

عوامل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در میان شهروندان تهرانی

ابوتراب طالبی^۱ * صدیقه رضانی^۲

چکیده

مقاله حاضر با هدف فهم چرایی و چرایی گرایش به «معنویت‌گرایی جدید» در میان شهروندان تهرانی، به بررسی عوامل، زمینه‌ها و شاخص‌های گرایش به این پدیده خواهد پرداخت. رویکرد روشی مقاله، کیفی و روش به کار گرفته شده، تحلیل مضمونی^۳ است و از مصاحبه نیمه ساختاریافته و نمونه‌گیری نظری برای گردآوری داده‌ها بهره برده‌ایم. از مجموع ۲۳ مصاحبه انجام شده، هشت مضمون به‌عنوان عامل: تنش اخلاقی، تجربه رنج، محرومیت، دسترسی به معنویت‌گرایی، ارتباط مؤثر با معنویت‌گرایان جدید، بحران معنا، تجربه فرامادی و تجربه حدی شناسایی شد. چهار مضمون: مدرن‌شدگی، نارضایتی فرهنگی، تجربه زیست‌جهان‌های دیگر و عاطفه‌گرایی نیز به‌عنوان زمینه شناسایی شد. همچنین شاخص‌های گرایش به سه بعد معرفتی، روانی و عملی تقسیم شد. گرایش معرفتی با باورهای فرامادی جدید، تغییر نظام معنایی، تلاش برای نزدیک‌سازی نظام معنایی فعلی و پیشین و تغییر غایات زندگی در میان گروندگان مشخص شد. گرایش روانی شامل جذب آثار خوب روانی شدن و تجربه فرامادی بود و گرایش عملی نیز با جذب روش‌های آسان‌سازی ارتقای اجتماعی و اقتصادی شدن و همچنین جذب کارکردها شدن معرفی شد.

واژگان کلیدی: معنویت‌گرایی جدید، گرایش معرفتی، گرایش روانی و گرایش عملی.

فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی • سال ششم • شماره بیست‌وچهارم • پاییز ۹۶ • صص ۲۳۴-۱۸۹

تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۶/۱۳ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۱۱/۷

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی (tatalebi@yahoo.com)
۲. دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) (sedigheh_ramezani@yahoo.com)
3. Thematic analysis

مقدمه

اگرچه موضوع معنویت و گرایش به عالم معنا قدمتی به درازای عمر بشر دارد، لیکن حاکمیت دیدگاه‌های نظری ماتریالیستی از یک سو و روش‌های پوزیتیویستی از سوی دیگر سبب حذف طولانی مدت آن از دایره تحقیقات علمی شد. تأثیری که سبب بی‌دوامی، عرفانی، وصف‌ناپذیر و یا متعالی تلقی کردن موضوع معنویت و لذا غیرقابل پژوهش دانستن آن شد. «عده‌ای معتقد بودند که معنویت برای مطالعه توسط روش‌های این‌جهانی، سرد و دنیوی علم، بیش از اندازه مقدس است. دیگران می‌پنداشتند که معنویت موضوع بسیار مرموزی است که آن را بسیار فراتر از طیف وسیع مشاهدات حسی قرار می‌دهد. پوزیتیویست‌های منطق‌گرا ادعا می‌کردند که معنویت چیزی بیش از یک شیء‌انگاری لفظی یا محصول تخیل انسان نیست و تقلیل‌گرایان، تظاهرات آن را تحت مفاهیم روان‌شناختی، عصبی، پزشکی و یا دیگر مفاهیم قرار می‌دادند. اما به تدریج این آگاهی توسعه یافت که معنویت، ناملموس‌تر و غیرقابل اندازه‌گیری‌تر از پدیده‌های درونی دیگری نیست که در حال حاضر از طریق رشته‌هایی مانند روان‌شناسی، اپیدمیولوژی و جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرند. هم‌اکنون موضوعات ذهنی غیرمادی بسیاری قابل پژوهش تلقی می‌شوند از جمله نگرش‌ها، باورها، عقاید، پیش‌داوری‌ها، مفاهیم شخصی و... که تنها از طریق گزارشات شخصی قابل دسترسی هستند» (Moberg, 2010: 101).

امروزه، موضوع معنویت از چنان محبوبیتی برخوردار شده که آن را با سیلی از پژوهش، در رشته‌های متعدد همراه ساخته است و به بررسی ارتباط آن با بهداشت، سلامت و موضوعات بی‌شمار دیگری می‌پردازند. پیشتر این موضوع تحت مجموعه ادیان، به‌ویژه دین مسیحیت، مورد مطالعه قرار می‌گرفت و هنوز هم با موضوع دین همپوشانی دارد، اما به طور فزاینده در حال تبدیل شدن به موضوعی مجزا است که در میان ادیان و افراد با پیش‌فرض‌ها و اصطلاحات متنوع به کار گرفته می‌شود. این در حالی است که پیش از این اکثر دانشمندان علوم رفتاری و اجتماعی از توجه به موضوع معنویت اجتناب می‌ورزیدند؛

اگرچه در بعضی از رشته‌ها هنوز چنین اجتنابی برقرار است، لیکن موضوع معنویت به موضوعی برجسته در پژوهش‌های مختلف مبدل شده است.

این تغییر نگرش در میان پژوهشگران و نخبگان علمی، تا حد زیادی مدیون و محصول پیدایی و اهمیت یافتن صور جدیدی از معنویت و معنویت‌گرایی در عصر نوین است که از تأثیرگذاری عمیقی در عرصه‌های مختلف زندگی انسان برخوردار شده است. با شروع مباحث روشنگری و عقل‌محوری، دین که زمانی تمام ابعاد زندگی انسان غربی را در برمی‌گرفت (در قرون هفدهم و هیجدهم) کم‌کم مورد انتقاد متفکران و روشنفکران قرار گرفت. بحث از سکولاریزاسیون که ریشه در همین دوران دارد، از زوال و افول دین و جایگزینی آن با نظام‌های عینی و عقل‌مدار سخن به میان آورد. این روند ادامه داشت تا اینکه دهه ۱۹۷۰ با ظهور و شناخت پدیده «جنبش‌های نوین دینی» در جامعه‌شناسی آمریکا، فضا تا حد زیادی تغییر کرد و این بار به جای سخن از افول و زوال دین، سخن از «باز ترکیب امر قدسی» به میان آمد. بحث‌های جدیدی با عناوینی چون «دینداری‌های جدید»، «معنویت‌های جدید»، «ادیان سکولار»، «ادیان بی‌شکل»، «ادیان موازی»، «ادیان خودساخته» و... مورد بررسی قرار گرفتند و به دنبال خود، بحث‌های پرهیاهوی زیادی را در عرصه عمومی به راه انداختند که اندیشمندان از این عرصه با عنوان چرخش از پارادایم «زوال دین» به «بازگشت امر قدسی» یاد می‌کنند (ویلسون، ۱۳۸۷: ۱۲).

تاکنون گفتگوهای زیادی در جوامع غربی در مورد معنویت‌گرایی جدید صورت گرفته است و با وجود محبوبیت گسترده بهره‌گیری از اصطلاحات ذکر شده در پاراگراف پیشین، معنای دقیق آن همچنان مبهم باقی مانده است. شاید بدین دلیل که این رجوع دوباره به امر قدسی از سازمان مشخصی برخوردار نیست که بتوان بر مبنای رهبران، دکترین‌های رسمی، روش‌های مذهبی استاندارد و این قبیل موارد به صورت شفاف شناسایی و تعریف شود. لیکن حقیقت آن است که ابهام در ماهیت، نمی‌تواند بر اهمیت فرهنگی و مذهبی آن (از نظر محبوب شدن ایده‌ها و روش‌های مرتبط با آن) سرپوش گذارد؛ اهمیتی که از تعداد زیاد کتب و مقالات و دیگر محصولات تولیدشده پیرامون این موضوع نمایان است. هنرگراف این آثار منتشره را در چند دسته جای داده است:

دسته اول، محصولات ژورنالیستی است. معنویت‌گرایی جدید توجه رسانه‌ها را به

خود جلب کرده و این روند به تکثیر اطلاعات زیادی درباره آن منجر شده است. دسته دوم، مربوط به انتشارات زیادی است که به این موضوع پرداخته‌اند. آثاری که هم از نظر رویکرد و هم از نظر کیفیت بی‌نهایت متنوع هستند؛ از تلاش‌های الهیاتی بین کلیساها و مدافعین معنویت عصر جدید تا تلاش‌های خصمانه در جهت افشاگری در مورد این پدیده به‌عنوان یک جنش شیطانی. در دسته سوم، متون «شک‌گرایانه» هستند. این دیدگاه در آمریکا از سال ۱۹۶۷ توسط کمیته بررسی علمی ادعاهای فراطبیعی^۱ که انتشارات مستقل داشته و یک مجله عامه‌پسند را نیز منتشر می‌کند، مطرح شد. در کشورهای دیگر هم سازمان‌های مدل‌سازی شده بر اساس CSICOP به وجود آمده‌اند. شک‌گراها که فقط به صورت اسمی متعهد به تحقیق علمی هستند، در حقیقت بر اثرگذاری بر رسانه‌های عامه‌پسند تمرکز کرده‌اند. آنها توجه‌شان را از ادعاهای فراطبیعی به سمت دیدگاه‌های دینی جایگزین معطوف کرده‌اند و به‌طور کلی دین را بر اساس ایدئولوژی سکولار - اومانستی مورد انتقاد قرار می‌دهند. اما دسته چهارم، شامل تحقیقاتی است که در آن عصر جدید به‌عنوان نمایی از نظریه‌های اجتماعی بررسی شده است و در دسته پنجم، مکتوباتی با موضوع دیدگاه‌های عصر جدید قرار می‌گیرند که غالباً از جایگاهی ایدئولوژیک به موضوع نگریسته‌اند (Hanegraaff, 1996: 1-3).

در ایران نیز کم و بیش با نگرش‌ها و چشم‌پوشی‌هایی مشابهی در مطالعه موضوع معنویت مواجه بوده و هستیم؛ چشم‌پوشی که فقدان پژوهش‌های کافی بر روی پدیده معنویت‌گرایی، به‌رغم وجود پژوهش‌های گسترده و مختلف با موضوع دینداری را در برداشته است. لذا هنوز توصیف و تبیین دقیقی از معنویت‌گرایی جدید که با گرایش قابل توجهی در دهه‌های اخیر مواجه شده است، وجود ندارد. معنوی‌گرایی اگرچه در ظاهر رنگ و بوی بومی به خود گرفته اما به نظر می‌رسد در نهان پیوند خود را با بنیان‌های مدرنیته و پسامدرنیته حفظ کرده است. پژوهش حاضر با توجه به این نقص، مطالعه معنویت‌گرایی جدید را محور بررسی خود قرار داده است.

۱. معنویت‌گرایی جدید در ایران

از دهه هفتاد به بعد در ایران شاهد پیدایی و رشد گرایش به نوعی معنویت‌گرایی جدید

^۱. CSICOP

بوده‌ایم. اگرچه گرایش به معنویت و توجه به عالم معنا در ایران و در میان ایرانیان مسبوق به سابقه‌ای طولانی است، لیکن پدیده جدید گونه‌ای متفاوت را عرضه داشته که هرچند در وهله اول محدود و منحصر به گروه‌های حاشیه‌ای و ناراضی بوده است، لیکن در سال‌های اخیر نفوذ و گسترش آن را در میان قشرهای مختلف می‌توان ملاحظه کرد. برای مثال، در سطح شهر تهران کلاس‌های مختلفی با عناوینی چون یوگا، پیلاتس، راه‌های کسب موفقیت و... برگزار می‌شود که در جریان فعالیت‌های شان، عادی‌سازی مفاهیم رایج در معنویت‌گرایی جدید اتفاق افتاده و به پیدایی انگاره‌های معنوی تازه‌ای در مناسبات اجتماعی و در موقعیت‌های بین فردی منجر می‌شوند. این انگاره‌ها با دوپاره کردن روح و روان انسان‌ها به سالم و ناسالم، و به کارگیری انواع تکنیک‌های ذهنی - روحی - بدنی، الگوهای تازه‌ای را برای زندگی تجویز می‌کنند. همچنین به کارگیری واژگان، مفاهیم و انگاره‌های تازه معنوی در زندگی روزمره ایرانیان دلالت بر امور مافوق طبیعی غریبه با عناصر گذشته و حال فرهنگ ایرانی دارد. مفاهیمی چون انرژی مثبت افراد، ارتعاشات افکار منفی، شعور کائنات، چاکرا، کارما^۱ و نیروی حال هر روز بیش از پیش فضای فرهنگی بخشی از جامعه ایرانی را دربر گرفته و در تعریف کنشگران درباره آنچه شایسته انجام است و آنچه انتظار آن از دیگران و جامعه می‌رود، تأثیری قابل توجه دارد و از آن‌رو گواهی بر شکل‌گیری نظم اخلاقی جدیدی در بخشی از کنشگران ایرانی است. از این‌رو چه به فرهنگ به‌عنوان عنصر ذهنی مضمحل در درون زندگی اجتماعی بنگریم و یا به‌عنوان یک محصول یا تولید اجتماعی عینی، که از خلال کنش متقابل اجتماعی آفریده می‌شود، ما با نوعی تحول یا تغییر فرهنگی حداقل در بخش شایان توجهی از ایرانیان مواجه هستیم.

کنشگران ایرانی از طرق مختلفی در تماس با این الگوها و انگاره‌ها قرار می‌گیرند. گاه آگاهانه و در پی مطالعه 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 معنویت جدید آشنا می‌شوند. اما به نظر می‌رسد اغلب آنها بی‌آنکه آگاه باشند، هم‌داستانی با آن را در پرده سینما و یا در صفحه تلویزیون خانگی

۱. چاکراها یا مراکز انرژی، به مراکز هفت‌گانه‌ای در ستون فقرات گفته می‌شود و در واقع رابط بین روح و جسم هستند. چاکرا کلمه‌ای سانسکریت به معنای چرخ است.

۲. در بودیسم، کارما به معنی مجموعه اعمال فرد در طول عمر اوست که نتیجه این اعمال، شکل او را در زندگی بعدی مشخص می‌کند.

خود تجربه می کنند. به علاوه صدها کلاس، دوره‌های کارگاهی، سمینار و مجله وجود دارد که با عناوینی چون یوگا، مدیتیشن، انرژی درمانی، رازهای موفقیت، معجزه شادی و مانند آن در سطح شهرهای بزرگ در حال عادی‌سازی مفاهیم جدید معنوی هستند.^۱ بی‌گمان تفاوت زیادی میان تجربه حال خوبی که در این انگاره‌ها و الگوها معرفی می‌شود با بهجت و فرح و انبساطِ عارفانه‌ای که در ادیان بزرگ آسمانی از آن سخن به میان آورده می‌شود، وجود دارد؛ هر چند شباهت‌هایی نیز یافتنی است. تاکنون دیدگاه‌های مختلفی در باب چیستی و چرایی گرایش به معنویت‌گرایی جدید در جهان مطرح شده است اما اینکه کدام‌یک از این دیدگاه‌ها در توضیح واقعیت موجود در جامعه ایرانی تواناتر و راهگشاست، در گرو شناخت بیشتر و بهتر شاخص‌های بومی گرایش به این پدیده و دلایلی است که کنشگران ایرانی برای گرایش خود اذعان می‌دارند. لذا در این تحقیق سعی شده ضمن کشف مفهوم و ابعاد معنویت‌گرایی جدید، به بررسی عوامل و زمینه‌های گرایش به آن در میان شهروندان تهرانی پرداخته شود.

در سال‌های اخیر این موضوع مورد توجه برخی پژوهشگران و تحلیلگران قرار گرفته است، با این حال اغلب کتب موجود از منظر الهیاتی به این موضوع پرداخته‌اند. پژوهش‌های دانشگاهی موجود نیز گاهی معنویت‌گرایی جدید را با موضوعات دیگری چون انواع دینداری و یا جنبش‌های نوپدید دینی خلط کرده‌اند و گاهی به بررسی گونه‌ای خاص از آن اکتفا کرده و همه انواع آن را نکاویده‌اند، لذا به نظر می‌رسد شاخص‌هایی که

۱. برای مثال، مرکزی با عنوان «شفای آرام» در تهران فعالیت دارد که دوره‌های کارگاهی هیپنوتیزم، یوگا، مدیتیشن، تله‌پاتی، چشم سوم، انرژی درمانی، هاله بینی و... برگزار می‌کند. مؤسسه «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 دسته جمعی، مدیتیشن ساحلی و... در صفحه عارفانه مجله «راز موفقیت» می‌خوانیم: «خنده نقطه اوج رشد انسان است. از طریق خنده است که انسان به خدا نزدیک می‌شود، زیرا فقط به وسیله بالاترین صفت انسانی است که می‌توان به نهایت دست یافت. خنده مانند پلی بین انسان و خداوند است».

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

در آگهی سمینارهای 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».

مؤسسه دیگری با عنوان «مطالعات رازهای پرواز» در آگهی خود، بر جزوات خود آموز انرژی اذکار و اسماء الهی و انرژی کیهانی و فنگ‌شویی و... اشاره دارد. تأکید پایانی این آگهی نیز قابل توجه است که: «هر گروه یا فرد یا وب‌سایت یا وبلاگی که جزوات این مؤسسه را بفروشد، علاوه بر انجام فعل حرام، در پیشگاه خداوند مسئول است» (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۴۱۲-۴۰۷).

تشخیص داده و عوامل و زمینه‌هایی که معرفی کرده‌اند، از دقت و شمولیت کافی برخوردار نیستند. پژوهش حاضر قصد دارد رفع نقوص یاد شده را در شناسایی شاخص‌ها و عوامل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید پیش گیرد.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه نظری

تاکنون تعاریف مختلفی از سوی صاحب‌نظران برای معنویت‌گرایی جدید ارائه شده است. وینست و وودهد (۲۰۰۹)، هفت ویژگی را برای آن برشمرده‌اند که عبارتند از: ۱) تأکید بر اهمیت تجربه درونی و وصف‌ناپذیر. ۲) اعتبار بخشیدن به فرد به‌عنوان داور نهایی حقیقت معنوی. ۳) ارزش زیاد قائل شدن برای جستجو و تساهل در برابر راه‌های معنوی. ۴) استفاده از ابزارها و تکنیک‌هایی برای دست‌یابی به درک و دریافت معنوی (برای مثال مدیتیشن). ۵) داشتن تمایلات ترقی‌خواهانه مانند لیبرالیسم، برابرخواهی، دموکراسی، خودسازی، مخالفت با هر نوع نهاد و تشکیلات. ۶) تأکید بر نگاهی جامع (یعنی اعتقاد به وجود ارتباط درونی میان همه اجزای هستی یا جنبه‌های مرئی و نامرئی کیهان). ۷) نگاه به طبیعت به‌عنوان مکانی برای حضور الوهیت و دارای نیروی زندگی.

برخی دیگر، مرجعیت درونی را ویژگی بارز معنویت‌گرایی جدید معرفی کرده‌اند که مبتنی بر آن، انتخاب فرد به‌عنوان تنها مرجع، معتبر دانسته می‌شود (Houtman & Aupers, 2007). وجه‌میزه دیگری که برای معنویت‌گرایی جدید برشمرده شده، وجود تمرینات روحی - ذهنی - بدنی است. این تمرینات دربرگیرنده فعالیت‌های متنوعی است، لیکن از نظر هنگراف (۲۰۰۲)، اولین ویژگی مشترک همه آنها این است که به دنبال درمان انسان به‌عنوان یک کل تشکیل شده از ذهن، بدن و روح هستند؛ به همین سبب به روابط میان جنبه‌های مختلف فیزیکی، ذهنی و معنوی انسان توجه دارند. البته در اینجا بیمار، معنای عامی دارد و شامل هر کسی است که از برهم خوردن تعادل میان روح، بدن و ذهن خود رنج می‌برد. دومین ویژگی این تمرینات، توجه به عنصر «تعالی فردی» است. تعالی فردی، به نوعی رهایی انسان از ضعف و رنج تأکید دارد که با تقویت نیروهای نهفته انسان، که نتیجه ارتباط با الوهیت درونی خواهد بود، میسر می‌شود (Hanegraaff, 2002: 42-46).

در مجموع، با وجود اینکه معنویت‌گرایی جدید از قرار گرفتن تحت نظام و

چارچوب‌های تغییرناپذیر و صلب‌گریزان بوده، لذا مرزهای جداکننده و نمودهای آن سیال و لغزنده است و بسته به زمینه‌های مختلف اجتماعی متفاوت خواهد بود. می‌توان بر این موارد در تعریف آن اذعان داشت که این پدیده دربرگیرنده تبیین‌ها و تفسیرهایی در باب هستی بر پایه مفروضاتی مافوق طبیعی است که الهام‌بخش احساسات و هیجاناتی ویژه در کنشگر بوده و غایت آن، رستگاری و موفقیت این جهانی است. توضیح بیشتر در خصوص این تعریف در ادامه مقاله و در بخش چهارچوب مفهومی آمده است.

پیشینه تجربی

در خصوص موضوع معنویت‌گرایی و موضوعات نزدیک به آن در ایران تاکنون دو گونه پژوهش صورت گرفته است که دسته اول به چستی این پدیده در ایران پرداخته و دسته دوم، پیامدها، علل و زمینه‌های گرایش به آن را واکاویده است.

چستی معنویت‌گرایی جدید در ایران

طالبی دارابی در رساله دکتری خود با عنوان «فرقه‌گرایی جدید در ایران»، با استفاده از نظریه انفسی شدن^۱ چارلز تیلور و روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلانف نشان می‌دهد که گفتمان معنویت‌گرایی جدید در ایران تقریباً از همان نشانه‌های گفتمانی در غرب برخوردار است. در واقع چنین گفتمانی با همان صورت غربی در میان بخش‌هایی از جمعیت ایران نفوذ کرده و اینک در حال بهره‌گرفتن از برخی عناصر بومی برای تقویت آرایش نشانه‌ها در درون خود است تا تمایز خود با گفتمان دینی را تثبیت کند (طالبی دارابی، ۱۳۹۰: ۲۷۱). این پژوهش از طریق مصاحبه با برخی از هواداران معنویت‌گرایی جدید مدعی است که ویژگی‌های التقاط از نشانه‌های این جریان است؛ به این معنا که در برخی از افراد نوعی دینداری نزدیک یا مخلوط با نشانه‌های معنویت‌گرایی جدید جمع شده بود و در سوی دیگر، معنویت‌گرایانی داشته‌ایم که برخی آموزه‌ها و اعمال دینی را با معنویت‌گرایی مخلوط کرده بودند (همان: ۲۷۲ و ۲۷۳).

خسروی در پژوهشی با عنوان «مروجان رفتارهای نوین دینی» به مطالعه موردی دو نمونه از جمع‌هایی که در تهران با رویکردهای روان‌شناسانه و عرفانی به فعالیت مشغولند،

می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که آموزه‌ها و رفتارهای ترویج شده در این جمع‌ها، بسیاری از ارکان و کارکردهای دینداری از جمله احساس معنوی و مذهبی، باور و آیین را فارغ از محدودیت‌های رفتارهای مذهبی مرسوم، برای پیروان خود به همراه می‌آوردند. آنها در عین حال با تأکید بر خود و لزوم خودشناسی و خودباوری در کنار اصول اخلاقی، آموزه‌های‌شان را به صورت مجموعه‌ای تلفیقی و ترکیب شده از علوم و ادیان مختلف، دقیقاً مطابق با آنچه پیروان‌شان احتیاج دارند، که رسیدن به درکی متفاوت از مسائل زندگی، پیشرفت و موفقیت، شادی و خوشبختی و در نهایت تعالی و تکامل شخصی است، ارائه می‌دهند. در نهایت، مهم‌ترین ویژگی آموزه‌ها و فضاها این جوامع را در یک جمع‌بندی کلی می‌توان تجربه معنوی و احساس دینی، باورها و اعتقادات جدید، تأثیرگذاری زیاد آیین‌ها، تقویت اصول اخلاقی، گام برداشتن در مسیر خوشبختی به جای راه نجات و رستگاری، توجه به خود در کنار خدا و یا به جای آن، درهم آمیختگی، تلفیقی و ترکیبی بودن آموزه‌ها و آیین‌ها و سیالیتی که هر لحظه قابل تغییر است، معرفی کرد (باستانی، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

کاشی در پژوهش خود با عنوان «خود در معنویت‌های جدید»، با مطالعه موردی عرفان حلقه، در یک دسته‌بندی کلی، شاگردان این گرایش را به دو دسته ابزارانگاران و غایت‌انگاران تقسیم کرده است. ابزارانگاران، کسانی هستند که به سبب جاذبه ابزاری این نحله بدان وارد می‌شوند. غایت‌انگاران، کسانی هستند که به سبب بحران‌های روحی و معنوی، گره‌ها، مشکلات زندگی، مد و انواع سبک‌های زندگی به سمت این معنویت‌ها کشیده می‌شوند. غایت‌انگاران خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: الف) تنوع‌طلب‌ها، که براساس مُد، کنجکاوی یا سبک زندگی خاص به سمت معنویت‌های جدید کشیده می‌شوند. ب) جستجوگران معنا، که بی‌اعتبار شدن ساختارهای دینی و معنوی سنتی، آنان را به سمت معنویت‌های جدید می‌کشاند. ج) بحران‌زده‌ها، یعنی کسانی که درگیر یک مشکل عمده یا بحران خاص در زیست روزمره‌شان بوده‌اند و برای کنار آمدن یا حل مشکل به سمت معنویت‌های جدید پناه می‌آورند. کاشی همچنین با استفاده از طبقه‌بندی آدامز چهار نوع «خود»: تحلیل رفته، بازاندیش، قاعده‌مند و خودشیفته را مطرح کرده و هر یک از آنها را با یک تیپ از اعضای معنویت‌های جدید همپوشان و مرتبط می‌داند (کاشی، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۳۸).

زمینه‌ها، علل و پیامدهای گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران

میری در پژوهشی با عنوان «زمینه‌های اجتماعی گرایش به عرفان‌های نوظهور»، به هفت زمینه برای گرایش به عرفان‌های نوظهور اشاره می‌کند که عبارتند از: رشد ارزش‌های مادی، کین توزی^۱، رفتار رمانتیک، عوامانه‌شدن دینداری، معاشران فرد، مدرنیزاسیون، فرهنگ رفاه. یافته‌های این تحقیق که با نمونه‌گیری خوشه‌ای از ۵ منطقه تهران انجام شده است، میزان بالایی از گرایش به عرفان‌های نوظهور را نشان نمی‌دهد، اما میزان بالایی از گرایش به عرفان‌گرایی را نشان می‌دهد (میری، ۱۳۹۰).

خراسان فردی در پژوهشی با عنوان «معانی، انگیزه‌ها و پیامدهای گرایش به یگه در شهروندان تهرانی»، با انجام ۳۰ مصاحبه نیمه ساختار یافته، نشان می‌دهد که به دست آوردن سلامتی جسمی و ذهنی و یافتن امنیت روانی از دلایل اصلی و مهم گرایش به یگه برای دست‌یابی به آرامش است و ادامه حضور و شرکت در این کلاس‌ها به بعد معنوی زندگی افراد کمک می‌کند. به علاوه، شرایطی که موجب می‌شوند گروه خاصی به سمت یگه برود شامل همگانی بودن یگه، نزدیکی به محل زندگی، حضور یکی از اعضای خانواده یا دوستان صمیمی، جستجوی معنویت، عوامل اقتصادی - فرهنگی و عدم آگاهی عمومی است (خراسان فردی، ۱۳۹۰).

غلامی‌زاده بهمانی در پژوهشی با عنوان «دینداری‌های موازی، دلایل جامعه‌شناسانه پیدایش آن در ایران»، با مطالعه موردی کلاس 'NLP' نتیجه می‌گیرد که علل اصلی گرایش افراد به این کلاس را به ترتیب می‌توان در مسائل روان‌شناسانه، مسائل مربوط به معنا، مسائل مربوط به اخلاق و دلایل آموزشی معرفی کرد (بهمانی، ۱۳۸۵).

خادملو نیز در پژوهش خود با عنوان «ارزیابی عملکردها و پیامدهای اجتماعی گروه‌های معنویت‌گرا (مطالعه موردی گروه پیوندها)» نشان می‌دهد که سازمان تعلیمات جهانی پیوندها به واسطه رویه‌ها و مکانیزم‌هایی چون کاریزماسازی، مصنوعی‌سازی و تنظیم و طراحی بسته‌های معنوی و فعالیت‌های جمعی و مهندسی معنویت، وضعیتی را می‌سازد که مخاطبان آن را وضعیتی فراانسانی، خارق‌العاده و منحصر به فرد دانسته و دخالت‌های نیروهای برتر و متعالی را در آن تصدیق می‌کنند؛ حال آنکه وضعیت ایجادشده

۱. کین توزی حالتی است که در آن نظام ارزشی (الف) پذیرفته می‌شود، نه به دلیل خوب بودن ذاتی‌اش بلکه به قصد بر زبان نیامده انکار و نفی نظام ارزشی (ب).

2. Neuro-linguistic Programming: برنامه‌ریزی عصبی- کلامی

و توفیقات کسب‌شده سراسر انسانی است و به راحتی می‌توان فرآیند برنامه‌ریزی، طراحی، مهندسی و تولید شدن‌اش را نشان داد. این پژوهش همچنین نشان می‌دهد که پیوندها در هیأت «دستگاه»، افراد آشفته حال و بحران‌زده را تحت سرپرستی و کنترل گرفته و آنها را در چهارچوب وضع جاری امورشان به افرادی رام، سازگار، بهنجار، کارا و مطیع بدل خواهند ساخت. پیوندها در این مسیر، در خلال فرآیندهای زبانی، سوپژکتیویته‌ای را بر ساخت می‌کند که تلاقی‌هایش با علایق و نیازهای قدرت‌های نهادی را می‌توان ردیابی کرده و بر ملا ساخت (خادملو، ۱۳۸۹).

پژوهش‌های ذکرشده بر عوامل مختلفی به‌عنوان علت یا زمینه‌گرایی به معنویت‌گرایی جدید اشاره دارند، لیکن وجه بارز مشترک همه آنها تأکید بر ترکیبی و تلفیقی بودن آموزه‌های معنویت‌گرایی جدید در ایران است که می‌تواند در تحلیل این پدیده راهگشا باشد.

۳. چهارچوب مفهومی

همان‌طور که پیش از این گفته شد، معنویت‌گرایی جدید دربرگیرنده تبیین‌ها و تفسیرهایی در باب هستی بر پایه مفروضاتی مافوق طبیعی است که الهام‌بخش احساسات و هیجان‌اتی ویژه در کنشگر بوده و غایت آن رستگاری و موفقیت این جهانی است. بنابراین، در یک نگاه کلی، دارای سه بعد معرفتی - معنایی، روانی - عاطفی و اقتصادی - اجتماعی است. از سوی دیگر، بر مبنای بر رویکردهای نظری موجود یا از منظر ایده سکولارشدن می‌توان به آن نگریت و معنویت‌گرایی جدید را از پیامدهای سکولارشدن و در ارتباط با مقولاتی چون عقلانی و شخصی شدن دین و خصوصی شدن دینداری پنداشت. یا اینکه تکثرگرایی حاصل از مدرنیته را فضایی مناسب برای ظهور پدیده‌های سکولارزدا معرفی و معنویت‌گرایی جدید را نشانه و گواهی بر آن قلمداد کرد. چشم‌انداز نظری راهگشای دیگر مبتنی بر ایده انتخاب عقلانی است که با چرخش منظر از تقاضا به سوی عرضه، پیدایی معنویت‌گرایی جدید را از زاویه تغییر در عرضه و مکانیسم رقابت توضیح می‌دهد. فرو ریختن مرز عرفی / قدسی و چرخش سوپژکتیو در فرهنگ نیز دیدگاه نظری دیگری است که به توضیح چرایی و چیستی معنویت‌گرایی جدید کمک کرده و آن را نمودی از آن می‌پندارد. منظر نظری قابل توجه دیگری نیز بر محور تأکید بر کنشگر خلاق می‌چرخد که بر چهل‌تکه‌سازی سنت‌های دینی و معنوی قدیم و جدید غربی و شرقی در

معنویت‌گرایی اشاره دارد که نه تنها در آن کنشگر از این طریق سعی در رفع نیازهای خود دارد بلکه به ساختن معنا و هویت دینی جدیدی برای خود دست می‌زند.

هر کدام از رویکردهای ذکر شده، به واسطه پیش‌فرض‌ها و الزامات نظری خود بر بعدی از ابعاد معنویت‌گرایی جدید توجه و تأکید بیشتری دارند. بعد معنایی - معرفتی پدیده معنویت‌گرایی جدید، مورد توجه مدافعان ایده سکولارشدن و ایده کنشگر خلاق قرار گرفته است. بعد روانی - عاطفی، محل توجه ایده سکولارزدایی و ایده چرخش سویژکتیو است و بعد اقتصادی - اجتماعی، در ایده انتخاب عقلانی مطمح نظر است. بنابراین می‌توان از شرح‌های هر یک از این رویکردها نه تنها برای توضیح ابعاد سه‌گانه معرفتی - معنایی، روانی - عاطفی و اقتصادی - اجتماعی معنویت‌گرایی جدید، بلکه برای کشف چرایی و چگونگی جذابیت آنها نزد کنشگر بهره برد. نتایج بررسی نظری بر اساس اتخاذ چنین راهبردی، با شرحی بر ابعاد معنویت‌گرایی جدید و جذابیت آنها برای کنشگر و نقش زمینه فرهنگی جامعه ایرانی در برجسته‌سازی یا کم‌رنگ ساختن بعد یا ابعادی نسبت به بعد یا ابعاد دیگر در ادامه بیان خواهد شد.

۱-۳. ابعاد معنویت‌گرایی جدید

پیش‌تر اشاره شد که معنویت‌گرایی جدید شامل سه بعد اصلی معرفتی - معنایی، روانی - عاطفی و اقتصادی - اجتماعی است. در بعد معنایی - معرفتی، این پدیده ارائه‌دهنده معنایی برای ابعادی از زندگی است که در دنیای مدرن معنای سنتی آنها منسوخ و معنابخشی آن به علم واگذار شده است، اما علم مدرن نیز پاسخی برای آنها ارائه نمی‌دهد. واقعیت‌هایی چون مرگ و رنج که «برگر» از آنها با عنوان «موقعیت‌های حدی» نام می‌برد، که کنشگر را با موقعیتی غیرقابل پیش‌بینی مواجه می‌سازد و نه تنها هیچ معنایی برای آن متصور نیست بلکه راه برون‌رفتی نیز برای آن موجود و میسر نمی‌باشد. در چنین شرایطی، از یک سو جهان معنایی کنشگر فرو می‌ریزد و از سوی دیگر، نظام معنایی جدیدی را جستجو می‌کند. مشابه این وضعیت در مواجهه با زیست‌جهان‌های متکثر دیگر نیز رخ می‌دهد. زیرا چتر معنایی که روزگاری همه ابعاد زندگی کنشگر را پوشانده، با مواجهه با زیست‌جهان‌های دیگری که گاه معناهای فرد را مورد تردید قرار داده و گاه تکذیب می‌کنند، اعتبار پیشین خود را از دست می‌دهد. لیکن وقتی یک نظام معنایی دچار بحران می‌شود، اگر چه شکل‌گیری و ارائه نظام معنایی جایگزین ضرورت می‌یابد اما هر قدر این نظام اعتقادی

جدید با نظام اعتقاد بحران‌زده، همانندی و هم‌خانوادگی (قرابت) بیشتری داشته باشد، برای نوگرونده‌ها مطلوب‌تر است. زیرا آنان به خاطر زیست طولانی در درون یک چتر معنایی فراگیر و امنیت‌آفرین، به لحاظ روانشناختی و فکری بیشتر پذیرنده نظامی هستند که تداعی‌کننده نظام اعتقادی کهن باشد. به عبارت دیگر، تغییر در نظام معنایی تدریجی است و انقلابی در کل باورها نیست (محدثی، ۱۳۹۵: ۳۰). در این میان، باورهای جدیدی نیز در کنشگر شکل می‌گیرد؛ باور به نیروهای فرامادی برتر حمایت‌کننده، باور به جریان هستی و موسیقی درون، باور به قدرت ذهن در تغییر حقایق و واقعیات زندگی و ...

معنویت‌گرایی جدید در بعد روانی - عاطفی، ارائه‌دهنده تسکین‌دهنده‌هایی برای امنیت و آرامش از دست‌رفته ناشی از تجربه رنج و محرومیت یا ترس‌ها و اضطراب‌های ناشی از شرایط زندگی متأثر از عصر مدرن است که اشکال قدیمی کنش را به سرعت به نفع سود اقتصادی مضمحل و فرسوده می‌کند و احساس از خودبیگانگی، ناتوانی، تنهایی و غربت را برجای می‌گذارد. معنویت جدید با احیای بخش‌هایی از دنیای سنت و با ایجاد صمیمیت‌های اغراق‌شده و با قطع ارتباط موقتی از طریق تکنیک‌های شبه روانکاوی (مانند تجسم خلاق، مدیتیشن، حضور در لحظه و...) کنشگر را حداقل برای ساعاتی از زندگی روزمره رهانده و او را از هیاهوی جامعه پر آشوب صنعتی جدا می‌کند و به عمق زیبایی‌هایی از دنیای سنت باز می‌گرداند. در واقع، دل‌تنگی‌اش برای دنیای سنت را تسکین بخشیده، از اضطراب، افسردگی و آشفتگی ذهنی‌اش می‌کاهد و آرامش زایدالوصفی را به ارمغان می‌آورد که تحمل وضع موجود را برایش ممکن می‌سازد.

در بعد اقتصادی - اجتماعی، معنویت‌گرایی جدید ارائه‌دهنده راه‌های جدیدی برای رسیدن به اهداف اقتصادی و یا ارتقای منزلت اجتماعی در دنیایی با حاکمیت عقلانیت ابزاری بر همه ابعاد زندگی روزمره بوده و نوید آسان‌سازی موفقیت در ابعاد مختلف زندگی (اعم از محسنات اخلاقی، مدارج علمی، وضعیت اقتصادی و...) را تنها با ایمان‌آوری ساده به قوانین خود می‌دهد. این قوانین، از اموری زمینی چون احترام به طبیعت و انجام مستمر اقدامات لازم برای حفاظت از محیط زیست تا مقولاتی فرازمینی و سحرگونه چون انرژی گرفتن از کائنات را شامل می‌شود که همگی در ذیل نوعی تقدیرگرایی معنا می‌یابد. در این نوع تقدیرگرایی باید خود را به جریان زندگی سپرد و یگانه مسیر فهم این حقیقت که چیزی سهم تو از زندگی بوده یا خیر سهولت دست‌یابی است.

افزون بر ابعاد ذکر شده، ویژگی منحصر به فرد پدیده معنویت‌گرایی جدید، سیالیت است که امکان تطبیق با سلیقه‌های مخاطبان مختلف را سبب می‌شود. لذا در بازارهای معنوی از توان رقابت بالایی برخوردار بوده و برای افرادی که سبک زندگی تنوع‌طلبانه را جستجو می‌کنند، از جذابیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که به راحتی می‌توانند سبک زندگی خود را از نوع خاصی از معنویت به نوع جدیدی از آن تغییر دهند. این سیالیت، برآمده از حاکمیت نوعی نسبی‌گرایی معرفتی و گریز از چهارچوب و اصول پایدار در معنویت‌گرایی جدید است.

۲-۳. علل گرایش به معنویت‌گرایی جدید

بعد معنایی - معرفتی معنویت‌گرایی جدید برای کنشگرانی جذابیت دارد که درگیر مسئله سکولارشدن می‌شوند. این سکولارشدن ذهنی می‌تواند متعاقب سکولارشدن عینی رخ دهد. براساس دیدگاه پیتر برگر در کتاب ذهن بی‌خانمان، سکولارشدن عینی از طریق حاملان اولیه و یا ثانوی آگاهی مدرن رخ می‌دهد. حاملان اولیه، تولید فن‌آورانه (با هر نوع سازمان اقتصادی و اجتماعی مربوط به آن) و دولت مبتنی بر سازمان‌دهی دیوان‌سالارانه (با هر نوع ویژگی سیاسی و ایدئولوژیک خاص) است. حاملان ثانوی، شامل فرآیندهای اجتماعی و فرهنگی گوناگونی هستند که اغلب آنها از نظر تاریخی ریشه در حاملان اولیه دارند؛ از جمله: شهرنشینی، نظام لایه‌بندی اجتماعی با تحرک، قلمرو خصوصی به منزله متن اصلی زندگی فردی، نهادهای مختص نوآوری علمی و فنی، آموزش همگانی و رسانه‌های جمعی به‌عنوان متمم آن (برگر و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۰۹).

این نوع سکولار شدن، سکولارشدن دیگری را در بعد ذهنی کنشگران سبب می‌شود. چنین کنشگرانی، دین را مبنای کنش‌های خود قرار نداده و این مبنای دین به پدیده‌های مدرنی چون علم واگذار کرده‌اند. این سکولارشدن با خلأی معنوی مواجه است، زیرا پدیده‌های مدرن جایگزین از معنابخشی به تجربه‌هایی چون مرگ و رنج و امانده‌اند. لذا این کنشگران سکولارزدایی از زندگی شخصی خود را با جستجوی نظام معنابخش جدیدی که با وضعیت مدرن سکولار سازگار باشد، پیش خواهند گرفت. معنویت سکولار ارائه شده در معنویت‌گرایی جدید، برای این دسته از کنشگران، نسخه معنابخشی است که نه تنها پرسش‌های بی‌پاسخ مانده آنها را پاسخ می‌دهد، بلکه پاسخ او از سویی با وضعیت مدرن سازگار بوده و از سوی دیگر، کنشگر را به انجام احکام عبادی دست و پاگیر و

سخت الزام نمی‌کند.

بعد روانی-عاطفی معنویت‌گرایی جدید برای دو دسته از کنشگران جذابیت دارد. دسته اول کنشگرانی که غلبه عقلانیت ابزاری بر زندگی روزمره، سرکوب احساسات، کاهش کنش‌های ارتباطی و دیوان سالاری مدرن، آنها را محتاج فنون آرامش‌بخش معنویت‌گرایی جدید و شرکت در اجتماعات شورانگیز آنها کرده است. دسته دوم، کنشگرانی که تجربه‌های رنج، بحران و محرومیت چون جنگ، مهاجرت، شورش سیاسی ناموفق یا فقر شدید را از سر گذرانده‌اند و به مأمنی جدید نیازمندند تا سرخوردگی آنها را التیام بخشیده، آرامش از دست رفته‌شان را بازگرداند و شرایط تحمل وضعیت موجود را برایشان فراهم سازد.

بعد اقتصادی-اجتماعی معنویت‌گرایی جدید برای کنشگرانی جذابیت دارد که بر اثر چندگانگی نظم اخلاقی حاکم بر جامعه ناشی از تغییرات اقتصادی-اجتماعی و تغییر الگوهای زندگی، تقابل و ناهمخوانی میان انتظارات خود با پاسخ‌های جامعه و به دنبال آن تنش‌های اخلاقی و کاهش احساس امنیت را تجربه، و در جستجوی ارتقای موقعیت خود تلاش می‌کنند. از جمله مهم‌ترین این انتظارات، انتظارات مربوط به مناسبات قدرت و منزلت است که تئودور کمپر، شرحی از آن و برانگیختگی هیجانی ناشی از آن ارائه می‌دهد. قدرت در نظریه او به معنای توان وادار کردن دیگران به پیروی از خواسته‌ها و دستورات فرد، و منزلت به معنای دریافت احترام، پیروی، توجه و افتخار بدون اجبار است (Kemper, 1991: 32) به نقل از مقدس، ۱۳۹۰: ۱۵۲). کمپر توضیح می‌دهد که از دست دادن قدرت، با تجربه احساس ترس و از دست دادن منزلت با تجربه احساس گناه و شرم همراه است (همان: ۱۵۳). لذا کنشگران مزبور، راه‌های پیشین ارتقای منزلت اقتصادی-اجتماعی را ناکارآمد یافته و به دنبال راه‌های جدید زودبازده می‌گردند. آنها همچنین نمی‌توانند میانبرهای ماوراءالطبیعی گذشته را به دلایلی چون برچسب خرافه‌گرایی، تحجر و... انتخاب کنند. لذا برای بالا بردن توان همراهی خود با افزایش روزافزون نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی و تطبیق بیشتر الگوهای جدید زندگی حاکم بر عصر سرمایه‌داری، راه‌حل‌های بدیع زودبازدهی را برای ارتقای طبقه و منزلت اجتماعی جستجو می‌کنند. برای این دسته، معنویت‌گرایی جدید بهترین نسخه است؛ چرا که نه تنها با رجوع امور رازآمیز راه‌های میانبری به روی آنها می‌گشاید، بلکه با آمیختن و شبیه‌سازی با شاخه‌هایی از علم رایج چون روان‌شناسی، مدیریت و... داغ خرافی‌گری بر پیشانی ندارد و مدرن و عقلانی به

نظر می‌رسد.

علاوه بر جاذبه‌های سه گانه ذکر شده در بالا، برجسته‌سازی کارکردهای کالاها و خدمات معنوی جدید در بازارهای معنوی نیز می‌تواند کنشگران دیگری را به سمت معنویت‌گرایی جدید سوق دهد. دسته اول، کنشگرانی که کارکردهای درمانی، ورزشی، تناسب اندامی پدیده مذکور آنها را جلب می‌کند که شفا برای بیماری‌های صعب‌العلاج، به دست آوردن توانایی‌های روحی از جمله آنهاست. دسته دوم، کنشگرانی که به پدیده مذکور بسان کالایی لذت‌بخش (حائز وجوه زیبایی‌شناختی منحصر به فرد) در سبک زندگی رماتیکیک می‌نگرند که مصرف آن در اوقات فراغت، به فرآیند تمایز آنها از «دیگری»ها کمک خواهد کرد.

۳-۳. زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید

جامعه ایرانی در چند دهه اخیر تحولات چشمگیری را به خود دیده است. از جمله آنها شرایط مدرنیزاسیون، و پدیده‌های حاصل از آن از جمله جهانی شدن، گسترش ابزارهای ارتباطی، سهل شدن ارتباطات بین فرهنگی، پیدایش موقعیت‌های جدید مواجهه بین فرهنگی و اشاعه و انتقال فرهنگی (به معنای جایگزینی عناصری از فرهنگ خودی با فرهنگ غیر خودی) است. می‌توان گفت گرایش به معنویت‌گرایی جدید در ایران تحت تأثیر این عوامل است.

اشاعه یا انتقال فرهنگی عبارتست 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، «اشاعه 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 کم و بیش توسط وام‌گیرندگان تعیین شود (فاضلی، ۱۳۷۵ به نقل از راد نیکنام، ۱۳۸۱: ۲۹۳). معنویت‌گرایی جدید در ایران نیز به سبب خصلت تلفیقی‌اش از صورت مشابهی برخوردار است. انتقال فرهنگی محرک یا به صورت آگاهانه اتفاق می‌افتد یا غیر آگاهانه. در شکل آگاهانه، با کنشگری خلاق مواجهیم که به دو دلیل عناصری از فرهنگ غیر خودی را برمی‌گزیند: یا از فرهنگ خودی

1. Stimulus Diffusion

2. General idea

رضایت کامل ندارد و یا فرهنگ غیر خودی افق‌هایی را پیش روی کنشگر قرار می‌دهد که از جذابیت بالاتری برخوردار است. 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 به نوعی یکسان‌نگاری ساده‌لوحانه فرهنگ خودی و غیر خودی رخ می‌دهد.

انتقال فرهنگی آگاهانه غالباً با تغییر نظام معنایی همراه است که یا ناشی از شکاف میان انتظارات کنشگر با وضعیت موجود و جستجوی راه‌حل برون‌رفت از آن خواهد بود و یا پیامد مطلوبیت بیشتر عناصر فرهنگی جدید از دید کنشگر است. از جمله مهم‌ترین عوامل ایجادکننده این دو حالت در میان ایرانیان، بعد ذهنی مدرن شدن یا مدرن‌شدگی است که با برجسته‌سازی انگاره‌های جدید چون لزوم بازاندیشی در وضعیت موجود مبتنی بر عقلانیت 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 وضعیت موجود خود در جامعه را سرشار از تجربه رنج و محرومیت تفسیر کرده و یا درگیر تنش اخلاقی شود. این نارضایتی اگر نسبتی با عناصر دینی فرهنگ داشته باشد، می‌تواند با انتخاب جایگزین برای بخشی از نظام معنایی دین و یا همه آن همراه شود. در چنین موقعیتی، کنشگر در تجربه 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 غیر آگاهانه تا حد قابل توجهی توسط رسانه‌های جمعی عامه‌پسند و در نسبت با موضوع این پژوهش با برجسته‌سازی تصویر جدید و ارائه الگوی مدرنی از زندگی مطلوب، اتفاق می‌افتد. تصویری که فرد را به تجربه راه‌های جدید تشویق کرده و خطرپذیری برای کسب موفقیت این جهانی را ستوده و حرکت به سوی در اختیار گرفتن بیشتر کالاها و خدمات و مصرفی شدن روز افزون 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 جامعه ایرانی نیز زمینه انتقال فرهنگی غیر آگاهانه را با تأکید بیشتر

عناصر غیر عقلانی فرهنگ چون احساسات و تعصبات، اسطوره‌ها و سنن ایجاد می‌کند. این اتفاق به وضوح در رواج نوعی «دینداری ناعقلانی» و گسترش کنشگرانی مشاهده می‌شود که به سبب نحیف ماندن وجه عقلانی دینداری‌شان قادر به فهم تمایز میان محتوای آن با معنویت‌های جدید نیستند. در این کنشگران، بعد عاطفی به بعد اساسی دین و پایه دینداری تبدیل می‌شود و لذا شباهت زیادی با معنویت‌گرایی جدید پیدا می‌کند که به نوعی آزادسازی ساحت عقل و گاه اراده 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. بر این اساس، دینداری نیز حس و شوقی بی‌واسطه است نسبت به امری نامتناهی و حالتی است غیر مسبوق به هر نوع عقیده و اندیشه (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۳۵). این تأکید بر بعد عاطفی به عنوان پایه دینداری، زمینه مساعدی می‌شود برای عدول از چند اصل بنیادین در ادیان الهی: ۱) عدول از اعتقاد به خدای مشخص به سوی نوعی همه‌خدایی. ۲) عدول از ملاحظات و انتظارات اخروی به سوی زندگی معنوی این جهانی. ۳) انتقای ضرورت واسطگی با بسط همگانی تجربه نبوی و تقلیل آن به تجربه معنوی و ۴) عدول از وجه اجتماعی دین و اکتفا به تأملات شخصی (همان: ۳۷).

۴. روش پژوهش

رویکرد روشی این پژوهش، کیفی و روش به کار گرفته شده، تحلیل مضمونی است. تفهم، درک و تشریح کنش معنادار در محیط و جستجوی شواهد و مدارک در بستر تعامل‌های اجتماعی سیال و به ظاهر عادی، مهم‌ترین ویژگی روش شناختی روش کیفی به شمار می‌رود. از این منظر، استفاده از روش کیفی در این پژوهش ضرورت می‌یابد، زیرا معنویت‌گرایان جدید در آن، به عنوان خرده فرهنگ‌گراها، مطمح‌نظر قرار دارند که مسئله باید از دیدگاه خود آنها فهم شود و از تحمیل دیدگاه‌های فرهنگی دیگر از جمله دیدگاه محقق پرهیز شود. نگاه از بیرون، ما را از فهم درست معنویت‌گرایی جدید محروم می‌سازد و مطالعه تفسیری و فهم معنای کنش از منظر کنشگر معنویت‌گرا، لازمه پژوهش حاضر است.

تکنیک گردآوری داده، مصاحبه نیمه ساختاریافته فردی است. انتخاب مصاحبه‌شونده‌ها به صورت نظری و هدفمند صورت گرفت و مصاحبه‌ها تا حد اشباع نظری

ادامه یافت. همان طور که در بخش علل گرایش اشاره شد، بررسی دیدگاه‌های نظری گواه بر سه قسم جاذبه در خصوص این پدیده دارد: در قسم اول جاذبه یا به عبارت دیگر، جذب بعد معرفتی- معنایی شدن، دلیل گرایش افراد روشنگری است. در واقع می‌توان گفت این دسته از کنشگران به دنبال بهره‌مندی از روشنگری‌های ذهنی معنویت‌گرایی جدید هستند. دلیل گرایش در قسم دوم یا جذب بعد روانی - عاطفی شدن، التیام‌بخشی روحی- روانی است و دلیل گرایش در قسم سوم یا جذب بعد اقتصادی - اجتماعی شدن، کسب موفقیت است. همچنین توجه به مقوله تمایز و لذت بردن از معنویت نیز ما را به برجسته‌سازی سرگرمی به عنوان دلیل گرایش رهنمون خواهد ساخت و بزرگنمایی کارکردهای ورزشی و تناسب اندامی و درمانی، دلیل جدیدی برای گرایش را پدیدار خواهد ساخت که عبارتست از رفع مشکلات جسمانی. مصاحبه‌شوندگان از میان استفاده‌کنندگان از تمرین‌های روحی - ذهنی - بدنی مبتنی بر پنج دلیل^۱ ذکر شده و با ترکیبی از روش گلوله برفی و خوشه‌ای انتخاب شدند. بدین صورت که برای معرفی نفر بعدی از هر مصاحبه‌شونده، به دربرگیری پنج دلیل ذکر شده توجه و مبتنی بر آن و اطلاعاتی که در این خصوص از مصاحبه‌شونده گرفته می‌شد، نفر بعدی انتخاب می‌شد. در مجموع ۲۳ مصاحبه انجام شد. سیمای کلی مصاحبه‌شوندگان از نظر سن، تحصیلات و وضعیت اقتصادی در جدول زیر درج شده است.

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

جدول ۱. سیمای کلی مصاحبه‌شوندگان

سیمای کلی مصاحبه‌شونده‌ها		
سن	۲۵ تا ۳۰ سال	۹ نفر
	۳۰-۴۰ سال	۷ نفر
	۴۰-۶۰ سال	۷ نفر
تحصیلات	دیپلم و زیر دیپلم	۲ نفر
	کارشناسی و دانشجوی کارشناسی	۵ نفر
	کارشناسی ارشد و دانشجوی ارشد	۱۲ نفر
	دکتری و دانشجوی دکتری	۴ نفر
وضعیت اقتصادی	خوب و خیلی خوب	۴ نفر
	متوسط رو به بالا	۳ نفر
	متوسط	۷ نفر
	متوسط رو به پایین	۴ نفر
	پایین	۴ نفر
جنسیت	زن	۱۴ نفر
	مرد	۹ نفر

همه مصاحبه‌ها خط به خط پیاده‌سازی و ویرایش شد و سپس مورد تحلیل قرار گرفت که نتایج آن در ادامه در قالب علل، زمینه‌ها و شاخص‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید گزارش می‌شود.

در خصوص امکان بررسی روایی و پایایی در پژوهش‌های کیفی دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است و برخی بر امکان‌ناپذیری آن به جهت ابتناء بر پارادایم تفسیری در پژوهش رأی داده‌اند و برخی همچون گوبا و لینکلن (۱۹۹۴) معتقدند کوشش در جهت ایجاد و گسترش روش‌های جایگزین ارزیابی اعتبار برای پژوهش کیفی ضروری است (عباس‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۳). با این همه روش‌های مختلفی نیز برای افزایش دقت علمی در مصاحبه‌ها عرضه شده است. در این پژوهش برای تضمین روایی و پایایی مصاحبه‌ها، از استراتژی ممیزی در فرآیند پژوهش استفاده شده است. این استراتژی برای پژوهش‌هایی که بار اکتشافی بالایی دارند، کاراتر از استراتژی‌های ممیزی پس از فرآیند پژوهش است و در صورتی که به نحو مناسب استفاده شود، محقق را وارد می‌کند جهت و گستره پژوهش را اصلاح کرده و در نتیجه روایی و پایایی نهایی را افزایش دهد (دانایی‌فرد، ۱۳۸۷: ۱۵۵). تکنیک‌های استفاده‌شده، ترکیبی از کثرت‌گرایی روشی و خوداصلاحی محقق بود. منظور از کثرت‌گرایی روشی آن است که پژوهشگر در کنار انجام مصاحبه‌ها از مشاهده

مشارکتی با شرکت در کلاس‌های مختلف معنویت‌گرایان جدید بهره گرفته است؛ هر چند تأکید اصلی بر محتوای مصاحبه‌ها بوده است. همچنین در اجرای شیوه خوداصلاحی نیز بدین گونه عمل شد که نه تنها با رفت و برگشت میان چهارچوب مفهومی و استفاده از بخش نظری پژوهش، بلکه با نظر اساتید راهنما و مشاور، مصاحبه‌نامه در فرایند اجرا، اصلاح و تکمیل شد. همین روش در تحلیل و کدگذاری مصاحبه‌ها با کمک گرفتن از کدگذاری مجدد مصاحبه‌ها در زمان‌های مختلف صورت گرفت.

۵. یافته‌های پژوهش

در علوم اجتماعی و رفتاری، گرایش افراد نسبت به چیزی را معمولاً آمادگی او برای عمل، ادراک، تفکر و احساس نسبت به آن چیز تعریف کرده و اغلب آن را به‌عنوان نظامی سه جزئی مطالعه می‌کنند: ۱. عنصر شناختی: شامل اعتقادات و باورهای مشخصی درباره یک شیء یا اندیشه. ۲. عنصر احساسی: یا وجود نوعی پیوند یا احساس عاطفی. ۳. عنصر رفتاری: تمایل به عمل و آمادگی برای پاسخگویی به شیوه‌های خاص رفتار (ستوده، ۱۳۷۴: ۱۴۵). بر اساس غلبه هر یک از این عناصر بر دو عنصر دیگر می‌توان سه نوع گرایش را از هم بازشناخت که در این پژوهش از آنها با عناوین گرایش معرفتی، گرایش روانی و گرایش عملی یاد می‌شود و به شاخص‌های هر کدام به‌صورت جداگانه پرداخته خواهد شد.

۱-۵. گرایش معرفتی

گرایش معرفتی یا جذب بعد معرفتی - معنایی شدن، پیش از هر چیز با اذعان به باورهای فرامادی جدید شناسایی شد؛ 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. دومین شاخص گرایش معرفتی، تغییر نظام معنایی بود. غالب معنویت‌گرایان با بیان عباراتی چون «قبلاً این طوری فکر نمی‌کردم»، «نقطه بیداری من از آنجا شروع شد که...» اشاره به اشکالی از تغییر در نوع نگرش نسبت به خود، مرگ، زندگی و رنج‌ها و شادی‌های‌شان، خداوند و طبیعت داشتند. این تغییر نظام معنایی با تلاش برای نزدیک‌سازی نظام معنایی فعلی و پیشین نیز همراه بود که شاخص سوم گرایش معرفتی به معنویت‌گرایی جدید را تشکیل می‌داد. در واقع کنشگر سعی در اذعان بر این مطلب داشت که هر چند

تغییر قابل توجهی در نگرش او درباره جهان ایجاد شده و باورهای جدید به همراه آورده است، لیکن نظام معنایی پیشین او نیز تا حد قابل توجهی آن را تأیید و همراهی می‌کند. این موضوع با توجه زیاد به ذکر شباهت‌های نظام فعلی و پیشین توسط کنشگران در مصاحبه‌ها جلب توجه می‌کرد. نتیجه نهایی این تغییر نظام معنایی نیز شاخص چهارم گرایش معرفتی به معنویت‌گرایی جدید را روشن می‌ساخت که عبارتست از تغییر غایات زندگی؛ 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 روزمره خود دنبال می‌کنند.

مضمون اول: باور فرامادی

بشر در تاریخ به اشکال مختلف به تأثیر نیروهای ماورایی در سرنوشت خویش اعتقاد داشته است؛ قدرت‌هایی مافوق اختیار و کنترل آدمی که فراتر از معادلات طبیعی و منطقی، می‌توانند بر زندگی او تأثیر بگذارند. گرچه اشکال ابتدایی چنین اعتقادات و باورهایی با بلوغ دانش و تجربه به تدریج کم‌رنگ شده، اما در اشکال پیچیده و متکامل‌تر هنوز هم ادامه دارد. نمونه‌های متعددی از این گونه اعتقادات و باورها را می‌توان در میان گروندگان به معنویت‌هایی جدید پیجویی کرد، که نشان از تأثیر نظام معنایی جدید آنها و گرایش معرفتی به آن دارد. به واحدهای معنایی زیر که به ترتیب در ارتباط با کدهای «قانون جذب»، «شعور کائنات» است، توجه کنید:

«توی بچگی با مادر بزرگم تو حیاط نشسته بودیم. گفتم دلم یه بادکنک قرمز گنده می‌خواد. همون لحظه طوفان شد. یهو دیدم گوشه حیاط یه بادکنک قرمز. وقتی یه چیزی رو با تمام وجودت، با تمام حضورت، با تمام بودنت بخوای و با ذهن و فکرت برایش تلاش نکنی، رهش کنی. دنیا حتماً یه جایی بهت می‌ده» (خانم ۲۹ ساله).

«اعتقاد دارم که آدم‌ها باید به هم خوبی بکنند، چون خوبی به خودشون بر می‌گردد... من همیشه یکی از انتقاداتم به جامعه ایران اینه. چرا می‌گید مرگ بر فلانی؟ چرا می‌گید خدا لعنت کنه؟ اینها منقیه. اصلاً خوب نیست که ما بدی رو برای دیگران می‌طلبیم. تأثیرش روی منه» (خانم ۳۶ ساله).

مضمون دوم: تغییر نظام معنایی

منظور از نظام معنایی، مجموعه‌ای منسجم و مرتبط از مفاهیم است که به صورت جمعی و به گونه فعالانه در جامعه‌ای مشخص ایجاد شده و یا از جامعه‌ای به جامعه دیگری طی فرایند انتقال فرهنگی منتقل می‌شود. کنشگران از طریق نظام‌های معنایی، به فهم و شناخت خود و محیط پیرامون خود می‌پردازند. به عبارت دیگر، واقعیت از طریق نظام معنایی برای کنشگر قابل درک می‌شود. این نظام‌ها، همچنین راهنمای کنش فرد هستند و بدون آن کنشگر، توانایی عمل خود را از دست می‌دهد، زیرا دربرگیرنده دلالت‌های رفتاری هستند. بنابراین، تغییر در نظام معنایی می‌تواند منجر به تغییر در کنش‌های فردی و جمعی شود و از این رو در مطالعات اجتماعی حائز اهمیت است. تغییر نظام معنایی با کدهای مختلفی در مصاحبه‌ها شناسایی شدند که به طور کلی می‌توان آن را در قالب: (۱) نوعی تغییر نگرش نسبت به مرگ و جهان پس از آن. (۲) زندگی و آمیختگی آن با رنج‌ها. (۳) طبیعت و جهان پیرامونی انسان. (۴) خداوند و رابطه انسان با او و در نهایت (۵) انسان و توانایی‌های بالقوه و بالفعلش مشاهده کرد.

تغییر نگرش به مرگ، در مصاحبه با معنویت‌گرایان جدید، از دو منظر قابل توجه بود که هر یک از آنها در نظام معنایی فرد مستقیماً مؤثر است. این تغییر نگرش گاهی با چرخش از پنداشت مرگ به‌مثابه پایان زندگی و حیات، به سوی درک و دریافت معنای تازه‌ای پیرامون حیات پس از مرگ نمایان شد و گاهی نیز با فرار از مرگ آگاهی و مرگ‌اندیشی و گام نهادن در وادی نادیده گرفتن و بی‌اهمیت انگاشتن آن و یا زیبا دیدن مرگ همراه بود.

تغییر نگرش نسبت به جهان غالباً از طریق پیدایی تفسیرهای جدید از حقایق هستی و روابط میان عناصر آن اتفاق افتاده بود. مسئله تعادل با هستی برجسته شده و هرگونه دخالت در طبیعت منجر به برهم خوردن این تعادل تلقی می‌گردید. در این نگاه، کل‌نگری به جهان و پازل‌گونه پنداشتن اجزای آن نسبت به هم، با نوعی تقدیرگرایی گره می‌خورد که در آن زندگی به‌مثابه رودخانه‌ای در جریان انگاشته شده و جاری بودن در آن و تسلیم امواج آن شدن مورد ستایش قرار می‌گرفت.

تغییر نگرش نسبت به خود نیز بیشتر با توجه و تمرکز بر خود و کشف ابعاد جدیدی از توانایی‌ها و ناتوانایی‌های خود همراه بود. ابعاد جدیدی که تحت تأثیر عوامل مختلف

اجتماعی مغفول مانده، کمرنگ شده یا بی اعتبار تلقی می گردید، طی فرآیند واکاوی و اکتشاف درونی، بازمینی و بازاندیشی شده و احیاء می شد. به علاوه، از آنجایی که پذیرش نگرش قبلی غالباً با درجاتی از تحمیل، تهدید و تنبیه اجتماعی آمیخته بود، دریافت جدید از خود، با نوعی بی اعتمادی به جامعه و ساختارهای از پیش تعیین شده آن گره می خورد و منجر به تقویت سوژگی در کنشگر و ترویج سبک زندگی جدیدی می شد که در آن لذات، نیازها، احساسات و تجربیات شخصی بر آگاهی ها، نقش ها و انتظارات جامعه از کنشگر ارجحیت داشت.

تغییر نگرش نسبت به خداوند نیز بدین گونه بروز و ظهور داشت که خداوند از وجودی مقدس و تا حد زیادی بیرونی که باید از او امرش تبعیت کرد، تبدیل به حس خوب زیستن، قدرت ماورایی یاریگر یا موجودی جاری در هستی می شد. در موارد بسیاری نیز، شاهد چرخش از خدای ترسناک و عقوبت کننده به خدای نوازشگر، بخشاینده و حمایت کننده بودیم. باور به خدای درونی گاه آنچنان قوت می گرفت که فرد خود را خدا می خواند. عبادت همه مکانی شده و تسلیم امر خدا شدن، به تسلیم زندگی شدن تعبیر می شد. گناه نکردن از روی ترس و یا معامله بهشت مذموم تلقی شده و گاه حتی جهنم ساخته ذهن و عمل انسان و فاقد حقیقتی مستقل فرض می شد.

تغییر نگرش نسبت به رنج نیز در بین مصاحبه شوندگان نمود زیادی داشت. این تغییر نگرش که غالباً منجر به نگاهی مثبت نسبت به موقعیت ها و حوادث رنج آور می شود، ناشی از تفسیر جدید از رنج است. براساس آن، رنج ها، گاهی نتیجه خطاهای شخصی و سیکل شادی و غم حاکم بر زندگی دانسته می شود و یا نشانه ای رشددهنده برای یادآوری اموری خاص و یا افزایش توانمندی های انسان.

مضمون سوم: نزدیک سازی نظام معنایی فعلی با نظام معنایی پیشین

تغییر نظام معنایی در مصاحبه ها غالباً با تلاش برای نزدیک سازی نظام معنایی قبلی و فعلی همراه بود. نزدیک سازی در اینجا، ناظر به تلاش فرد برای حفظ نظام معنایی قدیم به عنوان منبع «هویتی تجربه شده» است. این تلاش گاه طی فرآیندی آگاهانه رخ می دهد و کنشگر سعی می کند با برجسته سازی شباهت ها، تفاوت ها را نادیده گرفته و حتی برخی شباهت ها را به صورت ذهنی و یا با استفاده - درست یا نادرست - از آموزه ها و انگاره های دینی، ساخته و توجیه کند؛ برای مثال، با بهره گیری از تجسم خلاق در دعا و توسل به ائمه. گاهی

نیز عدم فهم تمایزات و تفاوت‌های بنیادین، سبب مشابه و یکسان‌انگاری نظام معنایی قبلی و نظام معنایی فعلی شده و با برجسته‌سازی کارکردهای نظام معنایی جدید، آن را تکمیل‌کننده نظام معنایی پیشین تلقی می‌کند. این در حالی است که همواره سعی می‌شود فاصله با گونه‌هایی از گرایش به امور فرامادی که برچسب خرافه یا جادو را دارند، کاملاً حفظ شود. برای نمونه، آقای ۴۷ ساله با تحصیلات عالی در رشته مدیریت به شرح مشابتهای آیین اسلامی و به‌طور خاص وضو با تعالیم یوگیست‌ها می‌پردازد: «وقتی شما وضو می‌گیرید، دارید تمام چاکراهای بدنتون را تمیز می‌کنید و انرژی خوبی وارد بدنتون می‌کنید، مخصوصاً وقتی با شناخت این کار را انجام بدید. وقتی سرت را به سجده می‌ذاری، مهم‌ترین چاکرا یعنی چشم سومت را داری به خاک می‌ذاری و داری انرژی‌های منفی را میدی و انرژی‌های مثبت را می‌گیری».

مضمون چهارم: تغییر غایات زندگی

از جمله مهم‌ترین پیامدهای تغییر نظام معنایی در زندگی فرد در مصاحبه‌ها جهت‌گیری‌های عملی جدید و به عبارت دیگر، تغییر در غایاتی بود که کنشگر در زندگی روزمره پی‌جویی می‌کند. زیرا نظام معنایی جدید، غایات کنش‌های او را متحول می‌سازد و بسیاری از امور و اهدافی که پیش از این در دایره معنایی فرد حضور نداشتند یا حضور داشتند، اما فاقد اعتبار و فایده برای دنبال کردن تلقی می‌شدند، به‌طور جدی وارد زندگی شده و در دایره کنش‌های روزمره او قرار می‌گیرند. آقای م. هـ ۳۰ ساله تغییرات گسترده‌ای را در خود در این باره گزارش می‌کند، از جمله می‌گوید: «من یه سری مصرف‌های بیرونی داشتم و یه سری مصرف‌های درونی. یکی از مصرف‌های درونی من فکر بازیست. استفاده زیاد از ذهنه. من این قدر هم نیاز ندارم از ذهنم استفاده کنم. هر چند ذهن تنبلی دارم، ولی فکربازی هم می‌کنم. یک نوع وسواس فکری دارم. البته فکر می‌کنم این تو جامعه این قدر متداوله که به هر کی که بگی فکر می‌کنه مشکلی نیستش. {اما} هدفم اینه که این زمانی و این مکانی زندگی کنم و فقط هر جا که لازمه، بشینم فکر کنم. در صورتی که این روزها ذهن من همش این ور و اون ور هست.... {زندگی کردن در لحظه} به‌عنوان یه هدف برای من هست و گاه‌گاهی هم می‌تونم تجربه بکنم که تو حال حضور داشته باشم؛ ولی خب هنوز به اون پالایش نرسیده‌ام که بتونم تو لحظه حال زندگی کنم».

۲-۵. گرایش روانی

در میان گروندگان به معنویت‌گرایی جدید، می‌توان افرادی را یافت که جذب بُعد روانی - عاطفی این پدیده می‌شوند. دسته‌ای از این کنشگران، جذب آثار این تجربه بر روح و روان خویش می‌شوند و شیفتگی روانی حاصل از آن، آنان را به سمت استمرار این تجربه و افزایش آگاهی نسبت به آن سوق می‌دهد. دسته دیگر، حس ناب دریافت امری فرامادی حین انجام تمرین‌های رایج در گونه‌های مختلف تجارب معنوی جدید چنان آنها را مجذوب خود می‌سازد که پیوسته به تلاش برای تقویت آن و تجربه دوباره و دوباره آن می‌اندیشند.

مضمون اول: جذب آثار روانی شدن

مهم‌ترین اثر روانی تجربه تکنیک‌های روحی - ذهنی - بدنی معنویت‌های جدید، نیل به آرامشی وصف‌ناپذیر، هرچند کوتاه‌مدت و موقتی است. انجام تکنیک‌ها و تمرین‌های ذهنی - روحی - بدنی آثار دیگری نیز برجای می‌گذارد. از جمله، تسکین بخشی به آلام از طرقی چون مثبت‌اندیشیدن نسبت به پیرامون، به فراموشی سپردن و پذیرش وضعیت موجود آزاددهنده. این آثار گاه آنقدر اثرگذار است که فرد استمرار آن را رسالت خویش می‌پندارد.

نمونه‌هایی از عبارات اشاره‌کننده به این آثار روانی مستخرج از مصاحبه‌ها در زیر آمده است:

«ذهن من خیلی شلوغ بود. خیلی دو دوتا چهارتا می‌کردم، خیلی محاسبه می‌کردم، خیلی ایده‌آل‌گرا بودم، ولی اون سکوت‌های ذهنی مرا به درون خودم برگردوند. به خودم برگردوند. به آرامش عجیبی به من داد» (خانم ۳۰ ساله).

«حرکاتی که انجام می‌دادیم باعث شد دیگه از اون استرس‌هام و بی‌خوابی‌ها و یه سری دغدغه‌ها که داشتم جدا بشم. یعنی سه ماه اول واقعاً سه ماه خوبی بود. انگار از یه دنیای دیگه‌ای کنده شده بودم و اومده بودم توی یه دنیای آروم بی‌دغدغه بدون استرس» (خانم ۳۱ ساله).

مضمون دوم: تجربه فرامادی

معنویت‌های جدید، اگرچه به لحاظ آثار مافوق طبیعی که بر فرد می‌گذارند متفاوت هستند، هیچ یک خالی و عاری از این موضوع نیستند. منظور از تجربه فرامادی که در گرایش روانی به معنویت‌گرایی جدید رؤیت پذیر است، حس ناب دریافت امری مافوق طبیعی است که حین انجام نوعی عمل یا سلوک رازآمیز اتفاق می‌افتد. گذشته از مباحث مختلفی که پیرامون کیفیت و چگونگی انجام تمرین‌های روحی - ذهنی - بدنی مطرح است، نکته حائز اهمیت، همزمانی این تجربه‌ها با انجام برخی تکنیک‌ها و تمرین‌ها و باور به اثربخشی آن است. به واحدهای معنایی زیر در این خصوص توجه کنید:

«اون حرکت شاواسانا خیلی روی من تأثیر گذاشت. نمی‌تونم بگم چقدر تأثیرش زیاد بود. اونقدر که احساس می‌کردم با زمین یکی شدم، با کل کائنات یکی شدم، وقتی اون حرکت را انجام می‌دادم، فکر می‌کردم مرزهای بدنم اینقدر گسترش پیدا می‌کنه که کل زمین را شامل می‌شه» (خانم ۳۰ ساله).

«در یکی از اون تمرینات خیلی سنگین، من برای لحظاتی متوجه شدم که از بالا دارم خودم را نگاه می‌کنم و اینقدر این تجربه عجیب بود که ناخودآگاه به گریه افتادم و به شدت گریه کردم. وقتی چشمم را باز کردم، دیدم آقای... سرم را گذاشته روی پاهاش. ازم پرسید چی دیدی؟ گفتم جرأت نمی‌کنم به شما بگم. گفت بگو! گفتم خودم را دیدم. من داشتم از بالا خودم را می‌دیدم که اونجا خوابیدم. تعجب کردم که اگه من اونم پس این کیه که داره اون را می‌بینه؟» (آقای ۴۷ ساله).

۳-۵. گرایش عملی

گرایش عملی یا جذب بُعد اقتصادی - اجتماعی معنویت‌گرایی جدید شدن، از سویی در نسبت با کالایی و خدماتی شدن آن قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، به هنجارهایی اشاره می‌کند که زندگی مُدرن برای انسان بر ساخته و از او پیشرفت و کسب شایستگی هر چه بیشتر در مسیر هماهنگ شدن با انسان طراز مُدرن را طلب می‌کند. این نوع گرایش با دو کُد اصلی شناسایی شد: جذب کارکردها شدن و آسان‌سازی ارتقاء.

مضمون اول: جذب کارکردها شدن

برخی از کارکردهای معنویت‌گرایی جدید، جنبه درمانی به خود گرفته و مرتبط با حوزه سلامت جسم و رفع مشکلات جسمانی می‌شود و برخی دیگر از کارکردها، به بهبود مهارت‌های زندگی در دنیای مدرن ارتباط پیدا می‌کند. در واقع، بهبود زندگی مدرن نیازمند برخورداری و توانمند شدن در مهارت‌هایی است که در زندگی روزمره نقش مهمی ایفاء کرده و گاه ما را از عوارض تهدیدکننده دنیای مدرن در تسخیر کامل حوزه خصوصی می‌رهانند. بخش‌هایی از مصاحبه با خانمی که ۱۳ سال یوگا کار کرده است، به فهم این موضوع کمک می‌کند: «یوگا تو سلامتی‌ام نقش داشته، مثلاً وقتی من از کوه میام، زانو هام درد می‌گیره. وقتی این نرمش‌ها رو یاد گرفتم. مشکل زانو دردم حل شد. با دست راستم حتی نمی‌تونستم یک کیلو بار بلند کنم، ولی با کلاس‌های نرمش یوگا، تاندون دست راست من خوب شد. البته باور هم مهم بود. باور به حرفی که استاد می‌زنه... دائم سرفه می‌کردم. وقتی یوگا می‌رفتم و نرمش‌های تنفسی رو انجام می‌دادم، باعث شد ریه‌هام باز بشه و سرفه‌هام کمتر شد» (خانم ۴۰ ساله).

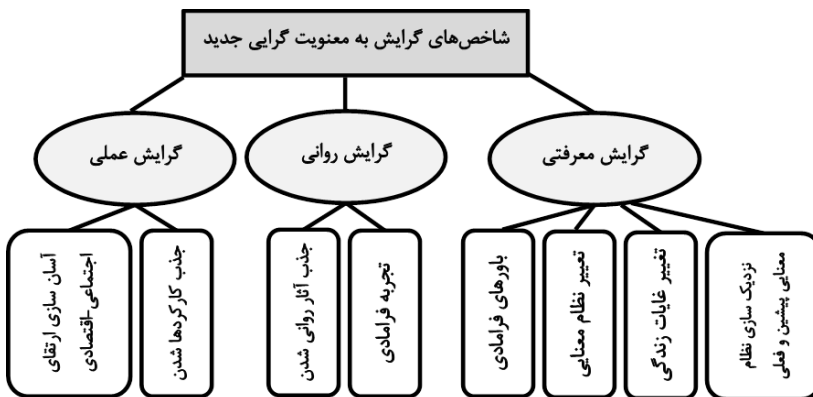
ایشان همین‌طور به مواردی که در بهبود شرایط زندگی مدرن راهگشاست اشاره می‌کند: «یه نرمش‌هایی تو یوگا داره که شما می‌تونید با کمک آنها فکرتو آزاد کنی و با صداهای اطراف حساس و کلافه نشی. دراز می‌کشیدیم و استاد می‌گفت به صدای اطرافتون گوش کنید، یعنی دقیقاً ما گوش می‌دادیم؛ صدای من، صدای بیرون، صدای ماشین. اینقدر به این صداها گوش می‌دادیم که کم‌کم دیگه برامون مهم نیست. اول کلاس‌ها یه سری از خانم‌ها شاکی بودند، اینجا چقدر سرو صداست. اما بعدها همه احساس کردند یه آرامشی دارند و دیگه براشون سرو صدا مهم نیست. شما گذر می‌کنید و دیگه بهش فکر نمی‌کنید و این تو زندگی به آدم کمک می‌کنه».

مضمون دوم: آسان‌سازی ارتقاء

راه‌های موفقیت در زندگی و کار، ثروتمند شدن، رسیدن به آرزوها و مانند آن از جمله اصطلاحاتی است که این روزها به کرات در شبکه‌های اجتماعی، کتب و نشریات عامه‌پسند و حتی گفتگوهای عامیانه دیده و شنیده می‌شود. مفاهیمی که کنشگران بازمانده از خیل انسان‌های استاندارد شده مبتنی بر معیارهای مدرن را به تلاش هر چه بیشتر برای پیروزی در

مسابقه‌ای جهانی برای ارتقای وضعیت اقتصادی و اجتماعی خود دعوت می‌کند و جبران عقب‌ماندگی آنها را با ایمان‌آوری و به‌کارگیری قوانینی مشخص و ساده همچون در دسترس بودن آرزوها با داشتن تنها اشتیاق به آنها و یا تصویر ذهنی روشن از آنها نوید می‌دهد: «تجسم خلاق رو زیاد داشتم. مخصوصاً تو بحث اقتصادی خیلی بهم کمک کرد. همین طور تو روابطم با دیگران.... به نظرم هر چیزی که آدم فکر می‌کنه، برنامه‌ریزی می‌کنه، تجسم خلاق می‌کنه (یعنی این که من در یک سکوت قرار می‌گیرم و حس می‌کنم به اون‌ها رسیده‌ام) و تمرکز می‌کنه روش، حتماً اتفاق می‌افته» (خانم ۳۶ ساله).

مضامین مختلفی که ذیل شاخص‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در بالا بررسی شد، در نقشه مضمونی زیر به‌صورت خلاصه آمده است.



شکل ۱. نقشه مضمونی شاخص‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید

۶. عوامل گرایش به معنویت‌گرایی جدید

این عوامل شامل مضامینی می‌شود که در مصاحبه‌ها به‌عنوان سبب گرایش فرد به معنویت‌گرایی جدید شناسایی شده است. در مجموع هشت مضمون در این خصوص به دست آمده که عبارتند از: تنش اخلاقی، تجربه رنج، محرومیت، دسترسی به معنویت‌گرایی / معنویت‌گرایان جدید، ارتباط مؤثر با معنویت‌گرایی جدید، بحران معنا، تجربه فرامادی و تجربه حدی.

مضمون اول: تنش اخلاقی

تنش اخلاقی به معنای وجود تناقض میان ارزش‌های کنشگر با واقعیت جاری در جامعه است که زندگی را سخت و پر از صحنه‌های نبرد، مبارزه و حتی عصیان می‌سازد و گاه با چنان فشار ساختاری همراه می‌شود که فرد را مجبور به فرمانبرداری و انطباق کنش خود بر هنجاری می‌سازد که خود آن را ناصحیح قلمداد می‌کند. این حالت در مصاحبه‌ها گاهی در نسبت با خانواده و در مواردی چون انتخاب پوشش، انتخاب رشته دانشگاهی، انتخاب شغل، نوع رابطه با جنس مخالف، انجام اعمال عبادی اسلامی مانند نماز و یا اختلاف عقیده در شیوه درست زندگی کردن با همسر یا والدین یا خواهر و برادرها مشاهده می‌شود، که در مواردی به مشاجره، اختلاف و درگیری و شوریدن بر علیه اجبار منجر شده بود و در مواردی تا حد تجدیدنظر در نوع نگرش به خانواده به عنوان نقطه اتکایی برای فرد پیش رفته بود.

تنش اخلاقی گاهی حالتی درونی داشته، در خود فرد نمود داشت و در مواردی چون متناقض دیدن علایق و تمایلات خود با ارزش‌های دینی حاکم بر جامعه و یا دیدگاه‌های علمی رایج، مداومت بر رفتاری خاص در عین احساس شرم درونی از انجام آن، بی‌اعتمادی به دیگران و سرگردانی در ترجیح یا عدم ترجیح آنها نسبت به خود مشاهده شد. تنش اخلاقی در ارتباط با گروه‌های دوستی نیز در مواردی چون برقراری روابط دوستی با افرادی که کنشگر آنان را ناسالم می‌انگارد و تنها به خاطر نیاز به احترام به آنها روی می‌آورد و همچنین احساس تناقض شدید میان ارزش‌های حاکم بر خانواده خود و دوستان در محیط‌های تحصیلی دیده شد که گاه با تجربه مکرر دعوا با همکلاسی‌ها و یا همخانه‌ها همراه بود. گاهی هم تنش در ارتباط با جامعه، در مواردی این‌چنینی خود را نمایان می‌ساخت: نارضایتی از عدم رعایت قوانین اسلام، ایجاد حس بی‌اعتمادی و اختلاف با مدیر در محل کار، سرخوردگی ناشی از دوگانه بودن شعار و واقعیت در جامعه، ظالمانه قلمداد کردن رفتار مدیران و ارزیابی‌های آنان برای ارتقای مجموعه تحت مدیریت خود و نارضایتی از وضعیت اقتصادی و شغلی خود.

مضمون دوم: تجربه رنج

منظور از تجربه رنج، قرار گرفتن در موقعیت‌های فشاری است که آثار روانی برای فرد به

همراه داشته باشد. پدیده رنج، یک حس درونی است و تنها می‌توان آن را از بروز و ظهور بیرونی آن تشخیص داد؛ اینکه فرد خود را در موقعیت فشار عاطفی تلقی کند و یا آثار روانی فشارها چون اضطراب، عدم اعتماد به نفس و افسردگی را در خود گزارش کند. در این پژوهش کیفیت رنج برای ما اهمیت ندارد بلکه بعد اجتماعی آن، یعنی موقعیت‌های اجتماعی رنج‌ساز و تفسیر کنشگران از آنها حائز اهمیت است.

در مصاحبه‌های انجام شده، تجربه رنج گاهی از ناحیه خانواده و به سبب تحقیر و یا بد رفتاری از سوی والدین که منجر به مجادلات مکرر با آنها شده بود، اتفاق افتاده بود و گاهی برآمده از شرایط ویژه خانواده بود: رنج دیدار چهره آسیب‌دیده پدر (جانباز) و یا فراری و سیاسی بودن والدین و یا اختلاف والدین با یکدیگر. گاهی رنج از ناحیه خود فرد و تحت تأثیر عواملی چون شکست‌های مختلف در زندگی و یا شرایط سخت زندگی در خارج از کشور و یا شهری جدید اتفاق افتاده بود. گاهی نیز موقعیت‌های رنج به مشکلات جامعه ربط داشت: مقابله با فرهنگ سنتی ازدواج، احساس فشار اجتماعی در موضوع حجاب، متأثر شدن از عواقب منفی اقتصادی جنگ، شکست‌های مالی مکرر، از دست دادن استقلال مالی به دلیل فشار اقتصادی بالای حاکم بر جامعه، مورد ظلم قرار گرفتن و یا ظالمانه پنداشتن سیاست‌های دولتی.

مضمون سوم: محرومیت

محرومیت، به موقعیتی گفته می‌شود که فرد به سبب آن از دستیابی به بعضی از فرصت‌ها دور بماند. این دور ماندن در مصاحبه‌ها ناشی از محدودیت‌هایی مختلفی بود که یا فرد در خود داشته و به توانایی‌های جسمی و ذهنی او مربوط می‌شد یا محدودیت‌هایی که جامعه (اعم از خانواده تا اجتماعات بزرگتر) و محیط اطراف بر او تحمیل می‌کرد. بسته به اینکه این فرصت‌ها چه باشند، می‌توان انواع مختلفی برای محرومیت در نظر گرفت: محرومیت اقتصادی، محرومیت تحصیلی، محرومیت ارتباطی، محرومیت حقوقی و حتی محرومیت‌های هیجانی و عاطفی. برخی از کدهایی که نشان از محرومیت داشتند عبارتند از: محدودیت یک‌ساله حرکتی به دلیل تصادف، محدودیت در پوشش به خاطر فشار اجتماعی، امتناع اجباری از شرکت‌های اجتماعی معمول و رایج در خانواده‌های دیگر به خاطر خاص بودن افراد خانواده (جانباز، سپاهی یا روحانی بودن)، شکست عاطفی و یا شغلی و محروم ماندن از زندگی مورد علاقه خود، محرومیت از فوتبال به خاطر عارضه

جسمی، محرومیت از تحصیل در دانشگاه به خاطر ضعف اقتصادی خانواده، محرومیت ناعادلانه از تحصیل یا رشته مورد علاقه به دلیل سیاست‌های نادرست، محدودیت آفرینی و کنترل افراطی از سوی والدین به جهت ترس از دست دادن فرزند.

مضمون چهارم: بحران معنا

بحران معنا در این پژوهش یعنی در اختیار نداشتن پاسخ برای پرسش‌های وجودی بنیادین^۱ که همه آدمیان در طول عمر خود به نحوی به آن پرداخته‌اند. وجود دوره‌هایی از بحران معنا در زندگی فرد با نشانه‌های مختلفی بروز می‌یابد. به نظر می‌رسد همه این موارد را در سه عنوان کلی می‌توان خلاصه کرد:

جستجوگری معنا: «من به مدتی وارد دوران شک شدم و به همه چیز شک کردم. بعدها فهمیدم که به این می‌گن بحران میانسالی. توی سن ۳۰ و خورده سالگی شک‌ها به قدری زیاد شد که من به همه چیز، به خدا، دین، انتخاب‌هام، خانواده، به مسیر پول درآوردن شک کردم. یکی دو سالی دست از کار کشیدم و دنبال خودم بودم. من کیم؟ از کجا اومدم؟ برنامه من چیه؟ خیلی حالم بد بود» (آقای ۴۷ ساله).

وجود خلأ درونی: «از کودکی {من دنبال یه گم‌گشته‌ای بودم. فکر می‌کردم یه پدر و مادری هستند که حالا اینها میان و من را از پیش اینها می‌برند. این فضا بود تو کودکی‌ام. [بزرگتر که شدم همه چیز را تجربه کردم اما آرامش پیدا نکردم] این جا بود که کلید یه چیزهایی تو من خورد که من یه خلأ درونی دارم و این خلأ با خدا پر می‌شه. وجود من خدا می‌خواست، اما من دختر بهش رسوندم، سیگار روشن کردم، من یه استکان عرق خوردم، من فکر کردم باید پول در بیارم و این خلأ همون خلایی بود که از بچگی با من بود که من تو کودکی با پُرخوری و گاهی با افسردگی و غم پُرش می‌کردم» (آقای ۳۰ ساله).

سردرگمی در فهم چگونگی خوب بودن و خوب زیستن: «ما یه خانواده‌ای بودیم که چون تحصیل کرده بودیم، این تضادها توش تنیده بود. یعنی پدر و مادری که به تو می‌گفتن تو نباید به خزعبلات آخوندی که چرت و پرت می‌گه گوش بدی. اگر می‌رفتی

۱. پرسش‌های وجودی از نظر گیدنز چهار حوزه هستی، فناپذیری و زندگی انسان، تجربه دیگران و تداوم هویت شخصی را در برمی‌گیرد. پرسش از هستی، همان تلاش برای کشف چهارچوب واقعیت بیرونی است. پرسش دوم به فناپذیری آدمی در قیاس با نامتناهی بودن زمان یا جاودانگی مربوط می‌شود. سومین پرسش با وجود اشخاص دیگر و اعتماد بنیادین به آنها پیوند می‌خورد. چهارمین پرسش نیز به تداوم فرد در زمان و مکان و تفسیر او از آن مربوط می‌شود.

تو به مجلس مذهبی که یارو داشت سخنرانی می‌کرد، مامان و بابای من هم با من می‌خندیدن که این دیگه چه آدم پیاده‌ای ست. ولی تو این فضا باید معتقدم می‌بودی. تضادی که هی به تو می‌گن رویکرد عقلانی داشته باش. دین عامه نداشته باش. به دین سطح بالا داشته باش. آدم منطقی باش. دینت با کلاس باشه ولی در عین حال خیلی هم دین مدار باش... کورکورانه همه چیز را نپذیر، ولی به چیزهایی هم هست که کورکورانه از شون تبعیت کن... مثلاً ما هند رفته بودیم ملت بت پرست بودند، ولی بابای من می‌گفت این بُت مثاله؛ خداپرست هستند. به موقع فکر نکنی اینها کافر هستند، حرف آخوندها را گوش نکن. خیلی دین شون از دین ما بهتره؛ اصلاً منش شون اخلاقیه» (خانم ۲۸ ساله).

مضمون پنجم: تجربه حدی

تجربه حدی، نوعی سردرگمی و استیصال عملی است و زمانی پیش می‌آید که رویدادهای غیرعادی یا شگفت‌انگیزی در زندگی فرد رخ می‌دهند که هیچ یک از وسایل رایج تبیین، از عهده آن برنیامده و نمی‌توانند راه حلی به فرد نشان دهند. در واقع، کنشگر به عدم کفایت منابع از هر دو نوع درونی و بیرونی می‌رسد. تجربه حدی با این کدها در مصاحبه‌ها همراه بوده است: بالا گرفتن مشکلات با پدر تا حد فکر کردن به خودکشی، ترس از مرگ در سنین جوانی به خاطر تجربه فوت پدر در جوانی، متأثر شدن از شهادت برادر دوقلو در نوجوانی، درماندگی از یافتن راه حل رهایی از فشارهای زندگی، اقدام به خودکشی برای رهایی از گذشته، احساس به آخر خط رسیدن و عجز از آرامش‌بخشی به خود به‌رغم پیگیری همه راه‌حل‌های شناخته شده.

مضمون ششم: تجربه فرامادی

تجربه فرامادی در این پژوهش، احساس ناب دریافت امری فوق طبیعی است که با وام‌گیری از ایده شوتر به تجربه مستقیم و غیرمستقیم تقسیم شده و آن را تجربه مستقیم یا غیرمستقیم هر امر، پدیده یا چیزی غیرعادی که فراتر از فهم عرفی بوده و سبب حیرت در فرد شده یا کنجکاویش را برانگیزد، در نظر گرفته‌ایم. این تجربه عموماً به‌عنوان یک رخداد غیرمعمولی بیان می‌شود که با هنجارهای حاکم بر فعالیت‌ها و تجربیات زندگی روزمره فرد سازگار نیست. در مصاحبه‌ها به تجربه‌های فرامادی مختلفی اشاره شده است: خواندن نمازی خاص، شفایافتن خارق‌العاده از بیماری یا حادثه‌ای کشنده، مشاهده توانایی

غیرمعمول در خود یا دیگران، تحت تأثیر جریان ارتباط با ارواح قرار گرفتن، مشاهده اثربخشی دعانویسی و یا کمک گرفتن از توسل و توکل به ائمه، تجربه رؤیای صادقه یا پیش‌گویی مطابق با واقع با کمک حس ششم، باز شدن چشم برزخی در خود یا دیگران.

مضمون هفتم: دسترسی به معنویت‌گرایی/معنویت‌گرایان جدید

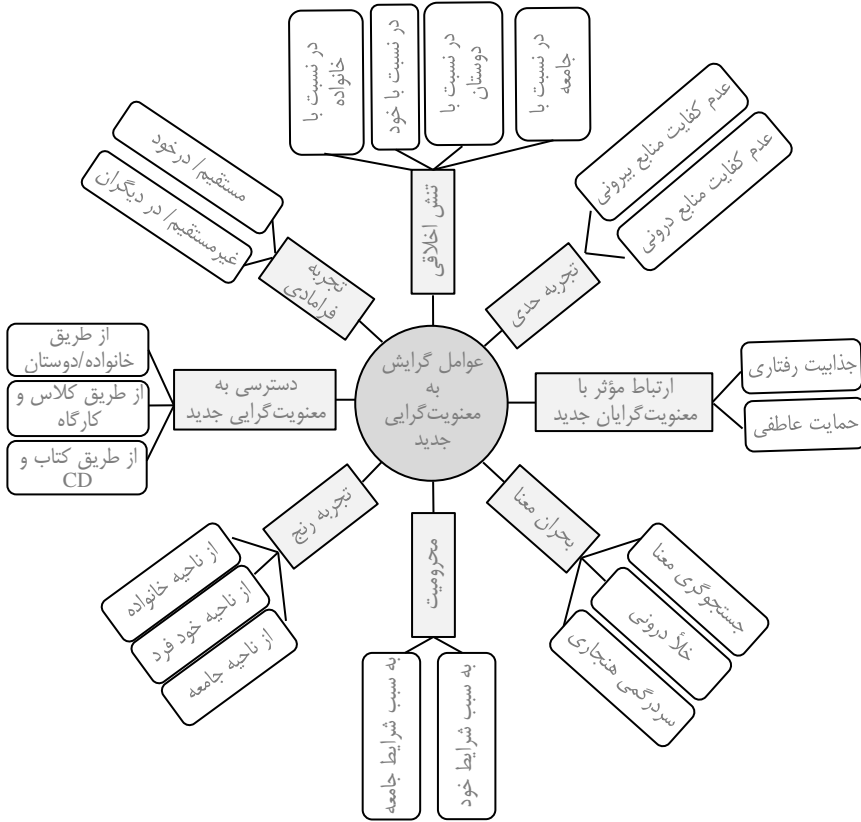
دسترسی و وجود شرایط و امکان‌آشنایی با معنویت‌گرایی یا معنویت‌گرایان جدید به‌عنوان عاملی که حضورش در کنار عوامل دیگر در گرایش یافتن نقش مهمی داشت، شناسایی شد که از طرقی مختلفی ایجاد شده بود. گاه از طریق دوستان و خانواده و گاهی نیز از طریق دسترسی به کلاس‌ها و دوره‌ها صورت گرفته است: شرکت در کلاس‌های فرادمانی، تجربه مدیتیشن در کلاس کاراته، آشنایی با انجمن هم‌وابستگان از طریق انجمن دوازده قدمی NA [معتادان گمنام] و آشنایی از طریق کلاس تندخوانی. گاهی نیز از طریق کتاب و سی‌دی: مطالعه کتاب قدرت حال، ارتباط با سخنرانی‌ها و کتاب‌های موفقیت، آشنایی با فنک‌شویی و قانون جذب از طریق کتب مربوطه و تهیه سی‌دی‌های یوگانیندرا.

مضمون هشتم: ارتباط مؤثر با معنویت‌گرایی جدید

تأثیر دسترسی در گرایش افراد به معنویت‌گرایی جدید چنانچه همراه با ارتباط مؤثر باشد، مشاهده می‌شد. چرا که در برخی از مصاحبه‌ها فرد دسترسی لازم را داشته است اما به‌دلیل عدم برقراری ارتباط مؤثر با آن، حتی با وجود عوامل دیگر اشاره شده چون تنش اخلاقی و تجربه رنج یا محرومیت این دسترسی منجر به گرایش نشده بود. گاهی این ارتباط مؤثر و خوب با مربی و به‌دلیل نوع رفتار با فرد و محتوای ارائه شده به او پیش آمده بود: تشویق شدن توسط مربی، جذب توانایی‌های ماورایی استاد شدن، جذابیت‌های رفتاری منحصر به فرد استاد شدن، جذب ویژگی‌های اخلاقی مربی شدن، هماهنگی فضای کلاس یوگا با خواسته‌های فرد (دنبال جنبش و حرکت بیشتر نبودن)، مطلوبیت موقعیت و ظاهر افراد، احساس نزدیکی فکری داشتن، جدید و کاربردی یافتن محتوای تدریس شده و وجود صداقت کاری. گاهی نیز این ارتباط مؤثر به‌دلیل وجود حمایت عاطفی اتفاق افتاده است: تماس تلفنی مستمر شاگرد استاد با فرد، وجود رابطه عاطفی قوی بین همسر فرد و استاد، برخورد صمیمانه اعضای انجمن دوازده قدم در بدو ورود و حمایت اعضاء از یکدیگر.

مجموعه مضامین و کدهای زیرمجموعه آن در خصوص عوامل گرایش به

معنویت‌گرایی جدید در تصویر شماره ۲ قابل مشاهده است.



شکل ۲. نقشه مضمونی عوامل گرایش به معنویت‌گرایی جدید

۷. زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید

زمینه به معنای بستر، افق زمانی - مکانی و یا مجموعه شرایط و واقعیت‌هایی است که یک موقعیت یا پدیده را در برمی‌گیرد و تنها با رجوع به آن، فهم معنای آن موقعیت یا پدیده برای کنشگر امکان‌پذیر خواهد بود. بر این اساس، زمینه‌گرایی در این پژوهش در واقع شرایط و اموری که سازنده معنای عواملی‌اند که پیش از این بر گرایش کنشگر مؤثر دانسته شد و نوع پاسخ و دریافت او نسبت به آن عوامل را شکل می‌دهند. برای مثال، زمینه‌ای

مانند مدرن‌شدگی سبب می‌شود که کنشگر، شرایطی که در آن زیست می‌کند را رنج‌آور تلقی کند، در حالی که همان شرایط برای فرد دیگری که فاقد این عامل است می‌تواند رنج‌آور نباشد. در خصوص زمینه‌گرایی، چهار مضمون کلی شناسایی شد که عبارتند از: مدرن‌شدگی، نارضایتی از فرهنگ خودی، تجربه زیست‌جهان‌های دیگر و عاطفه‌گرایی.

مضمون اول: مدرن‌شدگی

مدرن‌شدگی دارای ابعاد و مؤلفه‌های بسیاری است، اما در میان این مؤلفه‌ها تنها شش مؤلفه در مصاحبه با گروندگان به معنویت‌گرایی نمایان شد. این مؤلفه‌ها عبارتند از: سوژگی، علم‌گرایی، نسبی‌گرایی، مصرفی‌شدن، پیشرفت‌گرایی و سکولارشدن. علم‌گرایی، به معنای رجوع به علم به عنوان مهم‌ترین معیار و تنظیم‌کننده کنش‌های روزمره است. سوژگی، بر عدول از هر آنچه محوریت فرد را به مخاطره اندازد، اشاره دارد. نسبی‌گرایی، ناظر بر عدم وجود معیار واحد و تغییرناپذیر برای ارزیابی قطعی افراد و پدیده‌هاست. مصرفی‌شدن، حرکت به سوی در اختیار داشتن کالاها و خدمات برای بیان هویت و به نمایش گذاردن تمایز اجتماعی را نشان می‌دهد. پیشرفت‌گرایی، بر تمایل به موفقیت و ارتقای وضعیت خود با خطرپذیری و تجربه راه‌های جدید و باور به مفید بودن برنامه‌ریزی اشاره دارد و منظور از سکولار شدن، بازناندیشی در وضعیت موجود، مبتنی بر خرد سکولار است که در ادامه در خصوص آن توضیح بیشتری داده خواهد شد.

علم‌گرایی در گروندگان به معنویت‌گرایی جدید در عرصه‌های مختلفی بروز و ظهور پیدا کرده بود؛ گاهی در مبارزه علم‌گرایانه با مشکلات مشاهده می‌شد و گاهی در کاربست نظریات مختلف علمی در تصمیم‌گیری‌های فرد، خود را نمایان می‌ساخت. در برخی نمونه‌ها، علم‌گرایی با تلاش برای توجیه علمی پدیده معنویت‌گرایی جدید نمایان شد. گاهی نیز علم‌گرایی با پایبندی قوی به نتایج و استانداردهای رایج در شاخه‌های مختلف علم، به‌رغم متفاوت بودن نوع کنش «دیگری‌های مهم» فرد مشاهده شد.

منظور از پیشرفت‌گرایی، اعتقاد به پیشرفت مستمر و بی‌وقفه قافله بشر در طول تاریخ است که گاه با درجاتی از سنت‌ستیزی و سنت‌شکنی و همچنین خطرپذیری، پی‌جویی مداوم تغییر و تجربه‌های جدید در زندگی، استقبال از دستاوردهای جدید بشری و حتی کمال‌گرایی در دست‌یابی به آنها در مصاحبه‌شوندگان پیوند می‌خورد. این موضوع در مصاحبه‌ها همچنین با پذیرش و استقبال از دنیای مدرن در کنار اذعان به نواقص آن نیز

نمایان بود.

مصرفی شدن، به معنای ارزش یافتن پول و مال‌اندوزی به حدی است که آن را از یک پدیده اقتصادی به سوی پدیده‌ای اخلاقی سوق دهد. در این معنا، فرد حتی برای به دست آوردن آن، قائل به زیر پا گذاشتن اخلاقیات شده و در مواردی به آن نه به‌عنوان وسیله، بلکه به‌عنوان هدف می‌نگرد: «به وقت‌هایی که از سمت الهیه می‌رفتم تجریش، خونه‌ها را می‌دیدم، داشتم فکر می‌کردم که وای منم دلم می‌خواد بدون زحمت کشیدن یه دونه از اینها را داشته باشم... ولی خب تا الان که نتونستم هر پولی را قبول کنم اما داره بهم سخت می‌گذره و تأثیراتش را داره روی روانم می‌ذاره» (خانم ۲۵ ساله).

نسبی‌گرایی، به معنای این است که کنشگر داشتن معیاری واحد برای ارزیابی و قضاوت در مورد همه یا برخی از پدیده‌ها و امور پیرامونی را ناممکن می‌داند. این موضوع دلالت‌های مختلف فرهنگی و اخلاقی را به دنبال خواهد داشت. براساس نسبی‌گرایی اخلاقی، هیچ حکم اخلاقی ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد و از این جهت وابسته به میل و سلیقه افراد یا قراردادهای خود آنهاست. بر اساس نسبی‌گرایی فرهنگی، افراد نباید از استانداردهای خود جهت قضاوت رفتار افراد از فرهنگ دیگر استفاده کنند. این مدارا و تسامح و تساهل گاهی تا حوزه دین هم گسترش می‌یابد: «بعضی‌ها فکر می‌کنن نماز و قرآن خونندن، ذکر گفتن، روشنایی را تو وجودشون زیاد می‌کنه. ولی من نور را تو وجود کسانی می‌بینم که به دیگران کمک می‌کنند. یعنی یه کسی که به خدا ایمان نداره، اعتقاد به امام حسین نداره ولی محبتش به خلق الناس خیلی زیاده... همین حرکت‌ها، مهربونی، محبت و بخشش، این هاست که امروز خدا را تو وجود من زنده نگه داشته. این هاست که به من می‌گه خدایی وجود داره» (آقای ۳۱ ساله).

سوژگی در دنیای مدرن به معنای این است که انسان به آگاهی خودش آگاهی پیدا می‌کند و از مجرای همین آگاهی به موجودی فعال تبدیل شده و دیگر هر آنچه خود از جهان درمی‌یابد را معیار تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌های خود قرار می‌دهد، نه آنچه از مراجع دیگر همچون دیگری‌های مهم یا نهادهای اجتماعی به او تحمیل یا القاء می‌شود. نمودهای آن در مصاحبه‌ها در خود مرجع شدن، بی‌تفاوتی نسبت به اجبار یا قضاوت‌های اطرافیان، انتقادگری و ساختارشکنی ملاحظه شد.

سکولار شدن، در واقع نوعی بازاندیشی در خود و پدیده‌های پیرامون خود مبتنی بر خرد سکولار است. منظور از خرد سکولار، خردی است که در تقابل با دین قرار می‌گیرد

و وجه تمایز دوران مدرن از دوران ماقبل مدرن تلقی می‌شود. در واقع، سکولارشدن دربرگیرنده فرآیندی است که بر پایه آن واقعیات و فعالیت‌هایی که در گذشته دور از حیطه خرد جای داشتند، در محدوده سلطه خرد قرار می‌گیرند (بیرو، ۱۳۷۵: ۳۱۸). براساس این اندیشه، در گذشته چون بشر نمی‌توانست راز و رمز حوادث عالم را متوجه شود، از دین که در جامعه حضور همه‌جانبه داشت، برای توجیه این حوادث استفاده می‌کرد و نیروهای ماورایی علت حوادث را توجیه می‌کردند. با ورود به عصر جدید و غلبه شناخت علمی بر صورت‌های دیگر شناخت، دین باید از عرصه توجیه و تبیین کنار گذاشته شود. از ثمرات این موضوع در حوزه اجتماعی، کنار گذاشتن دین از صحنه اجتماعی است، در حوزه محتوای دین لزوم بازنندیشی در آن مبتنی بر شرایط عصر مدرن است و در حوزه زندگی فردی، تقدس‌زدایی و کاهش قلمروی دین است. به دو واحد معنایی زیر که استخراج شده از مصاحبه‌ها در توضیح این مضمون است توجه کنید:

«اعتقادی به مذهب ندارم. به نظرم خدا از اون سوال‌هایی است که آدم نمی‌تونه بهش جواب بده» (خانم ۳۰ ساله).

«من دوست دارم که دین رو، به‌خصوص نسل جدید، از دیدگاه مُدرن ببینم. دین باید پر از انسانیت باشه نه اینکه حاوی مطالب قدیمی باشه، چون هیچ نسل جدیدی امکان نداره همچین چیزی رو قبول کنه» (خانم ۶۰ ساله).

مضمون دوم: عاطفه‌گرایی

عاطفه‌گرایی به معنای تأکید بر نقش عوامل انگیزشی و عاطفی در انجام یا ترک عمل است تا عوامل عقلانی و معرفت‌شناختی. عاطفه‌گرایان به آن عوامل اخلاقی اصالت می‌دهند که مبتنی بر هیجان‌ات و عواطف باشند (غفاری، ۱۳۸۵: ۱۴۸ و ۱۴۹). عاطفه‌گرایی متأثر از ادبیات عامیانه عرفانی، اسطوره‌ها، اشعار، ضرب‌المثل‌ها، حکایات و لطایف رایج در میان ایرانیان به معنای برجستگی بُعد زیبایی‌شناختی و عنصر خیال در میان مصاحبه‌شوندگان به‌وفور به چشم می‌خورد: «مادر و پدرم آدم‌های معتقدی بودن ولی خشکه مذهب نبودن. این واژه ایرانی-اسلامی که الان خیلی مُد شده، تو یه همچین فرهنگی یعنی عارفانه، اسلام رو پذیرفتیم. همیشه از ضرب‌المثل استفاده می‌کردند» (خانم م. م. ۲۹ ساله).

پاره‌ای از کنشگران حتی به دنبال کاربرست این نوع زیبایی‌شناسی و خیال‌مندی در همه امور، موقعیت‌ها و شرایط زندگی برای رهایی از روزمرگی‌ها و ناملایمات بودند. این

افراد نماینده سبک زندگی و دینداری خاصی به شمار می‌آیند که می‌توان با عنوان سبک زندگی رؤیایپردازانه و تنوع‌طلبانه و دینداری احساسی، مضمون‌سازی کرد. معنویت‌گرایی جدید به جهت تأکید بر حس درونی، می‌توانست شرایط تسهیل در تعمیم ذکر شده را برای آنان با محور میان امر خیالی و امر واقعی فراهم سازد. دینداری احساسی، اشاره به کنشگرانی دارد که مشارکت در برنامه‌های دینی پرشور و حال را به شرکت در جلساتی که به اطلاعات دینی‌شان خواهد افزود، ترجیح می‌دهند. در این دسته از افراد، احساس دینی پررنگ‌تر از تعبد دینی است.

در سبک زندگی تنوع‌طلبانه، شاهد کنشگرانی هستیم که در انتخاب‌های خود، بر نوعی حس و ذائقه 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». اما در سبک زندگی رؤیایپردازانه، با کنشگرانی مواجه بودیم 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:

«استاد به ما یاد دادند که آدم چه جوری می‌تونه از قدرت تصور ذهنیش برای توسل استفاده کنه. مثلاً من خودم می‌نشینم تصور می‌کنم بعد از نماز رفتن جمکران، بعد می‌گم الان امام زمان هم نشسته اینجا، داره حرف‌های منو گوش می‌ده. بعد اون آدمی که ازش دلگیرم می‌شونم کنارم. اول تمام ناراحتی‌ام رو بهش می‌گم. بعد می‌گم یا امام زمان تو کمکم کن که من ببخشمش. اون طرف هم نشسته داره حرف‌های منو گوش می‌ده. بعد امام زمان بلند میشن یه نور نارنجی‌رنگ روی سر دو تامون می‌اندازند. دست‌شون رو می‌گیرن بالای سر دو تامون و می‌گن یاالله، یاالله، یاالله. یه نور نارنجی‌رنگ به قلب دو تامون می‌تابونه. بعدش چشم‌هام رو باز می‌کنم و میام بیرون خیلی حس سبکی داره. الان که دارم با شما حرف می‌زنم، دارم اون رو حس می‌کنم. هر وقتی این کار رو تکرار کردم، برای من جواب داده» (خانم س. ت ۳۴ ساله).

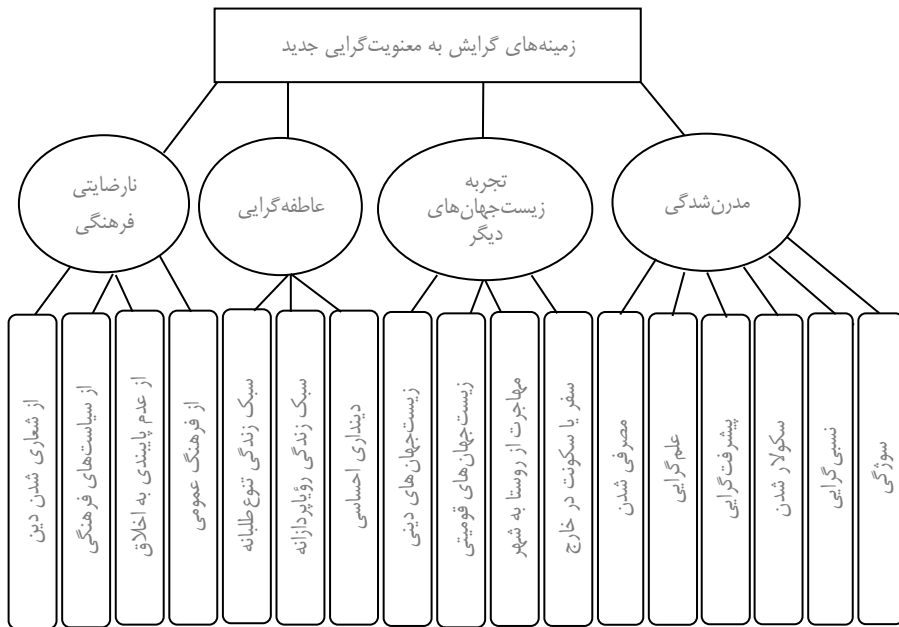
مضمون سوم: نارضایتی فرهنگی

نارضایتی نوعی جهت‌گیری روانی و یا ارزیابی ارزشی منفی است که از فاصله و خلأ میان واقعیت موجود و شرایط مطلوب حاصل می‌شود. نارضایتی فرهنگی نسبت به اهداف یا

انتظارات فرهنگی در جامعه است که با آگاهی فرد از حقوق و نیازهای خود و امکانات موجود در جامعه رابطه دارد. این نارضایتی به جهت گره خوردگی فرهنگ ایران با دین معمولاً نسبت وثیقی با عنصر دین پیدا می کند که با ابراز شکایت‌هایی اینچنین در مصاحبه‌ها همراه بود: گره زدن خود به اسلام برای امتیاز گرفتن، ادله‌ای صرف بودن روحانیون، فرهنگ ناصحیح ازدواج برآمده از آموزه‌های دینی، نارضایتی از تربیت دینی سنتی و اقتدارگرا. مواردی هم اشاره به فرهنگ عمومی یا سیاست‌های فرهنگی داشت: عدم حمایت خانواده جانبازان از سوی جامعه، انتقاد از پارتی‌بازی، انتقاد از دخالت‌های بی‌جای ایرانیان در کار یکدیگر، انتقاد از عدم رعایت بهداشت شهری، انتقاد از تمسخر پدر به خاطر جانبازی از ناحیه صورت. این نارضایتی گاه چنان شدت داشت که به ابراز تنفر از شرایط زندگی فعلی در شهر یا کشور خود و ترجیح شهر یا کشور دیگری برای سکونت می‌انجامید.

مضمون چهارم: تجربه زیست جهان‌های دیگر

زیست جهان شامل شبکه‌ای از معانی است که به فرد امکان می‌دهد راه خود را از میان رویدادهای معمولی و برخوردهای زندگی روزمره‌اش با دیگران در پیش گیرد. فرد در این شبکه با دیگران شریک است و نیاز به حمایت و تأیید پی در پی اعضای متعلق به زیست جهان مربوطه دارد که در تعاملات و ارتباطات محقق می‌شود. افراد برای حفظ این واقعیات، نه تنها به تأیید ضمنی بلکه به تأیید صریح و آکنده از بار عاطفی دیگران مهم خود نیازمندند. این دیگران مهم می‌توانند دوستان صمیمی، استادان و معلمان و... باشند. تجربه زیست جهان‌های دیگر غالباً با ظهور دیگران مهم جدید ناشی از تغییر محیط و شرایط زندگی اتفاق می‌افتد. این موضوع در مصاحبه‌ها در مواردی اینچنین نمود داشت: سکونت در کشور یا شهر جدید، قبولی در دانشگاه، مهاجرت از شهری به شهر دیگر، تجربه سفرهای متعدد به کشورها یا شهرهای دیگر، ازدواج ناهمخوان، ارتباط با افرادی دارای نوع دینداری و مواجهه‌های دینی متفاوت، معاشرت با صاحبان جهان‌بینی‌های متضاد. مضامینی که پیرامون زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید بررسی شد، به صورت خلاصه در تصویر زیر آورده شده است.



شکل ۳. نقشه مضمونی زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

گرایش روز افزون به معنویت‌های جدید و انگاره‌ها و الگوهای برآمده از آن، از مسائل مهم و قابل توجه در بررسی‌های فرهنگی جامعه ایرانی است. چرا که این انگاره‌ها، 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 همنشین‌گریزناپذیر ترس و اضطراب است، تحمل‌پذیر ساخته و کنشگر را در وضعیتی فرو می‌برد که با فراموشی رنج‌ها و ناکامی‌ها، خود را با خیال موفقیت‌ها و خوشی‌ها سرگرم سازد. سرگرمی مبتنی بر ساختن اجتماعی خیالی از طریق ایجاد سازوکارهای جمعی، همچون خندیدن مهندسی شده (با تبدیل آن از رفتاری واکنشی به کنشی با اراده مشترک)، آوازها و حرکات و تکنیک‌های آرامش‌بخش دسته‌جمعی و یا با تاریخ‌زدایی و فرافکنی تمامی تنش‌ها و تناقض‌ها به چهره طبیعت. گویی تنها در طبیعت است که می‌شود نه تنها زیبایی، که الوهیت

و زندگی را بازیافت و یا با ساختن پنداری خیالی از در دسترس بودن آرزوها با داشتن تنها اشتیاق و تصویر ذهنی روشن از آنها، شور و شوق تازه‌ای به زندگی کسالت‌بار یا رنج‌آلود و تیره و تار آنها بخشید.

این مقاله به دنبال پاسخ به چرایی و چگونگی استقبال از این انگاره‌ها و یا به عبارت دیگر، عوامل و زمینه‌های گرایش به معنویت‌گرایی جدید در میان شهروندان تهرانی بود. در این راستا، شاخص‌هایی برای این گرایش شناسایی شد که از تحلیل مضمونی ۲۳ مصاحبه انجام‌شده از گروندگان به این پدیده به دست آمده بود. این شاخص‌ها به سه دسته گرایش معرفتی، گرایش روانی و گرایش عملی تقسیم شدند. بررسی دلایلی که گروندگان طی مصاحبه‌ها برای کنش خود ذکر کرده بودند، در کنار تحلیل تجربه زیسته آنها نیز عوامل و زمینه‌های این گرایش را نمایان ساخت.

نتیجه‌نهایی مؤید پاره‌ای از دیدگاه‌های مطرح در عرصه جامعه‌شناسی دین بود. برای نمونه، این نتایج تأییدی بر دیدگاه «کلیفورڈ گیرتس» بود که معتقد انسان همواره در قضاوت در مورد اطراف خود بوده و میان امور بدانسان که هستند و آنگونه که باید باشند، شکافی می‌یابد. امکان بروز این شکاف‌ها و تنش‌های ناشی از آن در عصر مدرن به سبب تکثر فرهنگی بیشتر می‌شود؛ لذا معنویت‌گرایی جدید می‌تواند با توجیه تجربه‌های بشر از بی‌عدالتی و نابرابری به او کمک کند. همچنین این پدیده نوظهور در تحمل‌پذیر ساختن رنج نیز نقش دارد. در واقع، معنویت‌گرایی جدید، گاه از طریق تخفیف و گریز از موقعیت‌های فشار عاطفی به کنشگر کمک می‌کند و گاه با فراهم آوردن شیوه‌های خاصی از کنش می‌کوشد رنج را تحمل‌پذیر سازد. گاهی نیز از طریق قرار دادن رنج در یک زمینه معنی‌دار، انسان را با آن تطبیق داده و آن را قابل فهم می‌سازد (همیلتون، ۱۳۹۰: ۲۶۹).

همچنین مطابق دیدگاه «آنتونی گیدنز»، معنویت‌گرایی نوپدید با ارائه معانی تازه برای کنشگری که برای پرسش‌های وجودی خود پاسخی نمی‌یابد و گرفتار احساس ناامنی است، نسخه‌ای رهایی‌بخش است (قانع‌ی راد، ۱۳۸۸: ۸۲) یا آنچنان که «پیتر برگر» اذعان می‌دارد، پناه انسان امروزی در تجربه مرزی یا حدی است؛ یعنی اوضاع و احوالی که در آن انسان با تمام وجودش، عدم کفایت منابعی را که برای رسیدن به مقصود در اختیار دارد، تجربه می‌کند (ملکیان، ۱۳۹۴: ۲۱ و ۲۲). براساس دیدگاه مورد توجه «گلاک و استارک» نیز، معنویت‌گرایی جدید می‌تواند به‌عنوان جبران‌کننده برای آن دسته از محرومیت‌ها عمل کند که فرد برطرف کردن آن را از توان یا اختیار خود خارج می‌داند

عوامل ذکر شده در بالا، بدون دسترسی و ارتباط مؤثر با پدیده معنویت‌گرایی جدید و یا گروندگان به آن ممکن نیست. افزون بر آن، توجه به مسئله برخاستگی معانی از زمینه اجتماعی در فهم معنای عوامل نقش‌آفرین در گرایش به معنویت‌گرایی جدید نزد کنشگران اهمیتی ویژه دارد. در واقع، اینکه کنشگر موقعیت و شرایط موجود خود را تجربه رنج، محرومیت یا حدی معنا کند، وابسته به زمینه اجتماعی است که در آن زیست می‌کند؛ زمینه‌ای که نمود آن را می‌توان در خصایص فردی او پی‌جویی کرد. سوژگی یا عدول از هر آنچه محوریت فرد را به مخاطره اندازد؛ نسبی‌گرایی یا عدم وجود معیار واحد و تغییرناپذیر برای ارزیابی قطعی افراد و پدیده‌ها؛ مصرفی‌شدن یا حرکت به سوی در اختیار داشتن کالاها و خدمات برای بیان هویت و به نمایش گذاردن تمایز اجتماعی؛ پیشرفت‌گرایی یا تمایل به موفقیت و ارتقای وضعیت خود با خطرپذیری و تجربه راه‌های جدید؛ و سکولار شدن یا بازانندیشی در وضعیت موجود مبتنی بر خرد سکولار از زمره موارد بررسی شده در این مقاله هستند که تحت عنوان کلی مدرن‌شدگی جای گرفتند.

تحلیل و بررسی مصاحبه‌ها حکایت از لزوم مطالعه زمینه‌های دیگری نیز داشت؛ تجربه زیست‌جهان‌های دیگر که اشاره به تعاریف جدیدی از واقعیت دارد. تعاریفی که کنشگر به واسطه پیدایی تعاملات جدید ناشی از تغییر مکان زندگی و یا دیگران مهم تجربه می‌کند. سبک زندگی تنوع‌طلبانه و یا تمایل به تعویض مداوم عناصر مادی و معنوی زندگی و همچنین مطبوع‌انگاری گسترده‌گی در عین سطحی‌بودگی دانایی‌ها و توانایی‌ها. سبک زندگی رؤیاپردازانه و یا ساختن تصاویری رؤیایی از رابطه با گذشته، اکنون و آینده و یا امور، افراد یا پدیده‌های فرامادی. این موارد در کنار دو عامل نارضایتی از فرهنگ خودی (به ویژه عناصر دینی آن) و دینداری احساسی که اختصاص به جامعه ایرانی دارد، از نقش و اهمیت قابل توجهی در گرایش به معنویت‌گرایی جدید برخوردار بودند.

در نهایت می‌توان گفت اگرچه گرایش به معنویت و توجه به عالم معنا در ایران و در میان ایرانیان مسبوق به سابقه‌ای طولانی است، لیکن گسترش و استقبال از معنویت‌گرایی جدید نشان از شکل‌گیری خرده‌فرهنگی نوظهور در جامعه ایرانی دارد. چرا که حاکی از پیدایی الگوها و انگاره‌های معنوی تازه‌ای در مناسبات اجتماعی و در موقعیت‌های بین فردی است؛ انگاره‌هایی که گاه جهان بیرون را آئینه 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 با چاشنی از مثبت‌اندیشی متکی بر اعتبار علم روان‌شناسی و برپایه یوتوپایی انسانی بازتاب‌دهنده نجاتی زمینی با قواعدی سحرگونه و ماوراءالطبیعی. گویی به تدریج با کنشگران خلاق می‌شویم که خرده‌فرهنگی را نمایندگی می‌کنند که به‌طرد عناصری از گفتمان رایج دینی و همچنین ایدئولوژی‌های اصلاح‌گری اجتماعی می‌پردازند.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

۱. باستانی، سوسن و دیگران (۱۳۸۸). مروجان رفتارهای نوین دینی؛ مطالعه موردی جمع‌های با رویکرد روان‌شناسی و عرفان، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۶.
۲. برگر، پیتر و دیگران (۱۳۸۱). ذهن بی‌خانمان نوسازی و آگاهی، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
۳. حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱). معنویت در سید مصرف، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. خادم‌لو، بشیر (۱۳۸۹). ارزیابی و عملکرد پیامدهای اجتماعی گروه‌های معنویت‌گرا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، استاد راهنما: حسین کچوئیان.
۵. خراسان فردی (۱۳۹۰). معانی، انگیزه‌ها و پیامدهای گرایش به یگه در شهروندان تهرانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی، استاد راهنما: ابوتراب طالبی.
۶. خسروی، بهناز (۱۳۸۵). بررسی میزان تأثیر شبکه روابط اجتماعی و شیوه زندگی در رفتار دینی افراد (تحلیل عوامل مؤثر در گرایش افراد به رفتارهای نوین دینی در میان ساکنان شهر تهران)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته پژوهش علوم اجتماعی، دانشگاه الزهرا، استاد راهنما: سوسن باستانی.
۷. دانایی‌فرد، حسن و زینب مظفری (۱۳۸۷). ارتقای روایی و پایایی در پژوهش‌های کیفی مدیریتی: تأملی بر استراتژی‌های ممیزی پژوهشی، پژوهش‌های مدیریت، سال اول، شماره اول.
۸. راد نیک‌نام، سمانه (۱۳۸۱). اشاعه فرهنگی و فرهنگ‌پذیری (بررسی روز ولنتاین)، نامه پژوهش، شماره ۲۳ و ۲۴.
۹. ستوده، هدایت‌الله (۱۳۷۴). مقدمه‌ای بر آسیب‌های اجتماعی، تهران: نشر آوای نور.
۱۰. شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۸). تبارشناسی تجربه دینی در مطالعات دینداری، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره دوم، شماره ۶.
۱۱. طالبان، محمدرضا (۱۳۹۱). ارزیابی تجربی نظریه محرومیت در تبیین دینداری، مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره ششم، شماره ۱.
۱۲. طالبی دارابی (۱۳۹۱). فرقه‌گرایی جدید در ایران، رساله دکتری، دانشگاه علامه طباطبایی، استاد راهنما: ابوتراب طالبی.
۱۳. عباس‌زاده، محمد (۱۳۹۱). تأملی بر اعتبار و پایایی در تحقیقات کیفی، جامعه‌شناسی کاربردی، سال ۲۳، شماره ۴۵.
۱۴. غلامی‌زاده بهبهانی، شیرین (۱۳۸۵). دینداری‌های موازی؛ مطالعه دلایل جامعه‌شناسانه پیدایش آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه الزهرا، راهنما: سارا شریعتی مزینانی.
۱۵. قانع‌راد، محمدمبین (۱۳۸۸). ناامنی هستی‌شناختی زندگی شهری در آثار روشنفکران ادبی، مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره سوم، شماره ۲.
۱۶. کاشی، فضا (۱۳۸۹). خود در معنویت‌های جدید، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، استاد راهنما: سارا شریعتی مزینانی.

۱۷. محدثی گیلوانی، حسن (۱۳۹۵). جریان‌های دینی و معنوی بدیع، بررسی و نقد رویکردهای تبیینی، جهت‌گیری‌های هنجارین و راهبردهای عملی، مجموعه مقالات گزارش وضعیت اجتماعی کشور، جلد دوم، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم: ۴۹۳ تا ۵۳۶.
۱۸. مقدس، علی‌اصغر و شفیعہ قدرتی (۱۳۹۰). بررسی نقادانه نظریه‌های جامعه‌شناسی عواطف جانانان ترنر، تئودور کمپر و ادوارد لاولر، فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، سال ۲۲، شماره ۲.
۱۹. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸). درس گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۰. میری، سیدحسن (۱۳۹۰). زمینه‌های اجتماعی گرایش به عرفان‌های نوظهور، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، استاد راهنما: داود پرچمی.
۲۱. ویلسون، بری‌ان و جیمی کرسول (۱۳۸۷). جنبش‌های نوین دینی؛ محدودیت‌ها و امکانات، ترجمه محمد قلی‌پور، مشهد: نشر مرندیز.
۲۲. همیلتون، ملکم (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.

(ب) منابع لاتین

1. Hanegraaff, Wouter, j. (1996). *New Age religion and western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*: New York, E. J. Brill. Leiden.
2. Moberg, David O. (2010). *Spirituality Research: Measuring the Immeasurable?*, *Perspectives on Science and Christian Faith*, V. 62, No. 2.
3. Kemper, Theodore D. (1991). *Predicting emotions from social relations*. *Social Psychology Quarterly*. Vol. 54. No. 4.