیک می‌دانند و در عین حال بسیاری از عقاید دینی مهم را نمی‌پذیرند یا مسیحیت را با دین بودا تلفیق می‌کنند یا نیایش می‌کنند و در عین حال یقین ندارند که به عقاید دینی معتقدند. این بدان معنا نیست که انسان‌ها در گذشته، چنین موضعی اتخاذ نمی‌کردند؛ بلکه فقط بدین معناست که امروزه صادق و صریح بودن در این باب آسان‌تر می‌نماید. (تیلور، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۵۱)

۲۰۹

هنگراف^۱ که از پژوهشگران برجسته حوزه معنویت‌گرایی جدید به‌شمار می‌رود بر تمرینات روح - ذهن - بدن تأکید دارد. این تمرینات دربرگیرنده فعالیت‌های متنوعی است، لیکن از نظر هانگراف اولین ویژگی مشترک همه آنها این است که به‌دنبال درمان انسان به‌عنوان یک کل تشکیل‌شده از ذهن، بدن و روح هستند؛ به همین سبب به روابط میان جنبه‌های مختلف فیزیکی، ذهنی و معنوی انسان توجه دارند. البته در اینجا بیمار، معنای عامی دارد و شامل هر کسی است که از برهم خوردن تعادل میان روح، بدن و ذهن خود رنج می‌برد. دومین ویژگی این تمرینات، توجه به عنصر «تعالی فردی» است. تعالی فردی، بر نوعی رهایی انسان از ضعف و رنج تأکید دارد که با تقویت نیروهای نهفته انسان که نتیجه ارتباط با الوهیت درونی خواهد بود، میسر می‌شود. (هانگراف، ۱۹۹۶: ۴۶-۴۲)

این تمرینات را می‌توان ترکیبی از روان‌شناسی غربی و تکنیک‌ها و نظام‌های معنوی شرقی دانست. به همین دلیل است که گاه با تأکید بر بعد شرقی از آنها با عنوان شرقی شدن غرب^۲ (کمپبل^۳، ۲۰۰۷) یاد می‌شود و گاه با تأکید بر بعد غربی، امپریالیسم معنوی^۴ (هانگراف، ۱۹۹۶) نامیده می‌شوند.

1. Hanegraaff
2. Easternization of West
3. Campbell
4. Spiritual Imperialism

اغلب پژوهشگران بر این نظرند که بهره‌گیری از تمرینات روح، بدن و ذهن را می‌توان به‌طور ویژه در «جنبش عصر جدید» و «نتوپاگانیسم» مشاهده کرد. برخی پژوهشگران مانند پوسامی (۲۰۰۷) میان عصر جدیدی‌ها و نتوپاگانیسم تفاوت زیادی قائل نمی‌شوند و هر دوی آنها را در مجموعه بزرگ‌تری قرار می‌دهند. لیکن پژوهشگران دیگری چون یورک (۱۹۹۵) این دو را از هم جدا می‌کنند. اصطلاح «عصر جدید» ابتدا به جنبشی خودآگاه در قرن نوزدهم اشاره داشت که پیام آن امید به دگرگونی همه‌جانبه برای شروع دوران جدیدی در حیات بشر بود. لیکن بعدها با هویدا شدن بیشتر عدم موفقیت‌های دنیای مدرن در تحقق اهداف انسانی، به دگرگونی در ابعاد درونی و شخصی اکتفا کرد. در این شرایط این جنبش به تدریج از یک‌سو به امور غیبی تمایل پیدا کرد که ریشه تاریخی در سنت‌های رمزی و جادوگری داشت و از دیگر سو متوجه تمرینات روح، بدن، ذهن شد. اگرچه هنوز هم کاربرد اصطلاح عصر جدید هم به معنای خاص اولیه آن و هم در معنای عام آنکه جنبشی پیچیده متشکل از عناصری مانند درمان و علم‌گرایی است، ادامه دارد، اما اکثر نویسندگان و محققان در آثار اخیر خود ترجیح می‌دهند جنبش عصر جدید را بارزترین نمود معنویت‌گرایی جدید و نشانی از تحولی بسیار گسترده‌تر بدانند و برای اشاره به این جریان وسیع‌تر از اصطلاحات جدیدتری استفاده کنند. برای مثال علاوه بر معنویت‌گرایی جدید عنوان «برگزینید و بیامیزید^۱» را برای اشاره به این پدیده به کار می‌برند و هیلاس^۲ معنویت شخصی^۳ یا معنویت زندگی^۴ را پیشنهاد می‌کند. (هیلاس، ۲۰۰۲: ۳۶۱)

پژوهشگران دیگری پیام اصلی جنبش عصر جدید را این می‌دانند که «زندگی شما از کار افتاده است»^۵. این پیام اشاره به ویژگی‌ای از عصر مدرن دارد و آن اینکه آدمی بیش از اندازه با انتظارات و فشارهای بیرونی یکی شده است. توصیه جنبش عصر جدید برای پیدا کردن و رها ساختن خود واقعی این است که انسان‌ها با خلاص کردن خود از محدودیت‌های اجتماعی و کشف حقیقت درونی و اصیل، فردیت بیشتری پیدا کنند. با این کار می‌توانند به خدای درونی و نفس برتر خود دست پیدا کنند. (وینست و وودهد^۶، ۲۰۰۹: ۳۲۶)

1. Pike & Mix
2. Heelas
3. Self-Spirituality
4. Spirituality of Life
5. Your Life Is Out of Work
6. Vincett & Woodhead

اما نئوپاگانیسم به طیف وسیعی از فرقه‌های مختلف اشاره دارد که حتی نفوشمنیسم و جادوگری جدید را نیز در بر می‌گیرد. به این معنی، جدید است که هر آنچه را که از سنت‌های کهن برای رفع نیازهای انسان مدرن لازم می‌بیند، انتخاب، اصلاح و به‌روز می‌کند. نئوپاگانیسم بر خلاقیت، خیال و ابتکار به‌منظور پشت‌سر گذاشتن سنت، اصول نهادینه‌شده و دین سازمان‌یافته تأکید دارد اما همزمان خود را وارث سنت‌های باستانی و کهن معرفی می‌کند. چرا که معتقد است فرهنگ‌ها و ادیان کهن برای بعضی جنبه‌های زندگی انسان معاصر تعالیم مفیدی دارند، مانند احترام به زمین و حفظ توازن و هماهنگی میان انسان و طبیعت. گرچه اغلب صورت‌های نئوپاگانیسم دارای تشکیلاتی هستند که رهنمون‌هایی از پیش تعیین‌شده در اختیار اعضای خود قرار می‌دهند، اما اکثر پاگان‌ها برای خلق نظام اعتقادی خود آزادانه از سنت‌های مختلف بهره می‌گیرند. (پایک^۱، ۲۰۰۵: ۶۴۷۰)

۲۱۱

نئوپاگانیسم بر تجربه و ارتباط مستقیم با الوهیت جاری و ساری در جهان تأکید دارد که می‌تواند از راه هماهنگی و هم‌نو شدن با طبیعت تحقق پیدا کند. این توجه به طبیعت آنها را به فعالیت‌های اعتراضی علیه تخریب محیط زیست واداشته است. طرفداران این صورت از معنویت‌گرایی معتقدند حتی هنگامی که نیاز به تغییری در ساختارهای سیاسی و اجتماعی احساس می‌شود، ابتدا این نفس است که باید در مرکز تغییر قرار بگیرد و برای رسیدن به این هدف از فنونی مانند مراقبه استفاده می‌کنند. (پایک، ۲۰۰۵: ۶۴۷۳)

به‌زعم «پوسامی» عصر جدید و نئوپاگانیسم، بخشی از معنویت‌گرایی بزرگ‌تری هستند که او آن را پرنیسم^۲ نامیده و بیش از این دو زیر دسته را نیز شامل می‌شود. پرنیسم به‌عنوان یک معنویت تلفیقی که جهان را به‌صورت وحدت‌گرایانه تفسیر می‌کند، تعریف می‌شود. بر اساس این دیدگاه، جهان هستی دارای اجزایی است که عمیقاً با یکدیگر در ارتباط‌اند. پرنیسم به رد دوگانه‌هایی چون ذهن و بدن می‌پردازد و طرفداران آن در تلاش برای توسعه نوعی اخلاق بشری هستند. آنها برای رشد معنوی بر روی خود کار می‌کنند و به جستجوی دانش معنوی‌ای هستند که می‌تواند دانشی درباره جهان و یا دانشی درباره خودشان باشد و این دو را با هم مرتبط می‌داند. (پوسامی، ۲۰۰۷: ۱۵۳)

همان‌طور که مرور تعاریف بالا نشان می‌دهد، معنویت‌گرایی جدید از قرار گرفتن تحت نظام و چارچوب‌های تغییرناپذیر و صلب‌گریزان است. لذا مرزهای جداکننده و

1. Pike

2. Perennism

نمودهای آن سیال و لغزنده است. به عبارت دیگر آن گونه که برگر بیان می‌کند، «نظم» خواه در اندیشه و خواه در عمل اجتماعی، به مثابه پدیده‌ای بی‌روح، منکر زندگی و سرکوبگر به نظر می‌آید. برعکس، شورش علیه نظم به منزله اثبات وجود زندگی و آزادی است. بی‌معیاری، حسنی است که باید از آن پیروی کرد. در واقع بی‌معیاری، معیار می‌شود. (برگر و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۰۷)

البته این بی‌معیاری به معنای آن نیست که به هیچ عنوان نتوان باورها، تمایلات و کنش‌های مشترکی را میان کنشگرانی که به این پدیده گرایش نشان می‌دهند، یافت. برای نمونه، در حوزه باورها می‌توان به موارد زیر اشاره داشت: ۱. باور به نیروهای فرامادی و تأثیرگذاری مستقیم آنها بر زندگی روزمره؛ ۲. نگاه کثرت‌گرایانه و چهل‌تکه‌سازی^۱ سنت‌های دینی و معنوی قدیم و جدید غربی و شرقی؛ ۳. درک کل‌نگرانه از طبیعت و مقدس‌انگاری آن؛ ۴. پذیرش شهود درونی به عنوان روشی برای نیل به حقیقت. در حوزه تمایلات نیز می‌توان این موارد را برشمرد: ۱. علاقه و کنجکاوای نسبت به حقیقت روح و پدیده‌های فرامادی؛ ۲. داشتن تمایلات مدرن همچون بازاندیشی، برابرخواهی، تساهل و تسامح؛ ۳. ناامیدی و نارضایتی از جامعه مدرن و دلتنگی برای دوران کهن و سنت‌های رایج در آن؛ ۴. تمایل به لذت‌های فوری، خوشبختی و آرامش در زندگی. همچنین در حوزه کنش‌ها به نظر می‌رسد گرایش به معنویت‌گرایی جدید، نشان از زیست‌جدیدی دارد که خود را در درمان‌گری و خودیاری‌گری از رهگذر «تمرینات روح - ذهن - بدن» نمایان می‌سازد. این تمرینات، موارد متعددی را در برمی‌گیرد. برخی از آنها عبارت‌اند از: انواع مدیتیشن و مراقبه، انواع تمرینات تمرکزی و تنفسی پاکسازی‌کننده ذهن و روح، انواع تکنیک‌های کنترل و مدیریت ذهن همچون تجسم خلاق، انواع ریلکسیشن با کمک حس شنوایی مانند گوش دادن به موسیقی و یا حس بویایی مانند بوییدن عطر عود، انواع ماساژ، تکنیک‌های مدیریت و بهره‌گیری از انرژی محیط مانند فنگ‌شویی، برنامه‌ریزی‌های عصبی - کلامی مانند بهره‌گیری از هوشیاری برتر و ...

۲. پیشینه گونه‌شناسی معنویت‌گرایی

تاکنون گونه‌شناسی‌های متعددی از پدیده معنویت‌گرایی جدید و پدیده‌های مشابه آن چون ادیان جدید و جنبش‌های نوپدید دینی عرضه شده است. در یک تقسیم‌بندی کلی

می‌توان آنها را براساس مبنای دسته‌بندی‌شان در پنج دسته کلی جای داد. اول، آنهایی که چرایی و چگونگی شکل‌گیری معنویت‌گرایی را محور تقسیم‌بندی خود قرار داده‌اند. دوم، آنهایی که نوع آموزه‌ها را محور کار خود قرار داده‌اند. سوم، آنهایی که پیامدهای اجتماعی آموزه‌ها را مبنای تقسیم‌بندی خود قرار داده‌اند. چهارم، آنهایی که ساختار معنویت‌گرایی را به‌عنوان محور گونه‌شناسی خود برگزیده‌اند و پنجم، آنهایی که غایات آموزه‌های معنویت‌گرایی را مبنای استخراج اقسام قرار داده‌اند.

۲.۱. گونه‌شناسی براساس چرایی و چگونگی شکل‌گیری

از بررسی کنندگان چرایی و چگونگی، می‌توان به تقسیم‌بندی میلتنون اشاره کرد. او ادیان جدید را براساس اینکه چرا و چگونه شکل گرفته‌اند در هشت گونه، دسته‌بندی می‌کند:

۱. ادیان قدیسی متأخر، که مبتنی بر اعتقاد به الهامات یک فرد شکل می‌گیرند؛ ۲.
- ادیان اشتراکی، که بیش از هر چیز به‌دنبال برقراری وجودی اشتراکی هستند؛ ۳. ادیان متافیزیکی تفکر جدید، که با تأکید بر لزوم کفایت عملی دین در حل مسائل عمده زندگی روزمره نظیر فقر و بیماری، بینشی التقاطی شکل داده‌اند؛ ۴. ادیان روانی/روحانی، بر محور تجربه پدیده‌های روانی گوناگون شکل گرفته‌اند؛ ۵. ادیان حکمت باستان، معتقد به افسانه‌ای هستند که آنها را به زمان‌های دور دست پیوند می‌دهد؛ ۶. ادیان جادویی، ادیانی با محوریت پذیرش سحر و جادو هستند؛ ۷. ادیان شرقی، از ادیان هندی و چینی منشعب شده و دارای رهبر معنوی هستند و ۸. ادیان خاورمیانه، از یهودیت و اسلام منشأ گرفته‌اند. (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۱۳۱-۱۱۱۰)

۲.۲. گونه‌شناسی براساس آموزه‌ها

از آموزه‌محورها، می‌توان به دسته‌بندی حمیدیه اشاره کرد. او در مقاله‌ای با عنوان «تلاشی در گونه‌شناسی جنبش‌های نوپدید معنوی در ایران» جنبش‌های نوپدید دینی را بر اساس محتوای تعالیم به هفت گروه تقسیم می‌کند: ۱. معنویت کاریزماتیک؛ ۲. معنویت خویشتن؛ ۳. معنویت فراعلم؛ ۴. معنویت هندی - چینی؛ ۵. معنویت بیگانگان؛ ۶. معنویت جادو و ۷. معنویت نوکافرکشی.

حمیدیه در توضیح این گروه‌ها می‌نویسد: «می‌توان جنبش‌های نوپدید معنوی را در وهله اول، در دو دسته طبقه‌بندی کرد؛ جنبش‌ها و گروه‌هایی که تأکید ویژه بر امور رازآلود و اسرار دارند و جنبش‌هایی که چنین تأکیدی ندارند. با توجه به محوریت راز و رمز برای دسته اول، مناسب است این دسته را جنبش‌های «معنویت راز» بنامیم. در دسته

دوم، هرچند ممکن است امور سری و غیبی جایگاهی داشته باشند، اما محوریت از آن «امر قدسی» است. از همین روی، کاملاً موجه است که عنوان جنبش‌های «معنویت امر قدسی» را برای دسته دوم انتخاب کنیم. جنبش‌های «معنویت امر قدسی» را می‌توان به دو زیربخش تقسیم کرد. برخی از آنها، «امر قدسی» را درون خویشتن فردی بشر در نظر می‌گیرند. طبق تعالیم این جنبش‌ها، که می‌توان آنها را «معنویت‌های خویشتن» نامید؛ امر قدسی، امری «متعالی»^۱ یعنی فراطبیعی، فرامادی و بیرون ماندگار نیست، بلکه «حلول‌کننده»^۲ در جهان و درون ماندگار است. الوهیت را باید در نفس خود یافت، تنها اتوریته و مرجعیت از آن خویشتن است، انسان تنها بنده خویش است نه در گرو مرجعیتی بیرون از خود. در برابر «معنویت‌های خویشتن»، قسم دیگری از جنبش‌های «معنویت امر قدسی» می‌توان تشخیص داد که امر قدسی را جایی بیرون از فرد می‌نهند. این جنبش‌ها گرایش به مرجعیتی بیرونی دارند، مرجعیتی که از کاریزما برخوردار بوده، تبعیت از او امری الزامی و شرطی ضروری برای عضویت تلقی می‌شود. این جنبش‌ها را می‌توان «معنویت‌های کاریزماتیک» نامید. اما جنبش‌های «معنویت راز» گاه با آن دسته از امور غریبه و اسراری سر و کار دارند که کارکرد آنها اخلاقاً مثبت است و گاه بر اموری شیطانی و جادویی با کارکردهایی اخلاقاً منفی تأکید دارند. دسته اول (معنویت راز مثبت) خود می‌تواند به دو طبقه تقسیم شود: ۱. معنویت‌هایی که امور غریبه آنها از نوع امور فراعلم است؛ ۲. معنویت‌هایی که امور غریبه آنها از نوع موجودات غیر عادی و «بیگانگان» فرازمینی نظیر بشقاب پرنده و موجودات فضایی یا فرشتگان است. گروه اول از این دو گروه که با فراعلم سروکار دارد، دو گونه است: آنها که با فراعلم نوین سروکار دارند و آنها که بر فراعلم با منشأ شرقی (عمدتاً هندی و چینی باستان) تأکید دارند. دسته دوم (معنویت راز منفی) را نیز می‌توان به دو طبقه تقسیم کرد: جادوگری و علوم غریبه و نوکافرکیشی». (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۴۴-۴۲)

۲.۳. گونه‌شناسی براساس پیامدهای اجتماعی آموزه‌ها

از گونه‌شناسی‌های پیامدمحور می‌توان به گونه‌شناسی والیس در شناسایی سه گونه جنبش نوپدید دینی اشاره کرد که عبارت‌اند از: جنبش‌های پردکننده جهان، جنبش‌های تطبیق‌کننده با جهان و جنبش‌های تأییدکننده جهان. جنبش‌های از نوع پردکننده جهان،

1. Transcendental
2. Immanent

جهان مادی و اجتماعی را فاقد ارضاء‌کنندگی، فاسد و غیرروحانی می‌انگارند و غالباً نوعی سبک زندگی و حرکتهای جمعی را پیش می‌گیرند. جنبش‌های تأییدکننده جهان، بیشتر رو به سوی فرد دارند و چنین ادعا می‌کنند که موفقیت، قدرت یا برخورداری را می‌توان از طریق شگردهایی که آنها آموزش می‌دهند، به‌دست آورد. آنها اصولاً این زندگی و جهان را کاملاً پذیرفتنی می‌دانند و معتقدند که ناملايمات آن را بدون تغییر ساختارهای اجتماعی و تنها با تغییر افراد می‌توان از میان برداشت. جنبش‌های تطبیق‌کننده با جهان، زندگی و جهان حاضر را نمی‌پذیرند ولی با تأکید بر نوعی تجربه دینی شخصی خود را با آن تطبیق داده و ناملايمات آن را تحمل‌پذیر می‌سازند. آنها به زندگی درونی شخصی توجه بیشتری دارند. (همیلتون، ۱۳۹۰: ۳۵۵)

۲.۴. گونه‌شناسی براساس ساختار معنویت‌گرایی

از گونه‌شناسی‌هایی که محور کار خود را ساختار معنویت‌گرایی قرار داده‌اند، می‌توان به تقسیم‌بندی استارک و بین‌بریج^۱ اشاره کرد. آنها سه نمونه نظری از معنویت‌گرایی جدید ارائه می‌دهند: معنویت‌گرایی مخاطب‌محور، معنویت‌گرایی مشتری‌محور و جنبش‌های معنویت‌گرا. مخاطب‌محورها، افراد را به‌صورت فیزیکی جایی جمع نمی‌کنند ولی دکترین‌های خود را از خلال مجلات، کتاب‌ها، روزنامه‌ها، رادیو و تلویزیون تولید می‌کنند. آنها برای این فعالیت‌های خود، سازمان‌یافتگی رسمی‌ای را مد نظر ندارند. آنها با نوع خفیفی از اسطوره، سحر و جادوگرایی درگیر می‌شوند و غالباً از طریق رسانه‌های جمعی فعالیت می‌کنند؛ اما گاهی اوقات نیز جمعیت‌هایی را جذب نمایشگاه‌ها و کارگاه‌های فراروان‌شناسی یا جشنواره‌های عصرجدید و مانند آن می‌کنند. معنویت‌گرایی مشتری‌محور نیز مانند مخاطب‌محورها از خلال آنچه خدمات معنوی خوانده می‌شود، سازماندهی می‌شوند. اما آنها دارای رهبرانی هستند که به ارائه خدمات معنوی می‌پردازند مانند ستاره‌شناسان، فراروان‌شناسان و شفا دهندگان. استارک و بین‌بریج رابطه بین دکتترین این‌گونه از معنویت‌گرایی و بهره‌گیرندگان از آن را به رابطه میان بیمار و درمانگر تشبیه کرده‌اند. در واقع، مشتریان عملاً به‌صورت فعالانه آن را تجربه می‌کنند. گونه جنبش‌ها، در واقع سازمان‌های مذهبی‌ای هستند که بیشترشان از سازماندهی ضعیفی برخوردارند. آنها برخی کارکردهایی مشابه جنبش‌های متعارف را داشته و برای تغییر اجتماعی تلاش می‌کنند. اگرچه درجه تلاش آنها برای بسیج اعضایشان متفاوت است؛ ولی همه

1. Stark & Bainbrige

آنها برخلاف گونه‌های دیگر، تمایل به ارائه معنای جدیدی از جهان برای اعضای خود دارند. این موضوع سبب می‌شود که غالباً از تعارض بیشتری با محیط اجتماعی - فرهنگی پیرامون خود برخوردار باشند. (استارک و بین‌بریج، ۱۹۸۵: ۳۰-۲۶؛ به نقل از: پوسامی، ۲۰۰۷: ۱۵۹-۱۵۸) زیرا معرفی معانی جایگزین بر معنای ارائه‌شده از سوی فرهنگ مسلط، می‌تواند چالش‌ها و اختلال‌هایی را در پذیرش باورها، ارزش‌ها، شیوه‌های عمل متعارف و جامعه‌پذیری افراد به دنبال داشته باشد.

۲.۵. گونه‌شناسی براساس غایات آموزه‌ها

از جمله گونه‌شناسی‌های غایت‌محور نیز می‌توان به گونه‌شناسی بروس کمپبل (۱۹۷۸) اشاره داشت که نگاهی غایت‌انگارانه دارد و نمونه‌های نظری خود از معنویت‌گرایی جدید را بر این اساس شناسایی می‌کند که عبارت‌اند از: معنویت‌گرایی روشنگر و معنویت‌گرایی ابزاری. غایت اولی، خود تجارب درونی است و در دومی غایت، آثار تجارب درونی است. گونه روشنگر، صورتی رازآمیز در ارتباط با توسعه درونی همچون مذهبی ابدی و جهانی ارائه می‌دهد. در این گونه، بر جدا شدن از شخصیت خود و جستجوی تجارب درونی از امر قدسی تأکید می‌شود. این گونه از طریق ایجاد باوری مقدس به یک عارف یا به یک حکیم و یا قدیس و... در اعضاء، آنها را تحت تأثیر ایدئولوژی روشنگرانه خود قرار می‌دهد. معنویت در اینجا پایانی است بر «منیت»^۱ و برای تحقق آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما در گونه ابزاری، تکنیک‌های فردی‌ای ارائه می‌شوند که افراد از طریق آنها موقعیت خود و یا دیگران را در جهان بهبود ببخشند. در این گونه، تجارب درونی به خاطر اثر و تغییراتی که بر زندگی روزمره افراد دارد، پیگیری می‌شود. در اینجا غایت اعضاء تبدیل شدن به فردی قدرتمندتر از طریق تمرکز بر جهان فرامادی و آثار قطعی آن است و نه تجربه درونی. برای مثال توسعه فراست، جذب و احساس در جسم. معنویت در این گونه، در خدمت اهداف بیرونی از جمله افزایش کارآمدی و کارایی در فعالیت‌های این جهانی قرار می‌گیرد. (کمپبل، ۱۹۷۸: ۲۳۳؛ به نقل از: پوسامی، ۲۰۰۷: ۱۶۱-۱۶۰)

معدود پژوهش‌هایی هم در داخل کشور یافت می‌شوند که با بررسی عینی، مشاهده مستقیم و یا مصاحبه با گروندگان به معنویت‌گرایی جدید در ایران، اقدام به ارائه نوعی گونه‌شناسی داشته‌اند که از آن جمله پژوهش فضا کاشی با عنوان «خود در معنویت‌های جدید» است. او با مطالعه موردی عرفان حلقه، در یک دسته‌بندی شاگردان عرفان

حلقه را به دو دسته ابزارانگاران و غایت‌انگاران تقسیم کرده است. منظور از ابزارانگاران کسانی هستند که به سبب جاذبه ابزاری این نحله بدان وارد می‌شوند. غایت‌انگاران، اما کسانی هستند که به سبب بحران‌های روحی و معنوی، گره‌ها، مشکلات زندگی، مد و انواع سبک‌های زندگی به سمت این معنویت‌ها کشیده می‌شوند. غایت‌انگاران خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: الف. تنوع‌طلب‌ها، که براساس مُد، کنجکاوی یا سبک زندگی خاص زندگی به سمت معنویت‌های جدید کشیده می‌شوند؛ ب. جستجوگران معنا، که آنچه آنان را به سمت معنویت‌های جدید می‌کشاند، به نوعی بی‌اعتبار شدن ساختارهای دینی و معنوی سنتی است؛ ج. بحران‌زده‌ها، آنهایی هستند که درگیر یک مشکل عمده یا بحران خاص در زیست روزمره‌شان بوده‌اند و برای کنار آمدن یا حل مشکل به سمت معنویت‌های جدید پناه می‌آورند. (کاشی، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۳۸)

۲۱۷

در مجموع و در نقد و ارزیابی گونه‌شناسی‌های مرورشده در بالا می‌توان گفت که هیچ‌یک از آنها، از همه ویژگی‌های لازم برای گونه‌شناسی بنیادین برخوردار نیستند. هر چند هر کدام مزیت خاص خود را دارند لیکن از جامعیت لازم برخوردار نبوده و همه ابعاد پدیده مذکور را پوشش نمی‌دهند. غالب این دسته‌بندی‌ها آن را مجموعه‌ای از باور فرض کرده‌اند و از توجه به آن به عنوان مجموعه‌ای از تمایلات و یا کنش‌ها بازمانده‌اند، لذا توان برقراری تمایز میان همه انواع گروندگان به این پدیده را دارا نیستند. چرا که گرایش افراد نسبت به چیزی را معمولاً آمادگی آنها برای عمل، ادراک، تفکر و احساس نسبت به آن چیز می‌دانند که نظامی سه جزئی بوده و شامل سه عنصر است: ۱. عنصر شناختی: شامل اعتقادات و باورهای مشخصی درباره یک شیء یا اندیشه؛ ۲. عنصر احساسی: یا وجود نوعی پیوند یا احساس عاطفی و ۳. عنصر رفتاری: تمایل به عمل و آمادگی برای پاسخگویی به شیوه‌های خاص رفتار. (ستوده، ۱۳۷۴: ۱۴۵) بنابراین در کنار توجه به باورها، باید به تمایلات و کنش‌ها نیز پرداخت.

همچنین می‌توان به غفلت از بعد عاطفی - روانی و تجارب فرامادی و همین‌طور بعد اقتصادی - اجتماعی اشاره داشت. معنویت‌گرایی جدید در بعد عاطفی - روانی، ارائه‌دهنده تسکین‌دهنده‌هایی است برای امنیت و آرامش از دست‌رفته ناشی از تجربه رنج و محرومیت یا ترس‌ها و اضطراب‌های ناشی از شرایط زندگی متأثر از عصر مدرن که اشکال قدیمی کنش را به سرعت به نفع سود اقتصادی مضمحل و فرسوده می‌کند. در بعد اقتصادی - اجتماعی، نیز ارائه‌دهنده راه‌هایی است برای رسیدن به اهداف اقتصادی و یا

ارتقای منزلت اجتماعی. چرا که نوید آسان‌سازی موفقیت در وجوه مختلف زندگی (اعم از محسنات اخلاقی، مدارج علمی، وضعیت اقتصادی و...) را تنها با ایمان‌آوری‌ای ساده به قوانین خود می‌دهد. این قوانین که از اموری زمینی چون احترام به طبیعت و انجام مستمر اقدامات لازم برای حفظ محیط زیست تا مقولاتی فرازمینی و سحرگونه چون انرژی گرفتن از کائنات را شامل می‌شود و همگی در ذیل نوعی تقدیرگرایی معنا می‌یابد؛ در گونه‌شناسی‌های بررسی شده مورد بی‌توجهی واقع شده است. براساس تقدیرگرایی حاکم بر این قوانین باید خود را به جریان زندگی سپرد و یگانه مسیر فهم این حقیقت نیز که یک رویداد یا موفقیت، سهم و تقدیر تو از زندگی بوده یا خیر، سهولت دستیابی است. همچنین تمرکز بسیار بر آموزه‌های رایج در معنویت‌گرایی جدید، برجسته‌سازی بیش از اندازه بعد معرفتی - معنایی پدیده را به دنبال داشته است. این در حالی است که می‌توان به کنشگران بسیاری اشاره داشت که بدون پذیرش این بعد به جهت کارکردهای دیگری چون کارکردهای درمانی، به‌طور مستمر تکنیک‌های ذهنی - روحی - بدنی رایج در معنویت‌گرایی جدید را در زندگی روزمره خود به کار می‌گیرند.

۳. به‌سوی گونه‌شناسی نظری تازه از معنویت‌گرایی جدید

به‌نظر می‌رسد برای ارائه گونه‌شناسی تازه‌ای از معنویت‌گرایی جدید، بهره‌گیری از الگوی تلفیقی و دوبعدی‌ای که آدام پوسامی از تلفیق گونه‌شناسی‌های استارک و بین‌بریج و کمپبل در مقاله خود ارائه می‌دهد، راهگشاست. او مبتنی بر دیدگاه نظری خود (تحلیلی فرهنگی با این مدعای اصلی که معنویت‌گرایی جدید، نوعی فرهنگ به‌شدت^۱ مصرفی مرتبط با دوران جدید و متأثر از سرمایه‌داری متأخر^۲ است) از دو بعد تولید و مصرف سخن می‌گوید. او در بعد تولید قصد توصیف و تقسیم‌بندی وضعیت عرضه کالاها و خدمات معنویت‌گرایی جدید در جامعه کنونی را دارد و از سه‌گانه استارک و بین‌بریج (معنویت‌گرایی مخاطب‌محور، معنویت‌گرایی مشتری‌محور و جنبش‌های معنویت‌گرای جدید) استفاده می‌کند و در بعد مصرف، به دنبال توضیح چرایی مصرف کالاها و خدمات مذکور توسط کنشگران است. در این بعد نیز از دوتایی کمپبل (معنویت‌گرایی روشنگر و معنویت‌گرایی ابزاری) بهره برده و با وام‌گیری از دیدگاه پل گیلن، گونه‌سومی تحت

1. Hyper

۲. مبتنی بر نظریه جیمسون

عنوان معنویت‌گرایی سرگرم‌کننده^۱ بر آن می‌افزاید. ضعف کار پوسامی آن است که هیچ توضیحی در مورد ۹ گونه‌ای که از تقاطع این دو محور تولید و مصرف به‌دست می‌آید، ارائه نمی‌دهد. همچنین به‌نظر می‌رسد توجه به جاذبه‌های معنویت‌گرایی می‌تواند به توضیح بیشتر و دقیق‌تر دلایل کنشگران برای گرایش و گسترش دلایل مصرف کمک کند. بررسی دیدگاه‌های نظری موجود، گواه بر سه قسم جاذبه در خصوص این پدیده دارد. در قسم اول، این پدیده برای کنشگرانی جذابیت دارد که براساس دیدگاه پیتر برگر در کتاب ذهن بی‌خانمان، از طریق حاملان اولیه و یا ثانوی آگاهی مدرن، درگیر مسئله سکولارشدن می‌شوند. حاملان اولیه، تولید فناورانه (با هر نوع سازمان اقتصادی و اجتماعی مربوط به آن) و دولت مبتنی بر سازمان‌دهی دیوان‌سالارانه (با هر نوع ویژگی سیاسی و ایدئولوژیک خاص) است. حاملان ثانوی، شامل فرایندهای اجتماعی و فرهنگی گوناگونی هستند که اغلب آنها از نظر تاریخی ریشه در عاملان اولیه دارند. از جمله: شهرنشینی؛ نظام لایه‌بندی اجتماعی با تحرک؛ قلمرو خصوصی به‌منزله متن اصلی زندگی فردی؛ نهادهای مختص نوآوری علمی و فنی؛ آموزش همگانی و رسانه‌های جمعی به‌عنوان متمم آن. (برگر و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۰۹)

سکولار شدن در اینجا بدین معناست که چنین کنشگرانی، دین را مبنای کنش‌های خود قرار نداده و این مبنا را از دین به پدیده‌های مدرنی چون علم واگذار کرده‌اند. اما این سکولارشدن آنها را با خلأیی معنوی مواجه ساخته است؛ زیرا این پدیده‌های مدرن از معنابخشی به تجربه‌هایی چون مرگ و رنج واماندند. لذا این کنشگران سکولارزدایی از زندگی شخصی خود را با جستجوی نظام معنابخش جدیدی که با وضعیت مدرن سکولار سازگار باشد، پیش گرفته‌اند. معنویت سکولار ارائه‌شده در معنویت‌گرایی جدید، برای این دسته از کنشگران، نسخه معنابخشی است که نه تنها پرسش‌های بی‌پاسخ مانده آنها را پاسخ می‌دهد، بلکه این پاسخ از سویی با وضعیت مدرن سازگار بوده و از سوی دیگر کنشگر را به انجام احکام عبادی دست و پاگیر و سخت الزام نمی‌کند. در نهایت می‌توان گفت که این دسته از کنشگران به‌دنبال بهره‌مندی از روشنگری‌های ذهنی معنویت‌گرایی جدید هستند و دلیل گرایش آنها روشنگری است که مورد توجه پوسامی نیز بود.

۱. این گونه از معنویت‌گرایی در اصل به لذت بردن از معنویت اشاره دارد. این افراد در جلسات سخنرانی تنها برای گذران اوقات فراغت شرکت می‌کنند. گیلن توضیح می‌دهد که لذت پیام‌های معنوی به‌جهت ترغیب افراد به تفسیر دنیای اطراف خود با رد هرگونه معنای قطعی است که در آن افراد می‌توانند لذت عاطفی و تخیلی قوی دین را بدون تحمل سختی‌های دینداری دنبال کنند. (پوسامی، ۲۰۰۷: ۱۶۱)

اما گونه ابزاری در گونه‌شناسی پوسامی امکان خرد شدن به چندین گونه مجزا را دارد که با بررسی دو قسم دیگر جاذبه قابل توضیح است. در قسم دوم جاذبه، معنویت‌گرایی جدید برای کنشگرانی جذابیت دارد که بر اثر چندگانگی نظم اخلاقی حاکم بر جامعه ناشی از تغییرات اقتصادی - اجتماعی و تکثر زیست‌جهان‌ها و الگوهای زندگی، تقابل و ناهمخوانی میان انتظارات خود با پاسخ‌های جامعه و به‌دنبال آن تنش‌های اخلاقی و کاهش احساس امنیت را تجربه می‌کنند و در جستجوی ارتقاء موقعیت خود تلاش می‌کنند. از جمله مهم‌ترین این انتظارات، انتظارات مربوط به مناسبات قدرت و منزلت است که کمپر^۱، شرحی از آن و برانگیختگی هیجانی ناشی از آن ارائه می‌دهد. قدرت در نظریه او به معنای توان وادار کردن دیگران به پیروی از خواسته‌ها و دستورات فرد است و منزلت به معنای دریافت احترام، پیروی، توجه و افتخار بدون اجبار است. (کمپر، ۱۹۹۱: ۳۲)

کمپر توضیح می‌دهد که از دست دادن قدرت، با تجربه احساس ترس و از دست دادن منزلت با تجربه احساس گناه و شرم همراه است. (کمپر، ۱۹۹۱: ۷۷۸) لذا کنشگران مزبور، راه‌های پیشین ارتقای منزلت اقتصادی - اجتماعی را ناکارآمد یافته و به‌دنبال راه‌های جدید زودبازده می‌گردند. آنها همچنین نمی‌توانند میانبرهای ماوراءالطبیعی گذشته را به دلایلی چون برجسب خرافه‌گرایی، تحجر و... انتخاب کنند. لذا برای افزایش توان همراهی خود با افزایش روزافزون نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی و تطبیق بیشتر الگوهای جدید زندگی حاکم بر عصر سرمایه‌داری متأخر، راه‌حل‌های بدیع زودبازدهی را برای ارتقاء طبقه و منزلت اجتماعی جستجو می‌کنند. برای این دسته، معنویت‌گرایی جدید بهترین نسخه است؛ چرا که نه تنها رجوع به امور رازآمیز، راه‌های میانبری به روی آنها می‌گشاید، بلکه آمیختن و شبیه‌سازی با شاخه‌هایی از علم رایج چون روان‌شناسی، مدیریت و... داغ خرافاتی‌گری بر پیشانی ندارد و مدرن و عقلانی به نظر می‌رسد. دلیل گرایش این دسته از کنشگران را می‌توان کسب موفقیت معرفی کرد.

قسم سوم جاذبه نیز شامل کنشگرانی می‌شود که یا غلبه عقلانیت ابزاری بر زندگی روزمره، سرکوب احساسات، کاهش کنش‌های ارتباطی و دیوان سالاری مدرن، آنها را محتاج فنون آرامش‌بخش معنویت‌گرایی جدید و شرکت در اجتماعات شورانگیز آنها کرده است؛ یا اینکه تجربه‌های رنج، بحران و محرومیت چون جنگ، مهاجرت، شورش سیاسی ناموفق یا فقر شدید را از سر گذرانده‌اند و به مأمونی جدید نیازمندند که سرخوردگی آنها

را التیام بخشیده، احساس امنیت و آرامش از دست‌رفته‌شان را بازگرداند و شرایط تحمل وضعیت موجود را برای‌شان فراهم آورد. از خودبیگانگی و بحران هویت از جمله مسائلی است که غالب این کنشگران با آن دست به گریبان بوده و راه‌حلی برای تسکین بخشی به خود جستجو می‌کنند. برای این دسته از کنشگران نیز می‌توان دلیل التیام‌بخشی روحی - روانی را معرفی کرد.

علاوه بر جاذبه‌های سه‌گانه ذکرشده در بالا، نباید از یاد برد که برجسته‌سازی کارکردهای کالاهای و خدمات معنوی جدید در بازارهای معنوی نیز می‌تواند انواع دیگری از کنشگران را به سمت معنویت‌گرایی جدید سوق دهد. دسته اول، کنشگرانی که کارکردهای درمانی، ورزشی و تناسب اندامی پدیده مذکور، آنها را جلب می‌کند که شفا برای بیماری‌های صعب‌العلاج و به‌دست آوردن توانایی‌هایی روحی از جمله آنهاست. چرا که شمار گسترده‌ای از انواع معنویت‌گرایی‌های جدید وعده‌هایی چون شفا و تقویت قوای روحی به مستمعان خود می‌دهند. دسته دوم، کنشگرانی هستند که به پدیده مذکور به‌سان کالایی لذت‌بخش (حائز وجوه زیبایی‌شناختی منحصر به فرد) در سبک زندگی‌ای رمانتیک می‌نگرند که مصرف آن در اوقات فراغت، به فرایند تمایز آنها از «دیگری»ها کمک خواهد کرد. غلبه فرهنگ کالایی و مصرفی و تعریف هویت براساس سبک زندگی را می‌توان از جمله عوامل مؤثر در گرایش این دسته از کنشگران به معنویت‌گرایی جدید دانست. اما در کل به‌نظر می‌رسد، گرایش این دو دسته غالباً مقطعی و بدون جهت مشخص بوده و با تجربه تلفیقی از گونه‌های مختلف معنویت‌گرایی جدید رایج در بازارهای معنوی همراه باشد؛ بدون آنکه به‌طور جدی درگیر هیچ‌یک از آنها شوند. توجه به مقوله تمایز و لذت بردن از معنویت نیز ما را به برجسته‌سازی سرگرمی به‌عنوان دلیل گرایش رهنمون خواهد ساخت که پوسامی نیز در گونه‌شناسی خود به آن اشاره داشت و بزرگ‌نمایی کارکردهای ورزشی و تناسب اندامی و درمانی، دلیل جدیدی برای گرایش را پدیدار خواهد ساخت که عبارت است از رفع مشکلات جسمانی.

بنابراین پنج دلیل^۱ گرایش به معنویت‌گرایی جدید از مباحث بالا قابل استخراج است

۱. انتخاب واژه دلیل در اینجا با عطف نظر به تمایز معنایی دو واژه علت و دلیل انجام شده است. در واقع این پنج دلیل، توضیح‌دهنده‌های نیت‌های افراد از گرایش به معنویت‌گرایی جدید هستند و نه تبیین‌کننده آن. در واقع در استفاده از واژه دلیل، معنایی که کنشگر از کنش قصد می‌کند، مد نظر ماست؛ یعنی آنچه در ذهن کنشگر می‌گذرد. ولی علت در علوم اجتماعی بر تأثیر و تأثر پدیده‌های اجتماعی مختلف بر یکدیگر اشاره دارد.

که عبارت‌اند از: روشن‌نگری، التیام‌بخشی روحی - روانی، کسب موفقیت، سرگرمی و رفع مشکلات جسمانی. به‌علاوه به‌نظر می‌رسد می‌توان سه شکل گرایش (مخاطب، مشتری، عضو جنبش یا جماعت) نیز برای معنویت‌گرایان جدید در نظر گرفت. مخاطبان کسانی هستند که هرچند تحت تأثیر جاذبه‌های معنویت‌گرایی قرار دارند اما نیازمندی قابل توجهی در خود بدان‌ها احساس نمی‌کنند. شدت نیازمندی در مشتری‌ها خود را نشان می‌دهد. با این حال، آنها به‌صورت منفرد جذب جریان‌های معنویت‌گرا می‌شوند. اما در جنبش یا جماعت، ما پیوند گروهی را در میان افراد مشاهده می‌کنیم که حول باورها و نمادهایی خاص شکل می‌گیرند و به‌صورت سازمان‌یافته و یا شبکه‌ای عمل می‌کنند.

برای گونه‌های معنویت‌گرایی که شکل گرایش آنها عضو جنبش یا جماعت است، بهره‌گیری از گونه‌شناسی والیس در سه‌گانه جنبش‌های دینی طردکننده، تطبیق‌کننده و تأییدکننده دنیا مفید واقع خواهد شد. زیرا بالاترین سطح درگیری یعنی گونه جنبش در معنویت‌گرایی جدید، شباهت زیادی به پدیده‌ای دارد که در ادبیات جامعه‌شناسی دین، جنبش‌های نوپدید دینی خوانده می‌شود. لذا می‌توان از تقسیم‌بندی سه‌گانه والیس برای آن استفاده کرد؛ البته با جرح و تعدیل‌هایی بر ویژگی‌های حاکم بر جنبش‌های نوپدید دینی. چرا که به‌زعم نگارنده، معنویت‌گرایی جدید حتی در بالاترین سطح سازمان‌یافتگی‌اش نسبت به جنبش‌های نوپدید دینی اولاً از پیچیدگی سازمانی کمتری برخوردار است. به‌عبارت دیگر غالباً سلسله‌مراتب، تقسیم کار و وظایف مشخصی در آن مطرح نیست و اگر هست، بسیار ساده و ابتدایی است. ثانیاً جماعت‌هایی که حول اهداف معنویت‌گرایانه شکل می‌گیرند، بیشتر موقتی بوده و دوام زمانی بالایی ندارند. ثالثاً غالب معنویت‌گرایان جدید واجد مکان سازمانی مشخصی نیستند و در محیط‌هایی مانند پارک‌ها یا حتی فضای مجازی فعالیت‌شان را دنبال می‌کنند؛ رابعاً نحوه جذب عضو آنها باز و فراگیر بوده و کنشگران مختلفی را به‌مثابه مشتری و یا عضو می‌پذیرند. با این حال، چون ویژگی‌های مشترک زیادی میان این دو پدیده وجود دارد، به‌نظر می‌رسد طرح سه شاخه والیس می‌تواند به فهم گونه جنبش یا جماعت معنویت‌گرایی جدید کمک کند. از تقاطع پنج دلیل و سه شکل گرایش به معنویت‌گرایی جدید، می‌توان به ۱۵ گونه درخصوص معنویت‌گرایان جدید دست یافت که خلاصه‌ای از ویژگی‌های این ۱۵ گونه و سپس جدول حاصل از تقاطع دو محور دلیل گرایش و اشکال گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ادامه قابل مشاهده است.

۳.۱. سه گونه با دلیل گرایش روشنگری

۱. سکولارهای دارای خلأ معنوی؛ ۲. سکولارزدها و ۳. جنبش‌های طردکننده عوارض دنیای مدرن.

در میان کنشگرانی که مهم‌ترین دلیل آنها برای گرایش یافتن به معنویت‌گرایی جدید، روشنگری است؛ پایین‌ترین سطح درگیری با گونه مخاطبان است. در این گونه با سکولارهای دارای خلأ معنوی مواجهیم. این افراد، همان‌طور که کاشی در پژوهش خود با عنوان «خود در معنویت‌های جدید» اشاره می‌کند؛ در زندگی روزمره خود دچار معضل خاصی نیستند و آنچه آنان را به سمت معنویت‌های جدید می‌کشاند، به نوعی بی‌اعتبار شدن ساختارهای دینی و معنوی سنتی است. نیاز به معنا، چارچوب‌های معنوی، پاسخ به پرسش‌های وجودی و نیازهایی از این قبیل موجب گرایش این دسته از افراد به سمت معنویت‌های جدید است. (کاشی، ۱۳۸۸: ۱۶۰) طیف گسترده مخاطبان کتب و مقالاتی با مضامینی چون معنا و حقیقت زندگی، کلیدها و هنر خوب زیستن، راه‌های خودشناسی و خودآگاهی و تحول درون را که سازنده نظام‌های معنایی جدید برای مخاطبان خود هستند، می‌توان از زمره این کنشگران دانست.

اما در سطح درگیری بالاتر یعنی گونه مشتریان، سکولارزدها را خواهیم داشت؛ سکولارزدایی به معنای کنشی است که بر اثر نارضایتی از عناصری از فرهنگ مدرن که افسون‌زدایی از انسان و طبیعت را به دنبال داشته است، پدید آمده و کنشگر را از یک سو به ستیز با عقل‌گرایی روزافزون و بازسازی دوباره اعتماد از دست رفته به حس درونی می‌کشاند و از سوی دیگر، بازگشت به ایمان به نیروها و اموری فرامادی غیرقابل اثبات با عقل را تجویز می‌کند. از آنجا که شکل‌گیری چنین ایمانی نیازمند ایجاد برقراری رابطه نزدیک و شکل‌گیری نوعی وابستگی و تعلق عاطفی است؛ این افراد غالباً جستجوی دستورالعمل‌های معنویت‌گرایی را از میان کتب، مجلات و... کافی ندانسته بلکه با اعتماد به فرد یا عرضه‌کننده‌ای خاص نسخه مناسب خود را اخذ کرده و به نوعی سکولارزدایی مستمر از زندگی شخصی خود دست می‌زنند. از جمله این موارد می‌توان به کلاس‌هایی اشاره داشت که متمرکز بر رفع نیازهای روحی انسان هستند و گاه در موضوعاتی چون رشد، پیشرفت، بیداری، سلوک یا سفر معنوی و یا تحصیل معنویت در زندگی مشاهده می‌شوند. در نهایت نیز در گونه جنبش‌ها یا جماعت‌های طردکننده عوارض دنیا در بالاترین سطح درگیری با کنشگرانی مواجهیم که عضو سازمان‌ها یا جماعت‌هایی می‌شوند که به سکولارزدایی از زندگی اجتماعی به شکل کنش جمعی سازمان‌یافته می‌پردازند. از جمله

این موارد می‌توان به سازمان‌های مردم‌نهاد^۱ صلح‌طلب یا محیط‌زیستی اشاره کرد که با مقدس‌انگاری طبیعت این فعالیت خود را نوعی رسالت معنوی تلقی می‌کنند. در اینجا دیگر هدف کنشگر صرفاً بازسازی نظام معنایی جدید و یا رشد فردی در مسیر توصیه شده در این نظام‌های معنایی نیست؛ بلکه نوعی مقاومت در برابر ساختارهای قدرت را نیز به همراه دارد. زیرا کنشگر الگوی زیست جدیدی را مطلوب انگاشته و معانی و الگوهای ارائه شده از سوی ساختارهای قدرت را بی‌اعتبار اعلام می‌کند.

۳.۲. سه گونه با دلیل گرایش کسب موفقیت

۱. دارندگان تنش اخلاقی؛ ۲. ارتقاءطلبها و ۳. جماعت‌های تأییدکننده دنیای مدرن

در این قسم دلیل گرایش، کسب موفقیت به‌ویژه موفقیت مالی است. در پایین‌ترین سطح درگیری یعنی در سطح مخاطب با افرادی مواجه می‌شویم که تنش‌هایی اخلاقی^۲ را تجربه کرده‌اند و میان امور بدان‌سان که هستند و آن‌گونه که باید باشند شکافی می‌یابند. لذا به‌دنبال راه‌گریز و یا جبران می‌گردند. معنویت‌گرایی جدید می‌کوشد تجربه‌های بشر از بی‌عدالتی، نابرابری و زورگویی را توجیه کرده و نشان دهد که این واقعیت‌ها به‌ظاهر وجود دارند و اگر انسان نظر گسترده‌تری به آنها داشته باشد، درمی‌یابد که حتی همین بی‌عدالتی‌ها نیز الگوی معنی‌داری دارد. (همیلتون، ۱۳۹۰: ۲۶۹) طیف گسترده کنشگرانی که مخاطب کتب و مجلات مختلف با حوزه‌های موضوعی چون تأثیر مثبت‌اندیشی در زندگی، رابطه میان واقعیت‌های بیرونی و حالات درون و همین‌طور بهره‌گیری از انرژی‌های مثبت برای تغییر جهان هستند، از این جمله‌اند.

از میان کنشگران بالا، ارتقاءطلبان یعنی کسانی که آرزوی ارتقای موقعیت اجتماعی خود را نیز در سر می‌پرورانند و خود را شایسته سطح بالاتری از رفاه و احترام اجتماعی تلقی می‌کنند؛ در جستجوی راه‌های کوتاه‌مدت و زودبازده، مشتری دائم معنویت‌گرایی جدید می‌شوند. چرا که این آموزه‌ها و الگوها آسان‌سازی هر چه بیشتر ارتقاء پایگاه اقتصادی - اجتماعی را گاه تنها با ساختن پنداری از در دسترس بودن آرزوها با داشتن تنها اشتیاق به آنها و تصویر ذهنی روشن از آنها نوید می‌دهند. کنشگرانی که زندگی خود را براساس قوانین یا رازهای موفقیت و پولدار شدن و رسیدن به آرزوها تنظیم می‌کنند.

1. NGO

۲. یعنی وضعیتی که طی آن فرد مجبور به انجام کاری شود که در درون خود احساس می‌کند اشتباه است و یا از کاری بازداشته شود که از درون می‌داند صحیح است.

قوانینی که ادعا می‌شود از بررسی زندگی انسان‌های موفق استخراج شده است. قوانینی چون قانون جذب، قانون ذهن و قانون خدمت. قانون جذب به این معناست که شما به‌طور مرتب افکار، ایده‌ها و موقعیت‌هایی را که با افکار غالب شما هماهنگ هستند به خود جذب می‌کنید، خواه افکار منفی و خواه افکار مثبت. مقصود از قانون ذهن نیز این است که افکار شما تبدیل به واقعیت می‌شوند. شما تبدیل به همان چیزی می‌شوید که درباره آن بیشتر فکر می‌کنید. پس همیشه درباره چیزهایی فکر کنید که واقعاً طالب آن هستید و از فکر کردن درباره چیزهایی که خواستار آن نیستید اجتناب کنید. قانون خدمت نیز می‌گوید پادشاهی که در زندگی می‌گیرید با میزان خدمت شما به دیگران رابطه مستقیم دارد. هر چه بیشتر برای بهبود زندگی دیگران کار کنید، در عرصه‌های مختلف زندگی خود نیز پیشرفت بیشتری به‌دست می‌آورید.^۱

۲۲۵

در سطح درگیری بالاتر شاهد فعالیت جمعی در راستای قوانین موفقیت و ترویج و گسترش هر چه بیشتر باور و عمل به آنها هستیم. کنشگرانی که عضو انجمن‌ها و مؤسسات آموزش شیوه‌های کسب موفقیت و افزایش مهارت‌های زندگی با تقویت قوای روحی و بهره‌گیری از قدرت نیروهای ذهنی و فرامادی هستند. مراکزی چون مدارس موفقیت، برنامه‌ریزی عصبی - کلامی^۲، کارآفرینی و یا دفاتر مشاوره متافیزیکی کسب و کار که به‌صورت سازماندهی‌شده و تشکیلاتی، سازنده هویت و خرده‌فرهنگ جدیدی نه‌تنها در حوزه فرهنگ عامه بلکه در میان نخبگان جامعه و متخصصین هستند.

۳.۳. سه گونه با دلیل رفع مشکلات جسمی

۱. پویندگان طرق درمانی یا ورزشی و تناسب اندامی؛ ۲. بیماران روانی و جسمانی و ۳. جماعت‌های مسئله‌دار در این قسم، دلیل گرایش افراد، رفع یا پیشگیری از مشکلات جسمانی است. در پایین‌ترین سطح درگیری، کنشگر به‌خاطر احساس نیاز به کارکردهای درمانی و ورزشی جذب معنویت‌گرایی جدید می‌شود و پس از دریافت پاسخ لازم یا آن را رها می‌کند یا به سمپاتی برای سطوح دیگر تبدیل می‌شود. مانند شرکت‌کنندگان کلاس‌های یوگا یا ورزش‌های رزمی که به قصد کسب مهارت و یا رفع چاقی وارد این کلاس‌ها می‌شوند ولی به‌مرور زمان ضمن انجام تمرین‌های فیزیکی و عضلانی، با تکنیک‌های مختلف تنفسی و تمرکزی همچون مدیتیشن و برنامه‌ریزی غذایی چون دوره‌های خام‌خواری آشنا شده و

۱. از کتاب ۱۲۰ قانون جهانی موفقیت، نوشته برایان تریسی برگرفته از: <http://mgtsolution.com/>

۲. olib/103683668.aspx پایگاه اینترنتی راهکار مدیریت

آثار مثبت انجام مستمر آنها را در بهبود تغذیه، رفع دردهای جسمانی و مشکلات روحی خود مشاهده می‌کنند. آثاری که با مفاهیم جدیدی چون **چاکراها** یا کانال‌های انرژی در بدن و لزوم پاک‌سازی آنها توجیه می‌شوند.

در سطح درگیری بالاتر شاهد گرایش یافتن کنشگرانی هستیم که نیاز شدیدتری به کارکردهای درمانی معنویت‌گرایی جدید احساس می‌کنند و در واقع تأثیرات شفابخش تمرینات روحی، ذهنی و بدنی معنویت‌گرایی جدید، آنها را جذب می‌کند. این افراد چه بسا از نظر معرفتی، باورهای معنوی جدید را نیز نپذیرفته و رد می‌کنند. کنشگرانی که از بیماری‌های صعب‌العلاج جسمی علاج‌ناپذیر با روش‌های پزشکی رایج رنج می‌برند، از جمله این دسته‌اند. بهره‌گیری از انرژی‌ها و همسویی و اتصال با منبع لایزال انرژی کائنات از طریق استاد ریگی^۱ و استفاده از درمان‌های مکمل چون طب سوزنی، آیورودا^۲، ماساژدرمانی و صوت‌درمانی را می‌توان در این قسم برشمرد که بر پایه باور به بدنه‌ای ناآشکار و بعد معنوی انسان و شفای بیماری‌ها با کمک هماهنگی با قوانین طبیعت است. در این درمان‌ها بر تأثیر ایمان فرد به شیوه درمان و درمانگر به‌عنوان عامل مهمی در بهبود و شفاافتگی تأکید می‌شود.

در بالاترین سطح درگیری نیز با جماعت‌های مسئله‌داری همچون معتادان مواجهیم. کنشگرانی که برای تحمل‌پذیر ساختن فرایند سخت و طاقت‌فرسای درمانی خود، آن را به‌صورت جمعی و با تمسک به تکنیک‌های درمانی معنویت‌گرایی جدید دنبال می‌کنند. از جمله این جماعت‌های می‌توان به انجمن ۱۲ قدم یا معتادین گمنام اشاره کرد که برای رهایی از انواع اعتیاد شامل اعتیاد به مصرف مواد مخدر تا سیگار و الکل و حتی مشکلات رفتاری چون قماربازی تشکیل می‌شوند. جلسات این انجمن‌ها شبیه یک کلوپ است که کسانی که وجه مشترکشان اعتیاد است در آنجا گرد هم می‌آیند تا تجربه‌های خود درباره اعتیاد، قدم‌ها و بهبودی را با یکدیگر به اشتراک بگذارند. این جلسات، حالت خودگران داشته و اعضای گروه، خودشان از یکدیگر حمایت می‌کنند. همه انجمن‌های ۱۲ قدمی از برنامه مشترکی استفاده می‌کنند. از میان این دوازده قدم، قدم‌هایی زیر قابل توجه است:

- به این باور رسیده‌ایم که یک نیروی برتر می‌تواند سلامت عقل را به ما بازگرداند.

1. Rieki

2. Ayurvedic Medicine

- تصمیم گرفتیم که اراده و زندگی خود را به مراقبت خداوند (بدان‌گونه که او را درک کرده‌ایم) بسپاریم.

- از راه دعا و مراقبه خواهان ارتقاء رابطه آگاهانه خود با خداوند (بدان‌گونه که او را درک می‌کردیم) شده و فقط جویای آگاهی از اراده او برای خود و قدرت اجرایی‌اش شدیم.

- با بیداری روحانی حاصل از برداشتن این قدم‌ها سعی کردیم این پیام‌ها را به معتادان برسانیم و این اصول را در تمام زندگی خود به اجرا درآوریم. (بی‌نام: ۲۵)^۱

۳.۴. سه گونه با دلیل گرایش التیام‌بخشی روحی - روانی

۱. دارندگان تجربه رنج یا محرومیت شدید؛ ۲. تسکین‌طلب‌ها و ۳. جنبش‌های تطبیق‌دهنده خود با عوارض دنیای مدرن.

۲۲۷

در این قسم، دلیل گرایش، التیام‌بخشی روحی - روانی است و معنویت‌گرایی جدید برای کنشگرانی جذابیت پیدا می‌کند که تجربه‌های رنج یا محرومیت را از سر گذارنده‌اند. در واقع معنویت‌گرایی جدید یا از طریق تخفیف و گریز از موقعیت‌های فشار عاطفی رنج را تحمل‌پذیر می‌سازد یا از طریق قرار دادن رنج در یک زمینه معنی‌دار، انسان را با آن تطبیق می‌دهد و آن را قابل فهم سازد. در اینجا توانایی انسان در فهم رنج، در واقع به معنای توانایی پذیرش و تحمل آن است. (همیلتون، ۱۳۹۰: ۲۶۹) همچنین می‌تواند به عنوان جبران‌کننده برای آن دسته از محرومیت‌ها عمل کند که فرد احساس می‌کند برطرف کردن علل آن از توان یا اختیار او بیرون است. بنابراین دارندگان تجربه‌های رنج یا محرومیت شدید جزء مخاطبان آن قرار می‌گیرند که تکنیک‌های آرام‌بخش رایج در معنویت‌گرایی جدید در میان کتب، مجلات، رسانه‌ها و... را نسخه مناسبی می‌یابند. چرا که آنها را به‌طور موقت از محیط واقعی دور ساخته و امکان فراموشی آن را فراهم می‌سازد. تکنیک‌ها و روش‌هایی چون خنده‌درمانی (یوگای خنده)، ریلکس‌شدن با کمک موسیقی و یا بوی عود، زندگی در اکنون، خالی کردن ذهن و مانند آن. همچنین این دسته از کنشگران جزء مخاطبان ویژه کتب و مجلاتی با موضوعاتی چون رازهای شاد زیستن و رسیدن به آرامش درونی قرار دارند.

در میان آنها کسانی مشتری دائم می‌شوند که یا با تجربه مستمر تکنیک‌های تسکین‌دهنده و آرامش‌بخش، آثار روانی آن را در زندگی خود می‌یابند؛ آثاری چون

۱. برگرفته از کتابی با عنوان بهبودی ۱۲ قدم از سایت www.hamrah.co

افزایش شادی، نشاط و اعتماد به نفس یا کاهش اضطراب و آشفتگی‌های ذهنی و کنترل خشم. یا اینکه حس ناب دریافت امری فرامادی حین انجام تکنیک‌ها چون سبکی و آرامش وصف‌ناپذیر، تجربه نیستی و یا حس رهاشدگی در اعضای بدن برای آنها جذابیت ویژه ایجاد کرده و مشوق آنان برای آشنایی و ارتباط بیشتر از طریق شرکت در کلاس‌ها و کارگاه‌های مختلفی چون یوگای ذهن، اسرار تنفس و مانند آن می‌شود.

از بین این کنشگران نیز دسته‌ای وارد شکل سازمان‌یافته‌تر و کنش جمعی می‌شوند و سعی می‌کنند آرامش به‌دست آمده از تکنیک‌های تجربه‌شده را در کنار فعالیت‌های بشردوستانه دیگری چون خدمت بی‌چشمداشت و عشق‌ورزی به دیگران تقویت کنند. آنها در حین عضویت در مؤسسات و انجمن‌های خیریه کوچک به ترویج و آموزش تکنیک‌های آرامش‌بخش پرداخته، سعی در التیام بخشیدن به رنج و درد دیگران دارند تا از این راه نه تنها از آلام خود بلکه از آلام بشریت بکاهند. به‌عبارت دیگر افزایش شادی در خود و دیگران به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف زندگی اجتماعی آنها قرار می‌گیرد.

۳.۵. سه گونه با دلیل سرگرمی

۱. دارندگان اوقات فراغت گسترده؛ ۲. تمایزطلب‌ها و ۳. جماعت‌های ارائه‌دهنده سبک زندگی رمانتیک

در این سه گونه، دلیل گرایش، تفنن و سرگرمی است. در گونه اول، با کنشگرانی مواجهیم که دارای اوقات فراغت گسترده‌اند و به رمانتیک کردن سبک زندگی خود، با فعلیت در آوردن خیال‌مندی و کاربست زیبایی‌شناسی در همه امور غیرمرتبط زندگی روزمره حتی ساده و پیش‌پاافتاده‌ترین آنها نیاز دارند تا به زندگی خود تازگی دوباره ببخشند. دین، معنویت و متافیزیک نیز از این قاعده مستثنی نیست. این دسته از کنشگران به‌شدت تحت تأثیر فرهنگ عامه بوده و بیشتر براساس مُد به‌سمت معنویت‌گرایی جدید کشیده می‌شوند. تصادف و اتفاق در گرایش آنها نقش پررنگی بازی می‌کند و گرایش آنها غالباً حالت موقتی و کوتاه‌مدت دارد. مخاطبان رمان‌ها و متون عرفان‌گرا چون تألیفات پائولو کوئیلو و همین‌طور کتب و مجلات فنگ‌شویی (دانش چگونگی چیدمان منزل براساس توجه به انرژی اشیاء و محیط) از زمره این دسته‌اند.

در سطح درگیری بالاتر، لذت از متافیزیک و عالم معنا، جای خود را به تمایل به برقراری تمایز از دیگران با مصرف مستمر کالاها و خدمات معنویت‌گرای جدید می‌دهد و بهره‌گیری از این خدمات به‌علت منسوب بودن آنها به فرهنگ یا گروه‌های خاص به آنها هویتی جدید و والای می‌بخشد. در این گونه، شاهد ترکیب واقعیت و تخیل و پیوند معنویت

با باورهای شاعرانه هستیم؛ تا جایی که گاه تعلقات رمانتیک با کلیدواژه‌های دینی گره خورده و کنشگران به امور معنوی و متافیزیکی نگاهی سراسر رمانتیک داشته و پیوسته به دنبال نشانه‌های فرامادی و تفسیرهای تازه از واقعیت اطراف خود هستند. (کلاهی و دیگران، ۱۳۸۸) در این دسته از کنشگران نوعی سنت‌گرایی و بازگشت به گذشته در عین علاقه و شیفتگی نسبت به دنیای مدرن مشاهده می‌شود. در واقع کنشگر پیوسته در حال چهل‌تکه‌سازی از عناصر فرهنگ قدیم و جدید و خودی و غیر خودی است. خصیصه‌ای که از مؤلفه‌های بارز فرهنگ پسامدرن است.

در بالاترین میزان درگیری در این قسم، با جماعت‌هایی روبرو خواهیم شد که نوعی سبک زندگی رمانتیک و یا عارفانه خاص را در قالب انجمن‌ها و یا محافل عرفانی، ادبی و یا هنری تولید و ترویج می‌کنند. در این محافل و انجمن‌ها به منظور تثبیت و تقویت روند تمایز و شکل‌گیری دیگری‌های قوی از زبان و واژه‌های منحصر به فرد استفاده می‌شود. از ویژگی‌های دیگر این جماعت‌ها، وجود روابط خودمانی و صمیمیت به‌شکلی اغراق شده و همچنین فعالیت‌های مهندسی شده و رویه‌ها و مکانیزم‌های کاریزما سازی است. نمونه‌هایی از این محافل در سطح شهر تهران در پژوهش‌ها مورد توجه قرار گرفته‌اند که از جمله آنها می‌توان به «مؤسسه فرهنگی - هنری ارتباط موفق و مؤثر {هستی}» (خسروی، ۱۳۸۵) و «سازمان تعلیمات جهانی پیوندها» (خادملو، ۱۳۸۹) اشاره کرد.

خلاصه توضیحات بالا در جدول زیر نمایش داده شده است.

جدول ۱: گونه‌شناسی معنویت‌گرایان جدید

| جنش یا جماعت‌محور | مشتری | مخاطب | شکل‌گرایی به معنویت‌گرایی جدید دلیل‌گروندگان برای‌گرایی |
|---|--------------|------------------------------------|--|
| جنش‌های طردکننده عوارض دنیای مدرن مانند NGOهای صلح‌طلب و محیط زیستی‌ها | سکولارزدها | سکولارهای دارای خلأ معنوی | برای روشنگری |
| جنش‌های تطبیق‌دهنده خود با عوارض دنیای مدرن مانند مؤسسات خیریه | تسکین‌طلب‌ها | دارندگان تجربه رنج یا محرومیت شدید | برای التیام بخشی روحی - روانی |
| جماعت‌های تأییدکننده دنیای مدرن مانند انجمن‌ها و مؤسسات آموزش شیوه موفقیت | ارتقاءطلب‌ها | دارندگان تنش اخلاقی | برای کسب موفقیت |

| جنش یا جماعت‌محور | مشتری | مخاطب | شکل گرایش به معنویت‌گرایی جدید دلیل گروندگان برای گرایش |
|---|--------------------|--|--|
| جماعت‌های ارائه‌دهنده سبک زندگی رمانتیک مانند انجمن‌های عارفانه ادبی و هنری | تمايز طلب‌ها | دارندگان اوقات فراغت گسترده | برای سرگرمی |
| جماعت‌های مسئله‌دار مثل گروه‌های معتادین | بیماران صعب‌العلاج | پویندگان طرق درمانی، ورزشی یا تناسب اندامی | برای رفع مشکلات جسمانی |

جمع‌بندی

اگرچه موضوع معنویت و گرایش به عالم معنا قدمتی به‌درازای عمر بشر دارد، لیکن تاچندی پیش حاکمیت دیدگاه‌های نظری ماتریالیستی از یک‌سو و روش‌های پوزیتیویستی از سوی دیگر سبب حذف طولانی مدت آن از دایره تحقیقات علمی شده بود. تأثیری که سبب عرفانی، وصف‌ناپذیر و یا متعالی تلقی کردن موضوع معنویت و لذا غیرقابل پژوهش دانستن آن می‌شد. اما امروزه، موضوع معنویت از محبوبیت بسیار در رشته‌های متعدد برخوردار شده که به بررسی ارتباط آن با بسیاری از پدیده‌ها از جمله بهداشت، سلامتی، مدیریت و موضوعات بی‌شمار دیگری می‌پردازند. (مورگ^۱، ۲۰۱۰: ۱۰۱) این تغییر نگرش در میان پژوهشگران و نخبگان علمی، خود تا حد زیادی مدیون و محصول پیدایی و اهمیت‌یافتن صور جدیدی از معنویت و معنویت‌گرایی در عصر نوین است که تأثیر عمیقی بر عرصه‌های مختلف زندگی انسان امروزی دارد.

در دهه اخیر گفتگوی زیادی نیز در مورد معنویت‌گرایی جدید صورت گرفته است؛ لیکن با وجود محبوبیت گسترده، معنای آن خصوصاً در جامعه ایرانی با توجه به خصوصیات دینی از ابهام فراوان برخوردار است. در این مقاله سعی شد با هدف کاستن از این ابهام، ضمن مرور گونه‌شناسی‌های صورت گرفته، تعاریف معنویت‌گرایی جدید و مطالعات نظری دیگر، گونه‌شناسی نظری جدیدی از معنویت‌گرایی جدید براساس پنج دلیل گرایش و سه شکل گرایش عرضه گردد. دلایل گرایش که از خلال بررسی گونه‌شناسی پوسامی و تکمیل آن با شفاف‌سازی جاذبه‌ها و کارکردهای این پدیده نوظهور به‌دست آمد، عبارت بودند از: روشنگری، التیام‌بخشی روحی - روانی، کسب موفقیت، سرگرمی و رفع مشکلات

جسمانی. اشکال‌گرایی نیز شامل مخاطب، مشتری و عضو جنبش یا جماعت می‌شدند که از گونه‌شناسی استارک و بین‌بریج وام گرفته شد. در مجموع ۱۵ گونه معرفی شد که عبارت‌اند از: سکولارهای دارای خلأ معنوی، سکولارزدها، جنبش‌های پردکننده عوارض دنیای مدرن، دارندگان تجربه رنج/بحران یا محرومیت شدید، تسکین‌طلب‌ها، جنبش‌های تطبیق‌دهنده خود با عوارض دنیای مدرن، دارندگان تنش اخلاقی، ارتقاء‌طلب‌ها، جماعت‌های تأییدکننده دنیای مدرن، دارندگان اوقات فراغت گسترده، تمایز‌طلب‌ها، جماعت‌های ارائه‌دهنده سبک زندگی رمانتیک، پویندگان طرق درمانی/ورزشی یا تناسب اندامی، بیماران صعب‌العلاج و جماعت‌های مسئله‌دار.

گونه‌شناسی جدید ارائه‌شده در این مقاله، با تشریح ویژگی‌ها و دلایل گروندگان به معنویت‌گرایی جدید، نه تنها راه برای مطالعات توصیفی و تبیینی آینده هموارتر خواهد ساخت؛ بلکه امکان توجه به ابعاد عاطفی - روانی و اقتصادی - اجتماعی معنویت‌گرایی جدید از خلال گونه‌هایی با دلیل‌گرایی التیام‌بخشی و کسب موفقیت ایجاد می‌کند که در گونه‌شناسی‌های گذشته مورد غفلت قرار گرفته بود. همچنین توجه به دلایل مفروض نظری از منظر کنشگر و اشکال‌گرایی می‌تواند در معرفی شاخص‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید و چیستی و چگونگی و یا به عبارت دیگر علل و زمینه‌های آن راهگشا باشد.

در پایان باید بر این نکته توجه داد که آنچه در واقعیت موجود است، حائز سطحی از تمایز که در این مقاله شرح داده شد، نیست؛ بلکه آمیخته‌ای از انواع مختلف معنویت‌گرایان ذکر شده خواهد بود و این گونه‌شناسی تنها ابزاری نظری برای فهم بیشتر پدیده معنویت‌گرایی جدید است. در واقع، همان‌طور که در تعلق به دین، نقطه‌ای مشخص، ثابت و تعریف‌شده وجود ندارد و طیف وسیعی را تشکیل می‌دهد، معنویت‌گراها نیز باید به صورت طیف در نظر گرفته شوند. خصوصاً اینکه تنوع و گوناگونی در میان معنویت‌گرایان با سختی بیشتری قابل تشخیص است؛ زیرا بیان و توصیف باورها یا حس و تجربه درونی آنها به اندازه‌ای مبهم است که تجربه نگارنده از گفتگوی با این افراد نشان داده است که گاه خود فرد هم دقیقاً نمی‌داند به چه چیز باور دارد.

منابع

۱. برگر، پیترب؛ بریجیت بگر و هانسفرید کلنر. (۱۳۸۱). *ذهن بی‌خانمان، نوسازی و آگاهی*. محمد ساوجی. نشر نی.
۲. بریمو، آلبر. (۱۳۵۷). گونه‌شناسی در بررسی‌های اجتماعی. فرنگیس اردلان. نامه پژوهشکده. سال دوم. شماره ۱.
۳. تیلور، چارلز. (۱۳۸۹). *تنوع دین در روزگار ما*. مصطفی ملکیان. نشر شور.
۴. حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۱). تلاشی در سنخ‌شناسی جنبش‌های نوپدید معنوی در ایران. *مطالعات معنوی*. شماره ۴ و ۵.
۵. خادم‌لو، بشیر. (۱۳۸۹). *ارزیابی و عملکرد پیامدهای اجتماعی گروه‌های معنویت‌گرا*. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۶. خسروی، بهناز. (۱۳۸۵). بررسی میزان تأثیر شبکه روابط اجتماعی و شیوه زندگی در رفتار دینی افراد (تحلیل عوامل مؤثر در گرایش افراد به رفتارهای نوین دینی در میان ساکنان شهر تهران). پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه الزهراء(س).
۷. ساروخانی، باقر. (۱۳۷۰). *درآمدی بر دایره‌المعارف علوم اجتماعی*. کیهان.
۸. ستوده، هدایت‌الله. (۱۳۷۴). *مقدمه‌ای بر آسیب‌های اجتماعی*. آوای نور.
۹. فرهادی، مرتضی. (۱۳۸۱). نقد آراء در تعاریف و نظریه‌های گونه‌شناسی یاریگری. نامه انسان‌شناسی. شماره ۱.
۱۰. کاشی، فزه. (۱۳۸۹). *خود در معنویت‌های جدید*. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۱۱. ویلسون، برایان و جیمی کرسول. (۱۳۸۷). *جنبش‌های نوین دینی؛ محدودیت‌ها و امکانات*. محمد قلی‌پور. نشر مرن‌دیز.
۱۲. همیلتون، ملکم. (۱۳۹۰). *جامعه‌شناسی دین*. محسن ثلاثی. نشر ثالث.
۱۳. هینلز، جان آر. (۱۳۸۶). *فرهنگ ادیان جهان*. گروه مترجمان. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

14. Campbell, C. (2007). *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
15. Hanegraaff, W. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. E. J. Brill. Leiden.
16. Heelas, P. (2002). *The Spiritual Revolution in Religions in Modern World*. Ed. Linda Woodhead. Routledge. New York.
17. Houtman, D. & S. Aupers. (2007). The Spiritual Turn and the Decline of Tradition. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol 46. No 3.
18. Kemper, T. D. (1991). Predicting Emotions from Social Relations. *Social Psychology Quarterly*. Vol 54. No 4.
19. Luckman, T. (1996). *The Privatization of Religion and Morality*. Blackwell Publishers.

- London.
20. Moberg, D. O. (2010). Spirituality Research: Measuring the Immeasurable?. *Perspectives on Science and Christian Faith*. Vol 62. No 2.
21. Pike, S. (2005). *Neopaganism* in *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. Thomson Gale. New York.
22. Possamai, A. (2007). Producing & Consuming New Age spirituality: The Cultic Milieu and the Network Paradigm. *Handbook of New Age*. Brill.
23. Vincett, G. & L. Woodhead. (2009). *Spirituality in Religion in the Modern World*. Routledge. New York.
24. York, M. (1995). *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*. Rowman & Littlefield. Lanham, Maryland.
25. www.hamrah.co
26. <http://mgtsolution.com/olib/103683668.aspx>