

معنویت و استراتژی‌های قدرت در وضعیت پست مدرن

ولی محمد احمدوند*

چکیده

پژوهش حاضر دربارهٔ این سؤال مقوم می‌شود که رابطهٔ معنویت با استراتژی‌های قدرت سیاسی چیست. از این جهت مقالهٔ حاضر ذیل سه گفتمان سنتی، مدرن و پست‌مدرن به تشریح این رابطه می‌پردازد. در اعصار سنتی معنویت واقعیتهای مستقل و متفاوت با ادیان نیست و قدرت سیاسی در این گفتمان کمال مشروعیت خود را در جاری کردن احکام دین می‌داند. در عصر مدرن ذیل پروسه‌های سکولاریزاسیون نه تنها معنویت، بلکه خود ادیان هم جایگاه خود را به‌عنوان منبعی برای عمل و مشروعیت قدرت سیاسی از دست می‌دهند؛ حتی ذیل صورت‌بندی مدرن، سکولاریسم ستیزه‌جو نه تنها دین را از ساحت سیاسی و اجتماعی اخراج می‌کند، به ستیزه‌جویی با آن نیز برمی‌خیزد که نمونهٔ آن سیاست حکومت‌های کمونیستی در قبال ادیان است. در عصر پست‌مدرن از یک سو خلأ معنوی که منجر به نوعی وضعیت آنومیک، گسیخت اجتماعی و بحران‌های روحی روانی شده است (که از آن، صنعت مشاوره ناشی شد) و از سوی دیگر، دغدغه‌های سرمایه‌داری تولید و انباشت سرمایه، باعث شد استراتژی‌های قدرت به سمت تشویق و انتشار معنویت‌هایی برود که واجد بیشترین هم‌خوانی با شکل و مقاصد قدرت سیاسی است.

واژگان کلیدی: قدرت سیاسی، پست‌مدرن، دین، معنویت، مدرن.

*. دکترای جامعه‌شناسی سیاسی؛ vmav1495@gmail.com

مقدمه

تجربه تاریخی غرب نشان می‌دهد سنخ تلقی مردم از امر معنوی تابعی از استراتژی‌های قدرت سیاسی بوده است. در ادبیات گفتمان وقتی از استراتژی‌های قدرت صحبت می‌شود، منظور این نیست که قدرت سیاسی لزوماً امری را اراده می‌کند. استراتژی می‌تواند به انفعال و بی‌تفاوتی قدرت سیاسی نسبت به چیزی یا امری تعبیر شود (صراف‌پور، ۱۳۸۵: ۶۰ تا ۸۱). فوکو به‌جای سؤال از چیستی قدرت، پرسش «قدرت به چه وسیله‌ای اعمال می‌شود؟» را مطرح می‌کند. از این نگاه اعمال قدرت به‌خودی‌خود خشونت نیست و ضرورتاً هم به‌معنای رضایتی نیست که مستدام بماند؛ از این‌رو وقتی صحبت از استراتژی‌های قدرتی است که در قلمرو آن سنخ معنویت و تدین سمت‌وسوی خاصی می‌گیرد، لزوماً صحبت از اجبار و خشونت نیست. ممکن است شکل عمل‌کنندگی حکومت در هر یک از صورت‌های منفعلانه، بی‌تفاوتی، غیرخشونت‌بار، تعیین‌کنندگی مستتر و غیرمستقیم متجلی شود. قدرت می‌تواند از مرکزی غیر از حکومت صادر گردد.

در ادوار سنتی کم‌وبیش نهاد دین نهادی محترم و محترم است. نفوذ فوق‌العاده آن در جامعه ایجاب می‌کرد قدرت سیاسی به تأثیر از نهاد رسمی دین و وظیفه اصلی خود در قبال مردم را «مُبَعَّدٌ عَنِ مَعْصَى و مُقَرَّبٌ بِطَاعَاتِ» بداند. در عصر سنت، معنویت فقط در چهارچوب ادیان استعداد تبلور دارد. در شرایط سنتی بیشتر قدرت‌های سیاسی قدرت‌های خود را مستظهر به دین رسمی، و به‌تبع، وظیفه خود را حراست از مرزهای آن می‌دانند. اقتدار نهاد دین باعث می‌شد متدینین به ادیان، رستگاری را در چهارچوب آموزه‌های دینی بفهمند. در اروپای عصر سنتی، کلیسای کاتولیک این‌گونه القا می‌کرد که نهاد کلیسا واسطه میان مسیحیان و خداست (نجات‌نیا و قنبری، ۱۳۹۱: ۶۷ تا ۸۴). اگر دغدغه دولت‌های ملی برای خروج از دایره اقتدار کلیسای کاتولیک نبود، پروتستانیزم به‌مثابه اولین قدم در جهت افتراق بین نهاد دین و معنویت، مجالی برای ظهور نمی‌یافت. به‌زعم مقاله حاضر شکسته‌شدن هیمنه نهاد دین توسط جنبش

پروتستان و جنبش های عقل گرای روشنگری که هر دو در مقابله با نهاد کلیسای رم، جانب قدرت سیاسی در چهارچوب دولت ملی را گرفتند، دو پیامد عمده برای اروپا داشت. اولین پیامد ظهور سکولاریسمی بود که قدم به قدم معتقد به خروج دین با تمام لوازم و لواحق آن از حوزه عمومی بود؛ تاجایی که دین، مصنوع انسان (تاجدینی، ۱۳۶۹: ۴۲ تا ۴۷) و افیون توده ها معرفی شد و سیاست موجود نیز به هر جهت از پویش های سکولار حمایت کرد؛ چنان که این جریان را می توان هم در اراده و استراتژی های قدرت های حاکم دو سه قرن اخیر کشورهای اروپایی و هم در سمت و سوی مکاتب فلسفه روشن فکری ملاحظه و رصد کرد. تداوم سلطه حکومت های سکولار که دین را نه مبنای مشروعیت خود و نه مبنای عمل سیاسی می دانست (سروش: ۱۳۷۴: ۷۷ تا ۱۰۶) از یک سو بی اعتنایی به نهاد رسمی دین را در پی داشت و از سوی دیگر، با تنزل ساحات مختلف بشری به بعد مادی، خلأهایی عمیق در ساختار روحی بشر هویدا کرد. این خلأ چیزی نبود مگر بحران معنویت. معنویت که حداقل مورد نیاز حیات مادی بشر است، اکنون در استقلال از نهاد رسمی دین شاکله ای متشتت و متکثر یافت که بی تأثیر از استراتژی های قدرت نبود. در مقاله حاضر ضمن بررسی گذرای رابطه نهاد رسمی دین با استراتژی های قدرت سیاسی، به صورتی مفصل رابطه معنویت و قدرت سیاسی در دنیای جدید بررسی خواهد شد.

در مجموع به زعم این مقاله سه نوع استراتژی قدرت در قبال دین وجود دارد:

در اعصار سنتی قدرت های سیاسی در خدمت ادیان مستقر هستند. ذیل صورت بندی های سنتی امر معنوی مفارق از ادیان نیست؛

در عصر مدرن قدرت های سیاسی از در مخالفت با ادیان مستقر درآمدند. در مدرنیسم کلاً امر متعالی سرکوب شد، هم ادیان و هم معنویت. به عبارتی ذیل این گفتمان نهاد دین که واجد و جوهی چون رسمیت، نهادینگی و سازمان یافتگی بود هدف نقادی های فلاسفه و اندیشمندان چون مارک، نیچه و فروید قرار گرفت؛

در عصر پست مدرن یا «عصر تشدید مدرنیته» (گیدنر، ۱۳۷۷: ۱۰ و ۱۱) شاهد بی تفاوتی قدرت‌های سیاسی به نهاد دین و تا حدودی جانب‌داری از معنویت آنارشیک هستیم؛ یعنی وضعیتی که منجر به استقلال معنویت از ادیان و مطرح شدن آن به مثابه آلترناتیوی برای سکولاریسم شده است.

معنویت چیست؟

معنویت مشتق از ماده «معنی» در مقابل ماده، روحانی در مقابل مادی و باطنی در مقابل ظاهری است. برای این واژه معانی و مدلولات گوناگونی ذکر شده است. در ادبیات غربی معنویت معادل spritality مشتق از واژه spirit است و در عصر جدید بر جریانی اطلاق می‌شود که مقصد آن کشف هویت الهی انسان است (Waaizman, 2002: 460). معنویت می‌تواند امر قدسی یا غیبی، ارزش‌های اخلاقی، دینی، عرفانی و هر نوع معنابخشی به زندگی را در بر گیرد. زندگی معنوی لزوماً به معنای تعلق به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی نیست؛ بلکه به معنای داشتن نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی و امید بدهد (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۷۶).

در ادبیات جدید معنویت نامی عام برای هر نوع فراروی و یا محدودنماندن در «زندگی روزمره» است. امروزه واژه معنویت به‌ویژه در فضای فکری انگلوامریکن بیشتر به آن نوع فراروی اطلاق می‌شود که فارغ از الزامات دین نهادینه باشد.^۱ تحلیل محوری‌ترین باور معنویت‌گرایان جدید یعنی سیالیت و

۱. لغت‌نامه اکسفورد الهیات را نظریه و عقاید دینی‌ای می‌داند که به شکل نظام‌مندی تشریح شده باشد (oxford dictionary theology). هر چند رویکردهای مختلفی در فعالیتهای الهیاتی (استخراج، تنظیم و دفاع از نظریه و عقاید دینی) وجود دارد، رویکردی که اساساً تمام آموزه‌های دین را نظام‌مند می‌داند و بیشتر از همه بر تنظیم ساختار منسجم الهیاتی تأکید دارد الهیات نظام‌مند یا «الهیات سیستماتیک» خوانده می‌شود. دغدغه اصلی الهیات نظام‌مند سازگاری، نظم‌دهی و عقلانی‌سازی آموزه‌های دینی است. وین گرودم در تعریف ساده‌ای بیان می‌دارد که الهیات نظام‌مند به این پرسش پاسخ می‌دهد: «تمام کتاب مقدس به‌طور یکپارچه چه چیزی را به ما تعلیم می‌دهد» (grudem, ۲۰۱۱: ۱) لغت‌نامه الهیات نیز الهیات نظام‌مند را چنین تعریف می‌کند: تبیین عقلانی، نظام‌مند، سازگار و قابل فهم عقاید مسیحی (martinez and chan, ۲۰۰۹: ۸۶۸).

پویایی اعتقادی و پرهیز از تسلیم و تعبد است (شاکرناژاد، ۱۳۹۵: ۵۸ تا ۷۶). به‌باور نوبلاچ معنویت جدید همگانی‌شدن مرجعیت دینی و خروج آن از دست مراجع رسمی دین (روحانیت) است. از این نگاه، «تمایزگذاری میان دین و معنویت و ایجاد تقابل بین این دو امر واقعی نیست و معنویت‌گرایان بیشتر برای هویت‌بخشی به خود از این تقابل استفاده می‌کنند؛ نه اینکه معنویت را به‌طور کلی در تقابل با دین ببینند. در حقیقت معنویت جدید یا مردمی (عرفی) در تقابل با معنویت حوزوی مطرح شده است و ویژگی اصلی آن، فرار از چهارچوب‌ها و ساختارهای رسمی دین‌داری و رجوع به ترجیحات شخصی است» (Knoblauch, 2013: 87-99).

آنچه امروز با عنوان معنویت ظهور یافته است، دین‌تبعیدی و تکلیف‌محور را نمی‌پذیرد و براساس فضای فرهنگی پست‌مدرن به تعدد قرائت‌های دینی و لزوم یافتن قرائت شخصی خود توجه دارد (شاکرناژاد، ۱۳۹۴: ۱۰۳ تا ۱۰۹).

معنویت در گفتمان سنتی

معمولاً واژه «سنت» در مقابل واژه «مدرن» مطرح می‌شود. سنت به باورها و رفتارهای گذشته ملت‌ها و تمدن‌های بشری اطلاق می‌شود (Anthony, 2003:39). در اصطلاح علوم سیاسی و اجتماعی واژه سنت یا به عصر سنت اشاره دارد یا به جغرافیای سنت. عصر سنت معمولاً ادوار زمانی پیشامدرن را شامل می‌شود. فرقی نمی‌کند دوران پیشامدرن در غرب باشد یا در عالم اسلام. جغرافیای سنت اشاره به عوالم جغرافیایی دارد که در آن‌ها نرم‌های سنتی (تکلیف‌محوری به‌جای اصرار بر حقوق، مذهب نهادینه به‌جای معنویت‌های مستقل از ادیان، اخلاق دینی به‌جای حقوق موضوعه، جرم در مقابل گناه) جای ارزش‌های مدرن چون فردگرایی، آزادی از ادیان مستقر عمل می‌کند؛ اگرچه این جغرافیای سنتی در عصر مدرن باشد.

بنا بر داده‌های تاریخی چه در اعصار سنتی غرب و چه اسلام، ادیان مستقر

چون مسیحیت، یهودیت و اسلام چنان واجد نفوذ و قدرت عمل‌کنندگی در جامعه هستند که به راحتی می‌توانند دست به بسیج مؤمنین به ادیان در جهت مقاصد دینی بزنند. نمونه بارز آن جنگ‌های صلیبی و درگیری‌های گاه‌وبیگاه مسیحیان با یهودیان است. در چنین شرایطی مقاصد دینی و سیاسی یکی است. گاهی پاپ خود را در مقام شاه می‌یابد و خلیفه یا سلطان مسلمین قبل از اینکه شأنی سیاسی برای خود قائل باشد خود را مستظهر و مدافع شریعت می‌نامد. به فتوای فقها می‌جنگد و مجری اوامر و نواهی شریعت در جامعه است؛ به عبارتی، قدرت سیاسی کارویژه اصلی خود را «مبعد عن المعاصی و مقرب به طاعات» می‌داند؛ یعنی قدرت سیاسی در مقام مجری اراده قضایی فقها، مدافع نهاد رسمی دین است و نه تنها معنویت‌گرایی مستقل از نهاد دین را به شدت سرکوب می‌کند، چنان‌که برخورد با عارفان و صوفیان نشان می‌دهد، بلکه ادیان رقیب را در حوزه قلمرو خود به شرطی می‌پذیرد که اقتدار دینی متولیان رسمی دین را مخدوش نکند. تاریخ اسلام و غرب به کرات شاهد چنین صحنه‌هایی است. اجمالاً اینکه در عصر سنت و جغرافیای سنت، دین و پادشاه دو نهاد قدرتمند محسوب می‌شوند که از یکدیگر اعتبار و قدرت می‌گیرند. در مغرب‌زمین با تأسیس مسیحیت و غلبه آن بر فرهنگ قرون باستانی، اندیشه الوهیت مرکز ثقل دین‌باوری قرار گرفت و گویی بین دو مفهوم دیانت و خداپرستی، پیوندی ذاتی و تفکیک‌ناپذیر برقرار شد و اگر حمایت دستگاه سیاسی از مسیحیت نبود، چه بسا قرون وسطای مسیحی رقم نمی‌خورد. در جهان اسلام نیز چنین شأنی بر ذمه فقها و سلاطین بود.

معنویت در گفتمان مدرن

شرایطی که برای نهاد حکومت در اروپای چند قرن اخیر رقم خورد، تا حد زیادی معین‌کننده سرشت دین‌داری مردم در دوران کنونی است. هم‌زمان با افول قدرت کلیسا در اروپای غربی به سبب بالاگرفتن فساد در این نهاد رسمی، و

شدت گرفتن اعتراضات، صورت‌بندی‌های سیاسی محلی که بعدها عنوان دولت ملی یافتند، فرصت را غنیمت شمردند تا برای همیشه از زیر یوغ کلیسای کاتولیک خارج شوند. اساس دولت‌های ملی در همین زمان و ذیل مخالفت با نهاد کلیسا پایه‌ریزی شد. دولت - ملت، یا ملت - کشور پدیده‌ای مدرن بود که عقلانی‌شدن ساختارهای گوناگون اداری، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، آن را از ساختارهای سیاسی پیشین مانند امپراتوری‌ها و حکومت‌های قبیله‌ای متمایز می‌کرد (دلیرپور، ۱۳۸۹: ۵).

لوتر مهم‌ترین نقاد کلیسای رسمی تصریح می‌کرد مردم برای امور دینی خود به پاپ احتیاجی ندارند و می‌توانند به مراتب پایین‌تر، نظیر اسقف اکتفا کنند؛ درحالی‌که اسقف‌ها را پادشاهان در ایالت تعیین می‌کردند؛ در نتیجه خواسته یا ناخواسته، مارتین لوتر امور دینی مردم را نیز به‌دست پادشاهان سپرد و شاهان بودند که از این پس، بر دین و دنیای مردم تسلط یافتند؛ زیرا از آن پس، متصدیان امور مذهبی نیز مهره‌هایی در دست خود آن‌ها بودند؛ از این‌رو لوتری که به اصطلاح برای ایمان مردم قیام کرده بود کار را به جایی رساند که دین و ایمان مردم هر منطقه را به‌دست سلطان همان جا سپرد.

لوتر در جزوه‌ای تحت عنوان «نامه سرگشاده به اشراف مسیحی ملت آلمان درباره اصلاح دولت مسیحی»^۱ ضمن حمله شدید به کلیسا و مناسک آن، از شهریاران خواست تا شورایی را به‌منظور اصلاح نابسامانی‌ها و کارهای نادرست کلیسا تشکیل دهند و بدین ترتیب، کلیسایی به وجود آورند که مهار آن در دست دولت و شهریاران باشد. وی معتقد بود «دولت را خدا بنیاد گذاشته است و مسیحیان ناچارند فرمان‌بردار دولت باشند (رهنمایی، ۱۳۸۴: ۶۸ تا ۷۴).

درواقع می‌توان نهضت پروتستان را نقطه آغازین معنویت‌گرایی امروز دانست و در این سنخ توجه به امر ماورایی، قدرت‌های سیاسی وقت واجد بیشترین تأثیر

1. An Open Letters to the Christain Nobility of the German Nation concerning the Reform of the Christain State.

است؛ مثلاً در همین نهضت پروتستان دانسته‌اند که خاستگاه آغازین تعصب فرهنگی علیه مرجعیت معنوی گردید (1: tong, 2000)، بدین سبب اتفاق افتاد که قدرت‌های سیاسی وقت در کشورهایی چون آلمان، از معترضین دینی که داعیه‌دار خروج از دایره اقتدار نهاد کلیسا بودند حمایت کردند و به تبع در دیگر کشورها نیز همین فرایند طی شد. قدرت‌ها استقلال و هویت خود را می‌خواستند و مسیر این استقلال، از اسطوره‌زدایی از نهاد دین رسمی که استقلال عمل آن‌ها را محدود کرده بود می‌گذشت. لوتر می‌گفت: «کلیسای خود را بنا کن». این جمله ساده محتوی گسستی آشکار با تدین به شکل سابق در اروپا بود. پروتستان‌یسم به معنای مخالف سرسخت کلیسای کاتولیک بود (توماس، ۱۳۸۱: ۱۰۸ و ۱۰۹)؛ از این رو لوتر توصیه کرد رو از کلیسای کاتولیک بگریید و به کلیسای خود مشغول شوید.

اگر در پروتستان‌یسم علم مخالفت علیه نهاد رسمی دین برافراشته شد، در جنبش رنسانس که تقریباً هم‌زمان با آن شکل گرفت، مدافعان علوم و اندیشه‌های جدید، خود نهاد دین مسیحیت را آماج نقادی‌های تندوتیز خود قرار دادند. رنسانس با «دست‌نوشته‌های باستانی» و انقلاب‌های فکری در علم و فلسفه، طلایه‌دار شکل‌گیری سوژه‌ای بود که هرگونه فاعلیت فراتر از انسان اعم از دین، اسطوره، جادو و امر متعالی ماورایی را نفی می‌کرد. اندیشه‌ای بنیادین که در آغاز عصر جدید قوت گرفت، تفکیک میان دیانت و الوهیت بود. آنچه از قرن شانزدهم و هفدهم به بعد در غرب اتفاق افتاد این بود که با حذف الوهیت و مباحث الهیاتی، دیانت رنگ بشری گرفت و نوعی دین انسانیت به جای دین الوهیت که مرکز ثقل آن مباحث خداشناسی و الهیاتی است در غرب رواج یافت. این اندیشه در نظریات اخلاقی کانت به اوج قوت خود رسید (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۱: ۱۶).

اگر از دو سه قرن کشوقوس بین کلیسا و قدرت سیاسی بگذریم، اروپای قرن هجدهم و نوزدهم به این نتیجه رسیده بود که نهاد دین، خاصه چهره

جزم‌اندیش و متعصب آن، بالاترین مانع کمال انسانی است. فقط شخصی چون دیدرو دانشنامه‌ای در ۲۸ جلد فراهم کرد که علاوه بر عطف نگاه مردم به علمی چون ریاضی، فیزیک و شیمی، مخالفتی جدی با قدرت و صلاحیت رهبری کلیساها به عنوان تنها نهادی که خود را متکفل سعادت انسان می‌دانست برانگیخت. مطمئناً اگر انقلاب عقل‌گرای کبیر فرانسه نبود، فلاسفه‌ای چون ولتر و دیدرو و روسو قدرت هماوردی با نهاد دین را نداشتند. ذائقه قدرت‌های سیاسی وقت به این سمت رفت که سعادت را در قلمرویی غیر از قلمرو دین دنبال کنند و این نقطه عطفی در روی‌آوری اروپا به سکولاریسم است. سکولاریسم خاصه سکولاریسم متساهل، ظاهراً مخالف دین نبود؛ ولی دین را نه مبنای عمل و نه مبنای مشروعیت عمل سیاسی می‌دانست. بی‌توجهی قدرت‌های سیاسی به نهاد دین، در مراحل اول تضعیف شدید نهاد رسمی دین را به دنبال داشت؛ ولی بعدها خلاً معنویت منجر به شکل‌گیری بازنمایی ضد هژمونیک شد که نتیجه آن، ظهور معنویت‌های جدید مستقل از نهاد دین بود. گفتمان مقاومت معنوی در تقابل با نهاد قدرت موضوعیت نمی‌یافت؛ بلکه بیشترین انرژی را از استراتژی‌های سیاسی، که در ادامه توضیح خواهیم داد، می‌گرفت. معنویت جدید مرزهای غیریت خود با نهاد رسمی دین را تعریف نمی‌کند و چنان‌که تحولات اجتماعی دهه‌های اخیر نشان می‌دهد، فقط متوقف در مغرب‌زمین نماند. امواج پرتلاطم آن به سرعت همه جهان، خاصه عوالمی که قدرت‌های سیاسی مقاصد خود را در انطباق با دین رسمی جامعه تعریف کرده بودند، درگیر ساخت. این فراگرد خروج از دایره اقتدار ادیان وقتی شدت می‌گیرد که در چنین جوامعی، شاخصه‌های نوگرایی دالی، معتبر و در دسترس باشد؛ چنان‌که جامعه‌شناسان و اندیشمندانی چون دورکیم و وبر و ویلسون یکی از شاخصه‌های جوامع نوگرا را چنین تعریف کرده‌اند: «دیگر دین سنتی نمی‌تواند مانند دوره‌های پیشین جایگاه خود را در میان نهادهای اجتماعی نگه دارد.» دین با شتاب در حال تبدیل شدن به پدیده‌ای تفننی شده که ممکن است محرمانه و شخصی، فردی یا حتی نادیدنی

گردد. اگر کسی از موقعیت دینی یک غربی بپرسد، پاسخ او این است: «برای اینکه یک مسیحی خوب باشی، نیازی نیست به کلیسا بروی» (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷: ۳۹).

معنویت در گفتمان پست مدرن

در وضعیت پست مدرن که ملازم ایدئولوژی‌های سیاسی اقتصادی لیبرالیسم و نئولیبرالیسم است، دولت‌ها بر این امر واقف شدند که اگر مانند اعصار سنتی خود را ملزم به اطاعت از منویات نهاد رسمی دین کنند، خشونت کمتر از فاشیسم در انتظار جوامع نیست. اصلاً اقتضای زمانه این نیست که سده‌ها پس از امواج سهمگین سکولاریزاسیون، دولت‌ها با تعبد به نهاد رسمی دین، همان ذهنیت خشونت کلیسایی را در جامعه متبادر کنند. با این حال آسیب‌هایی ناشی از خلأ معنا و معنویت در زندگی اجتماعی، استراتژی‌های قدرت را به این سمت متمایل ساخت که می‌توان نسبت به نهاد رسمی دین بی تفاوت بود، نسبت به آن تکلیفی نداشت؛ ولی نمی‌توان از نقش معنویت به مثابه عاملی هم‌سو با لیبرالیسم غافل بود. از این نگاه می‌توان «معنویت» را حداقل برای سودآوری بیشتر، ترویج روحیه رضایت و اطاعت‌پذیری و حتی تمهید و تضمین سازکاری که جامعه شاهد شکل‌گیری دوباره فاشیسم نباشد به کار گرفت و حداقل آن را در برنامه تحصیلی دانش‌آموزان لحاظ کرد. از نگاه اندیشمندان سه عامل ترس از بازگشت فاشیسم، خصوصی‌سازی و تأثیرات آن بر سمت‌وسوی جریان‌های معنوی و فرامادی‌گرایی در دنیای پیشرفته، اقتضائات نوینی بودند که منجر به ظهور معنویت‌های جدید در متن جوامع پست مدرن غربی شدند.

ترس از بازگشت فاشیسم

در اثنای جنگ جهانی دوم، ژنرال دوگل از خانم سیمون وی، متأله فرانسوی، درخواست کرد نسخه سیاستی معنوی برای فرانسه بعد از جنگ بیچد تا دنیا شاهد خشونت‌های چون خشونت فاشیسم نباشد. مسئله این بود که چه نحوه چینش

اجتماعی، چه الزامات گفتمانی و چه نوع نظام تربیتی، منجر به تولد انسانی شده است که «نمی تواند خود را به جای دیگری بگذارد». چرا افرادی چون آیشمن پانصدهزار زن و مرد و کودک و خردسال را در اتاق های گاز و کوره های آدم پزی خفه می کنند و می سوزاند و درعین حال، هیچ حس ترحمی در آنها برانگیخته نمی شود. مطابق این روایت که بعدها هانا آرنست آن را تئوریزه کرد،^۱ آیشمن نمونه ای از شهروندان جوامع توده ای سکولارزده ای است که در جهانی فاقد معنا به سوژه ای مُنقاد و تحت امر دیکتاتورها درآمده است؛ به نحوی که قدرت قضاوت بین خوب و بد را از دست می دهند، به راحتی جذب جنایت کاران می شوند و هیچ چیز نمی تواند احساسات انسانی آنها را لمس کند (ملکیان، ۱۳۸۲: ۹ تا ۱۳).

شاید به تسامح بتوان این درخواست دوگله و پاسخ سیمون وی را آغاز شکل گیری ژانری فرهنگی در سیاست و اجتماع غربی دانست که در موج اول بر موضوعاتی چون توتالیتاریانیسم، شخصیت اقتدارطلب و جامعه توده ای متمرکز بود. ذیل این جریان مطالعاتی ما یک طرف شاهد دو دهه سلطه مدرنیسم با محوریت ایدئولوژی های سکولار هستیم و از طرف دیگر با انسانی مواجهیم که در شرایط فقدان معنا سرگشته شده است؛ از این رو نه تنها در روان شناسی سیاسی، بلکه در استراتژی های سیاسی نیز نوعی توجه به معنویت را در جامعه ایجاب

۱. خانم سیمون وی ذیل جزوه ای که برای ژنرال دوگله که آن زمان رئیس ارتش آزاد فرانسه بود، فراهم کرد و خانم هانا آرنست این جزوه را تشریح کرد، در باب لزوم لحاظ کردن «دیگر» در کنش های اخلاقی و ترسیم سیاسی معنوی از دو مفهوم «تخیل» و «توهم» استفاده کرد. از این نگاه، انسان متخیل کسی است که در کنش های اجتماعی خود را به جای دیگری می گذارد و هرچه برای خود می پسندد یا نمی پسندد برای او نیز مرعی می داند. در مقابل، انسان متوهم کسی است که خود را بر واقعیت تحمیل می کند و درک و دریافتی از پسند و ناپسند طرف مقابل ندارد. آیشمن، به قضاوت هانا آرنست، از جمله انسان هایی است که قدرت گذاشتن خود به جای دیگری را ندارد و نمی تواند عواطف قربانیان خود را درک کند؛ از این رو پانصدهزار زن و مرد و کودک را به کوره آدم پزی می سپارد؛ در حالی که نمی تواند درک کند قربانی او انسانی مانند خود اوست. سیمون وی دستگاه فرهنگی را متولی تربیت انسان متخیل می داند. وی تصریح می کند تربیت انسانی که قدرت تخیل کردن دیگری به جای خود را دارد، بن مایه اصیل ترسیم سیاسی معنوی است (در اینجا به تعبیر ملکیان، معنویت همان عقلانی عمل کردن است).

می‌کرد. این توجه می‌توانست ناشی از نوعی بی‌تفاوتی قدرت سیاسی به امر دینی نیز باشد. دنیای غرب اگرچه رویکردهای متفاوتی را نسبت به امر دینی تجربه کرد، ولی ما شاهد تفاوت‌های فاحشی در ماهیت سیاست طی دو سه قرن جاری نیستیم. قدرت سیاسی کماکان در کشورهای غربی، خاصه اروپای غربی، خود را قدرتی سکولار معرفی می‌کند که به‌زعم خودشان، مخالف با دین نیست؛ ولی دین را نه مبنای عمل سیاسی و نه مبنای مشروعیت خود می‌داند. در واقع در موج اول سکولاریسم موسوم به سکولاریسم مبارزه‌جو،^۱ هجمه شدیدی علیه ادیان به راه افتاد؛ ولی در موج جدید سکولاریسم مسالمت‌جو،^۲ معنویت در متن اجتماع مدرن هم به‌مثابه واکنشی به سکولاریسم که طلایه‌دار دنیایی فاقد معنا بود و هم در واکنش به ادیان رسمی که در پرونده‌های تاریخی غرب، بد و خشن معرفی شده بودند، ظهور کرد؛ به عبارتی بی‌اعتبار شدن ساختارهای دینی و سنتی ذیل هجمه‌های نیاز به معنا، چهارچوب‌های معنوی، پاسخ به پرسش‌های وجودی و نیازهایی از این قبیل، موجبات گرایش به سمت معنویت‌های جدید را فراهم کرد (کاشی، ۱۳۸۹: ۱۶۰).

خصوصی سازی و صنعت فرهنگ

فوکو ذیل نگاه دیرینه‌شناختی و تبارشناختی، به چگونگی شکل‌گیری نهادهای مدرن چون تیمارستان، بیمارستان، درمانگاه، ارتش و سیستم قضایی می‌پردازد. در واقع پرسش وی این است که کدام استراتژی‌های قدرت و براساس چه امکان و اقتضائاتی، نهادهای قرن‌نوزدهمی را شکل دادند؛ مثلاً چه شد که سیستم قضایی در شرایط جدید از اعمال خشونت‌بار قدرت به شکل شکنجه بر جسم مجرمان اجتناب کرد (فوکو، ۱۳۹۷: ۵۵ تا ۱۲۰) و توضیح می‌دهد که چگونه استراتژی‌های قدرت منجر به ظهور نهادهایی شد که تا پیش از این، صورت و ماهیت دیگری داشتند.

1. Militant Secularism.

2. tolerant secularism.

به نظر می‌رسد می‌توان این مفروض فوکویبی یعنی «تأثیر قدرت سیاسی در شکل‌گیری نهادی خاص» را در باب ظهور معنویت‌های مستقل از نهاد دین در وضعیت پست‌مدرن صادق دانست. بعد از جنگ دوم جهانی، معنویت اولاً واجد نوعی زنجیره هم‌ارزی با دیگر نهادهای جدید است و ثانیاً متأثر از استراتژی‌های قدرت است، البته بیشتر در شکل انفعال و بی‌تفاوتی قدرت سیاسی نسبت به ادیان مستقر. در مختصات پست‌مدرن مانند عصر سنتی، به امر معنوی به‌مثابه امری تفریق‌ناپذیر از حیات فردی اجتماعی توجه می‌شود؛ با این تفاوت که در اینجا تا حد زیادی، معنویت در صورتی مستقل از ادیان نهادینه شده متبلور می‌شود.

بعد از جنگ جهانی دوم، سرخوردگی از ویرانی، جنگ و اجبار نوعی اهتمام به صلح و صنعت را در سامانه‌های سیاسی جوامع غربی برانگیخت؛ چنان‌که شدت این روند، کالایی‌شدن همه چیز حتی امر معنوی را نیز به دنبال داشت. در اینجا درخصوص با معنویت دو اتفاق افتاد: اول، معنویت در خدمت صنعت قرار گرفت و قدرت سیاسی سود خود را در آن دید که از معنویت برای پیشبرد مقاصد صنعتی استفاده کند؛ چنان‌که در روندهای آموزشی برخی کشورهای اروپایی چون انگلیس و آمریکا این امر را می‌توان ردیابی کرد؛ دوم، معنویت خود به یک صنعت پررونق تبدیل شد که از مقومات و مقارنات آن، استقلال در گزینش مواد عمل و خلاقیت است. شاید بتوان صنعت مشاوره در غرب را بهترین نمود کالایی‌شدن معنویت دانست.^۱ استقلال در گزینش مواد عمل را می‌توان در عاریه‌گرفتن معنویت غربی از دیگر معنویت‌های جهانی خاصه تراث فرهنگی مشرق‌زمین ملاحظه کرد. درواقع ضروری‌ترین نتیجه تشدید

۱. شاید بتوان صنعت مشاوره در غرب را بهترین نمود کالایی‌شدن فرهنگ دانست. صنایع فرهنگی به گونه‌ای از صنعت اطلاق می‌شود که به خلق ایده، تولید، توزیع محصولات و خدماتی می‌پردازد که ماهیت فرهنگی دارند و مخاطب آن‌ها جنبه‌ها و ابعاد فرهنگی فرد و جامعه است و از آنجایی که تولید محصولات و خدمات فرهنگی بر خلاقیت، مهارت، دانش و استعداد تولیدکنندگان آن استوار است، صنایع فرهنگی را صنایع خلاق نیز می‌گویند.

خصوصی‌سازی و رقابت اقتصادی این است که در بازار سرمایه‌داری چیزی قابلیت عرضه است و ارزش دارد که در پیشرفت مادی انسان دخیل و مؤثر باشد. اگر پیش از این، شئون غیرمادی چون روحانیان، شاعران، موزسین‌ها و هنرمندان و در کل صاحبان فضیلت، واجد جایگاهی در جامعه بودند و می‌توانستند بدون محاسبه‌ای مادی، سهمی از ارزش‌ها را نصیب خود کنند، این بار به شرطی قابلیت ظهور و بقا می‌یافتند که نتیجه‌ای مادی هم بر آن مترتب باشد؛ به تعبیر عامیانه قدرت پول‌سازی داشته باشند؛ و گرنه به‌راحتی از عرصهٔ مناسبات اجتماعی حذف می‌شدند؛ از این‌رو صنعت مشاوره که نتیجهٔ خصوصی‌سازی دین و عاریه‌گرفتن تکنولوژی‌های موفقیت از تراث معنوی بشر از همهٔ ادیان بود،^۱ این بار مستقل از نهادهای رسمی دین به‌خدمت‌گفتمان سرمایه‌داری درآمد. معنویت از دههٔ ۱۹۸۰ تحت همین شرایط خود را با خواسته‌های اقتصادی و بروز خود فردی از طریق موفقیت تجاری منطبق کرد. این تغییر نگرش در دههٔ ۱۹۸۰ را به بهترین وجه ممکن، در جنبش‌های متعدد «اصلاح خود» می‌توان مشاهده کرد. همان‌طور که بائومن اشاره می‌کند، این جنبش‌ها محصول و جزء جدایی‌ناپذیر «رونق مشاوره» هستند (بائومن، ۱۹۹۸: ۷۲).

به دنبال رفع محدودیت از بازار به وسیلهٔ مارگارت تاچر و رونالد ریگان و ظهور نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی جهانی عصر، صورت‌های فرهنگی نیز به کالا تبدیل شدند. نخستین بار در تاریخ بشر، اقتصاد بود که در جهان اجتماعی، واژگان را برای دیگران تعریف می‌کرد. اینک بازار بود که از مرتبهٔ اجتماع گرفته تا مراتبی دور از انتظار، قادر به حاکم کردن دستور جلسه‌های فرهنگی و سیاسی و سلطه بر روند جامعه‌پذیری (مانند تهذیب و منضبط‌سازی امیال فردی) بود؛ روندی که پیش از این، مذهب و نهادهای دولتی آن را تعریف می‌کرد

۱. البته همهٔ انواع علم و صنعت مشاوره در این فرایند تولید نشده‌اند. مشاوره مانند بقیهٔ علم رفتاری در توسعهٔ علوم سکولار ایجاد شده و لزوماً تمام انواع آن، از تکنولوژی‌های موفقیت یا تراث ادیان بهره نمی‌گیرد.

(کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۱۱۶ تا ۱۲۸).

به تعبیری، در چنین فضایی معنویت به یکی از شیوه‌های متعدد شکل‌دهی به احساسات فرد بر حسب رژیم جدیدی از قدرت تبدیل می‌شود که این بار تحت سلطه سرمایه‌داری مشارکتی و نیاز به نیروی کار انعطاف‌پذیر و سازگار درآمده است؛ در نتیجه، اواخر ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ سازمان‌های دولتی در انگلستان و ایالات متحده آمریکا صورتی خصوصی‌شده از معنویت را در فعالیت‌های کاری خود به خدمت گرفتند. به این صورت بر برخی تضادها میان رویکردهای فردگرا یا مشتری‌محور و رویکردهای جمع‌مدار نسبت به معنویت سرپوش گذاشته شد. با پیدایش معنویت سرمایه‌داری، آزادی فرد برای بیان ماهیت درونی خود از طریق معنویت تابع خواسته‌های فرهنگ دادوستد و همچنین نیاز به یک اقتصاد انعطاف‌پذیر و رقابت‌طلب شد. در نتیجه چنین تحولاتی، فوران کاربرد کنونی واژه معنویت، در بازنگری‌های آموزشی دولت انگلستان در لایحه اصلاحات آموزشی سال ۱۹۸۸ به چشم می‌خورد. با تصریح این نکته که یک باید برنامه آموزشی متعادل و فراگیر به کودکان تعلیم داده شود، چنین آموزشی باید به گونه‌ای باشد که به پیشرفت «معنوی، اخلاقی، فرهنگی، ذهنی و فیزیکی» دانش‌آموز در مدرسه و جامعه کمک کند (اچ ام اس او، ۱۹۸۸: ۱)؛ در نتیجه به قول جریمی کارت و ریچارد کینگ، «برای اولین بار معنویت موضوع برنامه‌ریزی‌های آموزشی ملی با مطالعات و نوشته‌های متعدد قرار گرفت که به ایده معنویت و کاربرد و اهمیت آن در اذهان کودکان اختصاص داشت. در چنین فضایی معنویت تنها شکلی از جامعه‌پذیری نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای کنترل افکار در حوزه‌های حتی وسیع‌تر زندگی برای نسلی جدید از مشتریان معصوم (کودکان) است. از دهه ۱۹۸۰ معنویت به تمام ابعاد زندگی اجتماعی از جمله بهداشت و درمان، آموزش و مهم‌تر از همه در چهارچوب مطالعه حاضر دنیای دادوستد نفوذ پیدا کرده است. در واقع معنویت می‌تواند با هر چیزی ترکیب شود؛ چراکه به‌عنوان یک استعاره فرهنگی مثبت اما بسیار بی‌معنی، چنان طراحی شده

که هر محصولی با ویژگی سلامت‌بخشی و مؤید زندگی بودن را آغشته می‌کند. از دهه ۱۹۸۰ گسترش ادبیات معنویت و پیشرفت شخصی بازتاب‌دهنده تصاحب مفهوم انسان به‌دست سرمایه‌داری و خصوصی‌سازی است» (کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۱۱۵ و ۱۱۶).

در مختصات لیبرالی جدید اگر ادیان رسمی هم بخواهند حضور مؤثری در جامعه داشته باشند، ناچارند چهره‌ای از دین ارائه دهند که با مقتضیات عصر جدید سازگار باشد؛ یعنی گستره تنگ‌تری به امور مقدس اختصاص دهند و میزان کمتری از آمیختگی نظام‌های ارزشی فردی و گروهی را پیشنهاد دهند (همان: ۳۱۳). به تعبیر برخی اندیشمندان ذیل نگاه لیبرالیستی، دین با شتاب در حال تبدیل شدن به پدیده‌ای تفننی شده که ممکن است محرمانه و شخصی، فردی یا حتی نادیدنی گردد. اگر کسی از موقعیت دینی یک غربی بپرسد، پاسخ او این است: «برای اینکه یک مسیحی خوب باشی، نیازی نیست به کلیسا بروی» (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷: ۳۹). این سخن درحالی گفته می‌شود که در بررسی معنویت جدید اعمالی مشاهده می‌شود که بیش از اندازه ساده، جزئی، شتاب‌زده و خودمحور هستند (مانند مراقبه، رقص و رفتارهای جنسی آزاد) و نتوانستند به رنج روحی انسان غربی رسیدگی کنند (هیلاس، ۱۳۹۲: ۹۱).

در شرایط بعد از جنگ جهانی دوم، مشتری، صنعت مشاوره و جامعه پسا صنعتی از واژگانی هستند که در زمینه معنویت عصر جدید مطرح می‌شوند. این واژگان چنان‌که از مفهومشان پیداست، واژگانی اقتصادی محسوب می‌شوند. از نگاه پژوهشگران اجتماعی در عصر جدید، معنویت بخشی از سازکار اقتصاد لیبرالیستی در اشکال مختلف خود شده است. چنان‌که در اقتصاد لیبرالیستی عبارات و کلماتی چون آزادی شخصی در انتخاب، آزادی حرکت در حصول به مقاصد، سامان‌دهی فردگرایانه خود، رفع انحصار و مفصل‌بندی امور پیرامون دو امر سود و زیان (Ian Adams, 2001: 20) پرتکرار و پرمراجعه هستند. همین کلمات در مورد انتخاب مشارب و معالف معنوی نیز تکرار می‌شوند.

جامعه‌شناس جدید وقتی قصد توضیح ویژگی‌های معنویت نوظهور را دارد، معنویت را به مثابه کالا یا کالاهایی معرفی می‌کند که انسان‌ها به فراخور نیازهای التیام‌بخشی روحی‌روانی و تنش‌های اخلاقی، کسب موفقیت، سرگرمی، ارتقاطلبی، تمایزطلبی، تعقیب سبک زندگی رمانتیک، رفع مشکلات جسمانی، نیازهای درمانی و حتی دغدغه تناسب اندام، انتخاب و اختیار می‌کنند؛ بنابراین این تنوع در انتخاب و سنخ مراجعه مردم به امر معنوی، معین‌کننده ویژگی‌های معنویت در عصر جدید است. طبیعی است که نبود یا سست شدن دین نهادینه، بستر همواری برای زایش و پیدایش گونه‌های خصوصی و فرعی معنویت‌های شرقی است که دیگر محدودیت‌های اجتماعی دین گذشته را ندارند و عوام‌پسندی، از ویژگی‌های برجسته آن‌ها محسوب می‌شود (همیلتون، ۱۳۸۹: ۲۸۷ و ۳۰۶ و ۳۰۷).

فرامادی‌گرایی

از نظر رونالد اینگلهارد (۱۹۳۴) جامعه‌شناس و اندیشمند سیاسی که در ۱۹۷۰ با تمرکز بر نسل جدید (جایگزینی نسل جوان بر پیران جامعه)، دیدگاهی با نام دگرگونی ارزشی مطرح کرد که به نظریه پست‌ماتریالیسم شناخته شد، مختصات و ویژگی معنویت جدید را باید در فراوانی اقتصادی بعد از جنگ جست‌وجو کرد. از این نگاه، نیازهای مادی ارضانشده بر نیازهای روحی (ذهنی) مقدم‌اند و در تاریخ ثابت شده که انسان‌های گرسنه، تنها به فکر به دست آوردن غذا و نیازهای اولیه و حیاتی خود هستند و آنگاه که خود را در رفاه دیدند، به نیازهای معنوی روی می‌آورند؛ بنابراین در فرامادی‌گرایی به فرایندی جهانی پرداخته می‌شود که در آن، نیازها و اولویت‌های مادی به سوی اولویت‌های فرامادی در حال چرخش هستند (ingelhart, 1994: 336).

به گفته اینگلهارد، در بیست سال اخیر بیشتر جوامع فراصنعتی درباره نیازهای معنوی خویش اندیشیده‌اند. این خبر روی دیگر این سخن است که

سکولاریسم ماتریالیستیِ جوامع صنعتی در حال سپری شدن است و گونه‌ای دگرگونی از اشکال نهادی و نفوذیافته دین جزماندیش به اشکال انعطاف‌پذیر دین معنوی فردی رخ داده است؛ به دیگر سخن، باورهای دینی موضوع گزینش خلاقیت و ابراز وجود شده‌اند. با پژوهش‌های آماری که اینگلهارت درباره‌ی انگاره خود درباره‌ی کشورهای مختلف انجام داد روشن شد که میان مادی‌گراها و فرامادی‌گراها در گرایش به دین و مذهب سنتی و معنویت فردی، تفاوت وجود دارد. مادی‌گراها به گونه‌ای محسوس، بیشتر از فرامادی‌گراها از هنجارهای سنتی (یهودی و مسیحی) دفاع می‌کنند. الهیات ادیان مسیحی و یهودی به اهمیت امنیت مادی توجهی ندارند و پیروان خود را بیشتر به سوی اهداف فرامادی رهنمون می‌شوند و بر این اساس، مادی‌گراها از ارزش‌های دینی خود حمایت بیشتری می‌کنند. از آن سو، فرامادی‌گراها به عرفان بیشتر از هنجارهای ادیان سنتی گرایش دارند؛ به سخنی دیگر، نسل جوان جوامع اروپایی به امور معنوی حساسیت بیشتری نشان می‌دهند؛ ضمن اینکه نشانه‌های توجه فراوان به طبیعت نیز در آن‌ها مشاهده می‌شود (Ibid).

ویژگی‌های معنویت‌های جدید

قدر مسلم، معنویت در شرایط جدید واجد ویژگی‌هایی است که در هر یک از این ویژگی‌ها، تأثیر و تأثر سیاست و استراتژی‌های نهاد قدرت را می‌توان رصد کرد. افرادی چون ویلسون و همیلتون ویژگی‌های زیر را برای معنویت‌های نوین برشمرده‌اند:

به گفته‌ی ویلسون، بیشتر ادیان جدید در سبک و سیاقشان به شدت با دیگران اختلاف نظر دارند؛ به نحوی که به سخنی می‌توان نقطه‌اشتراکی برای آن‌ها پیدا کرد. این تشنگی به پیوستاری شبیه است که از یک سو در وجهی افراطی منزه‌طلبانه، خود را از تمامی امکانات اجتماعی و ساختارهای موجود یا الگوهای انگیزشی دنیای فراصنعتی نوین محروم می‌کند و از سوی دیگر، از تمامی

امکانات مدرن برای پیشبرد مقاصد خود استفاده می کند (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷: ۲۱ تا ۲۶). این تشتت در انواع و اصناف معنویت ماهیتی متفاوت از هژمونی مبانی نسبی گرایانه در گفتمان پست مدرن ندارد. کیت نش خصلت جنبش های اجتماعی جدید را مفارق از مبانی نسبی گرایانه پست مدرنیسم نمی بیند (نش، ۱۳۹۵)؛ از این حیث، جنبش های متشتت معنویت گرای عصر جدید را می توان زیرمجموعه جنبش های نوین اجتماعی دانست.

هواداران معنویت در عمل به پایبندی های مذهبی شان اختیار عقلانی دارند؛ بدین معنا که برای آن ها عمل به اعتقادات خاص مذهبی با دیگر جنبه های زندگی رابطه دارد، با این فرض که مردم بر پایه ارزیابی های خردمندانه و هوشیارانه، به پایبندی های دینی خود عمل می کنند. شاید به این سبب است که مصطفی ملکیان معنویت را دین عقلانیت یا عقلانی شده (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۷۳) یا زاییده عقلانیت معرفی می کند (ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۶) که کمال آن را در عشق و نوع دوستی و رعایت دیگران معرفی می کند.

اموری که معنویت های جدید قادر به انجام آن هستند، تا حدی ساختن تعلیمات و اعمالی برای دستیابی به تطابق فرهنگی معتبری است که آنان ناگزیر از عمل به آن هستند. آن ها در این زمینه روال انعطاف پذیرتری از ساختار کلیسای متصلب دارند. این امر منجر به قبول حقایق به ظاهر معتبر دائمی شد که در ساختارهای مقدس عهد قدیم بنا نهاده شده بود... ادیان جدید از نظر فعالیت و نوع خصلت ها، شباهت به ادیان قدیمی دارند؛ زیرا دین به طور سنتی هم شکل تفریح و سرگرمی داشته و ادیان جدید به این جهت می توانند افراد را به مشارکت ترغیب کنند.

جامعه شناسان این ایده را رد کردند که همه کسانی که به این سازمان می پیوندند، باید تعصبات خود را کنار بگذارند؛ گو اینکه در این سازمان ها ممکن است اشتیاق و دلبستگی و تعصب و خشک مغزی وجود داشته باشد... ولی

کمیاب و دور از قاعده عمومی است (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷: ۲۱ تا ۲۶). خشونت و تعصبی که از ناحیه ادیان مستقر خاصه کلیسای کاتولیک متوجه دگراندیشان بود این سؤال را در افق فکری فلاسفه جدید ظاهر کرد که آیا به راستی دین در خدمت انسان است یا انسان در خدمت دین؟ آیا اقتضای حکمت الهی است که جنایات‌های اسفباری «به نام خدا» علیه دیگر انبای بشر مرتکب شد؟ این سنخ سؤالات که از ناحیه فلاسفه‌ای چون لاک و اسپینوزا مطرح شد، بن‌مایه‌های نظری تساهل دینی فرهنگی را فراهم کرد؛ واقعیتی که خواسته یا ناخواسته «مرزهای غیریت» را که مایه قوام ادیان رسمی است از آن‌ها گرفت و درنهایت، تعریف دموکراتیکی از ماهیت ارتباط انسان با آسمان به دست داد (ژاندرون، ۱۳۷۸: ۱۵ تا ۲۵)؛ از این رو بی دلیل نیست ذیل پوشش‌های گفتمانی در غرب دموکرات، نحوی هموندی و هم‌ارزی بین استراتژی قدرت و ماهیت دموکراتیک جریان‌های معنوی دیده می‌شود.

همیلتون از یک سو هم‌سو با عقاید رواقیان معتقد است که معنویت‌گرایی جدید می‌کوشد تجربه‌های بشر از بی‌عدالتی، نابرابری و زورگویی را توجیه کند و نشان دهد که این واقعیت‌ها به ظاهر وجود دارند و اگر انسان نظر گسترده‌تری به آن‌ها داشته باشد، درمی‌یابد که حتی همین بی‌عدالتی‌ها نیز الگوی معنی‌داری دارد (همیلتون ۱۳۸۹: ۲۶۹)؛ به عبارتی معنویت‌گرایی جدید برای کنشگرانی جذابیت پیدا می‌کند که تجربه‌های رنج یا محرومیت را از سر گذرانده‌اند. در واقع معنویت‌گرایی جدید یا از طریق تخفیف و گریز از موقعیت‌های فشار عاطفی رنج را تحمل‌پذیر می‌سازند یا از طریق قرارداد رنج در یک زمینه معنی‌دار، انسان را با آن تطبیق می‌دهد و آن را قابل فهم می‌سازد. در اینجا توانایی انسان در فهم رنج، در واقع به معنای توانایی پذیرش و تحمل آن است (همان).

نتیجه‌گیری

ظهور معنویت‌های جدید به صورتی آنارشستی، متشتت، مرکزگریز و فردگرایانه، که عمدتاً مقاصد و مطلوبات آنها از سقف طبیعت فراتر نمی‌رود، اگرچه محتوی تهدیدی جدی برای ادیان مستقر محسوب می‌شوند، ولی نمی‌توان فراموش کرد حتماً کارکردی داشته‌اند که در روزگار ما هر روز بر دامنه و ابعاد آنها افزوده می‌شود. ممکن است برخی از معنویت‌های جدید پیرامون عناوین مبتدلی چون سکس مفصل‌بندی شده باشند یا اینکه یک قرائت معنوی با مرگ بنیان‌گذار آن از بین برود؛ ولی نمی‌توان کتمان کرد که اصل مسئله پابرجاست. انسان عصر ما، به هر جهت و به هر دلیل برخلاف عصر حضور و حکم‌فرمایی سکولاریسم که بر سهم خود از عقل پافشاری می‌کرد، سهم دل را مطالبه می‌کند. مسئله معنای روزبه‌روز بر عطش انسان‌ها برای تاسی به دستاویزی آسمانی می‌افزاید.

فهرست منابع

۱. اینگلهارت، رونالد و کریستین ولزل (۱۳۸۹) نوسازی، تغییر فرهنگی و دموکراسی، ترجمه یعقوب احمدی، تهران: کویر.
۲. تاجدینی، علی (۱۳۶۹) «از خودبیگانگی»، دانشگاه انقلاب، فصلنامه تحقیقات ادیان و مذاهب، ش ۷۴.
۳. توماس، میشل (۱۳۸۱) کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات.
۴. حسین پور، رسول و سید مرتضی حسینی شاهرودی (پاییز ۱۳۹۵) تولید و عرضه معنویت در بازار مصرف سرمایه‌داری، نقد و نظر، س ۲۱، ش ۳ (علمی - پژوهشی).
۵. دلیریور، پرویز (۱۳۸۹) نوسازی و دگرگونی سیاسی، تهران: پیام نور.
۶. رهنمایی، سید احمد (۱۳۸۴) غرب‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. ژاندرن، ژولی سادا (۱۳۷۸) تساهل در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران: نی.
۸. سروش، عبدالکریم (مرداد و شهریور ۱۳۷۴) «معنا و مبنای سکولاریسم»، ماهنامه کیان، ش ۲۶.
۹. شاکرنژاد، احمد (۱۳۹۴) «رواج معنویت؛ روی‌گردانی از دین یا بازگشت به دین؟» فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۹.
۱۰. _____ (پاییز ۱۳۹۵) الهیات معنویت؟ معنویت پست‌مدرن و امکان‌سنجی استخراج نظام اعتقادی فلسفه و کلام، نقد و نظر، سال ۲۱، ش ۳.
۱۱. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۱) دین در محدوده عقل تنها، تهران: نقش و نگار.
۱۲. صراف‌پور، مریم (۱۳۸۵) قدرت در اندیشه فوکو، مجله اقتصاد سیاسی، س سوم، ش ۱۱.
۱۳. فوکو، میشل (۱۳۹۷) مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش، تهران: نی.
۱۴. کارت جریمی و ریچارد کینگ (تیر ۱۳۹۱) «ظهور معنویت سرمایه‌داری»، ترجمه طاهره شاکرنژاد، سیاحت غرب، ش ۱۰۶.
۱۵. کاشی، فضا (۱۳۸۹) «خود در معنویت‌های جدید»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۱۶. گیدنر، آنتونی (۱۳۷۷) پیامدهای مدرنیت، تهران: مرکز.

۱۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰) راهی به رهایی؛ جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران: نگاه معاصر.

۱۸. _____ (۱۳۸۲) مقدمه نامه به یک کشیش، تهران: نگاه معاصر.

۱۹. نجفات‌نیا، منصوره و بخشعلی قنبری (۱۳۹۱) آداب و مراتب روحانیت در کلیسای کاتولیک رم و انگلیس، فصلنامه معرفت ادیان، س ۴، ش ۱.

۲۰. نش، کیت (۱۳۹۵) جامعه‌شناسی سیاسی معاصر؛ جهانی‌شدن، سیاست و قدرت، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر - آذر.

۲۱. ویلسون، برایان و جیمی کرسول (۱۳۸۷) جنبش‌های نوین دینی؛ محدودیت‌ها و امکانات، ترجمه محمدقلی‌پور، تهران: مرن‌دیز.

۲۲. همیلتون، ملکم (۱۳۸۹) جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.

۲۳. هیلز، پل (۱۳۹۲) «زبان مصرف و جنبه‌های مصرفی معنویات ذهنی جسمی زندگی»، ترجمه جواد طاهری، سیاحت غرب، ش ۱۱۷.

24. Anthony Giddens (2003) Runaway world: how globalization is reshaping our lives. Taylor & Francis.

25. Change, The American Political Science Review, Vol 88, No 2.

26. Grudem, Wynne (2011) making sense of the bible: on of seven parts from grudems systematic theory. Michigan: Harper Collins Christian publishing.

27. Ian Adams (2001) Political Ideology Today Manchester: Manchester University.

28. Ingelhart, Ronald; Abramson, Paul R (1994) Economic Security And Value cambridge university press 2013.

29. MartinezJuan F. and Simon Chan (2009) Global dictionary of theology: Aresorce for the worldwide church. Nottingham Inter varsity press.

30. Waaijman, Kees (2002) Spirituality: Forms, Foundations, Methods, Peeters Publishers. Wong, Yuk-Lin Renita.

