

## رواج «معنویت»؛ روی گردانی از دین یا بازگشت به دین؟

احمد شاکرنژاد\*

### چکیده

عصر حاضر، آیا عصر بازگشت به دین است؟ آیا رواج سخن گفتن از معنویت، حکایت از چرخشی به سمت دینداری دارد؟ چرا امروزه معنویت که در جهان سنت در چارچوب دین فهمیده می‌شد، فارغ از دین هم قابل تصور است و حتی برای برخی، معنویت منهای دین، مترقیانه‌تر نیز جلوه می‌کند؟ مسئله‌ی محوری در مقاله حاضر این است که چه عوامل و زمینه‌هایی در عصر حاضر باعث شده است چرخشی از دین به سمت «معنویت» انجام گیرد و دینداری چه دلالت‌هایی دارد که فهم انسان جدید از آن دلالت‌ها گریخته و برای نامیدن دغدغه‌های تعالی‌جویانه خود به واژه معنویت روی آورده است؟ به عبارت دیگر سؤال اصلی مقاله این است که اولاً، چه زمینه‌هایی (به‌ویژه زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی) باعث شده است که برخی معنویت را بدون دین بخواهند و در صدد داشتن معنویتی فارغ از دین برآیند. ثانیاً، معنویت در این چرخش جدید دینداری، چه ویژگی‌هایی می‌یابد. این مقاله با کمک‌گیری از نظریه‌هایی در حوزه جامعه‌شناسی دین و فرهنگ از جمله نظریه انفسی‌گرایی، خودابراز‌گرایی، پساماده‌گرایی و نظریه خودشیفتگی فرهنگی سعی خواهد کرد عمده عوامل و زمینه‌های پیدایش معنویت فارغ از دین را شناسایی کند و با تحلیل نظریه‌ها نشان دهد که چگونه با تأکید بسیار زیاد بر نفس انسان در فرآیند معنویت‌یابی، دین وارد مرحله‌ای جدید می‌شود و تحت نام معنویت، به جای دینداری نهادینه و وحی‌محور، نوعی دینداری شخصی و خودمحور مقبولیت می‌یابد.

## کلیدواژه‌ها

معنویت پست مدرن، خودابراز گرایی، خودشیفتگی فرهنگی، انفسی گرایی.

### مقدمه

«من معنوی هستم اما مذهبی نیستم»، «مذهبیون، جزم اندیش و ظاهر گراییند اما معنویت، اصیل، پویا و زنده است»، «آینده بشر رو به سوی معنویت گرایی دارد و دینداری برای کسانی است که توانایی اندیشیدن و تجربه کردن ندارند»، «تعبد غیر اخلاقی است و آفت معنویت گرایی به شمار می آید»، «معنویت گرایی باید خودانگیخته و خودآیین باشد». این عبارات یا عباراتی از این قبیل، حامل مفاهیمی است که امروزه برای برخی افراد مفاهیمی «عقلایی» است اما سالیانی پیش کاملاً مفاهیمی غیرعقلایی و بعضاً متناقض بودند. به عنوان مثال در جهان سنت این عبارت که «من معنوی هستم اما مذهبی نیستم» مانند آن بود که کسی بگوید: من یزیدی هستم اما ایرانی نیستم و یا به جای اینکه بگویند: تعبد غیر اخلاقی است، در جهان سنت می گفتند: خودبسندگی و خودآیینی امری غیر اخلاقی است.

با نگاهی دقیق تر به عبارات فوق، خواهیم دید که هر چند این عبارات، نوعی فراروی از حس مادی را تایید می کنند اما پرهیز دارند از اینکه فراروی مذکور را از جاده ادیان سنتی و نهادینه بگذرانند. این عبارات به دنبال راهی جدید می گردند که به جای اینکه معنویت در چارچوب دین تعریف شود، برخاسته از درون و ساخته خلاقیت فردی باشد. به این شیوه در این عبارات هسته مرکزی معنا، حول ایجاد تقابل بین معنویت و تدین شکل می گیرد. معنویت، امری خودانگیخته، پویا، اصیل و زنده دانسته می شود اما دین امری جزمی، تعبدی، غیرعقلانی، غیر کاربردی و تبعی به حساب می آید.

در مقاله حاضر، هدف آن است که بعد از معرفی این نوع نگاه به معنویت، به عواملی که بسترساز این نگاه و مشروعیت بخشی به آن است، نظری افکنده شود. از خلال این بررسی، خواهیم توانست به تحول عمیق دینداری در عصر پست مدرن نظر انداخته و در میان تعدد و تکثر این سبک دینداری، عنصر مشترک آن را باز یابیم که همان تکثراندیشی، خودآیینی و انسان محوری است.

این تکثراندیشی هر چند جلوه‌های معنویت گرایی را متعدد ساخته است اما در نگاهی از

فراز می‌توانم جریان‌های موجود معنوی را (البته نه به حصر تام) چنین دسته‌بندی کرد:

۱. معنویت ترقی‌خواه (دین‌داران لیبرال یا احساس‌گرا که متأثر از هنجارهای عصر حاضر قرائتی شخصی و مطابق با طبع و فهم خود از معنویت دینی را می‌پذیرند)؛
۲. معنویت درمان‌گرایانه (معنویت‌گرایانی که وجه همت آن‌ها درمان رنج‌های روانی و جسمی انسان است و از هر سنت و مکتبی چه برخاسته از علوم روز مانند روان‌شناسی و طب مکمل و یا سنت‌های جادویی و شمنی بهره می‌گیرند)؛
۳. معنویت موفقیت (جریان‌هایی که با هدف کسب موفقیت‌های دنیوی و یافتن رضایت باطن در موفقیت شغلی به اندیشه‌ها و آموزه‌های معنوی توجه می‌کنند)؛
۴. معنویت ناستالژیک<sup>۱</sup> (کسانی که قبلاً به‌ویژه در دوران کودکی تجربه‌های خوشایند دینی البته در فضای سنتی داشته و اکنون رجوعی فانتزی و پست‌مدرن به تجارب گذشته خود دارند)؛
۵. معنویت تجملی (گرایش به معنویت تلفیقی به عنوان مُد روز و کالایی لوکس).

این بررسی بر مبنای تحلیل و بازخوانی آراء نظریه‌پردازان و پژوهش‌گران معنویت در غرب انجام می‌شود؛ نظریاتی که بر مبنای داده‌های تجربی استوار است و به‌عنوان نظریه‌های شناخته‌شده در حوزه معنویت پژوهی به حساب می‌آید. با کمک‌گیری از این نظریه‌ها مانند نظریه انفسی‌گرایی<sup>۲</sup>، نظریه پساتخیل‌گرایی<sup>۳</sup>، نظریه معنویت زندگی<sup>۴</sup>، نظریه معنویت پساسرمایه‌داری<sup>۵</sup> و... سعی خواهیم کرد عوامل و بسترهای شکل‌گیری این چرخش در دینداری را بهتر بشناسیم. این تحقیق، ناگزیر به اتخاذ چنین رویکردی (ابتنای بحث بر تحقیقات غربی) در جمع‌آوری داده‌ها است؛ زیرا معنویت‌گرایی جدید، پدیده‌ای مربوط به کشورهای صنعتی است و پژوهش‌های تجربی بر روی آن نیز تنها در سال‌های اخیر (عمدتاً بعد از سال ۲۰۰۰ م.) و در همان کشورها انجام شده است. هم‌چنین از آنجا که این

1. Nostalgic

2. Subjectivism

3. Post-emotionalism

4. Spirituality of life

5. Post-capitalism

پدیده در کلیت خود، وارد ایران نشده و فارسی‌زبانان تنها با برخی از وجوه آن (از طریق ترجمه آثار روان‌شناسی کاربردی و عامیانه و کتاب‌های روان‌درمانی و موفقیت و نیز با گرت‌برداری‌های فرقه‌های جدید معنوی یا دین‌داران لیبرال از روی آثار معلمین فکری این جریان) آشنا هستند، نه با تمامیت این جریان یا فرهنگ، از این‌رو، محور بحث را تبیین معنویت پست‌مدرن در کشورهای غربی قرار داده‌ایم؛ زیرا تا این پدیده در خاستگاه خود و در کلیت اش فهم نشود، نمی‌تواند تجلیات فرعی آن در داخل را فهمید.

### عصر پست‌مدرن و معنویت‌گرایی جدید

تعیین مرز دقیق دوران پست‌مدرن دشوار است (اسمارت، ۱۳۸۳: ۱۸۸)؛ زیرا دوران پست‌مدرن به‌عنوان یک چرخش فرهنگی گسست از گفتمان قبل خود، یعنی گفتمان مدرنیته است اما با این حال هنوز پیوست‌های زیادی با دوران مدرنیته دارد به نحوی که برخی (مثل یورگن هابرماس) مخالف این نام‌گذاری هستند و دوره مذکور را نیز امتداد گفتمان مدرنیته می‌دانند (گیدنز، ۱۳۸۸: ۹۷۷). فارغ از این چالش‌ها، آنچه مسلم است، دین‌داری از دهه ۶۰ م. در اروپا و امریکا تغییراتی به خود دیده است که بسیار متأثر از فضای فکری - فرهنگی و گسست گفتمانی جدید است. برای درک بهتر این تغییرات و به‌تبع آن داشتن فهمی بهتر از چرخش معنایی واژه معنویت در این دوره، بُرش تاریخی از دهه ۶۰ م. تا به امروز را عصر پست‌مدرن نامیده و ضمن بررسی ویژگی‌های این دوره، تحولات مفهومی معنویت را در آن بررسی می‌کنیم.

واژه پست‌مدرن که البته از دهه ۷۰ م. مطرح شد، در هسته مرکزی خود حاکی از نوعی احترام به تنوع در میان شیوع ابهام، پیچیدگی و تکثر روزافزون فرهنگی از دهه ۶۰ م. به بعد است (کینگ، ۱۳۹۲: ۵۹)؛ احترامی که از لحاظ معرفت‌شناختی مبتنی بر مبانی نسبیت‌اندیشانه است و شورشی علیه قطعیت و جزمیت علمی دوران مدرن و برنافتن رُست مطلق‌گرایی و نخبه‌گری است.<sup>۱</sup> این آگاهی پست‌مدرن، زمینه‌ای جدید برای ایمان و معنویت‌گرایی

۱. البته این جریان فکری با فلسفه‌های لادری‌گرا در پایان دوران مدرن (هیوم و راسل) تفاوت دارد و به جای لادری‌گرایی معرفت‌شناختی، عدم قطعیت فضیلت معرفتی دانسته می‌شود و نسبت خود یک حقیقت معرفت‌شناختی به حساب می‌آید.

فراهم آورد که به جای قطعیت و ثبات، به تنوع، تکثیر و آزادی انتخاب و جستجوگری در دین‌داری اهمیت می‌داد.

فضای فکری- فرهنگی مذکور به سبکی از دین‌داری مشروعیت می‌بخشید که پایبند به یک سنت، شریعت و نهاد دینی نباشد و سرگشتگی و گریزپایی را ارج نهد. از آنجا که واژه دین با تسلیم و تعبد، گره خورده است، برای نامیدن این سبک جدید واژه معنویت بیش‌تر به کار آمد. محققان، معنویت در این عصر را با اسامی مختلفی خوانده‌اند: معنویت سکولار، معنویت زندگی، معنویت سیال، معنویت دنیوی، معنویت ماتریالیستی، معنویت نوپدید، معنویت فارغ از مذهب و... اما از آنجا که فرهنگ پست‌مدرن بسیار در به وجود آمدن این جریان نقش داشته (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۶۰) و زمینه گسترش آن را فراهم کرده است، می‌توان بر همین اساس معنویت جدید را معنویت پست‌مدرن دانست. پژوهش‌گرانی چون دیوید لیون،<sup>۱</sup> پاول هیلاس،<sup>۲</sup> لیندا وودهد،<sup>۳</sup> دیوید ری گریفین،<sup>۴</sup> ولتر هنینگراف،<sup>۵</sup> شووان چندلر<sup>۶</sup> و بهزاد حمیدیه کسانی هستند که مفهوم جدید معنویت را در خلال تحلیل گفتمان فرهنگی پست‌مدرن تبیین کرده‌اند. به عنوان مثال پاول هیلاس در مقاله «محدودیت‌های مصرف‌گرایی»<sup>۷</sup> (ص ۱۰۵)، هنینگراف در کتاب دین عصر جدید<sup>۸</sup> (ص ۲۴۹- ۲۵۸) و بهزاد حمیدیه در کتاب معنویت در سبد مصرف (ص ۳۱۷)، مفهوم معنویت جدید را متأثر از فرهنگ مصرفی عصر پست‌مدرن می‌دانند و لیندا وودهد، در مقاله «معنویت‌های مابعد‌مسیحی»<sup>۹</sup> چندلر، در پایان‌نامه دکتری خود به نام اخلاق اجتماعی در معنویت فارغ از دین<sup>۱۰</sup> و رابرت

1. David Lyon

2. Paul Heelas

3. Linda Woodhead

4. David Ray Griffin

5. Wouter Hanegraaff

6. Siobhan Chandler

7. limits of Consumption and the Post-Modern Religion of the New Age

8. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought (Sunny Series, Western Esoteric Traditions)

9. Post Christian Spirituality

10. The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality

واتنو<sup>۱</sup> در مقاله «معنویت و آزادی» در جای جای تحقیق، مفهوم جدید معنویت را متأثر از فضای کلی فرهنگ پست مدرن به خصوص آزادی‌های دینی و تعدد گزینه‌های دین‌داری دانسته‌اند.

البته این معنویت به دو معنا می‌تواند معنویت سکولار نیز خوانده شود: در معنای اول، به گفته اورسلا کینگ، تنها در جامعه‌ای باز و سکولار چنین پدیده‌ای امکان تحقق دارد. پس این معنویت سکولار است و در معنای دوم؛ با نظر به آبخخور سکولار و غیر وحیانی جریان‌هایی که در عصر پست مدرن نام معنویت می‌گیرند و هم‌چنین اتکا این جریان‌ها به فهم بشر تا وحی الهی، می‌توان نام معنویت سکولار<sup>۲</sup> را بر این پدیده نهاد. پس واژه معنویت در فضای پست مدرن به جای زمینه دینی و یا منبع دینی، در یک زمینه سکولار و با منابع بشری رونق می‌یابد (مثلاً در بحث‌های مربوط به آموزش در مدارس، در میان فمینیست‌ها، تلاش‌گران امر صلح، روان‌درمان‌گران، موفقیت تجاری و تحصیلی، آموزش و پرورش، ورزش، اوقات فراغت و ...) (کینگ، ۱۳۹۲: ۶۱).

در مجموعه کتاب‌های معنویت جهان<sup>۳</sup> یک جلد به معنویت‌های سکولار اختصاص یافته است. نام این مجلد «معنویت و جستجوی سکولار»<sup>۴</sup> است و در مقدمه آن، پتر وان نس<sup>۵</sup> چنین بیان می‌کند: «بعد معنوی زندگی فعالیت فشرده‌ای برای کشف خود برتر فرد در بافت حقیقت به مثابه یک تمامیت کیهانی است» (Wiseman, 2006: 5) این تمامیت کیهانی، یا عمق طبیعت، چیزی خارج از این جهان مادی نیست. بر همین اساس، معنویت‌های سکولار، معنویت را در همین دنیا و بدون نیاز به دین یا ماوراء تعریف می‌کند و به همین دلیل نام «معنویت طبیعت»<sup>۶</sup> نیز به آن‌ها اطلاق می‌شود.

هر چند یکی از جلوه‌های اصلی معنویت در عصر پست مدرن همین معنویت سکولار

1. Robert Wuthnow

۲. سکولار در اینجا صرفاً به معنای دنیوی شدن نیست بلکه مراد از سکولار و معنویت سکولار معنویتی است که مبتنی بر تجربه و درک بشر است نه وحی الهی.

3. World Spirituality.

4. Spirituality and Secular Quest.

5. Peter Van Ness.

6. Nature Spirituality.

است (Wiseman, 2006:5) اما برای پرهیز از ساده‌انگاری و حفظ توجه به جریان‌هایی که از واژه معنویت استفاده می‌کنند در زمینه دینی فعالیت دارند و یا این که به مرجعیت آسمانی ارجاع می‌دهند اما به نوعی از لحاظ جهان‌بینی، فرزند عصر پست‌مدرن هستند، در این مقاله به جای معنویت سکولار بیشتر از تعبیر معنویت پست‌مدرن استفاده می‌کنیم و برای تحلیل معنای آن به شرایط و وضع پست‌مدرن نظر می‌اندازیم.

مدلول واژه پست‌مدرن، یک وضع فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی خاص است که در اواخر قرن بیستم بروز یافت. تمایز دین پست‌مدرن با معنویت پست‌مدرن در این است که دین پست‌مدرن، دینی است با شرایط پست‌مدرن (مثل دین‌داری ترقی‌خواه یا سکولار) اما معنویت پست‌مدرن (چنان که محققان این حوزه از واژه مذکور استفاده کرده‌اند)، آن نوع فراروی از ماده است که در وضع پست‌مدرن ظهور یافته و شکل گرفته است؛ چه دینی باشد و چه غیر دینی (هرچند چنان که در بخش‌های بعد خواهیم دید دین پست‌مدرن پتانسیل بالایی دارد تا همان معنویت پست‌مدرن خوانده شود). این معنویت، محصول یک شکل جدیدی از معرفت است که لیوتارد، فردریک جیمسون و دیوید هاروی آن را پست‌مدرن نامیده‌اند (Boaz Huss, 2007: p117)؛ و این منطق فکری جدید در حوزه معنویت می‌تواند هم افرادی که ادبیات معنوی سنتی را به کار می‌گیرند و هم افرادی که ادبیات معنوی مدرن دارند را متأثر کند.

مدعای بحث حاضر این است که معنویت در منطق فکری جهان سنت، دیگر محور و تعبدگرا بود و در منطق فکری مدرن، فردمحور و متمرکز بر نیازهای فردی است (Griffin, 1988: 14) اما در منطق فکری پست‌مدرن و با تأثیرپذیری از عوامل و بسترهای فکری پست‌مدرن (انتقال فردگرایی به انفسی‌گرایی)، معنویت کاملاً مبتنی بر یافته‌ها و درک شخصی است؛ یعنی حقیقت انفسی و نسبی آن چنان که اکنون درک می‌شود.

برای تدقیق بهتر مدعا، باید بین دو نوع پست‌مدرن تفکیک قائل شد: پست‌مدرن به‌مثابه یک جریان فلسفی و پست‌مدرن به‌مثابه یک جریان فرهنگی؛ جریان اول یکی از جریان‌های فلسفی مربوط به دهه ۷۰م. و در بین متفکران فرانسوی و عمدتاً با رویکرد پساساختارگرایی است اما جریان دوم اشاره به مرحله اخیر فرهنگ غرب صنعتی دارد. بین پست‌مدرن فلسفی با معنویت جدید در کنار شباهت‌های اندک (مثل انفسی‌گرایی و

نسبی‌اندیشی) تفاوت‌های فاحشی وجود دارد که برخی از آن‌ها بدین قرار است:

۱- معنویت جدید معرفت‌شناسی تجربه بنیاد دارد البته تجربه بکر و شخصی از واقعیت (که لزوماً محدود به زبان نیست) اما مکتب فلسفی پست‌مدرن بر مبنای نظریه زبان‌شناختی (عمدتاً بحث بازی زبانی)، امکان حصول به تجربه بکر را کلاً مردود می‌شمارد؛

۲- معنویت جدید به حقیقت عمیق خود (خود واقعی) اعتنا دارد اما مکتب فلسفی پست‌مدرن به بی‌خودی و مرگ سوژه (نبود خود) در نظریه ادبی‌اش قائل است؛

۳- مکتب فلسفی پست‌مدرن نافی و منکر هر نوع فراروایت است و خود نیز فراروایتی را توصیه نمی‌کند اما معنویت جدید هر چند نافی و منکر روایت‌های نهادینه و دینی از امور معنوی است، خود یک شکل از فراروایت است (هر چند ممکن است این فراروایت بین گونه‌های معنویت جدید تفاوت‌هایی داشته باشد) (Woodhead, 1993: 177).

البته هستند برخی از جریان‌های معنویت معاصر که متأثر از پست‌مدرنیسم فلسفی هستند. به عنوان مثال در تفکرات دان کیوپیت<sup>۱</sup> معنویت پست‌مدرنیستی‌ای را شاهد هستیم که کاملاً از تفکر دینی فاصله معرفت‌شناختی گرفته است و با اتخاذ مبنا از مکتب پست‌مدرن فلسفی در معنویت‌گرایی از مادیامیکه بودیسم<sup>۲</sup> پیروی کرده و یک نوع معنویت توهم‌گرا را بسط می‌دهد. در این معنویت وجود خود، تجربه و غیرخود کاملاً انکار می‌شود و اذعان می‌شود که هر چه هست تنها تغییر و توهم است و معنویت نیز پذیرش و درک کامل این توهم یعنی مرحله شونیتا<sup>۳</sup> است (Woodhead, 1993: 176).

البته معنویت متأثر از پست‌مدرنیسم فلسفی تنها در یک سطح نخبگانی و به‌طور محدود رخ داده است؛ آنچه که به‌طور وسیع و در سطح عام تحقق یافته، معنویت متأثر از پست‌مدرنیته فرهنگی است. پست‌مدرنیته فرهنگی، اشاره به فرهنگ سرمایه‌داری متأخر یا فرهنگ پساماده‌گرایی دارد و در این فضای فرهنگی می‌توان شباهت‌هایی بین مفهوم پست‌مدرن و مفهوم معنویت جدید یافت.

1. Don Cupitt.

2. Madhyamika Buddhism.

3. Sunyata



معنویت جدید، روحیه گریزپایی و تفنن گرایی دارد که سازگار با بستر فرهنگی خود یعنی پست مدرنیته است. در این بستر فرهنگی، عدم جدیت و قطعیت و دمدمی گرایی، جستجوگری و مطالبه زندگی اصیل معنا می‌شود و تغییر و تحول بیش‌تر از ثبات و استقامت ارزش می‌یابد. در این فضای فکری است که واژه معنویت برای نوعی از جستجوی معنا و فراروی از ظاهر امور به کار می‌رود که البته (در حوزه فردی) التزامی به قواعد ثابت و اصول انشاء شده از بیرون ندارد و به دنبال ساختن راه معنوی خود با جستجو در گزینه‌های موجود و تغییر مدام آن‌ها با هدف پرهیز از مرارت و یافتن گزینه‌های بکر است.<sup>۱</sup> ماحصل این نوع معنویت گرایی، همان‌طور که بعداً تبیین خواهد شد، ساختن یک بیری کولاژ<sup>۲</sup> معنوی یا یک لحاف چهل‌تکه است<sup>۳</sup> که از راه سرهم‌بندی گزینه‌های دم‌دست با التقاط عقاید و آموزه‌های معنوی به وجود آمده است که مهم‌ترین توجیه توسل به آن، قطع امید از راهبری ادیان نهادینه در امور معنوی دانسته می‌شود (Wuthnow, 2010: 14).

از آنجا که این مفهوم جدید، یک پدیده فرهنگی و برخاسته از شرایط فرهنگی پست مدرن است، برای درک بهتر آن باید نگاهی به نحوه شکل‌گیری آن انداخت و عواملی که باعث گریز فرزندان این فرهنگ از دین نهادینه می‌شود را شناخت تا بتوان بعد از آن، مفهوم ایجابی معنویت یا به عبارت دیگر، چیستی معنویت از نگاه این نسل را درک کرد و عوامل و زمینه‌ها و همچنین مراحل تثبیت گفتمان آن را شناسایی کرد.

### چرخش دینداری در عصر پست مدرن

اگر در قرن ۱۸م، هیوم، اصول شکاکیت در متافیزیک دین را پایه‌ریزی کرد و انقلاب صنعتی قرن ۱۹م. با ایجاد غرور علمی زمینه را برای بی‌نیازی از دین فراهم کرد و تحقیقات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی در اوایل قرن بیستم میلادی، دین را امری ساخته بشر (اجتماعی یا روانی) جلوه داد اما در نیمه دوم قرن بیستم میلادی شک در دستاوردهای

1. Ibid, p 177.

2. Bricolage.

3. Patchwork.

انسانی مدرنیته (در نتیجه جنگ‌های جهانی) و تشکیک در مکانیکی بودن عالم و مشخص شدن آثار زیست محیطی و روانی علم سکولار، یک ثمره مشخص داشت و آن احساس نیاز دوباره بشر به فراروی از ماده و ظاهر بود. اما با مرور تحولات فرهنگی دهه شصت و هفتاد میلادی، خواهیم فهمید که چرا این احساس نیاز به شکل بازگشت دوباره به دین سنتی برآورده نشد.

در آغاز دهه شصت میلادی، شعار «خدا مرده است»<sup>۱</sup> در آمریکا و بخش‌هایی از اروپا فراوان شنیده می‌شد اما در پایان دهه شصت میلادی، این شعار جای خود را به این ایده داد که «راه‌های به سمت خداوند بیشمار است» (Wuthnow, 1998: 89-90). از یک طرف احساس نیاز به دین در اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد میلادی و از طرف دیگر تنوع گزینه‌های دینی به‌ویژه شیوع نهضت‌های دینی نوپدید (NRMS) با چاشنی آزادی‌های اجتماعی دهه ۶۰م، باعث ایجاد زمینه برای انتخاب گزینه متناسب با خود (یا در مراحل بعدی ساختن گزینه خود از گزینه‌های موجود) را فراهم کرد. به این شکل، پدیده جستجوگری معنوی از دل آشفتگی فرهنگی دهه شصت میلادی سر برآورد (Wuthnow, 1998: 92). نتیجه این جستجوی معنوی، کشف دوباره معنویت به شکل متناسب با خود یا برگزیدن طریقت معنوی جدید (البته جدید برای آمریکایی‌ها مانند ذن بودیسم، یوگا، تصوف و...) بود.

اما علت این گرایش جدید در دین‌داری چه بود؟ رابرت واتنو، در مقاله‌ای با نام «معنویت و آزادی» چنین استدلال می‌کند که مساوقت آزادی مدنی با فراوانی گزینه‌های دینی باعث شد که ارزش مندی آزادی از یک حق مدنی به یک حق معنوی تبدیل شود و لایه‌های عمیق‌تر آزادی در آزادی دینی پیگیری شود (Wuthnow, 1998: 95)؛ البته به قول واتنو، آنچه در نهایت باعث مطالبه آزادی در امور معنوی شد این بود که در دهه شصت میلادی، آزادی‌خواهی نه تنها آزادی مدنی و دینی را در پی داشت بلکه رسمیت یافتن آزادی در احساس و تجربه را نیز باعث شد. از این‌رو، در حوزه معنویت این ارزش فراگیر

۱. عنوان روی جلد مجله تایم در دهه ۶۰م. این بود که خدا مرده است. اما در سال ۱۹۸۰م. عنوان روی جلد آن این بود که «خدا بر می‌گردد» و در اصل مقاله توضیح داده بود که خدا در میان چه کسانی برگشته است.

شد که امور معنوی باید دلبخواهی و براساس اراده، احساس و تجربه فرد انجام شود و نه از روی تقلید، اجبار، اکراه یا عادت (Wuthnow, 1998: 94) و به این شکل، وفاداری به اعمال ثابت و مداومت بر گونه‌ای از دین‌داری، جای خود را به هنجار جدیدی به اسم «خودبودگی» و خودانگیختگی معنوی داد.

البته محققان عوامل دیگری را نیز در پیدایش مفهوم جدید معنویت از دهه شصت میلادی به بعد، بیان کرده‌اند که می‌تواند به عنوان تکمله‌ای بر نظریه واتنو، لحاظ شود. چندلر، دیگر عوامل بیان شده را به شکل زیر فهرست می‌کند:

- ۱- رشد سریع جمعیت بعد از جنگ جهانی دوم که نسل انفجار جمعیت را ایجاد کرد؛
- ۲- رشد اقتصادی بعد از جنگ جهانی که باعث گسترش طبقه متوسط جامعه شد؛
- ۳- گسترش استفاده از قرص‌های کنترل بارداری در بین نسل انفجار جمعیت که باعث گسترش روابط جنسی آزاد و به تبع آن به رسمیت شناختن تمایلات لذت طلبانه فردی شد؛
- ۴- تغییر در قوانین مهاجرت که باعث ایجاد یک فضای چندملیتی و چندمذهبی در امریکای شمالی شد؛
- ۵- جنبش‌های حقوق حیوانات، حقوق همجنس‌گرایان و حقوق زنان که شکل نهادینه‌ای برای به چالش کشیدن نژادها و هنجارهای ادیان سنتی را به جامعه معرفی کرد؛
- ۶- دولتی شدن مدارس و شیوع آموزش همگانی به صورت رایگان در امریکا که باعث افزایش شمار دانشجویان و گسترش مقطع تحصیلات تکمیلی شد؛
- ۷- تغییر در نظام تعلیم و تربیت و خروج آن از تحت سلطه ادیان و رسمیت یافتن کامل تعلیم و تربیت سکولار؛
- ۸- شیوع داروهای روان‌گردان و گسترش همگانی و امکان دسترسی عمومی به تجارب غیر معمول.<sup>۱</sup>

موارد مذکور روی هم‌رفته باعث به وجود آمدن نسلی از مردم شد که در عین بدگمانی به دین‌های سنتی و داشتن دغدغه جستجوگری معنوی، گزینه‌های متعدد دینی و فرصت

1. Siobhan Chandler, *The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality*, (Proquest Dissertations Publishing, 2011): p 66 – 67.

انتخاب آن گزینه‌های متعدد را داشته باشند. هم‌چنین مُد متفاوت بودن و داشتن زندگی خودساخته جرات دست‌زدن به این انتخاب و داشتن گزینه شخصی خود در دین‌داری را برای آن‌ها چند برابر می‌کرد (Wuthnow, 1998: 105).

از این دوره به بعد، طیف وسیع گزینه‌هایی که به عنوان بدیل ادیان نهادینه (اسلام، مسیحیت، یهودیت و ...) مطرح شد با لفظ کلی و مبهم معنویت خوانده شد. گرت‌برداری‌هایی از سنت‌های دینی شرق (مثل یوگا، ذن، تنتره و ...) برداشت‌های جدید از سنت‌های عرفانی ادیان نهادینه، فرقه‌های نوپدید دینی، دین عصر جدید، احیاء شرک باستان، سنت‌های رازورزانه و باطن‌گرایی (که سابقاً در تاریخ فرهنگ غرب گفتمان‌های فرعی دین‌داری به شمار می‌آمدند و تحت عنوان کفر یا شرک و الحاد طرد می‌شدند)، برداشت‌هایی عوامانه از روان‌شناسی انسان‌گرا و ورزش‌های فکری و ذهنی، درمان‌های گیاهی و طبیعی و ... همه و همه ملقب به معنویت شد (کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۱۲۲-۱۲۴). در این طیف وسیع اموری که معنویت نام گرفت، آن‌چه می‌تواند به عنوان وجه مشترک تلقی شود، تنها نوعی فراروی از سطح ظاهر زندگی است.

البته برخی از محققان برای ارائه تصویری بهتر از تحولات مفهومی واژه معنویت در گفتمان دین‌داری پست‌مدرن، دو دوره به هم پیوسته را ترسیم کرده‌اند که شناسایی این دو دوره برای داشتن درکی بهتر از مفهوم معنویت در قرن ۲۱ م. راه‌گشاست. لیندا وودهد، در سخنرانی اخیر خود در دانشگاه اتاوا، دوره‌ای جدید در این گفتمان معرفی می‌کند که بعد از ۱۹۸۹ م. شروع می‌شود. وی ویژگی‌های فرهنگی این دوره را از این قرار می‌داند: ۱- جهانی‌سازی ۲- گسترش اینترنت ۳- نقش بیش‌تر اجتماعی طبقه متوسط ۴- کاهش قدرت دولت‌ها و ایدئولوژی‌ها و افزایش قدرت بازار و شرکت‌ها ۵- قدرت‌یافتن زنان (Woodhead, 7 Nov 2013).

الین بارکر، نیز در سخنرانی اخیر خود در مدرسه اقتصاد لندن بیان می‌دارد که جریان‌های معنوی نوظهور در گفتمان دین‌داری پست‌مدرن را می‌توان در دو دوره فهمید: یکی در دهه ۷۰ و ۸۰ م. که جریان‌های مذکور محلی، کوچک، کاریزماتیک، چهره به چهره و انحصارگرا بود و دیگری در دهه نود و بعد از آن که جریان‌های چند ملیتی، رسانه‌محور، نسبی و کیفیت‌گرا و از لحاظ معرفتی باز و تکثرگرا شکل گرفتند (Barker, 18 Nov 2014).

درک بهتر این تحول درون گفتمانی و یا به عبارت دیگر، نحوه استقرار گفتمان جدید معنویت (از اواخر دهه هشتاد میلادی به بعد) در گروهی توجه به اصطلاح «عصر جدید» است. در دهه ۷۰ م. پدیده مورد بحث یعنی معنویت خارج از نهادهای رسمی دین با نام کلی معنویت عصر جدید یا نهضت عصر جدید نیز خوانده می‌شد. یعنی افرادی که به دنبال تجارب شخصی معنوی و دین‌داری جدید و انتخابی بودند با نام عصر جدید (نشانگر نیاز بشر به معنویت جدید برای عصری کاملاً متفاوت با ادوار پیشین بشری) خوانده شدند. ویژگی کلی معنویت در این جریان از قرار ذیل بود: ۱- اهمیت تکامل فردی (توسعه خود) ۲- خودانگیزگی و خودمختاری معنوی ۳- توجه به سنت‌های باطنی غربی ۴- بهره‌گیری از عرفان‌های شرقی ۵- تمرکز بر توانایی‌های ماوراء الطبیعی انسان.

البته این اصطلاح به خاطر دلالت‌های منفی آن و ابتنای آن بر یک کیهان‌شناسی و ستاره‌شناسی خرافی از اواخر دهه ۸۰ م. محبوبیت خود را از دست داد (Chandler, 2010: p70). از طرف دیگر جریان‌ها و نهضت‌های نوپدید دینی (NRMS) که بخشی از نیاز مردم به داشتن معنویت فارغ از نهادهای رسمی دینی را بر آورده می‌کردند، در دهه ۸۰ و ۹۰ م. فجایی بار آوردند که باعث بدبینی همگانی شدند. مثلاً خودکشی دسته‌جمعی گروه جیم جونز در گویان و بعد از آن در آتش سوختن پیروان فرقه دیویدیان در شهرک ویکو و یا بدگمانی‌ها به رفتار جنسی اوشو و مال‌اندوزی برخی از گوروهای هندی مانند ماهاریشی رهبر فرقه TM، باعث شد تا معنویت‌های بدیلی که کارزماتیک و سازمان‌محور بودند نیز از چرخه بیرون روند؛ زیرا متهم به مغزشویی، تمامیت‌خواهی و جزم‌اندیشی شدند و نمی‌توانستند جایگزینی برای دین و مصداق کلمه معنویت آزاد باشند (Wuthnow, 1998: 105). به این شکل بعد از دهه ۸۰ م.، به‌مرور مصداق کلمه «معنویت» جریان‌هایی شد که به انتخاب و آزادی افراد در پذیرش و یا در ساخت معنویت بها می‌دادند و در عین تجربه‌محوری از افراد تبعیت و اطاعت طلب نمی‌کردند (Wuthnow, 1998: 105) و قابلیت آن را داشتند که به راحتی با سبک زندگی روزمره جمع شوند؛ زیرا به همراه خود سبک زندگی خاصی را الزام نمی‌کردند.

پس در این گفتمان؛ یعنی گفتمان دین‌داری پست‌مدرن، هرچه که سفت و سخت می‌شد، فرو می‌ریخت؛ حتی نسخه‌های بدیل معنویت (نهضت‌های نوپدید دینی و جریان

عصر جدید) نیز که در همین گفتمان (البته در دوره آشفتگی گفتمانی و نه در زمان استقرار گفتمان) شکل گرفته بودند تا جایی با اقبال عموم مواجه شدند که روحیه کلی فرهنگ پست مدرن یعنی عدم انقیاد و پرهیز از ثبات را رعایت می‌کردند اما با بروز نشانه‌هایی چون ساختار و نهاد رسمی و مطالبه سرسپردگی به هنجارهای بیرونی از رونق افتادند و یا با بدبینی نگریده شدند.

### چگونگی تحول در دین‌داری از نگاه جامعه‌شناسی معنویت

معنویت انفسی<sup>۱</sup> و ساختارگریز<sup>۲</sup> در جهان سنت و هم‌چنین در دوره مدرن به شکل محدود و در میان نخبگان جامعه رواج داشته است. در فرهنگ اسلامی افرادی چون خیام و ابوالعلاء معری را می‌توان از این دست دانست. اما چه شده که به گفته معنویت‌پژوهان، انفسی‌گرایی<sup>۳</sup>، گریز از مرجعیت و فراروایت‌ها - در چند دهه اخیر - وجه غالب معنویت‌گرایی چه در سطح نخبگانی و چه در سطح همگانی شده است و چگونه مفهوم معنویت که در گذشته تنها در چارچوب دین معنا می‌داد، امروزه غالباً دین‌گريزانه یا دین‌ستیزانه معنا می‌شود. همان‌طور که گفته شد برای درک تحولات جدید مفهوم معنویت و علت اقبال وسیع به معنویت ساختارگریز، توجه به تحولات فرهنگی و اجتماعی چند دهه اخیر در غرب ضروری است؛ زیرا این تحولات فرهنگی، بستر ساز شیوع این نوع معنویت و مؤثر در مشروعیت بخشی به شکلی از معنویت شده‌اند که سابقاً غیرمقبول دانسته می‌شد. هم‌چنین با دانستن این تحولات فرهنگی بهتر می‌توانیم درک کنیم که چگونه ایده‌های معنویت‌گرایی همچون ایده خود مقدس و هستی الوهی و خدای حاضر در همه جا در عمل به جای تلاش برای محو خود در هستی یکپارچه، به خود مرکزی انجامیده است.

تحولات سریع و متفاوت فرهنگی و اجتماعی چند دهه اخیر (اواخر قرن ۲۰ و اوایل ۲۱م).

1. Subjective Spirituality

2. Unchurched Spirituality

۳. انفسی‌گرایی معادل مصطلحی برای واژه غربی Subjectivism است که البته می‌توان آن را به ذهن‌گرایی نیز ترجمه کرد. معنویت انفسی‌گرا نیز معنویتی است که بر اساس ذهنیت فردی و شخصی شکل می‌یابد و تعریف می‌شود.

و به طور دقیق تر تحولات فرهنگ و اجتماعی جوامع غربی از دهه شصت میلادی به بعد باعث شده است تا جامعه‌شناسان و محققان مطالعات فرهنگی تمایزی بین این دوره و قبل از آن احساس کنند و این گفتمان جدید را دیگر، مدرن ننامند. تعابیری چون جامعه پست مدرن (پساساختارگرایان فرانسوی به خصوص دریدا و لویتار)، جامعه پسا صنعتی (دنیل بل)، دوره سرمایه‌داری متأخر (جیمسون)، مدرنیته متأخر (هابرماس و گیدنز) حاکی از آن است که نظریه پردازان این حوزه، تفاوتی بین گفتمان فرهنگی بعد از جنگ جهانی دوم و قبل از آن احساس می‌کنند. البته برخی (مانند فوکو و لویتار) برای تبیین این تفاوت‌ها، بیش تر بر گسست‌های فرهنگی و اجتماعی ایجاد شده با دوره قبل تأکید می‌کنند و برخی (مانند هابرماس و گیدنز) بر پیوست‌های باقی مانده با دوره مدرن تکیه دارند و برخی نیز مانند پاکولسکی،<sup>۱</sup> تغییرات فرهنگی جدید را نه در ادبیات گسست و پیوست بلکه در ادبیات فرابسط، مطرح می‌کنند.

به عبارت دیگر، فوکو، بر پیدایش نظم جدید گفتمانی و روابط جدید دانش - قدرت بعد از جنگ جهانی دوم تکیه می‌کند و لویتار، بر شکست فراروایت‌های در دوره جدید تمرکز دارد و هابرماس و گیدنز، به تفاوت در سبک مدرنیته بعد از جنگ جهانی دوم می‌پردازند اما از نظر پاکولسکی، در دوره اخیر - یعنی دوره بعد از مدرنیته - همان فرآیندهای اصلی مدرنیته بسط یافته است و بر سرعت، دامنه و شدت آن‌ها افزوده شده است. کالایی شدن به ابر کالایی شدن (فرهنگ مصرفی)، عقلانی سازی به ابرعقلانی سازی (انفسی گرایی) و فردی سازی به ابرفردی سازی (خودابراز گرایی و سطحی گرایی) تبدیل شده است (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۱۶۹). به هر حال، آنچه مسلم است این است که فرهنگ حاضر دیگر آن فرهنگی نیست که از آن به مدرنیته تعبیر می‌شد و دیگر نمی‌توان تحولات مؤلفه‌ها و عناصر آن (از جمله معنویت گرایی) را تنها در ادبیات سکولاریسم، اومانیزم، فردگرایی و سرمایه‌داری تفسیر کرد.

با این حال همان‌طور که گفته شد، این نیز اشتباه است که دوران پست مدرن را کاملاً منفک از دوران مدرن بدانیم؛ زیرا در عصر حاضر نه می‌توان ادعا کرد که همه متعلق به

1. Jan Pakulski

عصر پست‌مدرن هستند و نه می‌توان ادعا کرد که عناصر فرهنگی مدرن در عصر بعد از خود - یعنی در عصر حاضر - موجود نیست اما این تمایزگذاری می‌تواند به درک تحولات ویژه عصر حاضر کمک کند و درک پدیده‌های فرهنگی حاضر مانند معنویت‌گرایی جدید را در بستر خود میسر سازد.

البته نظریه‌های موجود درباره این تحولات نیز هر یک بر بُعدی از ابعاد آن تکیه می‌کنند و وجهی از وجوه آن را برجسته می‌سازند. به‌طور مثال، دانیل بل، با نامیدن جامعه بعد از جنگ جهانی دوم به جامعه پساصنعتی و بررسی خصلت کار، سرمایه و تکنولوژی و اقتصاد قبل و بعد از جنگ جهانی و تأکید بر تغییر ساختار و اهداف نظام سرمایه‌داری، نشان می‌دهد که چگونه جامعه صنعتی که هدفش کار و تولید سرمایه بیش‌تر بود، به سمت جامعه پساصنعتی با هدف ایجاد لذت بیش‌تر و اهمیت یافتن بیش از پیش احساسات، ابراز عقیده و ارضای فردی پیش می‌رود. اما دریدا و لیوتار، با تعبیر جامعه پست‌مدرن بر جنبه معرفتی این تحولات تکیه می‌کنند و نسبی‌گرایی و فرار از فراروایت‌ها<sup>۱</sup> آن را برجسته می‌کنند. در این بین دریدا، به تحلیل نسبت این معرفت‌شناسی جدید با سبک زندگی مصرفی و سطحی‌گرایی نیز می‌پردازند. هم‌چنین پاکولسکی با توجه به پررنگ شدن فردیت مدرن در دوره جدید و ظهور پدیده ابرفردیت، بر این نکته تأکید می‌کند که در فرهنگ جدید فردیت یک گام از فردیت مدرن جلوتر رفته است و به جای تأکید بر خودمحوری بر خودتحقق‌دهی و خودبودگی تأکید دارد؛ یعنی هر کس باید خودبخشی به ارزش‌ها و ترجیحات فردی نظر کند و خویشتن را بر اساس تصورات و ایده‌های خود بسازد. کریستوفر لاش،<sup>۲</sup> نیز با استفاده از نظریه «نارسیسیسم» فرهنگی بُعد بیمارگونه فرهنگ ابرفردیت را نشان می‌دهد و از عمومی شدن فرهنگ خودشیفتگی سخن به میان می‌آورد.

به گفته بهزاد حمیدیه، بعد از بررسی نظریه‌های موجود، اساسی‌ترین تحول این دوره را می‌توان «پیدایش فرهنگ مبتنی بر سوژه خودابراز‌گرای افراطی و سطحی شده» دانست که جز «خودتحقق‌بخشی» دستورالعمل دیگری ندارد» (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۱۷۲) و بر اساس این است

1. Metanarratives

2. Christopher Lasch



که حمیدیه، خودشیفتگی، ابر فردیت و احساس گرای سطحی را مهم‌ترین اجزاء این تحول به شمار آورد.

اما بررسی جامع این نظریه‌ها یعنی نظریه‌های جامعه‌شناسان که ناظر به تحلیل بستر شکل‌گیری معنویت جدید سخن گفته‌اند، هرچند نیاز است، اما خود نیازمند تحقیقی مستقل است. در این جا برای داشتن تصویری کلی از این نظریه‌ها تنها به ذکر نام و دسته‌بندی آن‌ها اکتفا کرده تا تصویری کلی از آن‌ها در ذهن داشته باشیم.

اساساً نظریه، قانون و چارچوبی تلقی می‌شود که مفاهیم و متغیرها (دو متغیر یا بیش‌تر در یک زمان معین) را با یک‌دیگر مرتبط می‌کند و چشم‌اندازی (دریافت کلی نسبت به پدیده خاص) متفاوت از چشم‌اندازها و دیدگاه‌های دیگر می‌سازد. نظریه صرفاً طرح‌های مفهومی یا مفروضات نیست بلکه مجموع عبارات منسجم در داخل یک علم هست که کلیت قابل‌فهمی را تشکیل می‌دهند و در تعیین و تبیین برخی از وجوه حیات جمعی مفید واقع می‌شود (حقیقت، ۱۳۹۱: ۴۴).

اما اگر تعریف فوق از نظریه علمی را بپذیریم، دیدگاه‌هایی که در این جا به عنوان نظریه به خدمت گرفته می‌شوند بیش‌تر از آن که یک نظریه منسجم و جامع باشند، روایتی و قرائتی از تحولات فرهنگی اخیر (ناظر به شکل‌گیری مفهوم جدید معنویت) هستند؛ زیرا اولاً درباره یک امر نامرئی و بدون ساختار (یعنی معنویت جدید) سخن می‌گویند، ثانیاً در مواجهه با این پدیده چندسطحی و متکثر، همه جهات آن را لحاظ نمی‌کنند و ثالثاً همه جهات و وجوه بستر این تحولات یعنی جامعه پست‌مدرن نیز در این نظریه‌ها انعکاس نیافته است. اما از همه مهم‌تر این که هر چند این نظریه‌ها مبتنی بر داده‌های تجربی هستند ولی آنچه که در نهایت، نظریه را ساخته است، تصورات نظریه‌پرداز است؛ یعنی یک داستان یا روایت در پس آن داده‌ها وجود دارد که هم در جمع‌آوری داده‌ها و هم در تحلیل آن‌ها دخالت کرده است (Spickard, 2006: p.14). علاوه بر این، شواهد و داده‌های تجربی که پشتوانه این نظریه‌ها قرار گرفته‌اند مختص به گستره‌های محدودی در امریکای شمالی و تاحدی بریتانیا است و نه مختص به کل گستره جهان صنعتی. پس هر چند ممکن است در ساخت نظریه شاهد انسجامی باشیم اما چون آزمون نظریه کامل نیست، نمی‌توان دیدگاه‌های ذیل آن را قابل‌تعمیم به کل وجوه پدیده و قابل‌تبیین برای تحولات فرهنگی

در کل جوامع صنعتی دانست؛ چه رسد به جوامع غیر صنعتی و غیر غربی. اما با این حال، استمداد از این نظریه‌ها ضروری است؛ زیرا نظر به جدیدبودن پدیده و نوپایی مطالعات معنویت برای یافتن زمینه‌های شکل‌گیری و عوامل مفهوم‌ساز معنویت جدید، چاره‌ای جز نگاه به آن از دریچه نظریه‌های موجود نیست. از آن‌جا که در این بررسی، نگاه انتقادی به نظریه‌ها و رویت مفروضات آن، از حوصله بحث بیرون است تنها سعی می‌شود نظریه‌ها دسته‌بندی شده و مواردی که مفروضات مشابه دارند، کنار هم طرح شوند و در خلال دسته‌بندی نگاهی اجمالی به مفروضات آن‌ها انداخته شود. البته همان‌طور که گفته شد؛ در این‌جا هدف از دسته‌بندی و نگاه کلی به نظریه‌ها، ارائه درکی اجمالی از آن‌ها است و نه معرفی کامل آن‌ها و یا ارائه یک فرانظریه درباره معنویت جدید که این امر خود نیازمند تحقیقی مستقل است.

نظریه‌هایی که درباره چیستی معنویت جدید طرح شده‌اند را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: نظریه‌هایی که چیستی معنویت جدید را بر اساس بستر، زمینه و عوامل شکل‌دهی به آن تبیین می‌کنند (مانند نظریه انفسی‌گرایی، نظریه پساتخیل‌گرایی، نظریه خودابراز‌گرایی، نظریه خودشیفتگی فرهنگی، نظریه فرهنگ مصرفی) و نظریه‌هایی که با تحلیل ساختار درونی و الگوی دین‌داری در معنویت جدید به بررسی ماهیت آن می‌پردازند (مانند نظریه دین نامرئی، نهاد ثانویه، دین شبه‌رسمی، معنویت ترقی‌خواه، معنویت مارکتی، معنویت سرهم‌بند و...).

نظریه‌های دسته اول که بر اساس زمینه و بستر جدید دین‌داری به تحلیل معنویت پرداخته‌اند نیز در یک دسته‌بندی کلی به دو دسته قابل تقسیم‌اند: نظریه‌های تک‌بعدی و نظریه‌های چندبعدی. به عبارت دیگر، اگر تحلیل‌گران این حوزه، در هنگام تشریح بستر شکل‌گیری معنویت جدید، تأکید خود را بیش‌تر بر یکی از چهار وجه جامعه (اقتصاد، سیاست، فرهنگ و اجتماع) نهاده باشند، نظریه آن‌ها را می‌توان نظریه تک‌بعدی نامید و اگر به چند وجه از جامعه به‌عنوان بستر شکل‌دهی یا عامل تأثیرگذار توجه کرده باشند، نظریه آن‌ها می‌تواند چندبعدی نامیده شود. به عنوان مثال، نظریه چرخش انفسی، بیش‌تر به وجه فرهنگی (دانش‌ها، بینش‌ها، سمبل‌ها و ارزش‌ها) تحولات اخیر و تأثیرات آن پرداخته و نظریه فرد‌گرایی به جنبه اجتماعی تحولات اخیر و تأثیر آن در شکل‌گیری معنویت

پرداخته است. هر چند یکی از این نظریه‌ها را می‌توان فرهنگی و دیگری را اجتماعی نامید اما هر دوی آن‌ها تک‌بعدی هستند.

اما نظریه پساماده‌گرایی خودابراز‌گرا که توسط چندلر، ارائه شده است، در بررسی بستر فرهنگی و تحولات زمینه‌ساز در پیدایش مفهوم جدید معنویت، به چند عامل فرهنگی و روانی (خودابراز‌گری، نارسایی‌سم فرهنگی و پساماده‌گرایی) توجه کرده است و یا نظریه جرمی کارت و ریچارد کینگ یعنی نظریه معنویت کالایی، هم به عوامل اجتماعی (فردی‌سازی و خصوصی‌سازی) و هم عوامل فرهنگی (فرهنگ مصرفی و روان‌شناسی‌سازی) توجه داشته است. این دسته نظریه‌ها را می‌توان نظریه‌های چندبعدی نامید.

البته هر چند ممکن است نظریه‌های مذکور از دیدگاه معنویت‌گرایان فروکاهشی باشند<sup>۱</sup> اما قدسی‌سازی فرآیند پیدایش معنویت جدید نیز یک ادعاست و تنها بر اساس مفروضات و ایده‌های معنویت جدید، مقبول است. اما به هر حال نقدی که بر این نوع بررسی‌ها وارد است آن است که مطالعات اجتماعی، مطالعاتی گزینشی است و واقعیت را خرد و محدود می‌کند و از زاویه‌ای خاص به آن می‌نگرد تا قابل بررسی باشد، پس لاجرم ممکن است در هر نظریه برخی از وجوه پدیده برجسته و برخی دیگر از وجوه آن کم‌اهمیت جلوه کرده یا نادیده انگاشته شود.

به هر حال این نظریه‌ها با این که هر یک اسمی بر این تحولات می‌گذارند و تبیینی مختص خود از آن ارائه می‌دهند اما با نگاهی دقیق‌تر به آن‌ها می‌توان مجموعه‌ای از شرایط و رخدادهای اجتماعی مشترکی را دید که بستر این تحولات و دست‌مایه طرح این نظریه‌ها شده‌اند. رابرت واتنو، برخی از این رخدادهای اجتماعی که مورد تأکید نظریه‌های مذکور هستند و در تحلیل آن‌ها از معنویت جدید نقش ایفا کرده‌اند را بیان می‌کند. نگاهی به این رخدادهای می‌تواند زمینه را برای داشتن درکی بهتر از بستر فرهنگی معنویت جدید و تحلیل الگوی دین‌داری آن بر اساس نظریه‌های مذکور آماده سازد، رخدادهای و تحولاتی که

۱. زیرا این نظریه‌ها صرفاً پیدایش معنویت جدید را در نتیجه تحولات اجتماعی و فرهنگی جوامع و تأثیر آن بر سبک دین‌داری می‌دانند.

زمینه‌ساز پیدایش این نوع معنویت‌گرایی در عصر حاضر شده‌اند از این قرار است:

۱. تنهایی و انزوای عاطفی؛
۲. استرس شغلی و افسردگی ناشی از بی‌معنای زندگی؛
۳. ضعف نهاد خانواده و شکننده‌شدن روابط عاطفی؛
۴. تبدیل اخلاق به هنجارها و قوانین اجتماعی؛
۵. تعدد نظریه‌ها و آشفتگی فکری در نتیجه انفجار اطلاعات؛
۶. تنوع دینی و آزادی انتخاب عقیده با وجود گزینه‌های فراوان (Wuthnow, 1998: 89-90)؛
۷. ظهور جنبش‌های رادیکال و ضدفرهنگ معنوی در دهه شصت میلادی؛
۸. شیوع جنبش‌های آزادی‌مدنی و برابری حقوق (Ibid: 95)؛
۹. آزادی در انتخاب جنسی و هم‌چنین افزایش طلاق و فرزندان بی‌خانواده (Ibid: 104)؛
۱۰. فعالیت گسترده جریان‌های الهیاتی بی‌خدا و قرائت‌های روایت‌گریز و غیر کتاب مقدسی از الهیات مسیحی (الهیات پست‌مدرن)؛
۱۱. مُد متفاوت بودن و خاص‌گرایی (Ibid: 105)؛
۱۲. ایجاد بدینی نسبت به جریان‌های معنویت‌گرای فرقه‌ای و کاریزماتیک به‌ویژه بعد از دهه هشتاد میلادی (Ibid: 105)؛
۱۳. فعالیت‌های علمی ضعیف و نقدهای بی‌پایه جریان‌های مقاومت در برابر تغییر فرهنگی (Ibid: 105)؛
۱۴. فقدان آموزش مذهبی در مدارس؛
۱۵. تبدیل دین از یک هویت اجتماعی به یک انتخاب فردی و غیرهویت‌ی؛
۱۶. گسترش صنعت فرهنگ و رواج نمایشگاه‌ها و بازارچه‌های معنویت به اسم فستیوال‌های ذهن، بدن و روح؛
۱۷. گسترش فعالیت‌های فمینیستی و تأثیر الهیات زنانه‌نگر در نفی دین‌داری نهادینه؛
۱۸. تأثیر جریان آزادی‌خواهی اجتماعی در امریکا بر دین‌داری و تلاش‌های لوثر کینگ و توماس جفرسون (Ibid: 92)؛
۱۹. ممانعت اجتماعی از دخالت حکومت در امور دینی؛
۲۰. مُد فکر باز و فضیلت عدم التزام به یک نوع هویت یا سبک دینی؛

۲۱. درک فزاینده از شرور اجتماعی با همگانی و رسانه‌ها شدن گزارش جنگ‌ها و درگیری‌ها به خصوص درگیری‌های مذهبی (Ibid: 99-100)؛
۲۲. شک و سرخوردگی اجتماعی با مرگ و ترور آزادی خواهان و افرادی که سمبل انسان دوستی معرفی می‌شدند (مثل ترور جان اف کندی و مارتین لوتر کینگ) (Ibid: 100)؛
۲۳. علنی و رسانه‌ای شدن فساد کلیسا به ویژه مفاسد جنسی و اقتصادی؛
۲۴. بالا رفتن سطح تحصیلات و افزایش طبقه متوسط تحصیل کرده و آشنا با هنجارهای علمی (Ibid: 99)؛
۲۵. افزایش شمار دختران و زنان خارج از خانه (دانشجویان، شاغلین و خودسرپرست‌ها)؛
۲۶. شیوع استفاده از مواد مخدر و روان گردان‌ها (Ibid: 98)؛
۲۷. بالا رفتن سن ازدواج و عدم ازدواج دختران (Ibid: 98-99)؛
۲۸. افزایش اوقات فراغت با گسترش نسبی رفاه اجتماعی و کاهش جمعیت فقیر (Ibid: 99)؛
۲۹. افزایش کلاس‌های ادیان و استقبال از درس‌های آشنایی با ادیان شرقی در دانشگاه‌ها (Ibid: 99)؛
۳۰. رواج تکنیک‌های عرفانی شرق به عنوان ورزش برای سلامتی جسم و روان (مانند یوگا و تای چی) و انواع ماساژ و مدیتیشن؛
۳۱. افزایش میزان مسافرت و رونق توریسم مذهبی و معنوی (Ibid: 100).

### تغییر در الگوی معنویت‌ورزی

نگرش معنویت‌گرایان به دین و معنویت و مؤلفه‌های اصلی آن و هم‌چنین الگو و سبک معنویت‌ورزی آن‌ها یعنی سرمشق و شیوه‌هایی که برای پیاده‌سازی ایده‌های خود به کار می‌گیرند و هم‌چنین نحوه ارتباطی که بین خدا، انسان و هستی / طبیعت برقرار می‌کنند، هم متأثر از مبانی نظری این جریان و هم متأثر از شرایط اجتماعی و فرهنگی عصر حاضر است. تصور معنویت‌گرایان از هستی و دیدگاه مونیستی آن‌ها نسبت به جهان بر روی خداشناسی، انسان‌شناسی و طبیعت‌شناسی آن‌ها تأثیر گذاشته است و خداوند نه خالق هستی بلکه عین

هستی است و انسان و طبیعت نیز به عنوان اجزاء هستی الوهیت می‌یابند و به مرتبه خدایی می‌رسند.

اما به گفته برخی محققان در معنویت همه‌خداانگاری و تقدیس طبیعت و انسان تحت تأثیر عوامل اجتماعی و فرهنگی، به شیوع معنویت تلفیقی و چهل‌تکه (رابرت واتنو) معنویت سوپرمارکتی (ود کلارک رُف<sup>۱</sup>)، معنویت کالایی (جرمی کارت و ریچارد کینگ)، معنویت سیال (شووان چندلر) معنویت مصرفی (پاول هیلاس)، معنویت پاپکورنی (بهزاد حمیدیه) و معنویت نارسیستی و خودمحور منجر شده است. نظریه پردازان حوزه جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی و دین‌پژوهان در بررسی تأثیر شرایط فرهنگی و اجتماعی دوران پست‌مدرن (بعد از دهه شصت میلادی) و تبدیل مونیسم معنوی به نوعی معنویت ساختارگرای و مصرفی، نظریه‌های متعددی ارائه کرده‌اند که با توجه به هر یک، بُعدی از ابعاد پدیده و بخشی از الگوی دین‌داری معنویت‌گرایان مشخص می‌شود.

نظریه «معنویت انفسی» که پاول هیلاس و لیندا وودهد (البته بر اساس نظریه چرخش انفسی چارلز تیلور) ارائه کردند بر این بعد تکیه دارد که فردگرایی دوران مدرن به انفسی‌گرایی دوران پست‌مدرن تبدیل شده است و افراد نه تنها یافتن حقیقت را امری فردی می‌دانند بلکه حقایق را خود جعل کرده و بر اساس سلیقه شخصی می‌سازند. بر اساس این نظریه، عمده تحوولی که بررسی‌های تجربی (به‌ویژه یافته‌های پروژه کندال) نشان می‌دهد این است که دین‌داری در جوامع صنعتی رو به انفسی‌گرایی (رجوع به درون برای کشف یا جعل حقیقت) است و همین دین‌داری انفسی است که معنویت‌گرایی خوانده می‌شود (Heelas, Woodhead, 2005: 1-11). رابرت واتنو، در تحلیلی مشابه با نگاه به شرایط اجتماعی چند دهه اخیر و فعالیت‌های آزادی‌خواهانه مدنی و اجتماعی نتیجه می‌گیرد که معنویت جدید در نتیجه تأثیر جنبش‌های آزادی‌خواهی پست‌مدرن شکل گرفته است. جنبش‌هایی که نه تنها به آزادی انتخاب فرد اهمیت می‌دانند بلکه فراتر از آزادی انتخاب به آزادی ضمیر و وجدان و امکان ساختن گزینه خود در کنار گزینه‌های موجود مجال داده‌اند. بر اساس این نظریه، معنویت نوعی از دین‌داری است که به فرد آزادی آن را می‌دهد که فراتر

1. Wade Clark Roof

از امکان انتخاب دین خود، امکان ساختن دین بر اساس فهم، تجربه و خوشایند خود را نیز داشته باشد (Wuthnow, 1998: 94).

اما چندلر، بر اساس تحلیل‌های جامعه‌شناسانه در زمینه تحولات فرهنگی اخیر و حرکت فرهنگ غرب به سمت دوره پساماده‌گرایی (البته با توجه به ادبیات ابراهام مازلو) بیان می‌دارد که بشر در چند دهه اخیر از نیازهای مادی و اولیه خود عبور کرده است و به نیازهای سطوح بالاتر یعنی خود تحقق‌بخشی و خودشکوفایی رسیده است. بر همین اساس در فرهنگ پساماده‌گرایی نوعی گرایش به معنا احساس می‌شود که هر چند متافیزیکی نیست اما فراروی از نیازهای مادی نیز در آن مشهود است. وی با کمک‌گیری از نظریه خودابرازگرایی و تلفیق آن با نظریه پساماده‌گرایی به نظریه «معنویت پساماده‌گرایی خودابرازگرا» می‌رسد؛ معنویتی جدید که مبانی فکری مونیستی دارد اما در عمل به خاطر بستر فرهنگی جدید پساماده‌گرایانه و خودابرازگرا شده است. یعنی الهی‌دانستن خود در این بستر فرهنگی و اجتماعی منجر به نفی خود و ماده (به عنوان مایا و توهم آن‌چنان‌که در آیین جینه یا بودا رخ داد) نشده بلکه در بستر پساماده‌گرایی منجر به تأیید خود و تقدیس تمایلات فردی شده است. در این فرهنگ، بزرگترین ارزش خودابرازگرایی و خودبودگی است که به گفته چندلر (البته بر اساس تحلیل‌های کریستوفر لاش و نظریه فرهنگ ناریسیسم) منجر به معنویت ناریسیستی و گسترش فرهنگ درمان‌گری معنوی می‌شود (Chandler, 2011: 279-283).

جرمی کارت و ریچارد کینگ اما از زاویه دیگری به پدیده نگرسته‌اند و معنویت جدید را محصول خصوصی‌سازی جدید و تبدیل سرمایه‌داری به فرهنگ مصرفی می‌دانند. به گفته جرمی کارت و ریچارد کینگ، روان‌شناسی و روان‌درمان‌گری به عنوان دو رژیم مشروعیت‌بخش باعث شدند که فردگرایی دوران مدرن، مشروعیت علمی بیابد و هم‌چنین با ورود موج سوم و چهارم روان‌شناسی به مباحث معنوی و البته با خدشه وارد شدن به مشروعیت و حجیت دین، روان‌شناسی توانست به عنوان مرجعی صلاحیت‌دار برای اظهار نظر درباره انسان و هم‌چنین نحو زندگی و شیوه معنایابی در هستی مطرح شود. این امر باعث خصوصی‌سازی و ذهنی‌سازی دین شد. نظام نئولیبرال نیز با تأکید بر جامعه آزاد و اقتصاد باز زمینه را برای تعدد گزینه‌های دینی و مشروعیت‌بخشی به تنوع‌طلبی حتی در

عرصه دین‌داری باز کرد. در چنین فضایی، سرمایه‌داری شرکتی که همه چیز را تبدیل به کالا می‌کند با کالاسازی دین، تحت برند «معنویت» وارد عرصه خرید و فروش دین شد؛ بازاری که رونق خود را مدیون فردی شدن، ذهنی شدن و غیر هویتی شدن دین‌داری بود (Carrette, King, 2005: 66-67). مسترویچ<sup>۱</sup> نیز نظریه پساتخیل‌گرایی خود را بر اساس همین مبانی البته با تأکید بر رویکرد احساس‌گرایانه و رومانتیستی فرهنگ کالایی، ساخته و به کمک این نظریه به تحلیل ابعاد معنویت مصرفی پرداخته است.

در کنار این تحلیل‌ها، محققان به عوامل فرهنگی و اجتماعی دیگری نیز اشاره کرده‌اند که بسترساز معنویت‌گرایی جدید شده است. برخی از این عوامل بدین‌قرار است: تأثیر جنبش‌های فمینیستی (لیندا وودهد)، تأثیر مبارزه‌های اشتباه با فرقه‌های جدید معنوی در دهه ۶۰ و ۷۰ م. و پدید آمدن معنویت بدون فرقه در دهه ۸۰ و ۹۰ م. در نتیجه آن اشتباهات و تندروی‌ها (واتنو و بارکر)، سطحی شدن زندگی در دوران پسا صنعتی (جیسون)، فرهنگ جهانی و جهانی‌سازی دین (توموکو ماسوزاوا)، ابرفردیت (پاکولسکی) و احساس‌گرایی سطحی با چهار مصداق رفاه‌جویی، جستن آزادی انتخاب، مسرت‌جویی و بدن‌گرایی (بهزاد حمیدیه). با این حال برای فهم بستر این تحولات، باید تمام این نظریه‌ها و عوامل را در کنار هم در نظر آورد تا در ارزیابی پدیده، محقق دچار تک‌جانبه‌گرایی یا فروکاهش و تک‌عاملی‌نگری نشود.

البته باید افزود که درک معنویت‌گرایان جدید از خود دین و معنویت (یعنی الگوی ارتباطی آن‌ها با خود، دیگران و هستی اعم از خدا و طبیعت) جدای از جهان‌بینی رایج این جریان نیست. بر اساس دیدگاه مونیستی (که دیدگاه رایج هستی‌شناسانه در بین معنویت‌گرایان جدید است)، هستی (اعم از انسان، خدا و طبیعت) امری یکپارچه، بسیط و فراگیر است که نمی‌توان درباره آن سخن گفت، آن را توصیف یا تحدید کرد و به بیان در آورد. پس هر نوع بیانی درباره نحوه ارتباط با خود، با خدا و با طبیعت و هر الگوی دینی و معنوی، لاجرم ناقص و وابسته به فرهنگ، تاریخ و درک محدود افراد است و ادیان و نظام‌های معنوی تنها کوشش‌هایی برای تقرب به حضور الهی و درک رازهای آن هستند تا

1. Mestrovic



این که حقایقی مطلق و ثابت درباره ماهیت الوهیت باشند. پس هیچ سنتی نمی‌تواند مدعی ارائه راهی نهایی و داشتن قرائتی موثق (و حیانی) از الوهیت باشد و ادبیات و متون مقدس ادیان، تنها بیان‌های استعاره‌ای و محدود از الوهیت را نشان می‌دهند و از قطعیت برخوردار نیستند (Lynch, 2007: 60).

می‌توان از این سخن، نوعی پلورالیسم دینی و پذیرش تنوع راه‌ها (صراطی‌ها مستقیم) را درک کرد اما به گفته لینچ، پلورالیسم در این جا به معنای خوش آمدگویی به هر نوع معنویت و دین‌داری نیست. این طرز تفکر تا جایی سنت‌های دینی را محترم می‌شمارد که مفروضات اصلی آن درباره الوهیت، طبیعت و نفس انسان را به رسمیت بشناسند. پس معنویت جدید هر چند خود را تکثرگرا معرفی می‌کند اما با نگاه‌های تقریبی و حکمت‌جاویدانی<sup>۱</sup> نزدیکی بسیار دارد و با اشکال دین‌داری انحصارگرا، مخالفت می‌ورزد. البته لینچ، این امر را تناقض نمی‌داند و از آن جا که معنویت جدید یک ایدئولوژی و الهیات منسجم ندارد، نمی‌توان این نوع مخالفت با ادیان انحصارگرا را جزم‌اندیشی و انحصارگرایی سازمان‌یافته تلقی کرد (Ibid: 61). با این حال و علی‌رغم توجه لینچ، تأکید بر مونیسم به عنوان تنها قرائت مقبول، خود نوعی انحصارگرایی است و لذا در معنویت جدید، اساس پذیرش تنوع ادیان، نوعی پلورالیسم و به رسمیت‌شناختن حقانیت دیگر قرائت‌ها نخواهد بود بلکه در عمل پذیرش قرائت‌های مشابه با مونیسم یا مشابه‌سازی قرائت‌های متفاوت در جهت اثبات ادعای اصلی معنویت جدید یعنی یکپارچگی الوهیت است (و نه هنجاری پلورالیستی).

نتیجه این دیدگاه، آن است که طراحی الگو و سرمشق دین‌داری بر اساس وحی و کلام الهی (به عنوان کلام منزل بر پیامبران و انتقال یافته از طریق سنت دینی) انجام نمی‌شود؛ زیرا خداوند به عنوان وجودی ساری و جاری که به مثابه انرژی هستی یا اکسیژن در هوا و یا مانند زمان و حرکت است، دیگر قادر به تکلم به شکل وحی نیست و به جای وحی، هر کس باید با درون‌نگری و توسل به ندای درون با او ارتباط برقرار کند و آنچه به عنوان وحی یا کتاب مقدس وجود دارد تنها قرائت‌های تاریخ زده و متأثر از فرهنگ زمان و زیر

1. Perennialism.

سلطه و ویژگی‌های شخصیتی، ادراکات، هیجانات و تجارب نویسنده آنهاست و تنها می‌تواند قرائتی در بین انواع قرائت‌های ممکن به شمار آید.

بر همین اساس از دیدگاه معنویت‌گرایان جدید، نمی‌توان به سنت‌های دینی شکل‌یافته بر اساس متون «وحياني» اتکا کرد. پس الگو و سرمشق معنویت‌ورزی اصیل برای هر کس، الگویی است که بر اساس درون‌نگری، تجارب فردی معنوی و کمک‌گیری از تجارب معنوی دیگران که در ادیان، فلسفه‌ها و حتی جریان‌های سرّی و چندخدایی و شرک‌آمیز باستان وجود داشته، حاصل می‌شود؛ البته به شرط آن که هیچ کدام از این مدل‌های موجود قطعی تلقی نشوند (Lynch, 2007: 62). به این شکل، الگوی معنویت‌گرایی اصیل، آن چیزی است که فرد بر اساس تجارب و سنخ روانی‌اش (ملکیان، ۱۳۹۰: ۲۳۹-۲۴۰) برای خود می‌سازد؛ الگویی که در یک فعالیت مداوم و در یک جستجوی پایدار در لابلای سنت‌های دینی و عدم تعلق به آن‌ها حاصل می‌شود.

### نتیجه‌گیری

محوریت یافتن فهم شخصی در جهانی که هیچ فهم و دانشی بر دیگری برتری ندارد، زمینه را برای آزادی ضمیر فراهم می‌سازد. انفسی‌گرایی که نتیجه مشروعیت‌یابی آزادی ضمیر است، فهم، تجربه و خوشایند هر شخص را معیار حجیت معرفی می‌کند و وقتی این آزادی در فهم و ضمیر، همراه با آزادی‌های اجتماعی و فرهنگی می‌شود، همه سطوح فرهنگ را متأثر می‌سازد. در همین باره، دین نیز به‌عنوان بخش اساسی فرهنگ، متأثر از این دیدگاه شده و دینداری موجه، دینداری خواهد شد که به جای تبعیت از مراجع رسمی دین، مبتنی بر درک آزاد و تجربه شخصی باشد و به جای مفاهیم پیروی از وحی آسمانی، پیروی از پیامبر و تسلیم در برابر شرع، مفاهیمی چون آزادی دینی، زندگی اصیل و دینداری بر اساس فهم خود ارزشمند تلقی می‌شود و به جای آنکه کانون مفاهیم دینی، عبودیت باشد، دین‌داری خودانگیخته، تجربت‌اندیش و غیرتبعی اهمیت می‌یابد. به این شکل است که در فضای پست‌مدرن واژه «معنویت» جذاب‌تر از واژه «دین» جلوه می‌کند؛ زیرا بهتر می‌توان آن را با مفروضات سبک دینداری جدید سازگار ساخت و از دلالت‌های ضمنی واژه دین - که حاکی از نوعی سرسپردگی و تسلیم در برابر حقایق ثابت و حیانی است - رهایی یافت.

## کتابنامه

۱. اسمارت، باری (۱۳۸۳)، شرایط مدرن مناقشه‌های پست‌مدرن، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: اختران.
۲. جریمی کارت، ریچارد کینگ (۱۳۹۱)، «تاریخ انتقادی معنویت»، ترجمه: طاهره شاکر نژاد، در: سیاحت غرب، ش ۱۰۵.
۳. حقیقت، صادق (۱۳۹۱)، روش‌شناسی علوم سیاسی، [ویراست ۳]، قم: دانشگاه علوم انسانی مفید.
۴. حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱)، معنویت در سبد مصرف، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. کینگ، اورسلا (۱۳۹۲)، «معنویت‌گرایی در عصری پسامدرن/ایمان و عمل در بسترهایی جدید»، مترجم: وحید سهرابی فر، در: کتاب ماه دین ۸، ش ۱۷.
۶. گریفین، دیویدری (۱۳۸۸)، خدا و دین در جهان پسامدرن، مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۸)، با همکاری کارن بردسال، جامعه‌شناسی، مترجم: حسن چاوشیان، ویراست چهارم، تهران: نشر نی.
۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به راهی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، (بینش معنوی ۱)، تهران: موسسه نگاه معاصر.
9. Barker, Eileen, *Here, There, and EveryWhere? who Cares and How*, 18 Nov. 2014, YouTube, London school of Economics.
10. Carrette, Jeremy R, and Richard King(2005) , *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Psychology Press.
11. Chandler, Siobhan(2010), Private Religion in the Public Sphere, in: *Religions of Modernity*, brill.

12. Chandler, Siobhan(2011), *The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality*. ProQuest Dissertations Publishing.
13. Griffin, David Ray(1988), *Spirituality and Society: Postmodern Visions*. Sunny Press.
14. Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Karin Tusting, and Bronislaw Szerszynski(2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell.
15. Huss, Boaz. "The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and Postmodern Spirituality." *Journal of Modern Jewish Studies* 6, no. 2 (2007), 107–25.
16. Lynch, Gordon(2007), *New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*, Touris.
17. Spickard, James V. "What Is Happening to Religion? Six Sociological Narratives." *Nordic Journal of Religion and Society* 19, no. 1 (2006), 13–29.
18. Wiseman, James A(2006), *Spirituality and Mysticism: A Global View*. Orbis Books.
19. Woodhead, Linda(2013), *Four Reasons Why Religion Has Changed and Will Never Be the Same Again*, Critical thinker –port `1, YouTube, nov. university of Ottawa.
20. Woodhead, Linda(1993), "Post-Christian Spiritualities." *Religion* 23, no. 2, 167–81.
21. Wuthnow, Robert(1998) , "The New Spiritual Freedom." In: *Cults and New Religious Movements*, wiley – Blackwell.
22. Wuthnow, Robert(2010), *After the Baby Boomers: How Twenty-and Thirty-Somethings Are Shaping the Future of American Religion?*, Princeton University Press.