

علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران (مطالعه‌ی شهر تهران)

صدیقه رمضانی، ابوتراب طالبی*، باقر طالبی دارابی

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۲۸ تاریخ بازنگری: ۹۷/۰۳/۲۷ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۴/۰۳

چکیده

جامعه‌ی ایرانی از دهه‌ی هفتاد به بعد نظاره‌گر ظهور معنویت‌گرایی جدید و رشد گرایش به آن است که در ابتدا منحصر به گروه‌های حاشیه‌ای و ناراضی بود، ولی به سرعت در میان اقشار مختلف گسترش یافت. پژوهش حاضر علل و زمینه‌های این گرایش را در میان شهروندان تهرانی با کمک عوامل ذکر شده در رویکردهای نظری مختلف بررسی می‌کند. در این راستا نخست ۲۳ مصاحبه نیمه ساختار یافته با معنویت‌گرایان جدید صورت پذیرفت و سپس با کمک یافته‌های حاصل از تحلیل مصاحبه‌ها، پرسش‌نامه‌ای طراحی شده و در میان ۶۰۰ نفر از شهروندان تهرانی توزیع گردید. نمونه‌گیری در بخش کیفی به صورت هدفمند و در بخش کمی به صورت تصادفی از میان بلوک‌های شهر تهران صورت گرفت. در تحلیل مصاحبه از روش تحلیل مضمونی بهره گرفته شد و تحلیل داده‌های کمی نیز با کمک نرم‌افزار SPSS و آزمون‌های مختلفی چون همبستگی پیرسون و رگرسیون خطی انجام شد. نتایج حاصل حاکی از رابطه‌ی معنادار پنج عامل با گرایش به معنویت‌گرایی جدید بود که به ترتیب تنش اخلاقی، عاطفه‌گرایی، دسترسی به معنویت‌گرایی جدید و تجربه‌ی رنج قوی‌ترین تا ضعیف‌ترین رابطه‌ی مثبت (مستقیم) و محرومیت رابطه‌ی منفی (معکوس) را نشان دادند.

کلیدواژه‌ها: معنویت‌گرایی جدید، گرایش معرفتی، گرایش روانی، گرایش عملی، دین‌داری.

دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول).

sedigheh_ramezani@yahoo.com

tatalebi@yahoo.com

b.t.darabi@gmail.com

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی.

** استادیار گروه دین‌شناسی دانشکده ادیان دانشگاه ادیان و مذاهب.

طرح مسئله

گرایش به معنویت و توجه به عالم معنا در ایران و در میان ایرانیان مسبوق به سابقه‌ای طولانی است؛ آن‌چنان‌که جامعه‌ی ایرانی را از جایگاه منحصر به فردی در اطلس معنویت جهانی برخوردار ساخته است. به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ که می‌توان آن را حرکتی بازگشتی رو به سوی دین و معنویت قلمداد کرد، توجه به نقش معنویت در عرصه‌ی اجتماع افزایش یافت. حرکتی که بقاء و استمرارش در گروهی رشد معنوی جامعه تحت لوای آموزه‌های اخلاقی و عرفانی اسلام شیعی قرار دارد. لیکن در دهه‌های اخیر بالأخص در شهرهای بزرگی چون تهران، تغییرات فرهنگی مهمی در این عرصه تجربه شده که از جمله‌ی آن‌ها پیدایی الگوها و انگاره‌های معنوی تازه‌ای در مناسبات اجتماعی و در موقعیت‌های بین فردی است. انگاره‌هایی که گاه جهان بیرون را آینه‌ی جهان درون ما می‌دانند و به ما می‌آموزند هر نابسامانی که در جامعه می‌بینیم بازتاب نابسامانی روحی ماست و کنشگرانی که واکنش‌شان در مواجهه با مشکلات و تلخ‌کامی‌های دنیای مدرن فرورفتن در خود و مراقبه است. سارا شریعتی در مقدمه‌ی کتاب جنبش‌های نوین دینی در این باره بیان می‌دارد:

«از دهه‌ی هفتاد به بعد در ایران، نه با جنبش، بلکه با کلاس‌های آموزشی، جلسات و انتشاراتی روبرو هستیم که در حال گسترش‌اند. تشکیل کلاس‌های خودشناسی، موفقیت، مدیریت زندگی روزمره، درمان‌های جدید و ... رواج جلسات یوگا، ذن، مدیتیشن و ... انتشار گسترده‌ی کتاب‌ها و مجلاتی در زمینه‌ی بودیسم، هندوئیسم، اوشو و ... که از پزشکی آلترناتیو، روان‌شناسی اعماق و عرفان شرق بهره گرفته‌اند، همگی نشانی از استقبال بی‌سابقه و وسیع اجتماعی از این جریانات است.» (Wilson, 2008, 11)

این انگاره‌ها با دوپاره کردن روح و روان انسان‌ها به سالم و ناسالم، الگوهای تازه‌ای را برای زندگی تجویز می‌کنند. الگوهایی که از طریق قطع ارتباط موقتی کنشگر با واقعیت محیطی خود شرایط دشوار زندگی مدرن را که هم‌نشین گریزناپذیر ترس و اضطراب است، تحمل‌پذیر ساخته و کنشگر را در وضعیتی فرومی‌برد که با فراموشی رنج‌ها و ناکامی‌ها، خود را با خیال موفقیت‌ها و خوشی‌ها سرگرم سازد. سرگرمی‌ای مبتنی بر ساختن اجتماعی خیالی از طریق ایجاد تکنیک‌های آرامش‌بخش جمعی با قواعدی سحرگونه و با چاشنی‌ای از مثبت اندیشی متکی بر اعتبار علم روان‌شناسی.

علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران ... ۱۶۱

کنشگران ایرانی از طرق مختلفی در تماس با این الگوها و انگاره‌ها قرار می‌گیرند. گاه آگاهانه و در پی مطالعه‌ی کتب، نشریات و شبکه‌های اجتماعی، پیش‌فرض‌های حاکم بر این نگاه جدید به معنویت را می‌پذیرند و گاه به‌صورت اتفاقی به‌واسطه کارکردهای مختلف درمانی، ورزشی و ... با معنویتی جدید آشنا می‌شوند. گذشته از این‌ها صدها کلاس، دوره‌های کارگاهی، درس گروهی و مجله با عناوینی چون یوگا، مدیتیشن، انرژی‌درمانی، رازهای موفقیت، معجزه‌ی شادی و مانند آن در سطح شهرهای بزرگ در حال اندیشه‌پراکنی و عادی‌سازی مفاهیم جدید معنوی است.

اشاره به برخی از نمونه‌های این موضوع خالی از فایده نخواهد بود. برای مثال، مرکزی با عنوان «شفای آرام» در تهران فعالیت دارد که دوره‌های کارگاهی هیپنوتیزم، یوگا، مدیتیشن، تله‌پاتی، چشم سوم، انرژی‌درمانی، هاله بینی و ... برگزار می‌کند. مؤسسه‌ی «مهرورزان پویای ایرانیان»، تورهای بزرگ خنده برگزار می‌کند. در بخشی از تبلیغ این تورها می‌خوانیم: آموزش زیستن در اکنون جاودانه و لذت بردن از لحظات، اجرای خنده‌های دسته‌جمعی، مدیتیشن ساحلی و ...

در صفحه‌ی عارفانه مجله‌ی «راز موفقیت» می‌خوانیم: «خنده نقطه‌ی اوج رشد انسان است. از طریق خنده است که انسان به خدا نزدیک می‌شود، زیرا فقط به وسیله‌ی بالاترین صفت انسانی است که می‌توان به نهایت دست‌یافت. خنده مانند پلی بین انسان و خداوند است.»

در فیلم راز که در ایران مورد استقبال زیادی واقع شده و حتی چند نوبت از رسانه‌ی ملی نیز پخش گردیده است، دیالوگ‌هایی از این دست قابل توجه است: «وقتی فهمیدم هدف اولیه از خلقت من خوشحال بودن و تجربه‌ی لذت در دنیاست، شروع به انجام کارهایی کردم که برایم لذت به همراه داشت.»

در آگهی درس گروهی‌های بزرگی تحت عنوان «راز» آمده: «چگونه با استفاده از رازهای جهان هستی در کار و زندگی موفق شویم. چگونه ثروت‌های مادی و معنوی را با کشف رازها به دست آوریم.»

مؤسسه‌ی دیگری با عنوان «مطالعات رازهای پرواز» در آگهی خود، بر جزوات خودآموز انرژی اذکار و اسماء الهی و انرژی کیهانی و فنگ شویی و ... اشاره دارد. تأکید پایانی این آگهی نیز قابل توجه است که: «هر گروه یا فرد یا وبسایت و یا وبلاگی که

جزوات این مؤسسه را بفروشد، علاوه بر انجام فعل حرام، در پیشگاه خداوند مسئول است». (Hamidieh, 2012, p.p.407-412)

در سال‌های اخیر این موضوع مورد توجه جمعی از پژوهشگران و تحلیل‌گران ایرانی قرار گرفته است. با این حال اغلب یا از منظر الهیاتی به آن پرداخته‌اند (Faali, 2008; Mazaheri Saif, 2009; Sharifi, 2009; 2007&2009) و بر فاصله گرفتن از دین اصیل به سبب عواملی چون ضعف‌های شخصی، ناتوانی مسلمانان در معرفی چهره‌ی حقیقی اسلام و توطئه‌ی دشمنان اسلام تأکید دارند؛ یا در سطح نظر باقی‌مانده و داده‌های عینی و تجربی کافی به دست نداده‌اند؛ برای نمونه ملکیان در کتاب «ایران در قرن بیست و یکم» بدون توجه و ارجاع به شرایط عینی خاص جامعه‌ی ایران روی‌آوری به معنویت جدید را مبتنی بر نظریه‌ی جهانی‌شدن تحلیل می‌کند: «دنیای مدرن با جهانی‌شدن مواجه است و جهانی‌شدن یعنی کوچک شدن دنیای عینی یا ابژکتیو و بزرگ‌تر شدن جهان سوژکتیو. ثمره‌ی این کوچک و بزرگ شدن به چالش کشیده شدن دین‌های سنتی که ابژکتیو هستند و ظهور نیاز به معنویت که امری سوژکتیو است، می‌باشد» (Malekian, 2004, p.p.37-44) حمیدیه نیز در کتاب «معنویت در سبد مصرف» در تحلیل گرایش به معنویت جدید از کالایی شدن، پاکورنیزاسیون (مبتذل و مسرت‌بخش شدن) و درمان‌گرایانه شدن دین سخن می‌گوید، بی‌آنکه به داده‌ی مشخصی در مورد جامعه‌ی ایرانی استناد کند. مطالعات تجربی انجام شده نیز یا گرفتار خلط معنویت‌گرایی جدید با موضوعات دیگری چون انواع دین‌داری و یا جنبش‌های نوپدید دینی شده‌اند (Miri, 2011; Kashi, 2010) و یا به بررسی گونه‌ای خاص از آن با تمرکز بر روش کیفی اکتفا کرده و همه‌ی انواع آن را نکاویده‌اند. (Khademlou, 2010; Khorasan Fardi, 2011)

این مقاله برای پر کردن شکاف موجود، ضمن توجه به همه‌ی گونه‌های موجود از معنویت‌گرایان جدید، در کنار بهره‌گیری از رویکرد کیفی در قالب زمینه‌پژوهی و استفاده از مزایای آن، از علت‌کاوی کمی و قابلیت‌های ویژه آن از جمله قدرت تعمیم‌پذیری نیز بهره‌مند خواهد بود. لذا پرسش‌های مطرح در این پژوهش عبارت‌اند از:

- ۱- علل مؤثر بر گرایش به معنویت‌گرایی جدید نزد شهروندان تهرانی کدام‌اند؟
- ۲- زمینه‌های مؤثر بر گرایش به معنویت‌گرایی جدید نزد شهروندان تهرانی کدام‌اند؟

پیشینه‌ی تحقیق

پژوهش‌های خارجی

در خصوص معنویت‌گرایی جدید و موضوعات نزدیک به آن همچون پدیده‌ی عصر جدید، مطالعات بسیاری در جهان صورت گرفته است. برخی به بررسی باورها، کنش‌ها و نگرش‌های افراد پرداخته‌اند. مطالعه‌ی استوارت رز^۱ در ۱۹۹۵-۱۹۹۴ و مطالعه‌ی فریسک^۲ (۱۹۹۵) در سوئد از شناخته‌شده‌ترین مطالعات در این دسته‌اند. مورد اول مقولاتی چون استفاده از تمرین‌های خاصی همچون مدیتیشن و تغییرات مثبت و منفی ذهنی پس از انجام این تمرین‌ها را در قالب پرسشنامه‌ای میان مشترکین پر فروش‌ترین مجلات در بریتانیا بررسی کرده است (Rose, 2005) و در دومی پرسش‌نامه‌ای میان تمامی شرکت‌کنندگان فعالیت‌های پنج‌گروه نوپدید توزیع شده که بر روی کانال شدن^۳، تولد دوباره^۴، سیری در معجزات^۵، شفای^۶ و انرژی درمانی^۷ تمرکز یافته بودند (Frisk, 2003).

دسته‌ای دیگر از مطالعات بر بررسی مواردی چون تعداد شرکت‌کنندگان کلاس‌ها و مراکز معنوی در شهری خاص و یا تحلیل محتوای کتاب‌ها و یا روزنامه‌ها، برای یافتن میزان گرایش متمرکز شده‌اند. از جمله این مطالعات، پژوهش پل هیلاس و لیندا وودهد^۸ (معروف به پروژه کندال) است که نرخ مشارکت در فعالیت‌های معنوی کل‌نگرانه را با عبادت کلیسایی، در شهر کندال بریتانیا در سال ۲۰۰۰ مقایسه کردند و نتیجه گرفتند که در یک هفته‌ی نوعی، ۵ برابر جمعیتی که در کلیسا حاضر می‌شوند، در جماعات معنوی شرکت می‌کنند. الیزابت پاتیک^۹ (۲۰۰۵) نیز با بررسی کتاب ذهن-بدن-روح منتشر شده بین سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۲، در جستجوی نقش انتشارات و رسانه در انفجار ایده‌های معنوی بوده است. (Kemp & Lewis, 2007, 109-110)

پیمایش‌های پهن‌دامنه ملی یا بین‌المللی، دسته‌ی دیگری از مطالعات هستند که یک نمونه از آنها مطالعه‌ی ملی مردم هلند در سال ۱۹۹۸ است. این مطالعه که توسط دیک

-
1. Stuart Rose
 2. Liselotte Frisk
 3. channelling
 4. rebirthing
 5. A Coune in Miracles
 6. healing
 7. energy work
 8. Paul Heelas and Linda Woodhead
 9. Elizabeth Puttick

هاتمن و پیتر ماسینی^۱ انجام شده، میزان گرایش به مسیحیت، در مقابل گرایش به «عصر جدید» و فقدان جهت‌گیری مذهبی را مورد بررسی قرار داده است (Houtman & Mascini, 2002).

نکته‌ای که در مرور داده‌ها و یافته‌های این پژوهش‌ها خودنمایی می‌کند، فقدان وحدت در تعریف و لذا تمرکز و تأکید بر ویژگی‌هایی متفاوت و به دنبال آن فقدان مرزبندی دقیق معنویت‌گرایان جدید از سایر کنشگران است.

پژوهش‌های داخلی

در خصوص موضوع معنویت‌گرایی جدید و موضوعات نزدیک به آن مانند ادیان جدید در ایران تاکنون دو گونه مطالعه جامعه‌شناختی صورت گرفته است که دسته‌ی اول به چپستی این پدیده در ایران پرداخته‌اند. «فرقه‌گرایی جدید در ایران» (Talebi Darabi, 2012) و «مروجان رفتارهای نوین دینی»^۲ (Khosarvi, 2006)، «بررسی و نقد یگه رایج در ایران با نظر به منابع اصلی یگه‌ای»^۳ (Pour Ebrahim, 2017)، «خود در معنویت‌های جدید» (Kashi, 2010) در این دسته جای می‌گیرند. دسته‌ی دوم پیامدها، علل و زمینه‌های گرایش به آن را واکاویده‌اند. «زمینه‌های اجتماعی گرایش به عرفان‌های نوظهور» (Miri, 2011)، «معانی، انگیزه‌ها و پیامدهای گرایش به یگه در شهروندان تهرانی» (Khorasan Fardi, 2011)، «دینداری‌های موازی، دلایل جامعه‌شناسانه پیدایش آن در ایران»^۴ (Gholamizadeh, 2006)، «ارزیابی عملکردها و پیامدهای اجتماعی گروه‌های معنویت‌گرا (مطالعه‌ی موردی گروه پیوندها)» (Khademlou, 2010) در زمره‌ی این دسته از پژوهش‌ها هستند.

پژوهش‌های مذکور بر عوامل متعددی در تحلیل معنویت‌گرایی جدید اشاره و تأکید دارند که شامل این مواردند: اختلاط دین‌داری با معنویت‌گرایی جدید و تلاش برای

1. Dick Houtman and Peter Mascini

۲. خسروی، بهناز (2006) 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)، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته پژوهش علوم اجتماعی، دانشگاه الزهراء، استاد راهنما: سوسن باستانی.

۳. یوگا در ایران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، علی محمد پور ابراهیم، علی موحدیان عطار، 2017

۴. غلامی زاده بهبهانی، شیرین (2006) دینداری‌های موازی؛ مطالعه دلایل جامعه‌شناسانه پیدایش آن، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه الزهراء، راهنما: سارا شریعتی مزینانی.

علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران ... ۱۶۵

نزدیک‌سازی آن‌ها به یکدیگر (Khosarvi, 2006; Talebi Darabi, 2012)، گریز از محدودیت‌های رفتاری در دین و بی‌اعتبار شدن ساختارهای دینی سنتی (Khosarvi, 2010; Miri, 2011; Kashi, 2010)، بی‌توجهی و نادیده گرفتن ریشه‌های مکتبی و فلسفی معنویت‌های جدید (Pour Ebrahim, 2017)، برجسته شدن بعد رمانتیک و زیبایی شناختی جهان (Miri, 2011)، جذابیت کارکردی معنویت‌های جدید (Kashi, 2010) جایگاه پیدا کردن امر رازآلود و پدیده‌های فرانسانی در زندگی روزمره (Khademlou, 2010)، پراهمیت شدن عوامل اقتصادی و رفاهی (Miri, 2011; Khorasan Fardi, 2011) و دسترسی به معنویت‌های جدید (Miri, 2011; Khorasan Fardi, 2011).

مبانی نظری

از سوی صاحب‌نظران، تعاریفی مختلفی برای معنویت‌گرایی جدید ارائه شده است. وینست و وودهد (2009) هفت ویژگی را برای آن برشمرده‌اند که عبارتند از: ۱) تأکید بر اهمیت تجربه‌ی درونی و وصف‌ناپذیر، ۲) اعتباربخشیدن به فرد به‌عنوان داور نهایی حقیقت معنوی، ۳) قائل شدن ارزش زیاد برای «جستجو» و تساهل در برابر راه‌های معنوی، ۴) استفاده از ابزارها و تکنیک‌هایی برای دستیابی به ذکاوت معنوی (برای مثال مدیتیشن)، ۵) داشتن تمایلات ترقی خواهانه مانند لیبرالیسم، برابر خواهی، دموکراسی، خودسازی، مخالفت با هر نوع نهاد و تشکیلات، ۶) تأکید بر نگاهی جامع (یعنی اعتقاد به وجود ارتباط درونی میان همه‌ی اجزای هستی یا جنبه‌های مرئی و نامرئی کیهان)، ۷) نگاه به طبیعت به‌عنوان مکانی برای حضور الوهیت و دارای نیروی زندگی.

وجه ممیزه‌ی دیگری که برای معنویت‌گرایی جدید نسبت به پدیده‌های مشابه برشمرده شده، تمرینات روح- ذهن- بدن است که دربرگیرنده‌ی فعالیت‌های متنوعی است، لیکن از نظر هنگراف (2002) اولین ویژگی مشترک همه‌ی آن‌ها این است که به دنبال درمان انسان به‌مثابه‌ی یک کل متشکل 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 هرکسی 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، به‌نوعی رهایی انسان از ضعف و رنج تأکید دارد که با تقویت نیروهای نهفته‌ی

انسان که نتیجه‌ی ارتباط با الوهیت درونی خواهد بود، میسر می‌شود (Hanegraaff, 2002, 46-42).

در بیانی کلی می‌توان گفت که معنویت‌گرایی جدید، دربرگیرنده‌ی تبیین‌ها و تفسیرهایی در باب هستی بر پایه‌ی مفروضاتی مافوق طبیعی همچون باور به وجود نیروهای فرامادی و تأثیرگذاری مستقیم آن‌ها بر زندگی روزمره است که الهام‌بخش احساسات و هیجان‌های ویژه‌ی چون آرامش و وجد درونی در کنشگر بوده و غایت آن رستگاری و موفقیت این‌جهانی است. بخش اول این تعریف اشاره به ماهیت معرفتی- معنایی پدیده‌ی مذکور دارد. بخش دوم با تأکید بر احساسات و هیجان‌ها ناظر به ماهیت روانی- عاطفی است. بخش سوم اشاره به اثری دارد که تفسیر و تبیین‌های مذکور در زندگی این‌جهانی برجای می‌گذارد که در مورد معنویت‌گرایی جدید غالباً از نوع اقتصادی و در مواردی اجتماعی است. بنابراین، در یک نگاه کلی، این پدیده دارای سه بعد معرفتی- معنایی، روانی- عاطفی و اقتصادی- اجتماعی است.

مناظر مختلفی برای تحلیل معنویت‌گرایی جدید در ادبیات نظری موجود در حوزه جامعه‌شناسی دین معرفی شده است. ایده یا منظر سکولارشدن یکی از آن‌هاست که مبتنی بر آن گرایش به معنویت‌گرایی جدید، از زمره‌ی پیامدهای سکولارشدن است. دیدگاه‌های ماکس وبر در خصوص «نیاز به جهان معنادار» و جورج زیمل پیرامون «احساس دینی» را می‌توان در این دسته جای داد. منظر دیگر، ایده‌ی سکولارزدایی است که وضعیت متکثر حاصل از مدرنیته را فضایی مناسب برای ظهور پدیده‌های سکولارزدا معرفی و معنویت‌گرایی جدید را نشانه و گواهی بر آن قلمداد می‌کند. دیدگاه‌های برگر در دوره‌ای که به بازگشت از ایده‌ی سکولارشدن و نقد آن می‌پردازد را می‌توان در حیطه‌ی ایده سکولارزدایی دانست. منظر دیگر، ایده‌ی انتخاب عقلانی است که با چرخش منظر از تقاضا به سوی عرضه، پیدایی معنویت‌گرایی جدید را از زاویه‌ی تغییر در عرضه و مکانیسم رقابت توضیح می‌دهد. دیدگاه‌های استارک و بین بریچ پیرامون «مبادله‌ی میان انسان و خدا» و همین‌طور دیدگاه راجر فینک در خصوص «رقابت ادیان در عصر مدرن» را می‌توان متناسب با ایده‌ی انتخاب عقلانی انگاشت. فرو ریختن مرز عرفی/ قدسی و چرخش سوژکتیو در فرهنگ نیز ایده‌ی دیگری است که به توضیح چرایی و چیستی معنویت‌گرایی جدید کمک کرده و آن را نمودی از آن می‌پندارد. دیدگاه‌های چارلز تیلور در خصوص فرهنگ مدرن و فردگرایی درون‌نمایانه در راستای ایده‌ی چرخش سوژکتیو است و در ادامه‌ی آن می‌توان

به دیدگاه پل هیلاس در خصوص «دین خود»^۱ در دفاع از آراء تیلور اشاره کرد. تأکید بر کنش خلاق نیز دیگر منظری است که بر چهل‌تکه‌سازی سنت‌های دینی و معنوی قدیم و جدید غربی و شرقی در معنویت‌گرایی اشاره دارد که نه تنها کنشگر از این طریق سعی در رفع نیازهای خود دارد بلکه به ساختن معنا و هویت دینی جدیدی برای خود دست می‌زند. دیدگاه چارلز گلاک در خصوص «انواع محرومیت» و دیدگاه جان لافلند پیرامون «نوگرایی»^۲ در دسته‌ی ایده‌ی کنشگر خلاق جای می‌گیرند.

هرکدام از رویکردهای نظری مرور شده در بالا، به‌واسطه‌ی پیش‌فرض‌ها و صورت‌بندی نظری خود بر بعدی از ابعاد معنویت‌گرایی توجه و تأکید بیشتری دارند و بر اساس آن‌ها هر یک تاحدی از قابلیت توضیح این پدیده برخوردار بوده و می‌توان از آن‌ها برای احصاء مجموعه‌ی عوامل و زمینه‌های مؤثر در گرایش به معنویت‌گرایی جدید بهره برد.

بعد معنایی - معرفتی پدیده‌ی معنویت‌گرایی جدید، بیشتر مورد توجه‌ی مدافعان ایده‌ی سکولار شدن و کنشگر خلاق قرار گرفته است. بر اساس ایده‌ی سکولار شدن، در چرایی گرایش به معنویت‌گرایی جدید باید بر عواملی چون بحران معنا، نارضایتی فرهنگی و سکولار شدن ناشی از علم‌گرایی یا سوژگی مدرن توجه کنیم، با این توضیح که در جوامع کنونی به سبب حفظ نظم اجتماعی به‌صورت مکرر دشواری‌هایی بر دسته‌هایی از کنشگران تحمیل می‌شود، برای تبدیل نشدن این امر به تنش؛ نیازمند عرضه‌ی معنا به کنشگریم. پیش‌تر، این عرضه بر عهده‌ی دین بود لیکن امروزه به دو دلیل بی‌اعتبار شده است: الف - مواجهه با علم و علم‌گرایی، ب - دیوان‌سالار شدن دین و تقابل آن با سوژگی انسان مدرن؛ بنابراین کنشگر معاصر با بحران معنا مواجه شده و نارضایتی در نسبت با دین بروز کرده است. لذا کنشگر به دنبال جایگزین می‌گردد و از جمله این جایگزین‌ها معنویت‌گرایی جدید است.

ایده‌ی کنشگر خلاق بر عواملی چون انواع محرومیت، تجربه‌ی رنج و تجربه‌ی فرامادی تأکید دارد. در این رویکرد، واقعیت محصول ذهن کنشگر و خلق معنا فاقد ضوابط و قواعد عینی است. براساس این ایده، پیش‌از این وظیفه تعریف هویت فردی و اجتماعی کنشگر در دست نظام معنایی مسلط بود؛ اما با تزلزل این سلطه در وضعیت متکثر، شاهد کنش خلاقانه در تعریف شایستگی، فضیلت و برتری هستیم. این نوع عاملیت برای کنشگرانی که

1 Self-religion

2 Inversion

با انواع محرومیت و یا سست شدن پیوند عاطفی در نسبت با صاحبان فضیلت و تجربه‌ی رنج ناشی از آن مواجه بوده‌اند، رهایی‌بخش است. چنین کنشگرانی چنانچه حائز چشم‌انداز فرامادی حل مسئله یا همان تجربه‌ی فرامادی باشند به سمت معنویت‌گرایی جدید روی می‌آوردند تا با خلق معنایی جدید از شایستگی، هویت جدیدی برای خود بسازند.

بعد روانی- عاطفی محل توجه‌ی ایده‌های سکولارزدایی و چرخش سوپژکتیو است. ایده‌ی سکولارزدایی بر عواملی چون تجربه‌ی زیست جهان‌های دیگر، تجربه‌ی حدی، نسبی‌گرایی حاصل از مدرن‌شدگی تأکید دارد. بر اساس این ایده، تجربه‌ی زیست جهان‌های دیگر سبب تضعیف معناهای عرضه‌شده توسط دین به جهت تضعیف تأیید اجتماعی آن می‌شود. از سوی دیگر تجربه‌های حدی^۱ نیاز به معنا را در کنشگر حفظ می‌کند؛ بنابراین تحمل‌ناپذیری عدم قطعیت ناشی از نسبی‌گرایی، سبب جستجوی قطعیت‌های جدید توضیح‌دهنده‌ی تجربه‌های حدی شده است که از مقبولیت اجتماعی بیشتر و یا به عبارتی همسویی بیشتر با مدرن‌شدگی برخوردار باشند. یکی از این موارد معنویت‌گرایی جدید است.

ایده‌ی چرخش سوپژکتیو نیز بر عواملی چون سوژگی، عاطفه‌گرایی، تنوع‌طلبی، تنش اخلاقی، رؤیاپردازی، دین‌داری احساسی تأکید دارد. در این رویکرد، ناامیدی از هدایتگری عقل در دنیای مدرن در رفع تعارضات ارزشی، منجر به طرد کامل مرجعیت بیرونی و تقویت سوژگی و معیار قرار گرفتن تجربه و حس درونی و یا به عبارتی عاطفه‌گرایی شده است. در این وضعیت، نظام معنایی‌ای مطلوب است که با برخورداری از تنوع لازم ضمن قابلیت انطباق با سلیقه‌ی کنشگر، او را از تعارضات موجود و تنش اخلاقی برهاند. راز آلودگی و قطع ارتباط با امر واقع از طریق رؤیاپردازی و پیگیری رؤیایها و آرزوها و تأکید بر احساس دینی به‌جای تعهدات دینی در معنویت‌گرایی جدید دربرگیرنده‌ی چنین ویژگی‌هایی است.

بعد اقتصادی- اجتماعی در ایده‌ی انتخاب عقلانی مطرح نظر است. ایده‌ی انتخاب عقلانی بر عواملی چون مدرن‌شدگی، تنش اخلاقی و دسترسی و ارتباط مؤثر با معنویت

۱. تجربه‌ی حدی نوعی سردرگمی و استیصال عملی است و وقتی پیش می‌آید که رویدادهای غیرعادی یا شگفت‌انگیزی در زندگی فرد رخ می‌دهند که هیچ یک از وسایل رایج تبیین، از عهده‌ی آن برنیامده و نمی‌توانند راه حلی به فرد نشان دهند. تجربه‌ی مرزی یا حدی، اوضاع و احوالی است که در آن انسان یقین می‌کند از آنچه در محدوده‌ی وجودی خویش هست، برای خودش کاری ساخته نیست؛ به عبارت دیگر، در موقعیت مرزی انسان با تمام وجودش، عدم کفایت منبعی را که برای رسیدن به مقصود در اختیار دارد، وجدان می‌کند و می‌فهمد که مجموعه‌ی توانایی‌ها، استعدادها و پتانسیل‌های درونی‌اش برای رسیدن به مقصود کافی نیست (Malekian, 2004, 21-22).

گرایان جدید تأکید دارد. مبتنی بر این ایده، مدرن شدن با ایجاد شکاف در نظام معنایی دین و شکستن انحصار آن، صحنه را برای جبران‌کننده‌های جدید و لذا شکل‌گیری چندگانگی در نظم اخلاقی می‌گشاید. این چندگانگی به بروز تنش اخلاقی دامن زده و در نهایت بازاری رقابتی شکل می‌گیرد که در آن پیروزی باعرضه کننده‌ی بیشترین پاداش در قبال کمترین هزینه است. از سوی دیگر پاداش‌های دست‌نیافتنی چون زندگی جاوید نیز که مطلوبیت خود را در دنیای مدرن حفظ کرده‌اند، جبران‌کننده‌های فوق طبیعی را می‌طلبند و معنویت‌گرایی جدید از جمله‌ی عرضه‌کنندگان آن است. به‌علاوه حصول اطمینان از عاقلانه بودن هزینه برای دریافت جبران‌کننده یا پاداش، درگرو شهادت مصرف‌کنندگان پیشین است که دسترسی و ارتباط مؤثر با معنویت‌گرایان آن را تقویت می‌کند.

در تطبیق عوامل ذکرشده با وضعیت جامعه‌ی ایرانی می‌توان گفت که این جامعه در چند دهه‌ی اخیر تحولات چشمگیری را به خود دیده است. گسترش ابزارهای ارتباطی، سهل شدن ارتباطات بین فرهنگی، پیدایش موقعیت‌های جدید مواجهه‌ی بین فرهنگی و اشاعه و انتقال فرهنگی (به معنای جایگزینی عناصری از فرهنگ خودی با فرهنگ غیرخودی) نمونه‌هایی از این تغییرات بوده است. به نظر می‌رسد پیدایی و گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران در سطح عوامل کلان تاحدودی تحت تأثیر این تغییرات ایجادشده است. اشاعه یا انتقال فرهنگی عبارت است از گسترش یک فن یا فکر از یک جامعه به جوامع دیگر و اشکال مختلفی دارد. یکی از اشکال آن که با مدل گرایش به معنویت‌های جدید در ایران همخوانی بیشتری دارد، «اشاعه‌ی محرک»^۱ است. این نوع از اشاعه زمانی صورت می‌گیرد که انتقال انگاره عمومی^۲ در مورد خصیصه یا ترکیبی فرهنگی، بدون منتقل شدن جزئیات واقعی محتوای آن صورت بگیرد و محتوای الگو کم‌وبیش توسط وام‌گیرندگان تعیین شود. (Rad niknam, 2002, 293) معنویت‌گرایی جدید در ایران نیز به سبب خصلت تلفیقی‌اش از صورت مشابهی برخوردار است.

انتقال فرهنگی محرک یا به‌صورت آگاهانه اتفاق می‌افتد و یا غیرآگاهانه. در شکل آگاهانه، با کنشگری خلاق مواجهیم که به دو دلیل عناصری از فرهنگ غیرخودی را برمی‌گزیند: یا از فرهنگ خودی رضایت کامل ندارد که این جایگزینی اتفاق می‌افتد و یا فرهنگ غیرخودی افق‌هایی را پیش روی کنشگر قرار می‌دهد که از جذابیت بالاتری برخوردار است.

1. Stimulus Diffusion
2. General idea

در شکل ناآگاهانه، انتقال فرهنگی طی کنشی توده‌وار و در اثر تغییر ذائقه فرهنگی و سبک زندگی و یا طی کنشی احساسی و با برجسته‌سازی ابعاد ناعقلانی فرهنگ و گرفتار آمدن به‌نوعی یکسان‌نگاری فرهنگ خودی و غیرخودی رخ می‌دهد.

انتقال فرهنگی آگاهانه غالباً با تغییر نظام معنایی همراه است که یا به سبب جستجوی راه‌حل برون‌رفت از وضعیت موجود خواهد بود و یا پیامد مطلوب انگاشتن بیشتر عناصر فرهنگی جدید از دید کنشگر است. از جمله مهم‌ترین عوامل ایجادکننده این دو حالت در میان ایرانیان بعد ذهنی مدرن شدن یا مدرن است که با برجسته‌سازی انگاره‌های جدید چون لزوم بازاندیشی در وضعیت موجود مبتنی بر خرد سکولار، محور قرار گرفتن ارزش‌ها و احساسات شخصی در تصمیم‌گیری‌ها و طرد هرگونه معیار بیرونی و واحد در ارزیابی افراد و پدیده‌ها سبب می‌شود که کنشگر از وضعیت موجود خود در جامعه ناراضی شود. این نارضایتی اگر نسبتی با عناصر دینی فرهنگ داشته باشد، می‌تواند با انتخاب جایگزین برای بخشی از نظام معنایی دین و یا همه‌ی آن همراه شود. در چنین موقعیتی کنشگر در تجربه‌ی موقعیت‌های حدی ناشی از درماندگی نظام‌های تبیین‌گر دیگری چون علم و یا فشار ناشی از عدم امنیت هستی‌شناختی و بحران معنا در فهم خود و محیط پیرامون خود، به نظام‌های معنایی جدید رو می‌آورد که یکی از این نظام‌های معنایی، معنویت‌گرایی جدید است.

اما انتقال فرهنگی غیرآگاهانه تا حد قابل‌توجهی توسط رسانه‌های جمعی عامه‌پسند معرفی‌کننده‌ی فرهنگ‌های غیرخودی که در نسبت با موضوع این پژوهش به برجسته‌سازی تصاویر و الگوهای جدیدی از زندگی می‌پردازند، اتفاق می‌افتد؛ تصویری که فرد را به تجربه‌ی راه‌های جدید تشویق کرده و خطرپذیری برای کسب موفقیت این جهانی را ستوده و حرکت به‌سوی در اختیار گرفتن بیشتر کالاها و خدمات و مصرفی شدن روزافزون را تمجید می‌کند. لذا خرده‌فرهنگی تنوع‌طلب یا رؤیایپرداز را می‌پروراند که با خیال‌پردازی، معنای جدیدی برای زندگی خویش می‌آفریند و یا با تغییر محیط مادی زندگی، خود را از یکنواختی اوقات فراغت گسترده و پایان‌ناپذیر خویش می‌رهاند و تازگی دوباره بدان می‌بخشد.

به نظر می‌رسد جامعه‌ی ایرانی زمینه‌ی انتقال فرهنگی غیرآگاهانه را با تأکید بیشتر بر عناصر غیرمعرفتی فرهنگ چون احساسات و اسطوره‌ها ایجاد می‌کند. این اتفاق به وضوح در رواج نوعی «دین‌داری احساسی» و گسترش کنشگرانی مشاهده می‌شود که به سبب

نحیف ماندن وجه معرفتی دین‌داری‌شان قادر به فهم تمایز میان محتوای آن با معنویت‌های جدید نیستند. در این کنشگران بعد عاطفی، به بعد اساسی دین و پایه‌ی دین‌داری تبدیل می‌شود و لذا شباهت زیادی با معنویت‌گرایی جدید پیدا می‌کند که به‌نوعی آزادسازی ساحت معرفت و گاه اراده‌ی انسان از تجلی عقیده و اخلاق دینی دست می‌زند. لذا دین تبدیل به یک امر تأملی^۱ شده و انسان گواه هستی خدا را باید در درون خویش بجوید. براین اساس دین‌داری نیز حس و شوقی بی‌واسطه است نسبت به امری نامتناهی و حالتی است غیر مسبوق به هر نوع اندیشه (Shojaeezand, 2009, 35).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به سبب نحیف‌ماندگی عناصر معرفتی فرهنگ در ایران و اهمیت نقش رسانه‌های عامه‌پسند معرفتی‌کننده‌ی فرهنگ غیرخودی در گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران، به نظر می‌رسد این گرایش نوعی تبادل فرهنگی غیرآگاهانه بوده و از این‌رو مواجهه‌ی ابتدایی غالب کنشگران ایرانی با آن مواجهه‌ی معرفتی و از جنس پذیرش بعد معنایی- معرفتی نیست. به‌علاوه عرضه‌ی معنویت‌گرایی جدید در ایران با تأکید بر کارکردهای ورزشی و درمانی و ضمن تلفیق با عناصری از فرهنگ اسلامی همچون آیات، احادیث، قصص قرآنی (Gholamizadeh, 2006) بر عدم فهم تعارض معرفتی معنویت‌گرایی جدید با عقاید و باورهای دینی می‌افزاید.

از سوی دیگر، از آنجاکه پذیرش نمادها و الگوهای رفتاری اسلامی و همچون مشارکت در مناسک دینی در ایران به‌خصوص در نسل جوان با اختلال مواجه شده است (Farsatkah, 2010) و مناسک دینی کارکردهای عاطفی- روانی پررنگی دارد؛ عدم مشارکت در آن، فرد را نیازمند جبران‌کننده‌های عاطفی- روانی دیگر می‌سازد. لذا بعد روانی- عاطفی معنویت‌گرایی جدید مورد توجه‌ی کنشگر ایرانی قرار می‌گیرد که خود پیدایی اهداف، الگوها و عادتواره‌های جدید (تمرین‌های ذهنی-روحي-بدنی) را در زندگی روزمره به دنبال خواهد داشت. درنهایت باید گفت که استمرار در بهره‌گیری از تمرین‌های ذهنی- روحی- بدنی و مشارکت مداوم در اجتماعات ارائه‌دهنده‌ی آن‌ها با تقویت پیوندهای عاطفی برون‌کیشی، می‌تواند گرایش معرفتی را در ایرانیان به دنبال داشته باشد. نوگروی به‌عنوان پیامد گرایش، قابل‌تعمیم به بعد اقتصادی- اجتماعی نیز هست؛ چراکه جامعه‌ی ایران از بی‌ثباتی و مشکلات اقتصادی و تنش ناشی از شکاف میان انتظارات و واقعیات رنج می‌برد؛ بنابراین به نظر می‌رسد عواملی که در بعد اقتصادی- اجتماعی و بعد روانی- عاطفی

مرور شد از قدرت توضیح‌دهندگی بیشتری نسبت به عواملی چون سکولار شدن، بحران معنا که در بعد معنایی- معرفتی نقش‌آفرین بود، برخوردار باشند.

مبتنی بر روابط یادشده در چارچوب نظری فرضیه‌های زیر استخراج می‌شود:

۱- هر چه تجربه‌ی رنج در میان کنشگران افزایش یابد، گرایش به معنویت‌گرایی جدید بیشتر می‌شود.

۲- هر چه محرومیت در میان کنشگران افزایش یابد، گرایش به معنویت‌گرایی جدید بیشتر می‌شود.

۳- هر چه تجربه‌ی حدی در میان کنشگران افزایش یابد، گرایش به معنویت‌گرایی جدید بیشتر می‌شود.

۴- هر چه بحران معنا در میان کنشگران افزایش یابد، گرایش به معنویت‌گرایی جدید بیشتر می‌شود.

۵- هر چه تنش اخلاقی در میان کنشگران افزایش یابد، گرایش به معنویت‌گرایی جدید بیشتر می‌شود.

۶- هر چه تجربه‌ی فرامادی در میان کنشگران افزایش یابد، گرایش به معنویت‌گرایی جدید بیشتر می‌شود.

۷- هر چه دسترسی مؤثر به معنویت‌گرایی/ معنویت‌گرایان جدید در میان کنشگران افزایش یابد، گرایش به معنویت‌گرایی جدید بیشتر می‌شود.

۸- افزایش نارضایتی فرهنگی بر افزایش گرایش به معنویت‌گرایی جدید تأثیر دارد.

۹- افزایش تجربه‌ی زیست‌جهان‌های دیگر بر افزایش گرایش به معنویت‌گرایی جدید تأثیر دارد.

۱۰- افزایش عاطفه‌گرایی بر افزایش گرایش به معنویت‌گرایی جدید تأثیر دارد.

۱۱- افزایش مدرن‌شدگی بر افزایش گرایش به معنویت‌گرایی جدید تأثیر دارد.

روش تحقیق

رویکرد کلی ما در این پژوهش با توجه به ماهیت گرایش‌سنجی آن، خردنگر بوده و از روش ترکیبی^۱ استفاده شده است؛ یعنی از هر دو رویکرد کمی و کیفی بهره برده شد. ابتدا با بررسی کیفی و انجام پاره‌ای مصاحبه‌ی نیمه ساختاریافته به گزاره‌های مناسب برای تدوین

علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران ... ۱۷۳

پرسش‌نامه‌ی «سنجش گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران» رسیده و سپس با استفاده از روش پیمایش داده‌های کافی جمع‌آوری شد.

نمونه‌گیری در بخش کیفی به صورت هدفمند^۱ با ترکیبی از تکنیک‌های گلوله برفی و بیشینه‌سازی تنوع انجام شد. مصاحبه‌شوندگان از میان استفاده‌کنندگان از تمرین‌های روحی-ذهنی-بدنی مبتنی بر پنج دلیل گرایش روشنگری، التیام بخشی روحی-روانی، کسب موفقیت، سرگرمی، رفع مشکلات جسمانی انتخاب شدند و پس از انجام ۲۳ مصاحبه به اشباع نظری دست یافتیم. در تحلیل داده‌های کیفی، از تحلیل مضمونی به شیوه مقایسه‌ای بهره‌گرفتیم که در آن تحلیل براساس مقایسه‌ی میان مصاحبه‌شونده‌ها و با عطف نظر به مفاهیم حساس برآمده از ادبیات نظری پیش می‌رود.

طی تحلیل و کدگذاری مصاحبه‌ها، ویژگی‌های گروندگان به معنویت‌گرایی جدید احصاء شده و در قالب سه دسته معرفتی، روانی و عملی دسته‌بندی شد. همچنین علل و زمینه‌های گرایش شناسایی شد. سپس این ویژگی‌ها و همچنین زمینه‌ها و علل ذیل مؤلفه‌های مختلفی که در جدول (۲) قابل مشاهده است، تعریف عملیاتی شد.

جمعیت مورد بررسی در این مطالعه، به جهت رشد بیشتر معنویت‌گرایی جدید در شهرهای بزرگ و بافت متکثر شهر تهران کلیه ساکنین بین ۲۰ تا ۶۵ سال این شهر در نظر گرفته شد. در فاز کمی، برای تعیین حجم نمونه معرف ابتدا از فرمول کوکران (با در نظر گرفتن احتمال وجود صفت ۰/۳ براساس پیش‌آزمون) به عدد ۳۲۲ نفر رسیدیم؛ اما چون در شهری مانند تهران استفاده از روش نمونه‌گیری احتمالی ساده بسیار مشکل است، مجبور شدیم اثر طرح (Def) را در نمونه‌گیری وارد کنیم. این ضریب برای شهر تهران نزدیک به ۱/۵ تا ۲ برآورد شده است. درنهایت، حجم نمونه‌ی نهایی به ۶۰۰ نفر افزایش یافت تا بتوان با رعایت اطمینان بهتری به تعمیم آماری نتایج پرداخت.

چارچوب نمونه‌گیری شامل کلیه‌ی بلوک‌های شهر تهران به انضمام تعداد خانوار معمولی ساکن در بلوک‌ها بود. این چارچوب با استفاده از پایگاه داده‌های دفتر مطالعات اجتماعی و فرهنگی شهرداری تهران تهیه گردید که مطابق آن، شهر تهران به ۳۸۱۵۹ بلوک تقسیم شده است. بر این اساس ۶۰ بلوک از طریق نرم‌افزار کامپیوتری مربوطه به روش تصادفی انتخاب شد. سپس از هر بلوک ۱۰ خانه با روش احتمالی سیستماتیک و از هر خانوار، افرادی به روش سهمیه‌ای مطابق جدول (۱) انتخاب شدند:

1. purposive sampling

جدول (۱): سهمیه‌ی سنی و جنسیتی هر بلوک

Table 1: Age & gender's share of each block

جمع	50-65	35-50	20-34	سن / جنس
				مرد
5	1	2	2	مرد
5	1	2	2	زن

سیمای نمونه‌ی مورد مطالعه قرار گرفته در جدول ۲ درج شده و همان‌طور که مشاهده می‌شود، متغیر سن و جنسیت کنترل شده و همچنین مبتنی بر ترکیب جمعیتی شهر تهران، تعداد افراد در بازه سنی ۲۰ تا ۳۴ و ۳۵ تا ۵۰ دو برابر ۵۱ تا ۶۵ ساله در نظر گرفته شد. به‌علاوه همان‌طور که در جدول مشاهده می‌شود، مدرک تحصیلی بیشتر افراد نمونه، دیپلم بوده و اکثریت افراد دارای وضعیت اقتصادی متوسط می‌باشند.

جدول (۲): سیمای نمونه‌ی مورد بررسی

Table 2: Face of Sample reviewed

درصد	تعداد	متغیر / فراوانی	
		سن	20-34
سن	35-50	%39.5	
سن	51-65	%18.2	
جنسیت	مرد	%45.5	
جنسیت	زن	%53.1	
تحصیلات	زیر دیپلم	%23.1	
	دیپلم	%29.4	
	فوق دیپلم	%11.6	
	لیسانس	%22.8	
	فوق لیسانس	%8.1	
	دکتری	%2.5	
وضعیت اقتصادی	بالا	%7.6	
	متوسط	%74.4	
	پایین	%14.2	

۱۷۵ علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران ...

پرسشنامه طی انجام پیش‌آزمون با اجرای مقدماتی در میان ۴۰ نفر از شهروندان تهرانی (از ساکنین غرب، شرق، شمال و جنوب تهران) مشتمل بر دو گروه حائز و فاقد گرایش به معنویت‌گرایی جدید بررسی گردید و برای برآورد پایایی آن از روش آلفای کرونباخ^۱ استفاده شد. همان‌طور که در جدول ۳ مشاهده می‌شود عدد حاصل برای بسیاری از مؤلفه‌ها، بالاتر یا نزدیک ۰/۷ می‌باشد و در مورد بقیه‌ی موارد هم کمتر از ۰/۶ نیست.

سپس بررسی داده‌های کمی به کمک نرم‌افزار spss۲۳ از طریق آماره‌های مختلف توصیفی و استنباطی و همچنین همبستگی پیرسون و رگرسیون خطی چندمتغیره‌ی گام‌به‌گام انجام گرفت.

جدول (۳): پایایی مؤلفه‌های پرسش‌نامه

Table 3: Reliability of the questionnaire components

عدد آلفای کرونباخ	مؤلفه
0.75	زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید
0.81	علل گرایش به معنویت‌گرایی جدید
0.91	گرایش به معنویت‌گرایی جدید
0.89	باور فرامادی
0.72	تغییر نظام معنایی
0.66	نزدیک سازی نظام معنایی قبلی و فعلی
0.63	تغییر غایات زندگی
0.81	آثار روانی
0.85	تجربه‌ی فرامادی
0.72	جذب کارکردها شدن
0.61	آسان سازی ارتقاء
0.68	مدرن شدگی
0.62	عاطفه‌گرایی
0.76	نارضایتی فرهنگی
0.62	تجربه‌ی زیست جهان‌های دیگر
0.66	تجربه‌ی رنج
0.68	تنش اخلاقی
0.71	بحران معنا
0.67	محرومیت
0.66	تجربه‌ی حدی
0.68	تجربه‌ی فرامادی

یافته‌های تحقیق

نتایج حاصل از مطالعه در قالب عناوین زیر قابل گزارش هستند.

ویژگی‌های گروندگان به معنویت‌گرایی جدید

مهم‌ترین ویژگی معرفتی گروندگان براساس تحلیل مصاحبه‌ها، «باور فرامادی» بود؛ بدین معنا که معنویت‌گرایان جدید به مجموعه‌ای از امور مافوق طبیعی و قدرت تأثیرگذاری آن‌ها بر زندگی‌شان باور داشتند؛ از جمله، کانال‌های انرژی در بدن انسان، شعور کائنات و پاسخگویی و واکنش آن‌ها در برابر اعمال و رفتارهای انسان‌ها. برخی از آنان «تغییر نظام معنایی» را با بیان عباراتی چون «قبلاً این‌طوری فکر نمی‌کردم»، «نقطه‌ی بیداری من از آنجا شروع شد که...» و در اشکال مختلفی چون تغییر در نوع نگرش نسبت به خود، مرگ، زندگی و رنج‌ها و شادی‌هایش، خداوند و طبیعت نشان می‌دادند. این تغییر نظام معنایی غالباً با تلاش برای «نزدیک‌سازی نظام معنایی فعلی و پیشین» نیز همراه بود. در واقع کنشگر سعی در اذعان بر این داشت که هرچند تغییر قابل توجهی در نگرش او نسبت به جهان ایجاد شده و باورهای جدید پیدا کرده است، لیکن نظام معنایی پیشین او نیز تا حد قابل توجهی آن را تأیید و همراهی می‌کند. این موضوع با توجهی زیاد به ذکر شباهت‌های نظام فعلی و پیشین توسط کنشگران در مصاحبه‌ها جلب توجه می‌کرد. نتیجه‌ی تغییر نظام معنایی نیز «تغییر غایات زندگی» بود؛ چرا که معنویت‌گرایان جدید اهداف، برنامه‌ها و عادت‌واره‌های جدیدی چون تسلیم جریان زندگی شدن، همراهی با طبیعت و انرژی گرفتن از کائنات را در زندگی روزمره‌ی خود دنبال می‌کردند.

برای نمونه خانم ح.ص ۴۰ ساله که بسیار متدین و محجبه است، از تشابه برخی دستورات دینی با توصیه‌ها و برنامه‌های رایج در کلاس‌های یوگا، از جمله پوشش روشن، نظم، سحر بیدار شدن و تفکر می‌گوید. وی در اشاراتی دیگر بر کارکردهای مثبت یوگا، عدم معرفی آن‌ها توسط اسلام را نه نقضی وارد بر دین بلکه ناشی از عدم شناخت درست ما از اسلام ارزیابی کرده و می‌گوید: «تو یوگا یه تسبیح خاص دارند. می‌گن تسبیح را نباید به کسی نشون بدید و بعدشم ذکرش رو به کسی نگید. تسبیح‌شون رو با دو دست می‌گیرند. اون‌ها تسبیحشان را با انگشت اشاره نمی‌گیرند، انگشت اشاره را شیطانی می‌دانند مثل ما که با شصت تسبیح می‌گیریم. ذکرهاشم متفاوت است مثلاً یه ذکر بود «من خدایم» یه همچین چیزی، من به مربی‌م گفتم این ذکر خیلی حرف توش هست و همین‌جوری قبول

علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران ... ۱۷۷

ندارم. خود مربی هم آدم مذهبی بود. بعداً که رفت هند پرسید، گفته بودند حالت فنای فالله خودمون بوده یعنی در وجود خدا حل شدن.»

مهم‌ترین ویژگی روانی گروندگان، عبارت و بد از جذب آثار روانی اشتغال مستمر به تمرین‌های روحی-ذهنی-بدنی (مانند مدیتیشن، ریلکسیشن، همسو شدن با انرژی‌ها و تجسم خلّاق ذهنی) شدن. آثاری چون رفع اضطراب و افسردگی، افزایش اعتمادبه‌نفس و تسکین‌بخشی. ویژگی دیگر برخورداری از گونه‌ای «تجربه‌ی فرامادی» یا حس دریافت امری مافوق طبیعی حین تمرین‌های مذکور بود که در قالب عباراتی چون روشن بودن از درون، رهاشدگی، گرم شدن و یا الهام‌شدگی معرفی می‌شد.

برای نمونه، خانم مهندس معماری که ۳۰ سال دارد، از اثر مراقبه در کنار آمدن با زندگی، دنیای اطراف و مشکلاتش سخن می‌گوید: «اساس مراقبه اینجوریه که - خیلی هم ایمان دارم دقیقاً ایمان دارم به مراقبه- تلاش می‌کنی که ذهنتو خالی کنی. به طور کلی ذهنتو خاموش می‌کنی و این تلاشه باعث میشه که فکر اضافه نکنی. اساس مراقبه آینه. من فکر می‌کنم که مراقبه بیش فعالی فکری ما رو که حاصل خود زندگی مونه از بین می‌بره. مراقبه احساس می‌کنم جلوی این آسیب رو در من گرفت؛ یعنی این که همه جا دنبال یه چیز منطقی نباش.»

«در یکی از اون تمرینات خیلی سنگین، برای لحظاتی متوجه شدم که از بالا دارم خودم رو نگاه می‌کنم. اینقدر این تجربه عجیب بود که ناخودآگاه به گریه افتادم و به شدت گریه کردم. وقتی چشمام رو باز کردم، دیدم استادم سرم رو گذاشته روی پاهاش. ازم پرسید چی دیدی؟ گفتم جرأت نمی‌کنم به شما بگم. گفت بگو! گفتم من داشتم از بالا خودم را می‌دیدم که اونجا خوابیده‌ام... به من تبریک گفت و گفت تو تونستی روح خودت رو درک کنی و این جداشدن روح از جسمت لحظات خیلی پر برکتی بود، به مدیتیشن ادامه بده.» (آقای م. م ۴۷ ساله)

برخی ویژگی‌ها از جنس معرفتی و روانی نبودند بلکه در اقدام یا آمادگی برای اقدام در مسیر توصیه‌ها و قوانین معنوی جدید در حوزه مسائل زندگی روزمره چون رفع مشکلات جسمی، بهبود مهارت‌های زندگی و همراه‌سازی زندگی با آرامش در عین موفقیت مالی و اجتماعی نمود داشت. برای نمونه آقای ر.ت ۴۸ ساله می‌گوید: «من توی زندگی قبل از برنامه‌ی دوازده قدم با ترس توی روابطم با پول بودم. همیشه از این دستم درخواست می‌کردم و دست دیگرم را می‌بستم. برای این که پول‌هام تلنبار و پس‌انداز شه، اما هیچ وقت

پولی نمی‌اومد. چرا چون دست دیگرم رو باز نمی‌کردم. چون جریان نداشت انرژی درون من. امروز من اجازه می‌دم انرژی درون من جریان پیدا کنه... راهنمام به من کمک می‌کنه تا ثروت تو زندگی من بیاد. من دستم رو باز می‌کنم و به دیگران کمک می‌کنم تا کسب و کار پر رونقی پیدا کنن. امروز تو بهترین خونه‌ی عمرم دارم زندگی می‌کنم. تو بهترین ماشین دوره‌ی زندگی‌م. من یه ماشین شاسی بلند دارم که همیشه حسرتش رو داشتم. من یه خونه‌ی سه خوابه با یک ویوی جنگل و کوهستان دارم با کف پارکت. یه اتاق خواب مستقل برای خودم که برای من رؤیا بوده.»

میزان شیوع ویژگی‌های گروندگان در شهر تهران

یافته‌های بخش کمی این پژوهش حاکی از آن بود که ۸۸ درصد از شهروندان تهرانی به وجود انرژی‌های مثبت و منفی در افراد باور دارند. به علاوه بالغ بر نیمی از شهروندان تهرانی مهر تأیید بر چنین اموری زدند: وجود چاکراها در بدن (۵۵/۴٪)، امکان بهره‌گیری از انرژی‌های محیط (۷۲/۲٪)، ارتعاشات افکار منفی (۷۵/۱٪)، وجود شعور و امکان هدایتگری در کائنات (۵۵/۱٪)، لزوم توجه به صدای درون (۶۵/۵٪)، پیوستگی اجزای جهان با یکدیگر (۶۱/۸٪)، تأثیر افکار بر واقعیات بیرونی (۷۶٪)، بازگشت اثر اعمال انسان به خودش از طریق طبیعت (۷۸/۷٪)، آئینه درون بودن واقعیات بیرونی (۸۰/۳٪).

حدود یک سوم شهروندان تهرانی، تغییر نظام معنایی در یکی از انواع نگرش به خود، زندگی، مرگ، خداوند و جهان پیرامونی نشان دادند و حدود یک‌ششم از آن‌ها تمرین‌های روحی-ذهنی-بدنی را در طول زندگی خود تجربه کرده‌اند. از میان تجربه‌کنندگان این تمرین‌ها بیش از ۵۰ درصد بر تأثیر آن‌ها بر تغییرات زیادی در افکار و عقایدشان تأکید داشتند.

علل و زمینه‌های گرایش و میزان شیوع آن‌ها در شهر تهران

جستجوی زمینه‌های گرایش در تحلیل مصاحبه با گروندگان (یعنی ویژگی‌های از بستر جامعه‌ی ایرانی که به نظر می‌رسید با درونی شدن در کنشگر، زمینه‌ی لازم برای سوق یافتن به سوی معنویت‌گرایی جدید را ایجاد می‌کرد) حاکی از مواردی است که در زیر ابتدا به آن‌ها اشاره شده و سپس در ادامه نتیجه‌ی سنجش و اندازه‌گیری آن‌ها در سطح شهر تهران مرور خواهد شد.

مدرن‌شدگی

حرکت در مسیر مدرن شدن، باعث پیدایی و توسعه‌ی ویژگی‌هایی در میان گروندگان شده بود. مواردی چون نسبی‌گرایی و تساهل و تسامح رفتاری، سوژگی و خود را محور ارزیابی و انتخاب امور دانستن، علم‌گرایی و در بوته‌ی نقد علم گذاردن پدیده‌ها، پیشرفت‌گرایی و روبه‌جلو دانستن دنیا و همه‌ی مظاهر آن و بیم از عقب‌ماندگی، تقدّس پول و سرمایه و بازاندیشی در وجوه مختلف سنت. این ویژگی‌ها در غالب مصاحبه‌ها نمود داشت و با ارائه تفاسیر جدیدی از موقعیت‌ها، منابع و پدیده‌های اجتماعی شرایط گرایش را فراهم ساخته بود.

بررسی این موضوع به‌وسیله پرسش‌نامه در سطح شهر تهران نشان داد که مدرن‌شدگی به‌صورت کلی همبستگی مثبت و معناداری با گرایش به معنویت‌گرایی جدید دارد. البته در چهار بعد علم‌گرایی، پیشرفت‌گرایی، نسبی‌گرایی فرهنگی، سوژگی اجتماعی همبستگی مثبت و معنادار بود اما در ابعاد مصرفی شدن، نسبی‌گرایی اخلاقی، سوژگی دینی، سکولار شدن به معنای بروز رسانی دین و سکولارشدن به معنای افول عقاید دینی همبستگی معنادار وجود نداشت.

نارضایتی فرهنگی

گروندگان، نسبت به ابعادی از فرهنگ رایج در ایران ناراضی بوده و آن را آزاردهنده قلمداد می‌کردند. بخشی از این نارضایتی در نسبت مستقیم با مقوله‌ی دین و دین‌داری بود، لذا تمایل به جایگزینی عناصری از فرهنگ‌های دیگر به‌جای فرهنگ ایرانی در گروندگان دیده می‌شد و جایگزینی در بخش مرتبط با دین به‌وسیله معنویت‌گرایی جدید رخ داده بود. بررسی نارضایتی فرهنگی در سطح شهر تهران به‌صورت کلی همبستگی معنادار مثبت با گرایش به معنویت‌گرایی جدید به دست داد. در دو بعد «نارضایتی از ظاهرگرایی و شعاری شدن اخلاق» و «نارضایتی از فرهنگ عمومی آزاردهنده ایرانیان» همبستگی معنادار مثبت بود؛ اما در دو بعد «نارضایتی از استفاده‌ی ابزاری از دین» و «ترجیح زندگی در کشوری دیگری به ایران» همبستگی معنادار مشاهده نشد.

تجربه‌ی زیست‌جهان‌های دیگر

مهاجرت از روستا به شهر برای تحصیل یا سکونت، سفر به کشورهای دیگر یا تجربه‌ی زندگی در آن‌ها - ضمن مواجه ساختن گروندگان با موقعیت‌ها و پدیده‌های اجتماعی جدید

و همچنین معناهای جدید عرضه شده برای موقعیت‌های تجربه شده‌ی پیشین - آن‌ها را در سردرگمی و حیرانی معنایی فرو برده و زمینه را برای دریافت معناهای جدید و از جمله معنای عرضه شده از سوی معنویت‌گرایی جدید فراهم ساخته بود.

آزمون این موضوع در شهر تهران نشانگر آن بود که تجربه‌ی زیست‌جهان‌های دیگر در کل دارای همبستگی مثبت معناداری با گرایش به معنویت‌گرایی جدید است؛ هرچند در دو حالت «زیست جهان دینی متفاوت» و «زیست جهان قومیتی متفاوت» همبستگی مشاهده نشد. به علاوه در تغییر زیست جهان روستایی به شهری همبستگی معنادار و البته منفی بود و تجربه‌ی زیست جهان ملیت‌های دیگر از طریق سفر، همبستگی مثبت و معنادار نشان داد.

عاطفه‌گرایی

عاطفه‌گرایی به معنای برجستگی بُعد زیبایی‌شناختی و عنصر خیال در میان مصاحبه شونده‌گان به وفور به چشم می‌خورد. آنان از ادبیات عامیانه‌ی عرفانی، اسطوره‌ها، اشعار، ضرب‌المثل‌ها، حکایات و لطایف رایج در میان صحبت‌های خود استفاده‌ی مکرر داشتند؛ اما پاره‌ای از گروه‌گان به دنبال کاربست این نوع زیبایی‌شناسی و خیال‌مندی در همه‌ی امور، موقعیت‌ها و شرایط زندگی برای رهایی از روزمرگی‌ها و ناملایمات بودند. معنویت‌گرایی جدید به جهت تمرکز و تأکید بر قدرت امر خیالی و شهود و حس درونی، برای آنان جذابیت ویژه‌ای داشت؛ زیرا می‌توانست شرایط تسهیل در تعمیم ذکر شده را برای آنان با محوریت میان امر خیالی و امر واقعی فراهم آورد.

این موضوع تحت عنوان عاطفه‌گرایی با سه مؤلفه سبک زندگی رؤیاپردازانه و تنوع طلبانه و دینداری احساسی، مضمون‌سازی و در سطح شهر تهران بررسی شد. نه تنها در صورت کلی با گرایش به معنویت‌گرایی جدید دارای همبستگی مثبت معنادار بود بلکه در هر سه مؤلفه یاد شده نیز همبستگی مثبت معنادار را نشان داد.

تجربه‌ی رنج

تجربه‌ی رنج به معنای وجود دوره‌هایی از مشکلات غیرقابل تحمل و شکست‌های سخت در زندگی و یا اذیت و آزار دیدن از دیگران در میان مصاحبه‌شونده‌گان نمودی ویژه داشت؛ این موضوع فرد را به جستجوی راه‌هایی تسکین‌بخش وا می‌داشت و در این راستا تمرین‌های روحی - ذهنی - بدنی رایج در معنویت‌گرایی جدید با قطع ارتباط موقتی کنشگر از واقعیت رنج‌دهنده و فروبردن او در خیال و سکوتی آرام‌بخش پاسخ مناسبی به این نیاز بود.

علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران ... ۱۸۱

بررسی تجربه‌ی رنج در میان شهروندان تهرانی به‌طور کلی همبستگی مثبت و معناداری با گرایش به معنویت‌گرایی جدید به دست داد؛ اما این همبستگی تنها در مؤلفه «رنج ناشی از آزاردیدگی از سوی دیندارها» معنادار بود و دو مؤلفه دیگر یعنی «رنج ناشی از مشکلات زندگی» و «رنج ناشی از شکست‌های فردی، همبستگی» معنادار نبود.

محرومیت

محرومیت در انواع مختلف اقتصادی، اجتماعی، ارگانسمی، روانی و اخلاقی و به معنای از دست دادن فرصت‌های مختلف در زندگی، گروندگان را نیازمند جبران‌کننده‌ها و معنا‌های جدید ساخته بود تا به آن‌ها در پذیرش شرایط موجود کمک کند و یا با ایجاد هویت جدید، کاهش احساس محرومیت را موجب شود.

بررسی محرومیت در سطح شهر تهران هرچند به‌طور کلی همبستگی معنادار با گرایش به معنویت‌گرایی جدید داشت، اما از بین پنج نوع اقتصادی، اجتماعی، روانی، اخلاقی و ارگانسمی؛ تنها بعد ارگانسمی دارای همبستگی معنادار و البته منفی بود.

تجربه‌ی حدی

تجربه‌ی حدی، امر دیگری بود که کنشگر را به‌سوی معنویت‌گرایی جدید سوق داده بود. او که همه‌ی راه‌های ممکن را برای حل یک مشکل یا فهمیدن امری پیموده، اما پاسخی درخور نگرفته، جامعه و گروه‌های مرجع خود را ناکارآمد ارزیابی کرده و میل و اشتیاق به تجربه‌ی راه‌حل‌ها و تفسیرهای مبتنی بر جهان‌های معنایی جدید پیدا کرده بود. در شرح این حالت به بخش انتخاب شده زیر از مصاحبه توجه کنید.

«حول و حوش شیش هفت سال پیش من سیگار می‌کشیدم، ماشین داشتم، مشروب هم می‌خوردم، دوست‌دختر هم داشتم، اکیپ جمع دوستانم رو داشتم ولی حال خیلی بدی رو تجربه می‌کردم. یکی از اون روزهایی که مجموع چیزهایی که فکر می‌کردم بهم آرامش می‌ده رو استفاده کرده بودم، شب که اومده بودم خونه وحشت زده بودم... به آخر خط رسیدم و فهمیدم که این‌ها به درد نمی‌خوره.» (آقای . هـ ۳۰ ساله)

تجربه‌ی حدی هم به‌طور کلی و هم در ابعاد «نامیدی پس از یک حادثه»، «ناتوانی در حل یک مشکل» و «فکر کردن به خودکشی» در سطح شهر تهران دارای همبستگی معنادار با گرایش به معنویت‌گرایی جدید نبود اما تنها در بعد «نجات یافتن پس از رسیدن به آخر خط» همبستگی معنادار و مثبت ملاحظه شد.

تجربه‌ی فرامادی

تجربه‌ی فرامادی به معنای تجربه‌های رازآلود - همچون نجات یافتن به شکلی ناباورانه از بیماری یا حوادثی که فرد را به مرگ نزدیک ساخته و یا مشاهده‌ی توانایی‌های فوق طبیعی در خود یا دیگران - کنشگر را علاقه‌مند به کشف و تجربه‌ی رازآلودگی در اشیاء، انسان، طبیعت و... که مصادیق متعددی از آن‌ها در معنویت‌گرایی جدید وجود دارد، کرده بود. تجربه‌ی فرامادی در میان شهروندان تهرانی نه به‌طور کلی همبستگی معناداری با گرایش به معنویت‌گرایی جدید داشت و نه در سه مؤلفه آن یعنی «شفا یافتن از بیماری مرگ‌آور»، «دیدن توانایی‌هایی غیرمعمول در دیگران»، «دیدن توانایی‌هایی غیرمعمول در خود».

بحران معنا

بحران معنا یا به‌بیان‌دیگر نیافتن پاسخی اقناع‌کننده برای پرسش‌های بنیادین در باب دنیای پیرامونی، چیستی خوبی و خوشبختی، چگونگی خوب زیستن و موارد مشابه‌ی دیگر عامل دیگری بود که افراد را به‌سوی معنویت‌گرایی جدید کشانده بود. چراکه معنویت‌گرایی جدید مدعی ارائه معنای تازه‌ای برای زندگی بر اساس توجه به ابعاد وجودی مغفول مانده‌ی انسان و هستی بود که بر پدید آوردن و حفظ شادی و آرامش در زندگی تأکید داشت. بحران معنا در سطح شهر تهران به‌طور کلی دارای همبستگی معنادار و مثبت با گرایش به معنویت‌گرایی جدید بود؛ اما در مؤلفه‌ها تنها «سردرگمی در هنجارها» و «سردرگمی در ارزش‌ها» همبستگی معنادار نشان داد و در مؤلفه‌ی «بی‌پاسخ ماندن پرسش‌های وجودی» همبستگی معنادار نبود.

تنش اخلاقی

تنش اخلاقی در میان گروندگان به صورت جدی نمود داشت. بدین معنا که فرد میان ارزش‌های خود با واقعیت جاری در جامعه تناقض احساس می‌کرد و زندگی را سخت و پر از صحنه‌های نبرد، مبارزه و حتی عصیان می‌دید و گاه با چنان فشار ساختاری‌ای همراه بود که مجبور به فرمان‌برداری و انطباق کنش خود بر هنجاری می‌شد که خود آن را ناصحیح قلمداد می‌کرد.

تنش اخلاقی به‌طور کلی و همچنین به‌طور جزئی در هر یک از سه نوع (۱) احساس تناقض میان ارزش‌های خود و واقعیت جامعه، (۲) خود را در مبارزه با دیگران پنداشتن، (۳) اجبار به عمل در جهت خلاف عقیده، دارای همبستگی معنادار و مثبت با گرایش به معنویت‌گرایی جدید است.

دسترسی و ارتباط مؤثر با معنویت‌گرایان جدید

دسترسی به دیگر گروندگان، شرایط و امکان‌آشنایی با معنویت‌گرایی جدید را برای فرد فراهم کرده بود که غالباً از طریق دوستان و آشنایان و اعضای خانواده اتفاق افتاده بود؛ لیکن به راه‌های دیگری نیز در مصاحبه‌ها اشاره شده بود؛ از جمله، سمینارها و سخنرانی‌های موفقیت، کلاس‌های ورزشی، مطالعه‌ی کتاب یا مشاهده‌ی سی‌دی؛ ولی همه‌ی این راه‌ها درنهایت در صورتی به گرایش منجر می‌شد که با ارتباط مؤثر همراه شده بود؛ یعنی میان کنشگر با فرد یا جماعتی از معنویت‌گرایان جدید پیوندی عاطفی شکل گرفته و یا در مواردی موردحمایت آن‌ها قرار گرفته بود.

متغیر دسترسی به معنویت‌گرایی جدید در میان شهروندان تهرانی با مؤلفه‌های میزان و مدت استفاده از تمرین‌های ذهنی-روحی-بدنی دارای همبستگی معنادار و مثبت با گرایش به معنویت‌گرایی جدید بود.

تحلیل هم‌زمان میزان اثرگذاری علل و زمینه‌ها

از مجموع یازده عاملی که پیش‌ازاین در توضیح علل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید مرور شد، بعد از بررسی مفروضات خطی بودن روابط شامل: (۱) نرمال بودن توزیع خطاها و (۲) ارزیابی آزمون دوربین واتسون و تأیید آن‌ها، با استفاده از رگرسیون خطی به

شیوه گام‌به‌گام آشکار شد که تنها چهار عامل و یک زمینه دارای رابطه‌ی معنادار با گرایش به معنویت‌گرایی جدید هستند که در جدول زیر ضرایب آن‌ها قابل مشاهده است.

جدول (۴): رابطه‌ی گرایش به معنویت‌گرایی جدید با علل و زمینه‌های گرایش
Table 4: Relationship between tendency to New spirituality and causes & contexts of tendency

	ضرایب استاندارد شده	T	Sig
	Beta		
(Constant)		9/582	0/000
عاطفه‌گرایی	0/177	4/273	0/000
تنش اخلاقی	0/186	3/879	0/000
دسترسی به معنویت‌گرایی جدید	0/122	2/957	0/003
محرومیت	-0/135	-2/782	0/006
تجربه رنج	0/101	2/169	0/031

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این میان بیشترین میزان تبیین‌کنندگی مربوط به تنش اخلاقی با بتای ۰/۱۸۶ است و به این معناست که بیش از ۱۸ درصد واریانس گرایش به معنویت‌گرایی جدید با آن تبیین می‌شود. پس از آن متغیر عاطفه‌گرایی با بتای ۰/۱۷۷ قرار دارد که این متغیر نیز در حدود ۱۸ درصد دیگر از واریانس متغیر وابسته را تبیین می‌کند. پس از این دو نیز متغیرهای دسترسی به معنویت‌گرایی جدید، محرومیت و تجربه‌ی رنج قرار دارند که هرکدام به ترتیب ۱۲ درصد، ۱۳/۵ درصد و ۱۰ درصد از واریانس گرایش به معنویت‌گرایی جدید را در میان پاسخگویان تبیین می‌کنند. این پنج متغیر، در کل ۴۵ درصد از تغییرات گرایش به معنویت‌گرایی جدید را تبیین می‌کنند.

در توضیح تفاوت این نتایج با بررسی همبستگی‌ها که پیش‌از این اشاره شد، باید گفت علی‌رغم وجود رابطه‌ی همبستگی میان گرایش به معنویت‌گرایی جدید با متغیرهایی چون مدرن‌شدگی، نارضایتی فرهنگی، تجربه زیست‌جهان‌های دیگر و بحران معنا، با ورود آن‌ها در رگرسیون خطی در کنار سایر متغیرها معناداری از دست می‌رود. این بدین معناست که پنج متغیر دیگر (یعنی عاطفه‌گرایی، تنش اخلاقی، محرومیت، تجربه‌ی رنج و دسترسی به معنویت‌گرایی جدید) در سطح شهر تهران توان تبیین‌کنندگی بیشتری داشته و تبیین‌کنندگی سایرین را پوشش می‌دهند.

بحث و نتیجه‌گیری

نتیجه‌ی نهایی بررسی روابط همبستگی میان عوامل و زمینه‌های شناسایی شده در بخش کیفی با گرایش به معنویت‌گرایی جدید به سبب تأیید رابطه‌ی میان تجربه‌ی رنج با گرایش به معنویت‌گرایی جدید، مؤید پاره‌ای از دیدگاه‌های مطرح در عرصه‌ی جامعه‌شناسی دین بود. بدین معنا که معنویت‌گرایی جدید، گاه از طریق تخفیف و گریز از موقعیت‌های فشار عاطفی به کنشگر کمک می‌کند و یا با فراهم آوردن شیوه‌های خاصی از کنش می‌کوشد رنج را تحمل‌پذیر سازد. گاهی نیز از طریق قرار دادن رنج در یک زمینه‌ی معنی‌دار، انسان را با آن تطبیق داده و آن را قابل فهم می‌سازد (Hamilton, 2011, 269).

اما دیدگاه موردتوجهی «گلاک و استارک» که مبتنی بر آن، معنویت‌گرایی جدید به‌عنوان جبران‌کننده برای آن دسته از محرومیت‌ها عمل می‌کند که فرد برطرف کردن آن را از توان یا اختیار خود خارج می‌داند (Taleban, 2012, 8) مورد تأیید قرار نگرفت. در واقع این پژوهش نشان داد نه‌تنها افزایش محرومیت بر افزایش گرایش به معنویت‌گرایی جدید مؤثر نیست بلکه افزایش محرومیت ارگانیک‌تری که تنها بعد مؤثر بر گرایش به معنویت‌گرایی جدید است، اثر معکوس دارد؛ به‌عبارت‌دیگر، افرادی که دچار عارضه یا ناتوانی‌ای در جسم خود هستند، کمتر گرایش به معنویت‌گرایی جدید نشان داده‌اند. شاید بتوان این موضوع را به عدم دسترسی آن‌ها به معنویت‌گرایی جدید ربط داد. درواقع این افراد معمولاً به جهت مشکل جسمی از روابط اجتماعی کمتری برخوردار بوده و لذا کمتر در معرض راه‌های مختلف آشنایی با معنویت‌گرایی جدید قرار گرفته‌اند. تأثیر دسترسی و ارتباط مؤثر با پدیده معنویت‌گرایی جدید و یا گروندگان به آن به‌عنوان عاملی در گرایش در این پژوهش مورد تأیید قرار گرفته است.

عدم تأیید رابطه‌ی میان گرایش به معنویت‌گرایی جدید با بحران معنا و همین‌طور عدم تأیید رابطه‌ی آن با تجربه‌ی حدی این گمان را ایجاد می‌کند که سطح نخست مواجهه‌ی ایرانیان با این پدیده، مواجهه‌ی معرفتی-معنایی نیست. به‌بیان‌دیگر، این فروپاشی، سرگردانی و یا تغییر نظام معنایی نیست که افراد را به‌سوی معنویت‌گرایی جدید سوق می‌دهد. هرچند می‌توان ثمره‌ی این‌چنینی برای گروندگان پس از مواجهه و درگیری مستمر با این پدیده متصور شد که این موضوع با بررسی شاخص تغییر نظام معنایی بررسی و تأیید شد.

همچنین عدم تأیید رابطه‌ی میان تجربه‌ی فرامادی با گرایش به معنویت‌گرایی جدید گواه از این حقیقت دارد که وجه رازآلود معنویت‌گرایی جدید مورد توجه‌ی گروندگان به معنویت‌گرایی جدید در ایران نیست. چراکه در این صورت می‌بایست سابقه‌ی وجود تجربیات رازآلود و افسون‌زده و نامتعارف در تجربه‌زیسته‌ی فرد و اطرافیانش در افزایش گرایش تأثیرگذار باشد. البته این موضوع را می‌توان به گونه‌ی دیگری نیز توضیح داد و آن اینکه چنین تجربیاتی در میان ایرانیان بسیار کم است و یا اینکه واریانس قابل توجهی در میان ایرانیان نشان نمی‌دهد؛ اما بررسی آمار توصیفی این متغیر هر دو حدس مذکور را رد می‌کند؛ زیرا میانگین این متغیر نزدیک به صفر نبوده و انحراف استاندارد آن نیز نزدیک به یک است.

عدم تأیید رابطه‌ی معنادار میان نارضایتی فرهنگی و گرایش به معنویت‌گرایی جدید نیز حکایت از این حقیقت دارد که بخشی از کنشگران ایرانی هرچند از وضعیت موجود فرهنگی جامعه به خصوص آن بخش از فرهنگ که در نسبت با دین قرار می‌گیرد، رضایت ندارند؛ اما این نارضایتی منجر به انتخاب معنویت‌گرایی جدید به عنوان عنصر فرهنگی جایگزین نشده است. شاید به این دلیل که عرضه‌ی معنویت‌گرایی جدید در ایران به گونه‌ای است که این افراد آن را به عنوان جایگزین دین نپنداشته و نمی‌انگارند.

در توضیح دو متغیر تنش اخلاقی و عاطفه‌گرایی که بیشترین ضریب تأثیر را در رگرسیون گام‌به‌گام به خود اختصاص دادند (به ترتیب ۰/۱۸۶ و ۰/۱۷۷) لازم است به مؤلفه‌های آن‌ها رجوع کنیم. عاطفه‌گرایی در این پژوهش شامل سه مؤلفه دین‌داری احساسی، سبک زندگی تنوع طلبانه و سبک زندگی رؤیاپردازانه بود. دین‌داری احساسی، بدین معناست که کنشگر، مشارکت در برنامه‌های دینی پرشور و حال را به شرکت در جلساتی که به اطلاعات دینی‌ای او خواهد افزود، ترجیح می‌دهد. در این دسته از افراد، احساس دینی پررنگ‌تر از تعبد دینی است. در سبک زندگی رؤیاپردازانه، با کنشگرانی مواجه هستیم که با عینیت‌بخشی بر تصاویر ذهنی خود از ارتباطی عاطفی با خداوند، بزرگان دین و مانند آن، سعی در رهایی‌بخشی خود از سختی‌ها و فراز و نشیب‌ها و بازگرداندن مسرتی تازه به زندگی دارند. در سبک زندگی تنوع طلبانه، شاهد کنشگرانی هستیم که در انتخاب‌های خود، بر نوعی حس و ذائقه‌ی شخصی اشاره دارند تا اذعان به رجحان‌های منطقی. آنان در پاسخ به پرسش از دلیل انتخاب‌های خود معمولاً می‌گویند: «این‌گونه می‌پسندم» یا «حس خوبی نسبت به آن دارم».

به نظر می‌رسد چون عاطفه‌گرایی مورد بحث در نظریات موجود (همچون نظریه تیلور) با طرد سنت همراه است؛ در توضیح روابط گرایش به معنویت‌گرایی جدید از کفایت لازم برخوردار نیست؛ زیرا نتایج بخش کمی این پژوهش چنانچه که پیش‌از این بیان شد، چنین طردی را قابل‌تعمیم به شهروندان تهرانی ارزیابی نمی‌کند. همچنین در عاطفه‌گرایی مدرن، مبنای ارزش‌گذاری امور، حس درونی کنشگر است. حتی گزاره‌های اخلاقی نیز صرفاً بیانگر احساسات خاص گوینده و فاقد صدق و کذب هستند. به بیان دیگر هیچ‌چیز ارزش ذاتی ندارد، بنابراین کنشگر فاقد حق قضاوت است. این موضوع با فضای فرهنگی ایران ناهمخوان است و بالعکس قضاوت بر اساس ارزش‌های سنتی و دینی نقش مهمی در روابط و مناسبات اجتماعی بازی می‌کند که در مصاحبه‌های این پژوهش نیز نمود داشته است.

بنابراین به نظر می‌رسد باید پیوندی میان مؤلفه‌های عاطفه‌گرایی بررسی شده در این پژوهش را با ویژگی‌های سنت فرهنگی ایرانیان برقرار کرد که این موضوع از خلال تحلیل عنصر تخیل و عنصر احساس در سنت فرهنگی ایرانیان قابل بررسی است. برای مثال مطالعه بهره‌گیری از استعاره و ایهام برای انتقال مفاهیم، جدال میان عاقل و عاشق در اسطوره‌ها، حکایات و ضرب‌المثل‌ها راهگشا خواهد بود. همچنین استفاده‌ی گروه‌های مرجع از این استعارات، حکایت‌ها و لطایف می‌تواند به مقبولیت بهره‌گیری از خیال و توجه به عنصر احساس در زندگی روزمره و حتی دین‌داری کمک کرده و ارزش‌ها و هنجارها و جهت‌گیری‌های رفتاری ویژه‌ای را با خود به همراه آورد که زمینه‌ساز پیدایی دین‌داری احساسی و سبک زندگی رؤیاپردازانه و تنوع‌طلبانه باشد. این مدعا تا حدی در پژوهش میری (2011) با بررسی رابطه‌ی میان عرفان‌گرایی جدید با رفتار رمانتیک و عوامانه شدن دین‌داری تأیید می‌شود. بهره‌گیری از ضرب‌المثل و اندیشیدن در قالب مضامین اشعار در مصاحبه‌های صورت گرفته در این پژوهش نیز نمود قابل توجهی داشت.

درواقع به نظر می‌رسد معنویت‌گرایی جدید از حیث تأکید بر احساس و حس درونی از شباهت قابل توجهی با عاطفه‌گرایی سنتی ایرانی برخوردار است؛ اما نحیف ماندگی بعد معرفتی در عاطفه‌گرایان سنتی ایرانی از سویی و سیالیت حاکم بر معنویت‌گرایی جدید امکان فهم تمایزها را از کنشگر می‌گیرد. لذا بخش قابل توجهی از ایرانیان معنویت‌گرایی جدید را به مثابه‌ی تکمیل یا تأییدکننده‌ی بخشی از سنت فرهنگی خود می‌نگرند و نه به‌عنوان جایگزینی برای دین (آن‌گونه که در غالب روایت‌های توضیح‌دهنده‌ی این پدیده

ادعا می‌شود). این یافته که ۸۰ درصد از پاسخگویان، باورهای جدید را در تقویت باورهای دینی خود مؤثر دانسته‌اند؛ گواهی بر این یکسان‌نگاری است.

نکته‌ی دیگر، قدرت تبیین‌کنندگی بالا و شایان توجه متغیر تنش اخلاقی است. تنش اخلاقی اشاره به تقابل و ناهمخوانی میان انتظارات فرد و پاسخ‌های جامعه و دیگر کنشگران دارد. این موضوع با حرکت جامعه‌ی ایرانی به سمت مدرن شدن و تغییر در حال وقوع در تعریف انسان شایسته در فرهنگ‌عامه، بیش‌ازپیش مشاهده می‌شود. وقتی کنشگر میان ارزش‌های خود و جامعه تعارض می‌بیند و خود را مجبور به انجام عملی قلمداد می‌کند که صحیح نمی‌داند، به جستجوی راه‌حلی برای ارتقاء منزلت و قدرت خود براساس معیارهای موردقبول جامعه می‌پردازد تا خود را از اجبار و فشار ساختاری برای پذیرش ارزش‌های دیگران برهاند. معنویت‌گرایی جدید با ارائه راه‌حل‌ها و میانبرهایی برای ارتقای سریع و زودبازدهی اجتماعی و اقتصادی پاسخگوی مناسبی برای رفع این نیاز کنشگر است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بخش دیگری از ایرانیان نیز به معنویت‌گرایی جدید به‌مثابه‌ی میانبری برای ارتقاء می‌نگرند. این دسته از کنشگران حتی با وجود پی بردن به تفاوت‌های میان بعد معرفتی معنویت‌های جدید عرضه‌شده با باورها و اعتقادات خود، آن را توجیه کرده و یا نادیده می‌گیرند. اعلام موافقت بالای ۶۶ درصد از پاسخگویان نسبت به این گویه که «کاری ندارم این تمرین‌ها با چه مذهب و آیینی ارتباط دارد؛ مهم این است که به من در زندگی کمک می‌کند» گواهی است بر این مدعا.

درنهایت می‌توان گفت گرایش به معنویت‌گرایی جدید در جامعه‌ی ایرانی به‌مثابه‌ی نوعی تبادل فرهنگی محرک ناآگاهانه است. از آن‌جهت که الگوها و انگاره‌های معنوی جدیدی پذیرفته می‌شود، تبادل فرهنگی است. از آن‌جهت که بدون توجه و آگاهی از جزئیاتش صورت می‌گیرد، ناآگاهانه است و از آن‌رو که در جزئیات آن مطابق سنت فرهنگی خود دست می‌برند، محرک است. درواقع، بخشی از ایرانیان به جهت تغییر سبک زندگی، نسبت به ارزش‌های حاکم بر جامعه احساس تناقض کرده و پاسخگویی لازم را از جامعه در قبال انتظارات خود دریافت نمی‌کنند، اینان معنویت‌گرایی جدید را راه میانبری برای ارتقاء اقتصادی- اجتماعی خود می‌پندارند و بخش دیگری طی کنشی احساسی و با گرفتار آمدن به یکسان‌نگاری عاطفه‌گرایی حاکم بر معنویت‌گرایی جدید و با عاطفه‌گرایی سنتی ایرانی به‌سوی آن سوق می‌یابند و از مسیر آن تکمیل و یا احیای سنت فرهنگی خود را پی‌جویی می‌کنند.

تشکر و سپاسگزاری

با توجه به اینکه این مقاله برآمده از نتایج رساله مقطع دکتری می‌باشد؛ لازم است از تمامی بزرگوارانی که در مسیر انجام پژوهش و یا گردآوری داده‌ها و اصلاح و ارتقای تحلیل‌ها نقش داشته‌اند؛ به‌ویژه دکتر حسن محدثی، دکتر احمد غیاثوند، دکتر علیرضا شجاعی زند و دکتر اردشیر انتظاری تشکر و قدردانی شود.



References

- Bastani, S. Shariati, S. Khosravi, B. (2010). *New Religious Behaviors: A Case Study [In Persian]*. Journal of Social Science Letters. 17 (36) :87-123.
- Berger, P. Berger, B. Kellner, H. (2002). *The Homeless Mind of Modernization and Consciousness*. Translated in to persian by: Mohammad Savoji. Tehran: Ney Publication.
- Faali, M. (2009). *Critique & Review of New Religious Movements. Tehran: Published by National Organization of Youth.*
- Faali, M. (2007). *Sunshine and Shadows: An Attitude to New Emergence Spirituality Currents*, Tehran: Najm Al-Hoda Publications.
- Farsatkah, M. (2010). *The Trends and Future of Religion in Iran; The Meta-analysis of 56 Iranian Studies on Religion. [In Persian] Conference on Cultural Development, Strategies & Warnings.*
- Frisk, L. (2003). *New Age Participants in Sweden: Background, Beliefs, Engagement and Conversion*. In New Religions in a Postmodern World. Aarhus: Aarhus University Press.
- Gholamizadeh Behbahani, S. (2006). *Parallel Religiosities; Study of its sociological reasons for Emergence. [In Persian]*. Master's thesis. Alzahra University. Supervisor: Sara Shariati Mazinani.
- Hamidieh, B. (2012). *Spirituality in basket of consumption. [In Persian]*. Tehran: Published by Research Center for Islamic Culture and Thought.
- Hamilton, M. (2011). *Sociology of Religion*. Translated to persian by: Mohsen Sallati. Tehran: Saless publication.
- Houtman, D. Mascini. P. (2002) *Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands*. Journal for the scientific Study of Religion. 41: 455-473.
- Khademlou, B. (2010). *Evaluation and Performance of Social Consequences of Spiritualist Groups*. Master's Thesis. Tehran University. Supervisor: Hossein Kachuian.
- Khorasan Fardi, Kh. (2011). *Meanings, motivations and Consequences of tendency toward Yoga in Tehran's citizens*. Master's thesis. Allameh Tabatabai University. Supervisor: Abutorab Talebi.
- Khosravi, B. (2006). *The Effect of the Network of Social Relationships and Lifestyle on Religious Behavior of Individuals (Analysis of Factors Affecting People's Attitudes toward Newly-Believed Religious Behaviors Among Tehran City Residents)*. Master's thesis. Alzahra University. Supervisor: Bastani Susan.
- Kashi, F. (2010). *Self in New Spirituality*. Master's Thesis. Tehran University. Supervisor: Sara Shariati.
- Kemper, T. (1991). *Predicting emotions from social relations*. Social Psychology Quarterly Journal. 54 (4) :330-342.
- Kemp, D. Lewis. J. (2007). *Handbook of New Age. a summery and discussion by: Liselotte Frisk*. Leiden: Brill.

- MazaheriSaif, H. (2008). *Critical Currentology of New Emergence Theosophy. [In Persian]*. Tehran: Published by Research Center of Islamic Knowledges and Culture.
- Malekian, M. (2004). *Spirituality and Identity in the 21st Century; Iran in the 21st Century. [In Persian]*. Tehran: Published by the Institute of Culture and Development of the Humanities.
- Miri, H. (2011). *Social Contexts for Tendency to New Emergence Theosophy*. Master's thesis. Shahid Beheshti University. Supervisor: Davoud Parchami.
- Pour Ebrahim, A. Movahedian A. (2017). *Yoga in Iran. [In Persian]*. Publications of Religions and Denomination University.
- Rad niknam, S. (2002). *Cultural Dissemination and culture. [In Persian]*. Research Letter. (23&24) :293-300.
- Rose, S. (2005). *Transforming the World: Bringing the New Age into Focus*. Bern: Peter Lang Publishing Group.
- Sharifi, A. (2009). *Income to True Theosophy and False Theosophies. [In Persian]*. Tehran: Sahbaye Yaghin Publication.
- Shariati, S. Bastani, S. Khosravi, B. (2007). *Societies in Nostalgia of Community: A Look at Neo-Spiritualism in Iran. [In Persian]*. Journal of Cultural Studies & Communication, 3 (8) :167-195.
- Shojaezand, A. (2009). *Genealogy of Religious Experiences in Religious Studies. [In Persian]*. Journal of Cultural Studies.2 (6) :1-48.
- Taleban, M. (2012). *Experimental Evaluation of Deprivation Theory in Explaining Religiosity. [In Persian]*. Journal of Iranian Social Studies. 6 (1) :33-57.
- Talebi Darabi, B. (2012). *New Sectarianism in Iran. PhD thesis*. Allameh Tabatabai University. Supervisor: Abutorab Talebi.
- Tracy, D. (2004). *The spiritual revolution: the emergence of contemporary spirituality, Brunner:Routledge*.
- Wilson, B. and Croswell, J. (2008). *New religious movements; Challenge and Response. Translated to persian by Mohammad Gholipour*. Tehran: Marandiz Publication.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی