

معنویت عقلانی یا مرزبندی با دین و دیانت

تبیین لوازم معنویت‌گرایی نوین
در گفتگو با دکتر محمد جعفری

متاورسی و انسان معنوی

بررسی نسبت معنویت و روح
مصنوعی در جهان معاصر
در گفتگو با دکتر مهدی مطهرنیا

ملکوت سایبریسیم

درآمدی بر هستی‌شناسی زیست
سایبری و مسیر رشد معنوی

نقش نهاد دین در ترویج معنویت

دکتر رضا غلامی، رئیس مرکز پژوهش‌های علوم
انسانی اسلامی صدا، در گفتگو با خردورزی مطرح کرد:
- عدم توانمندی در جذب مخاطب غیرسنجی
- تقسیم جامعه حوزوی به خودی و بیگانه
- فقر تئوریک در بسط نظریه‌های تربیتی
- فقدان الگوهای متنوع عملی

فقه، بنای تربیت انسان معنوی ندارد

مطالعات معنویت در طبقه‌بندی علوم اسلامی
گفتگو با دکتر حمیدرضا مظاهری سیف

معنویت ورفاه ذهنی

جایگاه معنویت در موقعیت‌های
متفاوت مذهبی

تحقق معنویت در جهان مدرن

زیستن در جهان بدون معنا، وحشتناک است
گفتگوی ویژه خردورزی با دکتر بیژن عبدالکریمی
فیلسوف، نویسنده و استاد دانشگاه



کتاب سعادت بشر

قرآن فقط برای سعادت آخرت نیست؛ سعادت دنیا را هم
قرآن تأمین میکند. سعادت دنیا یعنی برخورداری از نعم الهی
در این نشئه؛ این را با قرآن میشود تأمین کرد. ۱۳۹۸/۰۱/۲۶



دانش



عزت



وحدت



قدرت



رفاه



سبک زندگی





مجله تخصصی خردورزی | سال سوم | شماره دوازدهم | اردیبهشت ۱۴۰۱



خردورزی، یک مجله اندیشه‌ای آزاد و مستقل با هویت اسلامی است که تأملی دارد در تطبیق مبانی علوم انسانی و اسلامی بر مسائل و انگاره‌های شناختی انسان در جامعه‌ی مدرن؛ بدین منظور با رویکردی اندیشمندانه و فکری، سعی در جمع‌آوری آثار اندیشمندان و متفکران آزادمنش و ژرف اندیش در موضوعات متعدد و متنوع دارد. خردورزی وضعیت کنونی تکثر آراء روشنفکران و تشتت آراء فلاسفه غرب را فرصتی مغتنم جهت ایجاد فضای گفتگویی اندیشمندان دینی می‌داند و در تلاش است با توجه به انگاره‌های ذهنی اقبال‌نخبگانی در موضوعات مختلف حوزه دین و اندیشه، از خاستگاه اندیشمندان اسلامی فضایی فکری و گفتگویی را رقم بزند. خردورزی در حقیقت محملی برای کنش ارتباطی است که در بستر آن متفکران آزادمنش در جایگاهی برابر و مبتنی بر منطق و استدلال به بحث و گفت و گو و طرح دیدگاه‌های خود می‌پردازند. در راستای وصال و پویای این رسالت «مجله تخصصی خردورزی» از اعانت تمامی علاقمندان در نگارش یادداشت، طرح ایده و ایجاد فرصتی برای گفتگو با اندیشمندان با کمال افتخار استقبال کرده و دست یاری یکایک آنان را به گرمی می‌فشارد.



هنگام ارسال مطلب، نکات زیر را مدنظر قرار دهید:

- آثار خود را تایپ شده و براساس رسم الخط خردورزی ارسال کنید.
- آیین نگارش و شیوه نامه نسخه برداری ما نسبت به کلیه آثار اعمال می‌شود.
- از آثار ارسالی حتماً رونوشتی برای خود نگاه دارید، زیرا مقالات دریافتی عودت داده نمی‌شوند.
- ارجاعات، مستندات و پاورقی‌های هر مطلب را بر اساس شیوه‌های مرسوم منبع‌نویسی دانشگاهی ذکر کنید.
- به همراه ترجمه، اصل مطلب را نیز ارسال کنید.
- نشانی خود را به صورت دقیق با قید کدپستی و شماره تماس بنویسید.
- خردورزی در ویرایش، حک و اصلاح مطالب آزاد است، اما چنانچه میزان ویرایش بیش از حد متعارف باشد، به اطلاع صاحب اثر خواهد رسید.
- صاحبان آثار اگر خواهان آگاهی از پذیرش و یا عدم پذیرش اثر خود هستند، از طریق ایمیل مجله یا از طریق صفحه اینستاگرام با ذکر دقیق مشخصات خود با ما در ارتباط باشند.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

صاحب امتیاز: مؤسسه فرهنگی-رسانه‌ای شناخت

مدیر مسئول: رفیع‌الدین اسماعیلی

سردبیر: معجید رحیمی

شورای سیاست‌گذاری: عبدالحسین خسروپناه، حمید پارسا، شهریار زرشناس، حسن صدراپی عارف، محمد حسنی، دانیال بصیر، محمد حسن فرج‌نژاد

هیأت تحریریه: تحریریه ایرانی: مهدی جمشیدی، محسن ردادی، محمد جواد فرج‌نژاد، علی قهرمانی، مهدی نیکویی، علیرضا ملاحمدی، عطیه کشتکاران، فاطمه السادات هاشمیان، محمد امین رضایی
تحریریه خارجی: دانیلا ویلانی، آنجلا سورجنته، پائولا ایانلو، الساندرو آنتونیتی، لورا جی. والمر، لینه آرنه جنین
گروه ترجمه: سید محمد امین علوی، سجاد اکبری، رویا مظفری

ویراستار: سید محمد امین موسوی، محمد حسین کتابی

فنی و هنری: مدیر هنری: عرفان خلیلی‌فر
نقاشی جلد: عباس گودرزی
تصویربرداری و تدوین: گروه تولید رسانه اندیشه و آگاهی فکرت

روابط عمومی: علیرضا فرهادی

با تشکر از: میلاد پورعسکری، اباصلت غریب

راه‌های ارتباطی: نشانی: قم، بلوار بسیج، بعد از خیابان شهید تراب نجف‌زاده
مؤسسه فرهنگی-رسانه‌ای شناخت
تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۴۲۰۶۴

آدرس سایت: www.Fekrat.net
صفحه اینستاگرام: @Kheradvarzi_ir





■ معنویت نمایشی و خدای سانتی مانتال!

| درآمدی بر مبانی و مؤلفه‌های معنویت

| مجید رحیمی

| ۷ |

■ معنویت و عقلانیت خودبنیاد

| عقلانیت ضد معنویت، ابزاری و ضد عقل است |
| گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار |

| ۱۵ |



■ تحقق معنویت در جهان مدرن

| زیستن در جهان بدون معنا، وحشتناک است |
| گفت‌وگو با دکتر بیژن عبدالکریمی |

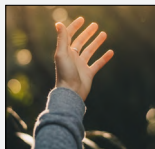
| ۱۰ |



■ انسان و جهان معنوی

| درآمدی بر مفهوم‌شناسی معنویت |
| علی قهرمانی |

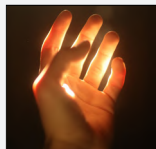
| ۲۴ |



■ احتضار معنویت

| تبارشناسی معنویت‌گرایی نوین |
| محمدجواد فرج‌نژاد |

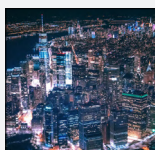
| ۲۱ |



■ آرمان شهر معنوی

| معنویت، حلقه مفقوده جهان معاصر |
| مهدی نیکوئی |

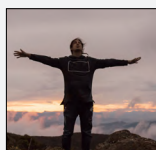
| ۳۸ |



■ معنویت و رفاه ذهنی

| جایگاه معنویت در موقعیت‌های متفاوت مذهبی |
| دانیلا ویلانی، آنجلا سورجنته، پائولا ایانلو، الساندرو آنتونینی |

| ۲۹ |



معنویت و انسان معاصر

■ ماهیت سینما با معنویت سازگار نیست

| جایگاه سینما در رشد معنوی انسان معاصر |

| گفت‌وگو با سعید مستغاثی |

| ۴۷ |



■ متاورسی و انسان معنوی

| نسبت معنویت و روح مصنوعی در جهان معاصر |

| دکتر مهدی مطهرنیا |

| ۴۳ |

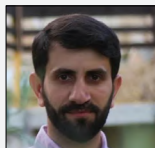


■ معنویت مدرن، غایت نبرد تمدنی غرب

| درآمدی بر معنویت‌های نوظهور در جهان معاصر |

| گفت‌وگو با محمدعلی ترحینی |

| ۶۳ |



■ فقه، بنای تربیت انسان معنوی ندارد

| جای خالی مطالعات معنویت در طبقه‌بندی علوم اسلامی |

| گفت‌وگو با دکتر حمیدرضا مظاهری سیف |

| ۵۸ |



■ آن تذکر رسولانه و این گشودگی قدسی

| درخشش معنوی در عهد پساانقلابی |

| مهدی جمشیدی |

| ۶۹ |



■ ملکوت سایبریسیم

| درآمدی بر هستی‌شناسی زیست‌سایبری و مسیر رشد معنوی |

| علیرضا ملاحمدی |

| ۶۴ |

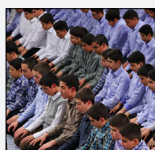


■ معنویت‌گرایی در ایران فردا

| آینده‌پژوهی معنویت و دین‌داری در ایران اسلامی |

| عطیه کشتکاران |

| ۷۶ |

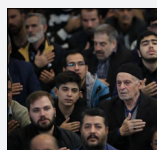


■ انقلاب اسلامی و رشد معنوی جامعه

| جایگاه معنویت در فرهنگ و اندیشه ایرانی |

| محسن ردادی |

| ۷۳ |



■ یوگا، از مذهب تا معنویت

| ریشه‌شناسی معنویت دینی و سکولار |

| لورا جی. والمر |

| ۷۹ |



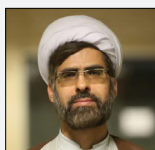
معنویت فرادینی

■ معنویت عقلانی یا مرزبندی با دین و دیانت؟

| تبیین لوازم فرهنگی، سیاسی و اجتماعی معنویت‌گرایی نوین |

| گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمد جعفری |

| ۸۹ |

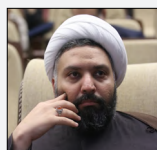


■ نقش نهاد دین در ترویج معنویت

| اثرگذاری و آسیب‌پذیری حوزه‌های علمیه |

| گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا غلامی |

| ۸۶ |



■ معنویت مدرن، ره‌آورد اومانیزم

| مقایسه تطبیقی مبانی معنویت مدرن و معنویت اسلامی |

| فاطمه‌السادات هاشمیان |

| ۱۰۰ |



■ درآمدی بر معنویت بریکولاژ

| تبیین معنویت فرادینی و ارتباط آن با گزاره‌های دینی |

| گفت‌وگو با دکتر احمد شاکر نژاد |

| ۹۶ |



■ معنویت و سکولاریسم در نوجوانی

| تبیین روان‌شناختی فرهنگ دین‌داری |

| لیده آرنت جنین |

| ۱۰۷ |



■ عصر علم محض

| معنویت غربی و تقدیر انسان معاصر |

| محمد امین رضایی |

| ۱۰۴ |



معنویت نمایشی و خدای سانتی مانثال!



امجد رحیمی
سردبیر مجله تخصصی خردورزی

درآمدی بر مبانی و مؤلفه‌های معنویت

عناصری به نظام باورهای ما، می‌تواند روایت ما از زندگی را معنادار سازد و ما را از چالش پوچی برهاند. در جهان معاصر، مقابل رویاروی معنویت دینی، مفهوم «معنویت مدرن» شکل گرفته است. معنویت مدرن، برآیند نحوه‌ای از زیستن است که بر مبنای رابطه قلبی و محبت به خود برتر انسان و توانایی‌های روحی او می‌باشد.

معنویت دینی قائل به عقلانیت، حیوانیت، وجود خدا، هویت ربطی مخلوقات نسبت به خدا، وجود و اصالت روح، اصالت فطرت، همچنین آخرت‌گرا، شریعت‌گرا، اعتدال‌گرا، و قائل به اخلاق و معرفت‌شناختی است. در حالی که معنویت مدرن شریعت‌ستیز، غیروحیانی، اومانیزست، ساینتیسم، تجربه‌گرای افراطی و قائل به نسبییت اخلاقی، ماتریالیسم روشی، راسیونالیسم، آمپریسم، پوزیتیویسم، ولیبرالیسم الهیاتی می‌باشد. معنویت دینی در بردارنده معرفت، نیت الهی، و رفتار مطابق با شریعت الهی است؛ در حالی که معنویت مدرن در غیاب خدا و تقلیل تفکر، بر عشق انسان به خود و عالم استوار می‌باشد.

معنویت فرادینی، مدرن یا «دین نوین جهانی» برخاسته از مبانی نظری سکولاریسم و زمینه‌های عملی لیبرالیسم و غرب جدید است. طبیعتاً مبلغ این تفکر، ابزارهای چندرسانه‌ای هستند که در کل جهان، مروج تفکر لیبرالیسم می‌باشند. گرچه اساساً ابزارهای چندرسانه‌ای و رسانه‌های مکتوب، خصوصاً کتاب و مجلات تخصصی نقش به‌سزایی در تعمیم و تثبیت این اندیشه‌ها داشته‌اند، اما شاید بتوان گفت: «مهم‌ترین ابزاری که در راستای همگانی‌سازی مبانی و مؤلفه‌های دین نوین جهانی استفاده شده، آثار سینمایی بوده است.» برخی از این آثار عبارت‌اند از: بچه ژرماری، دروازه نهم، شاگرد جادوگر، آواتار، ارباب حلقه‌ها، جادوگر شهر بلر، ماتریکس، آگاهی، درخت زندگی، ناین، جنگ اژدها، ترانسفورمرز، گولم فرانکشتاین، ترمیناتور، سفر تک‌شاخ، ون هلسینگ، و...

دولت‌ها و حاکمان اسلامی و نهادهای دینی، متولّی مقابله‌ی صحیح با معنویت مدرن و مروج و مبلغ معنویت دینی هستند. با وجود حجم‌های بی‌سابقه فرهنگی غرب، کوشش نهادهای متولی در این حوزه، کم‌اثر نبوده است، اما به جهت عدم بسط نظریه‌های تربیتی، فقر تئوریک و عدم توجه کافی به ظرفیت‌های چندرسانه‌ای، مواجهه‌ی کامل و پایاپایی شکل نگرفته است.

در دوازدهمین شماره از مجله تخصصی «خردورزی» قصد داریم به اندیشه‌ها، مسائل، انگاره‌ها، و چالش‌های «معنویت دینی و فرادینی» بپردازیم. در این شماره تلاش کرده‌ایم که از دریچه و نگاه‌های مختلف، مسئله معنویت را به بحث و گفتگو بگذاریم. همچنین باتوجه به بحث‌های متعدد استاد مصطفی ملکیان، پیرامون پروژه‌های «معنویت عقلانی» یا «عقلانیت معنوی» و یا «معنویت و عقلانیت»، تلاش شده که ابعاد و زمینه‌های فکری و شناختی مباحث نظری ایشان نیز، مورد بحث و بررسی و نقد قرارگیرد. برخی از مهم‌ترین موضوعاتی که در این ویژه‌نامه به آن پرداخته‌ایم، عبارت‌اند از: معنویت و عقلانیت خودبنیاد، تحقق معنویت در جهان مدرن، انسان و جهان معنوی، تبارشناسی معنویت‌گرایی نوین، معنویت و رفاه ذهنی، نقش نهاد دین در ترویج معنویت، جایگاه سینما در رشد معنوی انسان معاصر، نسبت معنویت و روح مصنوعی در جهان معاصر، هستی‌شناسی زیست‌سایبری و مسیر رشد معنوی و... ●

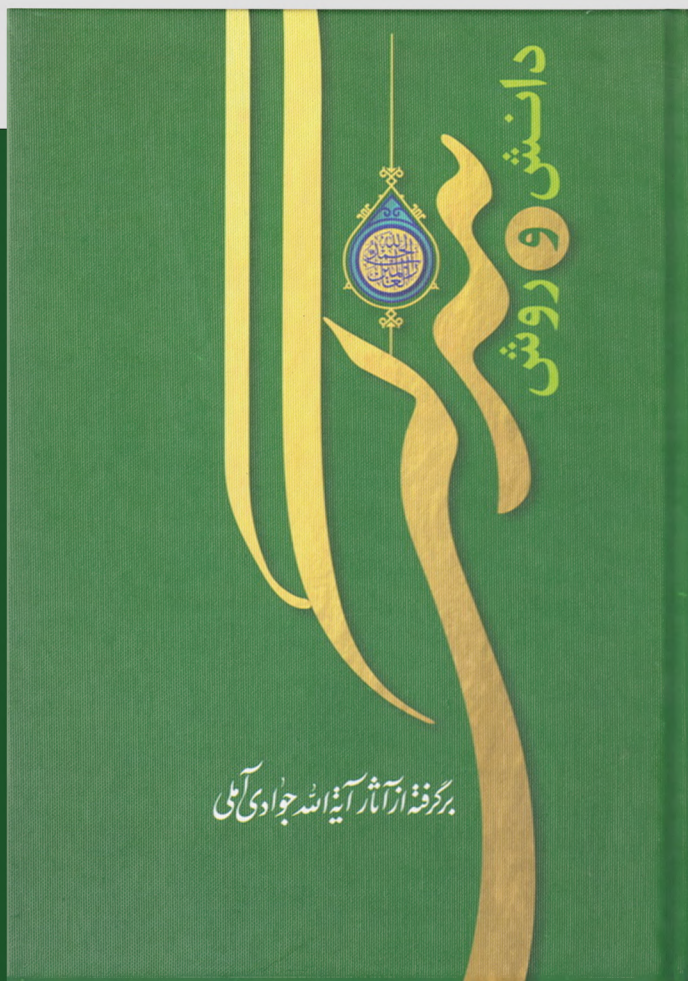
مسئله معنویت، کلاهی آشنا، اما پدیده‌ای نوظهور است. تفحص و جستار در بیان‌های دینی، مبین فقدان موضع صریح پیرامون این پدیده است. بسیاری از اندیشمندان دین، معنویت را به مثابه عرفان و اخلاق و فقه پنداشته‌اند و چه بسا نیاز انسان‌های پیشین نیز، با درک و عمل به این مفاهیم متعالی، برطرف گشته و فقدان برای ایجاد مفهومی جدید، احساس نشده است.

انسان، دائماً در کش‌مکش تضادها و مفاهیم معانی متفاوت است. از ابتدای تاریخ، پیروان شیطان رجیم در تلاشند که انسان را از جایگاه آدمیت به جایگاه حیوانیت و حتی کمتر از آن «کَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» برسازند. این کش‌مکش، برای انسان معاصر به شدت تشدید یافته و هر لحظه، در مسیر انتخابی نوپدید با جدّائیت‌های دل‌فریب یا حس هم‌زیستی و هم‌افزایی بیشتر قرار می‌گیرد. به همین جهت، در شرایط کنونی و با ایجاد دوگانه‌هایی مانند «معنویت دینی و فرادینی» تفسیر معنویت به فقه و عرفان و اخلاق، ناصواب است. از سوی دیگر، در جهان سنتی کمتر متفکری پیدا می‌شد که زندگی را تهی و پوچ بدانند، ولی امروزه شاهد نگاه‌های پوچ‌گرایانه مختلف، به زندگی هستیم. این نگاه‌ها در تقابل جدی با نگاه معنویت دینی به زندگی هستند و لازمه‌ی کنش و واکنش متقابل پیرامون پدیده‌های این‌چنینی، سخن گفتن از مسئله معنویت دینی است.

معنویت دینی، برآیند و حاصل شکلی از زیستن است که بر پایه رابطه قلبی و پیوند حقیقی با خدا شکل گرفته و حالات و اعمال و زندگی فرد معنوی را بر پایه تعالیم و حیوانی تبلور می‌بخشد. معنویت دینی با افزودن

این کتاب برگرفته شده از آثار آیت‌الله جوادی آملی می‌باشد که در آن به شرح عبودیت و مراحل کمال انسان می‌پردازد. در قسمتی از این اثر می‌خوانیم:

نزدیکی خدا به انسان در آیات گوناگونی بیان شده است در آیه‌ای می‌فرماید: **مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا يُخْرِجْهُ مِنْ حَيْثُ يَشَاءُ** ﴿و إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ اگر بندگان من مرا از تو پرسیدند، من نزدیکم اگر کسی مرا بخواند او را اجابت می‌کنم پس به من ایمان آورید و دعوت مرا اجابت کنید در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: **مَنْ أَسْرَبَ إِلَىٰ سَائِرِ النَّاسِ فَاسْتَفْتَىٰ بِهِ شَيْئًا مِّنْ دِينِهِ فَاسْتَفْتَىٰ بِهِ مَن عَدَا اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ يَلْعَنُ السَّائِرَ كُلَّ مَلَكٍ مَّنْ خَلَقْنَا** ﴿و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ ما به این محتضر از شما نزدیکتریم و لکن شما نمی‌بینید و در مرحله سوم می‌فرماید: **مَنْ أَسْرَبَ إِلَىٰ سَائِرِ النَّاسِ فَاسْتَفْتَىٰ بِهِ شَيْئًا مِّنْ دِينِهِ فَاسْتَفْتَىٰ بِهِ مَن عَدَا اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ يَلْعَنُ السَّائِرَ كُلَّ مَلَكٍ مَّنْ خَلَقْنَا** ﴿و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ ما انسان را آفریدیم و از وسوسه‌های نفس او باخبریم و از رگ گردن که رگ حیات اوست به او نزدیکتریم و در مرحله چهارم می‌فرماید: **مَنْ أَسْرَبَ إِلَىٰ سَائِرِ النَّاسِ فَاسْتَفْتَىٰ بِهِ شَيْئًا مِّنْ دِينِهِ فَاسْتَفْتَىٰ بِهِ مَن عَدَا اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ يَلْعَنُ السَّائِرَ كُلَّ مَلَكٍ مَّنْ خَلَقْنَا** ﴿و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ خدا بین قلب انسان که همان حقیقت و روح انسان و انسانیت اوست، فاصله می‌شود؛ یعنی بین ما و حقیقت ما خدا فاصله است. آنچه در قلب ما می‌گذرد در قلمرو قدرت اوست. وقتی خدا بین انسان و قلب او حایل گردد؛ یعنی هیچ فاصله‌ای وجود ندارد و اگر ما آن قرب و نزدیکی را نمی‌یابیم، به دلیل وجود حجاب‌ها و موانعی است که بین ما و او وجود دارد، باید این حجاب و مانع را برطرف کرد و به او نزدیک شد.



• دانش و روش بندگی

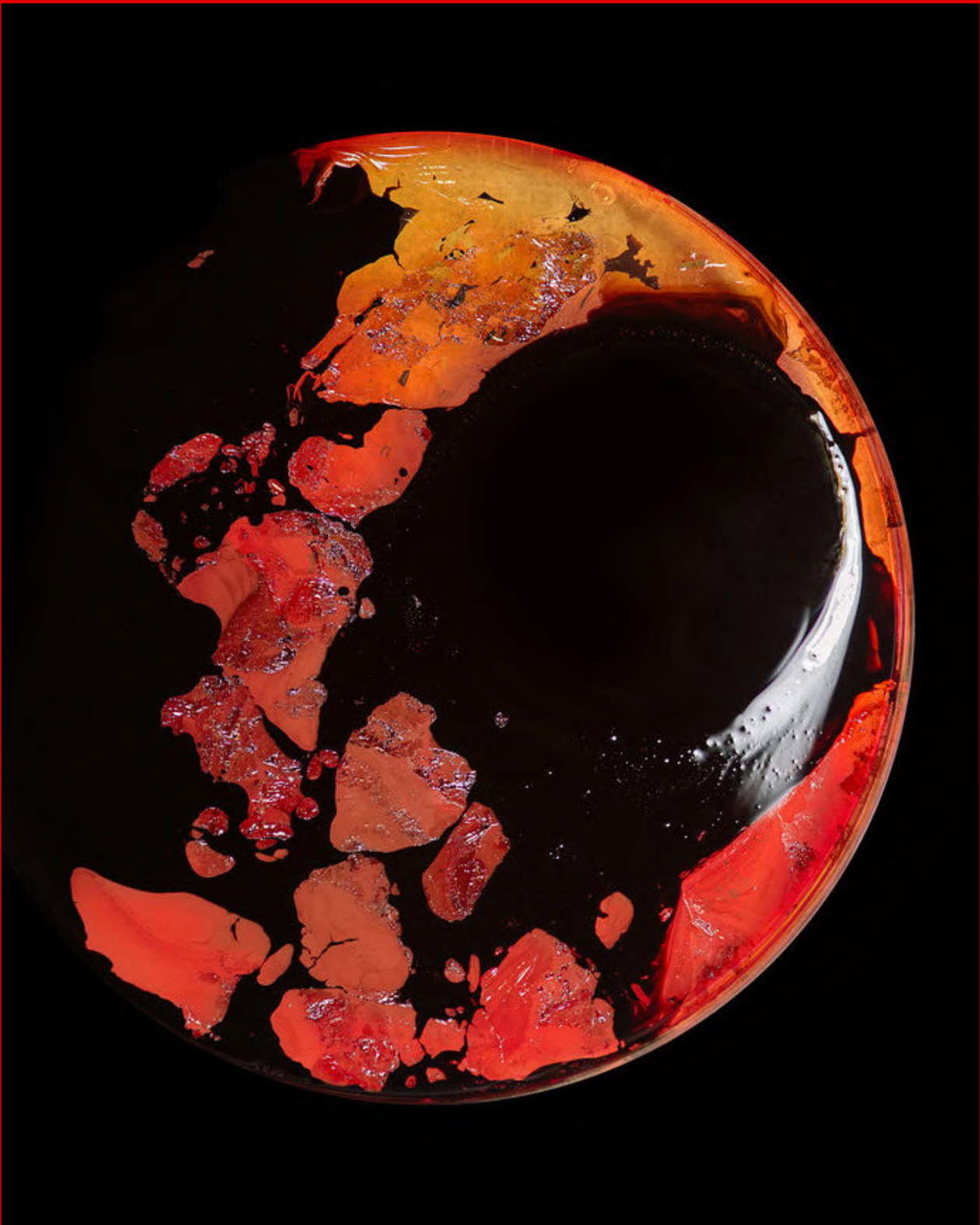
نویسنده: آیت‌الله جوادی آملی

تعداد صفحات: ۷۳۶

ناشر: اسراء

سال نشر: ۱۳۹۶

فلسفه و معنویت



● گفت‌وگوی اختصاصی خردورزی با اساتید مطرح علوم انسانی:
دکتر بیژن عبدالکریمی و حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا پرنجگار

● همراه با آثاری از:

محمدجواد فرج‌نژاد، علی قهرمانی، مهدی نیکوئی، دانیلا ویلانی، آنجلا سورجنته، پائولا ایانلو و الساندرو آنتونیتی

گفت‌وگوی اختصاصی با **دکتر بیژن عبدالکریمی**
فیلسوف، نویسنده و استاد دانشگاه

تحقق معنویت در جهان مدرن

| زیستن در جهان بدون معنا، وحشتناک است |



معرفی نامه

بیژن عبدالکریمی (زاده ۱۳۴۲) فیلسوف ایرانی است. وی دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال است. عبدالکریمی دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد فلسفه را به ترتیب در سال‌های ۱۳۶۷ و ۱۳۷۳ شمسی در دانشگاه تهران به پایان رساند و در سال ۱۳۸۰ شمسی، از دوره دکتری فلسفه در دانشگاه اسلامی علیگر (هندوستان) فارغ‌التحصیل شد. او از منتقدان جدی نگاه سیاسی به مقوله فرهنگ، علوم انسانی اسلامی، و اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها است. عبدالکریمی معتقد است که باید رویکرد اونتولوژیک، جایگزین رویکردهای تئولوژیک و ایدئولوژیک شود. او بر بازخوانی سنت فکری متفکرانی همچون «علی شریعتی» و «احمد فردید» تأکید می‌کند و رویکرد صاحب نظرانی چون عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، و محمد مجتهد شبستری نسبت به متون مقدس را مورد نقد قرار داده است. ایشان در رابطه با تفکر تئولوژیک، معتقد است که این تفکر بر اساس تفکری جدلی و همین‌طور سیستماتیک به معنای خاص است.

مقدمه

سیر تاریخی - تطوری ملت‌های مختلف و به وجود آمدن فرق و مذاهب مختلف و تمایل انسان‌ها به معنویت، بیانگر این است که معنویت‌گرایی نیاز ضروری انسان است. دنیای مدرنیته با ایجاد جاذبه‌های مختلف دنیایی سعی در کم‌رنگ کردن بُعد معنوی انسان داشت، ولی به‌مرور، مشخص شد که بُعد معنوی چیزی نیست که بتوان آن را سرکوب کرد. این واقعیت، موجب حمایت جریان مدرنیته از عرفان‌ها و مذاهبی شد که حرکتشان هم‌سو با مدرنیته بود و در واقع خطری برای مدرنیته نداشتند. پاسخ به نیاز معنوی انسان، از مسائلی است که همواره در جامعه نخبگانی و اندیشمندان مطرح بوده و هست. معنای معنویت، ارتباط

معنویت با مسائل اجتماعی - سیاسی، نقش عرفان‌های جدید در معنویت، معنویت‌های دینی و شاخصه‌های آن و... از جمله مسائلی هستند که همواره در محافل علمی و نخبگانی مطرح می‌شوند. مجله تخصصی خردورزی با هدف تبیین ارتباط انسان و معنویت، گفتگویی را با دکتر بیژن عبدالکریمی فیلسوف، نویسنده و استاد دانشگاه انجام داده است.

■ خردورزی: آیا معنویت برای انسان بجا هو انسان، یک امر ضروری است؟

مسئله اول، این است که شما از چه کسی این سؤال را می‌پرسید؟ زیرا در این صورت پاسخ این پرسش متفاوت خواهد بود. اگر این سؤال را از من بپرسید، من انسان بدون معنا و معنویت را بسیار وحشتناک می‌بینم. انسانی که از معاصر تاریخی جدا می‌شود و در نهیلیسم دوران مدرن غوطه‌ور می‌شود، سرنوشت بسیار بد و وخیمی پیدا می‌کند.

متأسفانه روشنفکران، هر زمانی که یک دایکتومی یا انسان نهیلیستیک و یا یک بنیادگرا به معنای یک خر مقدس، خوار و مفهومی این چنین را می‌سازند. معنا و معنویت، تئولوژیسم و باور به یک فرقه نیست. انسانی که با حقیقت و معنای جهان نه در معنای روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه، بلکه در معنای آنتولوژیک کلمه، انسانی وحشتناک خواهد بود.

آیا حقیقتی در ورای این جهان و در پس این کثرات وجود دارد که وحدت‌بخش جهان باشد؟ بین وجودات قدر مشترکی است که می‌توانیم از آن به «وجود فی نفسه» تعبیر کنیم. اگر این حقیقت از زندگی بشر رخت بریندند، ما با مرگ انسان مواجه خواهیم بود. چنان‌که نیچه متفکر بزرگ غربی به ما نشان داد، مرگ خدا فقط به مرگ خدا منتهی نشد. مرگ خدا به مرگ بنیادها، مرگ مطلق، مرگ ارزش‌ها، مرگ اخلاق و در نهایت به مرگ انسان نیز منتهی شد؛ بنابراین پاسخ من به پرسش شما این است که زیستن در جهان بدون معنا برای من بسیار وحشتناک است.

■ خردورزی: از نگاه شما معنویت، امری فردی است یا اجتماعی؟ برای مثال در ادبیات عرفانی از

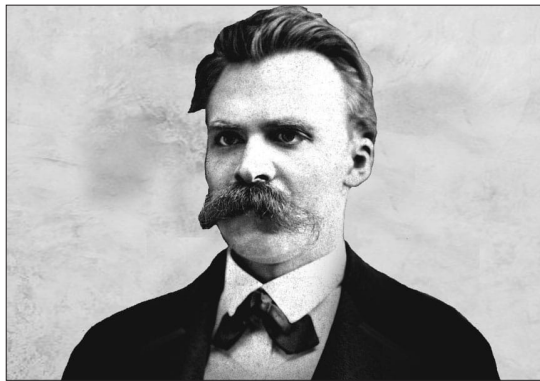
عرفان اجتماعی صحبت می‌شود و برخی معتقد به فردگرایی هستند، نظر شما چیست؟

سؤال شما چند جنبه دارد. معنویت در برخی از دوره‌های تاریخی با هنر، ادبیات، شعر، معماری، و زندگی مردم پیوند می‌خورد. برای مثال فرهنگ قومی در برهه‌ای فرهنگی معنوی می‌شود و انسان‌هایی که در این فرهنگ هستند در یک افق فرهنگی تنفس می‌کنند. البته معنای آن این نیست که همه انسان‌ها در این فرهنگ، معنوی هستند؛ بلکه چارچوب فرهنگ آنها یک چارچوب معنوی است. چنانچه در فرهنگ‌های بزرگ شرقی شاهد آن هستیم.

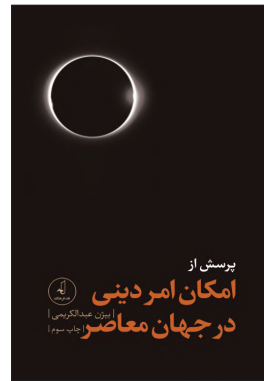
ما امروز، در جهانی زندگی می‌کنیم که افق‌های فرهنگی، در واقع افق‌های معنوی نیستند. ما در زیست جهانی زندگی می‌کنیم که هژمونی، سیطره، و رهبری این جهان با عقلانیت جدید علمی و تکنولوژیک است. عقلانیت حاضر به ذات سکولار و غیرمعنوی است. معنا در این عقلانیت، آن معنایی که در افق‌های فرهنگی شرقی می‌فهمیدیم، نیست.

تحقق امر معنوی در چنین جهانی بسیار دشوار است. من در مقاله آخر کتاب «پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر»، مرگ امر معنوی و پایان حیات دینی را بحث کرده‌ام. تحقق امر دینی و معنوی در جهان مدرن بسیار دشوار است. دشواری به حدی است که می‌توانم از امتناع وقوعی و امتناع تاریخی ظهور زندگی معناگرایانه در جهان کنونی صحبت کنم.

البته امکان دارد که در برخی از افراد شاهد زیست معنوی باشیم؛ اما این افراد، زیاد نیستند و هژمونی فرهنگی جامعه را در اختیار ندارند. در جهان کنونی، تحقق انسان، جامعه، و حکومت معنوی تقریباً غیرممکن است.



■ فریدریش ویلهلم نیچه



■ پرش از امکان امر دینی در جهان معاصر

■ **خردورزی:** پیامبر اسلام با این اندیشه ظهور نکرد که جامعه را به سمت معنویت و یا حقیقت محض حرکت بدهد؟ شما گفتید که ایشان در این بیست و سه سال توانست تحول ایجاد کند. آیا پیامبر این کار را به عنوان یک منجی و رهبر دنبال نکرد؟

پیامبر در تلقی من نمی‌توانست همه نتایج و پیامدهای کنش خود را پیش بینی کند. پیامبر با این ادعاها نیامد. ندایی از درون پیامبر، او را به دعوتی سوق داد. یک ندایی از ژرف‌نایی هستی، پیامبر را به خود خواند و او تجربه‌ای از هستی داشت؛ اما پیامبر نگفت: «من آمدم حکومت تشکیل بدهم و من می‌خواهم بنیان‌های یک تمدن را پی‌ریزی کنم و ایمان مردم را درست کنم.» اتفاقاً برعکس به پیامبر گفته شد: «و ما عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» تو وظیفه ابلاغ داری، این همه جوش زن، ایمان و کفر دست تو نیست! «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» شکر و کفر دست ماست نه دست تو.

من به هیچ‌وجه این ادعاهایی که انقلابیون و گفتمان انقلاب دارند را در پیامبر سراغ ندارم. پیامبر تحقق عینی یک زیست معنوی و تجربه بسیار اصیلی از حقیقت و ساحت قدس و خداوند را در اختیار داشت. من فکر می‌کنم چون ما آن نسبت را نداریم، می‌خواهیم جای آن را با شعارهای دهن‌پرکن پر کنیم.

■ **خردورزی:** منظور من این بود که ما نباید مثل پیامبر تلاش کنیم تا جامعه به سمت معنویت حرکت کند؟

اولاً ما پیامبر نیستیم. دوم این که حق نداریم از این جا که «می‌خواهیم جامعه را معنوی کنیم»، شروع کنیم.

پیامبر جمله فوق‌العاده‌ای در حوزه اخلاق دارد که می‌توان از آن در حوزه جامعه نیز استفاده کرد. پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید: «فرزندانتان را نه بر اساس آن چه که می‌گویید بلکه آن چنان‌که هستید تربیت می‌کنید.» اگر تو می‌خواهی اثرگذاری اجتماعی داشته

■ **خردورزی:** شما معتقدید که انسان بدون معنویت بسیار خطرناک و فاجعه‌بار می‌شود. راهی نیست که همه انسان‌ها را به سوی معنویت سوق بدهیم و وقتی سوق دادیم، آن جامعه نیز معنوی نمی‌شود؟

اگر بشود که بسیار خوب می‌شود. یک نفر، کاسه‌ای ماست به کنار دریا برده بود و می‌گفت: «اگر این دریا به دوغ تبدیل شود، چه چیزی می‌شود!» مسأله به این سادگی نیست که ما اراده کنیم تا معنوی بشویم و معنوی هم بشویم. بارها این تعبیر من را شنیده‌اید و تکراری است که جهان سوئزه محور نیست، یعنی اراده بشر جهان را نمی‌چرخاند. ما صاحب جهان نیستیم. تاریخ بشر و زندگی بشر هم سوئزه محور نیست. حتی زندگی فردی ما به‌تمامه از اراده و برنامه‌های ما تبعیت نمی‌کند. اتفاق‌های بسیاری در زندگی ما رقم می‌خورد که ما خواهان آن نبوده‌ایم؛ حتی تفکر. متأسفانه علی‌رغم ادعاهایی که در خصوص دین و امر معنوی وجود دارد، بسیاری از به‌ظاهر دین‌داران ما هم که ادا و اطفا دین‌داری دارند، تفکر بسیار سوئزه محورانه از زندگی، جهان و حتی تفکر دارند. گویی من اراده کنم که مؤمن بشوم، مؤمن می‌شوم. در صورتی که می‌دانید مطابق عقاید معاصر ما، ایمان امری که تابعی از اراده من باشد، نیست.

ایمان مستقل از اراده نیست؛ اما چنین نیست که به‌تمامه تابع اراده من باشد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ» این ما هستیم که حقیقت راه را نشان می‌دهیم. تفکر سوئزه محورانه، به‌هیچ‌وجه با سنت و معاصر دینی و معنوی ما مطابق نیست. اصلاً چنین نیست که تفکر تابع اراده ماست و ما مسیر تفکر را تعیین کنیم.

گاهی فرد به مسیری از تفکر می‌رسد که خودش پیش‌بینی نمی‌کرد. اعمال و رفتار ما نیز چنین هستند؛ یعنی همه اعمال و رفتار ما تابع اراده ما نیست. البته این به معنای دعوت به جبرگرایی نیست. یک امر احاطه‌کننده‌ای وجود دارد که ما درون امر احاطه‌کننده غرق هستیم و اراده ما در نسبت با او معنا پیدا می‌کند. همین تفکر سوئزه محورانه و به تعبیر دیگر تفکر اومانستی، بشر محورانه، و به تعبیری تفکر سکولاریستی و به تعبیر دیگر تفکر نهیلیستی است.

ما به شکلی درباره تاریخ، جامعه و جهان سخن می‌گوییم که گویی همه چیز تابع اراده ماست. او می‌گوید ما تصمیم گرفته‌ایم که جامعه را معنوی کنیم. حرف من این است که تو چه کسی هستی که می‌خواهی جامعه را معنوی کنی؟ این، در واقع بیش از اندازه قائل بودن و درک نکردن این که حقیقت دیگری صاحب این جهان است و این جهان را به پیش می‌برد، خطری است که گفتمان انقلاب ما را بسیار تهدید می‌کند و آن را از درون تهی کرده است.

نوعی اومانسیم، سکولاریسم، بشر محوری، ولنتاریسم و اراده‌گرایی، دیوار به دیوار نهیلیسم غربی حرکت می‌کند که انقلاب ما را از درون تهی کرده است و مانند موربان، چوب انقلاب ما را می‌خورد.



ما به شکلی درباره تاریخ، جامعه و جهان سخن می‌گوییم که گویی همه چیز تابع اراده ماست. او می‌گوید ما تصمیم گرفته‌ایم که جامعه را معنوی کنیم. حرف من این است که تو چه کسی هستی که می‌خواهی جامعه را معنوی کنی؟ این، در واقع بیش از اندازه قائل بودن و درک نکردن این که حقیقت دیگری صاحب این جهان است و این جهان را به پیش می‌برد، خطری است که گفتمان انقلاب ما را بسیار تهدید می‌کند و آن را از درون تهی کرده است.

■ **خردورزی:** منظور من از امکان، این بود که من وقتی امکان تحقق را داشته باشم، من به عنوان یک فرد مسلمان و نه انقلابی باید به این سمت حرکت کنم؟

به این دلیل که شما هیچ تجربه زیسته‌ای از تفکر ندارید، این ادعاها را مطرح می‌کنید. افرادی که تجربه زیسته‌ای از تفکر دارند، نوع لیتیرچر و ادبیات شما را بیگانه از تفکر می‌دانند؛ یعنی نباید مسأله را از جایی شروع کنید که بگویید امکان اثرگذاری هست و من می‌خواهم اثرگذاری داشته باشم. شما باید در جای دیگری حرکت را شروع کنید. ابتدا باید تجربه زیسته‌ای از جهان و حقیقت را ببینید و جوهی از هستی برای شما منکشف شود. در این هنگام آشکارگی و ظهور، خود را در ادبیات و کنش شما نشان می‌دهد. کنش و رفتار شما نیز نتایج و پیامدهایی خواهد داشت؛ اما چون شما فاقد آن تجربه اصیل هستید، می‌کوشید جای آن خلأ را با شعارهای سیاسی ایدئولوژیک پر کنید.

■ **خردورزی:** یعنی شما معتقدید که وقتی به معنویت برسید، خود معنویت شما را برمی‌انگیزاند تا آن را به دیگران انتقال بدهید؟

بله، ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که کند هستی بخش؟! از کوزه همان برون تراود که در اوست! شما باید آن کوزه را پر کنید و لازم نیست روی این کوزه بنزید تا تصدای آن را بلند و بلندتر کنید.

■ **خردورزی:** اگر بخواهیم تعریف صحیحی از معنویت داشته باشیم، آن تعریف چیست؟ از کجا بدانیم به چیزی که به نام معنویت رسیده‌ایم، همان معنویت صحیحی است که می‌تواند برای من و اطرافیان من مفید باشد و ضرری همراه خود نیاورد؟

این سؤال، بسیار سترگ و بزرگ است. ما نمی‌توانیم معنویت را به یک امر قابل اشاره، ابژه یا متر تبدیل کنیم. ما نمی‌توانیم برای مثال بگوییم هرکسی که ایرانی و شیعه است، اهل معنا هم می‌باشد و هرکسی که ایرانی نیست نمی‌تواند اهل معنا باشد. امکان دارد یک نفر ایرانی باشد، ولی تناسبی با معنویت پیدا نکند و ممکن است یک فرد دیگر، برای مثال، یهودی باشد اما سرشار از معنویت باشد. امکان دارد کسی در شرق جغرافیا به دنیا بیاید و اهل معنویت نباشد و از طرفی یک نفر در غرب، به دنیا بیاید و اهل معنا باشد. حتی نمی‌توانیم بگوییم هرکسی که نماز می‌خواند اهل معنا است. ممکن است شما نماز بخوانید، اهل معنا هم نباشید و جای شمشیر امام زمان در گردن شما باشد. «رَبِّ تَالِ الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ یَلْعَنُهُ». ما نمی‌توانیم با این معیارها خوب یا بد بودن معنویت‌ها را تعیین کنیم.

معنویت شمیم و بو دارد. انسان معنوی، انسانی است که نحوه بودن او یک نشانه به سوی یک حقیقت متعالی است. تمام سخنان ما یک نوع اشاره به خودمان دارد. شخص، در هر کلامی می‌خواهد خودش را بزرگ کند. تمام نحوه بودن او اراده معطوف به قدرت، شهوت و اراده این است که خود را لمسه و بزرگ کند.

باشی، باید نحوه بودن شما آن اثر اجتماعی را ایجاد کند. ما به آنچه که می‌گوییم تکیه کرده‌ایم؛ نه آن چنان که هستیم. شما باید افقی را ایجاد کنید که این افق، راه جدیدی را به بشریت نشان بدهد؛ نه اینکه بگویید: «ما می‌خواهیم بشریت را نجات بدهیم!»، این عین منیت، خودبزرگی بینی و عجب است و به هیچ وجه با تفکر و زیست مؤمنانه که عین خاکساری است سازگار نیست.

■ **خردورزی:** امکان دارد که کسی بتواند جامعه را به سمت معنویت سوق بدهد؟

مغالطه‌ای در اینجا وجود دارد، هر گردویی گرد است؛ اما هر گردی گردو نیست. اینکه یک امر امکان‌پذیری است؛ بله امکان‌پذیر است. آیا این امر دور از عقل است که شخصی فلسفه‌ای ارائه بدهد که تاریخ بشر به دو دوره قبل از آن شخص و بعد از او تقسیم بشود؟ آیا به لحاظ عقلی غیرممکن است و دچار تناقض می‌شویم؟ خیر؛ اما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که آن شخص متفکری است که تاریخ بشر، به قبل و بعد از او تبدیل می‌شود؛ اینکه امکان‌پذیر است که یک جریانی اثرگذار باشد، به این معنا نیست که آن جریان می‌تواند اثرگذاری را داشته باشد.

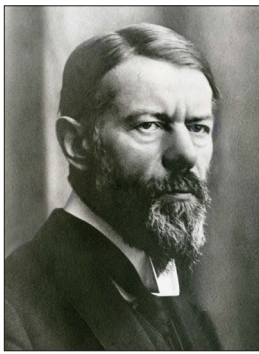
کلام، اندیشه، نوع سخن‌گفتن، نشست‌و‌پرخاست و... امر بیکرانی را در فرد معنوی متجلی می‌کند. وقتی او صحبت می‌کند، ما ندای حقیقت را می‌شنویم؛ نه ندای خودمان را. وقتی او کنش دارد یک حقیقت مطلق، عشق و دوستی بیکران، نوعی از خودگذشتگی و ایثار را نشان می‌دهد. شما از خودگذشتگی، قربانی کردن خویش، شفقت بر خلق، ترجیح دیگری بر خویشستن و عشق به دیگری به نحو مطلق را در جایی می‌بینید نمی‌گویید این مسلمان، شیعه است، شاید بهایی باشد و این‌ها را از خود نشان می‌دهد. شما از کجا می‌فهمید او به دیگری عشق دارد و دیگری را بر خودش ترجیح می‌دهد؟ چه چیزی در شعر حافظ وجود دارد که در شعر عنصری وجود ندارد؟

نمی‌توانیم این را در فرمول خلاصه کنیم. به همین دلیل به حافظ لسان‌الغیب و به مثنوی مولانا قرآن عجم گفته می‌شود. این چیزی است که ما خوانندگان در بستر تاریخی مان به او نسبت داده‌ایم. من باید بگویم که در فلان شخصیت و در فلان گفتمان چه چیزی ظهور و بروز پیدا می‌کند.

اینکه ما بگوییم: «سوژه پیش از انقلاب و پسا انقلاب به فلان و بهمان تبدیل شده است، ما جهان را کن‌فیکون کرده‌ایم و معنویت جدیدی نیز با ما ظهور کرده است.» صحیح نیست، بلکه دیگران باید این را در مورد شما بگویند. ما در بسیاری از مقاطع طی طریق معکوس می‌کنیم.

گفت‌خواجه پندار عبادت می‌کند بی‌خبر از معصیت جان می‌کند این سرنوشت توصیف وضعیت بسیاری از ماهاست.

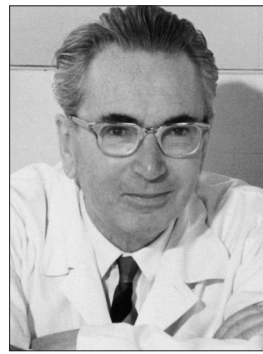
■ **خردورزی: نسبت معنویت با دین و مذهب چیست؟ از نگاه شما دین، همان ایدئولوژی است یا بر آن تسلط دارد؟**
از نظر من دین ایدئولوژی نیست.



■ ماکس وبر



■ انسان در جستجوی معنا



■ ویکتور فرانکل

■ **خردورزی: این تفاوت معنایی که وجود دارد، نسبت معنویت با دین و آیا لزوماً معنوی بودن، به معنای دین‌دار بودن است یا کسی که دین‌دار باشد لزوماً انسان معنوی است؟**

کلمات، در اینجا بسیار رهنمی می‌کنند. گاهی ما درباره مشترک لفظی سخن می‌گوییم و به این دلیل که مشترک لفظی داریم؛ شما یک کلمه می‌گویید که یک معنا را به کار می‌برید، معنای خاصی در ذهن خودتان را مدنظر دارید و من همان کلمه را به کار می‌برم و معنای دیگری را مدنظر دارم؛ مانند شیر که من می‌گوییم شیر منظور من شیر جنگل است و شما شیر آب را فهم می‌کنید. وقتی از نسبت معنویت و دین صحبت می‌کنید تا زمانی که مشخص نشود که مراد ما از دین و معنویت چیست، روشن نیست که این سؤال درباره چه چیزی بحث می‌کند. اگر منظور شما از دین، نظام تئولوژیک یا باور به پاره‌ای از اعتقادات تاریخی است که در هر یک از مذاهب مانند شیعه، اهل سنت، کاتولیک، بودیسم و... به یک شکل خاص هستند، در این صورت به نظر من بین معنویت و نظام‌های تئولوژیک پیوندی وجود ندارد. اساساً معنویت به معنای شکستن این چارچوب‌های تئولوژیک است.

اگر مراد ما از دین، یک نحو بودن و زندگی باشد؛ نه پاره‌ای از اعتقادات نظری، باید وجه دیگری از جهان را مشاهده کنید. دین در این فهم، عبارت است از سکنا و مأوا گزیدن در ساحت قدس. در معنای این جهان و معنویت نیز در معنای خاصی فهم کنیم. نه ویکتور فرانکل^۱ در کتاب انسان در جستجوی معنا، نه وبر و نه جامعه‌شناسان، این معنا را نمی‌فهمند.

دین در معنای «سکنا و مأوا گزیدن در ساحت قدس»، انسان معنوی را انسانی می‌کند که با معنای جهان یعنی وجه غیب ارتباط برقرار کرده است. به اعتقاد من انسان معنوی و انسان دینی یکی هستند؛ چون ساحت قدس همان معنای جهان و معنای جهان نیز همان ساحت قدس است. به نظر من، اصیل‌ترین تجربیات معنوی در ادیان ظهور کرده است.

ممکن است به این معنا، معنویت‌هایی مستقل از ادیان هم داشته باشیم. مراد من از ادیان، نظام‌های کلاهی، فقهی و نظام‌های ساخته شده تاریخی تئولوژیک یا ایدئولوژیک هم نیست. این اشکالی است که ما همواره با مخاطبین خود داریم. به همین جهت جواب من به سؤال شما یک پاسخ دوگانه بر اساس معنایی است که به دین و معنویت می‌بخشیم.

اگر دین را نظام‌های تئولوژیک یا ایدئولوژیک بدانیم و یا دین را به معنای فرهنگ فهم کنیم، ارتباطی میان دین و معنویت‌گرایی وجود ندارد. در مقابل اگر دین را سکنا گزیدن در معنای جهان فهم کنیم، دین و معنویت یکی هستند. ●

پی‌نوشت

1. Friedrich Nietzsche.
2. Viktor Frankl.

معرفی نامه

رضا برنجکار، زاده ۱۳۴۲ شمسی در شهرستان آستارا می باشد. وی، مترجم، نویسنده، مؤلف و پژوهشگر حوزه دین است. او تحصیلات متوسطه را در سال ۱۳۶۰ شمسی، با اخذ دیپلم ریاضی به پایان رساند و در سال ۱۳۶۱ شمسی وارد حوزه علمیه قم شد. تحصیلات حوزه را پس از اتمام سطح و گذراندن هفت سال درس خارج فقه و اصول به پایان رساند. وی در کنار درس های رایج حوزه به تحصیل کلام، فلسفه، تفسیر و حدیث پرداخت. همچنین تحصیل در رشته فلسفه غرب را در دانشگاه ادامه داد و در سال ۱۳۸۰ شمسی موفق به اخذ مدرک دکترای فلسفه از دانشگاه تهران شد. وی هم اینک عضو هیئت علمی دانشگاه تهران است و در حوزه و دانشگاه مشغول تدریس می باشد. همچنین با بسیاری از مراکز پژوهشی حوزه، همچون مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، مؤسسه نورالمجتبی، دفتر تبلیغات اسلامی و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، مشغول همکاری است. از وی چهار عنوان کتاب و بیش از سی مقاله در زمینه های مختلف، به چاپ رسیده است. او با زبان های عربی، انگلیسی و ترکی آشناست.

مقدمه

آرامش و معنویت و نیل رسیدن به آن، از امور غیر مادی و ناملموسی است که تمام افراد بشر، برای درک و رسیدن به آن، در تلاش هستند. نیاز به معنا و معنویت، در وجود تمامی افراد بشر موجود است، درست شبیه نیاز بدن انسان به غذا و آب و حتی بیش از آن. فطرت کمال جو و خوی آرامش طلب آدمی برای برطرف کردن حس نیاز معنوی خویش، همواره در تلاش و تکاپو بوده که ثمره ی آن، پدید آمدن عرفان های متعددی است که منشأ غیر الهی دارند. این نیاز اساسی و راه های ارضای آن، همواره اندیشمندان را به تفکر حول آن واداشته و هم اکنون از دغدغه های جدی نظریه پردازان

گفت وگویی سردبیر خردورزی با

حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار

استاد تمام و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

معنویت و عقلانیت خودبنیاد

عقلانیت ضد معنویت، ابزاری و ضد عقل است



و روشن‌فکران است. ثمرات تلاش‌های اندیشمندان اعصار مختلف در تعریف معنویت و راه‌های رسیدن به آن، اکثراً به بی‌راهه رفته که نشانه‌ی آن، تاریخ تطوری معنویت در فرهنگ‌ها و ملت‌های مختلف است. پایه‌ی اصلی اندیشه متفکران غربی به بی‌خدایی و اومانیسم ختم گردید و در شرق، تمارین تمرکز و ریاضات نفسی، به عنوان معنویت مطرح شد. مجله تخصصی خردورزی با هدف بررسی ابعاد مختلف معنویت و معنای آن از منظر فلسفه دین، گفت‌وگویی را با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار مترجم، نویسنده، مؤلف و پژوهشگر حوزه دین ترتیب داده است.

■ **خردورزی: به عنوان اولین سؤال، چیستی و ضرورت پرداختن به مسئله معنویت را ناظر به رویکردهای دینی و فلسفی تبیین بفرمایید؟**

معنویت، معمولاً در مقابل مادیّت و امور مادی و ظاهری و محسوس، به کار می‌رود؛ گرچه به معناهای دیگر هم به کار می‌رود، ولی معمولاً، معنویت در مقابل مادیّت و ظاهریت و امور محسوس است و اغلب، «معنویت، به امور متعالی مربوط به روح اطلاق می‌شود.» مانند امور دینی، امور اخلاقی، امور عرفانی، و معنای زندگی یا تفسیرهایی از جهان که می‌خواهد به علت و باطن جهان برسد و آن را توضیح بدهد. معمولاً به صورت کلی، معنویت به این معانی به کار می‌رود؛ ولی اگر بخواهیم یک مقداری دقیق‌تر شویم، می‌توانیم معنویت را به دو تفسیر کلی و در واقع، دو دیدگاه دینی و غیردینی نسبت به آن، تقسیم کنیم و شاید این تقسیم، مهم‌ترین تقسیم یا در واقع، دسته بندی نسبت به تقسیم‌های دیگر معنویت باشد که عبارت است از: «معنویت دینی و معنویت سکولار که معنویت‌های بشر معاصر - یا به تعبیری این تمدن مدرن و امروزی - بیشتر معنویت‌های سکولار است.»

معنویت دینی، (اگر به صورت کلی بخواهیم بیان کنیم) یعنی تفسیری که دین، از معنویت [ارائه] می‌دهد، این است که هرگونه معنویتی را برمی‌گرداند به نسبت میان انسان و خدا؛ یعنی فراتر رفتن از ماده و ظاهر و محسوس از طریق ارتباطی که انسان، با خدا برقرار می‌کند و اساس معنویت را در این ارتباط و در این نسبت میان انسان و خدا می‌بیند.

اما معنویت‌های سکولار و یا غیردینی، سعی می‌کنند که معنویت را بدون خدا و دین مطرح کنند. حالاً می‌خواهید وارد هر کدام از اینها بشویم و بحث بکنیم؛ راجع به معنویت‌های سکولار و غیردینی بحث کنیم و بعد راجع به معنویت‌های دینی.

الف. معنویت‌های سکولار و غیردینی معنویت، در زمان‌های گذشته

اگر بخواهیم برگردیم به عقب و نمونه‌هایی از معنویت‌های غیردینی را بگوییم؛ معنویت را معنا کردیم به معنای خیلی عامش، یعنی در مقابل مادیّت، امور مادی، امور ظاهری، و امور محسوس و به نحوی به امور متعالی مربوط است. حال اگر بخواهیم راجع به معنویت‌های غیردینی، مصادیقی از قدیم معرفی کنیم، می‌توانیم مثلاً به افلاطون اشاره کنیم. افلاطون مادیّت را در همین عالم محسوس می‌دید و معتقد بود که: «ما دو تا عالم داریم، یکی عالم محسوس و مادی و یکی هم عالم معقول یا مجرد؛ و یا عالم مُثُل که در واقع دو تا عالم، عالم مادیّت، عالم محسوس و عالم معنا یا مثال یا ایده یا معقول.» و معتقد بود که: «روح، چون جنبه تجزّی دارد و مجرد است، به آن عالم تعلق دارد و قبل از [ورود به] این عالم مادی، در آن عالم تجزّی بوده و حقایق را در آنجا مشاهده کرده است، در این عالم هم، روح باید با یک سلوک عقلی (که به آن دیالکتیک می‌گفت)، از عالم محسوس عبور و به عالم معقول برود و صعود کند و حقایق ثابت و ازلی را در آنجا ببیند که معتقد بود فیلسوف کارش همین است» او می‌گفت: «حتّی بعد از مرگ هم غیرفلاسفه دوباره به این عالم برمی‌گردند.» قائل به تناسخ بود اما در غیر فلاسفه، زیرا فلاسفه، عادت کرده‌اند که در این دنیا به عالم معقول صعود کنند، پس بعد از مرگ هم می‌توانند به آن عالم بروند و دیگر وارد زندان بدن نشوند.

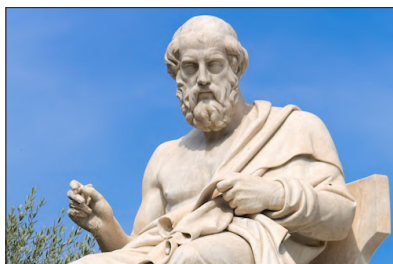
خب این یک تفسیر از معنویت. می‌بینیم که ما رذّپایی از دین و به اصطلاح، مفاهیم دینی مانند عبادت و... در آن نمی‌بینیم.

حال، یک مثال در قسمت غرب عالم و یک مثال در قسمت شرق عالم می‌زنیم. مثلاً ما می‌بینیم که بودا (برخلاف ادیان هندویی) معتقد بود که آنها، در ادیان هندویی، خدایان وجود داشته‌اند و پرستش خدایان به گونه‌ای مطرح بود. اما بودا معتقد است که ما می‌توانیم از طریق اصول اخلاقی و ریاضت، حالاً ریاضت به اصطلاح میانه‌رو، نه ریاضت تُند و افراطی، به معنویت برسیم. او از این معنویت، تعبیر به نیروانا می‌کرد. نیروانا حالتی است که روح، از بدن (یعنی از ماده و از جسم یا از محسوس) جدا می‌شود و می‌تواند حقایق جهان را در حالت نیروانا درک کند که در این عالم، گاهی ما می‌توانیم به آن حالت برسیم؛ ولی بعد از مرگ بعضی از انسان‌ها می‌توانند به صورت کلی و کامل به آن حالت دست یابند.

اینها دو مثال از زمان‌های قدیم، در قسمت شرق و غرب عالم بود. حالاً، می‌رسیم به عصر حاضر، یعنی معنویت مدرن و معاصر.

معنویت، در دنیای معاصر و مدرن

معنویت مدرن و معاصر، در اصل به بعد از جنگ جهانی دوّم و در نیمه دوّم قرن بیستم برمی‌گردد.



■ افلاطون



■ فرانسیس بیکن



■ رنه دکارت

و بتواند به زندگی خود معنا بدهد، بتواند ورای این مادیات به یک معنویتی برسد، (که به هر حال نمی‌تواند به زندگی معنا بدهد و به آرامش برسد).

نتایج معنویت و دین‌سازی بشر

وقتی افراد بشر می‌خواهند دین بسازند، در نتیجه هرکسی یک دین می‌سازد؛ برخی آمارهایی که تا به امروز داده‌اند، این است که بیش از دو هزار فرقه معنویت‌گرا در آمریکا و بیش از دو هزار فرقه معنویت‌گرا در اروپا شکل گرفته‌اند، یعنی در غرب حدود چهار پنج هزار مکتب و فرقه شکل گرفته! همه اینها هم به دنبال معنویت هستند؛ منتها معنویت بدون دین، معنویت سکولار. نقطه مشترک بین حدود پنج هزار مکتب و فرقه معنویت‌گرا این است که علی‌رغم اینکه تمدن جدید را پذیرفته و چاره‌ای جز تسلیم شدن در مقابل این تمدن نمی‌بینند، می‌خواهد به نحوی از این تمدن، هرچند برای لحظاتی از زندگی خودش خارج بشود و به نوعی هنجارهای تمدن مادی و سرمایه‌داری و مدرن را بشکند و به یک تجربه غیرمادی و شناختی و عرفانی دست یابد؛ یعنی مسئله اصلی، معنویتی است که با یک تجربه عرفانی می‌خواهد به آن برسد. در واقع یک نوع فرار از تمدن مدرن که می‌توانیم آن را بیرون حساب کنیم، یعنی فرار از بیرون به سمت درون. انسان، چون در عصر جدید خود بنیاد شده و جای خدا نشسته، بنابراین می‌خواهد معنویات را هم از درون خودش پیدا کند و می‌خواهد این معنویت را

گرچه اصل و اساس این معنویت در عصر حاضر، یعنی از زمان ژنسانس به بعد، مقدم‌اتش آماده می‌شود؛ یعنی مثلاً در قرن هفدهم و هجدهم که بشر می‌خواهد محوریت خدا را کنار بگذارد (که در قرون وسطی، مطرح بود) و «محوریت انسان» و «اومانیسیم» و «انسان محوری» را جایگزین «خدای محوری» قرار بدهد و در واقع جای خدا بنشانند.

در این دوره، انسان‌ها، چه عقل‌گرایان، راسیونالیست‌ها به رهبری دکارت و چه آمپریست‌ها به رهبری فرانسیس بیکن، می‌گفتند: «ما بر اساس عقلانیت خود بنیاد و بدون استفاده از دین، می‌توانیم همین عالم را به بهشت تبدیل کنیم؛ همان‌گونه که دین به ما وعده داده که بهشت که در آن، هر چه بخواهیم، داریم و زندگی ابدی هم داریم و مریض نمی‌شویم و یا اگر مریض بشویم مداوا می‌شویم و تا ابد اینجا زندگی می‌کنیم و هر چه هم که بخواهیم داریم، به تعبیر قرآن کریم «بهشتیان در بهشت هر چه دلشان بخواهد، دارند»^۱ خب ما با این علم و تمدن به اینجا می‌رسیم.» البته این به این معنا نبود که اینها منکر دین هستند، اتفاقاً دکارت، دین را قبول داشت؛ حتی فرانسیس بیکن هم منکر دین نبود، منکر خدا نبودند، اما داعیه دار تمدنی بودند که مبتنی بر خدا و دین نباشد. اینها در واقع معتقد بودند که انسان، اگر این تر و ایده‌ای که ما پیشنهاد می‌دهیم را بپذیرد، به نتایج مطلوب مادی و معنوی، بدون نیاز به دین، خواهد رسید. (حالا مثلاً دکارت بحث اصالت ریاضیات را مطرح می‌کرد و فرانسیس بیکن بحث استقراء گرایبی را مطرح می‌کرد).

این وضعیت ادامه پیدا کرد، به خصوص در قرن بیستم، بشر می‌خواست که این میوه به اصطلاح تمدن جدید را بچیند و به آن طراوت بدهد و از طریق علم، به آن بهشت موعود برسد؛ اما اتفاقاتی افتاد که از همه مهم‌تر بود و آن، جنگ‌های جهانی اول و دوم بود که تقریباً کل اروپا و غرب، ویران شد. یعنی انسان به جای اینکه به بهشت برسد، جهان را تبدیل به یک ویرانه‌ای کرد. حدود شصت میلیون نفر کشته در جنگ جهانی دوم، عدد ساده‌ای نیست که ما (به سادگی) از کنارش رد شویم! شصت میلیون نفر عدد خیلی خیلی بالایی است! ویران شدن اروپا و مشکلاتی که به هر حال [بر اثر آن جنگ‌ها] بود.

بعد از آن هم به اصطلاح، بشر با بحران‌های متعددی مواجه شد که مهم‌ترین آنها، بحران هویت، معنای زندگی، بحران اخلاق، بحران خانواده، بحران آرامش، و اینکه به هر حال انسان آرامشش را از دست داده بود و با علم هم نمی‌توانست معنایی برای زندگی خویش پیدا کند و حاضر هم نبود که به دین مراجعه کند و با دین آشتی کند.

در آن زمان، گرچه تفکر کراتی مبنی بر اینکه که ما باید به دین برگردیم بود، اما به هر حال این تمدن جدید، تصمیم گرفته بود که در عصر جدید، بدون دین و بدون خدا، بهشت و تمدن خودش را بنا کند. اینجا بود که مواجه شدیم با نیمه دوم قرن بیستم که هنوز هم این وضعیت ادامه دارد؛ در این زمان یک مراجعه‌ای به معنویت‌های غیردینی و در واقع معنویت‌های خودساخته [به وجود آمده است]، برای چه؟ برای اینکه انسان، بتواند به آرامش برسد، هرچند برای لحظاتی در زندگی



■ در قرن بیستم، بشر می‌خواست که تمدن جدید را بیچند و به آن طراوت بدهد و از طریق علم، به آن بهشت موعود برسد؛ اما اتفاقاتی افتاد که از همه مهم‌تر بود و آن، جنگ‌های جهانی اول و دوم بود که تقریباً کل اروپا و غرب، ویران شد.

از بیرونی که مادیت مدرن است، خارج شود و به درون خودش برگردد و از درون خودش حقایقی را مشاهده کند. این مدیتیشن که در این فرقه‌ها و بسترها مطرح می‌شود، در واقع یک نوع تأمل درون‌زا و یک نوع از درون به بیرون رفتن است. اینها برای این است که روح و عالم دیگری را مشاهده کند، حتی به مواد مخدر روان‌گردان هم متوسل می‌شود که بشر این وضعیت را -هرچند با یک توهم ذهنی- می‌خواهد به یک تجربه درونی از بیرون که مادیت و تمدن مدرن مادی از بیرون است، بیاید و در درون، به یک تجربه متفاوتی برسد که حالا اسم این را می‌گذارد «معنا». او برای رسیدن به این معنا، به هر وسیله‌ای توسل می‌جوید، حتی به مواد مخدر و موادی که در واقع روان‌گردان است، چون این مواد یک تجربه متفاوتی از تجارب رایج راه مامی دهد.

به هر حال این یک مثال بود؛ مثلاً آقای کایلو می‌گوید: «ما وقتی می‌توانیم به معنا برسیم، که به عشق برسیم و این عشق است که به زندگی معنا می‌دهد؛ متعلق عشق مهم نیست، شما می‌توانید عشق را یک زن، عشق را یک حیوان، و یا هر چیز دیگری قرار دهید؛ اصلاً متعلق عشق مهم نیست، عشق مهم است.»

معنویت مدرن، با به رسمیت شناختن تمدن مدرن، می‌خواهد انسان در درون این تمدن، لحظاتی را به یک حالت‌های لذت‌بخش و شادی آفرین و آرامش بخش برسد. رسیدن به چنین حالاتی با مدیتیشن، با تأمل درونی، یوگا، مواد مخدر، و عشق (عشق مبتنی بر هوای نفس یا غیر هوای نفس) است. انسان

از بیرونی که مادیت مدرن است، خارج شود و به درون خودش برگردد و از درون خودش حقایقی را مشاهده کند. این مدیتیشن که در این فرقه‌ها و بسترها مطرح می‌شود، در واقع یک نوع تأمل درون‌زا و یک نوع از درون به بیرون رفتن است. اینها برای این است که روح و عالم دیگری را مشاهده کند، حتی به مواد مخدر روان‌گردان هم متوسل می‌شود که بشر این وضعیت را -هرچند با یک توهم ذهنی- می‌خواهد به یک تجربه درونی از بیرون که مادیت و تمدن مدرن مادی از بیرون است، بیاید و در درون، به یک تجربه متفاوتی برسد که حالا اسم این را می‌گذارد «معنا». او برای رسیدن به این معنا، به هر وسیله‌ای توسل می‌جوید، حتی به مواد مخدر و موادی که در واقع روان‌گردان است، چون این مواد یک تجربه متفاوتی از تجارب رایج راه مامی دهد.

به هر حال این یک مثال بود؛ مثلاً آقای کایلو می‌گوید: «ما وقتی می‌توانیم به معنا برسیم، که به عشق برسیم و این عشق است که به زندگی معنا می‌دهد؛ متعلق عشق مهم نیست، شما می‌توانید عشق را یک زن، عشق را یک حیوان، و یا هر چیز دیگری قرار دهید؛ اصلاً متعلق عشق مهم نیست، عشق مهم است.»

معنویت دینی
در ابتدا بحث چیستی معنویت را به صورت اجمال گفتیم، بعد به معنویت‌های سکولار و غیردینی در قدیم و جدید اشاره کردیم و در نهایت می‌خواهیم به معنویت دینی اشاره کنیم. ما بر اساس مفاهیم دینی، معتقدیم که انسان‌ها فطرتاً خداشناس و خداگرا هستند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «رو به سوی دینی بیاور که فطری است و این فطرت هم قابل نابودی و تبدیل نیست.»^۲ فطرت، آن چیزی است که خداوند در ذات انسان قرار داده و بر اساس روایاتی که در



معنویت مدرن و معاصر، در اصل به بعد از جنگ جهانی دوم و در نیمه دوم قرن بیستم برمی‌گردد. گرچه اصل و اساس این معنویت در عصر حاضر، یعنی از زمان ژنسانس به بعد، مقدماتش آماده می‌شود؛ یعنی مثلاً در قرن هفدهم و هجدهم که بشر می‌خواهد محوریت خدا را کنار بگذارد (که در قرون وسطی، مطرح بود) و «محوریت انسان» و «اومانیزم» و «انسان محوری» را جایگزین «خدا محوری» قرار بدهد و در واقع جای خدا بنشانند.

ذیل این آیه و آیات دیگر آمده، خداوند معرفتی از خودش را در روح همه انسان‌ها قرار داده و آن معرفت نابود نمی‌شود. غفلت و حجاب بر معرفت الهی حاصل می‌شود اما این فطرت در وجود ما هست و نابود نمی‌شود.

فطرت انسان خداشناس است، زیرا خدا را می‌شناسد. این شناخت به این صورت است که خدا را به عنوان کمال مطلق و اینکه همه چیز و هر کمالی و هر چه داریم از اوست، و به او حب و گرایش دارند. پس شناخت خدا و گرایش به خدا یک امر فطری و در نتیجه فطرت و فطرت منشأ معنویت است.

خب چرا در حیوانات، چنین فطرتی نمی‌بینیم؟ زیرا حیوانات، طالب معنویت نیستند. آنها فقط دنبال این هستند که غذا و جفتشان تأمین شود.

معنویت، فقط در وجود انسان است، وگرنه بشر امروز باید تمدن مادی را زندگی کند؛ پس چرا دنبال معنویت است؟! این چند هزار مکتب برای چه درست شده‌اند؟! زیرا بشر، فطرتاً به دنبال معنویت است. در ذات او خدا، دین، فطرت، معنویت، و گرایش به خوبی‌ها وجود دارد. به تعبیر قرآن، خدا این خوبی‌ها و بدی‌ها و اینکه بدی‌ها بد و خوبی‌ها خوب هستند را به انسان الهام کرد.^۳ این فطرت الهی و خداشناس است که موجب شناخت فضائل اخلاقی می‌شود و بر اساس آن، انسان‌ها دریافته‌اند که درونشان یک چیزی به نام معنویت وجود دارد. آنها فهمیدند که با این تمدن مادی به آرامش نمی‌رسند. زیرا آن اطمینان قلب و آرامش با یاد خدا حاصل می‌شود.^۴ بشر نمی‌خواهد این را بپذیرد و زیر بار خدا و این معنویت برود، در نتیجه معنویت بدلی درست می‌کند، و البته این معنویت بدلی راهگشا نیست. اگر راهگشا بود، به این همه مکتب معنوی مختلف نیاز نبود، بلکه یک مکتب درست می‌شد و همه آن را می‌پذیرفتند.

ما بر اساس مبانی دین مبین اسلام معتقدیم که معنویت، نسبتی بین انسان و خدا است و چیزی است که خدا در قلب انسان گذاشته، از جمله فضایل اخلاقی. ما معتقدیم، معنویت یعنی رفتن از مادیات به سمت معنا. این معنا با خدا و دین الهی تفسیر می‌شود و دین که مجموعه‌ای از اعتقادات و عبادات و اخلاقیات است، همان برنامه‌ای است که خداوند برای معنویت و کمال فرستاده و اگر معنویت و راهی بهتر از دین برای رسیدن به معنویت وجود داشت، خداوندی که خالق انسان است آن راه را نشان می‌داد. بنابراین معتقدیم که مسیری که دین برای ما مشخص کرده، بهترین راه ممکن است. کل این مسیر، به نحوی به ارتباط با خدا بر می‌گردد؛ مثلاً می‌گوییم نماز، روزه، درسته که نماز و روزه در واقع عبادت خداست اما این عبادت به چه منظور است؟! «اقم الصلاة لذكرك» و این رو ضمیمه کنید به «الاذکر الله تطمئن القلوب»، یعنی نماز ذکر و یاد خداست، یاد خدا هم باعث آرامش و معنویت می‌شود؛ پس اگر دنبال معنویت هستیم، معنویت و عبادت یعنی اتصال با خدا، با معنا، با حقیقت مطلق، با حقیقت غیرمادی. هنگامی که این

اتصال ایجاد شد ما می‌رویم به آن سمت و تقرب الی الله پیدا می‌کنیم. تقرب الی الله یعنی تقرب به معنویت، یعنی نزدیک شدن به معنویت، ایجاد معنویت. این است راه آرامش! این است راهی که می‌توانیم با آن راه، به معنویت برسیم.

■ **خردورزی: معنویت، نیاز غایی انسان است، یا نیاز مصرفی است و صرفاً باید به عنوان یک نیاز مصرفی تأمین شود؟**

اگر قائل به فطرت باشیم، معنویت چیزی نیست که تمام شود و مصرفی باشد و مثل غذایی باشد که ما مصرف می‌کنیم و تمام می‌شود. شما تعبیر «مصرفی و غایت‌گرا» را به کار می‌برید، ولی من مفهوم دینی و درستش را عرض می‌کنم. معنویت یک نیاز دائمی و همیشگی بشر است و معنویت را در سؤال قبل، ریشه‌یابی و تفسیر کردیم.

معنویت یک امر فطری و درونی و ابدی و همیشگی انسان است و انسان، بدون معنویت به آرامش نمی‌رسد. همیشه نمی‌تواند برای زندگی‌اش معنا پیدا کند و ریشه، فطرت و آن

حقیقتی است که انسان دارد. یعنی حقیقت انسان با حیوان و جمادها متفاوت است، زیرا حقیقت و فطرت انسان به این صورت است و خدا انسان را به این صورت آفریده است. بنابراین معنویت یک امر ابدی، ذاتی، فطری و همیشگی انسان است. اگر منظور از مصرفی، یعنی مقطعی و یک لحظه مصرف کنیم و تمام شود، نه این درست نیست. غایی، یعنی غایت انسان، رسیدن به معنویت و کمال است، بلکه درست است. اگر منظور این است که غایت بشر چیست؟ غایت بشر، این است که به کمال برسد و این کمال با مادیات صورت نمی‌گیرد، بلکه با معنویت صورت می‌گیرد، البته بر اساس تفسیری که قبلاً عرض کردم. بلکه معنویت یک امر فطری و ذاتی و همیشگی است و با غایت انسان در ارتباط است. با این توضیح که هدف نهایی ما کمال است و این کمال، با مادیات صورت نمی‌گیرد. مادیات یک چیزی است که انسان به هر حال به آن نیاز دارد و مجبور است برای اینکه زنده بماند، غذا بخورد، آب بنوشد و ... ولی این، هدف نهایی نیست، هدف نهایی رسیدن به کمال است. این کمال بدون ارتباط با خدا و بدون معنویت ممکن نیست، یعنی انسان با خدا ارتباط برقرار می‌کند و به کمال می‌رسد، چون خدا منبع کمال است. به کمال رسیدن، یعنی به معنا رسیدن، به معنویت رسیدن. به این معنا، می‌توانیم بگوییم: «بله، معنویت یک امر غایی است نه یک امر مقطعی و مصرفی».

■ **خردورزی:** به عنوان آخرین سؤال، باتوجه به آرای روشن‌فکران معنویت‌گرا، نسبت عقلانیت و معنویت را تبیین کنید.

پاسخ این سؤال را در محور دوم، یعنی قسمت معنویت‌های سکولار، جواب دادم و گفتم که بشر، در واقع بر اساس عقلانیت خود بنیاد، عقل خود بنیاد غیردینی، می‌خواهد برای خویش، معنایی منقطع از دین و خدا

پیدا کند. اگر منظور از عقلانیت این است، یعنی عقلانیت سکولار و بی‌نیازی از خدا و دین؛ ما این را قبول نداریم. این در واقع مبنای معنویت‌های سکولار است. اما ما یک معنای دیگری از عقل هم داریم که معنای درست و واقعی عقل، همان است. آن عقلی که در خارج است و آن عقلی که ما داریم واقعاً این است و آن «العقل ما عبد به الرحمن»^۱، بر این اساس، عقل - که بعضی اسمش را «عقل الهی» و «عقل قدسی» - انسان را به خدا دعوت می‌کند. این عقل منافاتی با دین و معنویت دینی ندارد. اتفاقاً این عقل است که در واقع می‌گوید که خدایی که اثبات شده و خدایی که منبع همه کمالات است، باید نسبت خودت را با خدا، تعریف کنی و بالاترین آرامش، در نسبتی است که بین تو و آن خالق که عقل، آن را اثبات کرده و منبع کمال است و همه دارایی‌ها و کمال‌ها به آن بر می‌گردد. ولی متأسفانه، روشن‌فکران عقل را تحریف می‌کنند و در واقع عقلی که آنها می‌گویند، عقلی است که ضد خود عقل است. یعنی عقل، خدا را اثبات می‌کند و حکم می‌کند به اینکه از خدا بهره ببرد. آنها می‌گویند: «ما می‌خواهیم خدا را کنار بگذاریم.» این اصلاً عقل نیست، این عقل، اسیر هوای نفس است. این همان عقل ابزاری است که بعد از نفی عقل نظری و عملی به آن می‌رسیم. این بحث مفصلی است که در مقالاتم توضیح داده‌ام. اینکه می‌گویند: «ما به جای عقل نظری که خدا را اثبات می‌کند، حس و تجربه را می‌گذاریم؛ به جای عقل عملی که به خوبی‌ها و پیروی از خدا حکم می‌کند، شهوت و فعل و انفعالات و گرایش و میل را می‌گذاریم.» باید پرسید: «آن وقت از عقل چه باقی می‌ماند؟» عقل ابزاری که در مسیر حس و انفعالات و گرایش‌ها است؛ مثلاً من دلم می‌خواهد که بر دنیا مسلط شوم و عقل کمک می‌کند که من مسلط شوم، کشورهای دیگر و مردم را بکشم و نابود کنم تا به منافعم برسم. بله، آن عقل، عقلی است که خودش را نقض کرده است، عقلی که روشن‌فکران ما می‌گویند، عقلی است که خودش را قبلاً نقض کرده و در یک مرحله بلکه در دو مرحله بعد آمده در خدمت هواهای نفسانی قرار گرفته و گرنه، خود عقل حکم به اثبات خدا و عبادت خدا می‌کند. چگونه می‌شود که عقل بیاید و بگوید: «من بر اساس خودم و بر اساس آن مدیثیشنی - یا به اصطلاح اخلاقیاتی - که ربطی به دین و خدا ندارد، می‌خواهم به کمال برسم.» مگر آن عقل خدا را اثبات نکرده؟ مگر عقل، به عبادت خدا حکم نمی‌کند؟! بنابراین، عقلی که روشن‌فکران می‌گویند، به تعبیری عقل ناقص است که خویش را در یک مرحله‌ای نقض کرده است، عقل مشروع به گرایش‌ها و امیال است؛ نه عقل خالص. پس اگر عقل، عقل دینی است، عقل قدسی است، عقل به معنای کامل کلمه است، عقلی که هم خدا را اثبات می‌کند و هم حکم به عبادت خدا می‌کند، هم راه‌ها در واقع تشخیص می‌دهد که آینده چه باید بکنیم؛ اگر این، عقل است که منافاتی با دین ندارد، بلکه مؤید دین است و خودش دعوت می‌کند به خدا و دین. اما آن عقل سکولار که در واقع، خود عقل را نقض کرده است، همراه با امیال و گرایش‌های نفسانی است و ما آن عقل را قبول نداریم. آن عقل، منبع و منشأ معنویت همین پنج هزار تا فرقه‌ای می‌شود که در غرب، امروز آنها را می‌بینیم. ■

پی‌نوشت

۱. جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ* (النحل، ۳۱).
۲. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ* (الروم، ۳۰).
۳. فَأَلْهَمَهَا فُجُوزَهَا وَتَقْوَاهَا* (الشمس، ۸).
۴. الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ* (الرعد، ۲۸).
۵. الكافي، ج ۱، ص ۱۱.

معنویت در قرن معاصر

قرن معاصر را می‌توان، دوره گذار بشر به معنویت دانست و تحولات انسان معنوی را باید از دوره رنسانس پیگیری نمود. درحقیقت رنسانس یا نوزایی، مبدأ اصلی تحولات غرب جدید است و شروع آن، از نیمه دوم سده ۱۳۰۰ میلادی و از ایتالیا بود. این عصر، مصادف با زوال نهادهای قرون وسطی بود که در آن دوران، کلیسا شوکت خود را از دست داد. نظام فئودالی رو به ضعف جدی نهاد و بانکداران و سرمایه‌داران جای اصناف را گرفتند و ثروت، یک ارزش اجتماعی شد. در واقع رنسانس یک عصر فلسفی صرف نمی‌باشد، بلکه دوران گذار از قرون وسطی به دوران روشنگری و مدرن است. رنسانس، در واقع شیوه زندگی و تفکر جدید غرب بعد از قرون وسطی بود.

دو جریان مهم رنسانس، دین‌پیرایی و انقلاب علمی هستند و حاصل دوره رنسانس، حذف دین و معنویت پس از طی مراحل بود. مارتین لوتر در سال ۱۵۱۷م، جنبش اصلاح دینی را به راه انداخت و به مرجعیت رسمی کلیسا اعتراض نمود؛ وی در نامه معروف خود، کلیسا را در باب «فروش عفو گناهان و پاره‌ای از رفتارهای غیراخلاقی»، خطاکار خواند. به نظر او، کلیسا از آموزه‌های واقعی مسیح دور شده و ربط و نسبت خود با زندگی عملی انسان را از دست داده بود. وی معتقد بود که نیازی به نهاد کلیسا برای تفسیر کتاب مقدس نیست و هر فرد مسیحی، خود به تنهایی می‌تواند کتاب مقدس را تفسیر نماید. او کلیسای پروتستان را تأسیس نمود و در نتیجه عملکرد او، راه جسارت و کنار زدن دین، در غرب باز شد.

علم و معنویت در عصر حاضر

در سده شانزدهم و هفدهم، اقبال انسان به عقل بشری و علم، در برابر خدا و ایمان و معنویت دینی، فرونی گرفت. انقلاب علمی به وجود آمده، منجر به برداشت تازه‌ای از معرفت، روش‌شناسی، و جهان‌بینی شد و



محمد جواد فتح‌نژاد
دکتری مدرسی معارف اسلامی

[احتضار معنویت]

تبارشناسی معنویت‌گرایی نوین

همراهی دین با علم و عقل بشری انکار شد. دکارت بر عقل‌گرایی تأکید خاصی داشت؛ جان لاک فیلسوف تجربه‌گرا نیز، راه شناخت و معرفت را تنها از طریق حس و تجربه می‌دانست، با این حال تأکید داشت که حتی دقیق‌ترین شناخت، بر پایه مشاهده و دریافت مستقیم هم، به طور مطلق قابل اطمینان نیست. لاک تأکید داشت که نباید از مراجع عقلانی، سیاسی، دینی، و سنت‌های

اجتماعی، کورکورانه پیروی کرد؛ بلکه با مغز خود و روش تجربی صرف باید اندیشید! در قرن هجدهم نیز با حضور هیوم در انگلیس و کانت در آلمان، دین و متافیزیک به شدت تضعیف شدند. فلسفه هیوم را می‌توان شکاکیت محض و بن‌بستی دانست که راه به جایی ندارد. وی با تشکیک در برهان نظم و نپذیرفتن ضرورت علی، راه مادی‌گرایی غرب را هموار نمود. هیوم، تأکید می‌کرد که «آیین مسیحیت نه تنها در ابتدای کارش با معجزات همراه بود، بلکه حتی امروز هم باید معجزه‌ای اتفاق بیفتد تا یک فرد عاقل و منطقی به آن ایمان بیاورد!» هیوم در مورد «روش شناخت»

نیز، تجربه‌گرا بود و غیر از ریاضی، هیچ چیز دیگر را یقینی و قابل یقینی بودن، نمی‌دانست.

کانت نگاهی اغواگرایانه از دین ارائه نمود و عبادات دینی را چالپوسی برای خدا قلمداد کرد. وی با تقلیل دین و خدا به اخلاقیات و نفی براهین وجود خدا، به جریان حذف دین و عالم معنا کمک نمود. او با نگاهی «عملکردگرایانه»، وجود خداوند را صرفاً پیش فرض اخلاق می‌داند، نه حقیقتی که با عقل نظری اثبات و تأیید می‌گردد و برای آن برهان اخلاقی را بیان می‌کند.

عقل و معنویت، از قرون وسطی تا کنون

در قرن هجدهم، مسیحیت مبتنی بر وحی و ایمان، در مقابل عقل خودبنیاد، اهمیت خود را از دست داد و در مقابل عقل مدرن قرار گرفت. قرن هجدهم، قرن شکوفایی عقل و اصالت دادن به عقل خودبنیاد بود. داستان «دین‌پیرایی» و «دینزدایی» از زندگی بشر، در قرن نوزدهم میلادی، به سرعت اوج گرفت و در قرن بیستم، دین و معنویت در احتضار کامل رفت و عصر بی‌خدایی شکل گرفت! هگل در قرن نوزدهم، ایده مطلق دستگاه دیالکتیکی خود را خدا نامید که نه مورد قبول مادیون بود و نه الهیون! آگوست کنت، دین را مولود جهل بشر معرفی نمود و خود را پیامبر دین خردگرای خداناباور خواند. مارکس، دین را زاینده اقتصاد و توهم محض دانست و آن را فیون توده‌ها و مخدّر، معرفی کرد و مارکسیسم، در قرن بیستم بر همین بنیاد، چیزی حدود یک سوّم جهان را در برگرفت. نظریه «تبدّل انواع داروین» نیز، تشکیک در منزلت الهی انسان و کرامت او را در پی داشت. نیچه در آستانه قرن بیستم، مرگ خدا را اعلام نمود و دین را «سرکوبگر هنر» معرفی نمود. فروید، با توهم خواندن دین، آن را «بیماری عصبی» و «روان‌رنجوری و سوسه‌انگیز عام بشریت» دانست که مانند روان‌رنجوری و سواسی کودکان، از «عقدۀ ادیب» سرچشمه می‌گیرد؛ به عبارتی دیگر، دین نه ناشی از ترس یا جهل و نه عکس‌العملی در مقابل بی‌نظمی و نه عاملی در راه کسب امتیازات طبقاتی، بلکه ناشی از تمایل جنسی است!

آن‌مزلو نیز تأکید بر دین انسان‌شناسانه و روان‌شناسی انسان‌مدارانه داشت و انسان‌گرایی را نیروی سوّم و درعین حال عالی‌ترین تجربه فلسفی و عقیدتی معاصر می‌دانست. راسل نیز با طعنه به اعتقادات مذهبی، اشکال می‌گرفت و برخی از آن‌ها را دروغ می‌خواند.

علم‌گرایی محض و حذف ادیان الهی

نتیجه روند انحصار علم به علوم تجربی و طبیعت و به بیان دقیق‌تر، حاصل روند حذف دین و معنویت و نیاز به عالم معنا را می‌توان در بیانیه اومانستی هزاران روشنفکر در سال ۱۹۷۳ میلادی به وضوح مشاهده نمود. بیانیه دوّم اومانیست‌ها که به صراحت به «انسان‌خدایی» انسان تأکید دارد و حضور و توجه الهی را از زندگی بشری جدا می‌کند که متن آن بدین شرح است: «ما می‌توانیم دریابیم که هیچ تقدیر یا غایت الهی برای نوع انسان وجود ندارد؛ هیچ خدایی مراقب ما نخواهد بود؛ ما باید خود محافظ خویشتن باشیم. وعده‌های بهشت و جهنم، هم موهوم‌اند و هم زبان‌بخش؛ این وعده‌ها انسان را از تفکر درباره موضوعات مختلف مربوط به زمان حال باز می‌دارد. عقل نقاد درآمیخته با گونه‌ای حس نوع‌دوستی انسانی، بهترین روشی است که بشریت برای حل مشکلات در اختیار دارد.»^۲

خلأ معنوی عصر حاضر و آثار آن

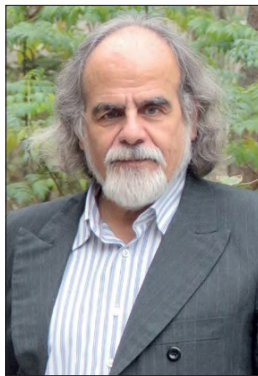
حاصل این خلأ معنوی و بسنده کردن به امر متناهی (محروم کردن خود از امر نامتناهی و در یک کلمه، حاصل این بی‌خدایی) چیزی نبود جز سطحی‌نگری، اضطراب، التقاط، هیپسیسم، نهلیسم، پوچ‌گرایی، استثمار، استعمار، دو جنگ جهانی خانمان‌سوز (با بیش از صد و بیست میلیون کشته)، تشدید اختلاف طبقاتی، فقر وسیع، اسراف، و تبذیر. بحران معنویت، جهان را در برگرفت

و به معنای واقعی کلمه، بشر نیازمندی خود به معنویت را دریافت و حتی علم نیز دیگر جاذبه‌ای برای بشر نداشت. پل‌والری فیلسوف فرانسوی، این دوره دهشتناک را چنین توصیف می‌کند: «انسان سرور همه چیزهاست ولی سرور خویش نیست! در وفور و رفاهی که به بار آورده، احساس گم‌شدگی دارد!»^۲

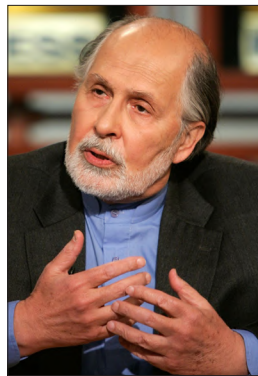
در یک جمع‌بندی کلی می‌توان عوامل گسترش معنویت را این موارد دانست: «آشکار شدن نقایص و آثار منفی علم سکولار، روشن شدن آثار فردی و اجتماعی دین، بن‌بست‌های فلسفی در پاسخ به سؤالات بنیادین انسان، ناکارآمدی علوم تجربی در حل مشکلات معنوی، بحران‌های فردی و اجتماعی ناشی از مدرنیته، و تحقیقات جدید در علوم روان‌شناسی و فراروان‌شناسی.»

دنیای مدرن جدید، مجمع بسیاری از ویژگی‌ها و پدیده‌های فردی و اجتماعی شد که شاید بتوان تک‌تک آن‌ها را در طول تاریخ مشاهده نمود، ولی در مدرنیسم، همه آنها گرد هم آمدند. عقل‌گرایی، فرهنگ سکولاریستی فراگیر، دموکراسی لیبرال، کاپیتالیسم، انسان‌گرایی، فردگرایی، احساسات‌گرایی، برابری طلبی، اندیشه پیشرفت و مادی‌گرایی، و روش تجربی از مهم‌ترین ویژگی‌های دنیای مدرن بوده و هست. در این میان، می‌توان عقلانیت مدرن یا همان عقل خودبنیاد را مهم‌ترین ویژگی دنیای مدرن برشمرد.

به تعبیر کانت، «انسان مدرن، خوداندیش است و فکرکردن را به دیگران واگذار نمی‌کند.» در این عرصه با ادغام روح اومانیسم و بخشی از دین که البتّه تکلیف آور نباشد، گفتمان معنوی و جریان معنویت‌گرایی جدیدی رقم خورد و می‌توان شروع آن را نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی دانست. دنیای جدید، انسان جدید را در پی داشت و انسان جدید به دنبال دین جدید، متناسب و همراه با مدرنیسم بود و دین جدید هم، معنویت جدید را به دنبال داشت. توجه به این نکته مهم است که اساس گفتمان معنویت‌گرایی جدید، «نه» گفتن به دو گفتمان



■ مصطفی ملکیان



■ سید حسین نصر



■ عبدالکریم سروش

پیشین، یعنی گفتمان دینی (مسیحیت) و گفتمان علمی (تجربی) است. انسان مدرن، از سویی دین را با سنجه علم و عقل تجربی خود، خرافه و گزاره دانست و در ورطه علم‌گرایی افراطی افتاد؛ اما بحران معنوی و روحی، او را به سمت گفتمان معنوی و معنویت‌گرایی سوق داد؛ معنویت‌ی در چارچوب مدنیت و با محوریت کابالیسم، بودیسم تبتی و مطالعات پوزیتیویستی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و تلفیق شده با عقلانیت خود بنیاد بشری.

معنویت‌گرایی جدید

معنویت‌گرایی جدید، نوعی جستجوی معنا و ماوراء است اما بدون تسلیم در برابر قرائت‌های رسمی و سنتی از دین. این پدیده فرهنگی بیش از آنکه یک نهضت یا جریان فکری باشد، رویکردی جدید به دین و دین‌داری است؛ رویکردی که از دهه شصت میلادی و پس از جنگ جهانی دوم، مورد توجه قرار گرفت و منبعت از فضای فرهنگی جدید است. بر همین اساس، برخی از این گفتمان به ادیان جدید، ادیان جایگزین، دین عقلانی، معنویت عقلانی، دین نوین جهانی، معنویت مدرن، عقلانیت و معنویت یاد می‌کنند.

اصول معنویت‌گرایی مدرنیته

اصول اساسی جریان معنویت‌گرایی جدید را می‌توان چنین برشمرد: «ایمان نا واقع‌گرایانه، عقلانیت مدرن، نفی تعبد و تقدس، توجه به ابعاد روحی انسان و عالم، کارکردگرایانه بودن، درک روان‌شناختی، التقاط، تقدم تجربه شخصی، اینجا و اکنونی بودن، و مرجعیت و حجیت درون» این اصول، همگی در راستای ایجاد معنویت‌ی متناسب با عالم مدرن می‌باشد. در این گفتمان، تلفیق و ادغام علم و دین به عنوان راه‌حل تعارض علم و دین مطرح می‌شود. جهان‌نگری تلفیقی علمی-دینی را می‌توان در کتاب‌هایی مانند دائوی فیزیک و جهان‌هولوگرافیک^۴، فیزیک جدید و عرفان^۵ و دیگر آثار از این دست، دید.

گفتمان معنویت‌گرایی جدید، از راه‌های مختلفی در حال ترویج و تبلیغ می‌باشد و می‌توان گفت: «مهم‌ترین ابزار همگانی سازی و تابوشکنی معنویت عصر نوین، سینمای داستانی و مستند است. کتاب‌های رمان و داستانی نیز از ابزارهای قابل توجه در این زمینه هستند.»^۶ همچنین، مؤسسات و سازمان‌های زیادی در سطح جهانی و منطقه‌ای مشغول به ترویج معنویت‌گرایی نوین می‌باشند.^۷ در سطح تئوریک و نظریه‌پردازی معنویت‌گرایی، می‌توان به شخصیت‌هایی چون اورسولا کینگ، دیوید فیونتا، کارل گوستاو یونگ، آبراهام مازلو، اریک فروم، و ریچارد داوکینز اشاره نمود. در سطح ترویجی نیز افرادی چون دکتر وین دایر، دن میلمن، دیپاک چوپرا، اکهارت توله، و والش حضور دارند.^۸ در ایران نیز شخصیت‌های مختلفی به بحث معنویت و معنویت‌گرایی جدید پرداخته‌اند؛ در این میان، از روشنفکران مشهور می‌توان به عبدالکریم سروش، سید حسین نصر و مصطفی ملکیان اشاره نمود که در زمینه گفتمان معنویت (سکولار) به بسط این اندیشه همت گماشته‌اند.

سخن پایانی

مبحث جریان‌های نوظهور معنوی و جنبش‌های نوپدید دینی (همچون آیین‌های مبتنی بر جادو مانند شیطان پرستی، آیین‌های نوپدید شرقی مانند هیر کریشنا، آیین‌های رازورز و باطن‌گرا مانند اشو، اکنکار، کریشنا مورتی، مدیته‌شن متعالی و سای بابا) که گاه با عنوان عرفان‌های کاذب نیز خوانده می‌شوند، نتیجه و حاصل گفتمان معنویت‌گرایی است. پدیده معنویت‌گرایی، خود زمینه‌ساز شکل‌گیری فرقه‌ها و ادیان جدید و عرفان‌های التقاطی یا فرادینی است. شکل‌گیری این فرقه‌های اجتماعی و دینی در اواخر قرن هجدهم میلادی، منجر به تشکیل آیین‌ها و کیش‌هایی جدید در قرن نوزدهم و بیستم میلادی شد و از دهه شصت قرن بیستم، ادیان جدید سر برآوردند.^۹

پی‌نوشت

۱. برایان، داستان فلسفه، ص ۱۱۷.
۲. فیشر، دین در قرن بیست و یکم، ص ۴۳؛ رک: طلعتی، درآمدی بر انسان‌گرایی در غرب، ص ۲۰۴-۲۰۵.
۳. باومر، جریان‌های اصلی اندیشه غربی، ج ۲، ص ۵۶۴-۵۶۵.
۴. تالبوت، جهان‌هولوگرافیک، ص ۱۵۰-۲۰؛ برای بررسی بیشتر رک: توکلی صابری، جهان‌هولوگرافی، جهان‌هپروتی و جهان‌هالوسالاری، جهان کتاب، سال پانزدهم، ش ۸ و ۹، ص ۶۵-۵۸.
۵. تالبوت، عرفان و فیزیک جدید، ص ۹۴.
۶. در این زمینه رک: مظاهری سیف، جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور، ص ۲۱۵-۸۵؛ فرج نژاد و دیگران، دین در سینمای شرق و غرب، ص ۶۹۳-۷۰۱.
۷. مظاهری سیف، به سوی یک دین جهانی، ص ۴۱-۱۷۵؛ انواری، زمینه‌های معرفتی ورود و گسترش عرفان‌های نوظهور، مطالعات معنوی، ش ۷، ص ۴۰-۵۸.
۸. در این زمینه رک: مجموعه نویسندگان، ماهنامه خبری تحلیلی بهداشت معنوی، شماره‌های ۳، ۴، ۶، ۷، ۱۲، بهمن ۹۶. در این میان بررسی نقش سلبریتی‌ها نیز در توسعه و ترویج معنویت‌گرایی جدید مهم به نظر می‌رسد.

انسان و جهان معنوی



علی قهرمانی
طلبه سطح چهار حوزه علمیه

برخلاف محسوسات که حدّی معین و مرزی مشخص دارند و به همین دلیل، تعریف و تبیین آنها ساده‌تر است، مفاهیم، به‌ویژه اصطلاحاتی که ریشه مادی ندارند و نمی‌توان حد و مرزی دقیق و منطقی برای آنها ترسیم نمود، به‌راحتی قابل تعریف نیستند؛ همین نکته باعث شده تا اندیشمندان، در تعریف این دست مفاهیم، دچار اختلاف نظر جدّی شوند. یکی از این مفاهیم دشوار که به‌ویژه در دهه‌های اخیر، رواج زیادی یافته و تعریف چندان معینی برای آن ارائه نشده، واژه‌ی «معنویت» است.

معنای لغوی و اصطلاحی معنویت

در «لغت‌نامه مُعین» درباره‌ی «معنویت» آمده است:

۱. صفت منسوب به معنی؛ مربوط به معنی.
۲. باطنی، حقیقی؛ مقابل مادی، ظاهری و صوری.

ترکیبات: ۱. مرد معنوی؛ شخصی که در عالم معنی و باطن سیر کند؛ عارف ۲. مقامات معنوی، درجات عالم باطن، مقامات عرفانی. ۱ در لغت‌نامه‌ی «دهخدا» نیز معنای معنویت این‌گونه آمده است:

حقیقی و راست، اصلی، ذاتی و مطلق، باطنی و روحانی، مقابل مادی.

به هرآنچه که شامل یا مربوط به معنی و روح باشد، گفته می‌شود و مقابل ظاهری و مادی است؛ هرآنچه مادی نباشد را معنوی گویند. از دین به معنویت استعاره می‌شود.

ترکیبات: ۱. مرد معنوی: آنکه در عالم معنی سیر می‌کند، سالک راه حق. ۲. مقامات معنوی: مراتب سیر باطنی، درجات سلوک به سوی حق. ۲

«معنویت» واژه‌ای مجعول و مصدر جعلی از واژه «معنوی» است. معنوی نیز صفتی است که از واژه «معنی» - با افزودن یای نسبت به آن - مشتق گردیده و «معنی» نیز، مصدر میمی است؛ بنابراین، معنوی یعنی منسوب

به معنی و در مقابل لفظی است و معنویت به سروکار داشتن با معنا اشاره دارد. از همین رو است که «دهخدا»، ابتدا کلمه «معنوی» را توضیح می‌دهد و سپس «معنویت» را به آن ارجاع می‌دهد.^۳ در بسیاری از تعاریف، معنویت بیشتر به معنای «کاوش درونی و در مقابل مفاهیمی مانند مادی و فیزیکی و بیرونی قرار داده شده است.» «دهخدا نیز» در تعریف معنویت از زبان «جرجانی» می‌گوید: «معنایی که فقط به وسیله قلب شناخته می‌شود و زبان را بهره‌ای در آن نیست.»^۴ «جوهری» در معنای «معنوی» می‌نویسد: «امور غیرمادی که با قوای روحانی و فکر و اندیشه، سروکار دارند را معنوی می‌گویند.»^۵

مناسب‌ترین مترادف «معنویت» در زبان انگلیسی، واژه «spirituality» است که از کلمه «spiritus» با ریشه لاتین و به معنای «نفس» و «دَم» گرفته شده و معانی «معنویت، روحانیت، عالم روحانی، روحیه مذهبی» از آن استفاده می‌شود. واژه‌ی «spiritus» برگرفته از واژه‌ی «spirare»، به معنای «دمیدن یا نفس کشیدن» است. «واژه‌ی «spirit» به معنای انرژی اعم از جسمی و یا روانی است. واژه «spirit» از ریشه لاتینی «spiritus» به معنای نَفَس و دَم «breath» گرفته شده است و فرهنگ انگلیسی آکسفورد، آن را روح بخش یا حیاتی انسان توصیف می‌کند و با این عقیده در ارتباط است که خداوند روح زندگی را در آدم دمید.»^۶

در «ترجمه وولگات» (ترجمه لاتین کتاب مقدس) از واژه «spiritus» برای ترجمه واژه یونانی «πνεύμα»^۷ استفاده شده است و همچنان که در انگلیسی دو واژه «soul» و «spirit»، با هم تفاوت دارند، در یونانی نیز «pneuma» و «psyche» با یکدیگر فرق دارند. با این تعریف و در این ترجمه از کتاب مقدس به عنوان مثال در اول قرنتیان^۸ «spiritualis»؛ شخص معنوی» به کسی گفته می‌شود که زندگی او را روح القدس (روح خدا) نظم می‌بخشد و سامان می‌دهد. واژه انتزاعی «spiritualitas» که مترادف با «spirituality» است، دست‌کم در اوایل قرن پنجم میلادی، به همین معنای مأخوذ از انجیل به کار رفته است.

«شلدراک» معتقد است: «صفت spiritual برای کسی به کار می‌رود که روح القدس در او سکنی گزیده یا تحت تأثیر روح القدس زندگی می‌کند هر چند جسمی مادی داشته باشد.»^۹ بنابراین توصیف spiritual متضاد «جسمانی» یا «مادی» (corpus در لاتین و σώμα در یونانی) نیست تا معنای غیر جسمانی بدهد، بلکه در نقطه مقابل هر چیزی است که تقابل با روح القدس دارد. به بیان دیگر، تقابل میان بدن و روح نیست، بلکه تقابل میان روحانی زیستن و دور از روح الهی زندگی کردن است.

از آغاز قرن دوازدهم، واژه «spirituality» به تدریج معانی ضمنی، با کارکرد واقعی روانی به خود گرفت که در مقابل جسمانیت یا مادیت قرار داشت.^{۱۰} استفاده از این واژه، شکلی عادی داشت، اما کاربرد آن در سده‌های هجدهم و نوزدهم، رو به افول می‌گذارد و شاید این مسئله به دلیل استفاده تحقیرآمیز افرادی مانند «التیر»^{۱۱} از این واژه باشد. با آغاز سده بیستم میلادی، دوباره شاهد رشد استفاده از این واژه در معنای اصلی دینی و عبادی هستیم که بیشتر، مرهون نویسندگان کاتولیک فرانسوی^{۱۲} است.

نسبت دین و معنویت

تعداد و گستره فعالیت‌های جنبش‌های معنوی در دنیا آن قدر زیاد است که برخی از نویسندگان، عصر کنونی (هزاره سوم میلادی) را «عصر ایمان و معنویت» نامیده‌اند.^{۱۳} به همین دلیل و دلایل دیگری مانند انتزاعی و نوپدید بودن این مفهوم، «تردیدی نیست که معنویت امری مبهم است»^{۱۴} و از همین رو، برخی بر این باورند که «تعریف معنویت از تعریف دین سخت‌تر است»^{۱۵}، و حتی «تعریف معنویت، از تعریف علم هم دشوارتر است.»^{۱۶} انواع نگرش‌های موجود در باب معنویت،

آن قدر گسترده و متنوع هستند که دایره این تعاریف، از تباین واژه‌ی معنویت تا تساوی آن، با دین را شامل می‌شود.

باین حال، بیشتر تعاریف و مؤلفه‌هایی که توسط رهبران مکاتب شبه معنوی نوظهور، برای معنویت بیان شده و می‌شود، نسبت به امر دین ساکت بوده و حتی در اغلب موارد، امکان جمع شدن با هر دین و شریعتی را دارد؛ لذا در این نگرش «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 و شادی و امید بدهد.»^{۱۷} بلکه «معنویت، نحوه‌ای از مواجهه با جهان هستی است که فرآورده‌اش این است که حالت‌های نفسانی نامطلوب، مانند اضطراب، دلهره و اندوه، غم، ناامیدی، احساس سرشکستگی و سردرگمی، و احساس بی‌معنایی و بی‌هدفی که همواره در طول زندگی همراه انسان است، تا آنجا که ممکن است در انسان پدید نمی‌آید یا اگر پدید آمد، ناپدید خواهد شد. یعنی آنچه نصیب انسان می‌کند، نوعی رضایت باطنی است.»^{۱۸} و «زندگی معنوی یعنی زندگی نیک داشتن.»^{۱۹} و این مسئله باعث شده تا امروزه طیف وسیعی از تعریف‌ها را برای معنویت شاهد باشیم؛ از عالی‌ترین رابطه انسانی تا جستجوی یک معنای وجودی و از بُعد متعالی انسان، تا نظرات و رفتارهای شخصی که حس تعلق به یک بُعد متعالی یا چیزی فراتر از خود را بیان می‌کند.^{۲۰} این دست نگرش‌ها و تعاریف از معنویت، به بخشی از کارکرد دین و بیشتر به مباحث روان‌شناختی اشاره دارند و برآمده از نیاز بشر به حل مشکلات روحی و برون‌رفت از رنج‌ها و اضطراب‌های روانی است که دانش‌های جدید تجربی نیز، نمی‌توانند راهکاری برای آن‌ها بیابند.

با آنکه بیشتر نظریه پردازان این دست نگرش‌ها [به معنویت و دین]، عامل مواجهه و تجربه لحظات معنوی را منحصر در مسیر بندگی

و تقید به شریعت خاصی نمی‌دانند، اما نظریات ایشان نیز در یک تراز [و هم‌سو] نیست؛ به‌عنوان مثال، برخی بر این باورند که: «معنویت، محصول مواجهه جان آدمی با امر قدسی در درجات مختلف است.»^{۲۱} و گاه نیز، با تنزل امر قدسی به جنبه غیرمادی وجود انسان، می‌گویند: «معنویت، بیانگر اعتقاد به جنبه غیرمادی (روح) است که در جهان مادی جریان دارد و موج درجات دیگر وجودی است که در تجربه عرفانی و نیز زندگی پس از مرگ، قابل وصول است. همچنین این اصطلاح به این اشاره دارد که انسان‌ها فراتر از جسم مادی خود هستند و زندگی انسان مادی، مفهومی است که زندگی بر آن متکی باشد.»^{۲۲}

برخی دیگر نیز تعریف «معنویت» را زمینی‌تر ساخته و می‌گویند: «معنویت، بیانگر اندازه شناخت انسان از ماهیت معنوی خود است و اجازه می‌دهد که این ماهیت را به واسطه روان، در رفتار و زندگی دنیوی متجلی سازد.»^{۲۳}

در این نگرش، «معنویت در سطح عمیق‌تر به معنای تلاش برای تجربه منشأ معنوی خود انسان است.»^{۲۴}

بسیاری از فعالان و رهبران جنبش‌های شبه‌معنوی، معنویت را موضوعی گسترش‌یافته‌تر از دین می‌دانند که کمتر نهادینه شده است، اما «برخلاف تصور کسانی که فکر می‌کنند معنویت، رقیب یا جانشینی برای مذهب است و یا آن را رهایی از سنت که مستلزم رهایی از همه لوازم دین‌داری، تقلید و حکومت دینی است، می‌دانند، معنویت مفهومی است که با مذهب و دین، ارتباط مستقیم دارد.»^{۲۵} دیدگاه درست‌تر آن است که معنویت، نه تنها امری دینی است، بلکه باید آن را جزو مراتب بالای ایمان و قلب دین دانست که به‌ویژه در تجربه‌های دینی و عرفانی حاصل می‌شود.^{۲۶} و «معنویت، لب و گوهر ادیان است.»^{۲۷} و «معنویت یا همان امر قدسی، امری واقعی است که لب‌اللباب ادیان و غایت زندگی انسان است.»^{۲۸}

تعداد و گستره فعالیت‌های جنبش‌های معنوی در دنیا آن قدر زیاد است که برخی از نویسندگان، عصر کنونی (هزاره سوم میلادی) را «عصر ایمان و معنویت» نامیده‌اند. به همین دلیل و دلایل دیگری مانند انتزاعی و نوپدید بودن این مفهوم، «تردیدی نیست که معنویت امری مبهم است» و از همین رو، برخی بر این باورند که «تعریف معنویت از تعریف دین سخت‌تر است»، و حتی «تعریف معنویت، از تعریف علم هم دشوارتر است.» انواع نگرش‌های موجود در باب معنویت، آن قدر گسترده و متنوع هستند که دایره این تعاریف، از تباین واژه‌ی معنویت تا تساوی آن، با دین را شامل می‌شود.

چنین نگاه قدسی و متعالی به معنویت که در بین اکثر اندیشمندان و نظریه‌پردازان مسلمان وجود دارد، باعث شده تا آن را بی‌نیاز از تعریف و تبیین بدانند، به همین دلیل در کمتر نوشته و سخنان ایشان، تلاشی برای تعریف معنویت مشاهده می‌شود.

باین حال، به تصریح افرادی که معنویت را امری مرتبط و برآمده از دین می‌دانند، کسب معنویت، حاصل سیر و سلوک در مراتب مختلف اخلاقی و عرفانی است و این مسئله تنها مختص اسلام یا ادیان توحیدی نیست، بلکه در مکاتبی مانند بودا که صبغه دینی دارند نیز چنین نگرشی حاکم است، البته با این تفاوت که این سیر، بیشتر ناظر به سلوک فردی و معطوف به کاوش درونی است، یعنی مراتب سیر و سلوک در چنین آیین‌هایی، اغلب نفسانی و همراه با سکون و سکوت و یا انواع مدیتیشن‌ها است. در حالی که در ادیان توحیدی و دارای شریعت، سلوک درونی به موازات سلوک بیرونی، به معنای انجام اعمال عبادی، بذل مال و مجاهده با اعضا و جوارح است و سیر و سلوک، تنها در جنبه فردی خلاصه نمی‌شود، بلکه جنبه‌های خانوادگی و اجتماعی و نیز ابعاد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اعتقادی، و... را نیز شامل می‌شود.

البته نباید نادیده گرفت که در میان معنویت‌پژوهان مسلمان، تلاش‌هایی برای تعریف معنویت صورت گرفته که هر کدام از منظری و ناظر به مؤلفه‌هایی به سراغ این مسئله رفته‌اند. به عنوان مثال، تعریفی که می‌گوید: «معنویت، برآیند مجموع اعمال و عبادات، با منشأ اعتقاد به خدا و توکل و توسل بر او و اطاعت از اوامر و پرهیز از نواهی حق تعالی است.»^{۲۹} نگاه به جهان‌بینی و رفتار توحیدی دارد. در بیانی دیگر، معنویت ناظر به مباحث اخلاقی و عرفانی تعریف شده است، و آن بیان این است: «معنویت ارتباط رشدیابنده با خدا است که با دفع جاذبه‌های ظاهری دنیا، قلب انسان را در جاذبه لطف الهی توسعه می‌دهد و پشتوانه درونی فضیلت‌ها و رفتارهای اخلاقی است.»^{۳۰} و یا گفته‌اند: «معنویت، عبارت است از ارتباط با خدای متعال از راه ایمان به خدا و غیب جهان، عواطف و انگیزه‌های الهی و نیز استعانت از نیروهای غیبی بر اثر قرب الهی.»^{۳۱} و نیز به این شکل تبیین کرده‌اند که: «معنویت، نتیجه نوعی سیر از ظاهر به باطن و ارتباطی درونی با امور متعالی و حقایق غیرمادی که برخاسته از بینش و انتخاب آگاهانه بندگی خدا و تهذیب نفس بوده و نتیجه آن اولویت دادن به ارزش‌های متعالی، یافتن نگرشی الهی به هستی و حیاتی محبت آمیز است.»^{۳۲}

مؤلفه‌های معنویت دینی

آنچه از خلاصه باورهای «شهید مطهری» به‌ویژه در کتاب «جهان‌بینی توحیدی» استفاده می‌شود،

بسیاری از فعالان و رهبران جنبش‌های شبه‌معنوی، معنویت را موضوعی گسترش یافته‌تر از دین می‌دانند که کمتر نهادینه شده است، اما «برخلاف تصور کسانی که فکر می‌کنند معنویت، رقیب یا جانشینی برای مذهب است و یا آن را رهایی از سنت که مستلزم رهایی از همه لوازم دین‌داری، تقلید و حکومت دینی است، می‌دانند، معنویت مفهومی است که با مذهب و دین، ارتباط مستقیم دارد.» دیدگاه درست‌تر آن است که معنویت، نه تنها امری دینی است، بلکه باید آن را جزو مراتب بالای ایمان و قلب دین دانست که به‌ویژه در تجربه‌های دینی و عرفانی حاصل می‌شود.

این است که ایشان، معنویت را «نوعی گرایش به امور غیرمادی و متعالی مانند کمال و دانایی، جمال و زیبایی، فضائل اخلاقی، و پرستش جایگاه قدس ربوبی می‌دانند که وجه تمایز انسان [با سایر موجودات] است. وی آزادی معنوی را نیز زائیده این نوع سلوک می‌داند که حاصل رهایی انسان از ماده و مادیات و پیوند او با معنی و عالم بالاست.»^{۳۳}

امام خمینی (ره) - در جمع مسئولان آستان قدس رضوی - «عمل معنوی را عملی خوب و بی‌نقص که از روی خلوص نیت انجام گیرد می‌دانند و معنویت را به خلوص نیت و توجه عمیق به حاضر و ناظر بودن پروردگار، در تمامی کارها تعبیر می‌کنند که شور و جاذبه‌ای قوی و شدید و درعین حال، منطقی و صحیح را در انسان به وجود می‌آورد که به طور اعجاب‌آوری او را در سیر به سوی خدای عالم پیش می‌برد.»^{۳۴}

امام خمینی (ره) با همین نگاه در نیمه دوم قرن بیستم میلادی، انقلاب بزرگ دینی برپا کرد که عامل شکل‌گیری و گسترش معنویت در این جهان خاکی شد. بنابراین، «پیام انقلاب اسلامی، پیام معنویت، توجه به معنویت، وارد کردن عنصر معنویت در زندگی انسان و توجه به اخلاق و خداست [و] هر جا که نام و پیام امام نفوذ کرد، معنویت را در آنجا به همراه برد.»^{۳۵} «وجه جهانی و بین‌المللی انقلاب، عبارت از پیام معنویت در سطح جهان است»^{۳۶} و این واقعیت فرامادی، دنیای مادی غرب و شرق را به شدت لرزاند و پس لرزه‌های آن در علم، فرهنگ، سیاست، و حتی اقتصاد جهانی خود را نشان داد. این انقلاب، دین و معنویت را که به پستوی خانه‌ها و خلوت شخصی افراد خزیده بود را به میدان اجتماع کشاند و بازیگر مهم مسائل گرداند. این امر «آندره مالرو» نویسنده فرانسوی - که مدتی وزیر فرهنگ آن کشور بود - را واداشت تا بگوید: «قرن ۲۱ میلادی یا اصلاً وجود نخواهد داشت و یا قرن معنویت خواهد بود.»^{۳۷}

مقام معظم رهبری، در میان اندیشمندان مسلمان، بیش از همه به بیان مؤلفه‌های معنویت پرداخته و با جزئیات بیشتری از این مفهوم، سخن به میان آورده‌اند. ایشان نگاهی جامع به مسئله معنویت دارد و نه تنها معنویت را امری فردی و مختص خلوت و تنهایی انسان نمی‌دانند، بلکه آن را بال دَوم عقلانیت و عنصر و مؤلفه‌ای اساسی، برای برپایی جامعه زنده و پویا معرفی می‌کنند؛ عنصری که بدون آن، عدالت به عنوان بزرگ‌ترین آرمان بشری، ابتر و از حقیقت خود عاری شده و به ظاهرسازی و ریاکاری تبدیل می‌شود.^{۳۸} ایشان، رَد پای انقلاب بزرگ اسلامی را در دنیای مادی امروز، معنویت معرفی نموده و آن را اولین پیام این انقلاب و امام خمینی (ره) می‌دانند و می‌فرمایند: «امامی که خود یک انسان والا و معنوی، عارف، فقیه، دین‌شناس، متعبد و قائم‌بالیل بود؛ امام، کسی بود که نیمه‌شب با خدا خلوت میکرد و تضرع می‌نمود.»^{۳۹}

ایشان در «بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی» معنویت و اخلاق را دو عامل مهم اعتلای جامعه معرفی می‌کنند که جهت‌دهنده‌ی همه‌ی حرکت‌ها و فعالیت‌های فردی و اجتماعی و نیاز اصلی جامعه است؛ بودن آنها، محیط زندگی را حتی با کمبودهای مادی، بهشت می‌سازد و نبودن آن، حتی با برخورداری مادی، جهنم می‌آفریند.^{۴۰} در این بیانیه «معنویت به معنی برجسته‌کردن ارزش‌هایی از قبیل: اخلاص، ایثار، توکل، ایمان در خود و در جامعه است.»^{۴۱}

تعریف منتخب

برای ارائه تعریفی درست از «معنویت»، نیازمند به نگاهی دوباره به معانی لغوی و اصطلاحی و بازنگری در تعاریف ارائه شده، توسط نظریه‌پردازان که می‌تواند راهگشا باشد، هستیم. معمول تعاریف لغوی و اصطلاحی - چه مواردی که پیش‌تر بیان شد و چه مواردی که ذکری از آنها در متن نیامد - معنویت را در نقطه مقابل امور مادی و یا دست‌کم معنوی را امری غیرمادی به حساب آورده‌اند که تأثیری شگرف در بُعد مادی و جسمانی زندگی انسان می‌گذارد. با این حال، در میان تعاریف ذکر شده، گاه معنویت از سنخ عمل، قلمداد شده است و گاه اوصاف و حالاتی را شامل می‌شود که برآمده از اعمالی خاص، پیرامون آموزه‌های دینی، با اصول و قواعد مشخص هستند.

باتوجه به مطالب ذکر شده، تعریف مطلوب از معنویت باید دارای چند نکته باشد:

۱. توجه به ساحت شناختی انسان و مسائل معرفتی که در ایجاد معنویت، سهمی بسزا دارند.
۲. در نظر گرفتن بُعد عاطفی و مسائل انگیزشی که در اثر معنویت، تحول و رشد یافته و موجب حرکت و نشاط و پویایی در انسان می‌شوند.
۳. اعمالی که در ایجاد و تقویت معنویت نقش بسزایی دارند و رفتاری که تحت تأثیر آن نظم و انسجام می‌یابند.

به بیان دیگر، معنویت در شکل‌گیری، تقویت و تداوم، دارای وجوه بینشی، انگیزشی و رفتاری است که ثمره آن شکوفایی استعداد های روحی و رشد قوای ایمانی در دل و عمل است و برخلاف تصور کسانی که فکر می‌کنند: «معنویت رقیب یا جانشینی برای مذهب است و آن راه‌هایی از سنت که مستلزم رهایی از همه لوازم آن، همچون دین‌داری، تقلید و حکومت دینی است، می‌دانند.»^{۴۲} باید گفت: «معنویت، مفهومی است برآمده از آموزه‌های متعالی دین که عوامل ایجادکننده آن، در چارچوب شرع مقدس تعریف می‌شود و با معرفت و بصیرت به اوج می‌رسد. چنین معنویتی به جای آنکه انسان را به پستوی خانه بکشاند و در عزلت خویش فروبرد، او را به ساحت اجتماع کشانده و در وسط میدان مسائلی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، و ... قرار می‌دهد.»

می‌توان معنویت را از سنخ عمل یا ملکه‌ای در رده ایمان و تقوا به شمار آورد و یا آن را نتیجه ایمان و تقوا دانست و این‌گونه تعریف کرد: «معنویت، نورانیت و صفای باطنی است که در اثر معرفت توحیدی، عمل به شریعت الهی، تلبس به اخلاق حسنه، سلوک در بُعد روحانی و باطنی، و دوام در ذکر و دعا به درگاه الهی، حاصل می‌شود و ملکه‌ای است که به شور و جذبه عبادت خالصانه و خاضعانه پروردگار، حس حضور حضرت حق در تمامی شئون زندگی، خدمت صادقانه به خلق خدا به عنوان عیال الهی و سبقت در مجاهدت‌های گوناگون فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، و ... روح و تداوم می‌بخشد.»

با این تعریف، انسان معنوی فردی است که دو بال عشق و عقل را در سایه ایمان توحیدی به هم آمیخته و خود را از خمودگی و بی‌حالی در اعمال و عبادات رها نکرده است. چنین فردی حضوری پرنشاط و شاداب در تمامی عرصه‌های زندگی و بندگی دارد و رفتار و گفتار سرشار از آرامش، شفقت و امید او، دیگران را نیز انگیزه‌مند و پرآمید می‌گرداند. ●

پی‌نوشت

۱. فرهنگ معین؛ محمد معین، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۲۱۰.
۲. لغت‌نامه دهخدا؛ علی‌اکبر دهخدا، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ه.ش، ص ۱۸۷۱.
۳. لغت‌نامه دهخدا؛ علی‌اکبر دهخدا، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ه.ش، ص ۱۸۷۱.
۴. لغت‌نامه دهخدا؛ علی‌اکبر دهخدا، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ه.ش، ص ۱۸۷۱.
۵. صحاح اللغه؛ اسماعیل بن حماد الجوهری، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البیت (ع)، ج ۲، ص ۱۷۱.
۶. روان‌شناسی دین و معنویت؛ دیوید فونتانا، الف ساوار، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵، ص ۳۵-۳۶.
7. Pneuma.
۸. عهد عتیق؛ اول قرنیان، فصل ۲، بندهای ۱۵-۱۴.
9. (Sheldrake, Philip (۲۰۰۷), A Brief History of Spirituality, Wiley-Blackwell.) Sheldrake, ۳-۲: ۲۰۰۷.
۱۰. معنویت؛ کینگ اوسولا (۱۳۸۳)، ترجمه علیرضا شجاعی، مجله هفت آسمان، شماره ۲۳، ص ۷۶-۷۳.
11. Voltaire.
۱۲. ر.ک: Wulff, David. M. & (۱۹۹۷). Psychology of Religion: Classic and Contemporary, New York: John Wiley & Sons, INC. به نقل از: Príncipe, w (۱۹۸۳). Toward Defining Spirituality. Sciences Religieuses studies in Religion. ۱۲۷-۱۲۷.
۱۳. عصر امام خمینی؛ میر احمد رضا حاجتی، قم، بوستان کتاب، چاپ دهم، ص ۸۴؛ جریان‌شناسی ضد فرهنگ‌ها؛ عبدالحسین خسروپناه، تهران، تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱.
۱۴. روان‌شناسی دین و معنویت؛ دیوید فونتانا، ص ۳۵.
۱۵. روان‌شناسی دین و معنویت؛ دیوید فونتانا، ص ۳۵.
۱۶. معنویت و علم همگرایی و یا واگرایی؛ سید حسین نصر، فصل‌نامه نقد و نظر، شماره ۱۹.
۱۷. راهی به رهایی؛ مصطفی ملکیان، (۱۳۸۰ ه.ش)، ص ۳۷۶.
۱۸. مشتاقی و مهجوری؛ مصطفی ملکیان، ص ۲۷۶.
۱۹. حدیث آرزومندی؛ مصطفی ملکیان، ص ۲۷۷.
۲۰. سلامت معنوی؛ بهزاد دمازی، تهران، انتشارات طب و جامعه، (۱۳۸۸ ه.ش)، ص ۱۶.
۲۱. هفت آسمان (فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب)؛ مهدی اخوان، شماره ۲۹، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ص ۸۶-۸۵. به نقل از: دیوید ال‌کینس، ن. فراسوی دین به سوی معنویت انسان گرا، لندن، ۲۰۰۰.
۲۲. روان‌شناسی دین و معنویت؛ دیوید فونتانا، ص ۳۶.
۲۳. روان‌شناسی دین و معنویت؛ دیوید فونتانا، ص ۳۷.
۲۴. روان‌شناسی دین و معنویت؛ دیوید فونتانا، ص ۳۷.
۲۵. ر.ک: بحران معرفت؛ محمد فنایی شکوری؛ نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا، ص ۱۳۴.
۲۶. فرهنگ ادیان جهان؛ جان راسل هینلز، ترجمه گروه مترجمان، ویرایش دوم، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب (۱۳۸۶ ه.ش)، ص ۵۹۷.
۲۷. گوهر ادیان (مجموعه مقالات سنت و سکولاریسم)؛ مصطفی ملکیان، ص ۳۱۶ و ۳۵۶.
۲۸. دل‌باخته معنویت؛ منوچهر دین‌پرست، سید حسین نصر، ص ۲۲.
۲۹. معنویت و نقش آن در مبارزه با دشمن؛ سید محمد حسینی، فصلنامه حصون، ۱۳۸۶، ص ۸۸.
۳۰. تجربه‌های عرفانی در ادیان؛ حمیدرضا مظاهری سیف، ص ۱۷.
۳۱. نقش معنویت در زندگی و میدان رزم؛ محمد ناصر سقایی بی‌ریا، فصلنامه حصون، (تابستان ۱۳۸۷ ه.ش)، ص ۸۰.
۳۲. نقد نظریه تبیین دین و معنویت، معرفت کلامی؛ عبدالله محمدی، (پاییز ۱۳۹۰ ه.ش)، ص ۱۱۷.
۳۳. مقدمه‌ای بر جهان بینی توحیدی؛ مرتضی مطهری، تهران، صدرا، چاپ ۲۲، (۱۳۸۵ ه.ش)، ص ۴۷.
۳۴. صحیفه نور؛ سیدروح‌الله موسوی خمینی، ج ۱۶، ص ۸.
۳۵. بیانات سید علی حسینی خامنه‌ای، در مراسم ششمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره) - (۱۳۷۴/۰۳/۱۴) - (۹).
۳۶. بیانات سید علی حسینی خامنه‌ای، در مراسم ششمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره) - (۱۳۷۴/۰۳/۱۴) - (۹).
۳۷. عصر امام خمینی، میر احمد رضا حاجتی، ص ۸۴.
۳۸. بیانات سید علی حسینی خامنه‌ای در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت - (۱۳۸۷/۰۶/۰۲) - (۹).
۳۹. بیانات سید علی حسینی خامنه‌ای در مراسم ششمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله) - (۱۳۷۴/۰۳/۴۱) - (۹).
۴۰. بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی ایران.
۴۱. بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی ایران.
۴۲. بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا؛ محمد فنایی شکوری، چاپ اول، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، (۱۳۸۴ ه.ش)، زلال کوثر، ص ۱۳۴.

معنویت و رفاه ذهنی

جایگاه معنویت در موقعیت‌های متفاوت مذهبی



دانیلا ویلاچی | آنجلو سورجنته
پائولا ایانو | الساندر و آنتونینی
از دانشگاه کاتولیک قلب مقدس شهر میلان ایتالیا
مترجم: رویا مظفری |

رفاه ذهنی به ارزیابی افراد از کیفیت زندگی مربوط می‌شود که شامل یک مؤلفه‌ی شناختی و عاطفی است که به ترتیب به نظریه‌های شناختی در مورد دستیابی به ارزش‌ها و اهداف مهم در طول زندگی افراد و تعادل بین عاطفه مثبت و منفی آن‌ها اشاره می‌کند.

بنابراین، رفاه ذهنی افراد، مربوط به رضایت کلی از زندگی و سطوح طولانی‌مدت شادی است که از ارزیابی جهانی نشأت می‌گیرد که آیا افراد، زندگی خوبی دارند یا خیر؟ در ادبیات، بُعد عاطفی رفاه ذهنی، همواره به عنوان یک فرایند ظاهر شده و از نظر شاخص‌های مختلف عواطف، مورد سنجش قرار می‌گیرد. بُعد شناختی رفاه ذهنی (حس رضایت از زندگی (از هر دو روش معیارهای رضایت از زندگی (ویژگی‌های جهانی و رفاه شخصی) مورد ارزیابی و سنجش قرار گرفته است.

در ارزیابی افراد نسبت به سطوح مختلف زندگی، وجود جنبه‌های متفاوت، اعم از

معنویت و دین‌داری، با رفاه ذهنی افراد در ارتباط است. وجود مدارک متفاوت، ممکن است به دلیل عدم بررسی کافی معیارها و عدم توجه به تأثیرگذاری موقعیت ذهنی افراد، بر رابطه بین معنویت و دین‌داری و رفاه ذهنی آنها باشد. تحقیقات پیش رو با هدف بررسی رابطه بین معنویت و دین‌داری، با رفاه ذهنی (که فرایندی به عنوان رضایت از زندگی و تعادل بین تأثیرات مثبت و منفی در نظر گرفته می‌شود)، و بررسی اینکه آیا از نظر وضعیت مذهبی، تفاوتی بین افراد، (مانند مذهبی و غیرمذهبی و نامشخص) وجود دارد یا خیر (!؟) انجام شده است.

نتایج به دست آمده‌ی مذکور، از ۲۶۷ نفر از بزرگسالان ایتالیایی ۱۸ تا ۷۷ ساله که ۵۹.۹ درصد آمار را زنان تشکیل داده بودند، جمع‌آوری شد. به منظور بررسی نقش معنویت (فرایندی به عنوان اهداف، ارتباط متقابل و رابطه درونی) و دین‌داری (فرایندی به عنوان سه بُعد هویت دینی: تعهد و اکتشافات عمیق و بازنگری در تعهد) در رفاه ذهنی، دو نوع تحلیل و بررسی مسیر وجود داشت که برای هر نظریه، یکی از تحلیل‌ها را اجرا کردند. برای بررسی تغییرناپذیری این دو نوع تحلیل در بین وضعیت مذهبی افراد، به صورت دو ویژگی از گروه‌های چندگانه اجرا شد. مدل‌هایی که به معنویت ارتباط داشتند، روی همه‌ی افراد مورد آزمایش قرار گرفت و نتیجه آن این بود که معنویت تأثیر مثبتی روی رفاه ذهنی افراد دارد (البته غیر از ابعاد ارتباط متقابل که تحت تأثیر وضعیت مذهبی افراد قرار نمی‌گیرد).

در مقابل، از مدل‌های مربوط به دین‌داری، تنها روی موارد مذهبی و نامشخص مورد آزمایش و بررسی قرار گرفت و نتیجه آن این بود که رابطه بین دین‌داری و رفاه ذهنی، در وضعیت‌های متفاوت مذهبی تغییر می‌کند؛ به خصوص که تفاوت اصلی این بود که داشتن تعهد و هویت مذهبی، رضایت از زندگی را در افراد بالامی‌برد، ولی در افراد با گروه‌های نامشخص این‌گونه نیست؛ به همین دلیل تفسیر و تحلیلی از نتایج و پیامدهای آن، مورد بحث قرار گرفته است.

ویژگی‌های فردی، نقش دارد؛ همچنین ارزش‌هایی را که افراد در زندگی برای برطرف کردن نیازهای اجتماعی، مهم و ارزشمند تلقی می‌کنند، نیز در این ارزیابی تأثیرگذار است. در بین سایر افراد، تحقیقات زیادی به بررسی نقش معنویت و دین‌داری بر رفاه ذهنی درک شده افراد پرداخته است که تأثیرات مثبت دین و معنویت بر شرایط سلامت و روان و طول عمر افراد را شناسایی می‌کنند. باتوجه به اینکه ساختارهای دین‌داری و معنویت، دارای پیچیدگی‌هایی هستند، می‌توان تشخیص داد که چگونگی مفهوم‌سازی این موارد در ادبیات، امری حیاتی به شمار می‌آید؛ دین‌داری و معنویت بر اساس ارزش‌ها، باورها، رفتارها، و هویت هر فرد در نظر گرفته می‌شود و ممکن است همه این موارد روی جنبه‌های مذهبی یا کاربردی دین مؤثر باشد.

به طور خاص، در اکثر موارد از یک سو دین‌داری به عنوان یک بیان رسمی، نهادی و ظاهری از رابطه فرد با موضوعات مذهبی تلقی می‌شود و به طور معمول، به عنوان باورها و فعالیت‌های مذهبی به خصوص به شمار می‌آید؛ از سوی دیگر نیز می‌توان گفت که معنویت به عنوان یک موضوع، برای جستجوی معنا و مفهوم زندگی برای برقراری ارتباطات در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت: «دین‌داری، تمایل انسان برای تعالی، خوداندیشی، پیوند، و جستجوی معنا در زندگی تلقی می‌شود که این موضوع می‌تواند در یک زمینه مذهبی خاص یا خارج از این موضوع برای هر فردی اتفاق بیفتد.»

ارتباط بین دین‌داری، معنویت و رفاه ذهنی

بر اساس تحقیقات انجام شده، حتی اگر نتایج به دست آمده در مورد مرتبط بودن رفاه ذهنی و معنویت و دین‌داری، به طور کامل با واقع سازگار نباشد، معنویت و دین‌داری، جزء نظریه‌های مثبت رفاه ذهنی محسوب می‌شود. با توجه به مطالعات انجام شده در بُعد شناختی رفاه ذهنی، رابطه مثبتی بین معنویت، دین‌داری و رضایت از زندگی، در افراد وجود دارد؛ برای توضیح در مورد این یافته‌ها، محققین بیان کردند: «افرادی که مشارکت مذهبی و معنوی زیادی از خود به نمایش می‌گذارند، دید و ارزیابی مثبت‌تری از زندگی دارند.»

علاوه بر این مورد، می‌توان گفت که مشارکت مذهبی و معنوی ممکن است از طریق برخی منابع نیز به افراد کمک کند که این منابع شامل: «منابع درونی (احساس ارزشمند بودن)، منابع اجتماعی (تقویت حس تعلق داشتن در جامعه) و موارد دیگر است.» حمایت بیشتر از این دیدگاه، شامل اعتقادات و شیوه‌های مذهبی است که معمولاً به طور مثبت، با رضایت از زندگی افراد در ارتباط است.

اعتقادات و باورهای قوی، ممکن است مستقلاً تأثیرات مفیدی داشته و با کاهش اختلاف‌های شناختی، سبب افزایش رفاه ذهنی افراد شود. زمانی که افراد، با عدم آرامش ذهنی روبه‌رو می‌شوند، معمولاً یک وضعیت تنش روانی را تجربه می‌کنند که این موضوع، سبب کاهش انگیزه می‌شود.

برای درک بهتر نقش دین‌داری در رفاه ذهنی، باید به این نکته توجه کرد که دین‌داری در یک فرهنگ مشخص به چه شکل است؟ به عنوان مثال، پژوهشگران زیادی، از یک مجموعه و داده‌های عظیم در مقیاس بزرگ - شامل ۱۶۰ کشور - را مورد تحقیق و بررسی قرار دادند و متوجه شدند که یک رابطه مثبت کلی بین دین‌داری و رفاه ذهنی افراد، وجود دارد که توسط فرهنگ اداره شده است. به طور خاص می‌توان گفت: «در فرهنگ‌هایی با سطوح بالای دین‌داری، در مقایسه با فرهنگ‌هایی که از سطح پایین‌تر دین‌داری برخوردارند، افراد از سطح بالاتر رفاه ذهنی برخوردارند.» علاوه بر این، پژوهشگران و محققان دیگری نیز به همین نتیجه رسیده و دریافته‌اند که با استفاده از داده‌های مطالعاتی اروپایی و جهانی، نظریه‌ی دین‌داری در فرهنگ‌های به شدت مذهبی، سبب وجود

رضایت از زندگی می‌شود؛ درحالی‌که رضایت از زندگی در فرهنگ‌هایی که وجود خداوند را انکار می‌کردند، کمتر و حتی منفی بود.

باین حال، در تحقیقات دیگری، ارتباطی بین دین‌داری و رضایت از زندگی افراد یافت نشد، به همین دلیل، وجود رابطه مستقیم بین باورهای افراد و نگرش آنها نسبت به دین و رضایت از زندگی زیر سؤال می‌رود. البته بهتر است به این موضوع اشاره کرد که تأثیر دین‌داری و معنویت، روی بُعد عاطفی رفاه ذهنی افراد مختلف نیز، با داده‌های متفاوتی همراه است.

به طور خاص، برای این اثرگذاری مثبت معنوی، می‌توان گفت: «به نظر می‌رسد برخی از اعمال و فعالیت‌ها، مانند نمازخواندن یا دعاکردن می‌توانند در القای حالات مثبتی مانند قدردانی و ... به افراد کمک کنند.»

علاوه بر همه این موارد، در مطالعات اخیر نقش احساسات افراد، (نظیر ترس، امید، عشق، بخشش، و ...) در رابطه بین مذهب و رفاه ذهنی ثابت شده است. معیار اصلی این تحقیقات، نقش دین‌داری در القای تأثیر مثبت ذهنی افراد به شمار می‌آید.

سازوکار مهم دیگری که می‌تواند رابطه بین دین‌داری و رفاه ذهنی را تشریح کند، کنترل احساسات است که این موضوع، شامل تلفیق حالات عاطفی با نیازهای جامعه و محیط می‌شود؛ تا جایی که دین و مذهب دائماً افراد را برای ارزیابی مجدد رویدادهای عاطفی آموزش می‌دهد و از سوی دیگر ممکن است افراد مذهبی، بیشتر به ارزیابی مجدد شناختی عادت کنند. این فرضیه‌ها حتی در میان افراد و جامعه‌ای با مذاهب مختلف، توسط بسیاری از پژوهشگران به تأیید رسیده است اما دیگر مطالعات و تحقیقات در رابطه با کشف ارتباط بین دین‌داری و معنویت و اثرات مثبت و منفی، با شکست مواجه شده و نتوانستند گزارشی مناسب و کامل را در این باره ارائه دهند.

تحقیقات حال حاضر

تحقیقات مربوط به رابطه بین دین‌داری، معنویت، و رفاه ذهنی همچنان نتوانسته به نتایج ثابتی دست پیدا کند، به همین دلیل، استدلالی مبنی بر وجود سه نقص کلی تحقیقاتی در این مورد وجود دارد.

در مورد اول، چارچوب نظری استفاده شده برای تعریف و بررسی رفاه ذهنی به عنوان یک موضوع وابسته با دین‌داری و معنویت، به دلیل گستردگی، فقط روی بُعد شناختی یا عاطفی رفاه ذهنی تمرکز داشته است که این موارد موجب نقص در تحقیقات می‌شود. برای غلبه بر این ضعف، در تحقیقات حال حاضر، مدل نظری در رفاه ذهنی را به عنوان یک مؤلفه شناختی و عاطفی در نظر گرفتیم و از معیارهای عادی برای ارزیابی آنها که مواردی همچون رضایت از زندگی و تعادل بین عاطفه مثبت و منفی را شامل می‌شود، استفاده کردیم. در مورد دوم، ساختارهای دین‌داری و معنویت در حوزه ادبیات، به صورت مجزا و متمایز ظاهر می‌شوند، اما اگر این دو موضوع به هم مرتبط باشند - در تحقیقات - معمولاً تنها یکی از این دو مورد و ارتباط آن‌ها با رفاه ذهنی در نظر گرفته می‌شود که ممکن است وجود چنین تمایز مهم و اساسی برای درک چگونگی تفاوت بین دین و معنویت در ارتباط با رفاه ذهنی، مفید و کاربردی نباشد. در تحقیقات حال حاضر، ما دین‌داری را بر حسب هویت دینی بررسی کردیم که افراد، به میزان درک اعتقادات مذهبی، اعمال و تعلقات اجتماعی خود را به عنوان مرکزی در نظر می‌گیرند که قصد به نمایش گذاشتن خود را دارند. در عوض معنویت به عنوان تمایل انسان برای تعالی، خویش‌اندیشی، به هم‌پیوستگی، و جستجوی معنا در زندگی تلقی می‌شود. به همین دلیل، نقش متمایز و مجزای دین‌داری و معنویت در رفاه ذهنی، از طریق دو مدل تجزیه و تحلیل جداگانه، مورد آزمایش قرار گرفته است. در مورد سوم متوجه شدیم که گروه‌بندی

تجربیات مذهبی گزارش شده در سطح ذهنی، به طور یکسان نبوده است. در چندین پژوهش، افرادی که با اعتقادات پایین (شامل اعتقادات ضعیف یا اعتقادات اندک) با افراد فاقد اعتقادات مذهبی (شامل افراد کاملاً غیرمذهبی یا ملحد)، در یک گروه ترکیب شده‌اند، بنابراین در این مورد، قطب‌های متضاد در بُعد اعتقادی (افراد دارای اعتقادات اندک و غیرمذهبی) را با یکدیگر ترکیب کرده‌اند.

وجود این گروه‌بندی‌ها سبب ایجاد مشکل در مقایسه نتایج به دست آمده شده است. به دنبال پیشنهاد برخی پژوهشگران، در تحقیقات فعلی، شرکت‌کنندگان را بر اساس وضعیت مذهبی‌شان تقسیم‌بندی کردیم.

در نتیجه، تحقیقات حال حاضر با این شرایط شروع می‌شود:

۱. بررسی نقش دین‌داری و معنویت بر روی بُعد شناختی و عاطفی رفاه ذهنی افراد.
۲. بررسی اینکه آیا رابطه بین دین‌داری، معنویت و رفاه ذهنی، با توجه به وضعیت مذهبی افراد (مانند مذهبی، غیرمذهبی و نامشخص) متفاوت است یا خیر.

روشها و اصول

برای یک گروه روان‌شناسی متشکل از دانشجویان و محققان، یک نظرسنجی برای مشارکت در پژوهش، از طریق ایمیل و به صورت شخصی، ارسال شد. شرکت در این نظرسنجی که به صورت آنلاین برگزار شد و تقریباً ۲۵ دقیقه طول کشید. شرکت در این نظرسنجی کاملاً داوطلبانه و بدون هیچ‌گونه هزینه‌ای بود و همه افراد شرکت‌کننده، مطابق با شرایط پژوهشگری، رضایت کتبی دادند. لازم به ذکر است که تمامی این مراحل، توسط دانشگاهی در شهر میلان ایتالیا به تأیید رسیده است.

شرکت‌کنندگان

داده‌ها از دسامبر سال ۲۰۱۷ تا می ۲۰۱۸ جمع‌آوری شده است. این داده‌ها از ۲۶۷ بزرگسال ایتالیایی ۱۸ تا ۷۷ ساله جمع‌آوری شده بود که ۵۹.۹ درصد آنها، زنان بودند. از نظر وضعیت مذهبی این دسته از افراد، باید گفت که اکثر شرکت‌کنندگان یعنی ۵۸.۱ درصد آنها مذهبی بودند؛ در حالی که ۱۴.۲ درصد آنها دینی نداشتند و غیرمذهبی بودند. ۲۷.۷ درصد باقی مانده، اعلام کردند که در مورد وضعیت مذهبی خود، اعتقادات نامشخصی دارند؛ زیرا این دسته از افراد گفتند: «نه در گروه مذهبی و نه غیرمذهبی هستند.» در نتیجه، در دسته سوم یعنی اعتقادات نامشخص قرار گرفتند. با توجه به این آمار، فقط از شرکت‌کنندگان مذهبی و نامشخص درخواست کردیم که مشخص کنند که به کدام یک از مذاهب تعلق دارند که پس از کسب نتایج، مشخص شد که ۹۵.۹ درصد آنان مسیحی (عمدتاً کاتولیک) هستند. به منظور اعتباربخشی به جایگاه‌های دینی (مذهبی و غیرمذهبی و نامشخص) که به شرکت‌کنندگان اختصاص یافت، شاخص‌های رفتاری و دین‌داری متفاوتی را از این دسته از افراد خواستار شدیم و حضور در مراسم مذهبی و همچنین تعداد دفعات دعا کردن آن‌ها را مورد ارزیابی قرار دادیم. این ارزیابی در یک مقیاس پنج‌گزینه‌ای شامل (۰= هرگز، ۱= فقط در موقعیت‌های خاص، ۲= به ندرت، ۳= حداقل یکبار در ماه، ۴= حداقل یکبار در هفته، ۵= هر روز یا تقریباً هر روز) بود.

شرکت‌کنندگان مذهبی اظهار داشتند که حداقل یکبار در ماه، در مراسم‌های کلیسا شرکت می‌کنند و علاوه بر این مورد، حداقل یکبار در هفته به دعا کردن می‌پردازند. شرکت‌کنندگان غیرمذهبی نیز اظهار داشتند که در مراسم‌های مذهبی شرکت می‌کنند، اما به دعا و نماز خواندن

نمی‌پردازند. در نهایت افرادی که گمان می‌کردند بین دسته مذهبی و غیرمذهبی (نامشخص) هستند، اظهار داشتند در مراسم مذهبی شرکت و دعا می‌خوانند اما این مراحل را فقط در مناسبت‌های خاص انجام می‌دهند.

انواع معیارها

معنویت

در این روش، نسخه ایتالیایی ۲۸ آیتمی، معیار بررسی معنویت مورد ارزیابی قرار گرفت. این آیتم‌ها در یک معیار ۶ مرحله‌ای که از گزینه اول (کاملاً مخالف) تا گزینه ششم (کاملاً موافق) رتبه‌بندی شدند و به چهار معیار مختلف تعلق داشتند. با توجه به اینکه این معیار، هنوز در جمعیت ایتالیا به تأیید نهایی نرسیده است، توانستیم این موضوع را تأیید کنیم که ساختار فاکتوریل مورد انتظار، به خوبی با داده‌های ما سازگار است که این شاخص‌ها در مدل زیر به نمایش درآمده است:

$$\chi^2(307) = 590.13; p < 0.001; RMSEA = 0.06 (0.05, 0.07); p = 0.010; CFI = 0.900; SRMR = 0.06$$

همچنین این معیار از اعتبار بالایی برخوردار است و کرونباخ برای چهار معیار کوچک به ترتیب شامل:

$$\alpha = 0.835, \alpha = 0.846, \alpha = 0.801, \text{ and } \alpha = 0.713$$

دین‌داری

تشکیل هویت مذهبی، توسط ۱۳ آیتمی Utrecht-Management اندازه‌گیری شد که معیار تعهدات هویتی، یعنی (تعهد و اکتشافات عمیق و بازنگری تعهد) را در حوزه دینی مورد ارزیابی قرار می‌دهد. به طور منحصربه‌فردی، افراد باید دارای تعهدات هویتی مانند داشتن جهان بینی‌های مذهبی خاص باشند که این دسته از افراد می‌توانند تعهدات خود را از طریق اکتشافات عمیق، که شامل میل به تفکر، یادگیری و به اشتراک‌گذاری تعهداتشان می‌شود، افزایش داده یا حتی در بسیاری از شرایط، می‌توانند با به عقب برگشتن، در تعهدات خود تجدید نظر کنند. زیرا در این مسیر، افراد بسیار زیادی وجود دارند که ممکن است تصمیم به تغییر جهت و یا حتی جدا شدن از تعهدات خود، به سمت باورهای مذهبی مختلف را داشته باشند، به همین دلیل، می‌توانند این مراحل را انجام دهند.

قبلاً معیار U-MICS در ایتالیا تأیید شده است، اما این تأییدی، در حوزه‌هایی غیر از هویت مذهبی بوده است، در نتیجه برای این مورد نیز تأیید کردیم که ساختار سه گزینه‌ای مورد انتظار نیز، با نمونه‌های ما مطابقت دارد. شاخص‌های مناسب ما به صورت زیر است:

$$\chi^2(62) = 162.03; p < 0.001; RMSEA = 0.08 (0.07, 0.10); p < 0.001; CFI = 0.938; SRMR = 0.04$$

همان‌طور که انتظار می‌رفت، این معیار از سه مقیاس کوچک‌تر تشکیل شده که هر یک از این موارد، به فرایند شکل‌گیری هویتی متفاوتی مربوط است [که عبارت‌اند از: ۵ آیتم معیار تعهد (به‌عنوان نمونه: دین در زندگی به من امنیت می‌دهد)، ۵ آیتم بررسی مقیاس کوچک (به‌عنوان نمونه: سعی می‌کنم اطلاعات زیادی در مورد مذهبم کسب کنم)، ۳ آیتم بازنگری مقیاس کوچک‌تر تعهد (به‌عنوان نمونه: گاهی اوقات تصور می‌کنم که داشتن دین متفاوت می‌تواند زندگی من را جذاب‌تر کند).

آیتم‌ها در یک مقیاس پنج‌مرحله‌ای از گزینه یک (کاملاً نادرست) تا گزینه ۵ (کاملاً درست)

رده‌بندی شده‌اند. تمام این مقیاس‌های کوچک، که در ادامه نشان می‌دهیم به ترتیب از اعتبار بالایی برخوردار هستند:

$$\alpha = 0.936, \alpha = 0.906, \text{ and } \alpha = 0.864$$

البته لازم به ذکر است که این مقیاس، تنها برای شرکت‌کنندگانی که اعلام کردند که در دسته افراد مذهبی یا نامشخص هستند، اجرا شد و گمان کردیم که برای آن دسته از افراد که در گروه غیرمذهبی بودند، دارای یک وضعیت جداگانه مذهبی هستند که به آن‌ها اجازه پاسخ‌دادن به سؤالاتی مربوط به دین من را نمی‌دهد و نمی‌توانند به خوبی به این سؤالات پاسخ دهند.

رضایت از زندگی

بعد شناختی رفاه ذهنی افراد، با نسخه ایتالیایی رضایت از زندگی مورد بررسی قرار گرفته است. این مقیاس، از ۵ آیتم تشکیل شده (به‌عنوان نمونه: اگر می‌توانستم دوباره زندگی کنم، تقریباً هیچ چیز را تغییر نمی‌دادم) که این آیتم‌ها نیز از یک معیار ۷ گزینه‌ای شامل (۱=کاملاً مخالف، ۷=کاملاً موافق) تشکیل شده است. ارتباط درونی به دست آمده در این مقیاس نیز درجه بالایی داشت:

$$(\alpha = 0.862)$$

تأثیر مثبت و منفی

بعد عاطفی و رفاه ذهنی افراد، برای مبحث تأثیرات مثبت و منفی نیز، به واسطه نسخه ایتالیایی مورد بررسی قرار گرفته است. این مورد شامل ۲۰ صفت است که برای توصیف احساسات و عواطف مختلف، مورد استفاده قرار می‌گیرد که این ۲۰ صفت، به صورت ۱۰ احساس و حالت مثبت و ۱۰ احساس و حالت منفی در نظر گرفته شده است. شرکت‌کنندگان در این نظرسنجی، باید پاسخ‌های خود را در مقیاس‌های پنج گزینه‌ای یعنی (۱=اصلاً تا ۵=کاملاً) نشان دهند که آیا این موارد را تجربه کرده‌اند یا خیر

(۴). در این نظرسنجی، هر دو مقیاس کوچک در ۱۰ آیت تأثیرات مثبت (مانند: علاقه مندی) و ۱۰ آیت تأثیرات منفی (مانند: عصبی بودن) از اعتبار بالایی برخوردار بودند.

$$\alpha = 0.884 \text{ and } \alpha = 0.897$$

تحلیل داده‌ها

در ابتدا آمار توصیفی برای تمامی شرایط، در تحقیقات حال حاضر به طور جداگانه‌ای برای سه گروه (مذهبی و غیرمذهبی و نامشخص) مورد بررسی قرار گرفت. مورد دوم اینکه در روابط نظریه‌ای بین معنویت، دین‌داری و رفاه ذهنی افراد، توسط مدل‌های تحلیل مسیر، به صورت جداگانه‌ای مورد بررسی قرار گرفتند و همه مدل‌ها در Mplus اجرا شدند. متغیرهایی که در مقیاس لیکرت از ۵ مرحله یا بیشتر بررسی می‌شود، به عنوان مقیاس‌های پیوسته در نظر گرفته شده‌اند که ممکن است میزان پذیرش حداکثر احتمالات را فراهم کنند.

معنویت و رفاه ذهنی

مدل مورد آزمایش رابطه بین معنویت (که با ۴ معیار کوچک یعنی اهداف، ارتباط متقابل، رابطه درونی، و تعالی) و رفاه ذهنی (که با سه بُعد رضایت از زندگی و تأثیر مثبت و تأثیر منفی) مورد بررسی قرار گرفته که تمام این موارد روی کل نمونه‌ها اجرا شده است $N=267$ ، (با فرض اینکه معنویت را می‌توان بدون در نظر گرفتن جایگاه معنوی تجربه کرد.) با توجه به اینکه بین چهار بُعد نظریه و همچنین سه بُعد نتیجه‌گیری، ارتباط وجود داشت، سبب شد که این مدل اشباع شود و به طور خودکار، با داده‌های موجود مطابقت یابد.

به منظور اینکه بتوانند با روابط پیدا شده در مدل‌های اجرایی، تمام نمونه‌ها را بررسی کنند که آیا وضعیت‌های مذهبی مختلف، مانند (مذهبی و غیرمذهبی و نامشخص) ثابت بوده‌اند یا خیر (۱؟) یک مدل چند گروهی

با توجه به مطالعات انجام شده در بُعد شناختی رفاه ذهنی، رابطه مثبتی بین معنویت، دین‌داری و رضایت از زندگی، در افراد وجود دارد؛ برای توضیح در مورد این یافته‌ها، محققین بیان کردند: «افرادی که مشارکت مذهبی و معنوی زیادی از خود به نمایش می‌گذارند، دید و ارزیابی مثبت‌تری از زندگی دارند.»

به کارگرفته شد، که در این مدل، تمام مسیرهای همبستگی و رگرسیون، محدود شده بودند تا در بین تمام گروه‌ها یکسان باشد. با توجه به اینکه این مدل جایگزین، اشباع نشده بود، در مجموع شاخص‌های مناسب و سازگار از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند. مدل مناسب، با استفاده از شاخص‌های زیر مورد ارزیابی قرار گرفت: «ارزش χ^2 ، ریشه میانگین مربعات خطاهای تخمین از شاخص تناسب مقایسه‌ای.»

مدل χ^2 معیاری از یک سازگاری ضعیف به شمار می‌آید، به طوری که مقادیر بزرگ و معنادار دیگر χ^2 نشانگر این موضوع هستند. در حالی که مقادیر غیرمعنادار χ^2 نشانگر این است که مدل، با داده‌ها سازگاری دارد. علاوه بر این موارد، شاخص ریشه میانگین مربعات خطاهای تخمین، معیاری برای سازگاری ضعیف به شمار می‌آید و هرچقدر مقادیر، نزدیک به صفر باشند، نشان‌دهنده تناسب بهتر با معیارها است. این موضوع به این معناست که هرچقدر مقادیر، کمتر از ۰.۰۸ باشد نشان‌دهنده تناسب معقول و اگر مقادیر زیر ۰.۰۵ باشد، نشان‌دهنده تناسب خوب به شمار می‌آید.

در مقابل این موضوع، «شاخص تناسب مقایسه‌ای» معیار خوبی برای بررسی به شمار می‌آید، زیرا با داشتن مقادیر نزدیک به عدد یک، اشاره به وجود یک مدل خوب را دارد. باین حال، با توجه به اینکه مقادیر «شاخص تناسب مقایسه‌ای» کمتر از ۰.۹۰ تعداد را اعلام می‌کند، نشان‌دهنده این است که این مدل، به خوبی با داده‌ها تطابق ندارد.

برای ارزیابی اینکه آیا اضافه کردن محدودیت برابری (یکسان بودن همه مسیرها در موقعیت‌های مذهبی مختلف) سبب کاهش قابل توجهی در تناسب می‌شود یا خیر (؟) از آزمون اختلاف χ^2 استفاده شده است. با توجه به اینکه مدل پایه (مدلی که در آن، مسیرها به طور جداگانه برای هر گروه مورد بررسی و تخمین قرار می‌گیرد) را به عنوان یک مدل اشباع شده، در نظر می‌گرفتند و زمانی که مدل محدود χ^2 به عنوان مقادیر غیرمعنادار بود، نشان داد که رابطه بین معنویت و رفاه ذهنی در بین شرایط مذهبی، غیرمذهبی و نامشخص ثابت و یکسان است. از سوی دیگر، می‌توان گفت که بالعکس، مدل محدود معنادار χ^2 نشان داد که حداقل، یک به عنوان یک مسیر در بین گروه‌ها تفاوت‌های قابل توجهی دارد. در این مورد مدل محدود شده باید حداقل با ایجاد یک مسیر آزاد (غیرقابل تغییر) در یکی از سه گروه اصلاح می‌شد.

دین‌داری و رفاه ذهنی

آزمودن روابط بین شکل‌گیری هویت دینی و رفاه ذهنی، در مقیاس‌های زیرشاخه اجرا شد که البته باید به این مورد هم اشاره کرد که این موضوع، تنها شامل موارد مذهبی و نامشخص می‌شود، زیرا آیت‌هایی را در مورد گروه‌های دین‌دار، برای کسانی که غیرمذهبی بودند اجرا نکردیم. با توجه به اینکه همبستگی بین سه بُعد نظریه و همچنین سه بُعد همبستگی مورد نیاز بود، این مدل نیز اشباع شد. به منظور بررسی تغییرناپذیری روابط به دست آمده بین مذهب و دین‌های نامشخص در این مدل،

به این موضوع هم توجه داشته باشید که در شکل (۲) این مدل، تنها روی شرکت‌کنندگان مذهبی و نامشخص اجرا شده است.

جدول ۱

به منظور بررسی ثابت بودن روابط گزارش شده در شکل (۲)، بین گروه‌های مذهبی و نامشخص، یک مدل چند گروهی را اجرا کردند که در آن، تمام مسیرهای همبستگی و رگرسیون، بین همه گروه‌ها یکسان بودند. برای رسیدن به یک مدل محدود غیرمعنادار با مدل پایه (مدلی با پارامترهای آزادی که بین گروه‌های مذهبی و نامشخص متفاوت است) چهار پارامتر متوالی آزاد شد (جدول شماره (۲) را مشاهده کنید) و چهار پارامتر غیرثابت در بین دو وضعیت مذهبی در جدول (۳) گزارش شده است.

جدول ۲

خلاصه‌ی نتایج تحقیقات، این است که تأثیر معنویت بر رفاه ذهنی را می‌توان بدون توجه به وضعیت مذهبی فرد، تغییرناپذیر در نظر گرفت؛ به عبارت دیگر، آنچه در شکل (۱) گزارش شده، برای افراد گروه‌های مذهبی، غیرمذهبی، و نامشخص کاربرد دارد؛ در عوض، تأثیر دین‌داری و رفاه ذهنی با توجه به وضعیت مذهبی افراد، متفاوت است. در شکل (۳) به طور خاص، مواردی را که بدون در نظر گرفتن وضعیت مذهبی، معتبر است و در نقطه چین‌ها، مواردی را که برای گروه مذهبی (R) و نامشخص (U) متفاوت عمل می‌کند را نشان داده‌ایم.

جدول ۳

بررسی نهایی نتایج

این تحقیقات با هدف بررسی رابطه معنویت و دین‌داری با رفاه ذهنی و بررسی تفاوت‌های افراد، بر اساس وضعیت مذهبی آنها، انجام شده است. با توجه به جنبه‌های مختلف دین، معنویت و ارتباط آن‌ها با ابعاد رفاه ذهنی، برای تجزیه و تحلیل پیش‌رو، الگوهای جالب توجهی از نتایج به دست آمد.

یک مدل چند گروهی را اجرا کردند که در آن، همه مسیرهای همبستگی و رگرسیون در بین دو گروه یکسان بودند. در رابطه با گروه‌های معنویت، مدل مناسب با مقادیر ریشه میانگین مرتب‌ت‌ها خط‌های تخمین، شاخص تناسب مقایسه و χ^2 مورد ارزیابی قرار گرفت و برای مقایسه مدل‌های آزاد و محدود از تفاوت تست χ^2 استفاده شد.

نتایج

آمار توصیفی

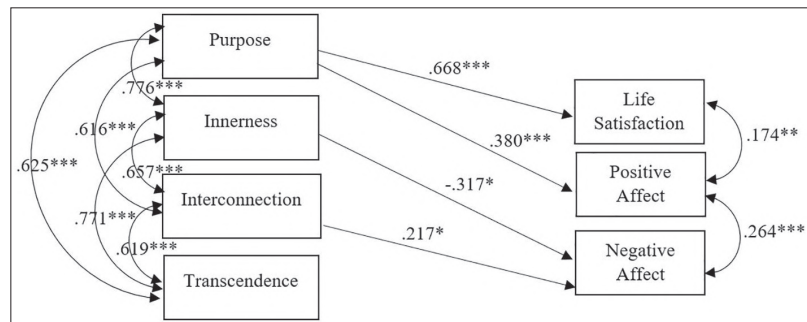
در جدول (۱) میانگین و انحراف معیار را برای هر متغیر در این تحقیقات مورد بررسی قرار دادیم و به صورت جداگانه برای وضعیت مذهبی شرکت‌کنندگان مختلف (مذهبی و غیرمذهبی و نامشخص) گزارشی ارائه دادیم. البته آماری در مورد ابعاد دین‌داری شرکت‌کنندگان غیرمذهبی در دسترس نیست، زیرا ابزاری برای سنجش هویت دینی آن‌ها اجرا نشده است.

		Non-religious (n = 38)	Uncertain (n = 74)	Religious (n = 155)
		M (SD)	M (SD)	M (SD)
Religiosity	Commitment	NA	2.14 (0.84)	3.32 (0.77)
	In-depth exploration	NA	2.45 (0.90)	3.38 (0.81)
	Reconsideration of commitment	NA	1.95 (0.80)	1.49 (0.68)
Spirituality	Purpose	4.04 (1.16)	4.36 (0.92)	4.61 (0.86)
	Innerness	3.53 (0.89)	3.83 (0.81)	4.28 (0.79)
	Interconnection	4.07 (0.77)	4.18 (0.77)	4.50 (0.65)
	Transcendence	3.50 (0.94)	3.73 (0.84)	3.94 (0.76)
Subjective well-being	Life satisfaction	4.30 (1.32)	4.53 (1.00)	4.67 (1.15)
	Positive affect	2.80 (0.98)	2.89 (0.80)	3.12 (0.75)
	Negative affect	1.71 (0.83)	1.83 (0.71)	1.79 (0.78)

Note: NA, not applicable.

معنویت و رفاه ذهنی

نتایج مدل اشباع شده برای تست رابطه بین معنویت و رفاه ذهنی در شکل (۱) گزارش شده است. لازم به ذکر است که این مدل روی تمامی شرکت‌کنندگان یعنی (مذهبی و غیرمذهبی و نامشخص) اجرا شده است.



به منظور بررسی اینکه آیا مدل نشان داده شده در شکل (۱)، به صورت یکسان برای گروه‌های مذهبی و غیرمذهبی و نامشخص به درستی کار می‌کند، یک مدل چند گروهی را اجرا کردند که در آن، تمام مسیرهای همبستگی و رگرسیون (معنادار و غیرمعنادار) در بین همه گروه‌ها یکسان بودند. این مدل مقید دارای شاخص‌های بسیار مناسبی بود. علاوه بر این، شاخص غیرمعنی دار χ^2 نشان داد که تأثیر معنویت بر رفاه ذهنی، با صرف نظر از وضعیت مذهبی فرد و توجه به آن، یکسان است.

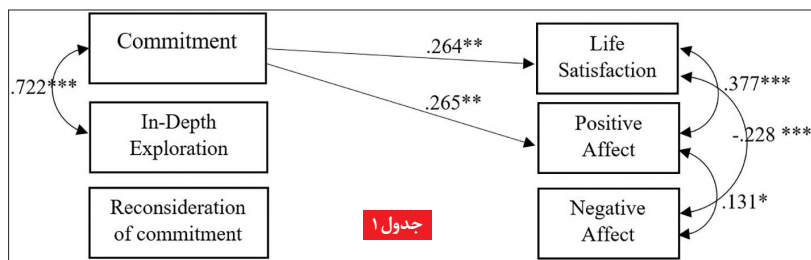
$$\chi^2(42) = 44.62; p = 0.36; RMSEA = 0.026 (0.000, 0.078); p = 0.71; CFI [= 0.999$$

دین‌داری و رفاه ذهنی

نتایج مدل اشباع شده‌ای برای تست رابطه بین شکل‌گیری هویت دینی و رفاه ذهنی، گزارش شده است.

این موضوع، می‌توان به ساختار خودکارآمدی اشاره کرد که در آن، انجام فعالیت‌های فردی افراد، سبب کسب اعتماد به نفس در عملکرد آنها می‌شود. در برخی تحقیقات انجام شده، متوجه شدند که افراد دارای اعتماد به نفس بالا نسبت به افرادی که از درجه کمتری از اعتماد به نفس برخوردارند، رفاه ذهنی بالاتری را تجربه می‌کنند؛ علاوه بر این موضوع، متوجه شدند که خودکارآمدی عمومی، می‌تواند در رشد عزت‌نفس افراد، نقش بسیار زیادی داشته باشد که همین موضوع به عنوان ارزیابی کلی ارزش فرد به حساب می‌آید و ممکن است روی شکل‌گیری تأثیرات مثبت، کمک کند. به طرز شگفت‌انگیزی، دریافتیم که ارتباط متقابل - که به عنوان احساس تعلق و ارتباط با دیگران و محیط، در نظر گرفته شده است - به صورت گسترده‌ای با تأثیرات منفی در ارتباط است. در حالی که در برخی از مطالعات، احتمال تأثیرگذاری منفی در میان گروه‌های مذهبی و همچنین اثرات مخرب این موضوع روی رفاه ذهنی افراد، کمتر مورد بررسی قرار گرفته است؛ با این حال می‌توان قبول کرد که اشتراک‌گذاری تجربیات با افراد دیگر، با صرف نظر از وابستگی آن‌ها به اعتقادات و مذهب، ممکن است به دلیل وجود مشکلات و تجربه تأثیرات منفی باشد. تحقیقات بعدی، به منظور بررسی بیشتر این رابطه (تأثیر ارتباط متقابل بر رفاه ذهنی افراد) خواهد بود.

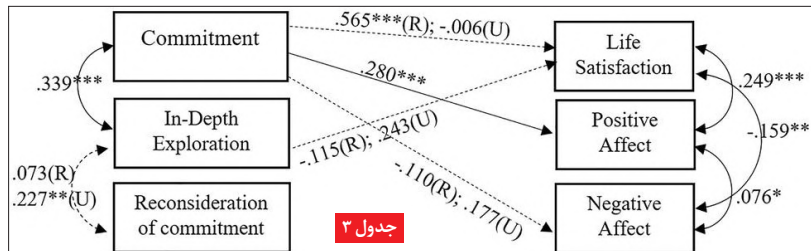
بر خلاف آن چیزی که تصور می‌کردیم، «تعالی» با رفاه ذهنی مرتبط و هم راستا نیست. در این روش، انتظار داشتیم که ارتباط مثبتی بین «بُعد تعالی» و «بُعد عاطفی رفاه ذهنی» پیدا کنیم که این‌گونه پیش‌رفت؛ در واقع، نظریه محققان این بود که عواطف مثبت و تعالی، به یکدیگر متصل هستند و عواطف مثبت در افراد، ذهنیت باز و گسترده‌ای را ایجاد می‌کند که همین موضوع، سبب ارتقاء تعالی افراد می‌شود. با این حال، در بررسی محتوایی معیارهای معنویت از جمله معیار



	χ^2	df	p	RMSEA (90% CI)	p	CFI
Full constrained model	32.373	15	0.006	0.101 (0.062, 0.148)	0.044	0.808
- Less life satisfaction on commitment	30.109	14	0.007	0.100 (0.060, 0.150)	0.050	0.822
- Less negative affect on commitment	25.716	13	0.019	0.092 (0.037, 0.145)	0.091	0.859
- Less life satisfaction on in-depth exploration	22.114	12	0.036	0.086 (0.021, 0.141)	0.138	0.888
- Less reconsideration of commitment with in-depth exploration	18.575	11	0.069	0.078 (0.000, 0.137)	0.207	0.916

	Religious (n = 155)	Uncertain (n = 74)
Life satisfaction on commitment	$\beta = 0.565; p < 0.001$	$\beta = -0.006; p = 0.973$
Negative affect on commitment	$\beta = -0.110; p = 0.262$	$\beta = 0.177; p = 0.112$
Life satisfaction on in-depth exploration	$\beta = -0.115; p = 0.356$	$\beta = 0.243; p = 0.122$
Reconsideration of commitment with in-depth exploration	$r = 0.073; p = 0.113$	$r = 0.227; p = 0.003$

Note: Non-standardized values are reported as they made comparisons more interpretable.



معنویت و رفاه ذهنی

با توجه به رابطه بین معنویت و رفاه ذهنی، به یک رابطه قوی از معنویت دست پیدا می‌کنیم که به عنوان «میل انسان برای تعالی، خویش اندیشی، ارتباط متقابل، و جستجو برای درک معنی زندگی»، در نظر گرفته شده است؛ این رابطه، با صرف نظر از موقعیت مذهبی افراد، یکسان است. به طور خاص، بُعد معنویت که به شدت با بُعد رفاه ذهنی، هم در جنبه شناختی و هم از نظر عاطفی در ارتباط است، سبب می‌شود که به موضوعات دیگری چون هدف و معنا در زندگی، دست پیدا کنیم. انگیزه داشتن برای ایجاد معنا یا هدف در زندگی، پیامد اصلی انسان بودن به شمار می‌آید تا موضوعی که بخواهد تحت یک چارچوب مذهبی یا فلسفی خاص تصور شود؛ بنابراین می‌توان گفت: «نتایج تحقیقات ما با سایر مطالعاتی که قبلاً برای ارتباط بین معنای زندگی و رفاه ذهنی انجام داده‌اند، به صورت یکسان و هم مسیر ظاهر شد.»

در بُعد درونی، که به عنوان درک آرامش و قدرت درونی در شرایط دشوار به حساب می‌آید، سبب ایجاد نتایج منفی در مقابل بُعد عاطفی منفی شد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که در این مسیر، متوجه شدیم که درک داشتن قدرت درونی، تجربه عاطفی منفی در افراد را کاهش می‌دهد. برای درک بیشتر



عمیق با تأثیرات مثبت برای رضایت از زندگی در میان گروه‌های بادین نامشخص همراه بود. احتمالاً در فرایند اکتشاف درونی باورها و اعمال مذهبی خود، ممکن است افراد در گروه‌های نامشخص، نسبت به جهان‌بینی‌های متفاوت، پذیراتر باشند و همین امر سبب ایجاد رضایت از زندگی برای آن‌ها می‌شود. اما برای گروه‌های افراد مذهبی، این نوع اکتشافات به‌عنوان تهدیدی برای باورهای دینی آنها تلقی می‌شود و به همین دلیل، اگر نسبت به نگرش دوباره در زندگی خود اقدام کنند، قطعاً با تأثیر منفی رفاه شناختی روبرو می‌شوند. در نهایت انتظار نمی‌رفت که سؤمین فرایند بازنگری مدل هویت دینی در تعهد، با توجه به تلاش‌های فرد برای تغییر تعهدات، تأثیری روی رفاه ذهنی داشته باشد و بتواند نتایج نظریه ما را تأیید کند.

نتیجه‌گیری و پیامدها

به طور خلاصه می‌توان گفت: «رضایت از زندگی و تأثیرات آن به همراه دو بُعد رفاه ذهنی، الگوهای متفاوتی را با معیارهای مورد استفاده برای ارزیابی دینی و معنویت از خود به نمایش گذاشتند؛ همان‌طور که تجزیه و تحلیل‌ها نشان دادند، رضایت از زندگی معیاری برای رفاه شناختی افراد، با هر دو بُعد دین‌داری و معنویت در ارتباط است.»

از یک طرف، دین‌داری و معنویت، سیستم‌های معنا سازی هستند که به‌عنوان راه‌هایی برای افراد عمل می‌کنند که بتوانند به‌واسطه این دو بُعد، درک از خود و تعاملی با جهان داشته باشند و ممکن است درک و انتظارات مثبتی را در مورد آینده در افراد ایجاد کند؛ و از سوی دیگر، ادبیات روبه‌رشدی در مورد فواید احساسی فعالیت‌های معنوی وجود دارد. تحقیقات، نشان داده است که روش‌های مختلف «مدیتیشن» سبب افزایش احساسات مثبت در افراد شده، که همین

ارزیابی معنویت، دریافتند که دسته‌بندی چندین آیت‌م به درستی صورت نگرفته است؛ مواردی برای مقیاس تعالی مانند «من توانایی ارتقاء یا فراتر رفتن از شرایط فیزیکی یا روانی را دارم» و «مرزهای جهان من، فراتر از تصورات عادی مکان و زمان‌اند و محدود نیستند»، به‌نوعی عمل می‌کند که افراد را مجبور به انجام تجربیات جدید نمی‌کند و احتمالاً به دلیل معنای زبان تمثیلی و مفاهیم انتزاعی، با یکدیگر ناسازگاری دارند. عدم شفاف‌سازی در فرمول‌بندی آیت‌م‌ها، اجازه تست و بررسی در مورد ارتباط بین تعالی و رفاه ذهنی را به ما نمی‌دهد.

دین‌داری و رفاه ذهنی

با توجه به رابطه بین دین‌داری و رفاه ذهنی، متوجه شدیم که وجود تعهد نسبت به داشتن یک دیدگاه مذهبی، می‌تواند به تأثیرات مثبت گروه‌های مذهبی و نامشخص کمک کند. در چندین تحقیق مشابه، به این نتیجه رسیدند که نقش دین‌داری در ایجاد احساسات مثبت، تأثیر زیادی دارد و افراد مذهبی، مسیرهای بیشتری را برای تنظیم و کنترل احساسات خود، فراگرفته‌اند. علاوه بر این موضوع، در این تحقیقات به این نتیجه رسیدند که احساسات مثبت، رابطه مستقیمی با رفتارهایی که از روی تعهد مذهبی انجام می‌دهند -مانند حضور در مراسم مذهبی- دارد، اما درعین حال، داشتن این تعهد مذهبی باعث افزایش رضایت از زندگی در هر دو گروه نمی‌شود. همچنین متوجه شدیم که تعهد هویت دینی، روی رضایت از زندگی تأثیر مثبتی دارد، اما این موضوع تنها در دسته افراد مذهبی مشاهده شده است و در افراد با دین نامشخص این‌طور نبوده است؛ همان‌طور که در ادبیات و اشعار نشان داده‌اند، باورهای مذهبی می‌تواند به افزایش «اعتماد ایدئولوژیک» کمک کند، درحالی‌که وجود شک در جهان‌بینی افراد، اکثر اوقات با پریشانی همراه است و سبب سستی در آن‌ها می‌شود. این موضوع می‌تواند توضیح‌دهنده این باشد که چرا تعهد دینی به روش‌های متفاوتی روی رفاه افراد مذهبی و نامشخص تأثیر می‌گذارد. به‌طور خاص می‌توان گفت: «وجود تعهد دینی در افراد مذهبی، سبب انسجام در زندگی آنها می‌شود و این موضوع می‌تواند موجب رضایت از زندگی گذشته و سبب افزایش آن شود؛ با افزایش و مشاهده این انسجام در زندگی خود، به‌مرور زمان سبب مشاهده احساس رضایت از زندگی می‌شود.»

از سوی دیگر، افزایش رضایت از زندگی در گروه‌های با دین نامشخص اتفاق نمی‌افتد، زیرا برای این دسته از افراد، داشتن تعهد مذهبی، با دیدگاه‌های متفاوت آن‌ها نسبت به زندگی تطابق ندارد. نتایج تأثیر اکتشافات عمیق که به‌منظور فرایند اکتشاف باورها، اعمال مذهبی، و همچنین معنای آن برای افراد، طوری بود که روی بُعد رفاه ذهنی مشاهده نشد؛ حتی اگر همین نتیجه برای گروه افراد مذهبی و نامشخص به دست می‌آمد، قطعاً شاهد نتایج متفاوتی در بین دو گروه بودیم؛ درحالی‌که فرایند اکتشاف

موضوع به مراتب سبب ایجاد پیامدهای مثبتی برای رضایت از زندگی می‌شود. برای بررسی بهتر تفاوت‌ها در «نقش دین‌داری و معنویت در رفاه ذهنی»، باید متغیرهای تأثیرگذار دیگری را نیز در نظر بگیریم، به‌عنوان مثال، در این روش می‌توان از ارزش‌های شخصی که فرد برای دین و معنویت خود قائل است، مانند احترام، پذیرش آداب، توجه به رسوم و عقاید سنتی، و همچنین موارد دیگری مانند معیارهای اجتماعی-فرهنگی، شناختی و شخصی که می‌تواند تأثیرات مهمی روی رفاه ذهنی داشته باشد، توجه داشت.

به‌عنوان مثال، رابطه مثبت بین «دین‌داری و رفاه ذهنی» با «میانجیگری اجتماع»، سبب ایجاد احساس احترام و معنا در زندگی می‌شود. همه این موارد به نوبه خود می‌توانند در شرایط دشوار زندگی، تطبیق یابند و خود را با شرایط زندگی وفق دهند؛ بنابراین در زمان دشوار شرایط زندگی، دین‌داری و رفاه ذهنی به‌واسطه حمایت اجتماعی تطابق می‌یابد. اگرچه این موضوع می‌تواند جالب به نظر برسد، اما این یافته‌ها باید در پرتو چندین محدودیت سنجدیده شوند. در درجه اول باید گفت: «به دلیل ماهیت همبستگی داده‌ها با یکدیگر در تفسیر و تحلیل روابط بین متغیرها، که در تحقیقات پیش رو شاهد آن خواهید بود، نیاز است که احتیاط لازم را در نظر بگیرید. در مدل‌های تحقیقاتی در نظر گرفتیم که دین‌داری و معنویت، منجر به افزایش رفاه ذهنی می‌شود؛ با این حال طرح‌های طولی برای تعیین بهتر نظم زمانی و علّیت شرایط، ضروری است. وجود نمونه‌های کوچک، نشان‌دهنده محدودیت تحقیقات حال حاضر به شمار می‌آید، زیرا در این سری از تحقیقات، محدوده سنی گسترده‌ای در میان شرکت‌کنندگان وجود داشت که شرایط برگزاری نظرسنجی را نداشتند. یافته‌ها باید با نمونه‌های بزرگ‌تر و با تمرکز بر گروه‌های سنی

با توجه به رابطه بین معنویت و رفاه ذهنی، به یک رابطه قوی از معنویت دست پیدا می‌کنیم که به‌عنوان «میل انسان برای تعالی، خویش‌اندیشی، ارتباط متقابل، و جستجو برای درک معنی زندگی»، در نظر گرفته شده است؛ این رابطه، با صرف نظر از موقعیت مذهبی افراد، یکسان است. به طور خاص، بُعد معنویت که به‌شدت با بُعد رفاه ذهنی، هم در جنبه شناختی و هم از نظر عاطفی در ارتباط است، سبب می‌شود که به موضوعات دیگری چون هدف و معنا در زندگی، دست پیدا کنیم.

خاص، برای کشف ارتباط بین معنویت، دین‌داری و رفاه ذهنی، در مراحل خاص زندگی تکرار و مورد بررسی قرار گیرد.»

محدودیت سوم، «نیاز به عمومی‌سازی بافت فرهنگی است» که بتوان در آن، روابط را بررسی کرد؛ بنابراین از آنجایی که این سری از نمونه‌ها بیشتر از افراد کاتولیک ایتالیایی تشکیل شده بودند، باید سعی کنیم که عمومی‌سازی این نظرسنجی را به سایر زمینه‌های فرهنگی با احتیاط بیشتری انجام دهیم. جهت‌گیری‌های مذهبی متفاوتی، شامل ایدئولوژی‌ها یا فعالیت‌های اجتماعی است که می‌تواند به طور متفاوتی با رفاه ذهنی افراد در ارتباط باشد. تاکنون مطالعات دینی متقاعدکننده و درستی انجام نشده است و فعالیت‌های پیش‌رو برای ایجاد دیدگاه‌های خاص دینی تشویق می‌شوند و در این مسیر به چگونگی درک دین‌داری در فرهنگ موجود، برای بررسی رابطه دین و معنویت با رفاه ذهنی در نظر گرفته می‌شود.

سخن پایانی

در پایان می‌توان گفت: «با توجه به ارزش و تأثیری که بُعد معنویت و دین‌داری بر روی رفاه ذهنی افراد دارد، متخصصان سلامت و روان باید در مورد این موضوعات، اطلاعات کافی را کسب نموده و سپس از این موارد در کار خود استفاده کنند.»

نتایج حاصل از این تحقیقات، بر اهمیت جهت‌گیری مراجعه‌کنندگان برای شناسایی اهداف آنها در زندگی تاکید می‌کند و این موضوع با نظریه تصمیمات افراد مطابقت دارد؛ علاوه بر این، حتی اگر نخواهیم اهمیتی که جهت‌گیری درونی بر روی بُعد مذهبی، برای رفاه ذهنی دارد را انکار کنیم، نتایج تحقیقات پیش‌رو سبب می‌شود که تأثیر مثبت پایبندی به ایمان و فعالیت‌های مذهبی بر رفاه ذهنی را دست‌کم نگیریم؛ بنابراین روان‌شناسانی که هم در محیط‌های بالینی و هم غیربالینی فعالیت می‌کنند، باید گفتگوهای آزادی را با مراجعان خود در مورد نقش معنویت و دین‌داری، به‌عنوان یکی از عوامل استرس‌زا، داشته باشند که بتوانند از این طریق نیز به مراجعان خود کمک کنند. •

پی‌نوشت

عنوان اصلی این یادداشت، «The Role of Spirituality and Religiosity in Subjective Well-Being of Individuals With Different Religious Status» است و نخستین بار در سال ۲۰۱۹ توسط دکتر دانیلا ویلانی، دکتر آنجلا سورجنته، دکتر پائولا ایانو و دکتر الساندر آرتونزینی از دانشگاه کاتولیک قلب مقدس شهر میلان ایتالیا منتشر شده است. جهت دسترسی به متن اصلی، رک:

<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2019.01525/full>.



آرمان شهر معنوی

معنویت، حلقه مفقوده جهان معاصر

امهدی نیکونی

مترجم و پژوهشگر



عهده خواننده می‌گذاریم. معنوی در لغت‌نامه به معنای باطنی است (در مقابل ظاهری). معنای دیگر آن روحانی (وابسته به روح) است. این معنا مفهوم دقیق‌تر و شفاف‌تری از واژه انگلیسی spiritual وابسته به Spirit ارائه می‌کند. البته در جوامع غربی، گاه spirit را به بخش غیرفیزیکی انسان مانند روان و شخصیت او اطلاق می‌کنند. در شرق، بحث از روح می‌شود و این مفهوم را با روان یکی نمی‌دانند. اگر بر اساس این معانی لغوی قصد تعریف معنویت را داشته باشیم، معنویت می‌تواند عبور از ظواهر و رسیدن به روح و باطن امور باشد. بحث ارتباط با ارواح و جهان فراحسی نیز موضوعی است که می‌توان از یک انسان معنوی انتظار داشت (منظور از فراحسی، فراتر حواس پنج‌گانه است و شاید افراد معنوی بتوانند از طریق گیرنده‌هایی که ممکن است پنج حس اولیه تقویت شده به اضافه حس ششم باشد، احساس و ادراکی عمیق از سایر جهان‌ها داشته باشند).

قرن ۲۱ می‌توانست قرن رفاه، آزادی، برابری و توسعه اقتصادی برای همه جهان باشد؛ دست‌کم امید بر آن بود که با کاهش جنگ‌های بزرگ، افزایش مرادفات بین‌المللی و پیشرفت فناوری، انسان شادتر از همیشه شود. باین حال، طبق آمارهای مؤسسه ملی سلامت روانی آمریکا، ۸٫۴ درصد از شهروندان اقتصاد نخست دنیا افسردگی شدید دارند. همچنین نرخ خودکشی این کشور با افزایش ۵۳ درصدی در ۲۰ ساله نخست قرن کنونی از ۱۰٫۵ مورد به ازای هر ۱۰۰ هزار نفر در سال ۱۹۹۹ به ۱۶٫۱ نفر به ازای هر ۱۰۰ هزار نفر در سال ۲۰۲۰ رسیده است. این رقم نزدیک به ۲ برابر چین و ۳ برابر ایران است و فقط برخی کشورهای کم جمعیت آفریقای جنوبی و روسیه نرخ خودکشی بالاتری از آمریکا دارند. حتی کشورهای فقیر آفریقای مرکزی این‌گونه دست به خودکشی نمی‌زنند. آیا می‌توان نتیجه گرفت که معنویت حلقه مفقوده انسان مدرن است؟ آیا لیبرالیسم با معنویت تناقض دارد و همین عامل مانع از غیر مؤثر بودن ثروت در افزایش شادی و رضایت شهروندان شده است؟ به سادگی نمی‌توان به این سؤال پرداخت اما می‌کوشیم که در این نوشتار جوابی برای آن بیابیم. در ابتدا نیاز است که مفهوم معنویت به دقت معنا و تشریح شود و سپس ارتباط آن با لیبرالیسم (هر حکومت و ایدئولوژی دیگری) رسی شود. باین حال، همین ابتدا باید اعتراف کرد که بحث درباره مفهوم عمیق و ناملموسی مانند معنویت احتمالاً فقط از امثال عطار برمی‌آید که هفت شهر عشق را گشته‌اند و ما فقط قادر به گمانه‌زنی خواهیم بود. نظریه پردازی واقعی را باید به دبگرانی واگذار کرد که در هر دو حوزه استاد باشند.

معنویت چیست؟

معنویت بر خلاف تصور بسیاری از افراد، مترادف با عرفان یا مذهب نیست؛ چه بسا افرادی مذهبی که معنوی نباشند. همچنین تفاوت‌هایی با عرفان در آن به چشم می‌خورد که جستجوی آن را به

شعار معروفی در اندیشه بودایی با عنوان «اتصال به همه چیز» و وابسته نبودن به هیچ چیز» دیده می شود که علاوه بر تأکید بر معنای ارتباطات فراحسی معنویت، راهنمای سالکان است. در این تعاریف، معنای مذهب به چشم نمی خورد. هر چند بسیاری از افراد از مذهب به معنویت می رسند. اما معنوی شدن افرادی از مذاهب و ادیان گوناگون و حتی افرادی ماتریالیست و بی دین، این تردید را به ذهن وارد می کند که شاید راه های رسیدن به خدا بی شمار است و شاید هم هر راهی به معنویت منتهی می شود.

اتصال به همه چیز

بحث اتصال به همه چیز را در اندیشه های مختلف شرق و غرب می توان مشاهده کرد. هایدگر از هستی و ارتباط انسان با آن می نویسد. بودایی ها به دنبال اتصال به همه چیز هستند. سهروردی از وحدت وجود می نویسد. سعدی از «بنی آدم اعضای یک پیکرند» می گوید. عرفای اسلامی از بازگشت به اصل و بازگشت به خدا صحبت می کنند و مسیحیت از شناخت خدا، شناخت جهان و ماهیت انسان حرف می زند. سرخپوستان و قبائل بومی و غیرمتمدن استرالیا نیز ارتباط با زمین را بسیار مهم و مقدس می دانند. سخن معصوم بر «هر کس خود را بشناسد، خدا را خواهد شناخت» تأکید دارد. آیه قرآن نیز هشدار می دهد: «خدا را فراموش کردند و او نیز آنها را دچار خود فراموشی کرد.» در این دو مورد، علاوه بر خداشناسی، بر اهمیت خودشناسی نیز تأکید شده است؛ موضوعی که می توان آن را اتصال با خود یا همان اتصال به همه چیز قلمداد کرد.

اجازه دهید در معنای «بنی آدم اعضای یک پیکرند» ریز شویم. تفسیر این مصرع یکی بودن، مکمل بودن و هم سطح بودن انسان ها است. اما ممکن است سعدی معنای تحت اللفظی آن را مدنظر داشته است؟ آیا ممکن است ما واقعاً جزئی از یک پیکر بزرگتر باشیم و این را

ندانیم؟ به توصیه معصوم می توانیم خودشناسی کنیم. سلول های بدن ما جزئی از یک کل بزرگتر هستند و احتمالاً این را نمی دانند. آنها ما را احتمالاً چیزی شبیه خدای خود تلقی می کنند و برای بقا و سلامتی ما می کوشند. همین موضوع ممکن است درباره ما هم مصداق داشته باشد. ما می توانیم جزئی از یک کل منجسم و هدف دار باشیم و درک کافی از آن نداشته باشیم. از جنبه فیزیکی چنین چیزی قابل تصور است. حتی با ماتریالیستی ترین دیدگاه نیز ما (و البته حیوانات و گیاهان و سنگ ها) بخشی از کره زمین هستیم و هر کدام از ما نقشی در سلامت کلی این سیاره بر عهده داریم. از آنجا که در حقیقت هیچ سیستم بسته و مستقلی را در کیهان نمی توان یافت (زمین از خورشید انرژی می گیرد و ما هم برای دریافت انرژی و پس دادن آلودگی ها به بیرون وابسته ایم)، می توان احتمال داد که هر پدیده و هر موجودیتی در کیهان بخشی از یک پیکر بزرگتر باشد که مانند سلول های بدن برای جذب غذا و دفع سموم به آن وابسته است.

حال به بحث اتصال و ارتباط بازگردیم. ما با تک تک اعضای بدن و سلول های خود ارتباط داریم. این موضوع را به لطف زیست شناسی می دانیم. سیستم عصبی وسیعی تمام بدن را گسترش داده و از طریق گره های عصبی اطلاعات به آنها منتقل شده و دریافت می شود. اندام های مختلف بدن می توانند با انتقال درد یا سوزش، ما را از خطری که متوجهشان است، آگاه کنند. همچنین نیازشان به غذا را با احساس گرسنگی به ما می گویند. خستگی، بیماری و بی حالی هم شاید شیوه اطلاع رسانی آنها از افزایش سموم و نیاز به استراحت یا آب و اکسیژن بیشتر باشد. ما هم به نوبه خود، به اعضای بدن خود دستور می دهیم. به عنوان مثال از دست می خواهیم که چیزی را بگیرد یا از چشم می خواهیم که باز یا بسته شود. اما اکثر این ارتباطات به صورت ناخود آگاه صورت می گیرد. می توان تصور کرد که آن سیستم عصبی گسترده، بتواند ارتباطات آگاهانه را هم مدیریت کند. در جهان فوقانی هم احتمالاً قادر به ارتباط آگاهانه باشیم. شاید زمین و کیهان چیزی شبیه به سیستم عصبی بدن داشته باشد و بتوانیم از طریق آن، دست کم روند دریافت انرژی و دفع سموم را تسریع کنیم.

اگر معنویت به معنای اتصال با همه چیز باشد، فرد معنوی دست کم باید با دنیای زیرین (بدن خود) و اولین دنیای بالاتر (کره زمین و همچنین اعضای مختلف آن) ارتباط آگاهانه داشته باشد و به آنها متصل شده باشد. ارتباط با عوالم بالاتر احتمالاً با حواس پنج گانه تقویت شده و حس ششم باشد؛ همان مواردی که با نام های مختلفی چون الهام، وحی، تله پاتی، رؤیای صادقه، آینده بینی و ... یاد می شود. فردی که چنین ارتباط و اتصال هایی نداشته باشد، معنوی نیست. فردی هم که در مسیر کسب و درک آنها باشد، می توان سالک دانست. با این تعریف، سرخپوستان و برخی از قبایل بومی آفریقایی و استرالیایی ممکن است به رغم مذهبی نبودن، معنوی باشند. در منابع مختلفی از ارتباط آنها با روح زمین یا توانایی هایی مانند تله پاتی یاد شده است.

وابسته نبودن به هیچ چیز

عرفان اسلامی، دلیل خلقت را تبلور یافتن صفات خدایی می داند. به عبارت دیگر، خدا که وحدت و اصل بود، خود را در کثرت و فرج نشان داد. راه بازگشت به اصل، رها شدن از کثرت ها و اختلاف ها دانسته می شود. این همان موضوعی است که راهنمای عملی برای اتصال و ارتباط با همه چیز تلقی می شود. مولانا از «جدایی ها شکایت می کند.» سهروردی وحدت وجود را می بیند. هاتف اصفهانی تأکید می کند که هیچ کثرتی واقعی نیست و «دل هر ذره را که بشکافی، آفتابی اش در میان بینی.» اما اکثر پدیده های عالم، دوگانه هستند و غرق شدن در کثرت ها ساده است. خوب و بد، سیاه و سفید، روز و شب، تاریکی و روشنایی. اما اصل نخست دین اسلام توحید است و ممکن است توحید به معنای عبور از این کثرت ها باشد. یکی از عرفا همین تلقی را از توحید و شرک داشت:

«اگر چیزی را قضاوت کنید، دچار نوعی شرک شده‌اید. اگر از کثرت و شرک‌هایی بایید اما متوجه شوید که فرد دیگری دچار شرک است، باز هم به خانه نخست بازگشته‌اید.» اینجا است که ظرافت عمل نیاز است. هویتی که فرد برای خود ساخته است (تحت عنوان عارف، معنوی، موحد، مؤمن یا مذهبی) می‌تواند خود مصداقی از کثرت و دسته‌بندی و متمایز دانستن خویش با دیگران باشد. به مثال «بنی آدم اعضای یک پیکرند» بازگردیم. بین اعضا و سلول‌های یک پیکر چه قوانینی حاکم است؟ احتمالاً همه شاد، آزاد و واحد هستند. یک قانون کلی‌تر نیز بین آنها حاکم است که بعداً به آن اشاره می‌شود. سلول‌های بدن هر کدام تخصصی دارند اما برای خیر کل می‌کوشند. همه در راستای نیازها و اهداف کل تلاش می‌کنند. در خدمت یکدیگر هستند و در عوض، تمام نیازهایشان توسط کل تأمین می‌شود. در حقیقت، آنچه که در بدن در راستای خیر کل نباشد، یا سلول سرطانی است و یا مهاجم‌هایی مانند باکتری و ویروس. بین سلول‌های سالم قتل، خیانت، حرص، رقابت (و جنگ)، خشم، حسد، ترس، ناامیدی، خودخواهی، تن‌آسایی و سایر مواردی که در دین گناه پنداشته می‌شوند، به چشم نمی‌خورد. شاید گناه معرفی کردن این موارد، به منظور دستورالعملی همگانی برای رسیدن به وحدت بوده است.

انسان معنوی یا دست‌کم در مسیر معنویت، فردی است که خود را با سایر اعضای پیکر بزرگ‌تری دانسته و اعمال و احساسات بالا را رفع کرده است؛ اقدامی که گاه نیاز به درمان ضمیر ناخودآگاه دارد. او مثل سه‌روردی همه هستی را دارای وحدت می‌بیند و با عبور از خودخواهی و دلبستگی‌ها برای خیر کل می‌کوشد. البته دل بریدن از کثرت‌ها (نفسانیات یا مادیات) به معنای لذت نبردن نیست، بلکه فرد می‌تواند با درک فانی بودن آنها، قدردانی بیشتری از بودنشان برده و لذت بیشتری ببرد. در عین حال طور معمول از شادی‌ها و سرخوشی‌های درونی به دلیل درمان رنج‌ها و تولد دوباره به مثابه یک کودک آزاد (که یکی از ویژگی‌هایش حضور در لحظه حال است) لذت بیشتری می‌برد.

به نظر، رهایی از حرص، خشم، خودخواهی، حسد، ترس و ... راهی میان‌بر هم دارد و آن عشق است؛ همان قانونی‌نهایی که به نظر بین اعضا و سلول‌های بدن حاکم است. زمانی که عشقی مانند عشق بین خواهر و برادرها حاکم باشد، کثرتی باقی نخواهد ماند. وحدت و آزادی و شادی و آرامش جای همه چیز را می‌گیرد. البته گفته شده است که برای آنکه عشق به وحدت، آزادی و شادی بینجامد، نیاز به دو شرط دیگر نیز هست. نخست جهان‌شمول بودن آن که باعث می‌شود هیچ محدودیت و هویت‌سازی و کثرتی باقی نماند (مرشد هندی، سادگورو بیان می‌کرد که برای سنجش پیشرفت شاگردان خود از آنها می‌پرسیم که چه کسی هستید؟ هویتی که برای خویش ساخته‌اند، نشان می‌دهد که چه میزان افرادی را خودی و چه میزان را غیر خودی می‌دانند). بر این اساس، فرد معنوی، عاشق خود، عاشق سلول‌هایش، عاشق انسان‌ها، طبیعت و تمام هستی است. شرط دوم عشق، بی‌قید و شرط بودن یا به عبارتی بی‌چشمداشت بودن آن است. زمانی که انتظار نباشد، هدف از عشق، مالکیت و خودخواهی نخواهد بود. همچنین پیش‌مانی به بار نخواهد آمد و فقط برای دیگران طلب آرامش و شادی خواهیم داشت.

با این معیارها، هر تلاشی برای حذف مرزبندی‌ها، اقدامی معنوی است. فردی که گیاه‌خواری می‌کند، تفاوتی بین اصل خود و حیوانات نمی‌بیند. کسی که از گروه‌های کم‌برخوردار سخن می‌گوید، فرقی بین اصل خود و آنها نمی‌بیند. کسی هم که درخت جنگلی می‌افشاند، نفع شخصی خاصی نمی‌برد و به دنبال خیر جمعی است. این مسیر بی‌انتهاست و همواره می‌توان بر میزان عشق افزود و از هویت‌ها و دلبستگی‌ها کاست.

برخی دیگر از فلاسفه و عرفا اهمیت دیگری نیز برای وحدت برشمرده‌اند. به‌عنوان مثال، در منطق الطیر عطار، پزندگانی که برای یافتن پادشاهشان سیم‌رخ راهی سفر می‌شوند، در نهایت سی

نفر از آنها باقی می‌مانند و متوجه می‌شوند که خودشان سی‌مرغ هستند. عبدالکریم سروش نیز مجموع دیدگاه‌های دینی را معادل معرفت دینی واقعی می‌داند. تمثیل «فیل در اتاق» نیز به نظر این دیدگاه تأیید می‌کند و بر این فرض استوار است که به دلیل نگاه و درک محدود انسان‌ها، فقط زمانی می‌توان کلیت فیل را درک کرد که یا همه دیدگاه‌ها را به وحدت رساند یا یک نفر بتواند همه دیدگاه‌ها را تجمیع کند.

در انتهای این بخش، به این موضوع اشاره کنیم که وحدت را در هر حوزه‌ای می‌توان انتظار داشت. معلم معنوی، درونوالو، ملجیزدک حتی ادعا کرده است که علم، دین و هنریکی هستند. از آنجا که بسیاری از دانشمندان و عرفای قدیم به حوزه‌های مختلف علم و هنر تسلط داشتند و به اصطلاح حکیم بودند، احتمال درست بودن چنین ادعایی وجود دارد. شاید امثال ابوریحان، ابن سینا و خواجه نصیر توسی از اطلاعات خود در یک زمینه خاص، برای پیشبرد و درک سریع در حوزه‌ای دیگر استفاده کرده باشند. به هر حال، می‌دانیم که مثلاً نجوم و موسیقی هر دو مبتنی بر ریاضیات هستند و از علم ریاضیات می‌توان برای درک سریع‌تر و پیوند دو علم نجوم و موسیقی هم استفاده کرد. نماز هم بر اصول علوم مختلفی مثل زمین‌شناسی، مغناطیس، زیست‌شناسی، یوگا، نجوم و ... منطبق است.

لیبرالیسم و معنویت

معنویت به طور کلی جایگاهی فردی به نظر می‌رسد و پس از دستیابی بخش اثرگذاری از جامعه، می‌توان تمام آن جامعه را معنوی پنداشت و شاهد تبلور معنویت در حکومت نیز بود. با این حال، برخی از حکومت‌ها، می‌توانند شرایط مساعدتری برای طی طریق شهروندان خود فراهم آورند یا در دور کردن آنها از پیوندهایشان بکوشند. به طور کلی، معیارهای معنویت نام برده شده در این

مطلب (عشق، شادی، آزادی و وحدت) در جوامع لیبرال کمتر به چشم می‌خورد. دوری از معنویت، شاید زاییده مدرنیته باشد. مدرنیته راهی برای سلطه بر طبیعت و رها شدن از سیطره خدا به منظور آزادسازی انسان بود. این اندیشه شاید در واکنش به ضعف‌ها، سیطره و قدرت طلبی سنت (و در رأس آن کلیسای کاتولیک) پدید آمد که دین را در جهت مقاصد خود تصاحب کرد. اما انسانی که به گمان خود از سیطره خدا آزاد شد و خود را حاکم جهان و طبیعت یافت، هنوز به آرامش و شادی نرسیده است. او پیوندهایش را فراموش کرد و در کیهانی بی‌انتهای، تنها شد. سلطه بر طبیعت نیز به معنای جنگ با نخستین کل بالاتر از خود بود.

لیبرالیسم را می‌توان زاییده همین مدرنیته دانست؛ فلسفه‌ای که به جای همکاری بر رقابت و به جای وحدت بر کنترل تعارض‌ها و حرکت در جهت خواسته‌های اکثریت (و نه منافع همگان) حرکت می‌کند. تناقض دیگر مدرنیته و لیبرالیسم با معنویت، حذف امور ناملموس از دایره دانش (و حتی حکمت) است؛ جایی که علم در آن زیاده‌روی هم کرد و حتی فرهنگ کنونی به اهداف اولیه علم نیز خیانت کرده است. علمی که می‌خواست بر نقاط قوت خود تمرکز کرده و در شناخت طبیعت پیش برود، غرق در جزئیات گسسته شد و پیوند بین علوم مختلف را از دست داد. دیگر به سادگی نمی‌توان دانشمندی را یافت که به دلیل درک پیوندها، در حوزه‌های مختلف مسلط باشد. روح و ارتباط با روح به عنوان معنای لغوی معنویت مدت‌ها است که به دلیل (تصور) قابل شناخت و اندازه‌گیری نبودن آن از جهان مدرن حذف شده است (هرچند که به دلیل قابل اندازه‌گیری بودن هر پدیده‌ای در کیهان، احتمال دارد بتوان روح یا بسیاری از پدیده‌های فراحسی را هم اندازه گرفت یا درکی تجربی از آن به دست آورد). فراتر از این‌ها، فرهنگی در

بخشی از جامعه دانشگاهیان و انسان عصر مدرن دیده می‌شود که برخلاف اصول اولیه علمی، نه تنها تلاشی برای شناخت پدیده‌های فراحسی نمی‌کنند، بلکه به رد و تمسخر کلیت آنها هم می‌پردازند (با آنکه قادر به رد علمی بسیاری از آنها نیستند). مدرنیته‌ای که می‌خواست دست‌کم دنیا را به شهروندان عرضه کند، پوچی را به آنها داده است.

لیبرالیسم زمانی هم که وارد اقتصاد می‌شود و سرمایه‌داری را پدید می‌آورد، شرایط خاصی برای معنویت ایجاد نمی‌کند. رقابت به جای همکاری، منافع فردی به جای منافع کل، گاه جنگ و میهن پرستی به جای همکاری‌های بین‌المللی، مصرف‌گرایی به جای پرورش اخلاقیات و تأمین نیازهای اساسی، لذت‌ها و سرگرمی‌های بیرونی و حتی آموزش و القای تفکرات غالب از ویژگی‌های لیبرالیسم و سرمایه‌داری است. اختلاف طبقاتی به اختلاف اجتماعی (و تفرقه) می‌انجامد و سیستم‌های آموزشی، غذایی و پزشکی نیز به جسم توجه بیشتری دارند تا روح و حتی روان (به فرض آنکه به روح و روان آسیب نزنند). تعهدات مالی و دغدغه‌های آینده و گاه ترویج (آگاهانه یا ناآگاهانه) ترس از طرق مختلف مانند رسانه‌ها نیز شهروندان را از زمان حال خارج کرده و به اضطراب آینده یا اندوه گذشته دچار می‌کند. در نهایت، مجازی شدن جهان و کوچ به خانه‌های سربسته، پیوند با طبیعت را حتی در بعد فیزیکی نیز به حداقل رسانده است. اما آیا امکان دارد ایدئولوژی‌های دیگری فضای رشد و توسعه معنویت را فراهم سازند؟

معنویت و ایدئولوژی

بررسی آرای مختلف فیلسوفان حکومت از افلاطون گرفته تا هابز، لاک، روسو، مارکس و دیگران جای امید چندانی نمی‌گذارد. هرکدام از آنها بر نقطه ضعف و گناهی (از دیدگاه مذاهب) از انسان تأکید داشته و آن را ذات بشر می‌پندارند. یکی زیاده‌خواهی، یکی خودخواهی، یکی رقابت، یکی حسد و دیگری ناتوانی را طبیعی می‌پندارد و حکومتی خاص برای کنترل این ویژگی‌ها توصیه می‌کند. در این میان، محافظه‌کاری و مارکسیسم اندکی به سمت وحدت حرکت کرده‌اند. محافظه‌کاری به جای توجه به آرای اکثریت، برای تأمین منافع همه جامعه می‌کوشد. مارکسیسم نیز مالکیت جمعی و البته حاکمیت کارگران را توصیه می‌کند. مالکیت جمعی نیز، هرچند هیچگاه در عمل اتفاق نیفتاده است، در تناقض با معنویت است. به نظر، انسان‌های معنوی خود را مالک هیچ چیز نمی‌دانند و همه چیز را از آن کل می‌دانند (مصادق دیگری از وابسته نبودن به هیچ چیز). نگاه این نظریه‌پردازان از نظر واقع‌گرا بودن آنها قابل درک است. جامعه معنوی (شامل شهروندان معنوی) جامعه‌ای آرمانی به نظر می‌رسد و البته اگر تحقق یابد، ظاهراً نیاز به حکومت خاصی نخواهد بود و دولت آن صرفاً مسئول انجام برخی خدمات خواهد بود. ضمن آنکه معنویت با هویت داشتن و خود را پیرو یک ایده خاص پنداشتن نیز در تضاد است. آرمان شهرهای مدنظر روسو و افلاطون تا حدی نزدیک به جامعه معنوی هستند. آرمان شهر روسو جامعه آزاد و وحشی قبل از اختراع پول (و شروع اختلاف طبقاتی) است که در آن مالکیت فردی مورد احترام است. البته در آرمان شهر او همچنان خبر چندانی از پیوندها نیست و مالکیت هم طبیعی پنداشته می‌شود. نکته مثبت، وجود آزادی و فقدان گناهان ناشی از ترس (مانند رقابت، جنگ، حرص، حسد، نفرت و خشم) است. البته که پیوندهایی هرچند اندک با طبیعت و در سطح فیزیکی هم وجود دارد. آرمان شهر مدنظر افلاطون (فارغ از نگاه منفی و سلطه محور او به عموم شهروندان) شامل جامعه‌ای می‌شود که افراد خواهران و برادران خود را نشانند و با هر فردی به گمان هم خون بودن، رفتار شایسته داشته باشد. واقعیت آن است که برای شکل‌گیری چنین جامعه‌ای نیاز به پیوند خونی نیز نیست و کافی است حتی صرفاً از دیدگاه عقلی به وحدت (و یکی پنداشتن همگان) برسیم.

معنویت و انسان معاصر



- گفت‌وگوی اختصاصی خردورزی با اساتید مطرح علوم انسانی:
دکتر مهدی مطهرنیا، سعید مستغاثی، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حمیدرضا مظاهری سیف و محمدعلی ترجینی
- همراه با آثاری از:
علیرضا ملاحمدی، مهدی جمشیدی، محسن ردادی، عطیه کشتکاران و لورا جی. والمر

گفت‌وگو با دکتر مهدی مطهرنیا

استاد دانشگاه، آینده‌پژوه و نئولوژیست

متاورس و انسان معنوی

نسبت معنویت و روح مصنوعی در جهان معاصر

مقدمه

در دنیای کنونی و عصر معاصر، معنویت و معنویت‌گرایی با توجه به تغییرات ساختاری و بنیادین عصر حاضر و در بستر ارتباطات درهم تنیده و پیچیده‌ی فضای حقیقی و مجازی، دچار دگرگونی شده است؛ بازتاب این دگرگونی بر معنویت، مطلب پوشیده و عجیبی نیست و نمونه‌ی آن، به وجود آمدن معنویت‌های متعدّد نوظهور و فرقی معنوی متفاوت که روز به روز در حال زیاد شدن هستند، می‌باشد. حال باید بررسی کرد که در این وضعیت جدید، آیا معنویت، تعریف آن، و شاخصه و معیارهای آن دچار تغییر شده است یا خیر؟، در صورت بروز تغییر، آیا تربیت انسان معنوی، به معنی حقیقی آن ممکن است؟! و آینده معنویت در جهان چگونه رقم خواهد خورد؟ مجله خردورزی با هدف تبیین آینده‌پژوهی نسبت معنویت و فرهنگ در جهان معاصر گفت‌وگویی را با دکتر مهدی مطهرنیا استاد دانشگاه، آینده‌پژوه و نئولوژیست انجام داده است.

■ **خردورزی:** با توجه به تغییرات روز افزون جهان معاصر و تأثیرات فناوری‌های نوین شناختی در تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات انسان معاصر، به نظر حضرتعالی در جهان کنونی و آینده‌ی این جهان رابطه معنویت و انسان چگونه تعریف و تبیین می‌شود؟

باید ارتباط دقیقی از جهان معاصر و جامعه‌ی برساخته جهان معاصر را پیدا کرد. اگر بخواهیم تعریف معنویت، در جهان معاصر و جامعه‌ی برخاسته از این جهان را بدانیم، باید معنا و تعریف مشخصی از جامعه معاصر با شاخصه‌های تعریف شده در حوزه نظری و تعریف عملیاتی از آن را در اختیار داشته باشیم. جهان معاصر، جهان برساخته شدن آدمی، یا به باور من، جهان برساخته شده آدمی، با هویت تک سرنشین دانش بنیاد است.

انسان، درهم‌تنیدگی عناصر زمان و مکان را پشت سر گذاشته است؛ مرزهای ملی کمرنگ شده و

معرفی‌نامه

دکتر مهدی مطهرنیا (زاده ۱۳۴۴)، متولد کاشان، استاد دانشگاه، آینده‌پژوه، نئولوژیست، کارشناس و تحلیل‌گر مسائل سیاسی داخلی و بین‌الملل و تئوریسین سیاسی است. او سال‌ها استاد دانشگاه آزاد اسلامی در واحدهای قم، تهران مرکز تهران شمال، و استاد مدعو در دانشگاه‌های عالی دفاع ملی، و صیاد شیرازی در رشته‌های علوم سیاسی، آینده‌پژوهی، جامعه‌شناسی، و مدیریت فرهنگی بوده است. مطهرنیا جزء نظریه‌پردازان توسعه در ایران است و خود را تحوّل‌خواه می‌نامد. مهدی مطهرنیا علاوه بر تدریس، سابقه چندین سال همکاری با دانشگاه آزاد اسلامی در سمت ریاست پژوهشکده علوم اجتماعی و انقلاب سازمان مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی و نیز مدیریت و سیاست‌گذاری بخش‌های محتوایی صدا و سیمای جمهوری اسلامی را در کارنامه خود دارد. او در زمینه علوم اجتماعی و سیاسی، آینده‌پژوهی، ارتباطات و رسانه‌ها، و نیز امنیت و عملیات روانی، صاحب کتاب و مقاله است.

ارتباطات، در پرتو فناوری‌های ارتباطی، مرگ فاصله‌ها را رقم زده است.

به‌زودی بشر وارد عصری خواهد شد که دوران فراپسامدن را تجربه می‌کند، دورانی که گذار از انقلاب صنعتی پنجم و ورود مصنوعی به انقلاب صنعتی ششم است که روح مصنوعی در این عصر شکل می‌گیرد؛ در این عصر، آدم سایبری، چهره‌نشان خواهد داد؛ بشر وارد واقعیت موازی با فضای واقعی زندگی خود در جهان موازی با امر واقع زندگی، قرار می‌گیرد. «متاورس» واقعیت موازی است که خود را بر واقع امر زندگی بشر در دهه‌های آینده دیکته می‌کند؛ بدین ترتیب ما به بازتعریف واژگان، در همه زمینه‌ها نیازمند خواهیم شد؛ نه تنها در حوزه غیرمادی که دربرگیرنده حوزه معنویت است؛ بلکه در تمامی حوزه‌های مادی و کمتر معنوی، نیازمند بازتعریف واژگان هستیم، گفتمان‌ها تغییر خواهند کرد و انقلاب‌های گفتمانی، دگرگونی‌های عظیمی را در لایه‌های بیرونی جهان شکل خواهند داد.

اگر تمامی دگرگونی‌ها در سده‌های گذشته، دگرگونی در عاملیت‌ها و ساختارها بوده است، این بار دگرگونی‌ها در بافت و ساختار اندیشه بشری شکل خواهد گرفت؛ دستاوردهای علمی بشر محصول تلاشی است که در دوران گذشته انجام داده است؛ بشر، توانسته در این دوران دیده‌بان‌های بسیار قدرتمندی مانند «جیمز وب» را به کهکشان‌ها بفرستد؛ داده‌های ناشی از آنها توانسته بسیاری از مفاهیم را با تزلزل درونی گفتمان‌های کلاسیک روبرو کند.

بشر پیش رو و انسان آینده، به تبع، خود را در گذشته محبوس نخواهد کرد؛ او پرده‌های حاکم بر ذهن خود را در دوران‌های گذشته، خواهد درید و نقشی نو و نه جدا از دوران کلاسیک که از همان دوران بر ساخته، با وضعیتی شایسته‌تر و جهت‌دهی بایسته‌تر در تعریف واژگان، تبیین گفتمان‌ها، و تنظیم رفتارها و کنش‌های خود خواهد داشت.

معنویت نیز به همین جهت، از این معنا و دگرگونی مصون نخواهد بود. معنویت پیش رو، بایستگی و پیوستگی آدمی به امر بیرونی است، در حالی که معنویت آینده، به نظم و تعادل درونی مناسب، برای شکل و محتوای در بیرون، گرایش خواهد داشت. این‌گونه، بشر کوچک، فریه خواهد شد و ملت‌ها و دولت‌ها به افراد دانایی تبدیل خواهند شد که زمانه، آن را بسیار دقیق‌تر، موشکافانه‌تر، و شفاف‌تر در پرتو پذیرش خصلت‌ها و ایجاد وحدت کثیر محورانه در حوزه اندیشه بشری می‌رساند. پارادایم یا فراپارادایم حاکم بر اندیشه بشری، با معیار وحدت در فطرت، به یک دگرگونی درونی خواهد رسید که به جابه‌جایی واژگان «کثرت در وحدت» و «وحدت در کثرت» تبدیل خواهد شد. بدین ترتیب، بشر در قالب هویت تک‌سرنشین دانش‌بنیاد خود، اثرگذاری بیشتری در ایجاد چنین نظامی در آینده خواهد داشت، اگرچه گذار از وضع موجود به آن وضعیت قابل پیش‌بینی، با درنگ‌ها، دردها، و زنج‌هایی روبرو است.

بر اساس اصل سوم «قانون نیوتن»، «هر عملی، عکس‌العملی به صورت معکوس دارد»، به تبع، مقاومت‌هایی [در مسیر این تغییر و دگرگونی] ایجاد خواهد شد، ولی این مقاومت‌ها همان‌گونه که در قرون گذشته از سوی افراط‌گرایان در برابر تغییرات دنبال شد، [در نهایت، آنها را در خود مستحیل می‌کند و این مقاومت‌های نامیمون را از بین خواهد برد؛ اگرچه هزینه عبور از این مسأله، می‌تواند گزاف‌تر از گذشته باشد و انقلابی عظیم‌تر از انقلاب‌های (گذشته) را پیش‌روی بشریت قرار دهد.

■ خرد روزی: آیا روند فرهنگی جهان معاصر به تربیت انسان معنوی منجر می‌شود؟

تعریفی از «انسان معنوی» وجود دارد که دچار تزلزل است؛ انسان از واژه نسیان می‌آید؛ یعنی دور شدن از اصالت جوهری و ماهوی خود؛ در عالم واقعیت، واقع امر و امر واقع این است که: «انسان امروز انسان است؛ نه آدم»؛ بازگشت انسان به اصالت ذاتی خود در عصر آینده در حوزه معنویت، به واسطه گسترش دانایی بشر است که بزنگاه و درنگ دیگری را در تاریخ زندگی آدمی به وجود خواهد آورد. روند تکاملی دانش‌افزایی بشر و شکستن انحصارهای دانش، در حوزه‌های کلاسیک، چهره خود را در آینده نشان خواهد داد. دانشگاه‌ها، آموزشگاه‌ها، آموزشگاه‌ها، و... دوران نهایی خود را طی می‌کنند و در آینده‌ای نه‌چندان دور، فضای مجازی یا واقعیت موازی، دانشگاه جدیدی را می‌سازد که همه بشریت، در یک گستره وسیع ناشی از نقل و انتقال آزاد اطلاعات، تحت تأثیر گزاره‌های متفاوتی قرار خواهند گرفت.

بدین ترتیب، تلاش و درهم‌تنیدگی مجدّدی ایجاد خواهد شد؛ به عبارت دیگر، شالوده شکنی جدید و شالوده‌سازی نوین در طی این شالوده شکنی ایجاد خواهد شد؛ بدین ترتیب آنچه که امروزه به عنوان معنویت، در قالب دیدگاه‌های گوناگون، خود را چیره کرده، با چالش روبرو است. در این رویارویی، زایش‌های جدیدی از منظر گفتمانی در کنار گزاره‌های معنادار تعریف شده جدید، شکل می‌گیرد.

من به وحدت باور ندارم؛ برخلاف هگل و... تأکید من بر این است که «دیالکتیک»، نقش بینش و وحدت اضلاع یک چالش و زایش است؛ هیچ چیز در جهان موجود، وجودی متضاد با چیز دیگری ندارد؛ همه چیز در جهان، از وجودی همگن برخوردار است که در قالب‌های گوناگون موجودیت خویش، در تضاد، تراحم، و سپس تضاد ظاهری قرار می‌گیرد؛ ولی بی‌تردید، نهایت در ماهیت و جوهره خود متوجه ایجاد فضایی می‌گردد که بتواند در آن [فضا]، ایجادکننده نوعی زایش جدید، در میان هم‌تایان خود باشد.

آنچه که در آینده رخ خواهد داد، شکل‌گیری شاکله جدیدی از معنویت، با محتوایی دقیق‌تر و درنگ‌های تاریخی است که به دانایی‌افزایی در آینده، به نسبت گذشته حاصل خواهد آمد؛ به واسطه



به زودی بشر وارد عصری خواهد شد که دوران فراسامردن را تجربه می‌کند، دورانی که گذار از انقلاب صنعتی پنجم و ورود مصنوعی به انقلاب صنعتی ششم است که روح مصنوعی در این عصر شکل می‌گیرد؛ در این عصر، آدم سایبری، چهره نشان خواهد داد؛ بشر وارد واقعیت موازی با فضای واقعی زندگی خود در جهان موازی با امر واقع زندگی، قرار می‌گیرد.

زمان‌های گذشته چهره نشان داده، استمرار خواهند بخشید.

جهان زیست‌ها و زیست جهان‌های بشر، در حال دگرگونی بسیار عظیم هستند. به بیان ساده، امروز بشر باید برای پنج زندگی فردی، اجتماعی، ملی، منطقه‌ای، و بین‌المللی خود، برنامه‌ریزی کند؛ زیرا دستاوردهای علمی بشر، زمانه دیگری را خواهد ساخت.

اکنون، در آستانه «آخرالزمان» قرار گرفته‌ایم؛ یک زمانه و هزاره دیگر تمام شده است و وارد هزاره دیگری در تقویم هجری شمسی و میلادی و در گذار زمان شده‌ایم. زمانه‌ها تغییر می‌کند ولی از بین نمی‌روند؛ خلق، خلقت و زمان باقی خواهند ماند، ممکن است مخلوقات، تغییر پیدا کنند اما این سه مقوله، در وصف دیگری، در این زمانه، آینده خود را به نمایش خواهند گذاشت و استمرار خواهند داشت. جود انتفاع و راستای خود را حفظ خواهند کرد و موجوداتی را بر خواهند ساخت که با موجودات کنونی در عین پیوند، متمایز خواهند بود و با تمایزهای خود، وجه دیگری از زندگی را به نمایش خواهند گذاشت.

این زایش بزرگ تاریخی ترسناک، آنچه که در آینده می‌بینیم، به نظر گریه‌آور می‌رسد، مانند فرزندی که به تازگی متولد می‌شود و نگران آن است که در چه جایی چشم گشوده و چه سرنوشتی خواهد داشت؟! بار دیگر، یک زایش بزرگ تاریخی در برابر بشریت قرار می‌گیرد و هراس ناشی از این زایش، سایه خود را بر همه سرزمین‌ها افکنده است. به باور من، این احساس در همه آدمیان در جای جای جهان قابل ردیابی است؛ این زایش بزرگ، رویکردهای جدیدی از خود را به نمایش خواهد گذاشت که بسیاری از جهت‌گیری‌های قدیمی و کلاسیک را فربه و با اصلاح درونی آنها به سوی یک وحدت بیرونی بیشتر حرکت خواهد کرد.

«معنویت» امری جهانی است، نه منطقه‌ای؛ «معنویت»، همان گونه که شخصی است، موجب تبلور شخص در گستره جهانی هم می‌گردد؛ این معنا، اتصال بیشتری با یکدیگر پیدا خواهد کرد؛ زمان آینده، دچار خوف و رجاء است؛ در همه ابعاد اندیشه بشری و به ویژه ابعاد معنوی، خوف از یک زایش بزرگ، خود را به نمایش می‌گذارد.

بعد از این زایش، امید به آینده در میان کسانی که به این آینده و به این زایش بزرگ تاریخی می‌اندیشند، ایجاد می‌شود؛ عبور از این مرزگذار، هزینه ساز، هزینه آور، بحران خیز، و بحران‌زا است که به تبع نیز، می‌تواند برای بشر عبور از این دریچه و تنگنا همراه با اضطراب و نگرانی باشد.

■ **خردورزی: ساختار فرهنگی جامعه ایران،**

چه نسبتی با «انسان معنوی» دارد؟

ما دچار «تزلزل ساختار فرهنگی» هستیم؛ بافت فرهنگ و بافتار فرهنگی ما متزلزل است؛ ما نمی‌توانیم حوزه فرهنگ را از حوزه دین، در عین پیوند درونی، تمایز بیرونی بدهیم؛ ما نمی‌توانیم حوزه ریختار را از ساختار و ساختار را از عاملیت، در عین تأثیر و تأثر متقابل بر یکدیگر، از هم جدا کنیم. به همین دلیل، حوزه زندگی فردی، اجتماعی، خانوادگی، ملی، و بین‌المللی ما، مرزهای مشخصی ندارند و قوانین ما از استواری برخوردار نیست؛ ما در تاریخ تمدنی خود، دچار یک مرض بافتاری به نام «دوانگاری ستیزه‌گرانه» هستیم؛ همه چیز را در پرتو اهورا و اهریمن، خوب و بد، سفید و سیاه، تاریک

■ **خردورزی: در حال حاضر، فضایی جدید برای جهان معاصر به وقوع پیوسته است، همین**

فضایی که بیان کردید را مقداری ملموس‌تر به تصویر بکشید. ما چه تصویری می‌توانیم از این فضا به مخاطب ارائه بدهیم؟

جهان آینده، «جهان روح مصنوعی» است؛ بشر پیش‌تاز در قرن ۲۱، از شکافت اتم، به شکافت زمان خواهد رسید؛ فاصله‌ها کم خواهد شد و مرگ رسانه‌ها در رسانه رقم خواهد خورد؛ به بیان دیگر بسیاری از وسائل ارتباط جمعی، در پایان این قرن، از میان می‌روند و آدمیان از طریق اذهان خود، یعنی فرکانس‌های مغزی، با همدیگر از راه دور تماس خواهند داشت.

این، جهان را «میکرونیزه» می‌کند و در عین حال، آدم کوچک را به اندازه کل کره زمین و زمانه‌ای که در آن زیست می‌کند، فربه می‌سازد؛ آدمی از روی زمین کنده خواهد شد و به سیارات دیگر خواهد رفت؛ جهان آینده، چندین برابر جهان امروز، نسبت به گذشته پیچیده‌تر خواهد بود و آدم آینده باید برای این پیچیدگی، خود را آماده کند.

بر خلاف بسیاری از دیدگاه‌ها، ما در جهان آینده، با «وارونگی آدمی» روبرو نیستیم؛ بلکه بیشتر با «بازگشت آدمی به اصالت خود» روبرو خواهیم شد؛ آدمیان، قدرت بیشتری خواهند گرفت و تحرکات گوناگون برساخته از این تغییرات، پیچیدگی‌های خاص دیگری را بر جهان آینده حاکم خواهد کرد؛ نهادها و سامانه‌های سازمان‌های موجود در زندگی بشریت، وجود خود را در موجودیت وجودی خویش، با شاخصه‌ها و مشخصه‌هایی بسیار سامان‌یافته‌تر از آنچه که در

و روشن، کوتاه و بلند، و صفر و یک تعریف می‌کنیم؛ به همین جهت، ریختار وجودی ما تقابلی است، نه تعاملی.

ساختار فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی، و... ساختار تعامل‌گرا نیست؛ بلکه ساختار تقابلی رودرو منش و ساختاری متعارض و متزاحم است؛ ساختاری است که محدودکننده یکدیگر است که عاملیت‌های ما، عاملیت‌های چیره جو و سلطه‌جو می‌شوند؛ عاملیت‌هایی که خواهان قدرت بیشتر و جهت‌دهی‌های سلطه‌طلبانه در قالب‌های گوناگون گفتمانی است و تحت عنوان پوش‌های مختلف و متعدد [و] بیانی با قرائت‌های مختلف قرار می‌گیرد.

تزلزل به‌گونه‌ای است که هر چه هزینه بیشتر انجام می‌پذیرد، فایده کمتری به دست می‌آید. از این منظر، باید یک انقلاب بافتاری در ایران صورت پذیرد تا این تمایل‌ها، در عین درهم‌تنیدگی و پیچیدگی در یکدیگر، مشخص، و ریختار و ساختار و عاملیت‌های مُعظمی را به استخدام درآورد تا بتواند آنچه را که در گذشته انباشته است با داشته‌های مناسب، برای رفتن به این آینده پر تغییر و پرشتاب از تحولات، برسد؛ وگرنه بار دیگر، شاهد چندین پله سقوط نسبت به جوامع دیگر خواهد بود.

■ **خردورزی: آیا در این ساختاری که ما در آن قرار داریم، احساس نیازی به «معنویت» وجود دارد؟**

«معنویت»، یک نیاز به تنهایی نیست؛ «معنویت»، یک جریان، سیلان، و یک روح است؛ نگاه به معنویت، به عنوان یک نیاز، جدا کردن آدمی از درون مایه خود است. اینکه ما معنویت را نیاز بدانیم و تلاش کنیم نیاز را از بیرون به درون آدمی تزریق کنیم و بر او سلطه معنوی در جهت هدایت برسازیم، خود یک رویکرد ضد معنوی است. آیا پیامبران آمدند تا از بیرون، نیاز درونی آدمی را برآورده کنند یا آمدند تا درون معنوی آدمی را به بیرون، فربه سازند؟

■ آنچه که در آینده رخ خواهد داد، شکل‌گیری شاکله جدیدی از معنویت، با محتوایی دقیق‌تر و درنگ‌های تاریخی است که به دانایی‌افزایی در آینده، به نسبت گذشته حاصل خواهد آمد؛ به واسطه این زایش بزرگ تاریخی ترسناک، آنچه که در آینده می‌بینیم، به نظر گریه‌آور می‌رسد، مانند فرزندی که به‌تازگی متولد می‌شود و نگران آن است که در چه جایی چشم گشوده و چه سرنوشتی خواهد داشت؟!

تمام ادیان الهی به «اصالت فرد» معتقدند؛ به همین جهت، باید در حوزه‌ی جمعی، درون مایه معنوی خود را متبلور کنند؛ باید بر آدمی حرمت نهاد و انسان و حرمت حریم انسان را نقطه عطف احترام قرارداد؛ «آدمی یعنی معنویت و بُعد مادی او شاکله‌ای است که این معنویت را دربر می‌گیرد.» زمانی که آدم‌ها، آدم‌های دیگر را قضاوت می‌کنند یا به آنها دروغ می‌گویند یا برای قدرت بیشتر، به آدم‌های دیگر تهمت می‌زنند، غیبت می‌کنند، حسد می‌ورزند، ریاکاری می‌کنند، و... در واقع تلاش دارند خود را معنوی نشان داده و برآورنده نیازهای معنوی آدم‌هایی باشند که اصالتاً معنوی هستند؛ همین نگاه است که بشر را در وضعیت کنونی، در جنگ‌های متعدد و انحراف از تراز معنویت قرار می‌دهد.

■ **خردورزی: شما بیان کردید «برای اینکه ما بخواهیم در یک مسیر درست قرار بگیریم و از جهان عقب نمانیم، نیاز به یک انقلاب بافتاری و ساختاری داریم.» شاخصه‌ها و ویژگی‌های این «انقلاب ساختاری و بافتاری» را تبیین کنید.**

آنچه که باید اساساً به آن اشاره کنم، بر یک «انقلاب بافتاری» متکی است؛ ما باید «جهت‌گیری کلان‌محورانه یا دوانگاره ستیزشگر» بر فرهنگ خود را به یک «رویکرد مثبت انگارانه دوری‌گزین از جهت‌گیری‌های دو انگاره ستیزشگر کلان‌محورانه» پیش ببریم؛ خوب و بد، کوتاه و بلند، سفید و سیاه، و ظلمت و روشنایی را در یک سوی نظام هستی، مخلوق خالق بدانیستیم که در نظام [خلقت]، خلقت همگنی داشته است.

«شب ظلمت نیست، نور است.» ما در وجه طبیعی زمینی قرار گرفته‌ایم که خورشید در آن وجه طبیعی، بدان نمی‌تابد، روز، از دل شب و شب از دل روز می‌آید و همه در یک زمانی موضوعیت پیدا می‌کنند که ما در یک زمان، در آن زیست می‌کنیم؛ وقتی آغازین لحظات روز آغاز می‌شود، تاریکی استیلا دارد؛ اما این تاریکی، مقدمه روز است و جزء روز به حساب می‌آید.

نگاه ما باید «نگاه میان خوب و خوب‌تر، خوب و ناخوب، و خوب و کم خوب باشد؛ نه خوب و بد.» نگاه ما باید نسبت به زیبایی نیز چنین باشد: «زیبا و کم زیبا و نازیبا.» زشت نداریم؛ اگر ما نگاه خود را از منظر بافتاری تغییر بدهیم، آن وقت «هم‌پذیر» می‌شویم. از منظر ریختاری به تعبیر بورديو یا به تعبیر دیگران، از نظر میدانی، تقابل گر، ستیزشگر، جنگ طلب، و دشمن ساز نمی‌شویم، بلکه تعامل‌گرا می‌شویم.

در چنین جایگاهی از نظر ساختار، ساختارهای موزون به وجود می‌آوریم؛ وقتی عاملیت‌ها در ساختاری موزون قرار بگیرند، باید وزنی مناسب با ساختارها داشته باشند؛ قوانین ساختارها باید رعایت شود، ولی وقتی بافت حیات فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، و... ما بافتاری «دوانگاره ستیزشگرانه خود خدا پندار» است، ریختار، ساختار، و عاملیت‌ها در آن مستحیل می‌شود؛ ما نیازمند یک «انقلاب بافتاری» هستیم. ●



معرفی نامه

سعید مستغاثی کارشناس، منتقد سینمایی و مستندساز است. وی از ابتدای سال ۱۳۸۷ شمسی رئیس انجمن منتقدان سینمای ایران شد. او کار تحقیقاتی و نوشتاری را از سال ۱۳۶۷ شمسی، با انتشارات سروش و کتاب «تقویم تاریخ انقلاب اسلامی» آغاز کرد. نوشته‌های سعید مستغاثی در نشریاتی از جمله هفته‌نامه سینما، دنیای تصویر، نقد سینما، سوره، اطلاعات بین‌الملل، فیلم و سینما، فیلم و هنر، آفرینش، بنیان، آیینه جنوب، بهار، نوروز، حیات نو، همشهری، جهان سینما، فیلم‌نگار، و... چاپ شده است. آقای مستغاثی از آغاز تأسیس انجمن منتقدان و نویسندگان سینمایی ایران در سال ۱۳۷۴ شمسی، عضو این انجمن بود و در سال ۱۳۸۷ شمسی به ریاست این انجمن انتخاب گردید. مستغاثی از سال ۱۳۷۴ شمسی به مستندسازی در تلویزیون روی آورد و بیش از پانزده سریال مستند ساخت که معروف‌ترین آنها مجموعه مستند «راز آرماگدون» نام دارد.

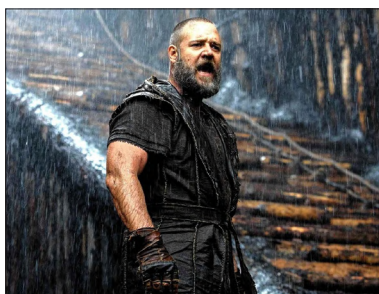
گفت‌وگوی تفصیلی سردبیر خردورزی با سعید مستغاثی منتقد سینمایی و مستندساز

ماهیت سینما با معنویت سازگار نیست

جایگاه سینما در رشد معنوی انسان معاصر

مقدمه

از ابتدای تاریخ بشریت، دشمن خدا تلاش کرد تا با زدودن نور معنویت از جهان، آن را به کناری وانهد تا بتواند در ظلمت جهان به تفوق خود بر ملت‌ها بیفزاید. حتی زمانی که ابلیس با فرمان الهی سجده بر آدم رویو شد، چنین توجیه آورد که: «آتش از خاک برتر است و من هرگز بر آدم سجده نخواهم کرد.» یکی از مهم‌ترین راهکارهایی که به نظر می‌رسد در معنوی ساختن جامعه مؤثر و مفید باشد، استفاده از ابزارهای رسانه‌ای مانند سینما است. سینما به مثابه استاد عالمی است که می‌تواند شاگرد را ساعتی پای درس خود بنشانند، او را مجذوب و همراه خود سازد و هر باور، حتی باورهای معنوی ذهن کارگردان فیلم را در ذهن مخاطب کشت و پرورش دهد. مجله تخصصی خردورزی با هدف تبیین نقش و جایگاه سینما در رشد معنوی انسان معاصر، گفتگویی



نوح ■



ده فرمان ■



کتاب آفرینش ■

انواع و اقسام این مسائل معنوی را توسعه داد. مفاهیمی مانند ایمان، عشق، معنویت، عرفان و... چگونه به تصویر در می‌آید؟

با تبارشناسی تاریخی سینما متوجه خواهیم شد که سینما به لحاظ ماهوی هم نمی‌تواند با معنویت سازگار باشد. مفاهیمی مانند عرفان، عشق، ایمان، حرکات فراواقعی، معنوی، و متافیزیکی باید در سینما ترجمه شود. اگر شما می‌خواهید ایمان را نشان بدهید به چه شکل می‌خواهید آن را نشان بدهید؟ معنویت در نشان ندادن و ایجاد نوعی باور و تصور است، درحالی‌که سینما بر خلاف سایر هنرها، باید هر چیزی که می‌خواهد بگوید را نشان بدهد. بنابراین این مسائل در پایه کار، تضاد بسیار شدیدی پیدا می‌کند. اینکه شما می‌خواهید ایمان را به چه شکلی نشان بدهید؟! ایمانی که حتی نمی‌توانیم آن را توضیح بدهیم! یا مسائل دیگری مانند عشق که توضیح دادنی نیستند و به نوعی به درون‌گرایی ارتباط دارند، درحالی‌که سینما مقابل ما، سینمایی برون‌گرا است و این مفاهیم را الکن، چپ و سخیف می‌کند.

اگر شما بخواهید مفهوم شهادت را در سینما نشان بدهید چه کاری باید کنید که با قتل یکسان نشود؟ باید توضیحات فرا سینمایی ارائه شود و سینما را باید با بیان این توضیحات فرا سینمایی جلو برد. ما در عمل با سینما مشکل داریم. چگونه می‌توان مفهومی مانند وحی و حتی معجزات پیامبران یا ارتباط آنها با خدا را نشان داد؟

مادی‌ترین و شبه مادی‌ترین چیزی که در سینما به تصویر کشیده‌اند، سخن‌گفتن

را با استاد سعید مستغاثی، کارشناس، منتقد سینمایی، و مستندساز انجام داده است، در ادامه متن این گفتگو تقدیم می‌گردد.

■ خردورزی: معنویت در سینما چه جایگاه و اهمیتی دارد و نوع مواجهه سینمای جهان با مسأله معنویت چگونه بوده است؟

با بررسی ماهیت سینما متوجه می‌شویم چه به لحاظ تبارشناسی سینما و چه به لحاظ ماهیت ساختاری، برخلاف هنرهای مثل شعر، رمان، خوش‌نویسی، نقاشی، و حتی موسیقی، سینما نمی‌تواند چندان با معنویت سازگار باشد.

سینما به قول بنیان‌گذاران و تئوریزین‌ها، عصاره تمدن امروز است. سینما به لحاظ ماهوی جای نشان دادن است. اگر شعر به تولید خیال می‌پردازد و خود مخاطب درباره ابعاد مختلف شعر باید با خیال‌پردازی به برداشت‌های مختلفی در تصورات و خیالات برسد، در حالات بسیار فراواقعی سیر کند و حالات انفسی را تجربه کند؛ ولی که سینما این‌گونه نیست.

سینما یک تصویر را به صورت بسیار مادی دیکته می‌کند. البته فیلم‌هایی هم هستند که از معانی و نمادهایی استفاده می‌کنند، ولی آن چیزی که در تصویر نشان می‌دهند خود را فقط در نشان دادن تعریف می‌کنند؛ بر خلاف هنرهایی که خود را در نشان ندادن تعریف می‌کنند و به دنبال ساختن تصور تدوین می‌شوند.

کسانی که در غرب سینما را بنیان گذاشته و توسعه دادند، به لحاظ تبارشناسی نیز همین نیت را دنبال می‌کردند. آن‌ها به دنبال یک نوع بازنمایی عناصر و پدیده‌های مادی بودند. کسانی که سینما را به آمریکا آوردند و هالیوود را بنیان گذاشتند، یهودیانی از شرق اروپا و افرادی مادی بودند.

با این وجود مؤسسان ابتدایی هالیوود عنوان دین یهود را بیدک می‌کشیدند؛ اما همه صهیونیست بودند و در این افراد، به شدت آن تفکر مادی‌گرایانه دیده می‌شد. آن‌ها از معنویت و گرایش‌های معنوی دیگران سوءاستفاده کردند. گروه دیگر که در تأسیس سینما نقش داشتند فرقه پیوترن‌ها بودند که از اروپا به آمریکا مهاجرت کرده بودند. آن‌ها نیز با سران خودشان که همان صهیونیست‌ها بودند، درصدد سوءاستفاده از اعتقادات معنوی بخشی از مسیحیان برآمدند. به عنوان مثال گفتند: «ما باید برای بازگشت مسیح موعود این کارها را انجام بدهیم.»

سران دو گروهی که سینما را در آمریکا بنیان گذاشتند، همگی مادی‌گرا بودند. آنها برای سلطه و در اختیار گرفتن قدرت جهانی به آمریکا آمده بودند. آن دو گروه برای آمریکا مأموریتی در تسخیر جهان قائل بودند و سینما نیز بازپچه این افراد بود. هم از جهت ماهوی و هم از جنبه تماشا، اساساً سینما یک پدیده مادی است؛ یعنی نمی‌تواند چندان با معنویت کنار بیاید.

سینما به طور عملی نمی‌تواند آن نعره‌های عرفانی و طره‌های معنوی را به تصویر بکشد. حتی عشق و اعتقادات ایمانی و معنوی باید در سینما به مادی‌گرایی تصویر شود، درحالی‌که در شعر می‌توان



■ دارن آرونوفسکی



■ مصائب مسیح



■ پادشاهان و خدایان

این بود که فیلم‌هایی را درباره پیامبران یا قدیسین بسازند. فیلم‌های آنها چیزی از معنویت آن پیامبران را نشان نمی‌داد. برای مثال ۲۵۰ فیلم درباره حضرت موسی (ع) و ۱۵۰ فیلم درباره حضرت عیسی (ع) ساختند؛ ولی بیشتر این فیلم‌ها تاریخی است و به بحث زندگی عادی یک نفر پرداخته‌اند؛ نه به تصویر کشیدن معنویت و ابعاد عظیم پیامبران الهی. اگر فیلم «کتاب آفرینش»^۲ ساخته جان هیوستون^۳ که درباره حضرت نوح یا برخی پیامبران دیگر است را نگاه کنید، چیزی که از حضرت نوح (ع) نشان داده می‌شود، هیچ معنویتی به دنبال ندارد. در حقیقت، این فیلم همان روایت‌های بسیار عادی از ساخت کشتی توسط حضرت نوح (ع)، جمع‌آوری حیوانات و آغاز طوفان است. در این فیلم معنویتی وجود ندارد. هالیوود فیلم‌هایی مانند فیلم «ده فرمان»^۴ درباره حضرت موسی (ع) ساختند که یکی در مقطع دوران سینمای صامت و دیگری در دوران سینمای ناطق ساخته شد. هیچ‌کدام از دو فیلمی که ساخته شد آن معنویت را به تصویر نکشید و شما صرفاً با یک روایت تاریخی روبرو خواهید شد. آنها مخصوصاً درباره پیامبرانی که به قوم بنی اسرائیل، ایده‌ها و آرمان‌های بنیان‌گذاران سینمای هالیوود مرتبط هستند فیلم می‌سازند. روند نزولی سینما به همین شکل طی می‌شود. حتی به تدریج آن نمایش مادی‌گرایانه معجزات پیامبران هم کم‌رنگ می‌شود. هرچقدر جلو می‌آییم، نشان دادن زندگی پیامبران و قدیسین بیشتر به مادی‌گرایی نزدیک می‌شود. از اوایل تأسیس سینما تا به امروز، اگر شما فیلم نوح (ع) جان هیوستون را با فیلم «نوح»^۵ که در سال ۲۰۱۲ میلادی، توسط آرونوفسکی^۶ صهیونیستی ساخته شد، مقایسه کنید، ماجرا به طور کامل به هم ریخته است. شما در فیلم نوح جدید پیامبری بی‌عرضه را می‌بینید که نمی‌تواند هیچ کاری بکند. حتی پدر بزرگ او بر علیه خدا اقدام می‌کند و خدا می‌خواهد مجازاتی برای بشریت اعمال کند ولی او آن مجازات را نمی‌کند و از بین می‌برد. حتی فرشته‌های خدا قیام کردند و برای جنگ روی زمین می‌آیند که ماجرای آنومیسم و شرکی که از ابتدا این فرقه را تقویت می‌کرد و به آنها تنوری می‌داد، بسیار در این فیلم دیده می‌شود. فیلمی که در اوایل قرن بیستم و در سال ۱۹۵۰ میلادی، تحت عنوان «ده فرمان» درباره حضرت موسی (ع) ساختند را با فیلم «پادشاهان و خدایان»^۷ ساخت ریڈلی اسکات^۸ که در سال ۲۰۱۲ م، درباره حضرت موسی (ع) ساخت را بررسی کنید، سیر مادی‌گرایی را به خوبی درک خواهید کرد. حضرت موسی (ع) در فیلم اخیر، حتی نمی‌تواند با عصای خود معجزه کند و رود نیل را کنار بزند. در واقع این فیلم القا می‌کند که رود نیل به دلیل یک پدیده مادی به کنار می‌رود. حتی حضرت موسی نمی‌تواند آن کتیبه‌ها را با انوار الهی بنویسد، بلکه با کنده‌کاری قلم و چکش آنها را می‌نویسد. خدا در این فیلم، به مثابه پسر بچه دوازده ساله‌ای ظهور کرده که بسیار خشمگین، عصبانی و ناراحت است؛ یعنی در این فیلم به خدا وجودی مادی داده‌اند. شرکی که از ابتدا در هالیوود به صورت بسیار قطعی و ظریف بود در حال حاضر بسیار علنی شده

خداوند با موسی (ع) است. اصلاً آن را به صورتی نشان می‌دهند که عمق مسأله چگونگی صحبت کردن و جاری شدن کلام، مشخص نمی‌شود. سینما در ماهیت، تبارشناسی و در عمل با معنویت سازگار نیست. بنیان‌گذاران سینما، افرادی مادی بودند؛ یعنی هیچ‌گونه گرایش‌های معنوی نداشتند. منتهی آنها ناچار بودند برای اینکه جهان را به تسخیر خودشان درآورند از سینما سوء استفاده کنند. صهیونیست‌ها یا سامری‌ها در طول تاریخ از اعتقادات معنوی فرقه‌ها، ادیان و مذاهب مختلف از یهودیت، اسلام، مسیحیت، و ... سوء استفاده کردند و به ناچار از سینما هم سوء استفاده کردند. هیچ‌یک از سران فرقه‌هایی مانند پیوریتن‌ها و یا اشراف یهودی اعتقاد معنوی نداشتند. آنها به بهانه اینکه ما به دنبال بازگشت و ظهور حضرت مسیح هستیم، از سینما سوء استفاده کردند. آن‌ها ایده‌ها و آرمان‌های سلطه طلبانه شر و شیطانی خودشان را در قالب یک سری توجیحات معنوی و مذهبی ارائه می‌کردند تا گروه‌های مردم و مسیحیان اوانجلیست را به سمت خودشان جذب کنند. سینمایی که آنها درست کردند چطور می‌تواند با معنویت کنار بیاید؟! آن‌ها با همان بُعد مادی با مسأله معنویت برخورد کردند. شیب نزولی بسیار بدوی و آرامی که دنبال کردند، باعث فروکاسته شدن معنویت در مخاطبان سینما شد. اگر ما ابتدای تاریخ سینما و فیلم‌ها را بررسی کنیم، می‌بینیم که آنها در ابتدا تنها کاری که می‌توانستند بکنند

است. اولین خصوصیت ایدئولوژیک سران هالیوود و همان اشراف یهود و پیوترین‌ها شرک بود. آن‌ها به اومانیسیم، سکولاریسم، نژادپرستی و زرسالاری ترجمه می‌شدند که امروز بسیار برجسته‌تر شده است. آن‌ها با نشان دادن زندگی قلب و تحریف شده پیامبران، با معنویت برخورد کردند. فیلم‌هایی ساخته شدند که زندگی پیامبران را از عرش به فرش رسانده بود. حتی در بعضی فیلم‌ها به این شخصیت‌ها توهین می‌شد.

برای مثال در فیلم «مصائب مسیح» ساخته مارتین اسکورسیزی^۱ حتی مسیح (ع) را یک انسان هوس باز نشان دادند. البته در فیلم دیگر موزیکالی، پیامبران را مسخره کردند. آن‌ها قوم یهود را کمتر ولی بیشتر حضرت عیسی (ع) را مورد اهانت قرار دادند. آن‌ها بیشتر از حضرت عیسی (ع)، اسلام و مسلمین را مورد اهانت قرار می‌دادند.

آن‌ها به مقطعی رسیدند که احساس کردند که بشر غربی از آن بت‌های لات و عزری سینما بریده است و به زودی به معنویت رو خواهد آورد. برای همین، هم‌زمان با ایجاد فرقه‌های جعلی، معنویت‌های کاذب و فرقه‌های نوپدید، به اصطلاح خودشان، نوعی معنویت جدید را می‌ساختند تا مخاطبان آن‌ها به سراغ چیزهایی که یک قرن تلاش کردند از ذهن افراد پاک کنند، نروند.

فیلم‌های هالیوود از این به بعد حال و هوای دیگری پیدا کرد. همچنان که سینما پیامبران الهی را تحقیر و تحریف می‌کرد، معنویت‌های نوپدید کاذبی را هم به عرش رساند تا بتواند مخاطب سینما را به جای دیگری بکشاند.

■ **خردورزی: جمهوری اسلامی ایران داعیه معنویت دینی و اسلامی دارد؛ اما چرا این ظرفیت در هنر سینمای ما متبلور نشده است؟ سینمای ما پیش از آنکه تحت تأثیر معنویت اسلامی باشد، یا کلاً معنوی نیست و یا مبلغ معنویت فرا دینی و همان دین نوین جهانی است.**

برای یافتن پاسخ این پرسش به همان تبارشناسی و نقل تاریخی برمی‌گردیم. باید پرسیم که سینما چگونه وارد ایران شد؟ چه کسانی سینما را به ایران آوردند؟ سینما برخلاف سایر هنرها، مثل شعر، موسیقی، نقاشی، خوش‌نویسی، ادبیات، و حتی نمایش به عنوان‌های مختلف در تاریخ هنر ایران وجود داشته است؛ اما سینما، باین وصف، شکل و فرم کنونی تنها هنر وارداتی است که از خارج کشور وارد شده است. ما چنین هنری را نداشته‌ایم.

باید ببینیم که چه کسانی سینما را وارد کردند؟ اگر ما بیماری را تشخیص بدهیم و بدانیم که چرا یک فرد مدام به سردرد دچار می‌شود، می‌توانیم راه درمان آن را بیابیم. برای سینما نیز باید همین فرایند را داشته باشیم تا متوجه شویم که علت بیماری امروز سینمای ما چه چیزی است؟ سینمای جمهوری اسلامی از هرگونه مسأله معنویت، انقلاب، مردم، و اسلام به دور است. اگر ما تاریخ را مطالعه کنیم، سینما در اوایل دوران قاجار درحالی‌که پروسه ورود تجدد القایی و وارداتی به اوج خود رسیده به ایران وارد شد.

تجدد مدرن از اوایل دوران قاجار توسط فراماسون‌ها با تأسیس مدارس جدید، روزنامه، کتاب، تئاتر نو، رمان، شعر نو، موسیقی، و... آغاز شد که به ترویج سبک زندگی جدیدی پرداختند. آدم‌هایی از کشور ما رفتند و فراماسونر شدند، از طرفی هم اساتید خارجی به ایران آمدند. البته این ارتباط از دوران زنده‌ی شروع شده بود؛ ولی از اوایل دوران قاجار بسیار شدت گرفت.

تجدد وارداتی به نیت پاک کردن هویت ملی، دینی و اسلامی، به تدریج سراسر ایران را تسخیر کرد. سینما از آخرین پدیده‌هایی بود که در این پروسه تجدد وارداتی در اواخر دوران قاجار وارد ایران شد. مظفرالدین شاه قاجار، با گرفتن قرض از روسیه به فرانسه می‌رود و در آنجا به تماشای سینماتوگراف می‌پردازد. شاه از سینماتوگراف خوشش می‌آید؛ چون اهل بازی و ملعبه بود، دستور می‌دهد که

یکی از آن‌ها را به ایران بیاورند. سینماتوگراف به دستور شاه خریداری می‌شود و به ایران می‌آید. ابتدا سینما در دربار شاه بوده است، شاه به وسیله آن فیلم برداری هم می‌کرد؛ ولی بعد از مدتی آن دستگاه را می‌فروشد. میرزا ابراهیم خان صحاف باشی آن را می‌خرد و اولین سالن سینما در ایران را در ماه رمضان راه‌اندازی می‌کند! یعنی فیلم‌های غربی با آن سرووضع که بعضی از آن‌ها برهنه و نیمه برهنه بودند، با آن روابط داستان‌ها و قصه‌ها در ماه مبارک رمضان به نمایش در می‌آیند.

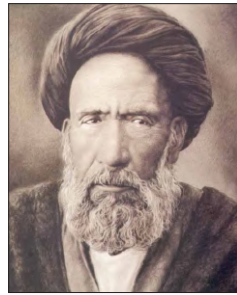
میرزا ابراهیم خان صحاف باشی به نوشته ناظم‌الاسلام کرمانی که فراماسون بوده است در کتاب «تاریخ بیداری ایرانیان» می‌نویسند: «میرزا ابراهیم خان صحاف باشی، یک عتیقه‌فروش بوده که از سانفرانسیسکو می‌آید و سینماتوگراف را در ایران راه‌اندازی می‌کند. مردم از او استقبال نمی‌کنند، برای همین او به ناچار به هند می‌رود و روزنامه‌ای راه‌اندازی می‌کند که بسیار روزنامه بدی بوده است. میرزا ابراهیم خان صحاف باشی عضو انجمن مخفی دوم از انجمن‌های فراماسونری در دوران مشروطه می‌شود که بعدها به انجمن «بین‌الطلوعین» تغییر نام می‌دهد. او از هدایتگران کارگروه مجازات و قضایای دیگری می‌شود.»

سالن‌های سینما در ایران توسط دو نفر به اسم علی وکیلی و اسحاق زنجانی تأسیس شد. هر دو نفر عضو کلوپ‌های روتاری^۲ بودند که در واقع، بخش اقتصادی تشکیلات فراماسونری است و هنوز کار می‌کند. این کلوپ هنوز در شیکاگو (ایالات متحده امریکا)، به صورت رسمی فعالیت دارد.

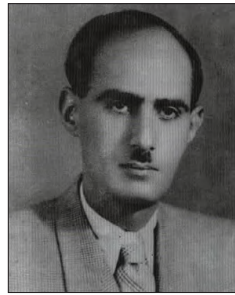
خصوصیت مشترک دیگر علی وکیلی و اسحاق زنجانی این بود که هر دو فارغ‌التحصیل مدارس آلیانس^۳ یا مدارس جهانی اسرائیلیت بودند. مدارس آلیانس، مدارس یهودیان بود که در دوران ناصرالدین شاه قاجار توسط میرزا حسین خان سپهسالار که اولین نخست‌وزیر فراماسونر ناصرالدین شاه بود، در جریان یک



■ اوانس اوھانیانس



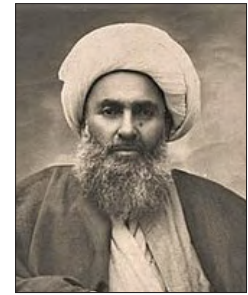
■ شهید آیت‌الله سید حسن مدرس



■ سید کریم امیری فیروزکوهی



■ روسی خان



■ شیخ فضل‌الله نوری

شهید مدرس که من در جلد اول کتاب حکایت سینماتوگراف آورده‌ام، در آن زمان به احمدشاه هشدار می‌دهد که بعد از شما رژیم می‌خواهد آمد که پای صهیونیست‌ها را باز می‌کند. او می‌گوید که سینما فضولات غرب را به جوان‌های ما القا می‌کند و جوان‌های ما فکر می‌کنند که این ضایعات، مفسد و نکات منفی غرب همه آن مدرنیسم است و همه آن را می‌بینند.

بسیاری از اساتید دیگر، از روشنفکران و فرهیختگان جامعه نسبت به ورود سینما به ایران هشدار می‌دهند که همه این هشدارها موجود است. من، هم اسناد و هم متن این مخالفت‌ها را در کتاب حکایت سینماتوگراف آورده‌ام. زمانی که ما هنوز فیلمی نساخته‌ایم، سینما به این شکل وارد ایران می‌شود. اولین فیلم‌هایی که بعد از آن ساخته می‌شوند در سال ۱۳۰۹ ش، تحت عنوان «آبی و رابی» است. فردی به نام اوانس اوھانیانس^{۱۵} که یک ارمنی بوده در سال ۱۳۰۸ ش از ترکمنستان روسیه یا شوروی آن زمان وارد ایران می‌شود و در زمان ورود به ایران یک مدرسه آرتیستی سینما درست می‌کند. او جرأت نمی‌کند اسم مدرسه‌اش را مدرسه آرتیستی بگذارد. برای همین عنوان آن را ورزشگاه آرتیستی می‌گذارد تا بگوید که کار او یک کار ورزشی است. در شرایطی که تعداد مدارس عالی در کشور از تعداد انگشتان یک دست فراتر نمی‌رفت، او یک مدرسه آرتیستی درست می‌کند. برای مثال در یک روستا که مدرسه ابتدایی هم ندارد، یک مدرسه موسیقی و نقاشی درست کنید، سؤال برانگیز و بسیار باعث شگفتی است.

مدرسه آرتیستی با همکاری علی وکیلی و یک سری دیگر از فراماسون‌ها برای پرورش افراد شکل گرفت. اولین حضور افرادی که آنها پرورش می‌دهند در فیلمی به نام «حاجی آقا آکتور سینما» است که در سال ۱۳۱۲ ش اکران می‌شود. این فیلم، فیلمی صامت درباره یک حاجی آقا است که آن را دست می‌اندازند و مسخره می‌کنند. اولین فیلم تاریخ سینمای ایران، فیلمی است که یک نماد فرهنگ ایرانی و اسلامی و نماد دینی را مسخره می‌کند و دست می‌اندازد! چیزی که در طول سال‌های بعد نیز ادامه پیدا می‌کند.

هنوز کسی نمی‌تواند در سینمای غرب، کابوی را به عنوان نماد سینما و نماد آمریکایی که در نسل‌های پیش آمریکایی و اجداد آمریکایی وجود داشته است را مسخره کند. اگر کابوی را مسخره کنند، فیلمشان جایگاهی ندارد. به همین دلیل، همیشه با احترام با کابوی رفتار می‌شود؛ ولی متأسفانه در فرهنگ ما به این شکل جاافتاده است که سمبل‌های دینی مانند حاجی را به مسخره کلامی بگیریم. باید بدانیم که ریشه این تمسخرها را می‌توان از اولین فیلم‌های تاریخ سینمای ایران پیدا کرد.

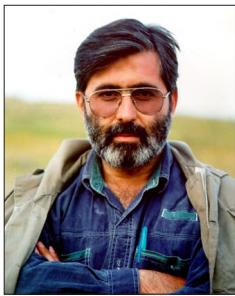
باید بررسی کنیم که چطور این فیلم‌ها آن هویت ایرانی و اسلامی را پاک می‌کنند؟ اولین فیلم‌های سینمای ایران توسط فراماسون‌ها و روتارین‌ها، با رویکرد ضداسلامی و ضدایرانی تولید می‌شود. از سمت دیگر شخصی به نام عبدالحسین شیرازی که یک روشن فکر بوده، به اعتراف و نوشته خودش، توسط دوست دایی‌اش به هندوستان فرستاده شده و به انجمن «اکابر پارسیان هند» که انجمن فراماسونری بوده معرفی می‌شود.

مباحثه وارد ایران می‌شود.

میرزا حسین خان سپهسالار گفت‌وگوهایی با آدولف کریمو^{۱۶} از سران تشکیلات صهیونیستی داشت. آنها مدارس آلیانس را به عنوان اولین پایگاه‌های صهیونیستی، در پوشش اینکه مدرسه فرانسوی هستند به ایران وارد می‌کنند. آن‌ها زبان یاد می‌دادند و به تربیت افراد می‌پرداختند تا برای یهودیان در ایران جای پای باز کنند.

علی وکیلی و اسحاق زنجانی که اولین حلقه‌های سالن‌های سینما را در ایران به وجود آوردند، روتارین و فارغ‌التحصیل مدارس آلیانس بودند که نام دیگر آن، اتحادیه جهانی اسرائیلی بود. درحالی‌که هنوز ما در ایران تولید فیلم نداشتیم، شروع می‌کنند به آوردن انواع و اقسام فیلم‌ها و در آن شرایط جامعه ایران، نمایش می‌دهند. حتی سالن‌های بزرگی درست کردند و افراد را با بلیط‌های مجانی به آنجا آوردند.

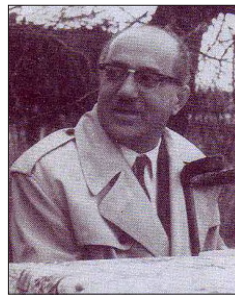
در آن زمان و در دوران مشروطه فتوای شیخ فضل‌الله نوری علیه سینما وجود دارد؛ چون آدم‌هایی مانند روسی خان^{۱۷} که در آن زمان سینما را هدایت می‌کردند، از مخالفین مشروطه بودند. روسی خان از دوستان ولادیمیر لیاخوف بود که مجلس را به توپ می‌بندد. این افراد بسیار با مردم متضاد بودند. برای همین امثال شیخ فضل‌الله نوری علیه این افراد فتوا می‌دهند و بسیاری از روشنفکران مانند سید کریم امیری فیروزکوهی، شاعر معروف آن دوره، علیه سینما شعر می‌گوید که این سینما دین‌وایمان مردم را به باد می‌دهد و مردم را از خویبت می‌اندازد.



■ شهید سید مرتضی آوینی



■ علی دریابگی



■ بهرام شاهرخ



■ اسماعیل کوشان



■ عبدالحسین سبتا

افراد، سینمای ایران را درست می‌کنند که حضرت امام خمینی(ره) در ابتدای ورودشان به میهن در سال ۱۳۵۷ ش، در ۱۲ بهمن در سخنرانی‌شان می‌فرمایند: «سینمای ما مرکز فحشا است» و بعد از آن ایشان می‌فرمایند: «ما با سینما مخالف نیستیم و با مرکز فحشا مخالفت داریم.» متأسفانه این بخش اول را سانسور کردند حتی دوستان و خودی‌ها تنها به بخش دوم می‌پردازند.

امام به طور صریح می‌فرمایند که سینما مرکز فحشا شده است. سینمایی که می‌توانست جوانان ما را متمدن کند، ولی جوانان ما را به تباهی کشیده است. این حاصل و نتیجه رویکرد آن سینما بوده است که با تلقین انواع فسادها و سبک زندگی کار خود را دنبال می‌کرد.

متأسفانه سینما هنگامی که به انقلاب می‌رسد، فقط یک پرچم و عکس عوض می‌کند. همان آدم‌های فراماسون و افراد درباری می‌روند؛ اما تفکر فراماسونی، سکولاریستی و صهیونی باقی می‌ماند. گرچه بعد از انقلاب، بچه‌های انقلابی مدیر سینما شدند و هیچ‌کدام از کره ماه و کره مریخ نیامده بودند؛ ولی به دلیل کمبود سواد، اطلاعات و افشا نشدن بسیاری از اسنادی که امروز در دستان ما است، فکر کردند که فیلم فارسی فقط آن سینمای مبتذل بود و سینمای موسوم به موج نو یا سینمای شبه روشنفکری سینمای خوب بوده است!

همان سینمایی که از دفتر فرح پهلوی و اشرف پهلوی حمایت می‌شد از سال ۱۳۴۸ ش فیلم‌هایی ساخته شد که بیشتر آنها،

عبدالحسین شیرازی اسم خود را به عبدالحسین سبتا تغییر می‌دهد. او در هند با همکاری کمپانی امپریال فیلم که یک کمپانی انگلیسی بوده، به فیلم‌سازی می‌پردازد. اولین فیلم او، اولین فیلم ناطق سینمای ایران به اسم دختر لر، ایران دیروز و ایران فردا می‌شود که در واقع در تقدیر و تجلیل از رژیم رضاخانی تولید می‌شود. در آخر فیلم، عکس کره زمینی می‌آید که بعد از کره زمین یک ستاره داوود صهیونیستی پدیدار می‌شود و عکس رضاخان در آن ستاره قرار دارد.

دوازده هزار انجمن رسمی صهیونیستی در زمان رضاخان در ایران فعالیت می‌کردند. سینمای ما به این شکل توسط این آدم‌ها شروع می‌شود و تداوم پیدا می‌کند. همان‌طور که تاریخ سینما را دنبال کنید در سال ۱۳۲۷ ش. دور دوم سینمای ایران توسط شخصی به نام دکتر اسماعیل کوشان، از رفقای امثال برادران رشیدیان که جاسوسان پیشانی سفید سفارت انگلیس بودند - اسناد آن موجود است - شکل می‌گیرد.

دکتر اسماعیل کوشان، دکترای اقتصاد، از برلین می‌آید و همکار فرد مرموزی به اسم بهرام شاهرخ می‌شود. آنها در برلین علیه متفقین و رژیم رضاخان صحبت کرده‌اند؛ اما بعد از اینکه به ایران می‌آیند، متفقین که هر فردی علیه آنها عمل می‌کرد را به میخ کشیدند، نه تنها با اینها هیچ کاری ندارند، بلکه به آن‌ها پست، مقام، و جایگاه می‌دهند. بهرام شاهرخ به دربار می‌رود، مجله چاپ می‌کند و بعد از آن همراه فراماسون‌ها، به عنوان پیام‌آور و پیک خاص شاه تبدیل می‌گردد.

سر دنیس رایت^۶، سفیر وقت انگلیس در ایران، این ماجرا را در کتاب خویش روایت کرده است. دکتر اسماعیل کوشان استودیوی دوبلاژ راه‌اندازی می‌کند و به دوبله فیلم‌های غربی می‌پردازد. او بعد از ورود در کار دوبلاژ، اولین استودیوی سینمای ایران را با همکاری روتارین‌ها درست می‌کند. افرادی مثل اسفندیار یگانگی و طاهر ضیایی - که از سران کلوب‌های روتاری بودند - در ساخت این استودیو مشارکت کردند. آن سال‌ها، اولین فیلم دوره دوم سینمای ایران را به اسم «طوفان زندگی» می‌سازند. علی دریابگی از اعضای فراماسون، کارگردان این فیلم بود. فیلم او درباره عشق نامشروع یک دختر و پسر در یک کنسرت موسیقی است.

اولین استودیوی دکتر کوشان از بین می‌رود و استودیوی دیگری به نام پارس فیلم درست می‌کند که تا اواخر رژیم شاه به فعالیت خود ادامه می‌دهد. پارس فیلم شروع به ساخت فیلم فارسی می‌کند. سرمایه‌گذاران آن، عده‌ای از سرمایه‌داران صهیونیسم بودند که اسامی آن‌ها در کتاب حکایت سینما توگراف ذکر شده است.

یهودیان صهیونیسم اولین استودیوی بزرگ سینمای ایران را بنیان گذاشتند که فیلم‌هایی که ما به اسم فیلم فارسی می‌دانیم را تولید می‌کردند. فیلم فارسی‌هایی که نوعی ضد اخلاق و فرهنگ کاباره‌ای را در جامعه ایرانی بسط می‌دادند. حتی خود منتقدین سینما، در آن زمان به این فیلم‌ها معترض بودند. سینمای ایران به این شکل پا می‌گیرد.

آدم‌هایی که استودیو درست می‌کردند یا درباری، یا فراماسون و یا یهودیان صهیونیسم بودند. این

فرهنگ، آئین، و سبک زندگی ایرانی و اسلامی را هدف قرار می‌دادند. این فیلم‌ها بیشتر و عریان‌تر پرده‌داری می‌کردند و فرهنگ ایرانی و اسلامی را بسیار شدیدتر و عمیق‌تر مورد هجوم قرار می‌دادند.

متأسفانه این دوستان و مدیران، بعد از انقلاب با ساده‌لوحی فکر کردند که این سینمای عصیانگر و معترضی بوده است. آن سینما با دو سه خبر جعلی که فلان فیلم توقیف شد یا هویدا فلان فیلم را پایین کشید، آن فیلم‌ها را روی سرشان گذاشتند و خشت کج سینمای بعد از انقلاب را بنا نهادند. سینمای ما تا دوام همان سینمای سکولاری، اومانستی و فراماسونری قبل از انقلاب شد و فقط مدیران عوض شده بودند.

گرچه برخی از فیلم‌های انقلابی در ابتدای انقلاب ساخته شد؛ ولی هیچ نشانی از انقلاب اسلامی و امام در این فیلم‌های انقلابی وجود نداشت. مشخص نبود کسانی که مبارز هستند چه کسانی اند و علیه چه چیزی مبارزه می‌کنند. در حقیقت، فیلم‌هایی ساخته شد که بسیار شعاری بودند. اساس سینمای ما در دوران پس از انقلاب، این بود که برخی از دوستان انقلابی و مسئولان متعهد سعی کردند گفتمان انقلاب اسلامی را با سینما آشتی بدهند؛ ولی این سعی‌ها و جرعه‌ها به یک جریان اصیل در سینما تبدیل نشد. جریان اصیل سینما در خدمت همان تفکر قبلی باقی ماند.

دانشکده‌ها و مبنای درسی همان دانشکده و مبنای قبلی بود که تدریس می‌شد. مدرسه اسلامی فیلم‌سازی توسط مرحوم سیف‌الله داد تأسیس شد؛ ولی همان مفاد درسی قبل از انقلاب درس داده می‌شد. سینما در واقع، برآیند یک سری فعالیت‌های فرهنگی است؛ یعنی فعالیت فرهنگی و آن نفوذ فرهنگی از مدارس شروع می‌شود، در دانشگاه‌ها ادامه می‌یابد و همان چیزی که ما بدان علوم اسلامی انسانی می‌گوییم درست نشده بود. سینما و رسانه‌ها برآیند این علوم اسلامی انسانی است.

هنوز حیطه‌های مختلف فرهنگی ما همان قالب فرهنگ فراماسونری در سینما است. برای همین، معنویتی که ما در این سینما معتقد هستیم آن معنویت عالی نمی‌شود. معنویتی که سینمای ما به همین فراز و نشیب انقلاب، شهدا، گفتمان انقلاب اسلامی، فرهنگ ایرانی و اسلامی و سبک زندگی بپردازد، دیده نمی‌شود. متأسفانه به دلیل تبارشناسی و باقی مانده تفکر فراماسونری و حاکمیت جریان شبه روشنفکری، سینما نتوانسته با گفتمان انقلاب و اسلام مماس شود.

همان‌طور که بیان کردیم سینما اصلاً معنوی نیست. سینما مبلغ همان تفکر و ایدئولوژی پیرامونی جهانی است که محسوس یا نامحسوس از جشنواره‌ها، فضای مجازی و سریال‌های ماهواره‌ای خارجی خط می‌گیرد. متأسفانه گفتمانی که شهید آوینی یا مرحوم مدد پور و دوستان دیگر سعی کردند در این سینما راه‌اندازی کنند، در اقلیت و در گوشه‌کنارها مانده است و این جریان اصلی متأسفانه مجال نمی‌دهد.

اگرچه چشم‌اندازهای روشنی مانند جشنواره مردمی فیلم عمار و تغییر تحولات در برخی از دوستان فیلم‌ساز وجود دارد که سینمای ما بتواند حداقل در حد معقولی به سمت انقلاب و اسلام حرکت کند؛ ولی این خطر هم همواره در سر راه این دوستان وجود دارد. باید در نظر داشته باشیم که سینما یک پدیده مادی و بسیار فریبنده پرزرق و برق است. سینما همان گوساله سامری امروز غرب است که هر روز با یک ترفند جلو می‌آید.

دوستان فیلم‌ساز جوان و برادران انقلابی باید توجه کنند که سینما باتلاقی است که وقتی می‌خواهند از درون این باتلاق صیدی کنند یا مثلاً، کسانی که وارد پژوهش در عرصه فیلم فارسی می‌شوند باید به خداوند توکل کنند و مراقب باشند غرق نشوند. ما به دنبال اینکه سینما معنویت را به تصویر بکشد نیستیم. همین که سینما بتواند فراز و نشیب، تاریخ و دغدغه‌های انقلاب و پیشرفت‌های علمی، پیش تمدن نوین اسلامی و... را نشان بدهد خوب است ولی ما متأسفانه نتوانسته‌ایم همین را نشان بدهیم.

■ **خردورزی: به نظر شما رسانه‌های غربی و خصوصاً سینما چه فعالیت‌های راهبردی و تاکتیکی در بسط معنویت عصر نوین و پروژه دین نوین جهانی داشته‌اند؟**

آنها بعد از اینکه به تدریج شروع به معنویت زدایی کردند، فهمیدند که مردم جهان، گرایش‌های معنوی به سمت ادیان ابراهیمی پیدا می‌کنند. برای جلوگیری از این مسأله، هم‌زمان به تولید و شکل دادن فرقه‌های نوپدید و عرفان‌های جعلی پرداختند. این مسائل را هم در فیلم‌ها به شکلی عنوان می‌کردند که در ایران این‌گونه فیلم‌ها تحت عنوان فیلم‌های معناگرا دنبال شد.

سینمای جهان با ورود و فعالیت‌های فرقه کابالا شروع شد. با گرایش بسیاری از بازیگران و عوامل هالیوود از سال ۲۰۰۳ و ۲۰۰۴ م به این فرقه، به خصوص اینکه در آن زمان ضمن مطلبی از دیلی میل به معرفی رهبر این گروه پرداخت که کسی به اسم پیوار فروبرگر (پیتربرگ) را در پشت صحنه معرفی کرد. آنها بسیاری از هنرپیشه‌ها و بازیگران را در سرتاسر جهان به خود جلب کرده بودند. در آن زمان، به مناسبت پیوستن مدونا^{۱۸} خواننده معروف آمریکایی به این فرقه و افراد دیگری مانند دیوید بکام^{۱۹}، جیمز کامرون^{۲۰} و... که اثرات کابالا گسترش یافت.

کابالا مدعی معنویت و عرفان یهود از دیرباز و اوایل هزاره دوم میلادی است. نفوذ آنها در سینما بیشتر شد و پروژه‌اش در قضیه دین نوین جهانی به خصوص در پدیده آواتار و آواتار ۲ کلیلد خورد. هم‌زمان با ایجاد شبکه‌های مجازی، به این شکل وارد زندگی مردم می‌شدند. اساس سینمایی آن بر عهده جیمز کامرون قرار گرفت که فیلم آواتار را ساخت.

کامرون، سه یا چهار فیلم دیگر به دنبال آن می‌سازد که قرار است یکی یکی در سال‌های ۲۰۲۳،

بنیان‌گذاران سینما، افرادی مادی بودند؛ یعنی هیچ‌گونه گرایش‌های معنوی نداشتند. منتهی آنها ناچار بودند برای اینکه جهان را به تسخیر خودشان درآوردند از سینما سوءاستفاده کنند. صهیونیست‌ها یا سامری‌ها در طول تاریخ از اعتقادات معنوی فرقه‌ها، ادیان و مذاهب مختلف از یهودیت، اسلام، مسیحیت، و ... سوءاستفاده کردند و به‌ناچار از سینما هم سوءاستفاده کردند.

۲۰۲۴ و ۲۰۲۵ م. اکران شوند. پدیده آواتار به فیلم‌های جیمز کامرون محدود نشد. کارتون‌های نام کارتون‌های ایریندر^{۲۰} ساخته شد که کارتون‌های بامزه‌ای بودند و بر اساس فرهنگ کابالیستی چهار قدرت آب، باد، خاک و آتش را مطرح می‌کند که هرکدام بر افراد خاصی حاکم است و آواتار هر چهار قدرت را در اختیار دارد. ام. نایت شامالان فیلمی بر اساس Airbender (بادگیر)، ساخت که در آن هر کس یک هویت مجازی برای خود درست می‌کند. شما شاهد هستید که در شبکه‌های گسترده مجازی، افراد به صورت مجازی و آواتار حضور دارند. امروزه این شبکه‌ها به شدت زندگی مردم را در همه جهان تحت تأثیر قرار داده‌اند. آنها اینگونه همه تفکرات خودشان را تحت عنوان پروژه دین نوین جهانی القا می‌کنند.

سینما در این مسیر مکمل است. اول جیمز کامرون بود و بعد ترنس مالیک^{۲۱} فیلمی به اسم درخت زندگی^{۲۲} ساخت. ترنس مالیک یکی از گزیده‌کارترین فیلم‌سازان هالیوود است و فیلم‌های مطرحی تولید کرده. با این وجود که ساختار این فیلم بسیار کش‌دار و ضد قصه‌گویی است ولی در اسکار جایزه گرفته است.

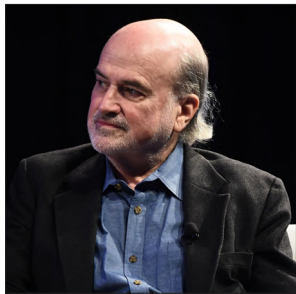
■ **خردورزی: ارتباط فیلم‌های کابالیستی، جادویی و شرق‌گرا، به خصوص بودیسم بتی و فیلم‌های مروج سبک و زندگی غربی با پدیده دین نوین جهانی چگونه است؟**

فیلم‌های کابالیسم جادویی از دیرباز در هالیوود وجود داشته است. عمده‌ترین خصوصیت این فیلم‌ها که در ژانر وحشت نیز مطرح می‌شده، برابر نشان دادن قطب خیر و شر بوده است. همیشه در این فیلم‌ها شیطان و خدا برابر بوده‌اند. گاهی خدا سلطه پیدا می‌کند و گاهی شیطان. آنها این فرهنگ شرک‌آمیز را در فیلم‌های شان ارائه می‌دادند که برخلاف فرهنگ ابراهیمی و ادیان توحیدی، به خصوص اعتقادات اسلامی است که معتقدیم شیطان از مخلوقات خداوند است و با علم خداوند تا روز معلوم بندگان ناصالح خداوند را منحرف می‌کند.

آنها در واقع شیطان را با خدا برابر می‌دانند که با همدیگر در نبرد هستند. این مسأله از دیرباز در فیلم‌های دراکولایی فرانکنشتاین، زامبی‌ها و ... که ژانر هارور^{۲۳} سینما را تشکیل می‌دهد وجود داشته است. از زمانی که کابالیست‌ها در سینما، دین نوین جهانی را از طریق آواتار و فرهنگ آواتاریسم و سبک زندگی غربی در قالب دیجیتالیزه و مجازی شدن سبک زندگی دنبال کردند، ما شاهد نفوذ سبک زندگی غربی هستیم. اغلب افراد زندگی خودشان را با شخصیت‌های مجازی و آواتار پیش می‌برند. این مسأله روزبه‌روز زیادتر می‌شود و با گذر زمان، پدیده دین نوین جهانی را بسط می‌دهند. فیلم‌های شرق‌گرا مکمل عرفان خودشان هستند، تا نوعی بتوانند با عرفان اسلامی مقابله کنند. عرفان، متعلق به ادیان توحیدی و به خصوص اسلام است که نمی‌تواند در آن فرقه‌های مادی‌گرایانه، چه در شرق و چه در غرب وجود داشته باشد. آنها با ساخت فیلم‌های متعدد که ابتدا در مجموعه فیلم‌های ماتریکس^{۲۴} و سپس در فیلم‌هایی مانند ببر خیزان، ازدهای پنهان^{۲۵} و فیلم‌هایی که افراد

روی هوا پرواز می‌کردند، تمرکز می‌کردند، در ساخت فیلم‌ها زیاد شد. برای مثال ما در یک سال شاهد سه چهار فیلم درباره بودا بودیم. فیلم بودای کوچک^{۲۶}، هفت سال در تبت^{۲۷} و فیلم کوندان^{۲۸} در یک سال درباره بودا و لاماها ساخته شدند. آنها در واقع در اوایل هزاره سوم میلادی، این‌طور فیلم‌ها را مطرح کردند. برناردو برتولوچی^{۲۹} ایتالیایی هالیوودگرا، فیلم بودای کوچک را ساخت. ژان-ژاک انو^{۳۰} هفت سال در تبت راه‌نری‌تر ساخت. اسکورسیزی که خودش هالیوودی است، کوندان را تولید کرد. آنها آرام‌آرام این فرهنگ را جا انداختند و شخصیت‌های بودایی‌ها مانند دالایی لاما بسیار برجسته شدند. فرقه‌های مختلف مطرح شدند و دالایی لاما با آمریکا ارتباط برقرار کرد. بودایی‌های بی‌آزار و بسیار صلح‌طلب به جایی رسیدند که به آن شکل در میانمار به قتل و عام و نسل‌کشی مسلمان‌های روهینگیا دست زدند؛ زیرا بیست سال، فضا سازی کردند که این افراد را به عنوان افراد صلح‌طلب معرفی کنند تا در سکوت جهانیان مسلمانان روهینگیا را به آن شکل قلع و قمع کنند. آنها با این‌گونه فیلم‌های شرق‌گرا و عرفان‌های جعلی حاکمیت خودشان را نشان دادند. حتی با این وجود که شرقی‌ها به مرده‌های خودشان بسیار احترام می‌گذاشتند و سوزاندن، یک آیین بودایی بود؛ اما امروز به یک روند عادی در زندگی آن‌ها تبدیل شده است. غربی‌ها آرام‌آرام در فرهنگ و سبک زندگی نفوذ کردند. هنوز مسأله در ایران به آن صورت مطرح نشده؛ ولی آنها به نفوذ تدریجی خود مشغول هستند.

بررسی کنید که آنها چطور سگ‌بازی را در سبک زندگی ما رواج دادند! غربی‌ها نوع پوشش‌ها، نوع ارتباطات و رفتار، بی‌بندوباری، لباس‌های آن‌چنانی، اشرافی‌گری، مصرف‌گرایی، رفاه‌زدگی، و ... را با رسانه‌های شان رواج دادند. فوکویاما زمانی گفت: «شما نمی‌توانید رودرو با ایرانی‌ها



■ ترنس مالیک



■ جیمز کارون



■ دیوید بکام



■ مدونا لویز چکونی

با هدف تغییر سبک زندگی شکل گرفت. دستگاه‌های امنیتی-نظامی آمریکا مانند پنتاگون، سیا، و... سال ۱۹۵۵م، بعد از جنگ جهانی دوم، جلسات متعددی با هالیوود دارند که در اسناد سازمان سیا در سال ۲۰۰۶م. افشا شدند و خانم فرانسسیس ساندرز^{۳۴} در کتاب جنگ سرد فرهنگی آن را آورده است. سازمان‌های نظامی-امنیتی آمریکا، فرمول و دفترچه‌ای را به نام میلیتاری فریدم^{۳۵} تدوین می‌کنند و می‌گویند: «ما باید در جهان، سبک زندگی و ایدئولوژی آمریکایی را در فیلم‌های هالیوود رواج بدهیم.» ارائه و ترویج سبک زندگی غربی، مهم‌ترین چیزی است که آنها تلاش دارند که در زندگی شرقی‌ها و زندگی ما محقق شود. متأسفانه آنها مقدار زیادی موفق بوده‌اند که از این طریق دین نوین جهانی را القا کنند. ما باید بیشتر مراقب مسأله سبک زندگی، نوع پوشش، ارتباطات، رفتار، زندگی، گویش، و... باشیم که همه‌اش سبک زندگی هستند. سبک زندگی آمریکایی از همان سبک زندگی صهیونی می‌آید که مادی‌گرایانه است.

این مسأله در تمام فیلم‌های‌شان موجود است. ما در رسانه‌های غربی می‌بینیم و باید مراقب باشیم و هشدار و آگاهی بدهیم. امکان دارد بسیاری از فیلم‌ها سیاسی نباشند، فحش ندهند بسیار عادی به نظر برسند ولی دقیقاً در همین فیلم‌ها سبک زندگی خودشان را غالب می‌کنند. غربی‌ها فیلم‌هایی می‌سازند که برای ما عجیب و غریب است که می‌گوییم: «مگر می‌شود این فیلم، فیلمی باشد که سازمان سیا و پنتاگون برای فریب ساخته باشند؟!»

فیلمی مانند پیتربن، آلیس در سرزمین عجایب، تعطیلات رونی، زنان کوچک، و... فیلم‌هایی است که اسم آنها در این اسناد آمده است! بسیاری از فیلم‌هایی که امروز شاهد هستید، جوان‌هایی که در خیابان به طور عادی سگ بازی می‌کنند و روابط آن‌چنانی دارند، امروزه فریاد سینماگرانی که خودشان عامل این مسأله هستند را هم درآورده است که می‌گویند: «ما در حیطه اجتماعی خود امنیت نداریم!» همین افراد ناامنی را در کل جامعه به وجود آورده‌اند.

اشرافی‌گری، رفاه‌زدگی، مصرف‌گرایی، و... جزو همان سبک زندگی غربی است که متأسفانه رسانه ملی آنها را تبلیغ می‌کند. آنها در سریال‌ها، سینما، رادیو، تلویزیون، مجلات، روزنامه‌ها، و... حضور دارند. این نوع تبلیغات شوم از سبک زندگی غربی وجود دارد. این‌هاست که دین نوین جهانی را برای ما تئوریزه می‌کند.

■ **خردورزی:** در پایان اگر نکته‌ای مدنظرتان هست که در سوالات مطرح نشد، بفرمایید.

موضوع سبک زندگی بسیار مهم بود که بیان کردم. نکته‌ای که بسیار اهمیت دارد و توصیه من به همه افراد این است که برای یافتن هویت خودمان، باید تاریخ تمدن اسلامی را بخوانیم و بدانیم. آن‌ها در طول ۵۰۰ سال تاریخ ما را از کتاب‌ها درآورده‌اند؛ یعنی این مسأله به دیروز و زمان انقلاب و حتی صد سال پیش ربطی ندارد و تلاشی است که از ۵۰۰ سال پیش تاکنون رقم خورده است. وقتی شما به سراغ تاریخ تمدن و تاریخ علم می‌روید، می‌بینید که از دوره باستان شروع می‌شود و

بجنگید، شما باید فرهنگ شهادت‌طلبی را به فرهنگ رفاه‌طلبی تبدیل کنید.»

نتانیاهاو در سال ۲۰۰۲ م. زمانی که هنوز به عراق حمله نشده بود در یازدهم سپتامبر ۲۰۰۲ م، در سالگرد ماجرای یازده سپتامبر گفت: «شما باید به عراق حمله کنید و صدام را با نیروی نظامی خلع و ساقط کنید.» آمریکایی‌ها شش ماه بعد حمله کردند. نتانیاهاو گفت: «... ولی شما باید ایران را با اینترنت، تلویزیون و شبکه‌های مختلف اینترنتی مورد هجوم قرار بدهید.» حرف‌های نتانیاهاو در سایت آسوشیتدپرس^{۳۶} موجود است. او گفتک «باید با سریال‌های تلویزیونی و القانات اینترنتی، سبک زندگی بی بند و باری را ترویج دهید و اگر موفق در تغییر سبک زندگی شوید، می‌توانید رژیم ایران را سرنگون کنید؛ نه با تیر، تفنگ، توپ و موشک.»

این تحلیل نتانیاهاو به عنوان یکی از متفکرین غرب بود. بعد از آن جوزف نای^{۳۷}، تئوریزسین جنگ نرم و نویسنده کتاب سافت پاور، در اوج روزهایی که صحبت حمله به ایران بود فریاد زد که: «نکنند به ایران حمله کنید! چرا که ما سال‌ها روی جوانان آنها و روی اذهان مردم ایران کار کرده‌ایم. شما با جنگ همه آنها را با هم علیه ما متحد می‌کنید.»

نفوذی که در سبک زندگی رقم خورده، مهم‌ترین عاملی است که دین نوین جهانی را جلو می‌برد. این نفوذ نه از امروز بلکه از سال‌ها پیش وجود داشته است. از همان زمانی که تجدد وارداتی با دانشکده‌ها، مدارس جدید، روزنامه، کتاب، رمان، تئاتر، موسیقی و سینما

وقتی به قرون وسطی می‌رسد، یک پرسش دارد و بعد از آن به رنسانس می‌رسد!

شاید یک صفحه در تاریخ باشد که گفته‌اند: «مسلمان‌ها، علوم غربی را ترجمه کردند.» ولی وقتی شما کتاب پرفسور جورج سارتن^{۳۶} که «مقدمه‌ای بر تاریخ علم» است را مطالعه کنید ایشان ده قرن، قرون را به اسم دانشمندان مسلمان نام‌گذاری می‌کند. بسیاری از چیزهایی که امروزه غرب به خودش نسبت می‌دهد، توسط مسلمانان در تمدن اسلامی به وجود آمده است. همه علم، علوم، تمدن، هم در تاریخ ویل دورانت^{۳۷} و در تاریخ‌های دیگر را حذف کرده‌اند و اجازه نداده‌اند به جوان‌های ما برسد که پشتوانه و اتکای به نفس نداشته باشند.

رهبر انقلاب بارها تذکر دادند که تاریخ تمدن اسلامی جزو هویت ملی ماست که باید آن را بشناسیم. اگر ما شناسیم، فکر می‌کنیم که اسلام کارایی ندارد؛ نه در زمینه هنر، نه در زمینه مدیریت، و ... نهایت این می‌شود که خواننده معرفی آمد و گفت این‌ها ۱۴۰۰ سال است که باهنر مخالف هستند. اگر ما تاریخ تمدن اسلامی را ندانیم، فکر می‌کنیم تحلیل‌گرانی که می‌گویند: «اسلام با علم مخالف است و همه چیز برای غرب است.» درست می‌گویند! اگر تاریخ تمدن اسلامی را بخوانیم، متوجه می‌شویم که این‌گونه نیست.

غرب بوده است که همه تمدن خود را از ما گرفته است؛ یعنی نود درصد علمی که امروز در غرب وجود دارد، کار مسلمان‌ها و دانشمندان جامعه اسلامی بوده است.

ادوارد گوستالو! و ویل دورانت می‌گویند: «اسلام به ملت‌ها، شخصیت و عزت نفس بخشید»، که اینها حذف و سانسور شده است. آقای گوستالو می‌گوید: «اسلام مردم غرب را داخل آدمیت آورد.» این عین جمله او است! اسلام بوده است که به غربی‌ها علم را داده است. شما وقتی بخوانید تاریخ علم اسلامی را بخوانید، قوانین حرکت، قوانین جاذبه، قوانین نور، دوربین، ذره بین، و ... همه کار دانشمندان اسلامی بوده است که آنها به اسم خودشان سند زده‌اند.

زیرا می‌خواهند کسی مانند اسحاق نیوتن که یک مبلغ صهیونیست بوده را بزرگ کنند تا پیشگویی‌های آخر الزمانی او را غالب کنند. مثل زمینه‌سازی‌های کاذب که برای بوداییان کردند تا بعد بتوانند چیز دیگری را غالب کنند. همه آدم‌هایی که مانند اسحاق نیوتن^{۳۸}، داوینچی^{۳۹}، ژان-ژاک روسو^{۴۰} یا جان میلتون^{۴۱} و ... عضو انجمن‌های فراماسونری، لیدر کالج سلطنتی بریتانیا بودند که در ساختارشان هم آمده است. رمز داوینچی و کتاب‌های مختلفی که دارند نشان می‌دهد همه طرفدار برپایی اسرائیل بوده‌اند. چندین سال قبل، کتابی از نیوتن آوردند و تبلیغ کردند، اسحاق نیوتن در این کتاب پیش‌بینی آخر الزمانی کرده است که در سال ۲۰۶۵ م آخر الزمان می‌شود. زمینه‌سازی آنها این بود و برای همین تاریخ تمدن اسلامی را حذف کردند.

توصیه اکید من بر اساس فرمایش رهبر انقلاب به تمام دوستان فعال در همه رشته‌های مختلف؛ اعم از فنی، تاریخی و ... این است که تاریخ تمدن اسلامی را بخوانند تا بدانند که اسلام در زمینه علم، هنر، زندگی، تمدن، و ... چه کارهایی کرده است. متأسفانه جهان امروز، نسل ما، نسل دیروز و نسل‌های قبل‌تر از ما، این مسأله را نمی‌دانند و برای همین گرایش به سمت غرب به این شدت وجود دارد.

اگر مردم بدانند که غربی‌ها تا همین قرن هجدهم میلادی، در چه کثافتاتی دست و پا می‌زدند و حتی نمی‌توانند برای یک قضای حاجت خود را تمیز کنند، متوجه حقایق جهان غرب خواهند شد. من همه اینها را در کتابی به اسم «برگ‌های گم شده از تاریخ تمدن اسلامی» آورده‌ام که عین نوشته‌های خودشان است. آنها اصلاً با آب سروکار نداشتند. آن‌ها در جنگ‌های صلیبی بوی گند می‌دادند و وقتی می‌خواستند کسی را بشناسند بو می‌کردند. آنها به این شکل زندگی می‌کردند. اصلاً نمی‌توانستند نظافت کنند. آن‌ها به خرافات و جادوگری برای درمان بیماری‌های شان رجوع می‌کردند. ما باید بشناسیم که چه بوده‌ایم، اسلام چه بوده و مسلمان‌ها چه بودند! بر همین اساس، به نظر

می‌رسد خواندن تاریخ تمدن اسلامی واجب است. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار با دانشگاهیان فرمودند: «من نمی‌دانم شما می‌خواهید این را به صورت کرسی درس، کلاس یا کتاب، به هر شکل دنبال کنید. شما باید این را به دانشجویان بشناسانید که فقط فکر نکنند که ختیام باده‌نوش کنار رودخانه و دشت و دمن بوده است. خیام منجم و ریاضی‌دان بوده که امروز بسیاری از دنیای علم به امثال خیام وابسته است.»

کلام آخر اینکه خواندن تاریخ تمدن اسلامی واجب است تا بتوانیم با آن اتکای به نفس خود را به دست بیاوریم و آن قدر خودباخته و ضعیف‌النفس نباشیم.

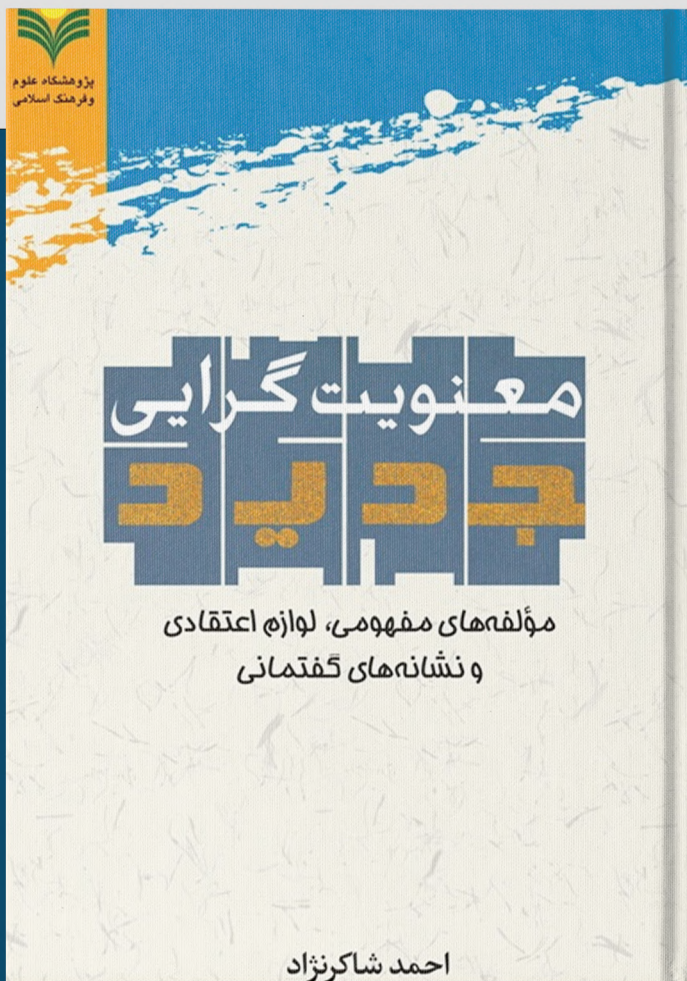
پی‌نوشت

- 1.Puritans.
- 2.The Bible: In the Beginning....
- 3.John Huston.
- 4.The Ten Commandments.
- 5.Noah.
- 6.Darren Aronofsky.
- 7.Exodus: Gods and Kings.
- 8.Sir Ridley Scott.
- 9.The Passion of the Christ.
- 10.Martin Charles Scorsese.
- 11.Rothari.
- 12.Alliance Israélite Universelle.
- 13.Adolphe Crémieux.

۱۴. مهدی ایولف.

- 15.Uiuiutu Ohuuiufu.
- 16.Sir Denis Wright.
- 17.Madonna Louise Ciccone.
- 18.David Robert Joseph Beckham.
- 19.James Francis Cameron.
- 20.Airbender.
- 21.Terrence Frederick Malick.
- 22.The Tree of Life.
- 23.horror.
- 24.The Matrix.
- 36.Crouching Tiger, Hidden Dragon.
- 26.Little Buddha.
- 27.Seven Years in Tibet.
- 28.Kundun.
- 29.Bernardo Bertolucci.
- 30.Jean-Jacques Annaud.
- 31.Associated Press.
- 32.Joseph Nye.
- 33.Frances Stonor Saunders.
- 34.The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters.
- 35.Military freedom.
- 36.George Sarton.
- 37.William James Durant.
- 38.Isaac Newton.
- 39.Leonardo di ser Piero da Vinci.
- 40.Jean-Jacques Rousseau.
- 41.John Milton.

امروزه کمتر کسی است که واژه‌هایی مانند یوگا، انرژی مثبت، مدیتیشن، گیاه‌خواری، کنترل ذهن و... را نشنیده باشد. مدعیان این امور معتقدند که به کمک آن‌ها می‌توان حس تعالی از دغدغه‌های مادی یا رنج‌های روزمره زندگی را کسب کرد و به آرامش رسید. گرچه یافتن وجه مشترک میان امور یادشده دشوار است، اما پیروان آن‌ها ادعا دارند که روش‌های فوق بر مبنای استعدادهای درونی انسان و بدون نیاز به دین نهادینه و شریعت و حیانی، دستاوردهای معنوی برای بشر به ارمغان می‌آورد. این پدیده در غرب، موسوم به معنویت‌گرایی سکولار است که فارغ از ادیان رسمی بوده، از جریان‌های شرک‌آمیز باستان، سحر و جادو، مکاتب باطن‌گرایی قدیم و البته بر اساس طبع امروز بشر گشته برداری کرده و نام «معنویت» بر خود نهاده است. مدعی این پژوهش آن است که انسان امروز با مفروضات پسا مدرن در هنگام نیاز به تعالی به جای رجوع به قرائت‌های رسمی از دین، به برداشت‌های شخصی بسنده می‌کند و تحت نام معنویت و به بهانه رجوع به فطرت معنوی، شبه معنیتی التقاطی ساخته و شیفته آن امر دست ساز خود می‌گردد. آیا گسترش روزافزون این امور و پدیده‌ها حتی در کشور ما نشان‌دهنده یک تحول نامرئی، سیال و تدریجی در فرهنگ عمومی است؟ این پدیده چه نام دارد و چه عوامل و زمینه‌هایی باعث شکل‌گیری آن می‌شود؟ و از همه مهم‌تر موضع‌گیری این پدیده‌ها در برابر دین و اعتقادات به ویژه اسلام چیست؟ این کتاب در چهار فصل سامان یافته و در صد پاسخ به پرسش‌ها و دغدغه‌های پیش‌گفته است و این که مفهوم معنویت در عصر حاضر چیست و لوازم اعتقادی و گفتمانی آن کدام است.



• معنویت‌گرایی جدید
مؤلفه‌های مفهومی؛ لوازم اعتقادی
و نشانه‌های گفتمانی
نویسنده: احمد شاکرنژاد
تعداد صفحات: ۳۹۲
ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
سال نشر: ۱۳۹۷

معرفی نامه

حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمیدرضا مظاهری سیف، در زمستان سال ۱۳۵۷ متولد شد. او بنیان‌گذار و رئیس مؤسسه بهداشت معنوی است که با هدف آسیب‌شناسی جنبش‌های معنوی در سال ۱۳۸۹ شمس، تأسیس شد. وی دروس حوزوی را زیر نظر اساتیدی مانند آیات عظام جوادی آملی و مکارم شیرازی گذراند. سیف کتاب‌ها و مقالات فراوانی را در حوزه عرفان و معنویت به رشته تحریر در آورد که از ایشان نزدیک به شانزده عنوان کتاب به زیور طبع آراسته شده‌اند. حجت الاسلام مظاهری سیف از جمله اساتید فعال در حوزه عرفان و معنویت اسلامی است که هم در سنگر تئوری پردازی‌های معنویت و هم در سنگر مبارزه عملی و مصداق با انجمن‌ها و معنویت‌های منحرفی مانند عرفان حلقه حضور داشته است.

مقدمه

وادی معنویت، اقیانوسی عمیق است که برای واکاوی اعماق آن، قوی‌ترین زیر دریایی‌ها هم ناتوان هستند. همواره شیاطینی در این اقیانوس تیره‌وتار، منتظر فرصتی‌اند تا افرادی که به‌تازگی خود را به اقیانوس معنویت رسانده‌اند را شکار کنند. حتی افرادی که خیال می‌کنند که بدون شناخت دقیق معنویت و وادی آن می‌توانند از دام این شیاطین برهند، گرفتار می‌آیند و خود به شیاطانی در این مسیر تبدیل می‌گردند. عرصه معنویت، جولانگاه اصلی نبرد میان حق و باطل است. تنها یک گروه هستند که خود را به شناخت دقیقی پیرامون مسأله معنویت، آسیب‌ها و فرصت‌های آن می‌رسانند و چونان ناجی غریق، در تلاش‌اند که رویکرد و فهم منطقی و عاقلانه‌ای از معنویت را در اختیار افراد بگذارند. مجله تخصصی خردورزی با هدف تبیین فلسفه پیدایش و آسیب‌شناسی معنویت‌های فرادینی گفتگویی را با حجت الاسلام والمسلمین

گفت‌وگو با دکتر حمیدرضا مظاهری سیف

استاد حوزه و دانشگاه و مدیر مؤسسه بهداشت معنوی

فقه، بنای تربیت انسان معنوی ندارد

جای خالی مطالعات معنویت در طبقه‌بندی علوم اسلامی

حمیدرضا مظاهری سیف، استاد حوزه و دانشگاه و مدیر مؤسسه بهداشت معنوی انجام داده است، در ادامه متن این گفتگو تقدیم می‌گردد.

■ **خردورزی: معنویت از مهم‌ترین مسائل انسان معاصر است، شما به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان این عرصه، معنویت را چگونه تبیین می‌کنید؟**

بشر مدرن احساس کرد که دیگر به دین، معنویت و خدا نیاز ندارد. به همین جهت دین را از عرصه زندگی حذف کرد؛ اما با چالش‌هایی مواجه شد. انسان مدرن دید که نمی‌تواند با مادیات، علم، طبیعت، و مسائل دنیوی، آن چالش‌ها را برای خود حل کند. بشر مدرن از این رو سعی کرد که پاسخی برای نیازهای عمیق درونی خود، بدون اینکه دین دارشود، پیدا کند. انسان دست‌به‌کار شد تا به مسائل بنیادین درون خود پردازد که در اینجا مقوله‌ای به نام معنویت پیش آمد. آنها در عمل به منابع دینی مراجعه کردند؛ ولی نه اینکه بخواهند خود دین را راه حل چالش‌های خود قرار دهند. دین، به عنوان منبعی قرار گرفت تا ببینند چه چیز را می‌خواهند، می‌فهمند و دوست دارند تا آزادانه از آن برداشت کنند و با خواسته‌های خود تطبیق دهند.

جریان‌های معنویت‌گرای متعددی به این شکل به وجود آمد. جریان‌های مختلفی که هر یک مدعی پاسخ‌گویی به نیازهای درونی انسان بودند. ما در اینجا با پدیده‌ای به نام معنویت روبرو هستیم که برخی می‌خواهند آن را در تقابل، هم عرض و هم نهاد با دین قرار دهند. برخی آن معنویت را دین می‌بینند؛ چرا که شباهت بسیاری با دین دارند که البته آنها، دین رویکردهای آزادانه، برداشت‌های شخصی و تفاسیر به رأی هستند.

به همین جهت اختلاف نظری در پدیده معنویت‌گرایی دیده می‌شود. برخی آن را نوعی بازگشت به دین می‌دانند و برخی دیگر می‌گویند: «اتفاقاً این، عدم بازگشت به دین و رفتن به سراغ مقولات دیگری است که اقتدار دینی بشر نمی‌خواهد آن را بپذیرد.»

■ **خردورزی: نسبت روان‌شناسی‌های زرد و معنویت‌گرا، با دین نوین جهانی چگونه رقم می‌خورد؟**

وقتی جریان‌های معنویت‌گرا را بررسی کنیم متوجه خواهیم شد که با تمام تفاوت‌هایی که هر یک به لحاظ خواستگاه فرهنگی و جغرافیایی دارند، درون‌مایه‌های مشترکی میان آن‌ها وجود دارند. وقتی این درون‌مایه‌های مشترک را کنار هم قرار دهید خواهید دید که رویکرد معنوی آنها تأییدکننده ارزش‌های لیبرالیسم و سرمایه‌داری غربی است.

این اشتراک و همانندی‌ها در اینجا نمی‌تواند به صورت خودکار صورت گرفته باشد. شما با هزاران جریان معنوی بسیار پراکنده به لحاظ خواستگاه جغرافیایی روبرو هستید. به این جهت اقتضائات فرهنگی آنها در آن کشوری که به وجود آمده‌اند هماهنگ شده است.

وقتی درون‌مایه‌های آن‌ها بسیار به همدیگر شبیه و همانند است، به نظر می‌آید که در اینجا ما با یک جریان فکری برنامه‌ریزی شده‌ای مواجه هستیم. وقتی آموزه‌های مشترک را بررسی می‌کنیم تا متوجه شویم چه کسانی اولین بار آن را به دینی به نام دین تفکر نو مطرح کردند، می‌رسید به اینکه در اواخر قرن نوزدهم میلادی در آمریکا ایجاد شده است. دین تفکر نو در عین حال که ظاهر خاصی ندارد؛ اما جنبه‌های بسیار معنویت‌گرایانه‌ای دارد. دین مذکور مناسب و شرایط ویژه‌ای را به مخاطبین و پیروان خود ارائه نمی‌دهد؛ بلکه بینش‌ها و ارزش‌هایی به آنها پیشنهاد می‌کند که با ارزش‌های لیبرال سرمایه‌داری هماهنگ است.

دین تفکر نو در قالب جریان‌های معنویت‌گرای گوناگون در سطح جهان گسترش پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد که این دین، برای گسترش خود به جای مواجهه مستقیم با مردم دنیا که بگوید

من یک دین جدید هستم و شما دین قبلی خود را کنار بگذارید تا دین جدید را بپذیرید، آموزه‌های خود را در قالب جریان‌های گوناگون و هماهنگ با فرهنگ‌های مختلف ترویج می‌دهد.

لازم نیست کسی اظهار کند که من در حال حاضر از مسیحیت، بودیسم، یهودیت، اسلام و... دست برداشته‌ام و دین تفکر نو را پذیرفته‌ام؛ بلکه این دین می‌گوید: «همین‌که بینش‌ها و ارزش‌های ما را بپذیرید، در واقع به دین ما درآمده‌اید. حال می‌خواهید بگویید من مسلمان، مسیحی و... هستم، اهمیتی ندارد. مهم این است که افراد آن‌گونه که ما می‌خواهیم فکر می‌کنند و ارزش‌های ارائه شده از سوی ما به‌عنوان ارزش‌های او پذیرفته شده باشند.» چنین شخصی یک پیرو تفکر است؛ ولو هر دینی داشته باشد.

استراتژی دین تفکر نو این بود که مواجهه و عرضه غیرمستقیم و به نوعی بازنمایی، تکرار داشته باشند؛ یعنی آموزه‌های خودشان را به شیوه‌های مختلف برای مردم جهان عرضه کنند تا نشان بدهند این آموزه‌ها جهانی هستند و همه فرهنگ‌ها و مردم، این آموزه‌ها را قبول دارند. برای مثال بودایی‌ها بر موضوعاتی مثل اینکه خودت را دوست داشته باش، نیروی بی‌نهایت در درون تو است و اینکه بر زندگی خوب، شاد و لذت‌بخش تأکید می‌کنند و حتی گاهی به صراحت بگویند خدای درون وجود دارد، از این قبیل است. در واقع مسائل دین تفکر نو در تقابل با تفکراتی است که ادیان گذشته بر روی آن تأکید داشته‌اند. این مسائل در تقابل با ارزش‌ها و هنجارهایی است که در ادیان گذشته بر روی آنها تأکید می‌شد. ادیان الهی، بر جهان دیگر تأکید می‌کنند؛ اما دین تفکر نو بر همین زندگی دنیوی تأکید دارد و می‌گوید که در همین دنیا شاد باشید، لذت ببرید و ثروت به دست بیاورید.

دین تفکر نو با پاسخ به پرسش‌هایی مثل این‌که چگونه ثروتمند شویم؟ چگونه به

آرزوهایمان برسیم؟ چطور رؤیاهایمان را محقق کنیم؟ و... انسان‌های موفق و پول‌دار را برجسته می‌کنند و به‌عنوان انسان‌های کامل و الگو ارائه می‌دهند، درحالی‌که ادیان گذشته به شکل دیگری عمل می‌کردند. آنها هیچ‌وقت مواجهه مستقیمی با ادیان نخواهند داشت. آن‌ها سعی می‌کنند که ارزش‌های دنیوی، لیبرال و سرمایه‌دارانه و پول پرستانه را با پیدا کردن مؤیدهایی از فرهنگ و دینی که میزبان آنها است، به دست بیاورند. برای مثال وقتی دین تفکر نو می‌خواهد در بستر جهان اسلام فعالیت کند، با استفاده از گزاره‌های دین اسلام، آنها را از گزاره‌ها و معارف دینی جدا می‌کند و مؤید آنها خواهد بود. برای مثال، درباره آموزه شکرگزاری می‌گویند: «شکرگزاری کنید تا بیشتر از دنیا لذت ببرید و بتوانید اموال بیشتری به دست بیاورید و به آرزوهایتان برسید.» درحالی‌که فلسفه شکرگزاری چیز دیگری بوده است. برای مثال موضوعات مختلف مانند مقوله خدای درون و اینکه قدرت جهان در درون تو است و تو خالق زندگی و خالق جهان و رؤیایا هستی را از روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» گرفته‌اند. آنها روایتی را پیدا می‌کنند و تفاسیر موردنظر خودشان را از آن ارائه می‌دهند. روایت‌های فراوانی داریم که دلالت‌های دیگری دارد و مفهوم روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را مشخص و محدود می‌کند و نمی‌گذارد هرکسی بخواهد هر برداشتی را از آن داشته باشد. آنها، آن بخش از معارف دینی را کنار می‌گذارند و نوعی تحریف صورت می‌گیرد. آنها، در حقیقت آن تفسیری که خودشان دوست دارند را ارائه می‌کنند. روان‌شناسی‌های زرد، قالبی برای ارائه آن آموزه‌های دین نوین هستند. آنها نمی‌خواهند با یک دین مستقیم مواجه بشوند، برای همین، راهکار آنها این بود که گفتند: «بیایید راه‌های موفقیت و راه‌های بهتر زیستن را با یک ژست روان‌شناسانه بیان کنیم.»

وقتی هم که به منابع و اساتید روان‌شناسی مراجعه می‌کنید، متوجه می‌شوید که این روان‌شناسی‌های زرد را قبول ندارند؛ زیرا معتقدند، مباحثی که آنها مطرح می‌کنند قابل تأیید و اثبات تجربی نیستند و اصلاً در چارچوب روان‌شناسی نمی‌گنجند. روان‌شناسان زرد درباره کارکرد کائنات و عالم هستی نظر می‌دهند و این موضوع، اصلاً در قلمرو روان‌شناسی نمی‌گنجد. آنها این مباحث را مطرح می‌کنند، مخاطب زیادی هم دارند و مخاطب فکر می‌کند که این بحث‌ها وجهه علمی و پشتوانه‌ای از نظریه‌های علمی دارد.

■ خردورزی: موضع ادیانی مانند مسیحیت، اسلام و یهودیت در قبال این نوع معنویت چیست؟

ادیان که دین نوین را تأیید نمی‌کنند. ادیان ابراهیمی به صورت کلی تأییدکننده دین تفکر نو که به صورت یک دین جهانی ارائه می‌شود نیستند. ولی به صورت بریده و گزیده‌هایی از منابع این ادیان، مطالبی درمی‌آید که می‌تواند تأییدکننده دین تفکر نو باشد؛ زیرا در اینجا تحریف معنایی صورت می‌گیرد. آن مباحث دین تفکر نو از بستری جدا شده و شما با چند کلمه‌ای کنار هم روبرو هستید که می‌توانید هر معنا و تفسیری را با پیش فرض‌های دین جهانی تفسیر کنید. آنها به این دلیل که مواجهه مستقیمی با این ادیان ندارند و در مقابل ادیان نمی‌ایستند، بلکه به طور مکارانه و زیرکانه از آموزه‌ها، گزاره‌ها و مفاهیم دینی برای تأیید خودشان استفاده می‌کنند. به همین جهت، به نظر می‌آید که ادیان، در حال تأیید دین جهانی هستند. گاهی اوقات پیروان ادیان چنین برداشت می‌کنند که دین خودشان هم تفکر نو را تأیید می‌کند و حتی به این باور می‌رسند که حتی حضرت عیسی (ع) به شیوه تفکر نو، عمل می‌کرد. این باور در حالی است که اگر کسی کتاب مقدس و قرآن را بخواند، در فضای معرفتی دیگری قرار می‌گیرد.

■ خردورزی: شبکه‌های اجتماعی، به خصوص اینستاگرام، چه جایگاهی در ترویج دین نوین جهانی دارند؟

دین نوین جهانی، ارزش‌های عالی، مسائل بنیادی و جاذبه‌های معنوی را با پست‌ترین تمایلات بشری و جاذبه‌های زندگی دنیوی پیوند زده و آنها را باهم ترکیب می‌کند. به همین جهت، دین نوین جهانی می‌تواند با سطحی‌ترین روش‌های تبلیغاتی فضای مجازی، اکران پیام، تصویرسازی بر روی پیام‌ها، بازیگران، زنان و دختران و... مروج این جریان باشند. در کنار آن، با استفاده از سخنرانی‌ها و تولید کلیپ‌های انگیزشی کوتاه که صرفاً هیجانانگیز و تمایلات اولیه افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهند، به شکل کاملاً سطحی می‌توانند مخاطب خودشان را جذب کنند. آن جاذبه‌ها و مسائل معنوی عمیق را، به این مسائل سطحی و تمایلات اولیه انسانی، شهوات، و امیال دنیاگرایانه پیوند زده‌اند. بر همین اساس، فضای مجازی می‌تواند ابزار خوبی برای تبلیغ و گسترش دین نوین جهانی باشد. برای مثال، ارائه و انتقال مفاهیم عمیق دینی که التزامات عملی، مانند تزکیه نفس و برنامه‌های تربیتی دارد تا افراد، آن معارف را دریابند و این منظور، در فضای مجازی شدنی نیست. این ارائه، نیاز به افرادی دارد که در یک سیستم تربیتی جاندار، قوی و زنده و در ارتباط مستقیم با یک مربی قرارگیرند و به پرورش‌های معنوی برسند. ترویج دهندگان دین نوین جهانی می‌توانند با شیوه‌های سطحی، کار خود را پیش ببرند و به همین جهت، فضای مجازی بسیار بستر مناسب و خوبی برای فعالیت آنها به شمار می‌رود.

■ خردورزی: آسیب‌ها و چالش‌های اصلی و اساسی مواجهه با دین جدید و نوع مواجهه صحیح با آن را بیان می‌فرمایید؟



■ **خردورزی:** علت جذابیت، فراگیری و روزآمدی دین تفکر نوین نسبت به معنویت برخاسته از اسلام ناب را چگونه تحلیل می‌کنید؟ به عبارت دیگر، چرا معنویت اسلامی نتوانسته نسبت به این نوع از معنویت پیشی بگیرد؟ مسأله اول این است که معنویت اسلامی عرضه نمی‌شود. کشفی در این حوزه صورت نگرفته است. ما چیزی به نام معنویت اسلامی تعین یافته نداریم. معنویت در اسلام هست؛ ولی ما از اسلام فقط دو چیز را فهم کرده‌ایم. یکی برنامه‌ها و دستورالعمل‌های ظاهری است که به صورت احکام شرعی یا دستورات اخلاقی هستند و دیگری اصول اعتقادات و بخشی است که می‌خواهد از دین به صورت اقتناعی و جدلی دفاع کند که همان علم کلام است؛ بنابراین فقه و کلام، دو علم قوی در حوزه‌های علمیه هستند و بقیه علوم بسیار حاشیه‌ای و جنبی هستند. یا در خدمت این دو علم قرار دارند. علوم کلام و فقه هم به حدی نیستند که آورده‌ای داشته باشند. معنویت اسلامی و دینی در این بین جایگاهی ندارد و مورد توجه نیست. شما یک واحد درس معنویت دینی ندارید. معنویت دینی و اسلامی در نگاه برخی، عمل به فقه است. مخاطب هم می‌گوید: «من عمل کردم و به معنویت نرسیدم.» ولی

دین جدید، چالش‌های زیادی را به دنبال دارد؛ ولی باتوجه به ورود آنها در قلمروی معنویت، چالش اصلی آنها به راهزنی معنوی و ایجاد کزوری در پاسخ به نیازهای معنوی انسان است. آنها پاسخ‌های کاذبی ارائه می‌دهند که باعث ترویج باورهای معنوی نادرست می‌شوند. سلسله آسیب‌هایی که در حوزه معنویت تعریف می‌شود، از سایر آسیب‌ها در حوزه‌های دیگر بسیار بیشتر است. امکان دارد گاهی جریان‌ات معنوی به خاطر رشد معنوی خودشان حتی دست به خودکشی‌های دسته‌جمعی بزنند که بارها این اتفاقات رقم خورده است.

حتی این فرقه‌ها برای تداوم حیات خود، برای پیروان خودشان مشکلات روانی به وجود می‌آورند و حتی خانواده‌های آنها را از هم می‌پاشند. تمام این مشکلات، جزو آسیب‌های جریان‌های معنویت‌گرای جدید به شمار می‌آید.

دیگر آسیب آنها، سلطه سیاسی ثروتمندان و قدرتمندان در جهان است. وقتی آنها، این باورها و ایدئولوژی لیبرالیستی را می‌پذیرند، به انسان‌های ثروتمند و پول‌دار به عنوان انسان‌های کامل و خودساخته به لحاظ معنوی نگاه می‌کنند که توانسته‌اند آرزوهای خودشان را خلق و به رؤیاهایشان دست یابند. در نظر آنها افراد ثروتمند، آن نیروی بی‌نهایت جهان را کشف کرده‌اند که به اینجا رسیده‌اند. کسی که این سخنان را بپذیرد، ثروتمندان جهان را به مثابه انسان‌های مقدس می‌بیند. در چنین تفکری، پول مقدس می‌شود؛ زیرا پول زیاد نشانه و ثمره رشد معنوی به شمار می‌رود. باورهای دین جدید باعث تداوم سلطه سیاسی سرمایه‌داری خواهد شد. این باورها، به نوعی توجیه معنوی تبعیض و ظلمی می‌گردد که در جامعه توسط سرمایه‌داران و قدرتمندان بر مردم انجام می‌شود. به نظر من تمام اینها حاشیه است. اصل قضیه در جایی است که معتقدان به دین نوین، باورهای معنوی مردم را تحریف می‌کنند. اعتقادات خراب خواهد گشت و مقدس و نامقدس‌ها جابه‌جا خواهند شد.

راهکار مقابله با آسیب این جریان‌ها این است که آنها، با جزئیات به مردم معرفی و در کنار آن معنویت اصیل دینی نیز، عرضه شود. باید این دو کار با همدیگر صورت بگیرد؛ یعنی اگر شما فقط معنویت دینی را عرضه کنید، حجم تبلیغات دین جدید، جاذبه‌هایی که ایجاد کرده‌اند و شیوه تحریف‌آمیزی که دنبال می‌کنند، باعث می‌شود که معنویت دینی ارائه شده را به نفع خودشان تفسیر، ثبت و ضبط کنند. باید در کنار ارائه معنویت دینی، جریان‌های معنوی منحرف را برای مردم به خوبی نقد افشا کرد تا مردم، تحریف‌ها را تشخیص بدهند و حق و ناحق را از هم جدا کنند.

معنویت در حقیقت به آن رابطه قلبی ما با خدا مربوط می‌شود. شما هزاران بار هم رساله عملیه بنویسید و هزاران احکام شرعی و فروعات جزئی را درباره نماز خواندن به کسی یاد بدهید که همه‌اش فقهی باشد، رابطه قلبی او با خدا با این شکل، دانستن احکام برقرار نمی‌شود. شما از حوزه‌های علمیه سؤال کنید که چگونه می‌توانیم این مسأله را برقرار کنیم که در مقابل از صد نفر حتی یک نفر هم، پاسخی ندارد که به شما بدهد.

علوم دینی ما ظاهرگرا یا از جهت دیگر جدلی و دفاعی شده است. شاید در دفاع از آموزه‌های دین بتوانید ذهن مخاطب را اقناع کنید؛ ولی آیا می‌توانید به قلب او نفوذ کنید؟ آیا پیامبر و اهل بیت این کار را می‌کردند؟ شیوه آن‌ها نفوذ در دل‌ها بوده است؛ درحالی‌که علوم دینی ما به این شکل نیستند. حتی آموزش و تعلیم و تربیت دینی هم ظاهرگرایانه و جدلی است. تبلیغ دین نیز به این شکل، در حال دنبال شدن است. ما سراغ ریشه نرفته‌ایم؛ بنابراین متوجه می‌شویم که دین در جامعه دینی، ثمره‌ای نخواهد داشت.

چه کسی غیر از حوزه‌های علمیه می‌خواهد به مردم معنویت دینی را یاد بدهد؟ آیا حوزه‌های علمیه یک کرسی معنویت دینی دارند؟ چقدر کار عملی کاربردی درباره معنویت دینی انجام داده‌اند؟ در همین ده سال اخیر هم که مقوله معنویت به صورت جدی مطرح می‌شود و گروه‌های علمی شکل گرفته است و در حال فعالیت هستند، وقتی بررسی می‌کنید، می‌گویند: «معنویت، همان اخلاق و عرفان است.»

عرفان هم یک مجموعه مربوط به افراد خاصی است. اساتید عرفان حتی حاضر نیستند به افراد درس خوانده و بسیاری از کسانی که طلبه هستند آموزش بدهند؛ بنابراین چیزی از عرفان اسلامی هم برای عرضه به جامعه وجود ندارد. اینکه ما بخواهیم بگوییم: «چرا معنویت دینی نتوانسته پیشی بگیرد؟» به این



دین جدید، چالش‌های زیادی را به دنبال دارد؛ ولی باتوجه به ورود آنها در قلمروی معنویت، چالش اصلی آنها به راهزنی معنوی و ایجاد کژروی در پاسخ به نیازهای معنوی انسان است. آنها پاسخ‌های کاذبی ارائه می‌دهند که باعث ترویج باورهای معنوی نادرست می‌شوند. سلسله آسیب‌هایی که در حوزه معنویت تعریف می‌شود، از سایر آسیب‌ها در حوزه‌های دیگر بسیار بیشتر است. امکان دارد گاهی جریانات معنوی به خاطر رشد معنوی خودشان حتی دست به خودکشی‌های دسته جمعی بزنند که بارها این اتفاقات رقم خورده است.

دلیل است که به سراغ آن نرفته‌ایم. هنوز معنویت دینی ما، به این رقابت وارد نشده است. ما سطحی‌ترین ابعاد و جنبه ظاهرگرایانه و جدلی دین را در مقابل جریان‌هایی که می‌خواهد انگیزه‌ها را تهدید کند، عرضه می‌کنیم. آنها هیجان‌ناز را جذب می‌کنند و اصلاً ما در مداری نیستیم که بخواهیم با آن رقابت کنیم. آنها بسیار انگیزشی و هیجانی توجه مخاطب را جلب می‌کنند؛ ولی آن‌ها بتوانند لایه‌های عمیق وجودی انسان را برانگیزند و هدایت کنند، موضوع دیگری است. هدف‌گیری آنها به سمت جذب دل‌ها و پاسخ به نیازهای عمیق و معنویت درونی انسان است. انسان، هر کاری کند از معنویت، گریزی ندارد. فقط با معنویت به آرامش می‌رسد و می‌تواند شادی واقعی را در آنجا تجربه کند.

آنها به سراغ قلمرو معنویت رفته‌اند. آیا درست رفته‌اند و آیا پاسخ‌های مفیدی دارند، موضوع دیگری است. ولی یک هدف‌گیری، جهت‌گیری و نیازسنجی درستی کرده‌اند. ما هنوز آن نیاز را به رسمیت نشناخته‌ایم و برای پاسخ به آن نیازها تأملی در منابع دینی نداشته‌ایم. چالش اساسی این است که متأسفانه با آن روبرو هستیم. اگر وضع بخواهد به همین شکل ادامه پیدا کند، معنویت دینی هیچ وقت به میدان نخواهد آمد تا با معنویت نوظهور و کاذب رقابت و مقابله کند. راهکار اصلی ما در یک کلام، بازگشت به معنویت دینی است که باید از حوزه‌های علمیه آغاز شود.

■ **خردورزی: به عنوان مطلب پایانی، اگر نکته‌ای در سؤالات وجود نداشت که می‌خواهید بدان پردازید، بیان کنید.**

ما باید معنویت را به عنوان یک قلمرو علمی در علوم اسلامی بپذیریم. یک سنخ از مسائل وجود دارد که این سنخ، از مسائل اخلاقی، فقهی، کلامی و حتی عرفانی هم نیستند. موضوعات این مسائل در هیچ‌یک از آن موضوعات دیگر نمی‌گنجد. روش، دستاوردها و غایات آن هم فرق می‌کند. ما با یک جای خالی در طبقه‌بندی علوم اسلامی مواجه هستیم و آن جای خالی علمی به نام علم معنویت یا مطالعات معنویت است. ما باید به مسأله معنویت دینی پردازیم و امروز، این سنخ از مسائل وظیفه ماست؛ چرا که برای بشر جدی شده است. رسالت حوزه‌های علمیه این است که روی این مفاهیم کار کنند و دستاوردها و یافته‌های آن به همین شیوه‌های آموزش، تبلیغ و روش‌های مختلفی که حوزه می‌تواند به کار بگیرد، جهت انتقال پیام‌های اصیل اسلام، در جامعه و دنیا گسترش پیدا کند. ●

پی‌نوشت

گفت‌وگو با محمدعلی ترحینی
پژوهشگر و نویسنده جهان عرب

معنویت مدرن، غایت نبرد تمدنی غرب

درآمدی بر معنویت‌های نوظهور در جهان معاصر

| خبزنکار و مترجم: سجاد اکبری

مقدمه

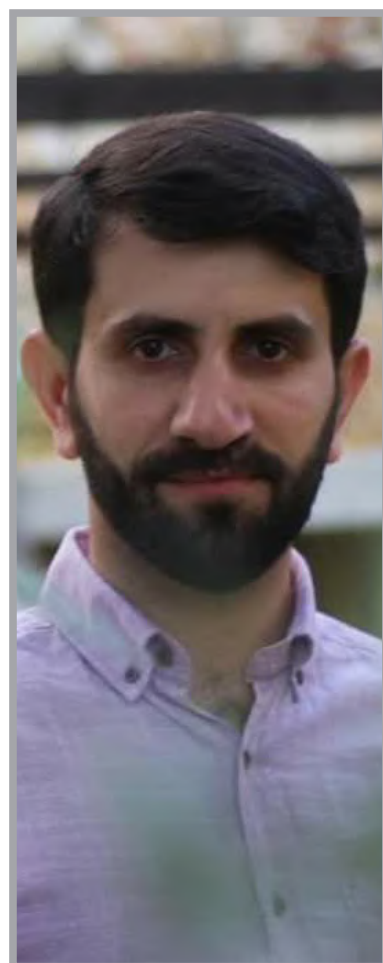
پدیده «عرفان‌های نوظهور» امروزه به عنوان یک مسأله اجتماعی دل‌مشغولی‌هایی را متوجه کارشناسان این عرصه کرده است. منظور از عرفان‌های نوظهور، دسته‌ای از آیین‌ها و جریان‌هایی است که با نام عرفان و باعلاقت معنویت به کشور ما وارد شده‌اند و ندای حقیقت‌طلبی سر می‌دهند. در این عرفان‌ها الزاماً نزدیکی و محبت خداوند هدف اصلی نبوده است و اهدافی ادعائی؛ مانند عشق، شادی و آرامش جای آن را گرفته است. بررسی جامعه‌شناسانه سیر تاریخی ورود عرفان‌های نوظهور می‌تواند از نظر علمی یک کار ارزشمند محسوب شود. مجله خردورزی با هدف بررسی معنویت‌های نوظهور در جهان عرب گفتگویی را با استاد محمدعلی ترحینی، پژوهشگر و نویسنده جهان عرب گفت‌وگویی ترتیب داده‌ایم.

■ خردورزی: نسبت رشد معنوی انسان را در جهان معاصر تبیین بفرمایید.

توسعه سریعی که جهان در ده سال اخیر شاهد آن بوده‌است، رسانه‌ها را به مرجعی برای تصمیم‌گیری در مورد چگونگی فرهنگ جوامع، به‌ویژه در کشورهای جهان سوم تبدیل کرده است. خانه و زندگی مجازی، فضای وسیعی از دفتر خاطرات ما را به خود اختصاص داده است؛ الزامات و ابزارهای فناوری از تجملات، به ضروریات تبدیل شده‌اند و احساسات به مجموعه‌ای از نمادها و تصاویر ارسالی از طریق برنامه‌های ارتباطی تبدیل شده‌اند. آنچه به نظر می‌رسد، شرکت‌های مختلف رسانه‌ای می‌خواهند با فناوری‌های نوینی که در دست دارند انسان را از معنویت ناب اسلامی جدا کنند، حال نتیجه‌ی این اقدامات هیبریدی یا در معنویت‌های نوظهور نمایان می‌شود و یا در جریان‌های معنویت ستیز متبلور می‌گردد.

■ خردورزی: در جهان عرب، میزان گرایش به معنویت‌های نوظهور چقدر است؟ و علل پیدایش و رشد و تثبیت معنویت‌های کاذب با رویکرد فرهنگی را چگونه تحلیل می‌کنید؟

این فرهنگ‌ها و معنویت‌های جدید و نوظهور، عرصه را تنگ کرده‌اند، بنابراین انسان در جامعه‌ای زندگی می‌کند که مستقل از فرهنگ غرب نیست و رفتارها، زبان‌ها، ارزش‌های تمدن غرب، وارد خانه‌های ما شده و ما خود را با آن سازگار کرده‌ایم؛ بین فرهنگ‌ها، دادوستد صورت گرفت و فرهنگ‌های غربی بخشی از فرهنگ ما شد، مدل لباس نسل جوان نیز، تحت تأثیر قرار گرفته است و جوانان به تقلید از غربی‌ها، لباس‌های پاره به تن می‌کنند و با تقلید از چهره‌های غربی، موه‌های شان را کوتاه می‌کنند و مطالب آموزشی، از جمله رفتارهای غربی وارد مدارس ما شده است. همین موارد زمینه‌های گرایش به



| معرفی‌نامه

محمدعلی ترحینی در سال ۱۹۸۷ میلادی در شهر عتبا (در کشور لبنان) دیده به جهان گشود. وی، فعال اجتماعی، شاعر دینی و آیینی عرب‌زبان و آشنا با زبان‌های انگلیسی و فارسی، کارشناس دینی و ادبی برنامه‌های تلویزیونی در شبکه‌های مختلف از جمله شبکه الصراط لبنان است. طریحینی تألیفات مختلف و متعددی در زمینه دین و ادبیات دارد و دارای سابقه همکاری با آموزش و پرورش، صداوسیما و رسانه‌های مختلف لبنان می‌باشد؛ محمدعلی طریحینی تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته‌های معارف و ادبیات عرب به پایان رسانده است و حوزه تخصصی ایشان در مطالعات فلسفی، دین و علوم اجتماعی بوده؛ وی در همایش‌های مختلف دینی و ادبی در لبنان، ایران و عراق، حضور داشته است.



علیرضا ملا احمدی
دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی

مقدمه

«جناب آقای گوریباچف! برای همه روشن است که از این پس، کمونیسم را باید در موزه‌های تاریخ سیاسی جهان جست‌وجو کرد؛ چرا که مارکسیسم، جواپگویی هیچ نیازی از نیازهای واقعی انسان نیست؛ چرا که مکتبی است مادی و با مادیت، نمی‌توان بشریت را از بحران عدم اعتقاد به معنویت که اساسی‌ترین درد جامعه بشری در غرب و شرق است، به در آورد.»^۱

این یکی از شگفت‌انگیزترین پیش‌بینی‌های تاریخ سیاست است که از سوی یک سیاستمدار فیلسوف و عارف، در دوران اوج قدرت ظاهری اتحاد جماهیر شوروی، خطاب به رئیس‌جمهور آن کشور مطرح شد. حضرت امام خمینی (رضوان الله علیه) در این نامه «فقدان معنویت» را به مثابه یک «بحران انسانی» مطرح کرده و قدرت کمونیسم را به دلیل واجد بودن همین بحران، در مرز فروپاشی عنوان کرد؛ پدیده‌ای که کمتر از سه سال بعد به وقوع پیوست! در این ماجرا سخن از یک اتفاق سیاسی صرف نیست؛ بلکه مسئله «فروپاشی یک تمدن» و «انقضای یک تفکر» است که از قضا داعیه‌ی سروری دنیا را داشته! از این منظر است که «معنویت» به مثابه یک «مسئله‌ی تمدنی» که با بنیادی‌ترین نیازهای انسان گره‌خورده، اهمیت ویژه پیدا می‌کند. اما امروز در هژمونی فرهنگ لیبرالیسم و در عصر مجازی، این مسئله شکل دیگری پیدا کرده است. مدرنیته ابتدا به دلیل ذات سکولارش، به تقابل با هرگونه «امر قدسی و معنوی» پرداخت، اما به مرور با پشت سر گذاشتن چالش‌هایی، به بلوغ رسید و برای این خلأ بنیادی چاره‌ای اندیشید و با مفهوم‌سازی جدید از اصطلاح قدیمی spirituality که قبلاً به تقابل با آن برخاسته بود، توانسته تعریفی

معنویت‌های نوظهور را نیز فراهم کرده است؛ معنویت‌هایی که نه ریشه در دین دارند و نه در انسانیت و همچنین معنویت‌هایی که رفتارهای شیطانی نامیده شده است، بسیار در بین جوانان روح پیدا کرده است و این معنویت‌ها و رفتارها، در مقابل معنویت رحمانی قرار می‌گیرد. علت گرایش به این قبیل معنویات، طبیعتاً عدم آموزش صحیح و عدم وجود معلومات و اطلاعات در خصوص این فرهنگ‌های جدید است که کار مدارس و دانشگاه‌ها در این باره سخت‌تر و دشوارتر است.

■ خردورزی: علت جذب بیشتر معنویت‌های نوظهور نسبت به معنویت دینی و اسلامی چیست؟

این فرهنگ‌های جدید و معنویت‌های نوظهور، گزینه و شهوت‌های انسان را مورد خطاب قرار می‌دانند، زیرا آن را به عنوان جایگزینی رفتاری معرفی می‌کردند که آن را، شهوت و غریزه‌ی هر انسانی می‌خواهد، هر چیزی که جدید باشد؛ و ممکن است این فرهنگ و این معنویت با فرهنگ قرآن و مبانی دین در تضاد باشد. زمانی که گفتمان دینی را کد [و بدون حرکت] می‌ماند، در مقابل جایگزین‌های مجازی شگفت‌انگیزی ظاهر می‌شود که امروزه جوانان را با هر ابزاری و از همه راه‌ها دربرمی‌گیرد. معنویت‌های نوظهور و شاید شیطانی، نوعی هیجان کاذب به جوانان تزریق می‌کند و به همین علت، جوانان زودتر و بهتر به این موارد جذب می‌شوند؛ و البته یکی از دلایل عدم موفقیت جذب معنویت‌ها و رفتارهای اسلامی در حال حاضر، نپرداختن به این مسائل و عدم سرمایه‌گذاری در مراکز آموزشی و مدارس و دانشگاه‌هاست.

■ خردورزی: ساختار و ماهیت فعالیت معنویت‌های نوظهور چگونه است و چه تفاوتی با معنویت اسلامی دارد؟

در پرتو تهاجم فرهنگی غرب به جوامع [اسلامی] ما، این روزها از وجود اختلاف فاحش بین آنها (جوامع اسلامی) و فرهنگ‌های اسلامی خود رنج می‌بریم، اسلام امروز با ارزش‌های انسانی آمده است و چیزی که به غریزه انسان آسیب برساند، ارائه نکرده است. هدف آنچه امروز به سراغ ما می‌آید، تحریف مستقیم غریزه است. الگوهای انسانی مادی سعی می‌کنند که در ازای شناور بودن غرایز و امیال در شخصیت انسان، هر چیزی را که عاطفی و فطری است محو کنند. خطر این معنویت‌های جدید واضح است؛ آنچه از غرب به ما می‌رسد، باید از فیلتر اسلام بگذرد (و با مبانی اسلامی سازگار باشد) وگرنه شهوات و غرایز مختلف، زمینه‌گرایش به فرهنگ‌های نادرست را فراهم می‌کنند. فعالیت معنویت‌های جدید و نوظهور، بر غرایز و هیجانات کاذب متمرکز است و کوشش می‌کند تا جوانان را به شکل‌های مختلفی جذب کند.

ساختار معنویت اسلامی یقیناً جذاب‌تر خواهد بود و از آنجایی که ماهیت رحمانی دارد، طبیعتاً با فطرت انسان کاملاً سازگار است؛ اما نیازمند تبلیغ و آموزش و سرمایه‌گذاری در این باره هستیم.

■ خردورزی: آیا در جهان عرب، پدیده یک‌سان‌سازی ادیان و نظریه دین نوین جهانی جریان دارد؟

بسیاری از احزاب غربی به دنبال ترویج فرهنگ «دین‌گریزی» هستند و جهانی شدن با یکسان کردن مفاهیم و شیوه‌های زندگی در جهان، به منظور ورود بیشتر به الگوهای عبادی و ترویج رفتارهای واحد و دارای یک محتوا به این امر کمک می‌کند.

در اکثر جوامع، یکسان‌سازی ادیان تحت عنوان یک جریان وجود دارد، اما در پس پرده این یکسان‌سازی ورود معنویت‌ها و فرهنگ‌های نوظهور و جدید غربی، ضد فرهنگ هاست، که بازم مراکز آموزشی باید فرهنگ‌ها را از ضد فرهنگ‌ها تفکیک کرده و مطالب درست و واقعی را به دانش‌آموزان و دانشجویان آموزش دهند تا از هرگونه خطا و اشتباه جلوگیری شود. ●

بلکه الفاظ، حدّا کثر معبری اند که از طریق آنها می‌توان به معانی راه یافت و این معانی اند که مقصود انسان اند. به همین دلیل است که نزد عاقلان، متوقّف ماندن در واژه‌ها و جملات و بی‌توجهی محض به معانی، امری سفیهانه قلمداد می‌شود.

برای راه یافتن به معنا هم راهی جز فرازوی از لفظ نیست. معنا را باید در موطنی و رای واژه‌ها و الفاظ - که محسوس چشم و گوش نیست - جستجو کرد. معانی، چون روخ در کالبد لفظ‌ها جای گرفته‌اند و آن قدر مهم و تعیین‌کننده‌اند که لفظ‌ها را هم به تبع خودشان، دارای ارزش و اعتبار کرده‌اند. لفظ‌هایی که حاوی معانی قدسی هستند، نزد آدمیان - به اقتضای نظام ارزشی هر مکتب فکری و ملیتی - تقدیس می‌شوند و لفظ‌هایی که دلالت بر معنایی سخیف و بی‌ارزش می‌کنند نیز، همین جایگاه [سخیف و بی‌ارزش] را از معانی‌شان اکتساب می‌کنند.

زندگی معنوی، از منظر حکمت اسلامی نیز، فرازوی از زندگی طبیعی مادی است. عارفان، فیلسوفان و مفسران مسلمان، همگی بر این امر اتفاق نظر دارند که وجود انسان، تلفیقی از طبیعت و معنویت، یا به تعبیر دیگر مُلک و ملکوت است؛ در تمام هستی، این ویژگی فقط مختصّ انسان است، چرا که تمام دیگر موجودات هستی - حتی ملائکه الله - فقط متعلّق به یک نشئه از عوالم هستی اند. «موجودات طبیعی در نشئه طبیعت (ناسوت)، موجودات مجرد مثالی در نشئه مثال (ملکوت) و موجودات مجرد عقلی نیز تنها در نشئه عقل (جبروت) حضور دارند؛ هیچ یک از این موجودات، از نشئه خاصّ خود بیرون نمی‌شوند و در نشئات بالاتر یا پایین‌تر حضور همتای با آن مرتبه نخواهند داشت.»^۵

«اما فقط انسان است که مسیر خود را از سخیف‌ترین مرتبه‌ی هستی (ماء مهین) آغاز می‌کند و تا بالاترین مرتبه‌ی هستی، یعنی «خليفة اللهی» یا از منظری دیگر «لقاء الله»،



کاملاً مدرن شده از آن، ارائه دهد که ضدّیت با دین نهادینه، رکن آن محسوب می‌شود! تعبیر رایج «معنوی امانه دینی» که برای توصیف این شکل جدید به کار می‌رود، از پیچیدگی این مفهوم در عصر جدید حکایت می‌کند. این پیچیدگی با فراگیر شدن «شبکه‌های اجتماعی» ظهور و به‌روزی مضاعف یافته و آن را به کلاهی سردرگم تبدیل کرده است. چرا که این رسانه‌ها به صورتی پیچیده و نامحسوس، توانسته‌اند بستر گسترش معنویت مدرن (در تقابل با دین نهادینه) را فراهم کنند. اکنون پرسش این است که در این عصر مجازی که به سمت [وسوی] مدرن کردن تمام عرصه‌های زندگی در حرکت است، چگونه می‌توان تداوم «زیست معنوی»، به معنای واقعی کلمه را تضمین کرد؟! ما در این نوشتار برای آنکه بتوانیم مسیری نسبتاً منطقی را طی کرده و گره این کلاف را تا حدّی بگشاییم، ابتدا معنای «زیست معنوی» را از منظر حکمت اسلامی مرور کرده و سپس با آسیب‌شناسی شبکه‌های اجتماعی، از این منظر، بعضی از مختصات معنویت مدرن شده را که «زیست سایبری» امکان ظهورشان را پررنگ کرده، بیان می‌کنیم و در جستجوی راهی برای زیست معنوی واقعی، در متن فعالیت در همین شبکه‌های اجتماعی خواهیم بود.

یک: زیست معنوی از منظر حکمت اسلامی

در محاوره عمومی، «معنا» آن حقیقتی است که در پس «لفظ» نهفته است و اساساً لفظ است [که] انسان را به آن [معنا] دلالت می‌کند. هیچ‌گاه، واژه‌ها و جملات، خودشان هدف و مقصد نیستند،

می‌تواند پیش برود. به دلیل همین ویژگی تلفیقی است که چه بسا انسانی از مرتبه‌ی حیوانات پست‌تر گردد و چه بسا دیگر انسانی، مسجود ملائکه‌الله باشد. از همین روی، انسان تنها موجودی است که حق تعالی او را مشرف به چنین خطاب‌ی کرده است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهٗ»^۷. جناب صدرالمتهلین (رضوان‌الله‌علیه) می‌نویسد: «فعال‌کردن آن جنبه‌ی معنوی وجود انسان و در نتیجه، فرازوری از این زندگی طبیعی حیوانی (که محصور در طبیعت است و فقط حواس پنج‌گانه انسان را به کار می‌گیرد) را «حیات معنوی» عنوان می‌کند»^۸ همان‌طور که از آیه‌ی بالا پیداست، این زیست معنوی، معطوف به «لقای الله» است و مسلماً - همچون همه اهداف بلندی که انسان‌ها، حتی در همین حیات مادی پیش چشم دارند - چنین زندگی‌ای مستلزم تحمّل بعضی رنج‌ها و دست‌کشیدن از بعضی لذت‌ها است. آن دست‌لذت‌هایی که باعث پابست شدن انسان در حیات حیوانی (طبیعی) می‌شوند و رنج‌هایی که گذر از آنها برای نیل به لذت‌های بالاتر و عمیق‌تر و متعالی‌تر، ناگزیر است. عارفان و حکیمان مسلمان، معتقدند [که] این حیات ملکوتی - که مرتبه‌ای بالاتر از حیات مادی است - زمانی حاصل می‌شود که انسان در همین زندگی دنیوی، بار دیگر زاده شود و «ولادتِ دوم» را پشت سر بگذارد؛ البته این خود مستلزم نوعی «مرگِ اختیاری» است! مرگ نسبت به حیات حیوانی و تولّد در حیات الهی. «صدرالمتهلین اصرار دارد که انسان تا از این جهان نرفته، باید از رغبت به پوچی‌های حیات ظاهری بمیرد و دریابد که اگر با «ولادتِ دوم»، آن زیست معنوی را تجربه نکند و حیات طبیه را به دست نیاورد، در نشئه‌ی آخرت، نزد حق تعالی هیچ منزلت و مرتبتی نخواهد داشت؛ زیرا به حقیقت نشئه‌ی آخرت است که زندگی واقعی است: «وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانِ»^۹. اصطلاح «ولادتِ دوم» یا «ولادت

معنوی» را رباب سلوک و اهل معرفت از مفاد یکی از سخنان منقول از حضرت عیسی (علیه‌السلام) برگرفته‌اند که فرمودند: «لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ»^{۱۰} یعنی کسی که دو بار تولّد نیافته باشد، به ملکوت آسمان‌ها راه نمی‌یابد.^{۱۱} این زیست معنوی، مختصات و مؤلفه‌هایی دارد که در خلال مباحث آینده بعضی از آنها را توضیح می‌دهیم.

دو: معنویت مدرن شده در شبکه‌های اجتماعی

همان‌گونه که گذشت، فرهنگ لیبرالیسم (برخلاف کمونیسم) ظرفیت‌هایی داشت که به کمک آنها توانست خلأ بنیادین خود را با نوعی معنویت مصنوعی کتمان کند. این‌گونه معنویت، احساس معنوی بودن و نوعی فرازوری از زندگی طبیعی را به انسان مدرن می‌دهد، بدون اینکه حقیقتاً این امر محقق شود. مهم‌ترین نکته‌ی این معنویت [مصنوعی]، احتراز مؤکد از پایبندی و تقید به هرگونه دین و شریعت و به‌طورکلی مرجعیت هر «دیگری» ای در افکار، احساسات و رفتارها است. لازمه‌ی این معنویت، مؤلفه‌ها و مختصات شناختی و رفتاری است که مجموعاً «معنویت مدرن شده» را تکوّن می‌بخشند. این مختصات، در بستر شبکه‌های اجتماعی، امکان بیشتری برای نهادینه شدن پیدا کردند. در این مجال، فرصت کافی برای بسط همه‌ی آنها نیست؛ لذا در ادامه، با آسیب‌شناسی شبکه‌های اجتماعی، از این منظر، سه مورد از بنیادی‌ترین این مختصات را از موضع حکمت الهی نقّادی کرده و ذیل هر یک، راهکار جایگزین برای رشد معنوی را بیان می‌کنیم:

۱. معنویت سوپرنکتیوو و هنجار «خودبودگی»

شاید اساسی‌ترین مؤلفه‌ی حاصل از مؤانست با فضای سایبر و به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی، نوعی سوپرنکتیویسم به معنای «فاصله‌گرفتن با واقعیت نفس‌الأمری و برپاکردن جهان خویشتن در ذهن» است؛ ابزار این رسانه‌ها برخلاف رسانه‌های پیشین، همچون تلویزیون و سینما و... دیگر یک رسانه‌ی جمعی نیست که اجتماعی پای آن بنشینند و مشترکاً از آن بهره ببرند؛ بلکه هرکس، یک ابزار (تلفن همراه یا تبلت یا حداکثر لپ‌تاپ) شخصی و کاملاً خصوصی دارد که به‌وسیله‌ی آن، می‌تواند از این رسانه‌ها بهره‌بردار؛ این، نخستین گام در شخصی‌سازی جهان حاصل از ارتباط با شبکه‌های اجتماعی است.

گام دوم، زندگی‌ای است که هرکس بر اساس علایق و دغدغه‌های خودش، در فضای مجازی می‌سازد؛ آدم‌هایی که قرار است با آنها تعامل داشته باشد، آزادی در نحوه تعامل با دیگران، موضوع مطالبی که از این رسانه‌ها دریافت می‌کند، شخصیتی که از خودش در این فضا به نمایش می‌گذارد، و... همه‌ی اینها یک زندگی دومی را در عرض زندگی واقعی، برای او می‌سازند که چه بسا پرشورتر و جذّاب‌تر از زندگی واقعی باشد؛ اما نکته‌ی مهم این است که این زندگی، در ذهن او و در خیال او ساخته شده و هیچ نشانه و واقعیتی در خارج از ذهن ندارد؛ یعنی «همه‌ی احساسات و عواطف و کنش‌ها و تعاملات و افکار او در این دنیای ذهنی تحقّق دارند».

این امر، باعث شکل‌گیری یک هنجار شناختی و رفتاری می‌شود که می‌توان از آن با عنوان هنجار «خودبودگی»^{۱۲} یاد کرد. مطابق این هنجار «من سوپرنکتیوو»، تنها مرجع تشخیص همه باید‌ها و نبایدها و هست‌ها و نیست‌ها می‌شود و بالتبع، امور معنوی هم «باید دل‌بخوایی و [صرفاً] بر اساس اراده، احساس و تجربه‌ی فردی انجام شود»^{۱۳} و هیچ مرجع دیگری همچون فرهنگ، سنت، دین و... اعتبار اصالی نخواهد داشت. معنویت حاصل از این خصیصه هم طبیعتاً «معنویتی خودانگیخته»، کاملاً شخصی و به شیوه‌ی اختصاصی خویشتن است؛ خدای این معنویت، صرفاً

در دل‌ها جا دارد (سوپرکتیو است) و هیچ تأثیری در متن جاری زندگی ندارد؛ اما آن قدر هست که نیاز درونی انسان به امر معنوی را به صورت مصنوعی و سطحی تسکین دهد.

۲. فردگرایی و شریعت‌گرایی

یکی از ثمرات این سوپرکتیویسم، نوعی فردگرایی (Individualism) است؛ همان مؤلفه‌ی بنیادی لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی، یعنی فرهنگ لیبرالیسم، تکنولوژی مقتضای خودش (شبکه‌های اجتماعی) را ایجاد کرده و آن فناوری هم بسترهای وجودی متناسب لیبرالیسم را توسعه می‌دهد! اینکه فردگرایی در حوزه‌ی فرهنگی و اجتماعی چه تبعاتی به دنبال دارد و چگونه جامعه‌سازی دینی را ناممکن می‌کند، مجال خود را می‌طلبد؛ اما نوعی «انزوا»ی روان‌شناختی، یکی از نتایج آن است. معنویت حاصل از این مؤلفه نیز، کاملاً فارغ از حیات اجتماعی و امر قدسی است؛ وقتی جهان انسان، بر پایه‌ی «من» بنا شده باشد، دیگر هیچ «باید» و دستورالعملی از سوی «دیگری» ها، وجاهت نخواهد داشت، طبعاً «انقیاد در برابر دیگری» هم بی‌معنا و مسخره جلوه می‌کند و نوعی بی‌قیدی رفتاری (بر محور من سوپرکتیو) شکل می‌گیرد؛ طبیعی است که در این چارچوب فکری، التزام به «شریعت»، امری نامعقول و سفیهانه جلوه می‌کند و ناگزیر برای تأمین نیاز به معنویت هم باید در جستجوی راهی غیر از شریعت بود.

۳. زیست معنوی با فرازوی از من سوپرکتیو

در مقابل من سوپرکتیو، «من شهودی / حضوری / وجودی» در فلسفه‌ی الهی است. دسترسی به این «من» که عمیق‌ترین و متعالی‌ترین خویشتن انسان است، مستلزم تهذیب نفس و تحصیل مرتبه‌ای از تجرد است. با دستیابی به آن، سلوک توحیدی و راه «سیر انفسی در آیات الهی» هموار می‌شود. اما مقدمه‌ی آن، اتفاقاً فرازوی از من سوپرکتیو است. این فرازوی همان «مرگ اختیاری» است که در بخش قبل توضیح دادیم [که] لازمه زیست معنوی در نگرش الهی است؛ برای این امر، از یک سو باید به طریقی شایسته، برای «دیگری‌ها» اهمیت قائل باشد و از سوی دیگر، در راستای «سیر آفاقی در آیات الهی» توجّهی ویژه به آفاق جهان داشته باشد.

یعنی در تقابل با این خصیصه معنویت مدرن، که شبکه‌های اجتماعی به آن دامن زده‌اند، برای دستیابی به زیست معنوی، آن چنان‌که نگرش توحیدی تعریف می‌کند، از طرفی انسان باید تلاش کند که با مشاهده‌ی آفاق جهان به‌منابه آیات تکوینی الهی، آیه شریفه «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَنُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ قَبْلَنَا عَذَابَ النَّارِ»^{۱۵} را در جان خود تحقق ببخشند و از دیگر سو، باید در متن حیات اجتماعی و معنیت با رسول الله (صلی الله علیه و آله) در این حیات، به آیه شریفه: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا...»^{۱۶} و دیگر آموزه‌های «اخلاق اجتماعی قرآن» جامه‌ی عمل ببوشاند.

وجه مشترک این دو، توجّه به دیگر مظاهر اسماء الهی (در متن خلقت و در متن ارتباطات اجتماعی) است. این دو راهبرد که اولی شناختی است و دومی کنشی، در واقع راهکارهایی برای فرازوی از من سوپرکتیو و همان مرگ اختیاری است که لازمه‌ی ورود به حیات معنوی است.

۴. بسط عقلانیت عرفی

«در فضای سایبر، به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی، اطلاعات (داده‌ها) به جای معرفت می‌نشینند!»^{۱۷} زیرا در این فضا «با آبخار اطلاعات روبه‌رو می‌شویم و فرصتی برای «تأمل و فهم» نداریم. جریان

اطلاعات بر جریان زمان سبقت می‌گیرد و تا کاربر بخواهد اطلاعاتی را فهم و تحلیل کند، اطلاعات جدید فرا می‌رسد. در این فضا، دانستن و معرفت، هدف اصلی کاربر نیست و ارتباط، برای دست‌یابی به «معرفت» صورت نمی‌گیرد.»^{۱۸} ثمره‌ی طبیعی این زیست، فاصله‌گرفتن از عقلانیت منطقی و بسط عقلانیت عرفی است.

در عقلانیت عرفی، بیش از ارزش منطقی و معرفتی گزاره‌ها، این کارکرد گزاره‌ها است که اهمیت دارد. نوعی نسبیّت در صدق ثمره این عقلانیت است. آبخار اطلاعاتی که کاربر شبکه‌های اجتماعی را محاصره می‌کند، هیچ معیار و ملاکی برای صدق خبرها و گزاره‌ها به دست نمی‌دهد و فقط، امواج داده‌های ضدونقیض را وارد مغز کاربر می‌کند.

مخاطب هم که ناتوان از سنجش صحت و سُقم گزاره‌ها است، ناخواسته به ورطه‌ی نسبیّت می‌افتد. این همان عقلانیت پست مدرن است که برضد هرگونه قطعیت فلسفی و جزمیّت منطقی برخاسته و شکاکیت و بی‌یقینی، برایش یک ارزش به حساب می‌آید. تنها معیار برای انتخاب گزاره‌ها، کارکرد آنها است؛ این عقلانیت ابزاری، امتداد همان عقلانیتی است که جریان روشننگری در سده‌ی هجدهم میلادی توانست آن نهادینه کند. همان «عقل معطوف به تجربه» که در روشننگری به استقلال از هر مرجعیتی رسید و به تعبیر کانت قیّم نمی‌خواهد.^{۱۹}

ملکوت در ورطه بی‌معنایی

«بر اساس این نگرش، یک هویت دینی شناور شکل می‌گیرد که در آن، ایمان به جای آنکه ملازم یقین باشد، با شک و سرگردانی هم‌پیمان است!»^{۲۰} معنویت حاصل از این عقلانیت هم نه مبتنی بر حقایق نفس‌الأمری، بلکه بر محور «حال خوب» شکل می‌گیرد و دیگر مهم نیست که احساس معنوی به یک واقعیت متعالی و نفس‌الأمری تعلق گرفته

باشد؛ بلکه هر پدیده سطحی و گذرای می‌تواند احساس معنوی را شعله‌ور کند. در این نگاه، دیگر نمی‌توان میان عواطف حیوانی با احساس معنوی (ملکوتی) مرز روشنی ترسیم کرد. احساس محوری و غلبه‌ی احساس بر عقل، ثمره‌ی طبیعی این معنویت است و عواطف سطحی، سلسله‌جنبان این معنویت هستند.

طبیعتاً، این عقلانیت از معنویت که تأویلی و نیازمند تفسیر یک مرجع فکری یا الهیاتی باشد، گریزان است. در این نگرش، هیچ رازی در سراپرده‌ی خلقت و این زندگانی طبیعی نیست، جز آنچه که من سوپژکتیو تعریف کرده‌باشد. «ملکوت اشیاء»^{۲۱} و «ملکوت اعمال»^{۲۲} که در عرفان توحیدی از عمیق‌ترین آموزه‌ها است، در این نگرش، دیگر معنای محصلی ندارند و همه چیز، فقط همان چیزی است که برای من سوپژکتیو قابل تعریف باشد.

سلوک توحیدی با ایمان یقین محور

نقطه مقابل این عقلانیت، عقلانیت قرآنی است که بارها عموم مردم را به خاطر «دوری از استدلال و علم و یقین»^{۲۳} مذمت می‌کند و بارها «ظن و گمان را فاقد اعتبار معرفتی و حجیت عنوان کرده است»^{۲۴} در این نگرش، ایمان با تکیه بر پذیرش عقل، معنا پیدا می‌کند؛ یعنی اگر عقلانیت برهانی نباشد، اصلاً ایمان شکل نمی‌گیرد که بخواهد به حال دنیا و آخرت انسان مفید باشد و باعث رشد معنوی انسان شود. در این نگاه، «یقین» آن موهبت عظیم و باشکوهی است که پس از شهود ملکوت عالم، به حضرت ابراهیم (علیه السلام)^{۲۵} و به پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) نیز پس از طی مقامات سلوکی از رهگذر تسبیح و تحمید پروردگار^{۲۶} اعطاء گردیده است.

۵. دمدمی مزاجی معنوی و لحاف چهل تکه

گفته شد که بر اثر سوپژکتیویسم، نوعی شریعت‌گریزی در انسان شکل می‌گیرد و بر اثر

فرهنگ لیبرالیسم (برخلاف کمونیسم) ظرفیت‌هایی داشت که به کمک آنها توانست خلأ بنیادین خود را با نوعی معنویت مصنوعی کتمان کند. این‌گونه معنویت، احساس معنوی بودن و نوعی فراروی از زندگی طبیعی را به انسان مدرن می‌دهد، بدون اینکه حقیقتاً این امر محقق شود. مهم‌ترین نکته‌ی این معنویت [مصنوعی]، احتراز مؤکد از پایبندی و تقید به هرگونه دین و شریعت و به‌طورکلی مرجعیت هر «دیگری» ای در افکار، احساسات و رفتارها است.

بسط عقلانیت عرفی، یک «هویت دینی شناور» شکل می‌گیرد که در آن، ایمان به جای یقین، با شک و سرگردانی، هم پیمان است. اکنون می‌خواهیم نتیجه‌ی منطقی و عینی این دو مؤلفه را بیان کنیم. آن آبشار اطلاعاتی که قبلاً بدان اشاره شد، نوعی تکثر معرفتی را به دنبال دارد. اطلاعات فراوان و بعضاً متضاد نسبت به یک پدیده، باعث این تکثر می‌گردد. «تکثر معرفتی به گونه‌ای از بحران معرفتی می‌انجامد و از لحاظ روانی، سردرگمی و تحیر را به دنبال دارد. انبوهی از اطلاعات مرتبط با یک موضوع یا یک مسئله که مجال برای تفکر و ارزیابی آنها باقی نمی‌گذارد. حتی ساده‌ترین امور، مثل خرید اینترنتی هم متوقف بر بررسی اطلاعات زیادی است»^{۲۷} هرچه یک موضوع پیچیده‌تر شود، این بحران پررنگ‌تر می‌شود؛ البته این ویژگی از اختصاصات تفکر پست مدرن است که همان‌طور که اشاره شد، یک ارزش محسوب می‌شود؛ نه یک بحران!

یکی از بُعزج‌ترین عرصه‌های ظهور این بی‌ثباتی معرفتی، دین و معنویت است. آن «پلورالیسم معرفتی» با ضمیمه شدن به شریعت‌گریزی، منجر به نوعی «دمدمی مزاجی» و «تنوع‌طلبی» در ساحت معنویت می‌شود، زیرا انسان مجازی، برای تأمین نیاز به معنویت، مدام در حال جستجوگری است و هیچ نقطه‌ی ثبات و آرامشی نمی‌یابد. بنابراین سعی می‌کند نسخه‌های مختلف معنوی را امتحان کند تا شاید آن نقطه را بیابد. هرچه می‌گردد تشنه‌تر می‌شود و سعی می‌کند شیوه‌ی مختص به خود، در زیست معنوی را انتخاب کرده یا در واقع بسازد.

این شیوه، مسلماً یک شیوه‌ی باثبات و مبنایی نیست؛ بلکه معمولاً ناخودآگاه - تلفیقی از شیوه‌ها و مکاتب رفتاری و فلسفی گوناگون و متنوع است. تلفیقی نامنسجم که می‌توان از آن با عنوان «لحاف چهل تکه» یاد کرد. «معنویت‌گرایی جدید، روحیه‌های گریزپا و تفتن‌گرا دارد که با بستر فرهنگی خود یعنی پسامدرنیته سازگار است. در این بستر فرهنگی، زندگی اصیل به سیالیت ذهنی و جستجوگری مدام، معنا می‌شود و تغییر و تحوّل بیشتر از ثبات و استقامت ارزش می‌یابد. در این فضای فکری است که معنویت (در حوزه‌ی فردی) التزامی به قواعد ثابت و اصول انشا شده از بیرون ندارد و به دنبال ساختن راه معنوی خود، با جستجو در گزینه‌های موجود و تغییر مدام گزینه‌های خود، با هدف پرهیز از مرارت و یافتن گزینه‌های بکر است. ماحصل این نوع معنویت‌گرایی، ساختن یک لحاف چهل تکه است که از راه سرهم‌بندی گزینه‌های دم‌دست با التقاط عقاید و آموزه‌های معنوی پدید آمده است»^{۲۸}

شریعت؛ تنها راه نفوذ به ملکوت

یکی از اصول محکم در سنت عرفان اسلامی، تقید و پایبندی به شریعت و احکام دین است. توضیح اینکه: «انسان‌ها غیر از این صورت مُلکی (ظاهری)، یک صورت باطنی هم دارند که گاهی از آن تعبیر به «صورت غیبی و ملکوتی» می‌شود. این صورت، در قیامت نمایان می‌شود... صورت ملکوتی و باطنی

آن تذکر رسولانه و این گشودگیِ قدسی

درخشش معنوی در عهدِ پساانقلابی

امهدی جمشیدی

عضو هیأت علمی پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی



انسان، از ملکات نفسانی (خُلقیات نهادینه شده در جان) او سرچشمه می‌گیرد... و آنچه که ملکات نفسانی را شکل می‌دهد، اعمال ظاهری او است. پس این ظاهر است که باطن انسان را می‌سازد. به وسیله‌ی اعمال ظاهری، صورت ملکوتی آرام آرام شکل می‌گیرد.»^{۲۹} به همین دلیل است که عارفان مسلمان، شریعت را مایه‌ی حفظ و صیانتِ طریقت از فساد و تباهی می‌دانند [و می‌گویند]: «کسی که حال و طریقت خود را با شریعت صیانت نکند، حال او تباه و سلوک و طریقت او هوا و هوس و وسوسه خواهد شد.»^{۳۰}

پی‌نوشت

۱. صحیفه نور، روح الله موسوی الخمینی، ج ۲۱، ص ۲۲۰.
۲. اصطلاح «عصر مجازی» اشاره به نظریه‌ای است که اول بار توسط «پروفسور علی اکبر جلالی» مشهور به «پدر فناوری ارتباطات ایران» در سال ۱۳۸۷ مطرح شد و پس از سه موج تافلر، چهارمین موج تحولات دنیای مدرن را با این عنوان توصیف نمود.
۳. معنویت‌گرایی جدید، احمد شاکرنژاد، ص ۸۹.
۴. در این نوشتار «مدرزینته به مثابه یک زیست جهان» با مختصات ممتازی که محصول تمدن جدید غربی (از رنسانس به این سو) است و عصر پسامدرن هم دوره جدیدی از آن است، به عنوان اصل موضوعی مفروض است.
۵. تحریر ایقاظ النائمین، عبدالله جوادی آملی، ج ۲، ص ۶۷۴.
۶. الانشقاق، ۶.
۷. تحریر ایقاظ النائمین، عبدالله جوادی آملی، ج ۲، ص ۶۷۵.
۸. ایقاظ النائمین، صدرالمتألهین محمد شیرازی، ص ۵۳.
۹. «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدًا كَثُفًا فَلَمَّا قَبِه» (الانشقاق، ۶).
۱۰. العنکبوت، ۶۴.
۱۱. شرح اصول کافی، صدرالمتألهین محمد شیرازی، ج ۱، ص ۳۶۱.
۱۲. تحریر ایقاظ النائمین، عبدالله جوادی آملی، ج ۲، ص ۷۲۴.
۱۳. معنویت‌گرایی جدید، احمد شاکرنژاد، ص ۱۰۱.
۱۴. معنویت‌گرایی جدید، احمد شاکرنژاد، ص ۱۰۱.
۱۵. آل عمران، ۱۹۱.
۱۶. الفتح، ۲۹.
۱۷. الهیات سایبر، علیرضا قائمی نیا، ص ۱۳۶.
۱۸. الهیات سایبر، علیرضا قائمی نیا، ص ۱۳۴.
۱۹. مدخل فلسفه روشنگری، محمود خاتمی، صفحه ۲۳۶.
۲۰. معنویت‌گرایی جدید، احمد شاکرنژاد، صفحه ۱۷۰.
۲۱. «ثُرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (الانعام، ۷۵).
۲۲. «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» (نساء، ۱۰).
۲۳. به عنوان نمونه رک: بقره، ۱۱۱؛ انبیاء، ۲۴؛ مؤمنون، ۱۱۷؛ نمل، ۶۴؛ قصص، ۷۵.
۲۴. به عنوان نمونه رک: نساء، ۱۵۷؛ انعام، ۱۱۶؛ انعام، ۱۴۸؛ یونس، ۶ و ۶۶؛ احزاب، ۱۰؛ نجم، ۲۳ و ۲۸.
۲۵. «ثُرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (الانعام، ۷۵).
۲۶. «وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ تَأْتِيكَ الْيَقِينُ» (الحجر، ۹). البته این «یقین» امری متعالی‌تر و بنیادی‌تر از یقین فلسفی است که یکی از مقدماتش همان یقین فلسفی است.
۲۷. الهیات سایبر، علیرضا قائمی نیا، صفحه ۱۶۹.
۲۸. معنویت‌گرایی جدید، احمد شاکرنژاد، صفحه ۹۹.
۲۹. ادب الهی، مجتبی تهرانی، کتاب یکم: تأدیب نفس، صفحه ۱۹۳ تا ۱۹۵.
۳۰. اصطلاحات الصوفیه، ملاعبدالرزاق کاشانی، صفحه ۱۱۶.
۳۱. احمد شاکرنژاد، معنویت‌گرایی جدید، ص ۱۷۰.



نیاز به رسولان الهی و انگیزه رسالت آنان

ملاصدرا می‌نویسد: «نبی در حدّ مشترک میان عالم مُلک و محسوسات از یک سو، و عالم ملکوت و معقولات از سوی دیگر است؛ چراکه هم ابواب مُلک به قلب او گشوده است و هم ذکر و عبادت و معنا، دغدغه وی است. او هم در میان مردمان است و هم می‌خواهد مردمان را به حرکت کمالی وادارد و از اسارت در تمنّیات مادی برهاند.»

پس مسأله و مشغله نبی، برانگیختن حس «حرکت باطنی» و «صبرورت معنوی» در مردم است؛ او می‌خواهد با تذکر به مبدأ و معاد، انسان را به عالمی فراتر از ماده و طبیعت و زمین فرابخواند و «دریچه‌ای معنوی» به روی او بگشاید و به او حیات باطنی ببخشد. این در حالی است که پیش از «تذکر رسولانه»، انسان در حیات ظاهری محض به سر می‌برد و جز به خواسته‌های جسمی و مطلوب‌های این جهانی، نمی‌اندیشد. ایجاد این تکانه سرنویشت‌ساز در فرد و جامعه، کاری رسولانه است.

پیوند انقلاب اسلامی و رسالت رسولان الهی

انقلاب اسلامی نیز چنین غایتی داشت و امام خمینی (ره)، با تئبه و تذکری رسولانه که به گوش جان‌ودل ایرانیان مسلمان رسید، بسیج اجتماعی بسیار گسترده‌ای را فراهم آورد که اعجاب تمام تحلیل‌گران و صاحب‌نظران نام‌آشنای غربی را برانگیخت. آری، حتی آنها که در فضای تجدد به سر می‌بردند و وجودشان به سکولاریسم و مادی‌اندیشی آمیخته شده بود، وی را چون پیامبر این زمانی دیدند و تفسیر کردند. امام خمینی (ره)، پیامبر نبود، اما خط رسولانه را پی گرفت و با منطق رسولانه، مردم را فراخواند و انقلاب به پا کرد. چیزی که اصل و بنیاد این انقلاب را برمی‌ساخت، همین توجه به خدای متعال و طلب کمال معنوی و حیات باطنی بود، و تمام شعارها و خواسته‌های دیگر، فرع بر این امر بودند. جان‌هایی خدایی شده و معناندیش، از پوسته ظواهر مادی به درآمده بودند؛ چنین بود که تمنای شهادت داشتند و از مرگ، نمی‌هراسیدند.

ماهیت معنوی انقلاب اسلامی

کلید فهم این انقلاب و عالم معنایی آن نیز توجه به «ماهیت معنوی» آن است؛ در اینجا، واقعیت‌ها دارای «عمق» و «باطن» هستند و اگر به این وجه ناپیدا پرداخته نشود، یا زنجیره رویدادها به صورت «معما»، جلوه‌گر می‌شوند و برچسب «اتفاقی بودن» و «نامعقولیت» می‌خورند و یا به «روایت سطحی و ظاهری» از آن بسنده می‌شود، که البته از توضیح و تبیین واقع‌گرایانه، تهی خواهد بود. انقلابی که زمینی محض نیست، محتاج «چشم مشاهده‌گر دیگر» نیز هست که از پوسته و قشر، فراتر می‌رود. مدخلیت «دست غیبی» و «تحفه الهی» در این انقلاب، به معنی آن است که انقلاب، به مصداق تمام عیار «اتصال مُلک به ملکوت»، تبدیل شده است و رو به «آسمان» دارد و می‌خواهد حاکمیت و جامعه را به نردبانی برای گذار به آسمان تبدیل نماید.

دست یافتن به چنین تصویری از انقلاب، متوقف بر «ارتباط وجودی» با انقلاب است؛ یعنی باید خود را به دست این واقعه قدسی سپرد و از خود بی‌خود شد و به مقام «شیدایی» و «شیفتگی» نسبت به آن رسید؛ «انس وجودی»، یعنی چون او شدن و از او شدن. همگونی و تجانس معنایی با این عالم قدسی، «فهم متفاوتی» می‌آفریند که موجب دسترسی به «واقعیت‌های پنهان» آن می‌شود. پس سرچشمه این چنین فهمی، سیروسلوک باطنی است. این در حالی است که نگاه مستشرقانه و سفارشی و از بیرون، حاصلی ندارد و این انقلاب را به لایه‌های ناصواب فرومی‌کاهد.

برهه تاریخی انقلاب اسلامی

این پاره از تاریخ، فضیلت است و باید مجال وجود و حضور در این تاریخ قدسی را «نعمت» انگاشت. ما امکان‌های متعددی برای ظهور تاریخی داشتیم، اما تقدیر این‌گونه رقم خورد که در اینجای تاریخ، موجودیت یابیم؛ ما به اقیانوس تاریخ، پرتاب نشده‌ایم و بی‌هدف و بی‌حساب در این چنین محفل و منزلی ننشسته‌ایم؛ پس باید به «خودآگاهی تاریخی» دست یابیم و فضیلت در اکنون و اینجا بودن را درک کنیم. زندگی غافلانه یعنی مکانت تاریخی خویش را ندانستن و خط حرکت تاریخی را ندیدن و خود را در نسبت با تاریخ تعریف نکردن، پس باید از غفلت به در آمد و خویشتن را یافت.

تمام فضایی که در دل این تاریخ نهفته است، به کسی بازمی‌گردد که مظهر «انسان کامل» در دوره تاریخی ما بود؛ او بود که چنین افقی را گشود و به «انحطاط تاریخی» ما پایان داد. قدسیت این تاریخ، به امام خمینی (ره) بازمی‌گردد و او بود که همچون انبیای الهی، محور این تاریخ جدید قرار گرفت و جامعه را به سویی متفاوت هدایت نمود. باید تاریخ را بر اساس انسان کامل، دوره‌بندی کرد، نه فناوری‌ها و ابزارهای مادی؛ مدار حرکت تاریخ، حیات معنوی انسان است، نه ابزارآلات ساخته انسان. تاریخ انسانی، تاریخ ابزاری نیست که همه چیز در آن به چگونگی مواجهه انسان با طبیعت، فرو کاهیده شود، بلکه باید در چارچوب نسبت انسان با خدای متعال، تاریخ را دید و سنجید. از این رو، عهد انقلاب اسلامی، عهد انبیای الهی و استمرار همان خط تاریخی است که ما را از زوال در درون تاریخ طاغوتی و تجددی بیرون کشید و به ساحل معنا و قدس، هدایت کرد. عصر پساانقلابی، عصر امام خمینی (ره) است و این تعبیر، از تاریخ جدیدی حکایت می‌کند که در متن آن، انسانی قدسی و ملکوتی، زمام و عنان حرکت تاریخ را به دست گرفته است.

امام خمینی (ره) عنصر مقوم و معنابخش این تاریخ است، و او نیز پرتو و شعاعی از نهضت معنوی انبیاست.

«معنویت» در تاریخ قدسی پساانقلابی

در تاریخ قدسی پساانقلابی، اصالت از آن «معنا» است نه «ماده». فلسفه زندگی انسان در انقلاب اسلامی، تمتعات هرچه بیشتر از مادیات نیست و او در لذت‌های این جهانی، غرقه نیست، بلکه او در طلب «کمالات معنوی» است. «اصالت معنا»، کنار زدن معیشت نیست، بلکه ترجیح معنا بر ماده است و این که انسان، در مواقع تزاحم و تعارض، جانب معنا را بگیرد و از ماده درگذرد.

نظریه «اصالت معنا»، اساس عالم فرهنگی پساانقلاب است و از «انسان‌شناسی توحیدی» برمی‌خیزد که در آن، زندگی دنیا در حکم «مقدمه» ای برای تحصیل فضایل معنوی و وصول به سعادت اُخروی است؛ امری که در عالم تجدد و سیاست‌های توسعه‌گرایانه‌ی آن، نه فقط وجود ندارد، بلکه هیچ معنا و معقولیتی نیز ندارد. بدین جهت، کسانی که جامعه را به سوی «اصالت ماده» فرامی‌خوانند و می‌خواهند با تحریک و تهییج تمنیات حیوانی دیگران، عزت و شرافت و دیانت و ارزش‌های غایی را به میدان معامله سوق دهند، زخم بر قلب انقلاب می‌نشانند و دست تناول به طرف حقیقت بنیادین انقلاب دراز می‌کنند.

در عالم پساانقلابی، جامعه باید «محول» و «بستر» تکامل معنوی افراد باشد و افراد را به سوی حق و صلاح، هدایت کند؛ یعنی «ساختارهای اجتماعی»، نباید خنثی و بی‌طرف باشند و همه چیز در مسیر سعادت، تنها به اراده خود فرد وابسته باشد، بلکه ساختارهای رسمی، همگی باید حق مدار و هادی باشند. جامعه اسلامی، جامعه‌ای است که در آن، فساد و تباهی، هم «اقلی» و «ناچیز» است و هم «پنهان» و «ناپیدا»؛ چنان‌که از

یک سو، «جریان اصلی» در جامعه، مؤمنان راستین و مقتید هستند و «اکثریت مردم»، احکام دین را گردن می‌نهند، و از سوی دیگر، انحراف‌ها و لغزش‌ها نیز در «عرصه عمومی» صورت نمی‌گیرد و فاسدان و عاصیان، جرأت سرکشی و فساد در بستر جامعه را ندارند. در این حال است که جامعه اسلامی، به واقع شکل گرفته و ساختارها به خدمت ارزش‌ها درآمده‌اند و حامی و مبلغ آنها هستند.

مبنای ترویج ارزش‌های الهی در انقلاب اسلامی

نکته دیگر این‌که اشاعه ارزش‌های الهی، همیشه بر مبنای ترویج «فردبه‌فرد» نیست؛ زیرا چنین ترویجی، تنگ دامنه و محدود است، حال آنکه اسلام می‌خواهد مردم، «فوج فوج» به ارزش‌ها گرایش یابند و به احکام الهی متعهد شوند. برای این منظور، باید «مقدمه ساختاری» طراحی کرد تا کار نشر و تبلیغ، در «لایه فردی» محدود نماند، بلکه قدرت و بضاعت وسیع ساختارها، دین‌داری را به یک «جریان عمومی» و «موج اجتماعی» تبدیل کند و ایمان، به «گفتمان غالب» و «معنای مسلط» در جامعه تبدیل شود.

از آنچه در بند پیشین گفته شد، روشن می‌شود که «دولت اسلامی» نسبت به فرهنگ اسلامی، مسئولیت دارد و این‌گونه نیست که مسئولیت‌های او همچون «دولت سکولار»، به شئون مادی و معیشتی زندگی افراد جامعه محدود شود، بلکه این دولت، به سبب اسلامی بودنش، باید به میدان کارزار فرهنگی وارد شود و نسبت به نشر و بسط ارزش‌های الهی در جامعه، اهتمام بورزد؛ حتی از این فراتر، باید گفت: «مهم‌ترین و اساسی‌ترین تکلیفی که دولت اسلامی بر عهده دارد، تکالیف فرهنگی است.» چراکه «فلسفه خلقت انسان»، تکامل معنوی است و زیستن در دنیا و بهره‌مندی از نعمات مادی و حضور در جامعه، همه‌وهمه، در حکم «مقدمه» ای بر تحصیل فضایل معنوی و الهی است و نه بیشتر. زندگی دنیا، هیچ‌گونه اصالتی ندارد و تنها پیش‌درآمدی بر رشد و شکوفایی معنوی انسان است؛ حال آنکه در انگاره «توسعه تجددی»، همه چیز به دنیا و مادیات و لذا بدین محسوس آن فرو کاهیده می‌شود و انسان از فلسفه وجودی خویش دور می‌افتد. چنین تفاوت بنیادینی، به شکافی بزرگ در «سیاست‌گذاری اجتماعی» نیز می‌انجامد؛ چنان‌که رویکرد سیاستی در دولت اسلامی، «آخرت‌اندیش» است و در دولت سکولار، «دنیا‌بسنده».

نقش جامعه و دولت، در «فرهنگ و معنویت» پساانقلاب

این‌که «دولت اسلامی» باید حافظ و حامی ارزش‌های فرهنگی اسلام باشد و فضای جامعه را به سوی معنا و معنویت سوق دهد، به این معنی نیست که جامعه اسلامی باید در این زمینه، حاشیه‌نشین و نظاره‌گر باشد، بلکه برعکس، از آنجا که دولت اسلامی، کوچک و محدود است، این جامعه است که باید بار اصلی را در این باره بردوش گیرد و دردهای فرهنگی و امراض معنوی را علاج کند و شأن دولت در اینجا، «سیاست‌گذاری، مسیرپردازی، هدایت، همراهی، زمینه‌سازی، حمایت، نظارت، مهار، و مراقبت» است؛ به بیان دیگر، کار اصلی و عمده باید به دست «گروه‌های خودجوش فرهنگی» و «ساختارهای فرهنگی غیررسمی» و «حلقه‌های میانی» انجام گیرد، اما چون این فاعلیت و اقدام، بدون مساعدت و معاونت دولت اسلامی، دشوار و دیرپای و گاه ناممکن خواهد بود و دولت اسلامی نیز باید به میدان عمل و کنشگری بیاید و گره‌ها را بگشاید.

پس در این رهیافت، دولت اسلامی، فرع بر نیروها و ساختارهای فرهنگی غیررسمی است و فاعلیت اصلی و عمده از آن آنهاست. دولت اسلامی باید کوچک اما قوی باشد، و جامعه اسلامی نیز بزرگ و قوی؛ چنین دولتی، «متمرکز و خویش‌بسنده» نیست و با حضورش، دیگران غیررسمی را به حاشیه



چراکه نمی‌توان همه چیز را به ساختارهای بیرونی ارجاع داد و از آنها انتظار مهار و نظارت حداکثری داشت، بلکه خود شخص نیز باید آنچنان باشد که ارزش‌ها در وجود او، محقق و مجسم باشند. پس پرسش از این‌که: «چه کسی باید حکومت کند؟» موجّه است و این امر، بر صلاح و سعادت معنوی مردم، اثر مستقیم و عینی دارد. برترین مثال معاصر در این زمینه، حاکمیت امام خمینی (ره) در دهه شصت است که حضور سیاسی اش آنچنان با معنا و معنویت و ارزش‌های قدسی آمیخته بود که جامعه را نیز در پی خویش روان ساخت و بسیاری از مردم، شیدا و شیفته همین معنااندیشی و عرفان‌خواهی ایشان بودند و سبک زندگی خویش را بر اساس دلالت‌هایی که از مشاهده او دریافت می‌کردند، دگرگون ساختند و به قافله قدسی انقلاب پیوستند. ●

پی‌نوشت

۱. الشواهد الربوبیه فی النهاج السلوکیه، (مع حواشی الحاج ملاحادی السبزواری، تعلیق و تصحیح السید جلال‌الدین الاغتیبانی، مشهد: المرکز الجامعی، ۱۳۶۰)، اشراق نهم از مشهد پنجم، ص ۳۵۵-۳۵۷.

انقلابی که زمینی محض نیست، محتاج «چشم مشاهده‌گر دیگر» نیز هست که از پوسته و قشر، فراتر می‌رود. مدخلیت «دست غیبی» و «تحفه الهی» در این انقلاب، به معنی آن است که انقلاب، به مصداق تمام عیار «اتصال مُلک به ملکوت»، تبدیل شده است و رو به «آسمان» دارد و می‌خواهد حاکمیت و جامعه را به نردبانی برای گذار به آسمان تبدیل نماید.

نمی‌برد و مردم را از صحنه مجاهدت فرهنگی نمی‌راند، بلکه خود را «خادم و بستر ساز» می‌شمارد و ظرفیت‌های غیررسمی و بضاعت‌های نهفته در متن جامعه را شکوفا می‌نماید.

نقش کنشگری دولت اسلامی نسبت به دین و فرهنگ

درباره کنشگری دولت اسلامی نسبت به فرهنگ دینی و معنوی باید افزود که این حضور و فاعلیت، مبتنی بر «زور و اجبار» نبوده و این‌گونه نیست که دولت اسلامی به سبب دولت‌بودنش، بر «اهرم‌های قهری و سخت» تکیه کند و بخواهد دین را بر مردم «تحمیل» کند. رویکرد دولت اسلامی، پدید آوردن «دین دولتی» نیست؛ یعنی غرض این نیست که مردم از خوف و هراس مواجهه قهری دولت، در ظاهر و ریاکارانه، دین دار باشند، اما دل و جانشان با دین، بیگانه باشد و در آنجا که از چشم دولت دورند، به خویش بازگردند و غیردینی و ضد دینی عمل کنند. چنین وضعی، حتی با غایات و دعاوی خود دین نیز سازگار نیست و اسباب کمال معنوی و سعادت اخروی را نیز فراهم نخواهد کرد. زبان دولت اسلامی در این باره، زبان «موعظه، پند، دعوت، تبیین، توضیح، و القای بصیرت» است، نه زبان «تحمیل، زور، زنجیر، زندان، و شکنجه». دولت اسلامی می‌خواهد، دین در متن جامعه، درونی و «نهادینه» شود و مردم از سر اختیار و انتخاب خویش، سبک زندگی دین‌دارانه را برگزینند، نه این‌که محافظه‌کارانه و مرعوبانه، پروای قدرت دولتی را داشته باشند و تظاهر به دیانت کنند. البته روشن است که همانند امور و قواعد غیردینی، در آنجا که اقلیتی فاسد و بدخواه بخواهند موربانه وار، «تجاهر به فساد» کنند و عرصه عمومی را آلوده سازند و در مردم، انگیزه تمایل به فساد و ضلالت را فراهم آورند، دولت اسلامی از فضای سخن و گفتگو و موعظه خارج و از قدرت حاکمیتی خویش در راستای مواجهه با فساد سازمان یافته و عامدانه استفاده خواهد کرد تا به واسطه این «اقلیت عاصی»، مردم و عرصه عمومی آسیب‌نبینند. به هر حال، تقدّم از آن مواجهه نرم و تبیینی و تربیتی است و مواجهه سخت و حقوقی و حدودی، تنها در پاره‌ای از موارد، موضوعیت می‌یابد.

نقش اعمال و رفتار حاکمان در دین و فرهنگ جامعه

نکته دیگر درباره وضع فرهنگی و معنوی در جامعه اسلامی این است که مدخلیت دولت اسلامی در این زمینه، فقط از زاویه «سیاست‌گذاری» نیست، بلکه خود عمل حاکمان و کنش زمامداران نیز دلالت‌ها و نتایج فرهنگی و معنوی بسیار گسترده و جدی‌ای دارد؛ هرگز این‌گونه نیست که فقط «سیاست‌ها» در دین‌داری مردم مؤثر باشند و «سبک زندگی حاکمان» دیده نشود و مردم بر اساس آنها انتخاب فرهنگی نکنند، بلکه چه بسا بیش از سیاست‌ها، رفتارهای حاکمان مؤثر و مولّد باشند و مردم را به سوی ارزش‌ها یا ضد ارزش‌ها سوق بدهند.

در فلسفه سیاست، سخن بر سر این است که «باید چگونه حکومت کرد؟»، نه این‌که «باید چه کسی حکومت کند؟»، درحالی‌که افزون بر سازوکار حکومت‌کردن، حاکم نیز مهم است؛



انقلاب اسلامی و رشد معنوی جامعه

| محسن ردادی



عضو هیات علمی پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اجتماعی

■ جایگاه معنویت در فرهنگ و اندیشه ایرانی

حکمت خسروانی را تأسیس کردند. اصول و مبانی حکمت خسروانی کاملاً معنویت‌گرایانه بود. خردورزی حکمای ایرانی، با سلوک و معنویت آمیخته بود و هدف از آن رسیدن به خدای یگانه توصیف می‌شد؛ برخلاف حکمت یونانی که از چنین معانی‌ای تهی بود. حکمت خسروانی پس از اسلام، در فلسفه اشراق و به دست شیخ شهید، شهاب‌الدین سهروردی ادامه یافت. شعرای ایرانی نیز، معنویت‌گرایی و دوری از دنیای مادی را به فراوانی در شعرهای خود بازتاب داده‌اند. به‌عنوان مثال حافظ با تحقیر دنیای فانی می‌گوید:

«زان پیش‌تر که عالم فانی شود خراب / ما را ز جام باده گلگون خراب کن»

همچنین مولانا جلال‌الدین بلخی، دانشی که به جای معنویات، به دنیا و آبادی مادی پردازد را نکوهش می‌کند: «این همه، علم بنای آخور است / بهر استبقای گاو و اشتر است

بهر استبقای حیوان چند روز / نام آن کردند این گیجان رموز»

بنابراین، زمینه معنویت‌گرایی در اندیشه و فرهنگ ایرانی، سابقه چند هزارساله دارد و انقلاب اسلامی نیز در این زمینه تاریخی-فرهنگی به وقوع پیوست و به نوبه خود، معنویت‌گرایی را تقویت کرد.

پهلوی و ترویج مادی‌گرایی

حکومت پهلوی دقیقاً بر خلاف هویت معنویت‌گرایانه ایرانی اقدام می‌کرد. در دوره رضاخان،

معنویت و هویت ایرانی

پیش از پرداختن به نقش انقلاب اسلامی در رشد معنوی جامعه، باید به این نکته توجه داشت که فرهنگ و هویت ایرانی از دوره باستان، معنوی و متعالی بود. برخلاف یونان که فرهنگ و فلسفه‌ای مادی داشت، فرهنگ و اندیشه ایرانی، معناگرا بود؛ بنابراین انقلاب اسلامی، معنویت در جامعه را آغاز نکرد، بلکه در راستای هویت ایرانی، معنویتی که در فرهنگ و اندیشه ایرانی بود را احیا کرد. در ایران باستان، اندیشمندان ایرانی در مکتب «حکمت خسروانی» فعالیت‌های فکری خود را سامان می‌دادند. این افراد به فرزندان خسروانی و یا خسروانیون مشهور بودند. زرتشت و شاگردان او به نام‌های جاماسب و فرشوشت

مناسک جمعی دینی مانند عزاداری محرم تعطیل شد. به علاوه، روحانیت هم که پاسداران معنویت جامعه بودند تضعیف شدند و حوزه‌های علمیه بسیار محدود شد. در خارج از حکومت نیز روشنفکران عصر رضاخان، به دنبال تضعیف معنویت‌گرایی ایرانیان بودند. به عنوان مثال، مجله دنیا در بهمن ۱۳۱۲ ش توسط جمعی از روشنفکران تأسیس شد و در مدت انتشار، مادی‌گرایی را ترویج می‌کرد. این ماهنامه اثر زیادی بر جامعه تحصیل کرده داشت و در طول انتشار خود با مزاحمت دولت مواجه نشد. علی‌رغم اینکه اغلب نشریه‌ها پس از مدتی توقیف می‌شدند، این نشریه تا آخر به کار خود ادامه داد.

مجله دنیا برای خود رسالت تاریخی قائل بود و در هر شماره تأکید داشت که از نظر اصول مادی، به پدیده‌های علمی و اجتماعی و هنری می‌پردازد. در مقاله آغازین دنیا، هدف از انتشار آن به تفصیل بیان شده است: «مجله دنیا به اصول ماتریالیسم معتقد است، با ایدئالیسم می‌ستیزد و جدیت می‌کند تا فکر خواننده خود را با درجه تمدن امروزی بشر آشنا سازد». مادی‌گرایی توسط روشنفکران نسل بعد هم ادامه یافت و هنوز هم در دانشکده‌های فنی ایران می‌توان معنویت‌ستیزی و تعصب بر مادی‌گرایی را میان برخی استادها و دانشجویان مشاهده کرد.

علاوه بر حکومت پهلوی و روشنفکران عصر پهلوی، جریان دیگری نیز وجود داشت که در آن دوران به معنویت‌گرایی ایرانیان ضربه زد: «دین‌داران متحجر». این دین‌داران سطحی که اغلب جزو کاسب‌های جزء و عمده بودند، به اسلام خشک، فردی و ظاهری پایبند بودند. خشک‌ازاین‌جهت که نسبت به معنویت و عرفان بی‌اعتنا بودند و صرفاً به شریعت و احکام ظاهری آن، تکیه می‌کردند؛ و از این جهت فردی که به جامعه بی‌توجه بودند و دغدغه آنها تنها، اجرای احکام شرعی بود. متحجران دینی، ظاهرگرا بودند و اصولی مانند عدالت، ظلم‌ستیزی و رسیدگی به

محرومین، برای آنها بی‌ارزش بود. این دین‌داری که با ممانعت حکومت پهلوی هم مواجه نمی‌شد، به دین‌داری واقعی آسیب زد و با تضعیف دین، معنویت‌گرایی نیز آسیب دید. بسیاری از روشنفکران آن زمان که دغدغه‌های اجتماعی داشتند، با ملاحظه این دین‌داری کاسب‌کارانه، اصل دین را زیر سوال می‌بردند. مثلاً جلال آل‌احمد در داستان سه‌تار و صادق هدایت در داستان حاجی آقا به این جریان متحجر و خشک و ظاهری اشاره می‌کنند و البته کل دین‌داران را با همین معیار، نقد می‌کنند.

جریان اصیل دینی در حوزه‌های علمیه و در میان روحانیت، مبلغ اسلامی بود که نسبت به اجتماع بی‌تفاوت نبود و در جریان ملی شدن صنعت نفت، نشان داد که در استیفای حقوق مردم کنار آنهاست. به علاوه اسلامی تبلیغ می‌شد که علاوه بر فقه، به عرفان و عقل هم متکی بود. خشک و بی‌روح نبود و دلسوزانه برای بهبود وضع مردم تلاش می‌کرد. این جریان اصیل دینی، یک نظام کامل بود که معنویت، فقه، سیاست و اجتماع را در هم تنیده بود و با جریان متحجر فاصله داشت.

امام خمینی و انقلاب معنوی

از دهه چهل شمسی، امام خمینی (ره) رهبری جریان اصیل اسلامی را بر عهده گرفت. این جریان، به دنبال احیای معنویت و دین در زندگی اجتماعی-سیاسی مردم بود. امام خمینی (ره) به دلیل این که در کنار دست‌یافتن به بالاترین مدارج علم فقه، مدرس فلسفه و استاد عرفان هم بود، شایستگی کافی برای هدایت این جریان احیاگر را داشت. یک رهبر فقیه به تنهایی نمی‌توانست احیاگر معنویت در جامعه ایران اسلامی باشد. فقه باید در کنار عرفان و فلسفه قرار می‌گرفت تا امکان احیای معنویت فراهم شود. امام خمینی (ره) به دلیل اشراف بر فلسفه و عرفان، توانست به معنویت در طول مبارزه و نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی محوریت ببخشد.

رابطه مردم با رهبر انقلاب اسلامی، رابطه با یک رهبر سیاسی یا حتی رابطه مقلدان با مرجع تقلید نبود؛ بلکه رابطه امام و امت بود. رابطه مرید و مرادی جریان داشت و این فقط به مدد حاکم بودن معنویت بر جامعه اسلامی امکان‌پذیر شد.

انقلاب اسلامی بیش از آنکه یک انقلاب سیاسی باشد، انقلابی معنوی بود و در این چارچوب باید فهم شود. به همین دلیل است که بهترین تحلیل از انقلاب اسلامی را آقای لیلی عشقی، در کتاب «زمانی میان زمان‌ها: امام، شیعه و ایران» بیان کرده است. چرا که به گفته «کریستیان ژامبه»، این کتاب برای فهم انقلاب اسلامی از «متافیزیک ایرانی» بهره برده است. بدون در نظر گرفتن معنویت‌گرایی ایرانی، نمی‌توان انقلاب اسلامی را فهمید.

حیوان همه چیزش فدای اقتصاد است

مجموعه شعارهای انقلاب اسلامی در کتاب «جامعه‌شناسی شعارهای انقلاب اسلامی» نوشته آقای محمدحسین پناهی گردآمده است. تقریباً هیچ شعار مادی در دوره انقلاب اسلامی سر داده نشد. خواسته‌های مردم، از جنس فرامادی بود. یک انقلاب معنوی که خواسته‌های اقتصادی در آن جایی نداشته باشد، فقط در جامعه معنویت‌گرای ایرانی امکان تحقق دارد.

امام خمینی (ره) به غیراقتصادی بودن انقلاب اسلامی به درستی اشاره کرده‌اند: «هیچ من نمی‌توانم تصور کنم و هیچ عاقلی نمی‌تواند تصور کند که بگویند ما خون‌هایمان را دادیم که خریزه ارزان بشود! ما جوان‌هایمان را دادیم که خانه ارزان بشود. هیچ عاقلی جوانش را نمی‌دهد که خانه ارزان گیرش بیاید. مردم همه چیزشان را برای جوان‌هایشان می‌خواهند. جوان‌هایشان را به کشتن بدهند که نان ارزان گیرشان بیاید؟! این یک چیز معقولی نیست. اینهایی که زیربنای همه چیز را اقتصاد

می‌دانند اینها انسان را حیوان می‌دانند. حیوان هم همه چیزش فدای اقتصادش است. زیربنای همه چیزش [است]؛ الاغ هم زیربنای همه چیزش اقتصادش است. اینها انسان را نشناختند اصلاً که چه هست... مملکت ما همه چیزش را فدا می‌خواست بکنند برای اسلام زیربنا توحید است، زیربنا عقاید حقّه الهی است؛ نه زیربنا شکم باشد. اینهایی که اقتصاد را زیربنا می‌دانند، اینها منحط کردند انسان را از حدّ انسانیت به حد یک حیوانی، مثل سایر حیوانات.»

بنابراین امام و امت، هدف از مبارزه و زندگی را فراتر از جنبه‌های مادی می‌بینند و این نگاه، تقویت‌کننده معنویت است. برخی از دشمنان انقلاب با برجسته‌کردن این جمله که «...الاغ هم زیربنای همه چیزش اقتصادش است»، و البته تحریف آن به این صورت که اقتصاد برای خر است! این‌گونه القا می‌کنند که امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی به اقتصاد و معیشت مردم بی‌توجه بود. درحالی‌که دقت در جملات امام خمینی (ره) نشان می‌دهد که ایشان انسان را فراتر از نیازهای حیوانی می‌بیند و معتقد بود که اقتصاد و میل‌های حیوانی انگیزه انقلاب اسلامی نیست؛ شأن مردم ایران فراتر از این است که برای شکم انقلاب کنند. امام خمینی (ره) اقتصاد و معیشت مردم را نفی نمی‌کرد، بلکه زیربنا و اصل بودن آن را زیر سؤال می‌برد. مردم ایران برای اسلام و بر اساس انگیزه‌های مادی انقلاب کردند.

دلخوش به این مقدار نباشید

پس از انقلاب اسلامی، امام خمینی (ره) سعی کردند تا همواره امور معنوی و انسانی را مهم‌تر از عنصرهای مادی معرفی کنند. زمانی که سخنگوی دولت موقت، اعلام کرد که برای فقرا و محرومیت، آب و برق مجانی فراهم می‌کند، امام خمینی (ره) در اسفند ۱۳۵۷ ش واکنش نشان دادند و تلاش کردند که ذهن مردم، از معنویات منحرف نشود: «ما علاوه بر اینکه زندگی مادی شما را می‌خواهیم مرفه بشود، زندگی معنوی شما را هم می‌خواهیم مرفه باشد. شما به معنویات احتیاج دارید. معنویات ما را بردند اینها. دلخوش نباشید که مسکن فقط می‌سازیم، آب و برق را مجانی می‌کنیم برای طبقه مستمند، اتوبوس را مجانی می‌کنیم برای طبقه مستمند، دلخوش به این مقدار نباشید. معنویات شما را، روحیات شما را عظمت می‌دهیم؛ شما را به مقام انسانیت می‌رسانیم. اینها شما را منحط کردند؛ این قدر دنیا را پیش شما جلوه دادند که خیال کردید همه چیز این است. ما، هم دنیا را آباد می‌کنیم و هم آخرت را.»

البته این سخنان امام خمینی (ره) نیز، از تحریف دشمنان انقلاب اسلامی مصون نمانده است! این سخنرانی که در مذمت دنیاگرایی بود و همه تأکید امام خمینی (ره) این بود که معنویات را عامل اصلی انقلاب معرفی کند، در درستی ضد انقلاب‌ها کاملاً وارونه جلوه داده شده است! ضد انقلاب اولاً این سخنرانی را در دوازدهم بهمن و در بهشت زهرا معرفی می‌کنند؛ ثانیاً با تقطیع بخش‌هایی، چنین القا می‌کنند که مردم به هوای آب و برق مجانی انقلاب کردند؛ ثالثاً امام خمینی (ره) را متهم می‌کنند که وعده آب و برق مجانی به مردم داده است. درحالی‌که تاریخ و فیلم سخنرانی نشان می‌دهد که این سخنرانی پس از انقلاب اسلامی بیان شده است. به علاوه پیش از انقلاب نه امام خمینی (ره) و نه هیچ فرد انقلابی دیگری از آب و برق مجانی و اصولاً هر انگیزه مادی دیگری برای تحریک مردم به انقلاب استفاده نکرد. از همه عجیب‌تر، اینکه اصلاً محتوای سخنرانی، توجه دادن مردم به معنویات و دلخوش نکردن به تسهیلات مادی و مجانی شدن امکانات برای فقراست؛ چطور ممکن است که با وجود این همه صراحت، مفهومی مخالف را بین مردم رواج دهند که «امام خمینی (ره) در این سخنرانی آب و برق مجانی را تبلیغ می‌کند؟!»

در سال‌های بعد هم حضرت امام خمینی (ره) همچنان تلاش می‌کردند که اهداف معنوی انقلاب

اسلامی را برجسته کنند و مردم را به تعالی روحی فرابخوانند. در زمان دولت سازندگی، متأسفانه این روند معکوس شد و کاملاً بر خلاف خواست و آرمان‌های انقلاب اسلامی، ارزش‌های مادی برجسته‌تر شد و با به حاشیه راندن معنویات، برخی مردم و مسئولین، تجملات و رفاه مادی را به ارزش‌های معنوی ترجیح دادند. این آغاز شکل‌گیری یک جریان انحرافی در جمهوری اسلامی بود.

در حال حاضر دو جریان سیاسی اجتماعی وجود دارد که با موضوع معنویت‌گرایی به دو گونه مختلف برخورد می‌کنند:

۱. جریان انقلابی به پیروی از امام خمینی (ره) معنویت‌گرایی را در رأس امور قرار می‌دهد و بدون اینکه از معیشت مردم غافل باشد، به دنبال تعالی معنوی و دینی ایرانیان است. این جریان، بهبود اقتصاد و رفاه مردم را به این دلیل پیگیری می‌کند که معتقد است: «مردمی می‌توانند به سازندگی روحی و معنوی بپردازند که به غنای کفافی رسیده باشند و دغدغه‌های معیشتی نداشته باشند.»
۲. جریان تجدیدنظرطلب معتقد است: «تعالی معنوی، امری خارج از حیطه وظایف و مسئولیت‌های دینی است و وظیفه دولت، توسعه و رفاه است. لیبرال‌ها و تکنوکرات‌ها که دولت‌های مختلف در جمهوری اسلامی را در دست داشتند چنین تفکری دارند. به نظر می‌رسد که برای غلبه نگاه انقلابی بر جریان تجدیدنظرطلب، لازم است رابطه معنویت و معیشت مردم به خوبی صورت‌بندی شود. معنویت، حتماً زیربناست و دولت، مسئولیت دارد که مردم را به معنویت نزدیک‌تر کند؛ درعین‌حال، اقتصاد و معیشت جزو فوریت‌های نظام جمهوری اسلامی است که برای موفقیت در تعالی روحی و معنوی مردم، باید تأمین و فراهم شود.»

پی‌نوشت

۱. صحیفه امام، ج ۹، ص ۳۴۹ - ۳۵۱.

۲. صحیفه امام، ج ۶، ص ۲۷۳.



اعطیه کشتکاران
دکترای فلسفه دین

«عجب دوره و زمانه‌ای شده!» بخشی از تحلیل ما از فاصله دیروز و امروز است، اینکه در گذشته سبک زندگی و رویکرد و مردم و جامعه در چه سمت و سویی بوده و امروز چه مشاهداتی داریم. اگر پیش از این، تفاوت‌ها در فاصله بین چند نسل دیده می‌شد، ولی امروزه، هر فرد به تنهایی نیز می‌تواند با مشاهداتی مقطعی و کمی گپ و گفت با مردم ببیند که دین‌داری و بروز و ظهور آن چه تغییراتی داشته است. تجاهر به مخالفت با دین و مظاهر آن، به ویژه نهاد دین، رشد داشته اما از سوی دیگر گرایش به نوع دوستی، فعالیت‌های خیرخواهانه، توصیه به اخلاق‌مداری و معنایابی برای زندگی، افزایش یافته است. این حرکت جامعه از دین‌داری مناسبی به دین‌داری باطنی، نیازمند پیمایش اجتماعی نیست و هرکس آن را در زندگی و اطرافیان خود لمس کرده است، اما پرسش اساسی تر آن است که این تغییرات به چه نحو و با چه سرعتی پیش خواهند رفت؟ به عبارت دیگر نحوه دین‌داری و گرایش به معنویت در آینده‌ی ایران اسلامی چه خواهد بود؟ باید توجه داشت که همه مسائل، تاریخ تولد و مرگ دارند. شاید در دهه‌های گذشته معنویت‌گرایی نقش پرزنگی در جامعه نداشته، اما به مرور بر اثر عوامل متعددی در اولویت فهرست مسائل جهان و ایران قرار گرفته و به عنوان یکی از مسائل دین‌داری یا حتی به مثابه‌ی رقیبی برای دین‌داری، خود را عرضه کرده است. هر مسئله را بایستی در ابری از شبکه‌ی مسائل سنجید و زمانمندی آن را در نظر داشت.

با این توصیفات، معنویت‌گرایی روندی است که از گذشته تا به امروز در دین‌داری ایرانیان نمودار شده و شاید در آینده با عمق و گسترش بیشتری جامعه را دربرگیرد. در این بین، آینده‌پژوهی دانشی است که به ما در کشف سناریوهای محتمل آینده کمک می‌کند. در



آینده‌پژوهی معنویت و دین‌داری در ایران اسلامی

معنویت‌گرایی در ایران فردا

آینده پژوهی اکتشافی، در می یابیم که باتوجه به روندهای فعلی، آینده چگونه می تواند باشد؟ و در آینده پژوهی هنجاری درمی یابیم که باتوجه به اصول، ارزش ها، و هنجارها، آینده مطلوب باید چگونه باشد. به دست آوردن شمایی کلی از آینده، ما را در برابر رویدادهای آن آماده می کند. به کمک می کند تا بدانیم چه اقدامات مفیدی انجام دهیم و از چه اقداماتی خودداری کنیم.

دسته روند معنویت گرایی در دین داری آینده

یکی از راه های شناخت دسته روندهای آینده، مصاحبه با اندیشمندان و افراد صاحب نظر در حوزه ی مربوطه است. بر اساس پژوهشی که از سال ۱۳۹۵ ش. آغاز شده و مصاحبه با بیش از چهل متخصص، یکی از دسته روندهای آینده دین داری در ایران «معنویت گرایی» است. گرچه در مطالعات معنویت، میان معانی اصطلاحی معنویت در غرب و کشور ما اختلاف نظرهایی وجود دارد، اما در این پژوهش، معنویت به معناجویی تعبیر شده است و از نمودهای آن در جامعه، حضور در حلقه های عرفانی، افزایش چاپ و فروش کتب مرتبط با معنویت های نوظهور و انرژی درمانی و مجلات فراروان شناسی عنوان شده است. در مجموع می توان گفت: «امروزه معنویت های نوپدید به یکی از شیوه های رایج دین داری در ایران تبدیل شده است.» تمایل ایرانی ها به وجوه احساسی دین، روزبه روز بیشتر می شود، به استقبال لذت های روحی و آموزه هایی می روند که احساس خوب بودن را در آنها تقویت می کند. این علائم، مجموعه ای درهم تنیده هستند که تغییرات گرایش های معنوی عموم مردم را نشان می دهد. ریشه یابی و بررسی پیامدهای هر کدام از روندهای این مجموعه تصویر بهتری از حال و آینده می دهد و به فهم بیشتر آن یاری می رساند.

روند اول: گرایش به معنویت های نوظهور

جریان های عرفانی معنویت گرا مانند یوگا،

پیوستن افراد دین دار و غیردین دار به گروه های معنوی و عرفانی و علاقه مندی آنها به عرفان های نوپدید، امروزه رونق بسیاری یافته است. پیوستن افراد به گروه ها و جریان های معنوی یا به صورت حضور منظم و مداوم در مراسم های مراقبه است یا در نوع نوین تری در سخنرانی ها و سمینارهای معنویت و موفقیت شرکت می کنند. این گونه های معنویت نوپدید به تدریج به عنوان کالایی مصرفی به مردم عرضه شده اند. این عرفان ها و جریان های معنویت گرا به مرور به شبه دین تبدیل می شوند و ارکان اصلی دین مانند مناسک، رهبری دینی و حتی متون مقدس را در خود ایجاد می کنند. در حالی که امروزه بخشی از مردم، اکراه دارند که خود را دین دار معرفی کنند ولی ممکن است همان ها ابایی از معرفی خود به عنوان فردی معنوی نداشته باشند. در این روند به صورت کلی، توجه به مسائلی است که به روان انسانی برمی گردد. گرچه تا به حال فرقه ها و گروه های معنویت نوپدید بیشترین بهره را از این روند برده اند، اما پس از این، ممکن است نمودهای دیگری نیز بیابد.

روند دوم: گرایش به دین ورزی احساسی

همان قدر که تقید به واجبات شرعی و دوری از محرمات فقهی در جامعه کاهش یافته است، شاهد آن هستیم که بخش هایی از دین که جنبه عاطفی آنها غلبه دارد یا می توان از دریچه احساس و عاطفه نیز به آنها نگریست، با اقبال بیشتری نسبت به گذشته مواجه می شوند. از این میان می توان به زیارت ائمه معصومین و امام زادگان، شرکت در مراسم مصیبت اهل بیت، افزایش فعالیت های خیریه و بشردوستانه اشاره کرد. این روند روبه رشد، کم کم به ادبیات سیاسی حاکم بر نظام و تسری لفظ معنویت در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت نیز منجر شده است. رشد جریان های مداح محور و خرده جریان های مداحی را نیز می توان به عنوان نشانه ای برای این گرایش در نظر گرفت. البته مناسک دینی، گاهی می توانند از هر دو بُعد معنوی و مناسکی برخوردار باشند و گسترش اقبال عمومی به مناسک عزاداری، لزوماً دلیلی بر رشد گرایش به معنویت نخواهد بود.

روند سوم: رشد لذت گرایی و فراختی شدن دین داری

بخشی از جامعه بر این باورند که دین داری، به معنای تقید به احکام فقهی و نادیده انگاشتن هویت فردی و سبک زندگی نیست. از این رو هرچه مناسک دینی لذت بخش تر باشند، نسل جوان ایرانی گرایش بیشتری به آن نشان می دهد. لذت جویی به مرور به زندگی دینی افراد هم رسوخ کرده و بخش های دشوار و خشک دین، کمتر مورد توجه قرار می گیرد. بر این اساس، شاید بتوان یکی از علل گرایش به روزه داری را تبدیل شدن ماه مبارک رمضان به فستیوال و جشنی عمومی مانند کشورهای عربی دانست و لذت های هیجانی در برخی عزاداری ها، آنها را از لحاظ جذابیت و لذت در ردیف کنسرت های موسیقی قرار می دهد. لذت گرایی حتی به ویرایش آداب ملی و مذهبی نیز می انجامد، به نحوی که این اعمال دینی غنی سازی شده و اقبال به آنها افزایش می یابد.

روند چهارم: رشد احساس نیاز به خوب بودن

در سال های اخیر، انگیزه های جمعی برای رسیدن به احساس خوب بودن در جامعه شکل گرفته است. اطعام فقرا، فعالیت در گروه های خیریه و دوستدار محیط زیست، کارهای عام المنفعه، حمایت از حقوق حیوانات، و... از نمودهای این احساس هستند. افرادی که از دین داری دست می شویند، به علت زمینه های تدین در معرض احساس گناه و اضطراب قرار می گیرند و از این رو خود را با چنین فعالیت هایی تسکین می دهند. این مسئله نشان می دهد که ارزش های عمیق انسانی و دینی دچار تحول چندانی نشده اند. این احساس گناه اختصاص به این گروه ندارد و

جریان‌های عرفانی معنویت‌گرا مانند یوگا، پیوستن افراد دین‌دار و غیردین‌دار به گروه‌های معنوی و عرفانی و علاقه‌مندی آنها به عرفان‌های نوپدید، امروزه رونق بسیاری یافته‌است. پیوستن افراد به گروه‌ها و جریان‌های معنوی یا به صورت حضور منظم و مداوم در مراسم‌های مراقبه‌است یا در نوع نوین‌تری در سخنرانی‌ها و سمینارهای معنویت و موفقیت شرکت می‌کنند. این گونه‌های معنویت نوپدید به تدریج به عنوان کالایی مصرفی به مردم عرضه شده‌اند.

شامل دین‌داران نیز می‌شود. از عوامل آن می‌توان به احساس بدبینی به گسترش رباخواری، اختلاس و دروغ در جامعه اشاره کرد که احساس گناه را حتی برای افرادی که مرتکب این رذایل نمی‌شوند، شدت می‌بخشد و حس می‌کند که در برابر گسترش فساد و بی‌بندوباری، هیچ اقدام مؤثری انجام نمی‌دهد. گرچه ممکن است ریشه این احساس نیاز به عمل نیکو، از تضعیف دین‌داری و رشد انفسی‌گرایی برآمده باشد، اما در ظاهر اشتراک بسیاری با آموزه‌های دین‌داری دارد و می‌تواند باعث کشتش مجدد فرد به فضای دین‌داری شود.

معنویت‌گرایی در آینده

تغییرات بزرگ جهانی در قالب کلان، بر ارزیابی آینده روند معنویت‌گرایی نیز تأثیر قابل توجهی دارند. رشد شهرنشینی و زندگی شهری، جامعه مهارت‌محور، پراکندگی قدرت جهانی و دیجیتال شدن، از روندهای کلان جهانی مؤثر در معنویت‌گرایی هستند. روشن است که نیاز به معنویت به یک اصل انکارناپذیر در زندگی انسان امروزی تبدیل شده‌است، از این رو شاهد تداوم نقش کلیدی این مفهوم در زندگی بشر خواهیم بود. اگر سه کلیدواژه آزادی، برابری و معنویت را به عنوان ارزش‌های اصلی حاکم بر چند دهه آینده ایران و جهان بپذیریم، گسترش معنویت‌گرایی در جامعه نمود بیشتری خواهد یافت و چون گروه‌های معنویت‌گرا، کمتر زمام حکومت را در دست دارند به همان نسبت کمتر مورد انتقاد واقع خواهند شد.

یکی از پیشران‌های گرایش به معنویت‌های نوپدید، افزایش حس ناامیدی از اصلاح جهان است. اگر امیدواری‌های پراگماتیسمی در حل مشکلات بشر به وجود بیاید ممکن است تمایل به معنویت‌های جدید نیز کاهش یابد، اما با روند فعلی اقتصادی که ناظر آن هستیم، به نظر می‌رسد که این گرایش همچنان روبه‌رشد باقی خواهد ماند. گرچه در زمینه عرفان‌ها و معنویت‌های نوپدید با رشد کمی چشمگیری مواجه نیستیم، اما از لحاظ کیفی، عنصری تأثیرگذار بر جامعه خواهند بود.

یکی از عوامل مؤثر بر آینده روند معنویت‌گرایی در ایران، پیشرفت علوم شناختی است. بسیاری از ریشه‌های این دسته روند، ماهیتی شناختی دارند و اگر بنا بر گزارش سازمان ملل، انقلاب چهارم عظیم در دنیای جدید، فناوری‌های همگرا باشند بسیاری از ریشه‌های این روند نابود یا تقویت خواهند شد. از سوی دیگر پرنسپل شدن هویت دینی در قالب معنویت یکی از آینده‌های محتمل است که به عملکرد نهاد دین وابسته است.

پیامدهای دسته‌روند

حال که دانستیم وضعیت فعلی و آینده احتمالی ایران در موضوع گرایش به معنویت چیست، مناسب است که برخی از پیامدهای این دسته‌روند را از نظر بگذرانیم.

تأکید بر آموزه‌های عاطفی و احساسی در امور اجتماعی افزایش خواهد یافت و حتی در مسائل

دینی نیز تأکید بر وجوه مهرورزانه دینی، مانند محبت به والدین و برادران دینی پرنسپل‌تر خواهد شد. صلح و صلح‌جویی، ادعایی فراگیرتر خواهد شد و هراس از جنگ (و نه لزوماً وقوع آن) افزایش خواهد یافت. افزایش معنویت‌گرایی در آینده، به معنویت اصالت بیشتری خواهد بخشید و در نتیجه عده بیشتری از مردم، معنویت را ابزار بی‌نیازی از دین خواهند کرد. البته عمق و ابعاد این مسئله از عملکرد نهاد دین، حدود و ثغور دین‌داری و تدارک راهکارهای دیگری برای پاسخ‌به‌نیازهای معنوی نیز متأثر خواهد بود. امروزه در حوزه، فقه حرف اول را می‌زند. رشد رویکرد احساسی به دین در تنافی با روحیه تفقه حوزوی است و ممکن است منجر به کاهش مرجعیت حوزه و روحانیت شود و مردم را به سمت مرجعیت‌های دیگر سوق دهد. از پیامدهای این امر، کاهش نقش فقه در علوم حوزوی و افزایش نقش علوم دیگر همچون اخلاق خواهد بود. همه اینها در شرایطی است که حوزه بر موضع فقهی خود پافشاری ورزد، در غیر این صورت، با تغییر رویکرد حوزه و یافتن راهی برای پاسخ به نیازهای جامعه، این پیامد دگرگون خواهد شد. چه بسا فقه هم احساسی‌تر شود و جامعه سنتی به مقابله با این انحراف پیش آمده برآید.

گرایش به معنویت‌های نوپدید، منجر به جابه‌جایی مرزهای هویت دینی خواهد شد و تجارب معنوی و عضویت در گروه‌های معنوی، حتی اگر آشکار نباشد، به هویت افراد تبدیل می‌شود؛ بنابراین، معنویت‌های نوظهور نیز از فعالیت‌های حاشیه‌ای به سمت فعالیت‌های هویت‌ساز پیش خواهند رفت. معنویت‌های نوظهور در انواع فرقه‌ای خود، پیامدهای دیگری نیز به دنبال خواهند داشت. این فرقه‌ها ابتدا با فعالیت زیرزمینی آغاز به کار می‌کنند که در آن سطح، تنها برای نهادهای متولی دین موجب نگرانی می‌شوند، اما با عضوگیری گسترده قدرت بیشتری می‌یابند و سطح اثرگذاری آنها بر جامعه بیشتر

ریشه‌شناسی معنویت دینی و سکولار

یوگا، از مذهب تا معنویت



الوراجی. والر

نویسنده و پژوهشگر حوزه فلسفه و دین

مترجم: رویا مظفری



خواهد شد. این مسئله در مواضع حساس سیاسی مانند انتخابات نمود خواهد یافت و نیاز آنها به کمک‌های مالی خارجی می‌تواند در مقطعی به چالش امنیت ملی تبدیل شود. دسته‌روند معنویت‌گرایی به علت اهمیت یافتن ابعاد احساسی و درونی می‌تواند زمینه‌ساز رشد استفاده از روان‌گردان‌ها و مواد مخدر شود. زیرا در گونه‌های جدید معنوی، تقید به شریعت کاهش می‌یابد. با کاهش نقش دین در پیشگیری و جلوگیری از این آسیب‌ها، این چالش پرننگ‌تر خواهد شد. دین‌داری احساسی، اگر موجب استفاده از مواد روان‌گردان و مشوق به تجارب جدید ماورایی نباشد حداقل نمی‌تواند عامل مستحکمی نیز برای ترک آنها باشد.

نتیجه

رشد معنویت‌گرایی، پدیده‌ای است که به وضوح در جامعه مشاهده می‌شود. اگر رویداد خاصی این سیر صعودی را برهم نزند، در آینده بیشتر افراد جامعه با این وجه عاطفی، بیشتر درگیر خواهند بود. این که معنویت آینده در ایران، معنویت دینی، غیردینی یا ضد دینی باشد، نسبت مستقیمی با عملکرد متولیان امر دین در کشور و حتی رفتار و کردار دین‌داران دارد. چه بسا گرایش روزافزون به معنویت در کشور ما نقطه عطفی برای بازگشت به دین به شمار آید و چه محتمل که بدیلی برای دین باشد. شناخت مسائل آینده معنویت در ایران و سوق دادن پژوهشگران، نهادهای دینی و فرهنگی دولتی و خصوصی، و سیاست‌گذاران به سمت حل آنها می‌تواند به رویارویی هوشمندانه و قدرتمند ما با این پدیده منجر شود.^۱

پی‌نوشت

۱. این یادداشت برداشت و گزارشی است از کتاب: آینده دین‌داری در ایران، احمد کوهی، همکاران: مهدی شریفی، مصطفی ناصحی. تهیه شده در گروه آینده‌پژوهی، مرکز برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی، دفتر تبلیغات اسلامی.

مقدمه

در این نوشتار، به بررسی «ریشه‌شناسی ارتباطات»، در اصطلاح «سکولار»، نسبت به دین و نقش مفهوم معنویت در تغییر گفتمانی می‌پردازیم. درباره این موضوع، با استفاده از یک روش ارتباطی از رویکرد دانش، برای تحلیل گفتمان، شکل‌گیری مفهوم و تبدیل اصطلاحات، به عنوان یک موضوع خاص و همچنین چگونگی قرارگیری این مفاهیم در اصطلاحات، بهره برده‌ایم. در بررسی‌های انجام شده، متوجه شدیم که «معنویت»، ابتدا در کنار «دین» برای ایجاد تمایز نسبت به «سکولار»، فعالیت می‌کرد و پس از گذشت مدتی، از دین جدا شد و در گفتمان سکولار جای گرفت. درباره‌ی این مبحث، مثالی در مورد «یوگا در بریتانیا» را به تصویر می‌کشیم و همچنین پیامدهایی برای رابطه بین دین و سکولار و دنیاپرستی را مورد بررسی قرار داده‌ایم.

مسئله، هدف و روش

در گذشته، اصطلاح سکولار در برخی از کاربردها به عنوان «موضوع دین» شناخته می‌شد، درحالی‌که در همان زمان نیز، مفهوم سکولار به عنوان مبحث مادی و دنیوی نیز کاربرد داشت و بخشی از معنای آن، به مذهب مرتبط نبود. پس از گذشت مدتی، مفهوم این دو واژه به یکدیگر نزدیک شد و هم‌اکنون - به طور خاص - به صورت مترادف با واژه «انزوا»، بررسی می‌شوند. درک ارتباط، برای مفهوم‌سازی به عنوان «ارتباط با جهان فیزیکی، نه جهان معنوی»، کار دشواری نیست؛ علاوه بر این، یکی از مؤلفه‌های اصلی دنیاپرستی، «افول دینی به روش‌های مختلف قرار دادن دین و سکولاریسم در قطب‌های متضاد یکدیگر» به‌شمار می‌آید. از نظر مفهومی، واژه «سکولار» در مقابل مذهب قرار می‌گیرد و گاهی با مفهوم معنویت همراه است و همین موضوع، سبب ایجاد شبکه‌ای از مفاهیم دوگانه می‌شود. گاهی ممکن است با این اصطلاح رایج که می‌گویند: «فردی معنوی

است اما مذهبی نیست» روبه‌رو شده باشید که در بررسی، غالباً، سکولار بودن عامل معنویت محسوب می‌شود. سکولار حتی از نظر دینی و معنوی، به عنوان یک مفهوم محسوب می‌شود که مفاهیم ادیان و معنویت‌های سکولار را به وجود آورده است. به این ترتیب اصطلاح «معنویت»، در مقابل و همچنین در کنار اصطلاحات «سکولار» و «مذهبی» ظاهر می‌شود.

در بررسی تحول ریشه‌شناختی اصطلاح «سکولار» نسبت به «دین»، متوجه شدیم که کلمه «معنویت»، برای «سازماندهی مجدد دانش» و «مفهوم‌سازی اصطلاحات»، نقش‌های مجزایی دارد. اصطلاح سکولار، با تطور در طول تاریخ، در ساختار ویژه‌ای نسبت به دین و معنویت - به عنوان یک عامل جداکننده دین و معنویت - ابتدا دین را از مبحث سکولار متمایز کرد و پس از گذشت مدتی، این موضوع مفهوم‌سازی شد. به همین دلیل، این تطور تاریخی، موضوع اصلی این مقاله به حساب می‌آید و در ادامه با مبحث «یوگا در بریتانیا» مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

رویکردهای بسیاری برای بررسی ساختار متقابل «دین، معنویت، مذهب، و سکولار» وجود دارد که بر اساس تحلیل زیر استوار است:

- چارچوب‌های تحلیلی برای رویکرد دانش جامعه‌شناسی نسبت به تحلیل و بررسی گفتمان.
- نظریه ارتباطی برای تغییر گفتمان.
- نظریه‌های سکولاریزاسیون (دنیاپرستی).

• و از همه مهم‌تر، نظریه پرداز می‌تواند معنویت به عنوان مجرای مفهوم‌سازی رابطه بین دین و سکولار. مبحث تحلیل و بررسی گفتمان، معمولاً به عنوان یک دیدگاه پژوهشی به عنوان یک «روش‌شناسی» در نظر گرفته شده که همین موضوع، سبب ایجاد رویکردهای متفاوت و زیادی نسبت به موضوع می‌شود. در این موضوع، بیشتر به بررسی اصطلاحات و چگونگی ایجاد آنها، بررسی مفاهیم واژه‌ها (مانند اصطلاحات دینی و سکولار، معنویت و ...) و اینکه چطور می‌توان این موضوعات را در مبحث «روش ارتباطی گفتمان» قرار داد، پرداخته‌ایم. به طور کلی باید گفت: «می‌توان با استفاده از این روش، به ریشه و تاریخچه مفاهیم و اصطلاحات دست یافت و همین موضوع، سبب شفافیت بیشتر در زمینه ریشه‌شناسی ارتباطی، می‌شود.

زمانی که اصطلاحات را به عنوان «موارد ارجاعی»، در این موضوع در نظر بگیریم، باید بپرسیم که «در این روش، چه ارتباطاتی را با خود درگیر می‌کند؟» که مبحث دین با موارد ارجاعی و همچنین سکولار به عنوان رابطه‌ای دوگانه، با روش‌های غیرمذهبی، مورد بررسی قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است که اصطلاح «معنویت» به عنوان یکی از راه‌های ایجاد مرز بین «دین» و «سکولار» شناخته می‌شود؛ بدیهی است که تحلیل کامل روابط بین اصطلاحات «سکولار، مذهبیت، و معنویت» فراتر از محدوده این نوشته است اما در ادامه سعی کرده‌ایم، تا در حد امکان، به بررسی و تحلیل روابط بین سکولار، دین و دنیاپرستی بپردازیم.

دین و معنویت به عنوان روشی متقابل با سکولار

اگرچه در دیگر روابط، اصطلاحات مبحث «دین» به عنوان موضوعی بدون دخالت با مفاهیم دیگر محسوب می‌شوند، اما در طول تاریخ، برای ریشه‌شناسی مفهوم سکولار - از همان ابتدا - از مبحث «دین» بهره می‌برند. علاوه بر مفاهیم متضاد که در تعاریف اولیه اصطلاحات به آن اشاره کردیم، چارچوب تقابل بین دین و سکولار، غالباً به عنوان بخشی از توسعه تاریخی در حوزه مطالعات دینی و بخشی از دنیاپرستی تلقی شده است. این امر در آغاز جامعه‌شناسی دینی ظاهر شد و همچنان به عنوان مبنای اصلی دنیاپرستی شناخته می‌شود.

مثال‌ها و موارد زیادی در این باره وجود دارد و علی‌رغم اتفاقات و تحولات اخیر، واژه‌های «دین»

و «سکولار»، تا حدود زیادی، از نظر تاریخی به عنوان روابطی متضاد با یکدیگر توسعه یافتند و به عنوان یک نسبت معکوس، عمل می‌کنند، طوری که اگر یکی از آنها رشد و ترقی کند، به همان اندازه، دیگری از بین می‌رود. موضوع سکولار، به طور نسبی، به صورت متمایز از مذهب، مفهوم‌سازی شده است و برخی ادعا دارند که همیشه مبحث «مذهب» و «سکولار» باید در همه جا در مقابل یکدیگر باشند و برخی دیگر، ادعا دارند که هر یک از این مباحث، به صورت مجزا، دیگری را تعریف می‌کند.

باین حال، نقش واژه «معنویت» در این مورد روی شکل‌گیری مفهومی موضوعات دینی و سکولار در ادبیات، به صورت کامل بررسی نشده است. در نظریه‌های اولیه «سکولاریزاسیون»، زمانی که مبحث سکولار به عنوان یک موضوع غیرمذهبی به میان می‌آید، مفهوم معنویت برای تشریح و جداکردن دین از سکولار، فعالیت می‌کند و به عنوان مثال، توضیح می‌دهد که مبحث دین چیست که سبب ایجاد این چالش شده است؟! (۱۴)

مشاهده ارتباطات استدلالی با دین در کاربردهای معنویت، کار دشواری نیست. این موضوع را می‌توان اینگونه عنوان کرد که برخی مفاهیم که به کاهش باورهای مذهبی و روحانی اشاره دارند، در هسته اصلی معنای سکولاریزاسیون نهفته است! به همین ترتیب می‌توانیم ببینیم که معنویت، به عنوان مذهب، در زمینه سکولاریزاسیون یافت می‌شود و دین را از سکولار محدود می‌کند. در واقع، اصطلاح معنویت تا اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به ندرت مورد استفاده قرار می‌گرفت که احتمالاً می‌توان دلیل رخ دادن این اتفاق را پیوندهای ایجاد شده بین مذهب و معنویت دانست که فضایی مفهومی برای مبحث سکولار، ایجاد کرده است.

این موضوع به این معنی است که مبحث سکولار، اولاً به عنوان یک مقوله پیچیده‌ی رابطه‌ای در نظر گرفته می‌شود که جهان را به بخش‌های متمایزی مانند دنیای دینی، معنوی، مقدس، رستگاری و دنیای موقتی سکولار تقسیم می‌کند، اما به طور دقیق‌تر باید گفت که به نظر ما مفهوم دین و معنویت در آن وجود ندارد.

انتقال معنویت به سکولار

باتوجه به اینکه یکی از محققان، دین و سکولار را دو بُعد متقابل با یکدیگر در نظر گرفت، از واژه «سکولاریزاسیون» برای توصیف تغییرات «فراخوان معنویت» استفاده کرد که این موضوع، نمایانگر تغییر و تبدیل، از محیط مذهبی به محیط سکولار است. این فراخوان به عنوان موضوعی نشست‌گرفته از احساسات مذهبی به شمار می‌آید و جالب است بدانید که افراد بسیار زیادی، انتقال مبحث معنویت به حوزه سکولار را علتی برای سقوط دین می‌دانستند. پژوهشگران دیگری نیز بر این باور بودند که علم مدرن در مسیر توسعه تاریخی، جایگزین خواهد شد و تلاش می‌کردند که دینی را که به عنوان دین علم در نظر گرفته می‌شود، در محیط‌های سکولار جایگزین کنند. البته باید به این موضوع اشاره کرد که دین و معنویت، همیشه به این شکل از یکدیگر متمایز نبودند. برای درک بهتر این موضوع، می‌توان به این تفاوت اشاره کرد که بارها بر آن تأکید شده است و آن این است که دین، مربوط به جنبه‌های بیرونی زندگی هر فرد است؛ درحالی‌که معنویت، موضوعی مبتنی بر ویژگی‌های درونی است. در یک تفسیر تأمل‌برانگیز، می‌توان گفت که اصطلاح «معنویت» از نظر تاریخی به یک «احساسات/تجربه مذهبی» عمومیت داده شده که به طور مفهومی از عقاید، باورها و نهادهای خاص جدا شده است.

به عنوان مثال، در قرن نوزدهم، جدایی «دین عینی» با «دین داری درونی» دیده می‌شود که از مورد دوم به عنوان «جوهر و سرچشمه درونی معنویت» یاد کرده‌اند. بخشی از استدلال در مورد

این جدایی، به نقدی از کتاب انجیل مرتبط می‌شود که اغلب، از نظریه‌های تکاملی دین، به عنوان حرکتی «فراتر از دین»، به سمت دنیاپرستی و علم نشأت می‌گرفت.

به همین دلیل، دین عینی به عنوان یک موضوع تحقیق علمی مورد توجه قرار گرفت و اهمیت آن برای رشد معنویت، به چالش کشیده شد. راه حلی که برای این مورد پیشنهاد شد، «دین داری درونی» بود که به عنوان جنبه معنوی، می‌توانست به دنبال نابودی دین، به جامعه خدمت کند. تفاوت‌های زیادی بین مذهب و معنویت، نه تنها به عنوان دو روی یک سکه، بلکه به عنوان قابلیت‌های جداسازی مفاهیم، وجود داشت که سبب تزیق معنویت به محیط‌های سکولار و رشد این موضوع شد. البته باید گفت که: «این تفکر، از قرن هفدهم تا به امروز وجود دارد اما استفاده از این شکاف درونی/بیرونی بین معنویت و دین، به عنوان راهی برای جداسازی مفهوم این دو مورد تا زمان توسعه سکولاریزاسیون، چندان رایج نبود.»

در دوران معاصر، محققان زیادی عنوان کردند که: «شاهد ظهور یک درک عمیق و غیرمذهبی، از مفهوم معنویت هستیم که اصطلاحات مذهب و معنویت، معانی کاملاً واضح و جدا از همی را دارند.» این موضوع اشاره به این دارد که دین، غالباً به ابعاد «بیرونی» و «سطحی» از جمله مؤسسات، متخصصان مذهبی، آیین‌های مقدس و دیگر موارد که در ظاهر به آن رسیدگی می‌کنند، مربوط است. درحالی‌که مبحث معنویت، به بعد درونی هر فردی اشاره دارد که شامل ابعاد درونی، ذهنی و تجربیات عاطفی هر فردی نسبت به معنویت است.

با تفکیک دین و معنویت، یعنی «معنویتی بدون دین» به عنوان امری «امکان‌پذیر» تلقی می‌شود که حتی «بر اساس یک جامعه سکولار»، و یا حتی «مستقیماً در یک فرهنگ سکولار» ظاهر می‌شود. اکثر دانشگاهیان، بحث مفهوم معنویت، سکولار و ایده‌های مشابه مانند

«معنوی اما مذهبی نبودن» را از نظر مفهومی، امری مفید تلقی می‌کنند. از سوی دیگر، افراد بسیار زیادی تمایز بین معنوی و مذهبی بودن را، از نظر تجربی، موضوعی قانع‌کننده می‌دانند که این امر، تنها سبب عینیت بخشیدن به این مبحث می‌شود. با گذشت زمان، مواردی که در گذشته به عنوان مفهوم آشکار از رابطه دین-سکولار-معنویت بود، در بسیاری از موارد نیز به دانش ضمنی تبدیل شد.

دو مفهوم مذهب و معنویت، غالباً به عنوان دو مبحث متضاد با یکدیگرند و به ندرت به عنوان دو بُعد هم‌سو دیده می‌شوند؛ این موضوع، ممکن است به دلیل فقدان برخی موارد در موضوع دین و معنویت باشد که سبب تحوّل ریشه‌شناختی معنویت، از مذهب به مفهوم سکولار و ایجاد فرمول‌بندی‌های جدید در این مبحث شده است. لازم به ذکر است که سکولاریزاسیون به عنوان انحطاط دینی تلقی نمی‌شود، بلکه مبحثی است برای دگرگونی در دین که می‌توان به عنوان نمونه، به ظهور معنویت‌های سکولار اشاره کرد.

یکی از محققان، معتقد است که معنویت را می‌توان در دین گنجانند، اما دین تغییر یافته که همان دین، در محیط‌های سکولار، از نظر مفهومی به معنویت تبدیل می‌شود. در نتیجه از این ادعای تکامل مفهومی، به عنوان «عرفی شدن دین» نیز یاد می‌کنند که اخیراً ایده‌های «دین سکولار» نیز در زمینه‌های مختلف، رو به افزایش است. به‌طور کلی می‌توان گفت: «دین، وسیله و پُلّی است که برای اهداف سکولار از آن استفاده می‌شود.»

به‌طور خلاصه، به دلیل اینکه دین و معنویت، در رابطه مفهومی قرار دارند، سکولار نه به عنوان دین، بلکه به عنوان یک «مفهوم غیر معنوی» درک می‌شود. پس از آن، مشکل فقدان و احساس نیاز به دین، در برخی موارد وجود داشت که به جدایی مفهومی دین و معنویت کمک می‌کرد؛ در نهایت جابه‌جایی و تغییر محیط‌های مذهبی به معنوی، سبب ایجاد

محیط‌های سکولار شد که این موضوع را می‌توان در مبحث «یوگا» در بریتانیا هم مشاهده کرد. مفهوم «معنوی اما مذهبی نبودن»، در تعدادی از جنبه‌های مهم فکری تأثیر بسیار زیادی داشته است، زیرا تا حدودی به عنوان موضوعی برای تضاد، علیه مواردی که می‌توان آنها را «دین» نامید محسوب می‌شود. برخی در مورد دین اکثر افراد، تفکرات روشن‌فکرانه‌ای داشتند که دین را از طیف ارزش‌های مدرن، از جمله سکولاریسم، جدا می‌کردند و برای اینکه دین‌داری، اخلاق و دیگر موارد در جهان کنونی چگونه خواهد بود (!؟) پاسخی جدید ارائه می‌دادند. به این ترتیب، جنبش‌ها و گرایش‌های مختلف فکری نیز به یکدیگر مرتبط هستند؛ به عنوان مثال، تحقیقات بسیار گسترده‌ای در مورد ارتباط بین «دین‌داری در عصر جدید» و «مفهوم معنویت» انجام شده است.

یوگا در بریتانیا

در بررسی و گفتمان «یوگا در بریتانیا»، شاهد تحوّل ریشه‌شناختی مشابهی از اصطلاح دین، نسبت به معنویت هستیم که این موضوع، به معنای جدایی مفهومی است که معنویت را در گفتمان‌های سکولار قرار می‌دهد. هنگامی که «یوگا» برای اولین بار در غرب معرفی شد، مذهب و معنویت همچنان به عنوان دو موضوع چالش‌برانگیز در این بررسی و گفتمان، درگیر بودند؛ با این حال «جنبه‌های معنوی یوگا»، به طور افزایشی، از موضوع مذهب جدا بود.

یوگا و معنویت سکولار

اگر بخواهیم نگاهی به واژه «یوگا» بیندازیم، می‌توان گفت که این کلمه بیش از هر کلمه دیگری در فرهنگ لغت «سانسکریت»، معانی مختلف دارد. از نظر تاریخی، در محیط‌های بومی، مانند هندوستان، این کلمه به رشته‌های مختلفی اشاره دارد که بیشتر، تمرینی برای پرورش تمرکز، مراقبت از سلامت، رهایی از تفکرات منفی و... است که بخشی از این موارد با دین، درگیر شده است. البته لازم به ذکر است که یوگا، به طور سنتی به عنوان بخشی از دین «هندو» شناخته می‌شود و «هندوئیسم»، به عنوان یک ساختار اجتماعی برگرفته از تأثیرات غربی و ایدئولوژی «برهمنی» است که در قرن نوزدهم، مفهوم دین را به خود اختصاص داد و با گسترش یوگا، این رشته ورزشی، به عنوان عملی مذهبی شناخته شد.

در دهه‌های پنجاه و شصت میلادی، تمرین یوگا به طور گسترده در غرب رایج شد، اما در دهه نود به بعد، این ورزش، به تمرینی تبدیل شد که محبوبیت بالایی را از آن خود کرد. علی‌رغم ارتباط تاریخی بین هندوئیسم و یوگا، حتی اگر ورزش یوگا تمرینی رایج به شمار آید، در گفتمان امروزی و زندگی روزمره بریتانیایی‌ها، به ندرت اتفاق می‌افتد که روی یوگا به عنوان یکی از سنت‌های مذهبی تأکید شود. همان‌طور که بیان شد، یوگا به عنوان تمرینی درمانی در مؤسسات بهداشتی انگلستان فعالیت دارد و حتی در بسیاری از بیمارستان‌های این کشور، کلاس‌های یوگا را به عنوان روشی درمانی ارائه می‌دهند. با این حال، این مسئله نشان می‌دهد که ارتباط یوگا و مذهب و جایگاه این گفتمان در نهاد‌های دولتی به چه صورت است (!؟) در یک نظرسنجی در بریتانیا، که هیچ اشاره‌ای به مذهب نداشت، محققین دریافتند که بخش قابل توجهی از جمعیت برای مدیریت سلامت جسمی، ذهنی و معنوی خود به یوگا جذب شده‌اند؛ در حالی که یوگای غربی، آشکال مختلفی دارد و یکی از روش‌های تأثیرگذار توصیف شده برای عنوان «معنوی اما مذهبی نبودن» به حساب می‌آید.

همان‌طور که بدان اشاره شد، تغییر گفتمانی که ارتباطات معنوی را از دین جدا می‌کند، در برقراری ارتباط با گفتمان‌های سکولار مؤثر است که در مثال یوگا در بریتانیا نیز مشهود است. گرچه یوگا، به روش‌های دیگری مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما مفهوم‌سازی آن با عنوان «یک تمرین معنوی و

با تفکیک دین و معنویت، یعنی «معنویت بدون دین» به عنوان امری «امکان پذیر» تلقی می‌شود که حتی «بر اساس یک جامعه سکولار»، و یا حتی «مستقیماً در یک فرهنگ سکولار» ظاهر می‌شود. اکثر دانشگاهیان، بحث مفهوم معنویت، سکولار و ایده‌های مشابه مانند «معنوی اما مذهبی نبودن» را از نظر مفهومی، امری مفید تلقی می‌کنند. از سوی دیگر، افراد بسیار زیادی تمایز بین معنوی و مذهبی بودن را، از نظر تجربی، موضوعی قانع‌کننده می‌دانند که این امر، تنها سبب عینیت بخشیدن به این مبحث می‌شود.

سکولار» مبتنی بر بررسی‌های علمی در مورد سلامت، تندرستی و روان، موضوع اصلی است که به‌ویژه در بریتانیا از زمان‌های گذشته به آن پرداخته‌اند. بر اساس این نظریه، محققین دریافتند که برخی از افراد، به صورت هم‌زمان، یوگا را برای توسعه معنویت انجام می‌دهند؛ هم‌چنین، در یک نظرسنجی دیگر، متوجه شدند که دو دلیل برای انجام فعالیت‌های اولیّه در محیط‌های جامع‌نگر وجود دارد که محبوب‌ترین فعالیت آنها، انجام تمرینات یوگا بود که برای سلامت و تناسب اندام و هم‌چنین به منظور رشد معنویت انجام می‌گرفت.

با کنار هم گذاشتن این بررسی‌ها و گفتمان‌ها، تمایز دین - معنویت و فرقی‌هایی که به عنوان ابزاری برای قراردادن امر معنویت در گفتمان‌های سکولار انجام می‌گرفت، مشخص شد که شرکت‌کنندگان یوگا در بریتانیا وابستگی شدیدی به ادیان مختلف نداشته و معنویت که مدعی آن بودند، به سمت گفتمان سکولار تغییر جهت داده است. باتوجه به شواهد، یوگا در بریتانیا، تحت این درک خاص که «معنویت، متمایز و جدا از دین است»، می‌بینیم که سکولاریسم و معنویت، اغلب دست به دست هم می‌دهند؛ در واقع در اکثر مباحث مربوط به دین، به قطع ارتباط دین و معنویت اشاره می‌شود. درست همان‌طور که در مورد معنویت که به عنوان «مذهب سکولار» مفهوم‌سازی دوباره شده است، یوگا نیز «معنویت سکولار» و هم‌چنین «مذهب سکولار» نامیده می‌شود. از آنجایی که مبحث معنویت، بخشی از درک ما از سکولار شده است، ارتباط این اصطلاح با دین، علی‌رغم تمایزهای موجود، توانسته تأثیرات زیادی داشته باشد و محققان توانسته‌اند به اصطلاح مفاهیم «سکولار» و «دین» دست یابند.

نتیجه‌گیری

برای اینکه بتوان به نقش گفتمان معنویت در جای‌گیری یوگا در گفتمان‌های سکولار دست پیدا کرد، نیاز به تحقیق و پژوهش‌های زیاد و دقیقی است. با این حال، این تحقیق مختصر، نشانگر این است که معنویت قطعاً با گفتمان‌هایی درباره سکولاریسم در ارتباط است. گرچه برخی ادعا کرده‌اند که معنویت، مفهومی برای معرفی شدن دین است و شاید آنچه که معرفی می‌شود، درک ما از دین باشد و نه خود دین! به عبارت دیگر، شاید دامنه چیزی که ما از آن به عنوان دین یاد می‌کنیم، در پاسخ به مفاهیم دنیوی محدود شده، باشد.

در دهه نود میلادی، ادعا کردند که «سکولاریزاسیون» به‌هیچ‌وجه به معنای زوال و نابودی دین نیست اما به‌مرور زمان می‌تواند موجب تحولات و دگرگونی‌هایی در دین شود. در عین حال، این دیدگاه نسبت به معنویت و سکولاریزاسیون، حاکی از آن است که دین همچنان وجود دارد اما در شکل جدید و نوآورانه‌تر مطرح شده است. وجود مبحث رابطه‌گرایی، می‌تواند به توضیح در

مورد چگونگی مفاهیم دین نسبت به نظریه سکولاریزاسیون کمک کند، زیرا این روابط هستند که می‌توانند ارتباط میان مفاهیم و اصطلاحات را به تصویر بکشند.

یکی از راه‌هایی که به این موضوع پرداخته است، نظریه سکولاریزاسیون در قالب مفهوم «خصوصی‌سازی» یا «ذهنی‌سازی» دین، به حساب می‌آید و این اصطلاحات، عملاً با واژه معنویت مترادف هستند و این موضوع، نشانگر این است که معنویت، شکلی از دین به‌شمار می‌آید.

بنابراین، در مورد نظریه سکولاریزاسیون در زمینه معنویت، دو موضوع و بحث مطرح می‌شود. در مورد اول گاهی ممکن است که دین در رقابت با معنویت، جایگزین شود یا در مورد دوم ممکن است سبب رشد معنویت و مذهبیت گردد. به عبارت ساده‌تر نیز می‌توان گفت: «در هر دو حالت می‌تواند سبب کاهش یا افزایش دین شود.» در نتیجه متوجه شدیم که معنویت، هم به صورت حمایتی و هم به صورت نفی در نظریه سکولاریزاسیون نقش دارد زیرا نمی‌توان این مبحث را به راحتی، به عنوان سکولار یا مذهبی جداگانه طبقه‌بندی کرد.

بخشی از مشکلی که در موضوع سکولاریزاسیون وجود دارد، مبحث تعریف این واژگان به حساب می‌آید، زیرا مشخص شده است که مفهوم سکولار به اندازه مفهوم دین، مبحثی ناپایدار است. برای همین اگر تمرکز و دقت خود را از تعاریف و روابط تغییر دهیم، متوجه می‌شویم که مقوله‌های نسبتاً پایداری در بین روابط وجود دارد که در برخی از احتمالات و شرایط متفاوت می‌توان اصطلاحات سکولار و مذهب را درک کرد. ●

پی‌نوشت

عنوان اصلی این یادداشت، «The Role of 'Spirituality' in Religion-secular Relational Discourse: The Case of Yoga in Britain» است و نخستین بار در سال ۲۰۲۱ توسط دکتر لورا جی. والمر منتشر شده است. جهت دسترسی به متن اصلی، رک:

<https://brill.com/view/journals/jre/4-3/113/article-p3225-3225.xml>

کتاب معرفت و معنویت مهمترین اثر، و نیز یکی از مشکل‌ترین نوشته‌های مولف به‌شمار می‌آید و در طول دو دهه‌ای که از چاپ متن اصلی آن می‌گذرد، مورد عنایت فراوان بسیاری از فیلسوفان غربی و حتی متکلمان مسیحی و یهودی قرار گرفته است و در حال حاضر، علاوه بر تدریس در تعدادی از دانشگاه‌های آمریکا، به چند زبان دیگر نیز ترجمه شده است.

این اثر پاسخی است به تهاجم نهله‌های گوناگون تفکر جدید غربی که سال‌های بسیاری است ایران و سایر کشورهای اسلامی، و فراسوی آن‌ها، تمام کشورهای غیر غربی را نشان گرفته‌اند و می‌کوشند معرفت را از معنویت جدا سازند و آن را به مرتبه‌ای نسبی و محدود به عوارض مادی و زمانی تنزل دهند. در ایران، این تهاجم از دوران قاجاریه آغاز شده و به صورت روزافزون شدت یافته است و در این بیست سال اخیر نیز، از حدت و شدت آن چیزی کاسته نشده است.

مولف امیدوار است در شرایط کنونی ایران که بحث‌های پردامنه‌ای در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه پیرامون معرفت دینی در جریان است و تلاش‌هایی نیز در جهت ایجاد وحدت بین علم سنتی اسلامی و آنچه از غرب وارد شده و در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود، صورت می‌گیرد، این اثر بتواند ره‌گشای علاقه‌مندان به معارف حقیقی باشد و آنان را بیش از پیش با عوامل و شرایطی که باعث جدایی معرفت از معنویت شده آشنا سازد.



• معرفت و معنویت

نویسنده: دکتر سید حسین نصر

مترجم: انشاء الله رحمتی

تعداد صفحات: ۶۷۲

ناشر: دفتر پژوهش و نشر سهروردی

سال نشر: ۱۳۸۰

معنویت فرادینی



- گفت‌وگوی اختصاصی خردورزی با اساتید مطرح علوم انسانی:
- حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا غلامی، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمد جعفری و دکتر احمد شاکر نژاد
- همراه با آثاری از:
- فاطمه السادات هاشمیان، محمد امین رضایی و لینه آرنت جنین



گفت‌وگو با **حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا غلامی**

استاد حوزه و دانشگاه و رئیس مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا

نقش نهاد دین در ترویج معنویت

اثرگذاری و آسیب‌پذیری حوزه‌های علمیه

معرفی نامه

رضا غلامی در دهم تیر ماه سال ۱۳۵۵ شمسی در تهران متولد شد. وی پس از یکسال تحصیل در دبیرستان علوم و معارف اسلامی شهید مطهری، دروس حوزوی را از سال ۱۳۶۹ شمسی در حوزه علمیه قائم چیذر تهران، آغاز نمود. وی تحصیلات خود را تا پایان سطح سه حوزه به ترتیب در مدارس علمیه ولی عصر قصر کاشان، محمد، و مروی تهران ادامه داد. در سال ۱۳۷۴ شمسی و به مناسبت مشارکت در اجرای یک پروژه تحقیقاتی، تحت عنوان فلسفه و قلمرو دین، با مرحوم علامه محمدتقی جعفری آشنا شد و در مباحث «فلسفه دین» ایشان شرکت کرد. غلامی پس از پایان سطح سه حوزه موفق به شرکت در درس خارج فقه آیت الله خامنه‌ای (حفظه الله) شد. ایشان دارای مدرک دکترای علوم سیاسی با گرایش اندیشه سیاسی از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است و هم اکنون عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی می باشد. رضا غلامی مدرس و پژوهشگر عرصه فلسفه سیاسی و مطالعات فرهنگی، مؤسس و رئیس مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا، رئیس شورای سیاست گذاری مجمع عالی علوم انسانی اسلامی، رئیس مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است.

ایشان مؤلف کتب متعددی از جمله: «نگاهی به زندگانی مولای متقیان امام علی (ع) و آشنایی با نهج البلاغه»، «دین و دنیای متجدد»، «جنبش تولید علم و نظریه پردازی»، «مانیفست روحانیت»، «پژوهش ملی ایران و جهانی شدن»، «اسلام و جهانی شدن؛ بررسی امکان جهانی شدن اسلامی در قرن ۲۱»، «چهل ویژگی جوان مسلمان و انقلابی» و... و مقالات زیادی از جمله: «نقش نیازها و انتظارات بشر در دین شناسی»، «بررسی رابطه متقابل عقل و ایمان»، «ایمان و اسلام» و... هستند.

مقدمه

یکی از مسائل بسیار مهم و اساسی در عصر

حاضر که اذهان اندیشمندان علوم انسانی - اسلامی را به خود مشغول ساخته است، معنویت، مسائل مربوط به آن و ارتباط متقابل آن با جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی است. از گذشته، واژه‌ی معنویت دچار تغییر و تبدل‌هایی از حیث معنایی شده و اشخاص و حرکات اجتماعی مختلف، مانند عرفان‌های نوظهور، فلاسفه‌ی روشن فکر غربی و شرقی، نحله‌های مختلف دینی و فرادینی و... هر یک به نوعی در تعریف آن دست برده و معنای آن را به تناسب اغراض مختلف، دست خوش تغییر کرده‌اند. گاهی معنویت را به صورت مفهومی فرادینی و قابل انعطاف، گاهی مسئله‌ای فردی، گاهی مداخله جویانه در اجتماع و مسائل مختلف آن، گاهی مربوط به بُعد فراجسمانی و اخروی، و گاهی پیوند خورده با مفهوم سکولاریسم تعریف کرده‌اند. در عصر حاضر، آنچه بیش از همه در مورد مفهوم معنویت به چشم می خورد، بحث سکولار بودن معنویت به معنای جدایی آن از جامعه و کُنش و واکنش‌های اجتماعی - سیاسی است؛ به نظر می رسد که رُشد و تعالی دین و فرهنگ دینی در کشورهای جهان سوم، در حله‌ی اول، و بدنه‌ی اجتماعی کشورهای پیش رفته، در حله‌ی دوم، و توجه دین مبین اسلام به مسائل سیاسی - اجتماعی، در حله‌ی سوم، علل اصلی نفوذ معنویت سکولار و بروز بیشتر آن به وسیله‌ی دولت‌های غربی و پروپاگاندا‌ی رسانه‌ای آنان، است.

معنویت سکولار، در تلاش است که انسان متدین اجتماعی را از صحنه‌های سیاسی - اجتماعی جدا کرده و افراد غیرمتدین و شست را به بازیگران اصلی صحنه‌های مهم و اثرگذار جهانی تبدیل کند؛ در این میان نقش نهاد‌های دینی و علمی مانند مراکز علمی دینی و دانشگاه‌ها، در تغذیه‌ی علمی - فکری و معنوی جامعه بسیار پررنگ خواهد بود و سکولار شدن این دو نهاد مهم، می تواند به سکولار شدن اکثر افراد جامعه بینجامد.

مجله تخصصی خردورزی با هدف تبیین ارتباط کُنش و واکنش‌های سیاسی - اجتماعی با رشد معنوی انسان معاصر، گفت‌وگویی را با حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا غلامی استاد حوزه و دانشگاه، و رئیس مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا، انجام داده است. در ادامه متن این گفت‌وگو تقدیم می گردد.

■ **خردورزی:** آیا در اندیشه اسلامی کُنش و واکنش اجتماعی و سیاسی، ضرورت و لازمه رشد معنوی انسان یا به تعبیری انسان کامل است؟ آیا این مسئله ناظر به افراد مختلف متفاوت خواهد بود؟

در تربیت اسلامی، برهم کُنش فرد و جامعه یک اصل تلقی می شود؛ یعنی اولاً، فرد و جامعه، هر دو هويت و اصالت دارند (هرچند هويت و اصالت جامعه نسبی است). ثانیاً، هم فرد تعالی یابنده است و هم جامعه. به بیان دیگر، جامعه نیز جدای از فرد تعالی پیدا می کند و می توان برای آن سعادت، شقاوت، معاد، و حساسی در نظر گرفت. از سوی دیگر، در تربیت اسلامی، رشد و تعالی یک کار «صرفاً فردی» نیست. درست است که نیت و اراده فرد و نهایتاً عمل اوست که تعالی ساز است، اما اعضاء جامعه به اشکال گوناگون، مستقیم و غیرمستقیم، در تعالی یکدیگر اثرگذارند و هر یک، از دیگری برای رسیدن به مقصد، دست گیری می کند. نصیحت، موعظه و از همه مهم تر، «امر به معروف و نهی از منکر» که در سایه ولایت ایمانی قابل تحقق است، نشانه‌های مهمی از نقش جمع در تعالی فردی است؛ حتی عبادات جمعی نیز این گونه است؛ در نماز جماعت، امام جلو می ایستد و به نمایندگی از بقیه با خداوند سخن می گوید، انگار همه افراد متحد شده‌اند و یک حرف و یک تقاضا دارند.

حال، ممکن است بفرمایید: «انسان‌ها، در عین حال که صاحب هويت نوعیه مشترک هستند، اما در هويت فردی، متنوع و متکثرند.» [در پاسخ باید گفت:] این تنوع و تکثر، یک واقعیت است اما شامل تمامیت مواجهه فرد با دین و به تبع آن، با تعالی نمی شود؛ یعنی تنوع و تکثر، مربوط به لایه نرم

و انعطاف‌پذیر دین است و نه لایه سخت دین؛ بنابراین، من قبول دارم که می‌توان مسیرهای متنوعی در حد بی‌نهایت، در جهت رشد و تعالی فردی لحاظ کرد، اما همه این مسیرها در طول یک بزرگراه که همان صراط مستقیم است، قرار می‌گیرد و گرنه، مسیر حق تلقی نشده و انسان را به مقصد نمی‌رساند. نقش‌های متکثر و بعضاً آشوبناک انسان در شبکه‌های اجتماعی، بیش از هر چیز، غفلت‌آفرین است و غفلت، آفت اصلی سیر معنوی انسان است.

قدم اول برای تعالی، بیداری و خوداندیشی و انقلاب درونی است، این در حالی است که شبکه‌های اجتماعی، انسان را بیشتر به سمت غفلت و رخوت سوق می‌دهد. از طرف دیگر، شبکه‌های اجتماعی انسان را به شدت نسبی و در نتیجه، لغزان و سردرگم می‌کنند؛ لازمه تعالی انسان، یقین، ثبات، و آرامش است. اینها جدای از این مطلب است که جمع، در شبکه‌های اجتماعی یک جمع ارگانیک و طبیعی نیست؛ یعنی انسان در عین حال که خود را در جمع حس می‌کند و حس جمع‌گرایی دارد، کاملاً تنهاست. از منظر دیگر، شبکه‌های اجتماعی برای خود، رسالت تعالی بخشی در نظر نمی‌گیرند، زیرا غایت آنها این جهانی شدن و نفی آخرت است. اگر بگویم: «موضوع و بستر در شبکه‌های اجتماعی خلاف تعالی و معنویت‌خواهی است.» سخن نادرست یا اغراق‌آمیزی نگفته‌ام.

■ خردورزی: نظریه معنویت آقای مصطفی ملکیان را ناظر به جایگاه سیاسی و اجتماعی انسان معاصر چگونه تبیین و تحلیل می‌کنید؟ آیا این نظریه ناقض فعالیت‌های سیاسی اجتماعی انسان معاصر است؟

من با دیدگاه‌های روان‌شناختی جناب آقای ملکیان آشنایی کامل ندارم؛ هرچند بعضی از مباحث ایشان در این زمینه را دنبال می‌کنم و بعضاً از نکات خوبی هم که می‌گویند استفاده می‌کنم. به نظر من، جناب آقای ملکیان معنویت را در اتمسفر مدرنیسم جستجو می‌کنند و معنویت‌گرایی عرفی را ترویج می‌کنند و این مطلب، در مباحث ایشان یک «پارادوکسیکال بزرگ» به وجود آورده است. از طرف دیگر، معنویت مورد نظر ایشان، معنویتی است که هرچند در کوتاه مدت رنج‌ها و دردهای انسان را کم می‌کند، اما در درازمدت، انسان را دچار پوچی نموده و به آلام او می‌افزاید. تا انسان مسئله خود درباره معنا و هدف زندگی و نسبت خود با هستی و خالق هستی را حل نکند، در سیر معنوی کامیاب نخواهد بود. با این وصف، به نظر می‌رسد، جناب آقای ملکیان، اساساً تا از اتمسفر مدرنیسم و معرفت‌شناسی حاکم بر آن خارج نشوند و «پلورالیسم معنوی» را کنار نگذارند، نمی‌توانند انسان‌ها را به معنویت اصیل ارجاع دهند؛ هرچند همان‌طور که اشاره کردم، نظریات ایشان در شرایط فعلی موقتاً انسان را از رنج‌های جانکاهی که با آن روبروست، نجات می‌دهد و چه بسا برای انسان‌های درگیر در جهان مدرن، جذاب هم باشد.

■ خردورزی: آسیب‌های چالش‌های اجتماعی و فردی نظریه معنویت آقای ملکیان را تبیین بفرمایید. معنویت فردگرا، مانند لیبرالیسم فردی، جمع و سعادت جمعی را نادیده می‌گیرد، غافل از اینکه تا جامعه و سیاست تعالی پیدا نکند، فرد نیز تعالی پیدا نخواهد کرد. انسان امروز قادر به ادامه حیات در انزوا نیست و جامعه نیز او را رها نخواهد کرد. جامعه سرمایه‌داری، انسان را مجبور می‌کند تا نقش میلیون‌ها چرخ‌دنده کوچک یک دستگاه عظیم را در جهت اهداف نظام سرمایه‌داری بازی کند؛ لذا «معنویت‌گرایی فردی»، تا زمانی که به «معنویت‌گرایی جمعی» تبدیل نشود و به تبع آن، به قیام برای ایجاد بسترهای مساعد اجتماعی و سیاسی و اقتصادی منجر نشود، چیزی بیش از یک سرگرمی نیست و خود آن را نیز، باید جزو مکانیزم‌های نظام سرمایه‌داری برای آرام کردن انسان معاصر و منصرف نمودن او از طغیان و سرکشی تحلیل کرد.

■ خردورزی: کارکرد و عملکرد حوزه‌های علمیه در ترویج معنویت را چگونه تبیین می‌فرمایید؟ آیا حوزه، متولی معنویت جامعه است؟ و آیا با سیاسی شدن نهاد دین در جامعه، می‌توان انتظار رشد معنوی داشت؟

نباید از نظر دور داشت که عمده فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی حوزه‌های علمیه، باید در نهایت خود را در فعالیت‌های انذار و تبشیری حوزه و در تبلیغات دینی آشکار کند. در واقع، همه تلاش‌های حوزه باید در تعمیق باورهای ناب دینی، گسترش اخلاق و معنویت و اجرای هر چه بهتر احکام الهی بروز و ظهور پیدا کند؛ یعنی وضع جامعه گام به گام و به طور ملموسی بهبود پیدا کند. من معتقدم که با وجود همه‌های بی‌سابقه فرهنگی غرب، کوشش‌های حوزه‌ها در ارتقاء دین‌داری کم‌اثر نبوده است. باید دید که اگر تلاش‌های حوزه و روحانیت نبود الان در چه شرایطی به سر می‌بردیم؟ با همه اینها، چند آسیب بزرگ در حوزه تبلیغی-تربیتی حوزه‌ها وجود دارد؛ اولاً، ما در بسط نظریه‌های تربیتی، خوب عمل نکردیم و فقر تئوریک در این عرصه کاملاً خود را نشان می‌دهد. ثانیاً، ما همین حد از نظریاتی که داریم را هم نتوانستیم به الگوهای متنوع عملی و البته کارآمد تبدیل کنیم. ملاحظه بفرمایید که بعد از چهل و سه سال، هنوز آموزش و پرورش ما در فعالیت‌های تربیتی، سردرگم است. ثالثاً، عمده نظریات و فعالیت‌های عملی در ساحت تربیت و معنویت‌افزایی، جامعه سنتی را مخاطب قرار می‌دهد و حوزه‌های ما در زمینه جذب مخاطب غیرسنتی، کم توفیق است؛ حتی ابایی ندارم از اینکه بگویم: «روش‌های تربیتی و معنویت‌افزایی حوزه به دلیل تقسیم جامعه به خودی و بیگانه، قدرت ارتباط‌گیری با بخشی از اعضای جامعه را از دست داده است.» با این ملاحظه، من فکر می‌کنم که حوزه‌های ما باید با درک تحولات عصری و با مهیا کردن خود برای مواجهه با شرایط امروز، واقع‌بینانه، فعالیت‌های تبلیغی و تعالی‌بخش خود را تقویت کنند. ●

معرفی نامه

حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد جعفری، در سوم شهریورماه ۱۳۵۲ در شهر مقدس قم دیده به جهان گشود. وی به دروس دینی و حوزوی مشغول گشت و بیش از ۲۰ سال در رشته‌های مختلف تخصصی کلام اسلامی، کلام جدید، معرفت‌شناسی، علم دینی، ادیان و معرفت‌شناسی دینی تأمل و فعالیت کرده است و مدرک دکترای خود را در رشته فلسفه دین، از مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره) دریافت نمود. وی نزدیک به هشت سال در درس خارج فقه و اصول شرکت کرده است. دکتر جعفری صاحب تألیفات همچون کتاب‌های «عقل و دین از منظر روشنفکران دینی معاصر»، «العقل والدين»، «تعبد و عقلانیت»، «نظریه فلسفی وحی»، «دین و معنویت مدرن» و... و بیش از ده‌ها عنوان مقاله علمی هستند که در حوزه‌های مختلف معرفتی به رشته تحریر درآمده است. ایشان حدود ۱۵ سال است که در حوزه معنویت پژوهی نیز ورود کرده و در لجنه‌های حوزوی و دانشگاهی به ارائه بحث در این عرصه پرداخته‌اند.

مقدمه

سال‌هاست، معنویت‌های نوظهور، حقیقت ناب معنویت‌های دینی را مورد تهدید قرار داده‌اند. البته نباید فراموش کرد که باید مهم‌ترین علت پدید آمدن معنویت‌های نوظهور را که مبتنی بر هیچ حقیقت صادقی نیستند، نظریات روشنفکران، که ریشه در تفکر اومانیسم غربی دارد و بشر را مدار تمام جهان و هستی می‌داند، دانست؛ دیگر علت مهم پدید آمدن چنین نظریاتی، عدم وجود معیار صحیح معرفت‌شناسی نزد روشنفکرانی است که وهم فهم علم، موجب ارائه نظریات غلط در باب حقیقت دین، حقیقت فهم، و حتی حقیقت حقیقت شده است؛ مجله تخصصی خردورزی با هدف تبیین لوازم فرهنگی، سیاسی و اجتماعی معنویت‌گرایی نوین گفتگویی را با حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد جعفری، پژوهشگر معنویت و عضو هیئت علمی مؤسسه



گفت‌وگو با حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد جعفری

پژوهشگر معنویت و عضو هیئت علمی مؤسسه امام خمینی (ره)

معنویت عقلانی یا مرزبندی با دین و دیانت؟

تبیین لوازم فرهنگی، سیاسی و اجتماعی معنویت‌گرایی نوین |

امام خمینی (ره) انجام داده است که در ادامه متن این گفتگو تقدیم می‌گردد.

■ خردورزی: ماهیت معنویت برای انسان معاصر، ذات‌امری فردی است یا اجتماعی؟

برای پاسخ به این سوال، ما باید ابتدا خاستگاه و ضرورت معنویت را برای انسان، واکاوی کنیم. معنویت اساساً از چه وجهی مورد توجه انسان قرار گرفته است؟ بی‌تردید روی‌آوری به سمت معنویت، چه در فضای سنتی و پیشامدرن و چه در فضای پس از مدرنیته را ناشی از فطرت انسان می‌دانیم. خداوند متعال در آیه ۳۰ سوره روم می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»

خداوند متعال، فطرت ما را به نوعی سرشته است که به سمت آسمان باشیم؛ دل و جان و قلب ما به مادیات دلخوش و قانع نمی‌شود؛ هرچند انسان در عالی‌ترین رفاه و التذاد مادی کامل هم قرار بگیرد، آن آرامش لازم را پیدا نمی‌کند. این مسأله به همان فطرت الهی انسان بازمی‌گردد؛ به همین جهت روی‌آوری انسان به سمت معنویت، به دلیل همان دو ساحتی بودن انسان و نداشتن جنبه جسمانی صرف است.

چه در ساحت معنویت دینی دوره پیشامدرن و چه در ساحت معنویت‌های نوظهوری که پس از مدرنیته شکل گرفته است، این واقعیت را بیان می‌کند که انسان چه بخواهد و چه نخواهد درگیر معنویت می‌گردد. البته در دوران پسامدرن، معنویت سمت‌وسوی دیگری پیدا کرده است و بدان جهت دهی مادی کرده‌اند. معنویت از سرشت انسان برآمده و به هویت انسانی انسان بازمی‌گردد. حال می‌شود به این سوال پرداخت که آیا معنویت صرفاً جنبه فردی پیدا می‌کند یا جنبه اجتماعی هم دارد؟ باتوجه به اینکه ما انسان را هم دارای شأن فردی و هم شأن اجتماعی می‌دانیم، نمی‌توانیم

ساحت معنوی انسان را محدود و منحصر به عرصه فردی کنیم. باتوجه به اینکه انسان موجودی اجتماعی است، قطعاً معنویت سویه اجتماعی [هم] دارد.

ساحت معنوی، خود را در رفتار اجتماعی انسان و ارتباطات نوع انسان نشان می‌دهد. شما امکان این را ندارید که معنویت را صرفاً در سویه فردی خلاصه کنید و در عین حال معنویت را هم به معنای اصیل خود در نظر بگیرید. سویه اجتماعی معنویت دینی، کاملاً آشکار است و معنویت خود را در ابعاد مختلف رفتار اجتماعی انسان در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، و مسائل اجتماعی و ارتباطی نشان می‌دهد.

اساساً می‌توان ادعا کرد که شکل‌گیری برخی از معنویت‌های نوظهور که عمدتاً فرد‌گرا هستند، خاستگاه و سویه کاملاً اجتماعی دارد؛ یعنی در برخی موارد و مصادیق، معنویت برای انسان معاصر و مدرن هم، به‌طور قطع، جنبه و صبغه کاملاً اجتماعی داشته است.

برخی از جنبش‌های نوپدید دینی که تحت عنوان «New religious movement» یاد می‌شود در دهه شصت قرن بیستم میلادی، به بحران ارزش‌ها و هنجارهایی که در برخی از جوامع صنعتی، به خصوص ایالات متحده پدید آمده بود، ارتباط دارد. یعنی مهم‌ترین وجه تکوین برخی از جنبش‌های نوظهور معنوی در این دوران، به همان بحران‌ها بازمی‌گردد.

برخی نظریه‌پردازان مانند ملکم همیلتون، جامعه‌شناس برجسته دین، معتقدند: «جنبش‌هایی مانند هیپی‌ها، کاملاً اجتماعی و یک شورش ضد فرهنگ علیه فردگرایی و عقلانیت علمی جامعه مصرفی مدرن بودند.» بر اساس همین نگرش، این جنبش ضد فرهنگی به مغزشویی آدم‌ریایی، و امثال آن دست می‌زدند و آرام‌آرام جنبه فرقه‌ای هم پیدا کردند.»

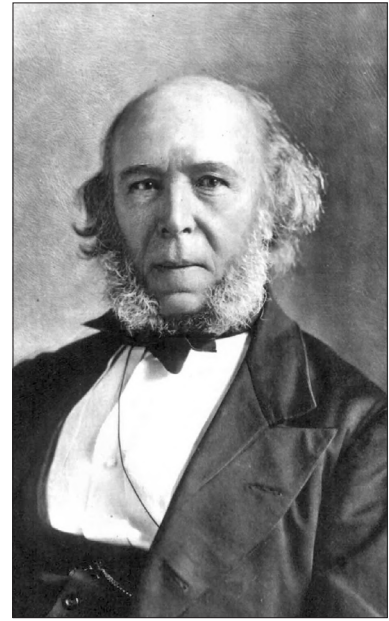
پس در برخی از این جنبش‌ها، سویه اجتماعی را به عنوان مقوم اصلی می‌بینیم. توضیح این که در برخی از جوامع صنعتی پرتحرک و پرسرعت در کنار زوال اشتراک اجتماعی، فردگرایی (Individualism) به شکل حاد خود ایجاد شد. این مسأله در عرصه مسائل اجتماعی و فرهنگی و خانوادگی خود را نشان می‌داد. زوال مسأله اشتراک اجتماعی، عاملی برای شکل‌گیری پاره‌ای از جنبش‌های معنوی شد که می‌خواستند همدلی و حس مشترک اجتماعی را برای اعضای خودشان ایجاد کنند. آنها با جذب پیرو در گروه‌های معنوی و جهت‌دهی به برنامه‌های جمعی، تلاش کردند بدیل مسأله اشتراک اجتماعی را ایجاد کنند تا کمبودهای همدلی و ارتباط‌های اجتماعی اعضای خودشان را تقویت کنند.

در واقع، افرادی که وارد این جنبش‌ها می‌شدند، به لحاظ احساسی و عاطفی، نوعی تجربه همدلی را که در جامعه بزرگ‌تر، نمی‌توانستند به دست بیاورند را در یک جمع محدودتر تجربه می‌کردند. پس می‌توان گفت که «برخی از مصادیق معنویت‌های نوظهور، در این عرصه به لحاظ شکل‌گیری، تکوین و خاستگاه، کاملاً جهت‌گیری اجتماعی دارد و آن را به این معنا می‌توان پذیرفت.»

■ خردورزی: برخی معنویت را یک امر تک‌ساحتی و فردی می‌دانند و تسری مسئله معنویت در اجتماع را صرفاً تشریفات و مانع رشد انسان معنوی می‌پندارند. نظر شما در این زمینه چیست؟ آیا این مسأله می‌تواند ناظر به افراد مختلف، دارای تفاوت باشد؟

بر اساس مبانی بنیادین و باور ما، به‌طور قطع انسان ساحت‌های مختلفی دارد. ساحت‌های مختلف انسان نیز به‌طور کامل با یکدیگر در تعامل و مکمل [هم] هستند. ما نمی‌توانیم انسان را تک‌ساحتی و جزیره‌ای نگاه کنیم. معنویت هم نمی‌تواند فقط به یک ساحت انسان توجه کند و به ساحت‌های دیگر انسان، التفات نداشته باشد.

ما به معنویتی ملتزم هستیم که از دین و دیانت برآمده است. همان‌طور که دین، فقط سویه فردی ندارد،



■ هربرت اسپنسر

معنویت هم نمی‌تواند به سویه فردی و شخصی اکتفا کند؛ به همین جهت لازمه رشد و کمال انسان، در بعد اجتماعی، این است که معنویت در آن عرصه هم کاربری و امتداد داشته باشد. مقوله رفتار اجتماعی انسان، مصادیق متعدّد سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، حقوقی، تربیتی، آموزشی، و حتی روان‌شناختی دارد. البته می‌توان جنبه‌های دیگری هم برای مقوله رفتار اجتماعی انسان در نظر گرفت. تمام این مصادیق باید تحت اتمسفر و پارادایم تفکر معنوی انسان قرار بگیرد. امکان ندارد شما در تفکر اسلامی، معنویت را از آن ساحت‌ها و کنش و واکنش‌های اجتماعی تفکیک کنید. به‌طور قطع چنین معنویتی، ابتر و ناقص است. ما در فضای معنویت اسلامی نمی‌توانیم تفکر سکولار را بپذیریم. شخص معنوی دینی نمی‌تواند و امکان ندارد سکولار باشد و ساحت دین را از سیاست جدا کند. چنین شخصی نمی‌تواند دین را از ساحت‌های تفکر اجتماعی انسان و دخالت در عرصه رفتار اجتماعی انسان برحذر بدارد. قطعاً چنین معنویتی ناصحیح و ناکامل است؛ چرا که اگر در عرصه ساحت‌های اجتماعی و خصوصاً رفتار سیاسی، معنویت انسان بروز و ظهور نداشته

باشد، در اینجا مجال واسعی برای جولان دادن تفکر غیردینی و غیر معنوی توسط عناصر فکری سکولار پیدا می‌شود و قطعاً این عناصر فرهنگی، با معنویت فردی انسان نیز سازگار نخواهد بود.

■ **خردورزی:** برخی معتقدند، تکثر موجود در واکنش‌های اجتماعی و سیاسی، به خصوص کثرت حاصل در شبکه‌های اجتماعی با تجرّد معنوی انسان معاصر در تضاد است. نظر و تحلیل شما درباره این باور چیست؟

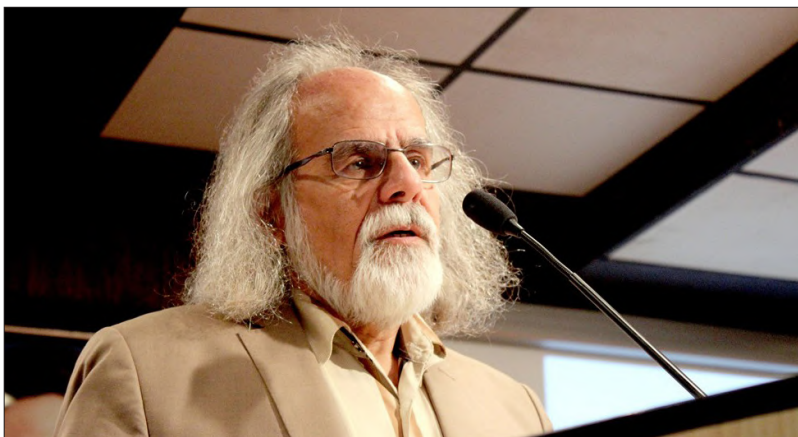
فکر می‌کنم که باید این بحث را ریشه‌ای‌تر دنبال نمود. همان‌طور که عرض کردم مقوله فردگرایی (Individualism) یک شاخصه و کاراکتر اصلی در انسان معاصر و مدرن امروزی است. ریشه آن نیز باید در رنسانس فرهنگی اروپا دنبال نمود که مهم‌ترین مولفه آن، اومانیسم است. «انسان‌محوری» در دوره رنسانس شکل گرفت و آن چه که در تحوّل انسان دوره‌ی مدرن مشاهده می‌کنیم، از مقوله «اومانیسم» ناشی می‌گردد. اومانیسم اصالت را در همه مسائل، به انسان می‌دهد و انسان، از هر جهت خودمحوری پیدا می‌کند و به نحوی، «خودش، خالق خدا می‌شود». انسان، صاحب حق تلقی شده که ملتزم به تکلیف نیست و نباید گوش او به سمت آسمان و خدا محور بشود؛ [در واقع]، خود انسان، خاستگاه باورها و ارزش‌ها می‌گردد.

در اینجا، مقوله «انسان‌خدايي» پیدا می‌شود. انسان در چنین شرایطی مفیسّر و بهره‌ور از ارزش‌ها است؛ نه اینکه انسان باید ملتزم به ارزش‌ها باشد. به همین جهت، رستگاری جاودان یا زندگی پس از مرگ نیز نفی می‌شود؛ چون انسان خود را در چارچوب رفاه و پیشرفت مادی این جهان، محدود می‌کند و سعادت خود را نیز فقط در این جهان جستجو خواهد کرد.

همه اینها دست‌به‌دست هم می‌دهند که انسان مدرن، به سمت تفکر فردگرایی از نوع حادّ خود قدم بردارد. در این دوره، همه چیز جنبه فرد محورانه پیدا می‌کند. ما در عرصه‌های مختلف فکری، فرهنگی، دینی، و اخلاقی، این مسأله را مشاهده می‌کنیم. نهضت پروتستان (protestant) شروع فردگرایی دینی بود. در اینجا ادعا این است که لازم نیست به نهاد روحانیت مسیحی اعتماد و توجه کنید یا آنها را مرجع فکری خودتان بدانید، بلکه هر کسی می‌تواند مرجع دینی خودش باشد و دین خود را بر اساس درک شخصی خود رقم بزند.

اگر در معنویت مدرن، گزاره‌ای تحت عنوان «خدای شخصی» مشاهده می‌کنید، از همین تفکر ناشی می‌شود و همین آرام آرام به تکثر و پلورالیت معنوی منجر می‌شود. این مسأله در حوزه اخلاق هم دیده می‌شود. آقای اسپنسر (Herbert Spencer) در مورد فردباوری اخلاقی (که وجدان فرد، به عنوان منشأ فضیلت در نظر گرفته می‌شود) و فردباوری حقوقی و سیاسی، کتابی تحت عنوان انسان علیه دولت می‌نویسد. او از این نوع فردباوری که تنها بر آزادی فرد تکیه می‌کند، پرده برمی‌دارد و حقوق فردی را به عنوان سرشت اصلی انسان، مبنا قرار می‌دهد.

همه این‌ها باعث می‌شود شکلی از تکثر فردمحور پدید آید. آنچه که امروزه در فضای شبکه‌های اجتماعی مشاهده می‌کنیم، بروز و نمود و نمودی از فردگرایی است. انسان‌ها در خلوت خودشان و نیز در ارتباطات اجتماعی، «شخص محور» هستند. اسم این شبکه‌ها، شبکه‌های اجتماعی است؛ ولی کاملاً مبتنی بر ارتباطات فردمحورانه شکل گرفته‌اند. کنش و واکنش افراد نیز در این فضا، کاملاً به شکل جهت‌دار، مبتنی بر خودمحوری فکری جلو می‌رود. در همین فضا، معنویت شخصی هم رشد قابل توجهی یافته است و بدیهی است که این رویکرد و نگرش، با فضای معنویت و تجرّد معنوی که دین از انسان انتظار دارد، زاویه پیدا می‌نماید. فضای تجرّد معنوی، فضایی است که انسان را در ساحت، أفق و گستره وسیع‌تر فرامادی و در ذیل جهان بینی توحیدی به یک وحدت جمعی و روح حاکم اجتماعی می‌رساند و صرفاً چنین فضایی است که می‌تواند



■ مصطفی ملکیان

تعریفی کارکردمحور است. معنویت در نگاه آقای ملکیان عبارت است از نحوه فهم انسان از هستی و خودش که او را به آرامش خاطر و به بهداشت روان برساند. تعریف دیگر او این است که معنویت، نگرشی به جهان و انسان است که این نگرش، با عقلانیت مدرن انطباق داشته باشد و از سوی دیگر، انسان را به آرامش برساند.

آقای ملکیان بر این دو مؤلفه تأکید دارد که حتماً باید معنویت با عقلانیت مدرن انطباق داشته باشد. انسان امروزی چاره‌ای جز مدرن بودن ندارد و از طرفی این معنویت باید انسان را به آرامش می‌رساند. او اعتقاد دارد [که] دین الهی، در اصل و گوهر خود، واجد خصیصه آرامش بخشی بوده است؛ اما امروز، آن [گوهر] را ندارد و ما باید این گوهر نایاب را از معنویت، طلب کنیم. آقای ملکیان به همین جهت مؤلفه‌هایی مطرح کرده است که کاملاً با دین در تضاد هستند؛ مؤلفه‌هایی که در طرد، نفی و دفع دین و با این تراز شکل می‌گیرد. یکی از مؤلفه‌های سلبی نظریه ایشان این است: «معنویت دینی، از متافیزیک سنگینی برخوردار بود که اعتقادات و باورهای متافیزیکی و فراطبیعی در آن لحاظ شده است.» آقای ملکیان اعتقاد دارد دیگر انسان مدرن امروز، چنین دین و معنویتی را بر نمی‌تابد و هاضمه انسان مدرن نمی‌تواند چنین باورهایی را هضم کند؛ به همین جهت این باورها باید در معنویت جدید به حداقل ممکن برسد.

آقای ملکیان تعبد را نفی می‌کند و می‌گوید: تعبد، در عقلانیت ما وجود ندارد و انسان مُدرن، «خود فرمان فرما» است و «دیگر فرمان فرما» نیست. انسان، از نظر آقای ملکیان، یا سنتی و انسان دین دار است گوش او به سمت آسمان، فرمان الهی و فرمان پیامبر است تا سخن آنها را بشنود، بفهمد و آنها را به کار بگیرد یا انسان مُدرن است که متعبد نیست؛ چرا که اصالت طبع انسان، اجازه نمی‌دهد که بخواهد همیشه تابع دیگران باشد. انسان باید خودش را محور قرار بدهد و تابع اندیشه و نظر خود حرکت کند!

تعبد و قداست، به همین جهت نفی می‌شود؛ قداستی در معنویت مُدرن وجود ندارد. آقای ملکیان می‌گوید: «تمام این مؤلفه‌ها، در برابر و در نفی معنویت دینی است که اشخاصی در آن، مقدس تلقی می‌شوند.» مؤلفه دیگر این است که آقای ملکیان، مسائل فقهی و بلکه باورها و اعتقادات به برخی از گزاره‌های اخلاقی دین را به عنوان گزاره‌های محلی و مکتبی، نفی می‌کند. او می‌گوید: «آن گزاره‌ها، مربوط به مقطع و موقعیت خاص تاریخی و جغرافیایی است که در اوضاع و احوال خاص فرهنگی شکل گرفته است و امروز که آن موقعیت خاص را نداریم، باید از آن گذر کنیم.» و بسیاری از احکام دین، ارزش‌های اخلاقی و باورهای اعتقادی، در این اندیشه نفی می‌شود. حتی وجود خدا به عنوان وجود مشخص که خالق هستی و هستی بخش عالم هست نفی می‌شود.

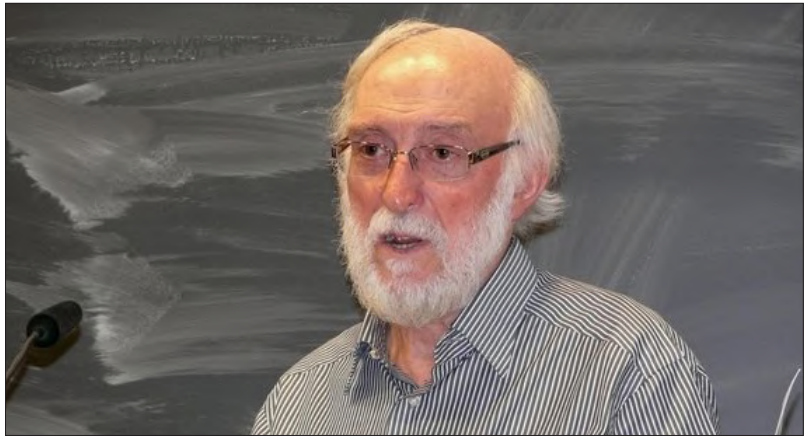
انسان‌ها را به سمت آن هدف و غایت درست و اصیل که قرب الی الله است جهت دهد. لذا نگرش فرد محورانه حاضر، که در فضای ارتباطات معاصر غرب مدرن مشاهده می‌کنیم با آن روح و وحدت جمعی معنوی که در فضای اندیشه و معنویت دینی سراغ داریم، منافات دارد و از این جهت، اصطکاک پیدا می‌کند.

■ **خردورزی:** اجازه دهید که به عنوان یک نمونه ملموس به یکی از مصادیق معنویت‌های مدرن در داخل کشور پردازیم؛ یعنی معنویت عقلانی آقای مصطفی ملکیان. از نظر شما لوازم سیاسی و اجتماعی نظریه «عقلانیت و معنویت» چیست؟ آیا نظریه مذکور خللی بر معنویت دینی وارد می‌کند؟

«معنویت عقلانی»، یا «عقلانیت معنوی» و یا «پروژه معنویت و عقلانیت» آقای ملکیان، تعبیری هستند که مضمون واحدی دارند. تعبیر حاضر در برابر معنویت دینی و دین شکل گرفته‌اند. طراح این تفکر، برای مرزبندی با دین و دیانت است. البته این نکته‌ای نیست که ما بخواهیم مطرح کنیم که [بر] آوردن مؤسس و بنیان‌گذار این اندیشه بگذاریم، بلکه خود ایشان به صراحت آن را مطرح می‌کنند. مؤلفه‌های معنویت سکولار آقای ملکیان به طور کامل مؤلفه‌هایی سلبی است.

خود آقای ملکیان گفته‌اند: «آنچه که تحت عنوان دیانت الهی و ابراهیمی، از جمله خود دین اسلام و معنویت برآمده از آن، یاد می‌کنیم، برای این بوده است که به انسان‌ها آرامش بدهد؛ اما انسان‌ها در دنیای مدرن، با دین و دیانت الهی آرامش پیدا نمی‌کنند، به همین جهت ما معنویتی را مطرح می‌کنیم که غیردینی، خارج از فضای دین و بدون تعلق به دین الهی شکل می‌گیرد و هدف، این است که انسان را به آرامش برساند.»

آقای ملکیان از «معنویت عقلانی» و از پروژه «عقلانیت و معنویت» تعریفی ارائه می‌دهد که بر همین نکته، تکیه دارد. تعریف او کاملاً



محمد مجتهد شبستری

اجتماعی و حدود و ثغور رفتار اجتماعی، در این معنویت نیز به رسمیت شناخته نمی‌شود. با توجه به اینکه به زعم این نظریه پرداز، رفتار و بایسته‌های دینی، جنبه لوکال (Local) و محلی پیدا می‌کند، جنبه عمومی، جهانی و ثبات معنویت دینی نفی می‌شود و لذا هیچ‌گونه التزامی نسبت به آن رفتارها، مناسک و التزامات اجتماعی وجود ندارد.

■ **خردورزی:** چرا برخی از روشنفکران دینی برای معنویت و دین ساحات‌های مختلفی قائل هستند؟ آیا این نظریه‌ها زمینه‌ساز به وجود آمدن معنویت فرادینی و شکل‌گیری دین نوین جهانی می‌شود؟

طرح بحث «گوهر و صدف» یا «ذاتی و عرضی»، توسط روشنفکران دینی، دقیقاً در همین راستا است. ما آقای ملکیان را تحت عنوان روشنفکر معنوی می‌شناسیم؛ چون او روشنفکر دینی نیست و از دین و دیانت عبور کرده است. کسانی مانند آقای سروش و شبستری که تحت عنوان روشنفکر دینی شناخته می‌شوند، نیز فضا را برای معنویت سکولار فراهم کرده‌اند. بسترها، مقدمات و زمینه‌های «معنویت سکولار»، یا «معنویت غیردینی» و یا «معنویت مدرن و عقلانی» که توسط آقای ملکیان مطرح می‌شود، پیش‌تر توسط روشنفکران دینی فراهم شده است. روشنفکران دینی، با طرح بحث «ذاتی و عرضی» یا «گوهر و صدف» و بحث‌هایی مانند «تاریخ‌مندی و تاریخی‌نگری دین»، با بیان اینکه احکام دین، تاریخ‌مند هستند که تاریخ مصرف مشخصی دارند، اصالت و جاودانگی معنویت دینی را زیر سوال برده‌اند. آنها می‌گویند: «اساس دین، گوهری دارد که مبنا است و آنچه که در حوزه احکام دین و حتی ارزش‌های دینی مشاهده می‌شود، وسیله‌ای است تا انسان، به آن ارزش و گوهر دین برسد. البته چون این احکام جنبه عرضی دارند، قابل حذف هستند!»

مبنای کار اندیشه آقای ملکیان، عقلانیت مدرن کاملاً «خودبنیاد» است که صبغه این جهانی دارد و اساساً به جهان دیگر نظر ندارد. این مؤلفه‌ها در تضاد با معنویت دینی مطرح شده‌اند. از همین جا می‌توان به لوازم سیاسی و اجتماعی این نظریه ورود کنیم. معنویت مذکور جنبه شخصی و درون‌گرایانه دارد؛ معنویت حاضر، رویکرد اجتماعی و سوبیه آفاقی ندارد، بلکه کاملاً ساینکتیو است که فقط در حوزه ذهن، نظر، اندیشه و آن یافت درونی شما عمل می‌کند تا شما خودتان به یک فهم برسید. درک صحت و سقم آن فهم، کاملاً به شخص وابسته و نسبی است؛ یعنی از شخصی به شخص و از گروهی به گروه دیگر؛ این فهم از هستی و انسان می‌تواند او را به آرامش برساند. مصادیق این آرامش در افراد مختلف، دارای تفاوت است. به همین دلیل، فهم انسان‌ها نسبت به معنویت نیز، از تفاوت برخوردار می‌گردد. بر اساس تفکر آقای ملکیان، ما یک خدای درونی و شخصی را باید ترسیم کنیم و معنویت نیز یک سوبیه کاملاً فردی دارد. جنبه دوم تفکر آقای ملکیان نیز «سکولار بودن این معنویت است» که به دین و آموزه‌های دینی در عرصه مسائل سیاسی، فرهنگی، معیشتی، تربیتی، اقتصادی، و مسائلی که به حوزه سوسیال (Social) و اجتماعی انسان مرتبط است، اجازه ورود و دخالت نمی‌دهد.

اساساً احکام دین و ارزش‌های دینی در اندیشه آقای ملکیان به رسمیت شناخته نمی‌شود تا شما بخواهید جامعه را بر آن اساس هدایت و تربیت کنید. «نظریه حکومت دینی»، به دنبال چنین اندیشه‌ای، نفی می‌شود و سکولاریسم، به صورت حاد و افراطی مورد تأکید قرار می‌گیرد. این تفکر، تفکری ضد «دیانت اجتماعی» و «حکومت سیاسی دین» است و با چنین حکومتی به شکلی اساسی مقابله می‌کند.

از همین روست که شخص بنیان‌گذار این مکتب و اندیشه، در برخی از فتنه‌ها به خصوص «فتنه ۸۸» حضور دارد که مخالف خود را با حکومت دینی و اصول تفکر نظام اسلامی اعلام می‌کند. او در مصاحبه‌ها، گفتارها و نشست‌های مختلف نیز این نظر را ابراز می‌کند که کاملاً مشخص است از کجا آب می‌خورد. وقتی که دین، دیانت و معنویت دینی به رسمیت شناخته نشد، نظامی هم که مبتنی بر «معنویت دینی» و «دیانت الهی» شکل گرفته است، به شدت مورد نقد و نفی قرار می‌گیرد.

سوبیه دیگری که به عنوان لازمه سیاسی و اجتماعی نظریه حاضر، قابلیت طرح دارد این است که در این اندیشه، معنویت صرفاً به اخلاق فروکاسته می‌شود. اگر شما بخواهید ارزش و هنجارهایی را در این معنویت ملاحظه کنید، صرفاً آنها را در حوزه «اخلاق سکولار»، با نگرش فرد محورانه می‌توانید رصد و پی‌جویی کنید. جنبه رفتاری، مناسکی و عملی که در معنویت دینی تحت عنوان «بایسته‌ها و نبایسته‌ها» تعریف می‌شود، به هیچ‌وجه در این معنویت دیده نمی‌شود. خط‌قرمزهای

«معنویت عقلانی»، یا «عقلانیت معنوی» و یا «پروژه معنویت و عقلانیت» آقای ملکیان، تعابیری هستند که مضمون واحدی دارند. تعابیر حاضر در برابر معنویت دینی و دین شکل گرفته‌اند. طراح‌ی این تفکر، برای مرزبندی با دین و دیانت است. البته این نکته‌ای نیست که ما بخواهیم مطرح کنیم که [بر گردن مؤسس و بنیان‌گذار این اندیشه بگذاریم، بلکه خود ایشان به صراحت آن را مطرح می‌کنند. مؤلفه‌های معنویت سکولار آقای ملکیان به طور کامل مؤلفه‌هایی سلبی است.

روشنفکران دینی اضافه می‌کنند: «شما باید آن گوهر را محور قرار بدهید و هرآنچه پیرامون آن گوهر شکل گرفته، جنبه ابزاری دارد که فی‌حذف اصلت و موضوعیت پیدا نمی‌کند.» مقوله معنویت، بر همین اساس پیدا می‌شود که می‌گوید: «معنویت، آن گوهر دین است و شما می‌توانید تنها یک سُروش قدسی و تعلق خاطر و یک نحوه تجربه درونی و باطنی ناظر به عالم بالا داشته باشید». روشنفکران، گوهر دین را به شدت ضیق می‌کنند. اگر باور یا گزاره‌ای را مطرح می‌کنند، تنها به دو الی سه گزاره اکتفا خواهند کرد. برای مثال، سُروش در کتاب بسط تجربه نبوی سه گزاره را به عنوان گزاره‌های گوهری دین در نظر می‌گیرد و سایر گزاره‌های دین را «عرضی» می‌داند.

همچنین بحث «پلورالیسم دینی» یا «قرائت‌های مختلف از دین» توسط همین روشنفکران، به رسمیت شناخته می‌شود، از همین زاویه است که هر کسی می‌تواند فهمی غایت قُصوی و آن حقیقت متعالی داشته باشد و می‌تواند در مسیری که خودش صلاح می‌داند، به سمت آن غایت و قُله، حرکت کند. در این جاست که مقوله «تکثر ادیان و معنویت»، توسط روشنفکران به رسمیت شناخته می‌شود. نهایت این داستان، شکل‌گیری یک «دین نوین جهانی»؛ یعنی همان چیزی است که می‌بینیم در زبان «معنویت نوظهور و مدرن» نیز، دیده می‌شود. نکته جالب اینجاست که هم‌فکری کاملی میان طراحان نظریه «معنویت نوین» که افراد و انجمن‌های مختلفی هستند، با روشنفکران دینی معاصر شکل می‌گیرد. آنها معتقدند که ما باید به سمت یک دین جهانی برویم که این دین، «دین انسانی انسان محور» است و در آن، تنها بر بهداشت روان، شکل‌گیری انسان سالم به لحاظ روانی، آرامش، موفقیت، و کامیابی در زندگی این جهانی، تأکید می‌شود.

■ خردورق: علت جذابیت معنویت‌های فرادینی نسبت به معنویت‌های دینی چیست؟

می‌توان وجوه مختلفی را در اینجا بیان کرد. مهم‌ترین وجه این است که این معنویت‌ها نسبت به بایسته‌های دینی، الزامات و خط‌قرمزهای دینی که ما تحت عنوان واجبات و محرمات و ... می‌شناسیم، بی‌اعتنا هستند. طبیعی است که انسان به دنبال آزادی عمل است تا بتواند آن‌گونه که می‌خواهد عمل کند. دین، تکلیف و کُلفت برای انسان ایجاد می‌کند. تکلیف، به این دلیل تکلیف نامیده شده است که در آن مشقّت و کُلفت دیده می‌شود. معنویت‌های نوظهور این مشقّت و شریعت را نفی می‌کنند. عرفان‌های بدون شریعت و عناوین مختلفی که برای این عرفان‌ها ذکر می‌کنند (مانند عرفان‌های کاذب، نوظهور، و عرفان‌های بدون شریعت)، یک وجه مشترک دارند که آن، «گریز، خروج، و فرار از شریعت» است.

باتوجه به دشواری شریعت، حذف آن می‌تواند جاذبه خوبی داشته باشد. همان مسأله معروف «هم خدا و هم خرما» را خواستن است. فرد، به یک شکل به اسم «فرامادی‌نگری»، هم حسّ معنویت خواهی خود را ارضا می‌کند و هم ملزم به رعایت چارچوب‌های دین و دیانت نیست.

جاذبه دیگر این معنویت‌ها، به استفاده آنها از مباحث «روان‌شناسی» و «فراروان‌شناسی»، در محتوای خودشان است. آنها از مباحثی بهره گرفته‌اند که هدف‌گیری آن، به سمت آرامش روان و بهداشت باطن است تا امید، آرامش و نشاط را برای زندگی رقم بزنند.

ما امروزه، با صنعتی شدن به شدت مفرط مواجه هستیم که بشر معاصر را دلخسته کرده است. حاکمیت «فناوری و ماشین‌زدگی» به لحاظ مادی، جنبه بسیار خشکی پیدا کرده است، حتی اگر از «هیجان‌های شهوانی» و «لذت جویانه» مالمال باشد؛ ولی طبیعی است که این سبک زندگی، انسان را باتوجه به فطرت معنوی خود ارضا نمی‌کند و به همین جهت، انسان به دنبال آرامش درون است. روان‌شناسان، به درستی، رنج‌ها را به دودستی روان‌شناسان، «رنج‌های ساینکتیو» و «رنج‌های آیزکتیو» یعنی «رنج‌های درونی» و «رنج‌های بیرونی» تقسیم می‌کنند. آنها برای رنج‌های درونی اهمیت بیشتری قائل می‌شوند؛ زیرا این رنج‌ها، انسان را از پا می‌اندازد.

رنج‌های درونی، ناشی از همین زندگی مادی و صنعتی، استرس‌ها، افسردگی‌ها، اضطراب‌ها، انزوای فکری و اجتماعی است. به خصوص، رویکرد «فردمحورانه‌ای» که بیان کردم، مزید بر علت بوده تا این معنویت‌ها با وعده آرامش و موفقیت، پیروانی را پیدا کنند. بسیاری از کتاب‌هایی که ناظر به موفقیت یا کامیابی مانند موفقیت در زندگی، موفقیت در شغل، موفقیت در رشد اجتماعی، و موفقیت در کسب درآمد نوشته شده، برای انسان امروز جاذبه ایجاد می‌کند و کاملاً پشت‌صحنه آن نگرش سودگرایانه قرار دارد.

حتی اگر شخص به دنبال معنویت است، معنویت جنبه مادی‌گرایانه دارد. آقای برایان ویلسون (Brian Wilson) می‌گوید: «ما امروزه با معنویت مادی‌گرایانه مواجه هستیم که اگر شخص، به دنبال معنویت است، می‌خواهد از این معنویت در راستای موفقیت مادی

ما آقای ملکیان را تحت عنوان روشنفکر معنوی می‌شناسیم؛ چون او روشنفکر دینی نیست و از دین و دیانت عبور کرده است. کسانی مانند آقای سروش و شبستری که تحت عنوان روشنفکر دینی شناخته می‌شوند، نیز فضا را برای معنویت سکولار فراهم کرده‌اند. بسترها، مقدمات و زمینه‌های «معنویت سکولار»، یا «معنویت غیردینی» و یا «معنویت مدرن و عقلانی» که توسط آقای ملکیان مطرح می‌شود، پیش‌تر توسط روشنفکران دینی فراهم شده است.

خودش و کسب شهرت اجتماعی و یا رشد شغلی و درآمدی خودش استفاده کند. کتاب‌های زیادی تحت عنوان «معنویت» در کشور خودمان ترجمه می‌شود. برخی کلاس‌های تکنولوژی ذهن، خلاقیت و... نیز در این راستا قرار دارند؛ یعنی یک نحوه امیدبخشی نسبت به توفیق بیشتر در زندگی این جهانی که ذهنیت بشر امروزی را که مشحون از نگرش سودمحورانه است، به سمت این معنویت‌ها می‌کشاند.

جهت دیگر جاذبه معنویت‌های نوظهور این است که آن‌ها، از ابزارهای مختلفی استفاده می‌کنند. آن‌ها می‌توانند به وسیله‌ی ابزارهای رسانه‌ای مانند فیلم، کارتون، رمان، و... که جذابیت‌های خاصی دارند و نیز مقوله‌هایی مانند «انرژی درمانی»، «قانون جذب»، «خلاقیت درون و تکنولوژی ذهن» و «شعور کیهانی»، سبک زندگی لاکچری و لوکس خودشان را که جاذبه‌های مدرن دارند، عرضه نمایند. امروزه ما با یک «معنویت مصرف‌گرا» و «معنویت مکنده و سیال» مواجه هستیم که باتوجه به آن پایه‌های فکری، معرفتی، و نظری که دارد، طبعاً بیشتر مورد اقبال انسان قرار می‌گیرند. اما ما به معنویتی نظر داریم که هم در بعد اعتقادات و هم در بُعد اخلاق و ارزش‌ها و هنجارهای برآمده از آن، و نیز رفتارهای مناسبی و شریعت مدارانه‌ای که در بُعد فقه مطرح می‌شود، معنویت سیال و شناوری نیست، بلکه معنویتی است که دشواری‌های خاص خودش را دارد. شخص باید در یک سبک زندگی مشخص جلو برود، آموخته و تقویت شود. مسیر، مسیری است که انسان را به «هدف غایی» سوق می‌دهد و او را در این مسیر، آموخته می‌کند تا بتواند به آن درجات عالی برسد. بله سادگی و بسیط بودن و مصرفی بودن معنویت‌های نوظهور، طبعاً انسانی را که به دنبال سهولت و آسودگی است را به سمت خود می‌کشاند.

نکته آخر در جذابیت بصری یا ویتروینی معنویت‌ها، این است [که] ما یک «تکنوگرایی» را مشاهده می‌کنیم. «تکنوگرایی»، شخص و فرد محوری، برای انسان جذابیت دارد تا بتواند خودش، نظر خودش و خودفرمایی خود را نشان بدهد. «اومانیزم» ریشه و پایه این مسأله است و به همین دلیل هم اومانیزم در فضای غرب، مورد اقبال قرار گرفته است که به آن ذات مستکبر و خودخواه انسان بازمی‌گردد. انسان، خود را محور همه چیز میدانند و مصمم است که همه چیز را هم، بر اساس خواست خود تنظیم کند. معنویت‌های نوظهور می‌توانند مورد توجه باشند و شخص را حتی در عرصه خداآبادی، به خدای درونی و خدای شخصی سوق دهند تا اینکه بخواهد به دین الهی ملتزم باشد.

مجموعه این جاذبه‌ها، صرفاً یک نگاه توصیفی است؛ اما در مقام نقد و انتقاد، اینها صرفاً جذابیت بصری و ویتروینی هستند که هیچ‌کدام از ارزش حقیقی برخوردار نیستند. «تکنوگرایی»، نمی‌تواند برای انسان مطلوب باشد. «نسبی‌گرایی» ریشه «تکنوگرایی» است که کاملاً نادرست است. ما به حقیقت و حقایق مطلق قائل هستیم که همه ما باید به آن حقایق ملتزم باشیم و این حقایق حقیقی است که پایه‌های عقلانی، از جمله خدا، پیامبر، وحی، نبوت، و... دارد.

سعادت انسان‌ها سعادت نسبی نیست، بلکه سعادت مشخصی است که در راستای قُرب به آن منبع کمال و منشأ جمال؛ یعنی خداوند سبحان، شکل می‌گیرد. رسیدن به این سعادت نیز، یک مسیر مشخص دارد که همان دین و دیانت است. هر مسیری، ما را به منبع جلال و جمال نمی‌رساند. اینکه فرد تصور کند که می‌تواند از هر مسیری به آن سعادت برسد، قطعاً نادرست است.

این سعادت، صرفاً دنیوی نیست و در اصل جنبه اخروی دارد که در معنویت‌های نوظهور به رسمیت شناخته نمی‌شود. «آرامش روان» و «آرامش درون»، صرفاً با موفقیت‌ها و خلاقیت‌های ذهنی حاصل نمی‌شود، بلکه اگر انسان می‌خواهد به آن آرامش برسد، باید بداند که مطلق آن آرامش در ساحت حرکت در مسیر رضایت معشوق شکل می‌گیرد.

اگر آرامش ظاهری و موقتی هم پیدا می‌شود آرامشی زودگذر است. اینکه فرد فکر کند که با برخی از این معنویت‌ها به آرامش دائم رسید، اشتباه می‌کند و «اگر آرامش را» در برخی فعالیت‌ها مانند یوگا، مدیتیشن یا کارهایی مانند سنگ درمانی، فنگ شویی، انرژی درمانی، انرژی کیهانی، عشق درمانی، و... دنبال کرد، می‌تواند به یک التیام و آرامش موقت برسد؛ [ولی] من، این فرد را به شخصی تشبیه می‌کنم که به شدت از درد کلیه رنج می‌برد و به او مُرفین تزریق می‌کنند تا مدتی آرام بماند، البته که این مورفین، درمان درد او نیست؛ درمان درد، زمانی است که او را جراحی کنند و سنگ کلیه را از بدن آن فرد خارج کنند.

اگر معنویت‌های نوظهور به انسان آرامشی را می‌دهند، صرفاً آن آرامش، در ساحت دنیایی و این جهانی یا سکولار دیده شده است که بداهتاً نمی‌تواند یک آرامش دائمی باشد. «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ».

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید بیچاره آنکه عمل بر مجاز کرد •



معرفی نامه

دکتر احمد شاکر نژاد عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و رئیس پژوهشکده اخلاق و معنویت و همچنین عضو اندیشکده معنویت در مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت هستند. ایشان پژوهش‌های گسترده‌ای در حوزه عرفان و مطالعات معنویت داشته‌اند که برخی از آن‌ها عبارتند از معنویت‌گرایی جدید، درآمدی بر مطالعات معنویت، بایسته‌های عرفان پژوهی، فرهنگ اصطلاحات عرفانی و نگارش چندین مقاله با رتبه علمی پژوهشی پیرامون موضوعات مختلف فلسفه اخلاق و معنویت.

مقدمه

یکی از مسائل مهم و جدی عصر مدرن، که اذهان عامه‌ی مردم و همچنین اندیشمندان مسائل اجتماعی را به خود مشغول ساخته است، مبحث «معنویت» و مسائل مرتبط با آن است. پیدایش معنویت‌ها و نحله‌های عرفانی مختلف، سبب سردرگمی اقشار مختلف مردم شده است. یکی از مسائل بنیادین مسئله معنویت، قرائت‌های مختلف و فرادینی آن است که این موضوع در جوامع غربی، بسیار رایج و جاافتاده است و وجود ریشه‌هایی از حقیقت در نحله‌های دروغین سبب انحراف افراد حق‌گرا و حق‌مدار را نیز فراهم آورده است؛ در نتیجه یکی از مباحث اساسی، تفکیک بین معنویت حقیقی و معنویت‌های دروغین و راه‌های شناخت معنویت حقیقی می‌باشد. مجله خردورزی پیرامون تبیین مسئله معنویت و ارتباط آن با گزاره‌های دینی گفتگویی را با دکتر احمد شاکر نژاد عضو هیأت علمی پژوهشکده اخلاق و معنویت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی انجام داده است.

■ **خردورزی:** مسئله معنویت را ناظر به مفهوم دین و گزاره‌های دینی تبیین بفرمایید؟ آیا می‌توان قرائت‌های مختلفی از معنویت داشت و معنویت را فرا دینی تعریف کرد؟

گفت‌وگو با دکتر احمد شاکر نژاد

عضو هیأت علمی پژوهشکده اخلاق و معنویت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

درآمدی بر معنویت بریکولاژ

تبیین معنویت فرادینی و ارتباط آن با گزاره‌های دینی

معنویت در یک تعریف، یعنی تجربه زیسته امر مقدس یا احساس زنده بودن در ارتباط با امر مقدس است و دین برای این ارتباط زنده، چارچوب، مبانی و راهکار فراهم می‌کند و برای آن، ساختار مهیّا می‌کند که اولاً یک ارتباط مداوم باشد و ثانیاً بتواند این ارتباط، با نوع ارتباطاتی که دیگر افراد با امر مقدس دارند سازگار، همراه و یا حداقل قابل فهم برای دیگران باشد و همچنین بتوان یک نظام تربیتی برای آن چید که دیگران که این ارتباط را ندارند، بتوانند آن ارتباط را داشته باشند و از همه مهم‌تر اینکه چون معنویت ابعاد هیجانی و عاطفی نیز دارد، این ارتباط در بعضی موارد که اوج پیدا می‌کند یا حسیض می‌یابد، فرد دچار انحرافات نشود. به این معنایی که عرض کردم، بله، می‌شود قرائت‌های مختلفی از معنویت داشت. ولی اینکه معنویت را فرادینی به حساب بیاوریم، امری غیر از ارائه قرائت‌های مختلف درباره معنویت است که من در ادامه به فراخور بحث درباره معنویت فرادینی توضیح می‌دهم.

■ خردورزی: آیا معنویت‌گرایی بدون دین، ماهیتاً ممکن است؟

بله، ممکن است؛ یعنی امکان وقوعی دارد و خیلی از جریان‌های معنویت‌گرایی امروز معتقدند که بدون دین (بدون دین نهادینه منظورشان است، یعنی دین‌های رسمی موجود)، ما می‌توانیم به معنویت دست پیدا کنیم. ولی اینکه چه میزان این معنویت عمق دارد! و چه میزان انسان را می‌تواند در جاده معنویت و در طیف معنویت‌گرایی به پیش ببرد! محلّ تردید است. مثل این می‌ماند که ما بگوییم: «از اینجا با پای پیاده می‌توانیم برویم ماداگاسکار»، ولی اینکه چه میزان می‌توانیم مسافت را طی کنیم محلّ تردید است، قطعاً برای رفتن به ماداگاسکار، نیازمند به این هستیم که از کشتی یا هواپیما استفاده کنیم و [با پای پیاده] یک مقدار کوتاهی از مسیر را ممکن است پیش برویم. معنویت‌گرهای «بدون مذهب» و یا «بدون دین» مدعی هستند که ما می‌توانیم به کمک علم و به کمک گزته‌برداری از سنت‌های دینی و سنت‌های فلسفی، ابزار و مرکبی را برای طی مسیر معنویت بسازیم؛ اما این رویکرد، نقدهای جدی دارد، از جمله آن نقدها اینکه ما وقتی که وارد یک امری مثل معنویت‌گرایی می‌شویم، در واقع وارد یک فرایند کسب مهارت شدیم؛ در هیچ‌کدام از مهارت‌ها این جوری نیست که فرد بتواند از مکاتب مختلف، از جریان‌های مختلف - با فهم خودش - آن مهارت را به نحو احسن یاد بگیرد. مثل این است که یک نفری بخواهد برود باشگاه بدن‌سازی و بگوید: «من هیچ مثدی را انتخاب نمی‌کنم و هیچ استادی را هم نمی‌خواهم داشته باشم و خودم می‌خواهم با آزمون و خطا و با دیدن کلیپ‌ها و فیلم‌ها، بفهمم که چگونه می‌توانم از دستگاه‌هایی که موجود است استفاده کنم؟!»، وقتی که در حوزه تربیت بدن و کسب مهارت برای تربیت بدن، این حرف پذیرفته نیست؛ قطعاً برای تربیت روح هم این حرف پذیرفته نیست که یک نفری خودش برود و گزته‌برداری کند از سنت‌های مختلف و راه تربیت روحش در ارتباط با جهان معنا را با گزته‌برداری و تلفیق بسازد.

■ خردورزی: مبانی و لوازم معنویت فرادینی را تبیین بفرمایید؟

در معنویت فرادینی، به مثابه معنویتی که امروز هست که البته خودشان می‌گویند «معنویت بدون دین»، یا انگلیسی بهش می‌گویند «SBNR» که مخفف «religious Spiritual But Not» است؛ کسانی که می‌گویند: «ما معنوی هستیم، اما بدون دین هستیم» اینها به نوعی معنویت فرادینی را سعی می‌کنند پیاده کنند، یعنی برونند از لایه‌های ادیان مختلف، مکاتب مختلف گزاره‌هایی را پیدا کنند و آن‌ها را با هم تلفیق کنند و ببینند که چه معنویتی برای خودشان مناسب است. بعضی‌ها تعبیر معنویت سوپر مارکتی و یا معنویت بریکولاز و لحاف چهل تگه، این تعابیر را برای این نوع

معنویت به کار بردند به جهت تلفیق‌گرایی که این معنویت دارد. پس ادعای «معنویت فرادینی»، در واقع، در عمل به یک معنویت سوپر مارکتی و تلفیقی تبدیل می‌شود؛ چرا؟! به خاطر اینکه معمولاً ما انسان‌ها در توانمان نیست که به معنای واقعی، معنویت فرادینی داشته باشیم. یعنی چه؟! یعنی اینکه این قدر ما بتوانیم، استعداد روحی و روانی داشته باشیم که خودمان عوالم ناشناخته معنوی، مابعدالطبیعی، و ... را بشناسیم و راه‌های ارتباط با امور مقدس را بفهمیم. اگر کسی این توانایی‌ها را داشته باشد که در سطح اولیاء الله است و رسیدن به آن سطح، خودش نیازمند این است که از طریق این ادیان موجود، از طریق مکاتب موجود که در سؤال قبلی پاسخ دادم، از طریق آنها عمل بکند؛ یعنی ممکن است یک نفری ادعا بکند که من به مقامی رسیدم الان معنویت او «فرادینی» است و به یک حقیقتی دست پیدا کرده‌ام که آن حقیقت در همه ادیان، ممکن است وجود داشته باشد و من آن را درک کردم (که البته این ادعا نیز امروزه در فلسفه عرفان مورد تردید است). ولی خود رسیدن به این معنویت فرادینی نیازمند استفاده از همین راه‌های دینی است.

البته یک معنویت فرادینی دیگر را هم می‌شود فرض کرد، یعنی معنویت ما تقدّم بر دین که یک معنویت فطری و اولی و بالجمله است؛ یعنی یک نفری بگوید: «من یک درک اجمالی از معنویت دارم»، در حالی که هنوز دین دار هم نیست. مثلاً بچه‌ای که پنج سالش است، بچه‌ای که ده سالش است، درک اولیه‌ای دارد، و یا یک آدمی که هیچ‌کدام از ادیان را تجربه نکرده است و یا در یک جامعه دورافتاده‌ای است و این خودش، فطرتاً یک درک معنوی دارد که آن فطرت پاکش است، ولی حُب این را ما نمی‌توانیم اسمش را معنویت‌گرایی بگذاریم، پس «معنویت فرادینی» به معنای «معنویت ماتقدّم»، در حد یک توانایی فطری و بالقوه است و بالفعل نشده، پس نمی‌توان اسمش را

«معنویت‌گرایی» بگذاریم هرچند ممکن است آن را «معنویت» بنامیم. آن معنویت فردینی که یک نفر در بالاترین مراتب معنویت است و مدعی است که یک گوهری را در جهان درک کرده که که ادیان دیگر، همه به دنبال آن هستند، آن هم بالأخره از راه همین ادیان اتفاق افتاده است، پس اسمش را نمی‌توانیم بگذاریم «معنویت‌گرایی فردینی».

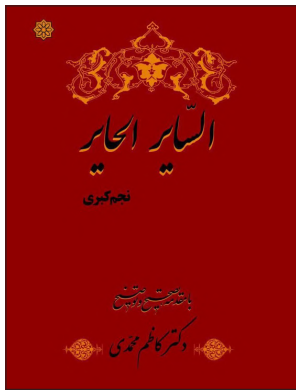
■ **خردورزی:** بی شک، هرکدام از ادیان و سنت‌های معنوی کهن، حتی عرفان سرخ‌پوستی با همه ویژگی‌های غیرمتمدنانه و نامعقول ابتدایی که دارند، از حقیقتی برخوردارند و برای نیازهای معنوی انسان، برنامه‌ریزی‌هایی دارند، با چه مژده می‌توان یکی از آنها را به‌عنوان بهترین راه معرفی کرد؟ و داعیه اسلام در این زمینه را تبیین بفرمایید؟

نکته اول، اینکه هر سنت معنوی که امروزه پابرجا بوده و طرف‌دارانی دارد، قطعاً یک دستاوردی دارد. اگر در قالب مثال بخواهم عرض کنم، یک نفر یک اسکناس شصت هزارتومانی تقلبی درست کند، آن اسکناس هیچ طرف‌داری نخواهد داشت و هیچ معامله‌ای نمی‌تواند با آن انجام بدهد، اگر یک نفری بخواهد اسکناس جعلی درست کند، می‌رود یک اسکناس پنجاه هزارتومانی جعلی درست می‌کند که یک شباهتی به واقعیت داشته باشد. پس مکاتبی که امروزه طرف‌دارانی دارند، حتی اگر نگوییم همه‌ی آنان، از حقایقی برخوردارند بلکه شباهت‌هایی با آن مکاتب حقیقی دارند؛ به همین جهت است که طرف‌دارانی پیدا کرده‌اند و نمی‌شود صددرصد گفت که همه چیزهای شان باطل است. ولی اینکه با چه روشی بتوانیم بفهمیم که کدام مکتب حق است؟! باید گفت، اولین متدی که ما در اختیار داریم آن وثاقت منبع معرفتی است که این مکتب دارد، یا وثاقت آن‌الگوی که دارد.

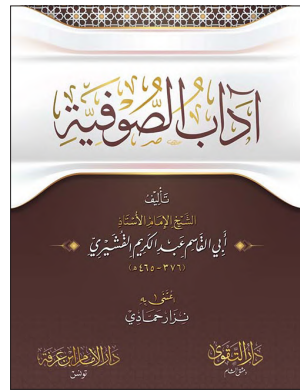
ما وقتی می‌خواهیم که یک ساختمانی را تهیه کنیم، یک خانه و منزلی را می‌خواهیم تهیه کنیم، می‌بینیم که آیا پروانه ساختمانی دارد؟ کدام مهندس ناظر یا نظام مهندسی آن را تأیید کرده؟ همین‌طور در رابطه با یک مکتبی که مربوط به راه‌های آسمان است، مربوط به جهان غیرمادی و ناشناخته است، قطعاً باید به سراغ این برویم که این [مکتب]، از کجا آموزه‌هایش را آورده است؟ منبعش معتبر هست یا نه؟ پس اولین و مهم‌ترین معیار، وثاقت منبع است و معیار دومی که در این راه مهم است، این است که چه میزان توانسته این بحث معنویت و معنویت‌گرایی را در همین دنیا - با توجه به این جهان و لوازم و اقتضائات فردی، جمعی و اجتماعی - برای ما برنامه‌ریزی و تأمین کند؟ یعنی آیا فقط به فکر آخرت ما است؟ و یا به فکر هم دنیا و هم آخرت ما می‌باشد؟ این هم یک معیار دیگر است. سوم اینکه در تاریخ آن دین، نه یک برهه خاص و یک دوره زمانی کوتاه، در تاریخی که آن دین دارد، چه افراد معنوی شاخصی را تربیت کرده؟ و در حوزه انسان‌سازی معنوی چه ثمراتی داشته است؟ این هم یک شاخص خیلی مهمی است برای قضاوت کردن آن دین و اینکه چه میزان در حوزه معنویت‌گرایی می‌تواند درباره اقتضائات روز، چالش‌هایی که بشر امروز دارد، با پویایی خودش پاسخ‌های امروزی ارائه بکند و تا چه حد آن پاسخ‌ها می‌تواند، با علم روز، با دستاوردها و دانش بشری سازگار باشد؟ معیارهایی چون آرامش بخشی، کاهش استرس و... معیارهایی هستند در رتبه‌های بسیار پایین که چندان نمی‌توانند برای ارزیابی صحت یا بطلان یک مکتب معنوی مفید باشند زیرا خرافه و شرک هم برای افرادی آرامش و رضایت به همراه دارد چه رسد به مکاتب معنویت‌گرایی ناموثق. اما امروزه به جهت غلبه رویکردهای کارکردگرایی بیش از همه معیارهایی مانند شادزیستی، راحتی، سهل‌الوصولی، آرامش بخشی و استرس‌زایی به عنوان معیاری برای انتخاب معنویت به شمار می‌آید.

■ **خردورزی:** به نظر شما چرا برخی معتقدند که معنویت برگرفته از دین اسلام، خشک و بدون نشاط است اما معنویت‌های دیگر، نشاط انسان معاصر را تأمین می‌کنند؟

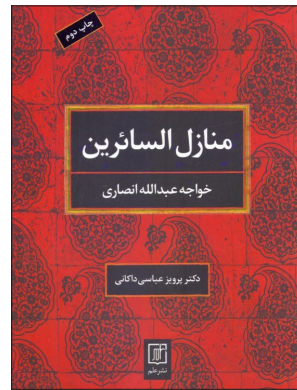
اگر منظورمان از نشاط، شادی است، یعنی اینکه آیا معنویت اسلامی همراه با شادی است یا خیر؟ یک جور می‌شود جواب داد و اگر منظورمان از نشاط این است که ارتباط زنده با امر قدسی دارد یا خیر؟ یک جور دیگر می‌شود جواب داد. من نشاط را به معنای دؤم می‌گیرم. یعنی معنویت، همان‌گونه که تعریف کردم، یک ارتباط زنده و زیسته با امر مقدس است که در درون فرد است و احساس بهجت و رضایت باطن و شادی را ایجاد می‌کند؛ این ارتباط زنده و زیسته با امر قدسی، خودش تکنیک‌های متعددی دارد. گاهی، از طریق تکنیک فرح و شادی است و گاهی از طریق تکنیک حزن است یک موقعی با روضه است، بعضی وقت‌ها با صمت است، یک موقعی با چله‌نشینی است. پس این خودش تکنیک‌های متعددی دارد. ولی اینکه معنویت اسلامی می‌تواند در ما یک بهجت و شادی را ایجاد بکند - که مثال‌های زیادی داریم - اکثر عرفای خودمان را نگاه بکنید، مثلاً مثنوی معنوی، خصوصاً دیوان شمس تبریزی که پر از اشعاری است که برخاسته از ارتباط شاد با امر قدسی است، ارتباط بانشاط با امر قدسی است؛ پر از تمثیل‌ها و استعاره‌های مربوط به قند و شکر است؛ این نشان می‌دهد که چقدر آن ارتباط زیسته و زنده‌ای که مثلاً مولوی با خداوند داشته، ارتباط شیرین و دل‌انگیزی بوده و یا مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری، اشعاری که حضرت امام خمینی (ره) سروده است. بحث نشاط‌آور بودن، این وصل و اتحادی که یک عارف مسلمان دارد، این چیزی نیست که بر کسی پوشیده باشد. اینکه حالا امروزه مردم از معنویت اسلامی این ارتباط زنده را می‌گیرند یا نه (!؟) من به نظرم باید سؤال را یک جور دیگر پرسید، آیا مردم از دین‌داری این



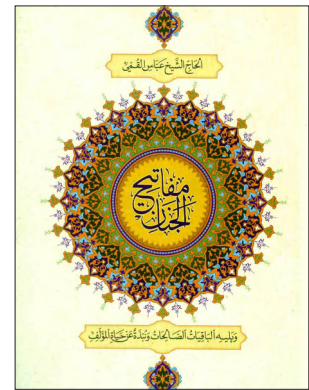
■ الساثر الحائر



■ آداب الصوفیه



■ منازل السائرین



■ مفاتیح الجنان

برای اوقات مختلف ما برنامه دارد؛ آن برنامه‌ها را ساماندهی می‌کند، بر همین مبنای نظری حُب و بغض.

فکر کنید یک استادی و یا یک مربی باشگاه بدنسازی به فردی یک برنامه دقیق بدنسازی می‌دهد که در مواقعی هم که خود استاد حضور فیزیکی ندارد (اما در واقع ناظر است)، آن فرد بتواند بر اساس همان برنامه دقیق روزانه عمل بکند. در معنویت شیعی این اتفاق افتاده، ما کتاب‌هایی که در معنویت شیعی داریم، نباید فکر کنیم کتاب‌هایی مثل «کتاب‌های متصوِّفه مانند «منازل السائرین»، «الساثر الحائر»، «آداب الصوفیه» و ... هستند. ما کتاب‌های سیر و سلوکمان، کتاب‌های توقیتی است، مثل همین «مفاتیح الجنان»، کتاب‌هایی است که بر اساس ایام و اوقات ما، خصوصاً ارتباط وقت ما با وقت و حال اهل بیت (علیهم السلام)، تولّد آنها و وفات آنها، حالاتی که اهل بیت در آن زمان‌ها داشتند مثل «روز عرفه»، «شبهای قدر»، «روز عاشورا»، بر اساس آنها ساماندهی شده است. پس حُب و بغض، هر دو در سنت تشیّع وجود دارد و بر اساس آن، شادی و حزن، هر دو در سنت تشیّع هست و جزء تکنیک‌های اساسی سیر و سلوک در سنت شیعی به حساب می‌آید. ولی خب در بعضی موارد، در جنبه‌ی حزن، تأکید بیشتری شده است و در جنبه شادی تأکید کمتری شده، این را نباید پای حساب مبنایی گذاشت. •

ارتباط زنده را می‌گیرند یا نه؟ این بحث دیگری است. ما بعضی مقاطع و در بعضی لایه‌ها، دین‌داری مان فرمالیستی و ظاهری شده و تأکید بیش از حد بر فرم‌های دینی باعث شده که آن ارتباط زنده و زیسته در حاشیه قرار بگیرد. البته همه عرفا و معنویت‌گراهای اسلامی، تأکید ویژه‌ای روی این دارند که «بدون حفظ ظاهر و شریعت نمی‌شود معنوی بود». ولی بعضی مواقع، آن قدر تأکید روی این شریعت شده و ظاهر شریعت غلبه یافته که بعضی نکاتی که مربوط به باطن آن شریعت بوده، از چشم دور شده است؛ این را نمی‌شود پای دین گذاشت. همان‌طور که ما می‌بینیم، هم در سیره ائمه اطهار (سلام الله علیهم اجمعین) و هم آیات قرآن و هم در روایاتی که از پیامبر بزرگ اسلام (صلی الله علیه وآله) نقل شده است، [باطن و ظاهر شریعت] هر دو کنار هم و در دل هم دیده شده، یعنی باطن، به عبارتی همان ارتباط زیسته و زنده با امر قدسی است که از دل همین انجام مناسک و اعمال شرعی به دست می‌آید هر دو مورد توجه است.

■ **خردورزی:** نسبت حزن و اندوه و مناسک عبادی را با معنویت اسلامی تبیین بفرمایید.

همان‌طور که در سؤال قبل عرض کردم، حزن و اندوه و البته در مقابلش فرح و شادی، دو تکنیک هستند برای اینکه فرد، حالات معنوی پیدا کند و آن ارتباط زیسته و زنده در او شکل بگیرد. ما هر دوی اینها را داریم، یعنی در تشیّع هم حزن و اندوه را داریم و هم شادی و جشن و سرور برای ولادت معصومین (ع) و همچنین در شادی‌های معصومین (علیهم السلام) شاد بودن. ولی گاهی در یکی افراط و در دیگری تفریط شده است. من به این کاری ندارم، مهم این است که شادی و اندوه هر دو در سنت شیعی وجود دارد، و این خودش یک فلسفه‌ای دارد و فقط یک تکنیک نیست، بلکه یک مبنای نظری دارد و مبنای نظری آن، بحث حُب و بُغض است. حُب نسبت به اهل بیت (علیهم السلام) و بغض نسبت به دشمنان آنها. به عبارتی مبنای نظری این بحث حزن و بحث شادی در معنویت شیعی، همین حب و بغض است. حالا چرا ما این حُب و بغض (تولی و تبری) را این قدر در معنویت شیعی پررنگ می‌بینیم؟ به این دلیل است که معنویت شیعی، یک ویژگی خیلی متمایزی نسبت به معنویت‌های دیگر دارد و آن وجه تمایز، بحث ولایت است؛ یعنی همیشه در سنت‌های معنوی، وقتی شما نگاه می‌کنید، نیاز به یک استاد و راهنما را احساس می‌کنید، اما در تشیّع به خاطر اینکه باب شِیادی بسته بشود و باب «دکان‌داری و مرید و مرادی» بسته بشود، آن ارتباط را با اهل بیت (علیهم السلام) ساماندهی می‌کند و به طور ویژه با امام زمان (عج) و فرد، خودش مکلف است که با تکنیک حزن و شادی و با آن مُدل حُب و بغض، ارتباطش را همچنان با آن هادی و آن راهنمایش که اهل بیت (علیهم السلام) هستند را حفظ کند و نکته دوم اینکه معنویت تشیّع، یک ویژگی خیلی جالبی دارد، آن هم معنویت توقیتی است، یعنی معنویت مربوط به اوقات مختلف ما،



فاطمه السادات هاشمیان
استادیار دانشگاه معارف
و مدرّس دانشگاه فرهنگیان

و موجب ایجاد ارتباط قلبی با خدا می‌گردد و فرایندی است که حاصل آن، درک حضور الهی و قرابت نسبت به خداوند است و بر عواملی چون تفکر و محاسبه و یاد خدا و تقوی استوار است و براینکه آن، تقرّب به خداوند است.»

به این ترتیب معنویت اسلامی به معنای ارتباط با خداست که رهاورد عرفان و موجب درک حضور خداوند و نزدیکی انسان به خداوند تبارک و تعالی می‌باشد.

انواع معنویت

معنویت مُدرن غربی و مبانی اصلی آن

گونه‌های متعدد معنویت را می‌توان در دو دسته کلی «الهی و غیر الهی» بررسی نمود. معنویت‌های نوظهور و غیر الهی، به طور عمده، با مبانی فکری مدرنیسم (انسان محوری)، بدون دین شکل گرفته‌اند و به همین جهت می‌توان از آنها به عنوان «معنویت مدرن» یاد کرد. معنویت مدرن، رویکردی پویا در راستای زندگی در سایه عدالت و آرامش که بزرگ‌ترین دغدغه انسانی است، تعبیر و تفسیر می‌شود و فرآورده آن، کمترین درد و رنج ممکن و نیز رضایت باطن در زیست این دنیایی است که بر مبنای تزلزل مابعدالطبیعه‌های قدیم، نفی تعبد، و بی‌اعتمادی به تاریخ، شکل گرفته است. در مبانی این دیدگاه، معنویت، واجد ایمان است لکن ایمانی که از سنخ واقعیت نمی‌باشد، زیرا واقعیت، امری متحوّل و مُتَبَدِّل و فاقد ثبات است و معرفت و عقلانیت، امری نسبی و متطور می‌باشند؛ بنابراین معنویت مدرن، بدون نظر به دین، تعریف می‌شود و مبانی چنین معنویتی با اصول معنویت اسلامی متفاوت است که مهم‌ترین آنها توجه به بُعد مادی انسان و حذف بعد روحانی او،

معنویت مدرن، رهاورد اومانیسم

مقایسه تطبیقی مبانی معنویت مدرن و معنویت اسلامی

مقدمه

واژه «معنویت» در مقابل واژه‌های ظاهری و مادی و صوری قرار دارد و در لغت، به معنای «معنوی بودن و منسوب به معنا و رجوع به معنی است»؛ همچنین معانی باطنی، روحانی، معنایی، و درونی نیز برای معنویت ذکر شده است.

این مفهوم، در غرب (کشورهای اروپایی و آمریکایی) بدون توجه به دین (ادیان الهی) تعریف می‌شود و عنصری است در پیوند با انسان شدن و روشی برای بودن و تجربه کردن، که البته همراه است با اطلاع از یک «بُعد غیر مادی»، که از جسم یا سایر امور مادی و محسوس متمایز است و به معنای گرایش و کشش به ماورای طبیعت می‌باشد که با حیاتی‌ترین کیفیات زندگی سروکار دارد. لکن در اسلام، معنویت به معنای «رابطه درونی با خدا، که نوعی معرفت ایجاد می‌نماید

عطف توجه به سعادت این دنیایی انسان و عدم توجه به فطرت الهی او است. این اصول معنویت مدرن، در بندهای زیر خلاصه می‌گردد:

۱. اینجایی - اکنونی بودن سعادت

این نوع از معنویت، دارای مفاهیمی با تفاوت بنیادین از مفاهیم دینی است که کاملاً این جهانی، تفسیر و با نگرش انسان محورانه معنا می‌شوند؛ مفاهیمی چون فطرت، سعادت، خود مقدس، نفس، دعا، عبادت، و حتی خداوند. مأموریت انسان در دیدگاه معنویت غیر الهی، تجربه لذت و آرمان او، به‌سازی زندگی و تحصیل کامروایی بیشتر است؛ پس در جهان بحران زده‌ای که با بحران‌های هویت و معنویت، مواجه است، باید معنویت راستین و هماهنگ با فطرت و عقلانیت، حاکم و خلأ معنوی انسان مدرن و جهان جدید، پر شود و بشر منقطع از وحی و ملکوت را بار دیگر به آنجا وصل نمود تا دوباره گرفتار معنویت‌های نوظهور و کاذب نشود و در دام نظام سلطه قرار نگیرد.

معنویت مدرن به دنیای پس از مرگ و جهان آخرت بی‌اعتنا بوده و تنها به دنبال کارآمدی و بهره‌گیری دنیوی از امور است و کاملاً خالی از ارزش‌های اخلاقی است؛ زیرا معنویت مدرن به لحاظ روشی، بر حس و تجربه مٹکی است و تنها با محک حس و تجربه، آزمون و خطا نموده و ارزش و کارایی عناصر را معین می‌کند. به این ترتیب حس و تجربه، ارکان اصلی معنویت غیر الهی مدرن، به لحاظ روشی، است و ماده‌گرایی و عقل‌گریزی از ویژگی‌های بارز آن است، به دلیل این‌که معنویت این دنیایی و این جهانی است که بدیل دین قرار گرفته و با آن قابل جمع نیست و تعبد را نمی‌پذیرد، درحالی‌که این دیدگاه، جواب‌گوی هیچ یک از نیازهای واقعی انسان نیست؛ چراکه تجربه‌گرایی، حیطه علم را قلمرو طبیعت و اخلاق را این دنیایی معرفی می‌کند و معنویت را بدون صبغه مادی نمی‌داند و همین امر سبب شده تا مسیر تحصیل علوم معنوی و عملی، در اثر توجه افراطی به بینش مادی و رسیدن به مقاصد مادی دنیایی، از ماهیت اصلی خود بازماند، زیرا با مادیت نمی‌توان انسان را از بحران عدم اعتقاد به معنویت حقیقی که اساسی‌ترین بحران جامعه امروز بشری است، رهانید.

در واقع، مبانی فکری که سبب توسعه در غرب گردیده، دقیقاً همان چیزی است که سبب انحطاط عمیق تمدن غرب شده است و این وضع، به روشنی نتیجه حرکتی نزولی است که پیوسته شتاب می‌گیرد و انسان مدرن را به سیطره کمیت محض سوق می‌دهد.

۲. عدم محوریت بُعد روحانی

معنویت اسلامی و مبانی اصلی آن
بر خلاف معنویت مدرن که در برخی ابعاد، رشد کرده و در برخی دیگر متوقف شده است، معنویت اسلامی در همه ابعاد، دارای تکامل اجتماعی ساری است و سبب رشد فرد و جامعه در ساحات گوناگون می‌گردد، زیرا اسلام به ارزشهای واقعی و حقیقیای توجه دارد که در جان بشر ریشه دارند و عامل تعالی شخصیت و شکوفایی معنویت انسان و مایه تقرب به خدا می‌گردند. معنویت اسلامی نقطه کانونی و مرکز تعالی و تکامل و سیر الهی الله است و علم و عمل صالح، عامل کسب معنویت و معنویت، عامل رشد علمی و قبولی اعمال است.
این نوع از معنویت، دارای اصولی است که آن را کاملاً از معنویت مدرن، متمایز می‌گرداند. این اصول عبارت‌اند از:

معنویت مدرن توجه به بُعد روحانی انسان را در دنیای مادی و جهت رسیدن به اهداف مادی طلب می‌کند؛ بی‌اعتنایی و عدم اهتمام به علوم تربیتی و اخلاقی و علوم معنوی و ارزش‌های اخلاقی در این دیدگاه، تا جایی پیش رفته که نقد متفکران معاصر را برانگیخته است و برخی از آنان بحران معنویت را عامل انحطاط و شکست جامعه مدرن می‌دانند. رنه گنون متفکر فرانسوی و یکی از جدی‌ترین منتقدین مدرنیسم، معتقد است که: «تئوری مدرن، تحت تعلیم هیچ‌گونه عامل معرفت‌بخش فوق بشری نبوده و حتی بالاتر از آن، فقط در صورت نبود عامل معرفت‌بخش فوق انسانی می‌تواند به طور کامل گسترش و توسعه یابد.» بنابراین در مدرنیسم، هیچ معنویت حقیقی مدنظر نیست و تمام نظرها به عالم ماده و به امکاناتی است که در آن وجود دارد. زیرا در تمدن مدرن غربی، نه تنها هیچ‌گونه سنت معنوی اصیل وجود ندارد تا مردم بتوانند از آن بهره‌مند شوند، بلکه با سنت حقیقی نیز مقابله می‌شود و مانع مهمی برای توسعه تلقی می‌گردد؛ بنابراین، انسان مدرن، به سراغ سنتهای ساختگی و کاذب می‌رود که هیچ‌گاه وجود خارجی نداشته است.

۳. عدم توجه به فطرت الهی

۱. ابتدای معنویت اسلامی بر فطرت
در آموزه‌های دین مبین اسلام، عالم باطن و معنا که خاستگاه معنویت است، جهانی بسیار اصیلتر و واقعیت‌داتر از جهان ماده

آزآنجا که مبانی فکری غرب، در تضاد با فطرت و حقیقت انسان است و این اندیشه‌ها تقریباً همیشه با روحیه مخالف با معنویت پرورده شده است، معنویت ساخته شده به دست انسان غربی نیز در راستای فطرت انسان قرار نمی‌گیرد و نمی‌تواند نیازهای حقیقی و فطری انسان را مرتفع نماید و او را به سمت آرامش و رضایت درون، سوق دهد.

رابطه‌ی عقلانیت و مقدمیت دنیا برای آخرت

از سوی دیگر مقدمیت زندگی دنیا برای زندگی آخرت، به وسیله مظاهر زندگی دنیایی و آثار آن یعنی اعتقادات و اعمال است که انسان را به سوی بهره‌وری از دنیا، در جهت رسیدن به اهداف بلند آخرت رهنمون می‌سازد و این همان عقلانیت اسلامی است که عامل شکوفایی معنویت و ایجاد زندگی معنوی است. همچنین معنویت اصیل، بر عواملی چون تفکر در صفات خداوند، محاسبه نفس، یاد خدا، تقوی، و زهد استوار است و این عوامل -که با عقلانیت اسلامی پیوند داشته و ناشی از عقلانیت اسلامی هستند- در ایجاد معنویت و کیفیت آن مؤثر است. چراکه تقوی و عقل در تلازم با یکدیگر هستند، علاوه بر اینکه تقوی امری معنوی و قلبی است. عوامل ذکر شده، زندگی در دنیا را راه و ابزار رسیدن به خداوند و رضایت او قرار می‌دهند و سبب افزایش درجات معنوی انسان می‌گردند. همچنین، یاد خدا مایه نجات و آرامش قلوب و وارستگی و رهایی از تعلقات است که در نهایت، موجب کسب معرفت و سبب جلب رحمت الهی می‌شود. در مقابل، جداانگاری دنیا و آخرت، از موانع مهم معنویت است، زیرا دنیا و آخرت یک بستر به هم پیوسته‌اند که زندگی معنوی، در آن تحقق پیدا می‌کند و جداانگاری دنیا از آخرت سبب می‌شود که ظرفیت‌های سازنده و معنوی دنیا، مورد بهره‌برداری قرار نگیرد و دنیا به مانعی برای رشد معنوی تبدیل شود و امکان تحقق حیات طیبه، از بین رفته و دنیا به جایگاهی برای ستم و فساد تبدیل می‌شود. به این ترتیب معنویت اسلامی با عقلانیت اسلامی عجین است.

۳. ابتدای معنویت اسلامی بر وحی الهی

نفس آماره در وجود انسان، موجب بروز

معنویت مدرن به دنیای پس از مرگ و جهان آخرت بی‌اعتنا بوده و تنها به دنبال کارآمدی و بهره‌گیری دنیوی از امور است و کاملاً خالی از ارزش‌های اخلاقی است؛ زیرا معنویت مدرن به لحاظ روشی، بر حس و تجربه متکی است و تنها با محک حس و تجربه، آزمون و خطا نموده و ارزش و کارایی عناصر را معین می‌کند.

است و حس مقامات معنوی، واقعیتها، و موقعیتهای حیاتی اصیلی برای انسان بوده که هرگز از قبیل مفاهیم و عناوین وضعی و قراردادی اجتماعی نیستند؛ بنابراین سیر باطنی و حیات معنوی انسان، بر این اساس استوار است که کمالات باطنی و مقامات معنوی انسان، یک سری عناصر واقعی هستند که بیرون از واقعیت طبیعت است.

همچنین، رابطه بین حالات و ملکات نفسانی حاصل از اعمال انسان و مقامات و مدارج باطنی که انسان در آنها سیر میکند و نیز، خود این مقامات و مراحل باطنی و عالمی، که این مراحل را دربردارد، همه از قبیل موجودات اصیل و واقعی و بیرون از سلطه و حکومت ماده و طبیعت میباشد و بر این اساس حیات معنوی انسان، بر اساس اصالت عالم معنا استوار است؛ بنابراین معنویت اسلامی از ویژگی‌های فطری انسان است و این ویژگی فطری در مقابل تمایل فطری به امور مادی است. پس معنویت حقیقی، ریشه در فطرت انسان دارد و اساساً، فطرت با معنویت و محبت به کمال مطلق، تفسیر و معنا می‌یابد.

پایداری و ماندگاری فطرت، مبنای پایداری ارزش‌های معنوی مربوط به فطرت است که ریشه تمام آنها توحید و الوهیت است، زیرا انسان بر فطرت توحید خلق شده است و معنویت‌گرایی انسان، یک واقعیت فطری است که خداوند سبحان در وجود انسان، تعبیه کرده و ریشه در فطرت انسان دارد و هر چه انسان بیشتر به فطرت حقیقی خود توجه نماید و طبق آن عمل نماید، سبب پیشبرد معنویت حقیقی در وجود انسان می‌گردد. همچنین، غفلت از خود و عدم ترکیه نفس، نور فطرت را خاموش و دل را خالی از محبت الهی می‌نماید؛ بنابراین بر اساس اصل فطرت‌مندی انسان، ثابت می‌شود که معنویت حقیقی و نافع برای انسان، ریشه در فطرت و ابتدای بر فطرت الهی انسان دارد و معنویت خواهی، یک امر فطری برای انسان است که باید درست و دقیق به آن پرداخت و این نیاز صادق را به درستی برآورد؛ لذا در جهان کنونی که با بحران‌های هویت و معنویت، مواجه است، باید معنویت راستین و هماهنگ با فطرت و عقلانیت حاکم شود.

۲. ابتدای معنویت اسلامی بر عقلانیت

عقلانیت مورد نظر اسلام، دارای دو ویژگی اساسی است و همین دو خصلت، عقلانیت اسلام را منحصر به فرد می‌سازد و این دو ویژگی عبارت‌اند از:

الف) ویژگی اول جامعیت است؛ عقلانیت مورد نظر اسلام، علاوه بر معرفت شهودی یا علم نفسی، ناظر به دو حوزه عقلانیت فلسفی و عقلانیت عینی نیز هست که قلمرو عقلانیت عینی انسان جامعه، طبیعت، و تاریخ است.

ب) ویژگی دوم قرابت تعقل با تقوی است؛ در اسلام عقلانیتی مطلوب است که مقرون و هم سنگ با تقوی باشد، طبق فرموده قرآن کریم «برترین افراد پرهیزکارانند». چنین عقلانیتی مؤید و ابزار تقرب به خداوند و سبب افزوده شدن درجات وجودی انسان است. این عقلانیت، منقطع از وحی نیست و طبق روایات اسلامی، عقل در کنار وحی که حجت ظاهری است، حجت باطنی و راهنمای مؤمن به حساب می‌آید.



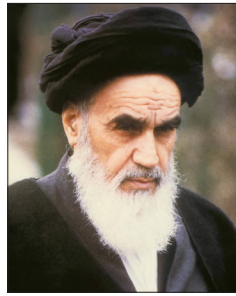
■ زنه گنون



■ علامه طباطبایی



■ آیت‌الله جوادی آملی



■ امام خمینی (ره)



■ آیت‌الله خامنه‌ای

پی‌نوشت

۱. قرآن کریم
۲. معنویت، دین و بهداشت: کارل ای تورسن و دیگران؛ مجله نقد و نظر، شماره ۳۳ و ۳۴، ۱۳۸۳.
۳. لغت‌نامه دهخدا؛ علی‌اکبر دهخدا؛ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
۴. ادب قضا در اسلام؛ عبدالله جوادی آملی؛ چاپ ششم، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۹۱.
۵. حیات عارفانه امام علی (ع)؛ عبدالله جوادی آملی؛ چاپ نهم، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۹۵.
۶. تفسیر تسنیم؛ عبدالله جوادی آملی؛ چاپ سوم، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۸۵.
۷. سرچشمه اندیشه؛ عبدالله جوادی آملی؛ چاپ سوم، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۸۶.
۸. منظومه فکری آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (نظام بینشی، منشی و کنشی)؛ عبدالحسین خسروپناه و جمعی از پژوهشگران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۶.
۹. شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ سید روح‌الله موسوی خمینی؛ انتشارات تبیان، تهران، ۱۳۷۷.
۱۰. صحیفه نور؛ سید روح‌الله موسوی خمینی؛ چاپ پنجم، انتشارات تبیان، تهران، ۱۳۸۹.
۱۱. عرفانهای کاذب؛ حمزه‌شریفی دوست؛ معارف، قم، ۱۳۹۲.
۱۲. کاوشی در معنویت‌های نوظهور؛ حمزه شریفی دوست؛ معارف، قم، ۱۳۹۲.
۱۳. مباحثی در کلام جدید؛ علی شیروانی و همکاران؛ چاپ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۵.
۱۴. المیزان فی تفسیر القرآن؛ سید محمدحسین طباطبایی؛ دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۲.
۱۵. رسالت تشیع در دنیای امروز؛ سید محمدحسین طباطبایی؛ چاپ دوم، بوستان کتاب، تنظیم هادی خسروشاهی، قم، ۱۳۸۷.
۱۶. معنویت در ادیان ابراهیمی؛ سیداحمد غفاری قوبیباغ؛ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، اول تهران، ۱۳۹۷.
۱۷. بحران دنیای متجدد؛ زنه گنون؛ حکمت، ترجمه حسن عزیززی، تهران، ۱۳۸۸.
۱۸. روان‌درمانی و معنویت؛ ویلیام وست؛ انتشارات رشد، ترجمه دکتر شهریار شهیدی و سلطان علی شیرافکن، تهران، ۱۳۸۳.

خواسته‌های نامشروع و مخالف اوامر الهی می‌شود؛ لذا انسان در مسیر رشد معنوی، در چارچوب احکام الهی، باید این خواسته‌ها را مهار کند. وجود شیطان و انسان‌های گمراه در بیرون از وجود آدمی - اما در مجاورت او - نیز به‌عنوان عامل بیرونی، باعث انحراف انسان از مسیر رشد معنوی می‌شود. از دیگر سو، جداانگاری دنیا و آخرت و حب دنیا و رذایل اخلاقی از موانع مهم پیشرفت معنویت در انسان هستند؛ بنابراین اسلام، هم به زندگی دنیوی انسان توجه دارد و هم به زندگی اخروی او. برنامه او را چنان تنظیم کرده که به هیچ‌یک از آنها لطمه‌ای وارد نشود. از منظر اسلام، دنیا مقدمه آخرت است و هر عمل و اندیشه‌ای در دنیا، نتیجه‌ای در آخرت دارد و هر باوری نسبت به آخرت، عمل و اثری را در دنیا ایجاد می‌کند. انسان مکلف است که با غلبه بر غرایز درونی و موانع بیرونی، حقیقت انسانی خود را پرورش دهد و راه کمال را بییامد و به معنویت حقیقی دست یابد. اما این فرایند، نیازمند نقشه راه است و انسان برای زندگی صحیح و غلبه بر غرایز و موانع، به دستورالعمل نیاز دارد. از طرفی معنویت حقیقی در اسلام، معنویتی است که هم به آبادانی دنیا و هم به سعادت اخروی بینجامد؛ در واقع، با یک نگرش عمیق می‌توان چنین گفت که «آبادانی آخرت در گرو آبادانی زندگی در دنیاست.» بنابراین چون زندگی کوتاه دنیوی، نقش مقدمی برای زندگی آخرت دارد و ثمرات و برکات اصلی، در آخرت شامل حال انسان می‌شود، معنویت حقیقی که متضمن سعادت و رشد معنوی انسان است، باید ریشه در وحی داشته و سرچشمه آن از جانب خداوند باشد. چراکه فقط خالق انسان، به نیازهای حقیقی انسان واقف است و باتوجه به پیچیدگی‌های جسمی و روحی انسان، دستورالعمل صادر نموده است.

براین اساس، معنویت زمانی می‌تواند پاسخگوی نیازهای انسان باشد که بر پایه «وحی» باشد. پس پروسه معنویت‌سازی‌های عصر مدرن، با سرچشمه غیر وحیانی و غیرتوحیدی، قادر به تضمین سعادت نامحدود وجود بشری نیستند.

نتیجه

بررسی مبانی و اصول معنویت مدرن و معنویت اسلامی، نشان داد که معنویت اسلامی در تقابل سهمگین با معنویت غیر الهی قرار دارد و امری فطری و عقلانی است و بر پایه اعتقاد با عالم غیب، معنا می‌یابد. این نوع معنویت، جامع و کامل است که به درون، برون، ظاهر، و باطن به‌صورت توأمان نظر دارد، چراکه معنویتی کل‌نگر است و از آن‌جا که مبتنی بر مبانی اسلامی است، دربرگیرنده دنیا و آخرت می‌باشد. یعنی علاوه بر تأمین نیازهای بُعد روحانی انسان، در ساحت‌های گوناگون اقتصادی، سیاسی، علمی، و فرهنگی نیز تأثیرگذار است؛ بنابراین یک ضرورت در تکامل حیات طیبه انسان به شمار می‌رود و باید به‌درستی به آن پرداخت و این نیاز صادق را به‌درستی برآورد.

عصر علم محض

معنویت غربی و تخدیر انسان معاصر



محمد امین رضایی
طیبه درس خارج حوزه علمیه قم

بعد از رنسانس، انسان مست در علم و فناوری، به تدریج خود را بی نیاز از کلیسا که به مثابه منشأ قدسیت و معنی بود، دید. قرار بود علم، همه مشکلات بشری را حل کند و تنها «مسئله مرگ» مانده بود که پیش بینی می شد، به زودی بر آن نیز غلبه کنند و تمام تمدن غرب، در جهات متعدّد پیشرفت کرد، اما هر چقدر که جلوتر رفتند، با مشکلات و بحران های جدیدی چون محیط زیست، فروپاشی خانواده و از جمله «بی معنایی» روبرو شدند. نیاز به «معنویت» و «ارتباط با امری قدسی»، فراتر از دستاوردهای بشر، همچون نیاز به آب، در جامعه روزافزون شد و نبود معنویت، منشأ آسیب هایی جدی مانند افسردگی، خودکشی، پوچی، و... را فراهم آورد و رویکردهای «نهلیستی» را تقویت کرد. تمدن غرب و انسان مدرن، به این نتیجه رسید که نه تنها زندگی بدون معنویت ارزش زیستن ندارد، بلکه امکان حیات انسانی نیز فراهم نیست.

ترجیح علم، در دوگانه علم و ایمان، راه برون رفت و حرکت او نبود؛ «امروز، همه دریافته اند که عصر علم محض به پایان رسیده است و یک خال آرمانی، جامعه بشری را تهدید می کند، با این تفاوت که برخی برای پُر کردن این خال به جای تکیه بر دین و ایمان مذهبی، می خواهند آن را از طریق فلسفه یا ادبیات و هنر و علوم انسانی پر کنند.»^۱ در حقیقت، درد فهم شد اما راه های درمان، متکثر و ناقص انتخاب شدند. رویکردهای فلسفی، از جمله آگزیستانسیالیسم که زمینه ی اصلی خلق آن مشکلات انسان غربی، بعد از «جنگ جهانی دوم» بود. مؤتسان آن، تاکید بر «انسان گرایی»، به عنوان یکی از پیشنهاد های جدی برای حل «مشکل تأمین معنویت» در زندگی انسان غربی، می کردند.

گسترش و ترویج روان شناسی با رویکردهای مختلف، جنبش های معنوی نوظهور و عرفان های نوظهور مانند عرفان کابالا، اشو، و... بخشی از پاسخ به نیاز انسان به «معنویت»



بود. این رویکردها، گرچه تا حدودی عطش انسان مدرن به معنویت را کم کرد، اما هم چنان خلأ معنویت در عصر مُدِرنیته احساس می‌شود، خصوصاً که به تدریج کاذب بودن این معنویت‌ها آشکار شد. البته بعضی مانند جرج سارتن نیاز به معنویت و راه کسب آن - که دین باشد - را فهمیدند و این‌گونه اعتراف کردند که: «هنر، زیبایی را آشکار می‌سازد و همین جهت، مایه شادی زندگی می‌شود؛ دین، محبت می‌آورد و موسیقی زندگی است؛ علم با حق و راستی و عقل سروکار دارد و مایه هوشیاری نوع بشر می‌شود؛ به هر سه اینها نیازمندیم، هم به هنر، هم به دین، و هم به علم. علم، برای زندگی لازم است ولی هرگز به‌تنهایی کافی نیست.»^۲ نیاز به معنویت، زمینه ایجاد دین‌های متعدّد (جنبش‌های معنوی) و رویکردهای فردی دین‌داری شد. به یک معنی، انسان مدرن از چاله اصالت علم و فناوری به درآمد و به چاه معنویت‌های مدرن افتاد. کلمه معنویت، اگرچه ریزن بوده و معنای آن، دقیقاً مشخص نیست، خصوصاً که در منابع روایی و قرآن با این اصطلاح (معنویت) نیامده و همین، خود بستر برداشت‌های متعدّد می‌شود؛ ولی با تسامح می‌توان معنای آن را پذیرفت و همه مخاطبین، اجمالاً بعد از شنیدن آن مفهوم، معنای آن را درک می‌کنند. امروزه، کاملاً مشخص است که معنویت آن‌گونه که ادیان ابراهیمی، به‌ویژه دین مبین اسلام می‌گویند، با آنچه در جوامع غربی و شرقی ترویج می‌شود، کاملاً متفاوت است. ما در این یادداشت به‌صورت اجمالی به مؤلفه‌های اصلی معنویت در اسلام اشاره می‌کنیم و تفاوت آن، با معنویت مدرن را بیان می‌کنیم.

توحید

مهم‌ترین مؤلفه معنویت در اسلام، مسأله توحید است. توحید، منشأ، گذرگاه، و تأمین‌کننده اصلی معنویت است. در رویکرد قرآنی، انسان جانشین خدا در روی زمین است و در رویکرد اومانیستی جایگزین خدا، این

یکی از تفاوت‌های بنیادین تمدن اسلامی با غرب محسوب می‌شود. منشأ معنویت در اسلام ذات اقدس اله است، بر خلاف عرفان‌های نوظهور که منشأ معنویت را درون انسان یا طبیعت، بدون در نظر گرفتن حضرت حق می‌دانند.

تجربه‌های معنوی که در بعضی آیین‌ها مثل اشو، عرفان‌های سرخ‌پوستی، بعضی فرقه‌های نوظهور هندو و اعمالی چون هیپنوتیزم، یوگا، و یا در بعضی کشورها و مدیته‌شنها (مراقبه) درک می‌شود، کاملاً متفاوت و بی‌ارتباط با توحید در فضای اسلامی است. به تعبیر دقیق‌تر، در این آیین‌ها، دین به‌عنوان یک مقوله معرفتی جایگاهی ندارد، حال آنکه در فضای اسلام و ادیان الهی، دین که منشأ معنویت است ملزوماتی چون پیامبر، شریعت، کتاب آسمانی، و... را دارد و هدف اصلی تمام انبیا، رسانیدن جامعه به توحید است.^۳ منشأ معنویت مدرن، رجوع صرف به درون انسان به وسیله‌ی تمرکزگرایی‌ها و بعضی ریاضت‌ها و مناسک است ولی در معنویت اسلامی، انسان در ولایت و اطاعت خدا تعریف می‌شود و خداوند نقشه راه او برای رشد و کمال را مهیا می‌سازد. عمل (عملو الصالحات)^۴، روش (انما یتقبل الله من المؤمنین)^۵ و نیت (عدم قبول اعمال رأیی و شرک آلود)، سه مقوله‌ای هستند که برای رشد انسان و رسیدن او به مقصد، تعریف شده‌اند که هر سه بر اساس برنامه الهی است. در معنویت‌های مدرن، انسان، محور و جایگزین است و عمل‌گرایی اصالت ندارد بلکه اعمالی که تعریف می‌شوند کاملاً سلیقه‌ای و گاهی بر خلاف فطرت انسانی تعریف می‌شوند^۶ و یا اعمالی که برای بدن مضر هستند، مانند بعضی دستورات و ریاضت‌های عجیب هندوها؛ در حالی که در اسلام، اگر عملی، هرچند مثل روزه معنوی باشد و موجب ضرر به بدن شود، را منع می‌کند. در اسلام و ادیان الهی، هرچند هدف رسیدن به معنویت باشد، وسیله را توجیه نمی‌کند، حال آنکه در عرفان‌های غیر الهی و معنویت‌های مدرن، هر وسیله‌ای که خلسه و حالتی روانی ایجاد کند، قابل قبول است و حتی گاهی بعضی مواد مخدّر صنعتی استعمال می‌شود؛ زیرا در این معنویت‌ها، عاملی مقدّس و رای انسان تعریف نشده و نیت درست، معنایی ندارد.

مجموع همه این توضیحات نشان می‌دهد که توحید، گوهر وجودی و الفبای دین و منشأ معنویت انسان است. توحید، مهم‌ترین و جدّی‌ترین تفاوت معنویت اسلامی با معنویت‌های مدرن است.

شریعت

باتوجه به توضیحاتی که در بخش اول گذشت، مشخص شد که معنویت در دین اسلام مبتنی بر یک اصل دیگر به نام شریعت است که «به مجموعه عقاید، اخلاق، و احکام شریعت گفته می‌شود.» شریعت را از دین، جزئی‌تر و دین را عام‌تر دانسته‌اند، زیرا هر دینی باتوجه به اقتضائات و شرایط، این مجموعه (شریعت) در آن متفاوت است. از آن جهت که معنویت خروجی شریعت است، به صورت طبیعی، راه‌های کسب و افزایش معنویت نیز متفاوت خواهد بود.

اسلام به‌عنوان یک مسلک اجتماعی، معنویت را صرفاً در گوشه‌نشینی و صرفاً اعمال فردی نمی‌داند.^۷ در اسلام نماز به‌عنوان معنوی‌ترین امر، در مکان جمعی (مسجد) و زمان اجتماع مردم (نماز جماعت و جمعه) می‌باشد. شرط صحت اعتکاف، به‌عنوان عملی که فزاینده معنویت است، را حضور در مسجد جامع شهر (در صورت مانع در سایر مساجد) است. از طرفی، معنویت‌افزایی را در یک سری امور خاص، خلاصه نکرده است بلکه حتی خدمت به انسان‌ها خصوصاً فقرا، کمک به اعضای خانواده، و... را هم موجب زیادشدن معنویت می‌داند؛ این، یکی از تفاوت‌های ماهوی جلب و ازدیاد معنویت در اسلام با سایر مکاتب است. در معنویت‌های مدرن، اصول و اعمالی که وجود دارد، از آنجایی که گفته‌های شخص یا اشخاص است، کاملاً متناقض و زمینی است؛ مثلاً اشو، نهایت حرف‌هایش به عشق، آن هم وجهه زمینی آن خلاصه می‌شود و یا پائولو کوئلیو که افکار و اندیشه‌های او

مخلوطی است از عرفان ساحری کاستدا، عرفان مسیحیت و افکار مارکسیستی؛ معنویت‌های مدرن، اکثراً به خاطر اینکه پیرو شریعتی آسمانی نیستند، دچار التقاط، نظام‌مند نبودن، تناقضات متعدّد، نقصان، و عدم برنامه برای ساحت‌های مختلف زندگی انسان هستند و همین امر، موجب خلق فرقه‌های جدید می‌شود. همین امر، موجب شده تا انسان مدرن علی‌رغم نیاز جدّی به معنویت، این فرقه‌ها را ناکافی بداند و در نگاه کلان، پروژه‌هایی شکست‌خورده محسوب می‌شوند.

عقلانیت

یکی از مؤلفه‌های معنویت اسلامی عقلانیت، است. در نگاه اول، از آن جایی که معنویت به حوزه احساس انسان‌ها برمی‌گردد، بی‌ربط یا متضاد با عقلانیت به نظر می‌رسد. این تضاد، در بعضی اعمال و رفتارها که در نحله‌های مختلف معنویت مدرن موجود است، مشاهده می‌شود؛ اما معنویت در اسلام با عقل و عقلانیت هماهنگ و هم‌سو است. عقل در روایات، پیامبر درونی خطاب شده^۸ و عامل ترقی به سمت آسمان و نهایت رشد و کمال و استقامت و مانع خُدعه و دروغ‌گویی است؛ تا آنجا که گفته شده: «برای دل، وسوسه‌هایی پیش می‌آید که عقل مانع آن می‌شود».

انسان در اسلام، هرچه از نظر معنوی پیشرفت کند، عقل او نیز بیشتر می‌شود؛ اصولاً کسی که عقل ندارد، دین ندارد؛ بنابراین، اعمالی که موجب ازدیاد معنویت می‌شود، عقلانی هستند، گرچه شاید تمام علل و حکمت آنها را ندانیم و از جهاتی اعمال و ریاضت‌هایی شبیه آنچه راهبان هندی انجام می‌دهند باشند و ضد عقلانی به نظر آیند. معنویت در اسلام ناب، در چارچوب شریعت است و عقل و برهان از ارکان شریعت‌اند، به همین علت، عالمان و عارفان حقیقی از برداشت‌های ذوقی و احساسی و بی‌نسبت با عقل جلوگیری می‌کنند.

اعتدال

فلاسفه و حکمای یونان تا فیلسوفان و عارفان مسلمان، یکی از بهترین راه‌های رسیدن به فضائل را اعتدال دانسته‌اند. اسلام، شریعت «سمحه سهله» و یک دین معتدل به دور از افراط‌ها و تفریط‌ها است. راه کسب معنویت و انسان معنوی در اسلام، محصول افراط‌ها و تفریط‌های نامعقول نیست. عارف بزرگی چون آیت‌الله بهجت، برای کسب مقامات معنوی، ترک محرمات و انجام واجبات شرعی را توصیه می‌کردند. اسلام، نه انسان مطلوب را منحصر در عبادت می‌کند و نه عبادت را منحصر در یک سری اعمال خاص می‌داند. بنابراین، کسی که برای رزق و روزی خانواده‌اش تلاش می‌کند را مُجاهد می‌نامد و آن کس که صرفاً مسلمانی و کسب معنویت را به عبادت در مسجد خلاصه کرده مورد شماتت قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

اسلام، انسان جامع می‌خواهد که نه کسب معنویت او را از اجتماع بگیرد و نه اجتماع او را از معنویات دورگرداند و البته عرفان را در صحنه زندگی و مبارزه می‌آورد. معنویت اسلامی، نه از جنس ریاضت‌های معنوی هندویی است و نه از جنس اقدام‌های عرفان‌های نوظهور. در عرفان‌های نوظهور، هر فعلی که خلاف تمام شریعت‌ها ادیان است را تجویز و ترویج می‌کنند و انسان با یک بی‌مبالایی برای لحظاتی حسی معنوی را می‌خواهد تجربه‌کند و تمام؛ معنویت اسلامی یک حدّ وسط و معتدل، از جنس عمل‌گرایی است.

انسان امروزی نیاز به معنویت را در خود یک نیاز واقعی می‌داند. او برای تأمین این نیاز، قدم‌های زیادی برداشته است، ولی به دلیل اینکه از راه درست آن، قدم برداشته، به خطا رفته و در پرتگاه‌ها دچار سقوط شده است.

سخن پایانی

از مجموع نکات مطرح شده مشخص شد که معنویت در فضای اسلامی با معنویت‌های مدرن، فقط تشابه اسمی دارد و الّ تفاوت‌ها بین آن دو محسوس و بنیادین است. در حقیقت، معنویت‌های مدرن شبه معنویت هستند، لذا یا آثارشان کوتاه‌مدت است و یا بعد از مدّتی به ضدّ خود تبدیل می‌شوند. معنویت بی‌ربط با توحید و شریعت، دچار افراط و تفریط‌ها می‌شود و عقلانیت را نیز از بشر سلب می‌کنند.

بنابراین، مسلمانان باید تلاش‌کنند که در مراسم‌ها و مناسک معنوی، چون حج و اربعین و ... جلوه‌هایی از معنویت اصیل اسلامی را نشان دهند تا وجوه تمایز این دو نوع از معنویت‌گرایی مشخص و مزیت‌های معنویت اسلامی روشن شود. •

پی‌نوشت

۱. ر.ک. انسان و ایمان، مرتضی مطهری.
۲. ر.ک. دین علم و هنر، جورج سارتن.
۳. وَلَقَدْ نَعْنُنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ (النحل، ۲۶).
۴. البقره، ۲۵-۸۲-۲۷۷؛ و ...
۵. المائده، ۲۷.
۶. به عنوان نمونه ر.ک. به دستوره‌های جنسی اشو به پیروانش و ...
۷. وَعَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ (دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۱۸۹).
۸. إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ مُجْتَمِعَتَيْنِ حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالْقُرْآنُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ عَ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ ... (کافی، ج ۱، ص ۱۶) و ...
۹. لادین لمن لاعقل له. (تحف العقول، ص ۵۶).



تبیین روان‌شناختی فرهنگ دین‌داری

معنویت و سکولاریسم در نوجوانی



لینِه آرنت جنین

دانشیار گروه روانشناسی دانشگاه کلاری آمریکا

مترجم: رویا مظفری

باورها و رفتارهای اعتقادی تشکیل می‌شود که توسط یک جامعه مشترک، شکل گرفته‌است. از طرف دیگر، «معنویت جستجوی افراد برای احساس ارتباط با واقعیت‌های مقدس است». لازم به ذکر است که اصطلاحات و معانی مربوط به دین، معنویت و سکولاریسم، در فرهنگ‌ها متنوع و دارای چند منظر هستند که بررسی چنین فرهنگ‌های متنوعی بخشی از روان‌شناسی فرهنگی به شمار می‌آید.

حوزه روان‌شناسی فرهنگی در دهه‌های اخیر، رشد چشمگیری داشته است. در ابتدای کار از آنجایی که روان‌شناسان فرهنگی بیشتر بر روی یک موضوع متمرکز بودند، برخی، روان‌شناسی فرهنگی را از موضوع روان‌شناسی میان‌فرهنگی متمایز کردند. گفتمان و بررسی‌ها بر پایه این موضوع بود که روان‌شناسی میان‌فرهنگی همانند روان‌شناسی فرهنگی، بیشتر روی فرهنگ‌های مختلف متمرکز است اما هدف اصلی آن بر خلاف روان‌شناسی فرهنگی، مستند کردن پدیده‌های روان‌شناختی جهانی است.

در اینجا مفهوم کلمه «فرهنگ» به عنوان میراث نمادین، رفتاری و نهادهایی تعریف می‌شود که

روان‌شناسی فرهنگی موجب آگاهی بیشتر از دین‌داری، معنویت و سکولاریسم در زندگی روانی مردم شده‌است. این نوشتار با بررسی رشد دین‌داری، معنویت، و سکولاریسم در میان نوجوانان با فرهنگ‌های متفاوت، سعی در به‌تصویر کشیدن رویدادهای فرهنگی دارد. در این نوشتار، در ابتدا به چرایی اهمیتِ در نظر گرفتن فرهنگ و مفاهیم در زندگی روان‌شناختی مردم می‌پردازیم. موضوع اصلی این نوشتار نیز، به تحقیق و بررسی در مورد دین‌داری و معنویت و سکولاریسم در نوجوانان است. هم‌چنین، تصوّرات آن‌ها در مورد خدا، باورهای پس از زندگی، اعتقادات، معنویت و دیگر موارد پرداخته شده است.

بیش از هشتاد درصد جمعیت جهان با یک دین آشنا هستند ولی با این حال، نزدیک به بیست درصد از این افراد از نظر مذهبی بی‌تفاوت‌اند. درصد افراد غیر وابسته به گروه‌های خاص مذهبی در بسیاری از کشورها (به رهبری نوجوانان و جوانان)، در حال افزایش است. مذهبی یا غیرمذهبی بودن، ممکن است دو حالت مجزا به نظر برسد؛ با این حال در تحقیقاتی که درباره باورها، فعالیت، و اعضای گروه‌های فرهنگی صورت می‌گیرد، نشان می‌دهد که مرزهای متزلزلی بین دین‌داری، معنویت و سکولاریسم وجود دارد. به عنوان مثال می‌توان گفت: «یک نوجوان ایرلندی می‌تواند خود را به عنوان یک ملحد معرفی کند و به طور هم‌زمان توسط جامعه خود به عنوان یک الگوی معنوی معرفی و ستایش شود!» در این نوشتار به دیدگاه روان‌شناسی فرهنگی در مورد رشد دین‌داری، معنویت و سکولاریسم در نوجوانان می‌پردازیم.

تعاریف و سازمان‌ها

تعریف دین‌داری، معنویت و سکولاریسم به نوعی که بتواند در بین فرهنگ‌ها اعتبار و ارزش داشته باشد، به عنوان یک چالش به شمار می‌آید. در اینجا، دین‌داری و معنویت مستلزم اعتقاد به ماوراء طبیعت یا موارد مقدس است، در حالی که سکولاریسم معتقد به فقدان اعتقادات ماورایی و معنوی است. مفهوم دین‌داری، به عنوان یک رابطه مثبت با یک یا چند دین است که در آن، یک دین معمولاً از مجموعه

توسط اعضای یک جامعه به اشتراک گذاشته و با هم برای ساختن آن تلاش می‌کنند. کلمه فرهنگ مترادف با کشور یا قومیتی نیست، بلکه جوامعی را توصیف می‌کند که اعضای آن در باورها، ارزش‌ها و رفتارها ویژگی‌های مشترکی دارند. البته لازم به ذکر است که در این میان نیز گروه‌هایی وجود دارند که شاهد تنوع فرهنگی در آن‌ها هستیم و در طول زمان تغییرات و ناهمگونی‌هایی را ایجاد کرده‌اند.

سه اصل و دلیل روان‌شناسی فرهنگی

یکی از دلایل و اولین مورد ضروری بودن روان‌شناسی فرهنگی این است که «انسان‌ها به‌گونه‌ای تکامل یافته‌اند که از نظر فرهنگی منحصر به فردند و می‌توانند تقریباً در هر نقطه از کره زمین زندگی کنند. در هر برهه‌ای از زمان مغز افراد با ایجاد روش‌های جدید بقا و انتقال آن‌ها به فرزندان و نسل‌های آینده، توانسته‌اند روشی را ابداع کنند که بیشتر با محیط سازگار شوند.» برای همین در بخش‌هایی از کره زمین بر اساس نوع زندگی افراد، روش‌هایی را به وجود می‌آورند که بتوانند به واسطه آنها توانایی زندگی کردن را داشته باشند.

حال اینکه در این میان، موضوع «دین تا چه حدی بخشی از این فرایند تکاملی بوده؟» در حال حاضر مورد بحث است، اما بدون شک در طول زمان توانسته به یکی از اجزای برجسته فرهنگ تبدیل شود. علاوه بر سازگاری با محیط‌های جدید، انسان‌ها توانستند محیط‌های خود را تغییر دهند به طوری که فرهنگ‌های ایجاد شده تعیین‌کننده نحوه زندگی انسان است. به طور خلاصه می‌توان گفت: «داشتن فرهنگ، بخش اساسی از معنای انسان بودن است و روان‌شناسی فرهنگی به این واقعیت می‌پردازد.»

مورد دوم برای ضرورت دیدگاه روان‌شناسی فرهنگی این است که «امروزه ما در جهانی درحال‌رشد زندگی می‌کنیم که در آن افراد، از فرهنگ‌های مختلف، چه به صورت فیزیکی

و چه مجازی دائماً با یکدیگر در ارتباط‌اند. در این میان اتفاقات، فعالیت‌ها و روش‌های بسیار زیادی وجود دارد که سبب جهانی‌سازی برخی فرهنگ‌ها می‌شود.» البته جهانی‌سازی نیازمند دیدگاه روان‌شناسی فرهنگی است که به ما کمک می‌کند تا افراد با فرهنگ‌های مختلف از جمله افکار، رفتارهای مذهبی، معنوی، سکولار، و دیگر موارد آشنا شوند.

مورد سوم این است که «بیشتر جمعیت جهان، خارج از مناطق غربی زندگی می‌کنند که سبب می‌شود، بیشتر تحقیقات روان‌شناختی، فقط شامل نمونه‌هایی از آمریکای شمالی و اروپا نباشند.» علاوه بر این، پیش‌بینی می‌شود که در کشورهای درحال توسعه اقتصادی جهان، شاهد افزایش وابستگی مذهبی در جمعیت بزرگ‌سالان باشیم. در نتیجه با مشاهده این موارد سؤال‌هایی پیش می‌آید که برخی از این سؤال‌ها شامل موارد زیر است:

- آیا این موضوع بدان معناست که نوجوانان در این مناطق مذهبی‌تر هستند؟
- اگر این‌طور است، باورها و اعمال مذهبی آنها به چه صورت است؟
- چه پیامدهایی برای نوجوانان و جوانان در این مناطق وجود دارد؟

مفاهیم نظری و روش‌شناختی روان‌شناسی فرهنگی

روان‌شناسی مدت‌ها در پی ارائه دانش نامتعارف و ایدیوگرافیک است. این دانش، به آگاهی از اشتراک انسان‌ها و منحصر به فرد بودن آنها پرداخته است. فعالیتی که روان‌شناسان فرهنگی انجام می‌دهند به صورت مطالعه در فرهنگ‌های مختلف است. آنها به اشتراکات موجود در میان انسان‌ها در فرهنگ‌ها اشاره می‌کنند. همچنین این دسته از روان‌شناسان فرهنگی ممکن است مطالعاتی را در مورد افراد ارائه دهند که در آنها، تفاوت میان افراد در فرهنگ‌ها را به تصویر می‌کشد؛ بنابراین بخش مهمی از روان‌شناسی فرهنگی به این موضوع اشاره دارد که همه افراد، دارای فرهنگ‌هایی متنوع هستند و توجه به این تنوع فرهنگی سبب می‌شود که علوم اجتماعی بهتری در میان آنها وجود داشته باشد که به اهداف کلیدی خود، یعنی کمک به دانش و بهبود زندگی مردم اشاره می‌کند.

مفاهیم تئوری فراتر از یک نسخه واحد

از نظر روان‌شناسی فرهنگی، نظریه‌های یکسان برای همه کافی نیست. روان‌شناسی تاریخیچه‌ای از نظریه‌های جهان‌شمولی را دارد که تحقیقات مبتنی بر این نظریه‌ها به بینش‌های ارزشمندی کمک کرده است. برای بررسی، تحقیقات بسیار زیادی انجام داده‌اند که بیشتر این تحقیقات، نحوه تفکر کودکان و نوجوانان در مورد خدا و توصیف آن بوده که به صورت مصاحبه‌ای یا نقاشی انجام داده‌اند. مطابق با نظریه رشد شناختی پیاژه نتیجه‌هایی که برای این تحقیقات در سنین کودکان ده یا یازده سالگی به دست آمد، به صورتی بود که خدا را به شکلی ملموس مانند مردی با ریش سفید می‌دیدند، درحالی‌که نوجوانان تصاویر انتزاعی تری مثل اینکه خدا در همه جا وجود دارد را کشیدند. تحقیقات کمی در مورد اینکه چگونه یک فرهنگ می‌تواند روی مفهوم‌سازی نسبت به موضوعات دین و خدا تأثیر گذار باشد، وجود دارد. اما مطالعات موجود توانسته نتایج کلی نظریه پیاژه را زیر سؤال ببرد و نشان می‌دهد که کودکان نسبت به فرهنگ‌های مذهبی مختلف تصاویر متفاوتی از خدا را ایجاد می‌کنند. باین حال - با توجه به تحقیقات - متوجه شدند که کودکان، بر اساس دین و مذهبی که دارند خدا را به صورت متفاوت نسبت به یکدیگر تصور می‌کنند که دلیل وجود تصاویر متفاوت نسبت به خدا، مذاهب آنها است.

این تحقیقات که بر پایه گروه‌های سنی و بررسی‌های متفاوتی صورت گرفت، نشان می‌دهد

که فرهنگ‌های مذهبی مختلف باعث ایجاد واقعیت‌های روان‌شناختی متفاوتی می‌شود. به‌عنوان مثال در یک مطالعه، در مورد تصورات کودکان، نوجوانان و بزرگسالان از جوامع انجیلی و پروتستان آمریکا که از آنها نسبت به خدا و شیطان سؤال‌هایی پرسیدند و نتیجه این تحلیل و بررسی‌ها در چهار بُعد خاتمه یافت.

مورد اول نشانگر این بود که فرهنگ دینی نسبت به موجودات ماوراء طبیعی، در واقعیت روان‌شناختی فرد تأثیر می‌گذارد. به‌عنوان مثال تقریباً همه افرادی که دین‌های انجیلی دارند شیطان را واقعی تصور می‌کنند، درحالی‌که دیگر شرکت‌کنندگان مفهوم وجود شیطان را انکار کردند. مورد دوم مربوط به توصیف موجودات ماوراء طبیعی در فرهنگ دینی افراد بود که سبب ایجاد تفاوت‌هایی شد. افرادی که دین‌های انجیلی داشتند نسبت، به پروتستان‌ها، خدا را قدرتمندتر می‌دانستند. این دسته از افراد خدا را فردی با جنسیت مذکر تصور می‌کنند درحالی‌که پروتستان‌ها اغلب جنسیت خدا را بر اساس ایده‌های انتزاعی تصور می‌کردند.

مورد سوم در مورد نحوه ارزیابی موجودات ماوراء طبیعی در این فرهنگ‌ها بود که برای انجیلی‌ها در مقایسه با افراد دیگر تفاوت‌های زیادی در ارزیابی خدا و شیطان وجود داشت. آنها خدا را بسیار مثبت‌تر از شیطان و شیطان را بسیار منفی‌تر نسبت به خدا ارزیابی کردند.

مورد آخر در مورد رابطه انسان با خدا بود که در این مورد هم تفاوت‌هایی وجود داشت. این دو گروه از دین‌های متفاوت در مورد میزان کنترلی که خدا بر زندگی آن‌ها داشته است نظرهای متفاوتی داشتند. به‌عنوان مثال کودک انجیلی گمان داشت که خدا همه چیز را از جمله نوع رفتارها و کارهایی که در طول یک روز انجام می‌دهد کنترل می‌کند؛ درحالی‌که کودک دیگر از یک دین متفاوت اظهار داشت که خدا افراد را رها کرده تا خودشان در مورد زندگی و اتفاقات روزمره تصمیم بگیرند. در نتیجه می‌توان گفت: «فرهنگ‌های دینی نسبت به تصورات افراد در مورد خدا و موجودات ماوراء طبیعی کاملاً متفاوت هستند که می‌تواند به طور معناداری در زندگی افراد مختلف تأثیرگذار باشد.»

مفاهیم نظریه‌ها: به سوی چندگانگی

نظریه‌های روان‌شناسی فرهنگی معمولاً دچار چندگانگی هستند. به‌عنوان مثال می‌توان گفت که این موضوع بین انواع موضوعات مانند هویت‌ها، هوش، سبک زندگی، سبک فرزندپروری، و دیگر موارد تفاوت قائل می‌شود. روان‌شناسی فرهنگی در حوزه‌های پژوهشی که چندان مورد توجه قرار نگرفته بود، سعی کرد که توجه به مفاهیم دینی و معنوی را به‌عنوان یک اصل مهم مورد توجه قرار دهد و از این طریق چندگانگی را به این حوزه‌ها معرفی کرد.

یکی از این نمونه‌ها حوزه رشد اخلاقی است. باهدف گسترش این حوزه، محققان روان‌شناسی فرهنگی تمایز سه‌جانبه‌ای را بین این سه اخلاق عنوان کردند که شامل خودمختاری، اجتماع و الهیات بود. هر یک از این سه مورد مفاهیم جداگانه‌ای را در بر می‌گیرد که به‌عنوان مثال افراد، در حوزه خودمختاری، بیشتر روی رفتارهای شخصی تمرکز دارند که شامل منافع و رفاه و حقوق افراد است. در حوزه اجتماعی، بیشتر به ارتباط با گروه‌ها، آداب و رسوم و دیگر موارد تمرکز می‌کنند و در اخلاق و الهیات نیز به دین افراد و مقدسات آنها مربوط است.

همچنین در این تحقیقات متوجه شدند که برخی از گروه‌های فرهنگی هنگام استدلال در مورد مسائل عمومی از اخلاق الهیات استفاده می‌کنند درحالی‌که سایر گروه‌های فرهنگی، این اخلاق را یک موضوع خصوصی می‌دانند و تنها در هنگام قضاوت درباره رفتارهای اخلاقی از آن‌ها بهره می‌برند. باین‌حال در فرهنگ‌هایی که روایت‌های کتاب مقدس در مورد موجودات ماوراء طبیعی کمتر است

برخی از افراد با این موضوعات کمتر سروکار دارند و باعث می‌شود که مفاهیم اخلاقی الهیات بیشتر در دسترس افراد، مخصوصاً کودکان قرار گیرد که این مورد سبب برجسته‌تر شدن موضوع اخلاق الهیات برای کودکان است.

در نتیجه می‌توان گفت: «برخی از فرهنگ‌های دینی به‌عنوان بخشی از زندگی افراد هستند که ممکن است کودکان از همان ابتدا در مورد مسائل اخلاقی الهیات بیشتر درگیر باشند. همین موضوع با فعالیت‌های خاص روزمره کودکان گره می‌خورد و در دوره نوجوانی و بزرگسالی، مفهوم الهیات ممکن است بخشی از استدلال اخلاقی آن‌ها شود.» در مجموع از نظر روان‌شناسی فرهنگی، نظریه‌ها باید فراتر از جهان شمول‌گرایی، به یک نسخه واحد برسند که تنوع فرهنگی را دربرگیرد. همچنین نظریه روان‌شناسی فرهنگی به دلیل توجه به تنوع، نقش دین و معنویت در زندگی مردم برجسته شده است.

مفاهیم روش‌ها: کار با نمونه‌ها و همکاران

مختلف

باتوجه به ابعاد نمونه‌گیری‌ها، برخی از تحقیقات روان‌شناختی در مورد دین‌داری، معنویت و سکولاریسم در نوجوانی نیاز به بررسی‌هایی از سراسر جهان را دارد. باین‌حال نقش فرهنگ باید در مفهوم‌سازی و نگارش تحقیق در نظر گرفته شود. روان‌شناسان فرهنگی که به دنبال انتشار تحقیقاتی از منابع جهانی هستند، معمولاً توسط داوران و ویراستاران به‌خاطر تحقیقات ارائه شده، به دلیل نداشتن توجیه برای انتخاب نمونه‌ها بازخواست. به همین دلیل، موضوع تحقیقاتی که در ایالات متحده انجام شده لزوماً از کیفیت استاندارد برخوردار نیست. بیشتر این مطالعات، هیچ توجیهی برای انتخاب نمونه آمریکایی و هیچ اطلاعی در مورد زمینه فرهنگی ارائه نمی‌دهند. در نتیجه، محققان باید در نظر بگیرند که چگونه نتایج توسط فرهنگ شکل می‌گیرد و بتوانند به خوبی این موضوع را توضیح دهند.

به‌عنوان مثال تحقیقات بسیار زیادی انجام دادند که در آن برخی از والدین برای هدایت فرزندان خود، آنها را به سمت اخلاق الهیات سوق می‌دهند و اگر فرزندان از آنها پیروی نکنند، سعی دارند به واسطه برخی رفتارها این موارد را به آن‌ها بقبولانند. محققان، پس از این آزمایش متوجه شدند که این دسته از افراد، فرایندهایی را پیش می‌گیرند که از طریق آنها، کودکان دیدگاه‌های اخلاقی در حال رشد خویش را به روش‌های فرهنگی متمایز می‌کنند.

پیامدهای روان‌شناسی: کار با مفاهیم و

زبان‌های بومی

روان‌شناسان فرهنگی زیادی وجود دارند که مفاهیم اخلاق و امیک را از یکدیگر متمایز می‌کنند. برای تعریف این دو مورد می‌توان گفت: «مفاهیم اخلاقی، مفاهیمی هستند که محققان قبل از ورود به یک فرهنگ برای انجام برخی از تحقیقات اجرا می‌کنند که قصد دارند از این تحقیقات در مطالعه فرهنگ جدید استفاده کنند. در مقابل، مفاهیم امیک از مطالعه یک فرهنگ نشئت می‌گیرد و این موارد، مفاهیمی هستند که افراد از آنها در فرهنگ بهره می‌برند. روان‌شناسان فرهنگی ممکن است در برخی شرایط، از مفاهیم اخلاقی استفاده کنند اما باید این موضوع را نیز در نظر بگیرید که استفاده از مفاهیم امیک نیز برای دستیابی به دانش معتبر بوم شناختی، امری ضروری محسوب می‌شود. محققان، با وجود سه مدل اخلاق که در بالا توضیح دادیم، میزان استفاده هر شخص از این موارد و اخلاقیات را ارزیابی و بررسی می‌کنند. آنها بر اساس تحقیقاتی که انجام دادند، توانستند انواع دلایل مختلف اخلاقی را عنوان کنند. این انواع، در طول زمان از طریق تحقیق در گروه‌های فرهنگی مختلف ایجاد شده است. اما با مطالعه فرهنگ‌های جدید، گاهی اوقات نیاز است که انواع امیک نیز به تحقیقات اضافه شود. برای رسیدن به مفاهیم

مفهوم دین‌داری، به‌عنوان یک رابطه مثبت با یک یا چند دین است که در آن، یک دین معمولاً از مجموعه باورها و رفتارهای اعتقادی تشکیل می‌شود که توسط یک جامعه مشترک، شکل گرفته است. از طرف دیگر، «معنویت جستجوی افراد برای احساس ارتباط با واقعیت‌های مقدس است.» لازم به ذکر است که اصطلاحات و معانی مربوط به دین، معنویت و سکولاریسم، در فرهنگ‌ها متنوع و دارای چند منظر هستند که بررسی چنین فرهنگ‌های متنوعی بخشی از روان‌شناسی فرهنگی به شمار می‌آید.

امیک، لازم است محققین از طریق اندازه‌گیری‌ها و روش‌های خودشان این موارد را استخراج کنند. حال این موضوع می‌تواند به روش‌های مختلفی مانند پرسیدن سؤالاتی در نظرسنجی‌ها، تحقیقات قومی، مشاهدات طبیعت‌گرایانه و دیگر موارد صورت گیرد.

روان‌شناسان فرهنگی برای اطمینان از بررسی‌های شان برای به دست آوردن مفاهیم، می‌خواهند تحقیقات خود را بر اساس زبان انگلیسی در نظر بگیرند. امروزه زبان انگلیسی به‌عنوان یکی از زبان‌های بین‌المللی شناخته می‌شود که پیش‌بینی می‌کنند تا چند سال آینده نیمی از جمعیت جهان به زبان انگلیسی مسلط باشند. کودکان، نوجوانان و جوانان، به طور خاص احتمالاً با زبان انگلیسی آشنایی دارند و درصد یادگیری این زبان هستند. برای همین تکیه بر زبان انگلیسی برای یک تحقیق و بررسی آماری، فرایند را برای محققان انگلیسی‌زبان ساده می‌کند.

در حالی که اگر محقق با استفاده از زبان‌های بومی تحقیق خود را شروع کند، ممکن است در هنگام ترجمه تحقیق خود به زبان انگلیسی، برخی از ماهیت‌ها تغییر کند. به‌عنوان مثال در یکی از تحقیقات معروف روی جوانان چینی که در کانادا زندگی می‌کردند متوجه شدند که توصیفات مختلفی از زبان خود، ارائه داده‌اند. با این حال، هنگامی که از زبان‌های بومی استفاده می‌شود، همیشه کلمات و معانی‌ای وجود دارند که نمی‌توانند به خوبی مفاهیم را انتقال دهند. زبان‌ها دارای کلمات و اصطلاحاتی هستند که با توجه به این موارد، معانی فرهنگی را منتقل می‌کنند.

روان‌شناسی فرهنگی: برجسته‌کردن دین‌داری، معنویت و سکولاریسم در نوجوانی

تحقیقات روان‌شناسی فرهنگی توانست توجه را به بخش گسترده‌ای از دین و همچنین، دوران نوجوانی را به تصویر بکشد. این دوران، به‌عنوان یک زمان مهم برای رشد باورها، رفتارهای مذهبی و معنوی در میان فرهنگ‌ها محسوب می‌شود. همچنین این موضوع توانسته توجهات را به افزایش سکولاریسم در بین جوانان و راه‌هایی که در آن باورهای سکولار آنها با مفاهیم مذهبی و معنوی هم راستا هستند را جلب کند.

توسعه جهان‌بینی: آیین‌های جمعی و شکل‌گیری هویت فردی

محققان، در بررسی‌هایی که در فرهنگ‌ها انجام شد، فهمیدند که حضور رشد و یادگیری برخی از آیین‌ها (آیین‌های بلیوغ) در بیشتر موارد به خاطر فرهنگ‌های سنتی بوده است. این آداب و بلیوغ که در اوایل یا اواسط نوجوانی صورت می‌گیرد نشانه خروج از دوران کودکی و ورود به دوران نوجوانی است. وجود برخی از تشریفات، سبب انتقال عناصر کلیدی جهان‌بینی یک فرهنگ به نوجوانان می‌شود و عموماً برخی مسئولیت اخلاقی را به نوجوانان می‌بخشد. این مسئولیت، سبب آگاهی از آموزه‌های دینی در نوجوانان می‌گردد. جالب است بدانید که محققان متوجه شدند که تفکر درباره باورها و ارزش‌ها،

کودک انجیلی گمان داشت که خدا همه چیز را از جمله نوع رفتارها و کارهایی که در طول یک روز انجام می‌دهد کنترل می‌کند؛ درحالی‌که کودک دیگر از یک دین متفاوت اظهار داشت که خدا افراد را رها کرده تا خودشان در مورد زندگی و اتفاقات روزمره تصمیم بگیرند. در نتیجه می‌توان گفت: «فرهنگ‌های دینی نسبت به تصورات افراد در مورد خدا و موجودات ماوراء طبیعی کاملاً متفاوت هستند که می‌تواند به طور معناداری در زندگی افراد مختلف تأثیرگذار باشد.»

به‌عنوان بخشی از رشد هویت در دوران نوجوانی، افزایش می‌یابد و این روند ممکن است شامل باورها و ارزش‌های مذهبی، معنوی و سکولار باشد. البته موضوع دیگری که وجود دارد، این است که ماهیت افکار نوجوانان نسبت به فرهنگ آنها است و باتوجه به نوع زندگی، فرهنگ و سبکی که در آن بزرگ شده‌اند، افکار و سؤال‌هایی نیز در ذهنشان ایجاد می‌شود. در فرهنگ‌هایی که فاقد تشریفات بلوغ هستند دیدگاهی در این مورد ندارند که سبب می‌شود، افراد با استفاده از باورهایشان در این باره پیش بروند. به‌عنوان مثال این موضوع بیشتر در نوجوانان آمریکایی به چشم می‌خورد که آن‌ها معتقدند که افرادی «معنوی اما نه مذهبی» هستند که معنویت را به‌عنوان مفهوم و تلاش فردی برای رسیدن به معنا و خوشبختی می‌دانند.

ظهور جهان بینی‌های سکولار

باتوجه به اینکه تحقیقات روان‌شناسی فرهنگی، برجستگی رشد مذهبی و معنوی در نوجوانان را نشان می‌دهد، باید گفت: «از طرفی دیگر سکولاریسم نیز در میان نوجوانان در کشورهای مختلف وجود دارد.» البته لازم به ذکر است که روان‌شناسان در مطالعات اخیر متوجه شدند که دین‌داری در بسیاری از نوجوانان و جوانان دهه‌های اخیر رو به کاهش بوده و دین‌داری، معمولاً از نوجوانی تا بزرگسالی کاهش می‌یابد. به‌عنوان مثال در یک نظرسنجی نیمی از آمریکایی‌های هجده تا بیست و نه ساله، خود را عضو هیچ فرقه و سازمان‌های مذهبی‌ای نمی‌دانستند. در نتیجه به‌طور کلی می‌توان گفت: «نوجوانان و جوانان در کشورهای توسعه‌یافته، سکولارتر از هم‌تایان خود در کشورهای درحال توسعه هستند.» اعتقادات و اعمال مذهبی، به‌ویژه در میان نوجوانان و جوانان اروپا را در سطح پایینی تخمین زده‌اند، به‌عنوان مثال در کشور بلژیک تنها هشت درصد از جوانان هجده ساله حداقل یکبار در ماه در مراسمات مذهبی شرکت می‌کنند.

به‌طور سنتی، دین به سؤالاتی در مورد معنای زندگی و مرگ پاسخ داده است، اما نوجوانان سکولار و جوانان، چگونه به این سؤالات فکر می‌کنند؟ در مطالعاتی که انجام شد، از جوانان در مورد اعتقادات پس از زندگی سؤالاتی پرسیدند و علی‌رغم اعتقاداتشان، به‌نوعی برخی از جوانان دانمارکی، به موضوع زندگی پس از مرگ اعتقاد داشتند اما در مورد اینکه زندگی پس از مرگ چگونه است؟ کمی ابهام داشتند. برای عده دیگری، این موضوع کمی غیرمنطقی به نظر می‌رسید که مرگ باید پایان هستی باشد. برای گروه دیگری این موضوع از نظر عاطفی ناخوشایند بود که باور کنند، زندگی پس از مرگ وجود ندارد و عده دیگری نیز به روح و زندگی پس از مرگ اعتقاد داشتند و بر این باورند که روح افراد، نمی‌تواند ناپدید شود و در یک مکان یا زمان دیگری زندگی می‌کنند اما در مورد توافق افتادن آن، اطلاعی ندارند.

جهت‌گیری‌های تحقیقاتی آینده

تحقیقات روان‌شناسی فرهنگی نشان داده است که دین‌داری، معنویت و سکولاریسم آن‌طور که

انتظار می‌رود از یکدیگر متمایز نیستند. برای همین تحقیقات گسترده‌تر و شبکه‌های بسیار فراگیرتر فرهنگی لازم است. البته به نظر می‌رسد که تغییرات فرهنگی با سرعت بیشتر از همیشه در حال رخ دادن است. بخش عظیمی از آن، به دلیل پیشرفت‌های تکنولوژی و جهانی‌شدن ارتباطات است. این روند سبب بروز تغییراتی در باورها، اعمال و ارزش‌های افراد شده که به‌مرور زمان باعث ایجاد تفاوت‌هایی می‌گردد. اگر دین به‌طور گسترده‌ای در یک جامعه شامل مفاهیم منفی شود، آیا می‌تواند به رشد جوانان کمک کند؟ در نهایت برای هر سؤالی که به تغییرات فرهنگی می‌پردازد، باید زمینه را برای تحقیقات در گروه‌های سنی مختلف ایجاد کرد.

نتیجه‌گیری

روان‌شناسی فرهنگی، آگاهی از موضوعاتی مانند دین‌داری، معنویت و سکولاریسم را در زندگی روانی مردم افزایش داده است. همچنین روان‌شناسان فرهنگی، توجه به نوجوانان و جوانان را به‌عنوان دوره‌های مهمی از رشد جهانی بیان کردند. در این دوره‌ها، روند زندگی، نوع فرهنگ و دیگر موارد روی موضوعاتی مانند اخلاق الهیات یا فرهنگ دینی آنها تأثیر بسیار زیادی می‌گذارد. تحقیقات روان‌شناسی فرهنگی، توانسته‌اند چشم‌اندازی نظری و ابزارهای تحقیقاتی را برای بررسی و کاوش در جنبه‌های مختلف دین‌داری، معنویت و سکولاریسم در میان نوجوانان سراسر کشور ایجاد کنند. ●

پی‌نوشت

عنوان اصلی این یادداشت، «The Cultural Psychology of Religiosity, Spirituality, and Secularism in Adolescence» و نخستین بار در سال ۲۰۲۱ توسط دکتر لینه آرنست جنسین. جهت دسترسی به متن اصلی، رک:

<https://link.springer.com/article/10.1007/>

50-00143-020-40894

محاضرة حصرية مع محمد علي ترحيني

الباحث والمؤلف في العالم العربي



السلوكيات الحديثة، نهاية معركة الحضارة الغربية

مقدمة في السلوكيات الحديثة في عصرنا الحالي

الصحفي والمترجم: سجاد أكبري

وتحولت مجموعة من المشاعر من مشاعر واحاسيس الى رموز وصور ترسل عبر التطبيقات.

■ **خردورزي:** حدثنا عن كمية الميل إلى السلوكيات الجديدة في العالم العربي؟ وكيف تحلل أسباب ظهور ونمو وتأسيس سلوكيات كاذبة بنهج ثقافي؟

جاءت هذه الثقافات الجديدة لتحل المشهد عندنا فصار الانسان يعيش في مجتمع غير مستقل عن ثقافة الغرب، ودخلت سلوكيات الغرب ولغاتهم وقيمهم الى بيوتنا وأقلامنا مع بعضها وصارت جزءاً من ثقافتنا، ولم يكن الأمر قضية تأثير وتأثير، بل هيمنة أحادية من الغرب فتغيرت انواع واشكال وموديلات اللباس عند جيل الشباب وصار الشباب يرتدي بنطلوناً ممزقاً، ويقلد بشعره نجوم الغرب المعروفين ودخلت المواد التعليمية بما تحتويها من سلوكيات ونماذج غريبة الى مدارسنا وروحت صفحات غريبة اموزاً جديدة كالعلاقات المحرمة، والاختلاط الكبير في الجامعات وطرحت عناوين جديدة، كالمثلية وغيرها مما فتح المجال أمام التلوث الثقافي ان يدمر هذه المجتمعات.

■ **خردورزي:** لماذا الميل إلى سلوكيات ناشئة و جديدة أكثر من السلوكيات الدينية والإسلامية؟

خاطبت هذه الثقافات الجديدة غريزة الانسان لانها قدمتها كبديل سلوكي فيه كل مل تهواه النفس البشرية، ووضعت هذه الثقافات بدائل للسلوك في وجه ما يطرحه الاسلام من قيم، ومن الطبيعي ان يسبق السلوك القيمة لأنه يحاكي الغرائز اما المبادئ والقيم تحاكي الفكر، فلم يرفض الاسلام كل ما هو جديد، بل ما تعارض مع ثقافة القرآن وأسس الدين. ان الخطاب الديني حين يبقى جامداً يشكك عائقاً امام نصدمه في مقابل البدائل الافتراضية المذهلة التي تجتاح الشباب اليوم من كل الوسائل وعبر كل المنافذ.

■ **خردورزي:** ما هو هيكل وطبيعة أنشطة السلوكيات الناشئة وما الفرق مع الروحانيات الإسلامية؟

في ظل هذه الهجمة الغربية الى مجتمعاتنا، نحن نعاني هذه الأيام من وجود فارق كبير بينها وبين ثقافتنا الإسلامية، قد جاء الإسلام اليوم بالقيم الإنسانية، ولم يقدم ما يؤدي الفطرة الإنسانية، أما ما يدخل اليوم الينا فهو يستهدف تشويه الفطرة بشكل مباشر، يقدم لنا النموذج الإنساني المادي، يحاول طمس كل ما هو عاطفي وفطري، مقابل تعويم الغرائز والشهوات في الشخصية الإنسانية، ويات يشزع المحرمات من البديهيات، وصار يروج من خلال مبدأ ما يسمى "trend" للعديد من العناوين الخطيرة وعلى رأسها الشذوذ الجنسي، وهنأ نستطيع أن نرى بشكل واضح خطورة هذه المهالم الجديدة لما ياتي لنا من الغرب.

■ **خردورزي:** هل هناك ظاهرة تجانس الأديان ونظرية دين العالم الحديث في العالم العربي؟

تسعى العديد من الجهات الغربية للترويج لثقافة "البعد عن الأديان"، وتسهم العولمة في ذلك من خلال توحيد المفاهيم وأنماط العيش في العالم لتدخل أكثر الى انماط العبادة ولتروج لسلوكيات موحدة تحمل مضموناً واحداً وهو خلو الأنشطة الإنسانية من البعد الروحي واستبدال العلاقة مع الله بالعلاقات مع الماورائيات الوهمية المصنعة، وكل ذلك يتم بما كينة اعلامية ضخمة تصرف عليها مليارات الدولارات، إن كل هذه الموضوعات صارت مادة بديلة عن الثقافية الإسلامية محاولة استبدال القيم الدينية والإنسانية، بسلوكيات غير سوية ولا تنطلق من أية قيم بل منطلقاً من الغرائز وهذه محاولة لرفضها على كافة الشعوب في البلدان العربية والإسلامية. ●

السيرة الذاتية

محمد علي ترحيني، ولد عام ١٩٨٧ ميلادي، في بلدة عتبا جنوب لبنان، نال شهادة الإجازة في اللغة العربية وآدابها من الجامعة اللبنانية. ويتابع حالياً الدراسات العليا في الادب وله العديد من الكتابات الشعرية و الادبية وكذلك عدة انتاجات أدبية للإذاعة والتلفزيون ونشرت له مجموعة قصائد في عدة مجلات في لبنان والدول العربية. له عدد كبير من المشاركات في الاحتفاليات و الأمسيات الشعرية المحلية و الدولية في لبنان والعراق وإيران. كتب في الشعر العمودي الكلاسي وشعر التفعيلة والشعر الشعبي الزجلي اللبناني. شارك في العشرات من الحلقات التلفزيونية عبر أكثر من ١٥ قنوات فضائية و محلية. وله عدة انتاجات أدبية رقمية مصورة عبر مواقع التواصل. أغلب كتاباته في الادب المتلزم فقد كتب في الموضوعات السياسية والدينية والاجتماعية وكذلك في ادب الاطفال له عدة أعمال قصصية وشعرية.

■ **خردورزي:** حبذا لو تبين نسبة النمو الروحي و السلوكي للإنسان في العالم المعاصر.

ان التطور السريع الذي يشهده العالم في السنوات الـ ١٥ الاخيرة جعل من الاعلام سلطة تقرر كيف تكون ثقافة المجتمعات وخاصة في دول العالم الثالث، فدخلت العولمة في مرحلة جديدة وصارت وسائل الاعلام ووسائل التواصل متاحة مما ساهم في خلق نوع جديد من التأثير الغربي في ثقافة المجتمعات الشرقية، فتبدلت العادات والتقاليد الاجتماعية، وتغيرت حياة الأسر داخل المنزل وصارت الحياة الافتراضية تحتل مساحة كبيرة من يومياتنا، وقد تحولت مستلزمات وأدوات التكنولوجيا من كماليات الى ضروريات،

a previously common focus on conceptualizations of God and cast a much broader and culturally inclusive net. Clearly, research on beliefs about life after death, animism, and ancestor worship would be useful, as would research on other ideas about the supernatural such as ghosts, witches, and guardian angels.

Cultural changes seem to take place more rapidly than ever, in part due to technological advances and globalization. These changes precipitate questions about the beliefs, practices, and values espoused by traditional worldviews, including religious ones. Seldom do adolescents come of age anymore with knowledge of only one traditional worldview. Adolescence and emerging adulthood are periods of life when there is newfound ability to contemplate and decide upon one's worldview. Many examples exist of how individualism is on the rise, even in traditional cultures. For example, the Aborigines of Australia were nomadic hunters and gatherers until about 70 years ago (Burbank 1988). A key part of traditional childhood socialization among the Aborigines involved the teaching of a set of beliefs and values known as the Law, including an explanation of how the world began. Traditionally, socialization of the Law also included elaborate puberty rituals. To many adolescents today, however, the Law seems irrelevant to the world they live in, which is no longer a world of nomadic hunting and gathering but of schools, a complex economy, and modern media. Aborigine children and adolescents now show increasing resistance to learning and adhering to the traditional beliefs and values, and they develop more individualistic values based not just on the Law but also on their other experiences. How cultural changes are impacting the religiosity, spirituality, and secularism of adolescents is a timely topic of research.

In turn, this also raises questions about the extent to which positive contributions of religiosity to adolescent development are dependent on the changing meanings and evaluations of religion within a culture. A meta-analysis of 75 studies conducted with more than 66,000 adolescents and emerging adults between 1990 and 2010 found that religiosity was modestly associated with lower levels of risk behavior and depression, and higher levels of well-being

and self-esteem (Yonker et al. 2012). The 75 studies were conducted in the context of an American society that is fairly high on religiosity. As described, however, American emerging adults are increasingly secular. They also evaluate religion more negatively than older generations. For example, 59% of 18–29-year-olds say religious people are generally less tolerant, in comparison to 34% of persons over 65 years (Cox 2019). Fifty-five percent of emerging adults also say that religion causes more problems for society than it solves, as compared to 32% of older adults. If religion takes on negative connotations broadly within a society, will religion nonetheless contribute positively to youth development?

Finally, for any question that addresses the intersection of development with cultural change, the field is ripe for cross-sequential research which studies different age-cohorts longitudinally. Cross-sequential research is the only way to document both developmental changes as well as the impact of cultural change over time. Such studies are costly, but they would greatly aid in addressing some of the most interesting questions about the future of religiosity, spirituality, and secularism in the lives of culturally diverse adolescents.

Conclusion

Cultural psychology has raised awareness of religiosity, spirituality, and secularism in people's psychological lives. Cultural psychologists have also called attention to adolescence and emerging adulthood as important periods for the development of worldviews. As adolescents and emerging adults formulate answers to existential questions, they may draw on the religious, spiritual, and secular ideas and practices within the culture in which they live. They may seek answers collectively or individually. Increasingly, their questions and answers occur in the context of a globalizing and rapidly changing world. While cultural psychology may point to developmental commonalities, cultural psychology research provides the theoretical perspective and research tools to delve into the diverse ways that religiosity, spirituality, and secularism develop among adolescents across the world. •

religion in emerging adulthood has also been found in other studies and is exemplified by an emerging adult man who described himself as Christian, but also said that he believed that "you don't have to be one religion. Take a look at all of them, see if there is something in them you like—almost like an a la carte belief system. I think all religions have things that are good about them" (Arnett and Jensen 2002, p. 459).

The Rise of Secular Worldviews

While cultural psychology research shows the salience of religious and spiritual development in adolescence, it also documents a rise in secularism among adolescence in a variety of countries. In American studies, religiosity has been declining among adolescents and emerging adults in recent decades (Pew Research Center 2020; Twenge et al. 2015). Religiosity also generally declines from adolescence through emerging adulthood. A recent national poll found that half of 18–29-year-old Americans did not consider themselves to be a member of any religious denomination or organization (Pew Research Center 2020). These "Nones", when asked what religion they are, respond with some version of "none"—atheist, agnostic, spiritual but not religious, or just not religious.

In general, adolescents and emerging adults in developed countries are more secular than their counterparts in developing countries. Religious beliefs and practices are especially low among adolescents and emerging adults in Europe. For example, in Belgium, only 8% of 18-year-olds attend religious services at least once a month (Goossens and Luyckx 2006). In Spain, traditionally a highly Catholic country, only 18% of adolescents attend church regularly (Gibbons and Stiles 2004). A recent interview study in Denmark, one of the least religious countries in the world (Haraldson 2006; World Population Review 2020), found that almost 80% of emerging adults described themselves as either agnostic, atheist, or as having no religious beliefs (Arnett and Jensen 2015).

Traditionally, religion has provided answers to questions about the meaning of life and death. How do secular adolescents and emerging adults think about these questions? In that same interview study in Denmark, emerging adults were asked what they believe

happens after death (Arnett and Jensen 2015). Despite unbelief being the norm, 62% of the Danish emerging adults nonetheless believed in some form of afterlife. They were vague about what form it might take. To some, it seemed illogical that death should be the end of existence ("I find it difficult to accept that it's just over and done"). For others, it was emotionally unpalatable to believe that there is no life after death ("I can't tolerate the idea that if someone in your family dies, there's nothing more"). Still others stated a belief in a soul that goes on in some form ("Our soul can't just disappear. It lives on, in one place or another, but I don't know how").

The absence of religion in the worldviews of today's Danish emerging adults can be explained partly on the basis of their society's affluence and stability. Cross-national studies have found that, although within many countries religiosity is associated with well-being and serves a protective function against risk behavior, the countries that are the most prosperous also tend to be the least religious (Diener et al. 2011; French et al. 2012; Lun and Bond 2013; Saroglou and Cohen 2014). Yet even for the Danish emerging adults who have had all the advantages of coming of age in a wealthy and stable society, the majority believed in some kind of life after death. As described earlier, belief in life after death is also highly common in hunter-gather societies, whereas belief in high gods—especially high gods who are actively involved in human affairs—is far less common. The everyday lives of Danish emerging adults are very different from the lives of young people in hunter-gather societies, but some of the existential questions they contemplate are similar. From the point of view of cultural psychology, the rise of secularism in many parts of the world merits future research, as does the intersection of secularism with religiosity and spirituality.

Future Research Directions

Cultural psychology research has shown that religiosity, spirituality, and secularism are not as sharply differentiated as might be expected. Research in purposefully selected cultures that examine the meaning of these concepts and their intersections is a promising future direction. This research needs to move beyond

native tongues (c.f., Lomas 2019).

Cultural Psychology: Highlighting Religiosity, Spirituality, and Secularism in Adolescence

Cultural psychology research has called attention to the widespread presence of religion, and how adolescence is an important time for the development of religious and spiritual beliefs and behaviors across cultures. Cultural psychology research has also called attention to the rise in secularism among youth, and ways in which their secular beliefs overlap with religious and spiritual notions. We now turn to a description of some of this research which, in turn, informs subsequent recommendations for future research.

Developing a Worldview: Collective Rituals and Individual Identity Formation

Surveys across cultures have documented the presence of puberty rituals across the vast majority of traditional cultures (Schlegel and Barry 1991). These puberty rituals, which take place in early or mid-adolescence, mark the departure from childhood and the entrance into adolescence. The rituals convey key elements of a culture's worldview to adolescents, and often they confer moral responsibility on adolescents and link that responsibility to knowledge of religious teachings. The rituals involve a lot of time and effort on the part of the adolescents and the community as whole. Sometimes the hope is that ancestors or gods will reciprocate with blessings (Schlegel and Barry 2015). Certainly, the efforts involved contribute to collective solidarity and to making adolescents feel invested in the worldview of their culture.

Researchers have also observed that contemplation of beliefs and values rises as part of identity development during adolescence, and that this process may include religious, spiritual, and secular beliefs and values (King et al. 2014; Levesque 2002; Saroglou 2012; Trommsdorff 2012). The nature of adolescents' thoughts and questions depends on their culture. For example, research shows that Bahrain, American, and Finnish adolescents ask different questions such as "Do I get a chance to go to Mecca", "Does the Devil exist", and "[In the future], will we still have religion", re-

spectively (Tirri et al. 2005, p. 212).

In cultures with no or relatively limited puberty rituals and without one widely endorsed religious worldview, there is more room for individualization of beliefs. The individual nature of this process in adolescence is evident across economically developed countries. The United States provides one example. While Americans are more religious than people in virtually any other economically developed country, the beliefs of American adolescents do not tend to follow traditional religious doctrines. The National Survey of Youth and Religion (NSYR), which involved over 3000 adolescents ages 13–17 in every part of the United States, found that American adolescents embrace "Moralistic Therapeutic Deism" (Smith and Denton 2005). This includes the belief that a God exists who created the world and watches over human life; that God wants people to be good, nice, and fair to each other; and that the central goal of life is to be happy and to feel good about oneself. The NSYR, which included not only questionnaires but also interviews with a subset of its sample, found that American adolescents were increasingly likely to say that they are "spiritual, but not religious". They understood spirituality to involve a person's individual quest for meaning and happiness. As we will discuss in the next section on future research directions, more and more adolescents in traditional cultures may also be developing individualized beliefs.

In part because identity achievement in economically developed countries is increasingly reached in emerging adulthood rather than adolescence, the NSYR conducted a longitudinal follow-up at ages 18–23 (Smith and Snell 2010). Beliefs in emerging adulthood remained highly individualized. Few emerging adults accepted a standard religious doctrine; instead, they took pieces of beliefs that they had learned from their parents and many other sources and puzzled them together into their own individual creations. Consequently, religious denomination did not hold much meaning for most of them. They could state they were "Catholic" or "Presbyterian" or "Jewish" without believing much of what is stated in the traditional doctrines of these religions, and without participating in religious activities and rituals. This individualized approach to

“Scriptural Authority” and “Natural Law” for Divinity (Jensen 2015c). The differentiation of types of reasons within each of the three broader ethics facilitates the valid assessment of all the reasons utilized by persons of different cultural backgrounds. (A questionnaire that measures the use of the three ethics, The Ethical Values Assessment, includes fewer specific types of reasons than the coding manual but provides space for open-ended responses in order to be inclusive of emic concepts; Padilla-Walker and Jensen 2016).

The types of moral reasons detailed in the coding manual for the three ethics have been generated over time through research with diverse cultural groups. As new cultures are studied, however, new emic types sometimes become necessary to add. Currently, for example, interviews with children and adolescents from low- and high-SES backgrounds in India are highlighting the importance of the emic concepts of dharma, an idea pertaining to the obligations of an inner self or soul, and paap, an idea pertaining to sin and divine punishment (Pandya et al. 2020).

In order to arrive at emic concepts, it is necessary for researchers to elicit them through their measurements and methods. This may involve having open-ended questions on surveys. It may involve ethnographic research. It may involve naturalistic observations aimed at generating knowledge of culturally-situated behaviors. It may involve using culture-sensitive prompts in experiments or interviews. In the interviews with low- and high-SES Indian children and adolescents, for example, they respond to scenarios constructed on the basis of local knowledge (Pandya and Bhangaokar 2015). One of these scenarios reads:

A group of children is playing soccer in their society garden. The festival of Ganesh Chaturthi is being celebrated and an idol of Lord Ganesha has been installed near the garden. While playing, one of the children—Nikhil—kicks the ball hard and it accidentally hits the idol. As a result, the idol breaks and soon residents of the society come to know it. They wonder who is responsible for this. None of the children speak up. Nikhil has to decide whether to tell that he broke the idol by mistake or stay quiet.

In addition to ensuring that their methods and measurements are designed to elicit emic concepts, cul-

tural psychologists will want to consider the extent to which they rely on English in their research. English is becoming an international language. By the year 2050, half of the world's population is projected to be proficient in English (Rubenstein 2017). Children, adolescents, and emerging adults are particularly likely to learn English as part of their education and through the internet. While relying on English for research simplifies the process for English-speaking researchers and when studying cultures with different native languages, researchers need to bear in mind that use of English may change the nature of participants' responses. For example, a well-known study of Chinese emerging adults who resided in Canada found that they provided different descriptions of themselves depending on the language used (Ross et al. 2002). Emerging adults provided more individualistic attributes when responding in English (e.g., “I am intelligent”) and more descriptions pertaining to their relationships with others when using Cantonese or Mandarin (e.g., “I am an obedient child”). English, perhaps especially as conveyed through popular culture, is not simply a neutral means of communication. English is to some extent tied to certain messages and meanings that originate in an individualistic North American and Western worldview. As multilingual, multicultural, and globalized research participants switch into English, they also switch into a mindset that some extent is different from mindsets linked to their other languages (Hong et al. 2000; McKenzie 2019).

Meanwhile when indigenous languages are not used, there are invariably words and meanings that do not get communicated. Languages have words, expressions, and oral and written products that convey cultural meanings. The Danish word *hygge*, for example, has no equivalent English translation, and its meaning in Denmark is infused with cultural ideas and habits. The Hindu words *paap* and *dharma*, described earlier, are two other examples. From a cultural psychology perspective, words, expressions, stories, and conversations in peoples' local languages—including untranslatable words—are rich sources of understanding emic concepts. This includes what people have to say about religiosity, spirituality, and secularism in their

The author framed the results of the study from the perspective of cultural psychology, stating that they “illuminate the processes through which children rationalize their developing moral outlooks in culturally distinct ways” (p. 1671). The author also specifically suggests that parental socialization by means of everyday moral discourse contributes to the rise in the Ethic of Divinity from childhood into adolescence within conservative religious cultures in the United States. While research attuned to the role of culture within Western societies contributes importantly to our scientific knowledge, there is also a profound and urgent need to know more about the psychology of people from outside Europe and North America (Heine 2020). As noted earlier, the majority world is underrepresented in psychological research. Through the inclusion of understudied samples, we stand to gain new knowledge. For example, a recent study used archival data from the Standard Cross-Cultural Sample (a database of coded variables from approximately 200 highly diverse cultures) to determine the most common religious “traits” among 33 hunter-gather societies and by implication, according to the authors, the origins and evolution of religion (Peoples et al. 2016). Animism was present in all of the societies, closely followed by belief in an afterlife and shamanism. Ancestor worship and belief in high gods were present in somewhat fewer than half of the societies, and belief in high gods who involve themselves actively in human affairs was rare (15% of societies). If we compare the meanings of religion in these hunter-gather societies with its meanings among other cultures described so far, the sheer diversity of religious beliefs across the world becomes apparent. This demonstrates how invaluable studies of majority world cultures are in broadening and deepening our knowledge of psychology. When working in economically developing societies, it is worth noting that there is often an especially sharp divide between the high-SES urban elite and the relatively poor majority of the population. While the high-SES urban samples are often less difficult to recruit and less time-consuming to work with, they are also the ones most likely to resemble samples from the West because they have the most exposure to globalization. Thus, similarities across these samples cannot

be interpreted as pointing to universalism, as sometimes happens. Instead, similarities are more likely to point to ways that urban elites in economically developing countries are becoming Westernized. For example, globalization is contributing to some urban adolescents in Thailand becoming more critical of religion. This cultural shift is vividly exemplified by an adolescent who said: “It’s easy to get bored with Buddhism.... There’s nothing new—there are no updates in religion. Like a new iPad—iPad 2, iPad 3—there’s not Buddhism 1, Buddhism 2” (McKenzie et al. 2019, p. 81). For psychology to become inclusive of samples across the world and attuned to culture and cultural change, researchers from different countries will benefit from collaborating, something globalization has made easier than ever before. This provides opportunities for research in places that are understudied. Such collaborations can also generate particularly rich insights, as researchers who have insider and outsider perspectives develop and complete projects together. Furthermore, such projects may also lead to explicit consideration of ways that research participants’ behaviors may be influenced by the cultural (or religious) backgrounds of the researchers.

Implications for Methodology: Working with Indigenous Concepts and Languages

Cultural psychologists differentiate etic and emic concepts. Etic concepts are the ones that researchers have formulated prior to going into a culture to do research, and which they now intend to use in studying a new culture. In contrast, emic concepts derive from the study of a culture. They are concepts that people in the culture use. While cultural psychologists may use etic concepts, the use of emic ones is necessary in order to achieve ecologically valid knowledge. Returning to the Ethics of Autonomy, Community, and Divinity, described earlier, measurements of the three ethics assess the degree to which a person uses each ethic, and also specific types of reasons used within an ethic. The coding manual for open-ended oral or written responses differentiates 13–16 subcodes for each ethic, such as “Self’s Psychological Well-Being” and “Rights” for Autonomy, “Duty to Others” and “Social Order or Harmony Goals” for Community, and

current activities (e.g., bathing, dressing, and feeding the gods), there are many places within and outside the home for worship (e.g., household and roadside shrines, temples), and there are a variety of persons seen to have god-like status or special connections with the gods (e.g., gurus, sadhus [renouncers], temple priests) (Jensen 1998; Shweder et al. 1990). In such cultures, children may reason about moral issues in terms of Ethic of Divinity concepts from fairly early on because these concepts are tied repeatedly to specific everyday activities and objects. Then, in the course of adolescence and adulthood, additional Divinity concepts may become part of a person's moral reasoning. Research is currently under way to examine this hypothesis (e.g., Pandya et al. 2020).

In sum, from a cultural psychology perspective, theories need to go beyond one-size-fits-all universalism to include cultural diversity. Because of their attention to diversity, cultural psychologists have contributed to highlighting the role of religion and spirituality in people's lives, including how beliefs about the supernatural and divine contribute to different psychological realities and ways of thinking about morality.

Implications for Methodology: Working with Diverse Samples and Colleagues

A cultural psychology perspective has implications for who is studied and how they are studied. With respect to sampling, the still limited amount of psychological research on religiosity, spirituality, and secularism in adolescence (and all other periods of the life course) entails a need for research with samples from all over the world. The role of culture, however, needs to be considered explicitly in the conceptualization and write-up of the research.

Conducting research with an American sample, for example, and presuming generalizability of results to everyone else is unscientific. Yet, it is an approach that has been common and continues to be so. Cultural psychologists who seek to publish research from the majority world are routinely asked by reviewers and editors to justify their samples and to explain the cultural context. Research conducted in the United States is not necessarily held to the same standard. Studies are often published that provide no justification for the

selection of an American sample and no information about the cultural context. Not only is that unscientific, it misses an opportunity to adequately inform readers from different parts of the world about American culture or cultures.

Instead, researchers need to consider and explain how results are shaped by culture. One example of a study in the United States that took a cultural psychology perspective sampled evangelical families. This study aimed to identify "social communicative" processes that promote the development of the Ethic of Divinity in children's moral reasoning. It purposefully sampled American evangelical families because they belong to a religious culture known for its emphasis on considerations pertaining to divinity (DiBianca Fasoli 2018). The study compared the moral reasoning of parents and children, and it delved into the ways they responded to one another in conversations about moral issues. Findings showed that the evangelical adults reasoned more in terms of Divinity than their children. The results also revealed that the parents regularly sought to reroute their children's reasoning from a focus on the Ethic of Autonomy to the Ethic of Divinity, and that they did so through processes such as "scaffolding" Divinity considerations and "countering" Autonomy considerations. For example, one mother and her daughter discussed why someone should put off an outing to the movies and instead visit a friend who had just been hospitalized (Hickman and Fasoli 2015, pp. 161–162).

Mother::

Who is she thinking about if she goes to the hospital?

Child::

Her friend.

Mother::

And who is she thinking about if she goes to the movie?

Child::

Herself.

Mother::

And what does God ask us to do?

Child::

Do unto others as you would have them do unto you.

Mother::

Mmm. Or to serve others, right?

gy theories typically involve multiplicity. For example, they differentiate between multiple kinds of identities, intelligences, parenting styles, and creativities (e.g., Kağitçibaşı and Yalin 2015; Mourgues et al. 2015; Nsamenang 2011; Sternberg 1985). The differentiation between religiosity and spirituality can also be taken to represent a movement toward multiplicity, since it aims to better reflect the different ways that cultural groups and individuals believe in the supernatural or sacred or ultimate reality, and the diverse behaviors in which those beliefs find expression.

Cultural psychology has called attention to religious and spiritual concepts in research areas where they had not received much attention, thereby introducing multiplicity to these areas. One example is the area of moral development. For many decades most of the research on moral development was based on Kohlberg's universalistic stage theory (Kohlberg 1984). The coding manual used for research with Kohlberg's theory includes 708 criterion judgments for coding moral reasoning but only two pertain to religiosity, spirituality, or divinity (Walker et al. 1995). Other moral development theories that arose during the heyday of Kohlberg's theory, such as Gilligan's and Turiel's theories, also did not code divinity considerations as part of moral reasoning (Gilligan 1982; Turiel 1983).

Aiming to broaden the area of moral development, cultural psychology researchers have introduced a tripartite differentiation between three ethics: Autonomy, Community, and Divinity (Jensen 1995; Shweder et al. 1997). Briefly, the Ethic of Autonomy—which is prominent in Kohlberg's theory—involves a focus on persons as individuals. Moral reasons within this ethic include the interests, well-being, and rights of individuals (self or other), and fairness between individuals. The Ethic of Community focuses on persons as members of social groups, with attendant reasons such as duty to others and concern with the customs, interests, and welfare of groups. The Ethic of Divinity focuses on persons as spiritual or religious entities, and reasons include divine and natural law, sacred lessons, and spiritual purity. Research has shown the presence and reliable differentiation of the three ethics across diverse cultures, including groups from Brazil, Finland, India, New Zealand, the Philippines, Turkey,

and the United States (Guerra and Giner-Sorolla 2010; Hickman 2014; Kapadia and Bhangaokar 2015; Padilla-Walker and Jensen 2016; Vasquez et al. 2001).

The broadening of moral development theory to include an Ethic of Divinity has generated new lines of research. Studies have shown that moral reasoning in terms of the Ethic of Divinity is present across many cultures, even as it varies considerably in frequency between cultures (Jensen 2015b). Research has also shown that some cultural groups use the Ethic of Divinity when reasoning about public issues where their moral judgments apply to everyone, whereas other cultural groups privatize this ethic and use it only when judging their own moral behaviors (Jensen and McKenzie 2016).

Bridging cultural and developmental psychology, theory utilizing the three ethics has also proposed that divinity reasoning may be particularly likely to rise in adolescence. According to the cultural-developmental theory of moral psychology, use of the Ethic of Divinity will often be low among children but will increase in adolescence and become similar to adult use (Jensen 2009). This infusion of divinity reasoning in adolescence may especially characterize religious cultures that emphasize scriptural authority, or where people conceive of supernatural entities as largely distinct from humans, such as being omniscient and omnipotent. The reason is that these culturally articulated religious concepts are of such an abstract nature that they may be readily translated into moral reasoning only by adolescents, whose cognitive skills allow for more abstraction than those of younger children (Trommsdorff 2012). Research has begun to support this cultural-developmental hypothesis regarding the infusion of divinity in adolescents' moral reasoning (DiBianca Fasoli 2018; Jensen and McKenzie 2019; Vainio 2015).

However, in cultures where scriptural accounts of supernatural entities are less salient or where people regard such entities as less distinct from humans, it is possible that Ethic of Divinity concepts are more accessible to and hence used more by children in their moral reasoning from an early age (Saraswathi 2005). In some Hindu Indian communities, for example, religious devotion finds expression in tangible and re-

of contributing knowledge and improving people's lives. In order to reach these social science goals, cultural psychologists employ ecologically sensitive theoretical and methodological approaches.

Implications for Theory: Beyond One-Size-Fits-All

From a cultural psychology perspective, one-size-fits-all theories are insufficient. Psychology has a history of universalistic theories (e.g., Freud, Piaget, Kohlberg, Fowler, Maslow), and research based on these theories has contributed valuable insights. This research, however, has been ineffective at capturing diversity. For example, a long psychological research tradition on the development of conceptualizations of the supernatural has employed a Piagetian framework (Bassett et al. 1990; Elkind 1971; Goldman 1965; Harms 1944; Nye and Carlson 1984). Most of this research has examined how children and adolescents think about God, often by asking them to describe God in interviews or depict God in drawings. In line with Piaget's theory of cognitive development, researchers have habitually concluded that children up until the age of about 10 or 11 view God in concrete ways (e.g., a man with a white beard), whereas adolescents have much more abstract images (e.g., God is everywhere).

There is a paucity of research on how culture may impact conceptualizations of God, but available studies call into question wholesale Piagetian conclusions and indicate that children from different religious cultures produce different images of God. For example, a study found that children from Latter-Day Saint, Lutheran, and Mennonite families drew pictures of God with more concrete features (God as a person), as compared to children of Jewish background (Pitts 1976). Another study showed that Hindu children, more than Baptist, Catholic, and Jewish children, described a many-sided God (Heller 1986). The Hindu children said they felt close to God while also portraying God as an abstract form of energy. Across these studies, children's drawings and statements reflected the different images of God that distinguish their religions, including notably abstract ideas within some religious cultures.

Research that has extended these veins of inquiry to include additional age groups and to inquire about additional supernatural entities has shown that different

religious cultures give rise to different psychological realities. For example, one study compared children (7–12), adolescents (13–18), and adults (36–57) from evangelical and mainline American Protestant communities on their conceptions of God and the Devil (Jensen 2009). Analyses of interviews showed differences along four dimensions. First, religious culture has an impact in terms of what supernatural entities populate one's psychological reality. For almost all evangelicals, the Devil was real, whereas the majority of mainline participants repudiated the existence of the Devil. Second, religious culture makes a difference in terms of how one characterizes supernatural entities. Evangelicals conceived of God more in terms of power and judgment than mainline Protestants. They were also more likely to see God as male, whereas mainline Protestants often described God's gender in terms of the abstract idea of "something else". Third, religious culture affects how one evaluates supernatural entities. For evangelicals there was a particularly large within-subject difference in their evaluations of God and the Devil, as compared to mainliners. Evangelicals evaluated God far more positively than the Devil, and the Devil far more negatively than God. Fourth, religious culture makes a difference in the relationship that one has with God. The two groups differed strongly on how much control they saw God as having over their lives. This difference is exemplified by an evangelical adolescent who stated that "God controls everything, the kind of people I meet, how I react in situations", and a mainline adolescent who said "I think God leaves ourselves to make our own decisions" (Jensen 2009, p. 142).

In short, religious cultures differ on conceptions of supernatural entities. This includes which supernatural entities are believed to exist, how supernatural entities are characterized, and the nature of the relationship between humans and supernatural entities. These findings illustrate the limitations that one-size-fits-all theories place on obtaining knowledge across cultural groups that is valid and can meaningfully be applied to diverse peoples' lives.

Implications for Theory: Toward Multiplicity

In lieu of one-size-fits-all theories, cultural psycholo-

globe (Tomasello 2011). Our large brains have enabled us to adapt to most environments by inventing new methods of survival and passing them on to our children as part of a cultural way of life. The less mature brain of the human child at birth relative to other species also makes for a longer period of dependency and for extensive brain maturation and learning within local physical and cultural environments (Jensen and Arnett 2020). Successfully surviving in vastly different environments, from equatorial Africa to the Arctic, requires the highly flexible set of cognitive and emotional skills afforded by the human brain and the ability to create cultural communities. The extent to which religion was a part of this evolutionary process is currently being debated, but it undoubtedly became a salient component of culture over time (e.g., De Waal 2013; Turner et al. 2017). Apart from adapting to new environments, humans have also become capable of altering their environments, such that it is no longer natural selection alone but also the cultures we create that determine how we live. In short, being cultural is a fundamental part of what it means to be human, and cultural psychology addresses this fact.

A second reason for the necessity of a cultural psychology perspective is that today we live in a globalizing world where people from different cultures constantly come into contact with one another, in both the physical and the digital worlds (Jensen 2020). The flow of ideas, goods, and people across the world is not new, but the current extent and speed of globalization are unprecedented. In many ways, adolescents and emerging adults are at the forefront of globalization with their openness to new ideas, consumption of global brands, facility with use of new global technologies, and migration from rural to urban areas in search of new work opportunities (Jensen and Arnett 2012). Interestingly, psychological research on young people's orientation to religion in the context of globalization is scarce, although one recent study in Thailand found that urban adolescents with extensive exposure to globalization emphasized individualized views of religion whereas rural adolescents with minimal exposure to globalization regarded religion as a relational experience that includes friends, family members, and teachers (McKenzie et al. 2019). Globalization calls for

a cultural psychology perspective that helps us understand people from diverse cultures, including their religious, spiritual, and secular thoughts and behaviors. It is important to note that globalization has an impact across the world, not just in some countries, rendering a cultural psychology perspective relevant for all of us. A third reason for a cultural psychology perspective is that most of the world's population lives outside the West, yet most psychological research only includes samples from North America and Europe (Heine 2020). There is an urgent need to know more about the psychology of the majority world. Moreover, almost all future population growth is projected to take place in economically developing countries (Population Reference Bureau 2014). Some of the economically developing regions of the world are seeing an increase in religious affiliation in their adult populations. For example, this is the case in Africa, especially sub-Saharan Africa (Bullard 2016). Does this mean that adolescents in these regions are also becoming more religious? If so, what forms are their religious beliefs and practices taking? And what are the implications for a global world where adolescents and emerging adults in other regions are becoming more secular? From a cultural psychology perspective, social science becomes more valid and more relevant when it includes the full scope of the human population.

Cultural Psychology: Theoretical and Methodological Implications

Psychology has long sought to provide nomothetic and idiographic knowledge; that is, knowledge of what all humans have in common and how individuals are unique, respectively. Cultural psychology adds a point in between these two ends of the spectrum, namely, the aim of knowing the diverse psychologies of cultural groups. Certainly, through the study of different cultures, cultural psychologists may point to human commonalities that carry across cultures. Also, cultural psychologists may provide case studies of individuals within groups or highlight how individuals within a culture vary. Nonetheless, the crucial contribution of cultural psychology is to point out that humans are cultural, and that attention to cultural diversity makes social science better able to accomplish its key goals

Definitions and Organization

Defining religiosity, spirituality, and secularism in a way that has validity across cultures is a challenge. Here, religiosity and spirituality will be understood to entail belief in the supernatural, or sacred, or "ultimate reality" (King et al. 2020, p. 593), while secularism will refer to the absence of such belief (Zuckerman and Thompson 2020). Religiosity involves an affirmative relationship with one or more religions, where a religion typically entails a set of doctrinal beliefs and behaviors that are shared by a community. Spirituality will refer to an individual's search for or sense of connection with the sacred, supernatural, or ultimate reality. Social science definitions of religiosity, spirituality, and secularism are plentiful, and adolescent researchers have been moving toward flexible and multidimensional definitions (Hardy et al. 2019). The present definitions are intended as a starting point, yet it needs to be acknowledged that they may not apply equally well to all cultural groups (Eller 2017). Terms and meanings pertaining to religiosity, spirituality, and secularism are varied and multifaceted across cultures. As will be discussed later, investigating such cultural diversity is precisely part of cultural psychology.

Cultural psychology aims to understand the diverse psychologies of different peoples. The field of cultural psychology has burgeoned in recent decades. Initially, as cultural psychologists were focused on carving out a discipline, some distinguished cultural psychology from cross-cultural psychology (e.g., Stigler et al. 1990). The central argument was that cross-cultural psychology—like cultural psychology—involved the study of peoples of different cultures, but that its central aim—unlike cultural psychology—was to document universal psychological phenomena. Critics of cross-cultural psychology also noted that often concepts and measures developed in the United States were exported without adequate consideration of their relevance to local conditions. By now, the boundaries between cultural and cross-cultural psychology have become less sharp. Cross-cultural psychologists are showing increased attention to cultural diversity and ecological validity, perhaps partly in response to the cultural psychology critique (e.g., Kühnen et al. 2009). While this article uses the term cultural psychology, it

is important to note that this burgeoning field includes scholars from many disciplines, including not only psychology but anthropology, communications, education, linguistics, political science, social work, sociology, and neuroscience (Jensen 2015a).

Culture is defined here as symbolic, behavioral, and institutional inheritances that are shared and co-constructed by members of a community (Goodnow 2010; Jensen 2015a). Culture is not synonymous with country or ethnicity, but rather describes communities whose members share key beliefs, values, behaviors, routines, and institutions. Of course, cultural communities include heterogeneity within groups, as scholars addressing cultural issues have long observed (Gramsci 1971). Variation also exists between cultural communities, including on their degree of heterogeneity and change over time (Weisner et al. 1997; Whiting and Edwards 1988). An important source of variation both within and across cultures is access to power. Power differentials occur along lines such as region of the world, nationality, socioeconomic class, ethnicity, gender, and religion (e.g., Abo-Zena and Ahmed 2014; Hammack and Toolis 2015; Kapadia and Gala 2015; Super 2010).

The articles in this journal issue present different disciplinary approaches to the study of religious and spiritual development in adolescence. Since the charge of the present article is to introduce the cultural psychology perspective, rationales as to why this perspective is necessary will be the starting point. Next will follow a section that describes key theoretical and methodological considerations when conducting cultural psychology research. While the key points of these first two sections are germane to research with all age groups, the explanations and examples provided will focus on adolescents. The third section highlights additional important cultural psychology studies that have contributed to the study of the development of religiosity, spirituality, and secularism in adolescence. Suggestions for future research will be presented at the end.

Cultural Psychology: Three Rationales

One reason that cultural psychology is necessary is that humans have evolved to be a uniquely cultural species, capable of inhabiting almost any part of the

The Cultural Psychology of Religiosity, Spirituality, and Secularism in Adolescence



Dr. Lene Arnett Jensen |
Associate Professor of
Psychology at Clark University



Abstract

Cultural psychology has raised awareness of religiosity, spirituality, and secularism in people's psychological lives. This article takes a cultural-developmental approach by examining the development of religiosity, spirituality, and secularism among culturally diverse adolescents. At the outset, an explanation is provided as to why the valid study of peoples' psychological lives necessitates taking culture into account, and of key implications for theory and methodology. Throughout research on adolescent religiosity, spirituality, and secularism is described, including studies on conceptions of God, afterlife beliefs, the development of an Ethic of Divinity in moral reasoning, recent increases in spirituality and secularism, and the impact of globalization on worldviews and religiously-based puberty rituals. While the focus is on adolescents, the article includes relevant research with children and emerging adults. Concrete future research directions are proposed, including a call to address the extent to which effects of religion on adolescents are dependent on culture and globalization.

Introduction

More than 80% of the world's population identify with a religion (Pew-Templeton Global Religious Future Project 2020). At the same time, almost 20% indicate that they are religiously unaffiliated. The proportion of unaffiliated persons is rising in many countries,

and this rise is led by adolescents and emerging adults (Bullard 2016; Pew Research Center 2018; Poushter and Fetterolf 2019). Being religiously affiliated and religious unaffiliated may seem like two distinct categories. However, research that delves into the beliefs and practices of cultural groups and their individual members finds that boundaries are porous between religiosity, spirituality, and secularism. For example, an Irish adolescent can self-identify as atheist and simultaneously be nominated by his community as a spiritual exemplar (King et al. 2014). An Australian Aborigine adolescent may take active part in collective puberty rituals that involve the teaching of long-standing religious beliefs, called the "Law," while simultaneously being in the process of developing different beliefs that are more individualistic (Eichelkamp 2013). A Danish emerging adult may self-identify as agnostic but also profess a belief in life after death (Arnett and Jensen 2015).

The present article will provide a cultural psychology perspective on the development of religiosity, spirituality, and secularism in adolescence. While the focus of this special issue of *Adolescent Research Review* is on adolescent religiosity and spirituality, this article will also address secularism because of its worldwide growth and the fact that it sometimes intersects with religiosity and spirituality. The focus will be on adolescent development, but relevant research with children and emerging adults will also be included.

how 'spirituality' has worked as a conduit of reconceptualizing the secular-religious relation. It is the subversion of dominant discourse by working with pre-existing relations between terms in order to conceptualize things anew ('secularity' as excluding 'religion' is subverted by manipulating religion-spirituality connection to draw contrast, placing 'spirituality' and eventually 'religion' in secular discourse). It displays how relational constructs structure discursive change (religion-secular exclusivity set the terms of engagement, resulting in notions of 'secular spirituality/religion,' which under different circumstances is simply 'religion' but disallowed here).⁹⁹ Yet, if the 'secular' is no longer 'not religion,' what is it? How can secularization theory move forward in this regard?

One way this has been addressed is to instead speak of secularization theory in terms of the 'privatization' or 'subjectivization' of religion, terms practically synonymous with 'spirituality.' That is, secularization is not religious decline but spiritual rise. This suggests that spirituality is a form of religion (or, possibly, vice versa), otherwise how could religion not be declining, conceptually speaking? But, then, this 'religion' is not the religious/not secular 'religion' of the past. Instead, this 'spirituality/religion' works on the side of the secular. So, as regards secularization theory in the context of spirituality, there are two arguments in play here, sometimes within the same analysis: (1) 'religion' is transformed into/replaced by/in competition with 'spirituality' (inverse ratio); and (2) 'spiritual/religious' growth (religion-spirituality direct or analogous ratio) or, put simply, both religious decrease and increase.¹⁰⁰ This is not necessarily due to discrepancies in empirical data but can be understood as a product of the various relational constructs applied to these terms—we've seen: (1) secular = not religious/not spiritual; (2) secularization/spirituality = not religion; and (3) an alignment of the secular, spiritual, and religious—resulting in these incongruous notions. 'Secularization' is religious decrease when the 'secular' is understood as 'not religion' and religious increase when it (accompanied by the notion of 'spirituality') is not thought to be mutually exclusive with 'religion.' Supporting this point, Huss found that spirituality plays a role in both supporting and refuting the secularization thesis, as it cannot be

easily categorized as secular or religious.¹⁰¹ A relational perspective can account for this, showing the depths of which our use of concepts is muddled and helping clarify things by being explicit about which relational construct is in play.

Secularization theory itself, in its conceptual evolution from religious decline to religious replacement to being religiously productive (in terms of secularization being the source for an increase in spirituality, for instance), can be analyzed as a reflection of the relational nature of discursive change, specifically in the role the term 'spirituality' has played relative to the terms 'secular' and 'religious.' Though incongruous conceptually, these discursive changes can be seen as structured—moving in response from one relational construct to the next, from religion-secular exclusivity to religion-spirituality differentiation to spirituality-secular alignment to the insertion of religion/spirituality into secular discourse—revealing the role of relations as an important mode of concept formation and evolution. Whatever position is taken, it can be understood as a matter of conceptual (in)compatibility between the secular, religious, and spiritual—a result of the relational construct, with whatever one is taken as 'right' or even sensical depending on predominant discourse, and this changes through time and context.

Part of the problem with the secularization thesis is the issue of definition, as it is found that the concept of the 'secular' is just as unstable as that of 'religion.'¹⁰² However, when we shift our focus away from definitions and to relations, we find that there are relatively stable categories that are open for analysis, such as the secular/not religion binary that allows for a historical understanding of the concept's development without being caught up on the many contingencies regarding other ways in which the terms 'secular' and 'religious' could be understood. Of course, we can question the binary as well, but this does not negate the historical and discursive fact of the binary nor its value in describing one way in which the notion of the 'secular' has been constructed, understood, and traversed via the relation of 'spirituality' to religious-secular dichotomous discourse. •

*To read the references, refer to the following link:
https://brill.com/view/journals/jre/13/3-4/article-p325_325.xml

did not have a monopoly on the success of the term, but rather more generally, "spirituality flourished as an idea [...] because it found a place within 'secular' markets."⁹⁰ Still, advocates of Eastern thought in the West took advantage of and contributed to that in order to promote their beliefs and traditions.

Just as in the case of 'spirituality' being reconceptualized as 'secular religion,' yoga has been labeled 'secular spirituality' as well as 'secular religion.'⁹¹ This latter formulation seems particularly contradictory. But, we can understand this as the discursive impact of relationally designating the secular as excluding religion/spirituality and the separation of religion and spirituality to place the latter in secular discourse having gone full circle, so that now religion is not necessarily excluded from the 'secular.' As the 'spiritual' became part of our understanding of the 'secular' and the term's connection to 'religion' has remained an influential discourse despite differentiation, scholars have come to reformulate notions of the 'secular' and of 'religion.'

5 Conclusion

More work is needed to thoroughly establish the role of spirituality discourse in the placement of yoga in secular discourse, in the case of Britain and more broadly. However, what this brief study shows is that 'spirituality' is certainly connected to discourses on secularism. Over time, it became a way of understanding 'religion' or 'religion-like' activity in secular environments while simultaneously differentiating but rarely entirely divorcing religion and spirituality.⁹² Indeed, many scholars consider spirituality to be a part or a type of religion.⁹³ Since religion and spirituality were not formulated as mutually exclusive in dominant discourse, religion 'rode its coattails,' so to speak, into secular discourse, resulting in notions of 'secular religion/spirituality.'

Though some have claimed that spirituality is the secularization of religion, perhaps what is being secularized is, rather, our understanding of religion and not religion itself (if there is such a thing beyond a discursive construct). In other words, perhaps there has been a narrowing of the scope of what we consider 'religion' in response to notions of the 'secular.' After all, religion came to be externalized and objectified under biblical higher criticism,

rational thinking, and by scientific naturalization. Sociology was one of the first systematic treatments of religion in academia, and constructing religion in a sociological context resulted in a major reorientation of 'religion' as natural, which was thought to explain away religion in terms of function and adaptation while negating value and meaning, as objectively explicable with a separation from and deemphasis of the subjective, and as narrowly under the authority of scientific interpretation.⁹⁴ Spirituality, then, allows one to broaden once again what is under consideration with an interpretive return to meaning making, subjectivity, and privatized and emic authority without abandoning this relatively new restricted version of the concept of 'religion'—a sort of 'rebranding' of 'religion.'⁹⁵ What we count as 'religion' has expanded and contracted in a relational interplay among other concepts that bring their own new restraints and new associations—an observation that partly answers the call, as put forth by Arnal and McCutcheon, to historicize the discourse critical of the term 'religion' just as has been done with the discourse on religion.⁹⁶ This fluctuation can be seen in developments of the secularization thesis, which is indicative of conceptual changes in the religion-secular relationship.

Already in 1999, Hanegraaff claimed, "Secularization by no means implies that religion declines [...]; but it does mean that religion is transformed [...] faced with increasing competition by spiritualities which are themselves no longer based upon [...] religion."⁹⁷ The secular is no longer always formulated antagonistically with 'religion,' and 'religion' has become something new, specifically newly in competition with spiritualities, as can also be seen in Carrette and King's discussion of spirituality as the 'takeover' of religion and in Heelas and Woodhead's idea of religion 'giving way' to spirituality.⁹⁸ This competition, seen as a product of secularization, accentuates a spirituality-religion differentiation and supports the argument that conceptual separation has been instrumental in spirituality entering secular discourse. At the same time, this perspective on spirituality and secularization suggests that religion is still present but in a new form.

Relationalism can help explain how religion was conceptually introduced to secularization theory, as the relations show how the discourse has evolved and

theme, becoming particularly salient in Britain from the 1960s on, appearing in books, academic journals, radio, and other media.⁷³

Joseph S. Alter found that the popularity of yoga at large is “directly linked” to modern Western notions of health, science, and medicine.⁷⁴ Discussions of science have been present since the introduction of yoga to the West, acting as a “powerful legitimizing discourse,” which has certainly contributed to yoga’s success.⁷⁵ At the same time, this discourse is often accompanied by that on ‘spirituality.’ In fact, Vivekananda described yoga as “a great science” and he was himself described as “scientific minded,” and we have already seen that he and yoga became symbols of spirituality.⁷⁶ Constructed as ‘science-like’ (by which I mean compared to the word ‘science’ and its derivatives in the discourse) is not thought to negate yoga being characterized as ‘spiritual’ and this, in turn, does not negate it being understood as ‘secular.’⁷⁷ Many presentations of yoga in Britain emphasize spiritual and physical components, and the association between the practical benefits and spirituality has been an important part of its appeal in Europe at large.⁷⁸ As Kimberley Lau noted, even when put in secular environments, yoga is commonly “still presented within the context of [...] spirituality.”⁷⁹ Similarly, Newcombe observed, “In Britain, these activities are generally accepted to be of a secular nature” and yet found that many undertake yoga for ‘spiritual’ development at the same time.⁸⁰ This is further supported by Heelas and Woodhead’s survey of yoga practitioners in Kendal, which found that the two most cited reasons for initially trying activities within the “holistic milieu”—the most popular being yoga—was for “health and fitness” and “looking for spiritual growth.”⁸¹

There has been an “establishment of yoga as a science,” at least discursively speaking, as an extension of the understanding of yoga as a “physical-spiritual discipline.”⁸² Discussions on the health aspects of yoga are framed “with reference to modern science on the one hand and modern spirituality, broadly defined, on the other.”⁸³ This has been institutionalized in the British context via the establishment of various organizations that promote scientific inquiry as well as engage in spirituality discourse in various ways, such as the Brit-

ish Wheel of Yoga (which was made the governing body of yoga by Sport England) and the Theosophical Society (which has a London branch), as well as Britain’s international confederations, such as the European Union of Yoga Federations.⁸⁴ The discourse has also been concretized through various British health-related yoga institutions and organizations, adult education, and professionalization via vocational training, for instance.⁸⁵ Pulling these discourses together—religion-spirituality differentiation and this differentiation as instrumental in placing the spiritual in secular discourse—it has been found that participants of yoga in Britain “did not have strong affiliations with religions, and the spirituality they mentioned was directed towards the inner self, health and well-being,” according to one study.⁸⁶ That is, spirituality (i.e., here, ‘spirituality/not religion’) has been ‘redirected’ to secular discourse. We see in the context of yoga in Britain that secularity and spirituality oftentimes go hand-in-hand, under the specific understanding that spirituality is distinct and separate from religion. In fact, there is very little discussion of ‘religion’ unless it is to specifically mention a disconnect with spirituality. For example, one of the above-mentioned studies that found British yoga practitioners to commonly identify as ‘spiritual’ also claimed that “self declared [sic] religiosity” has been “strikingly secular,” with only a small percentage claiming “religious orientation.”⁸⁷

The use of the term ‘spirituality’ significantly increased in the late nineteenth and early twentieth centuries, partly due to the fact that Western religion had come under sustained intellectual attack, seen as counter to Enlightenment ideals of science, rationality, and secularization, and spirituality played a role in resolving the issue (at least conceptually), as mentioned earlier. At the same time, Eastern religious traditions were first being introduced to the West in force. The representatives of these traditions were not unfamiliar with the challenges to religion and presented their own beliefs, values, and practices in ‘spiritual,’ ‘scientific,’ and ‘secular’ discursive packaging and frequently characterized their traditions as ‘not religion.’⁸⁸ The popularity that Eastern thought enjoyed at this time was accompanied by the success of the term ‘spirituality.’⁸⁹ Of course, Eastern thought

go in 1893, Swami Vivekananda (Narendranath Datta, 1863–1902) presented Hinduism as a universal religion, or, in his words, a religion that accepts “all religions as true.”⁵⁵ He emphasized the psychological and philosophical aspects and downplayed the institutional factors.⁵⁶ His speech aroused significant public interest across the Western world, including Britain.⁵⁷ Due to the attention he attracted, it was this form of Hinduism that Westerners generally came to identify with the ‘religion’ at large in popular discourse and, at first, in scholarly discourse as well.⁵⁸

Vivekananda also popularized his own form of yoga, spelled out in the seminal *Rāja Yoga* (1896), of which modern yoga is much influenced by.⁵⁹ Of particular interest here is his explanation of yoga as a means of ‘spiritual’ advancement.⁶⁰ Though this was not more greatly emphasized than the topic of ‘religion,’ it is the term that Westerners latched onto, with Vivekananda becoming “a popular icon of ‘spirituality’” in the East and West, influencing popular perception of Hinduism as “the home of spirituality.”⁶¹ And yoga, too, became commonly characterized in terms of ‘spirituality.’⁶² By the 1950s and 1960s, the practice of yoga had become widely popular in the West but enjoyed its widest popularization in the 1990s and onward.⁶³ And, in Britain on into the twenty-first century, along with many other Western nations, yoga has continued to be a common activity.⁶⁴

Despite the historical connection between Hinduism and yoga, Hinduism, or any other religious tradition for that matter, is rarely emphasized in the present-day discourse that occurs in the everyday life of Brits, even though yoga is prevalent.⁶⁵ This is evidenced in the integration of yoga into the National Health Service in the UK, which works with the Yoga in Healthcare Alliance established exactly for this purpose. Yoga is also recommended for treatment in some circumstances by the National Institute for Health and Care Excellence and, following suit, many English hospitals offer yoga classes.⁶⁶ In these specific contexts, yoga is only connected to discourses on mental and physical health and well-being, with no mention of religion, nor, indeed, of spirituality. Nonetheless, these examples show the disconnect of yoga and religion, as well as how this discourse has

been concretized in government-level institutions. In other contexts, the emphasis came to rest upon spirituality to the specific exclusion of religion, especially, it seems, when discourses on yoga are examined at the level of individuals rather than that of social institutions. For example, in her study of British practitioners of Iyengar yoga, Suzanne Newcombe found that nearly half began practice for ‘spiritual’ purposes, and 83% of the sampled yoga practitioners described themselves as ‘spiritual,’ while defining ‘spirituality’ “in opposition to organised religion.”⁶⁷ Another study of yoga in Britain found that while the (perceived or real) absence of religion was emphasized, “nonreligious practitioners expressed ‘spirituality’ as an important element [...]”⁶⁸ A more recent survey on the UK at large found that “a substantial proportion of the population is attracted to yoga to manage their physical, mental and spiritual health,” a survey of which had no mention of religion even though the article explores contemporary motivations for practice.⁶⁹

While Western yoga has many different forms, one influential way it has been characterized is as ‘spiritual but not religious’ and, relatedly, in terms of its privatization by general audiences to scholarly literature.⁷⁰ It was in part due to the formulation of yoga as a spiritual practice, with spirituality understood as an ‘internal,’ private affair, as discussed above in its relational etymology, that yoga became popular in Britain, as it reflected British sensibilities.⁷¹ This can be seen in UK educational reform acts beginning in the 1980s promoting spirituality for the welfare of children and in the promotion of yoga in schools for the benefit of “body, mind & spirit” by Yoga in Schools, a community interest company established in 2016, for example.⁷² In neither of these cases is there mention of ‘religion.’

1.2 Yoga as ‘Spiritual/Secular’

As argued above, the discursive change disconnecting the spiritual from the religious has been instrumental in establishing a discursive connection with secular discourses, which is also evident in the example of yoga in Britain. Though ‘yoga’ is constructed in the discourse in other ways as well, conceptualizing it as a spiritual and a secular practice based in discourses of science on mental and physical health and well-being is a major

of 'spirituality' marks a decline in the religion-secular binary, as it is connected to 'religion' but also today related to what are perceived as secular realms, the latter point of which can be seen in Paul Heelas' notion that spirituality is a means used to secular ends, for example.⁴⁸

In summary, the 'secular' was, first, understood as 'not religion' and—by virtue of religion and spirituality being in a conceptual relation of connection—as 'not spiritual.' Then, there was the (at least perceived) problem of the lack of religion, as well as the felt need to still account for religion in some forms, that contributed to a conceptual separation of religion and spirituality, resulting in 'spirituality' understood as 'not religion' though not usually employing a mutually exclusive relation. Finally, the result has been that displacing discourse on 'religion' by that on 'spiritual' became a conceptual tool in placing the relevant discourse in secular environments, side-stepping the conceptual 'impossibility' of reconciling what was understood as the mutually exclusive terms of 'religion' and 'secularism.'⁴⁹ This can be seen in the case of yoga in Britain.

Before turning to this case study, I would like to note that the content that could be included in this section alone could constitute a book or even multiple volumes. Here, I emphasized a relational use of words in academic discourse but offered very little context beyond that. The 'spirituality-not-religion' concept has been instrumental in a number of important intellectual movements, as it was partly a product of Enlightenment-era antagonism against all things that could be labeled 'religion,' of which there is not sufficient space to discuss here. New Age religiosity, science-based religions, the emphasis on a new or null role of religion in a scientific, rational, secular world, and what we might call the spiritualization and dereligionization of Eastern traditions, as well as the emphasis on interiority and spirituality over religion, were all rooted in Enlightenment discourses divorcing religion from a range of modern values, including secularism, and a discursive response to reformulate what religiosity, meaning-making, and morals, for instance, would look like in such a world. As such, these different movements and intellectual trends are also interrelated, evidenced by, for example, the extensive research done on the con-

nection between New Age religiosity and the concept of 'spirituality.'⁵⁰ Suffice it to say, as Peter Beyer noted, "Designating a variety of activity or orientation as spirituality is a way of seeking exemption from certain of the characteristics of what has come to be regarded as religion, but not others."⁵¹ And one of the important exemptions sought was the 'not secular' orientation of religion, manifesting in discourses on health, well-being, and science in the case of yoga in Britain.

4 Discourse on Yoga in Britain

In the discourse on yoga in Britain, we see a similar etymological evolution of the term 'religion' relative to 'spirituality,' that is, a conceptual separation of the two that then positions the 'spiritual' in secular discourses. When yoga was first introduced to the West, 'religion' and 'spirituality' were still entangled in this discourse. However, the spiritual aspects of yoga were increasingly constructed as separate from 'religion.' It is this 'non-religious' quality of spirituality that is often invoked when aligning yoga and secular discourses.

1.1 Yoga from 'Religious' to 'Spiritual'

'Yoga' has more meanings than just about any word in the Sanskrit lexicon.⁵² Historically, in its native Indian environment, 'yoga' has referred to various disciplines. Key aspects of traditional yogic practice are cultivation of concentration (dharana) and meditation (dhyana), which can lead to samadhi, union with the divine, and liberation from samsara.⁵³ However, what is of importance here is how the word 'yoga' has been entangled with that of 'religion.'

In Western scholarship, yoga has been traditionally understood as part of the Hindu religion. 'Hinduism' was a social construct derived from Western Orientalist influences and Brahmanical ideology, which gained the connotation of 'religion' by the nineteenth century.⁵⁴ And, by extension, yoga came to be understood as a 'religious' practice. So, while historically this variety of Indian belief systems was not always understood as 'religion,' it was eventually constructed as such, conceptually and in concrete terms of societal laws and in its characterization as such by governments across the world.

During the World's Parliament of Religions in Chica-

often departed from evolutionary theories of religion in the sense of moving 'beyond' religion toward secularism and science, for instance. Objective religion came to be treated as a matter of scientific investigation, and its significance for spiritual growth was challenged.³³ The solution proposed by some was subjective religion, that is the 'spiritual' aspect that could continue to serve society in the wake of religious decline, such as suggested by Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831).³⁴ There was an increasing differentiation between 'religion' and 'spirituality' as no longer two sides of the same coin but as capable of conceptual divorce, which contributed to the injection of spirituality into what was understood as secular environments, such as in the case of Romanticism with its emphasis on interiority and feeling to create space for religious life within a rationalist worldview of religion.³⁵ Though this thought has been operative from the seventeenth century until today, using this interior/exterior divide between spirituality and religion as a way of conceptually divorcing the two was not that common until after notions of secularization had developed.³⁶

In the contemporary era, as Jeremy Carrette and Richard King put it, "we see an increasingly 'non-religious' understanding of spirituality emerge."³⁷ This is illustrated in the words of Linda Woodhead when she stated:

The terms 'religion' and 'spirituality' have reasonably clear and distinct meanings [...]. 'Religion' often refers to 'outward' and 'external' dimensions including buildings, institutions, religious professionals, sacred symbols and rituals, and a God 'out there.' 'Spirituality,' by contrast, refers to the 'inner,' 'subjective,' 'experiential' and emotional dimensions, and a God 'within.'³⁸

Though at the time of Woodhead's words, 'spirituality' was still developing as a viable analytical category in religious studies and related academic fields, what this demonstrates is an influential enduring discourse on the separation of religion and the spiritual.

The application of relations in order to conceptualize 'religion' and 'spirituality' was often even more explicit in many instances. For example, Wade Clark Roof argued, "the term religious is used often as a counter-identity [for the word 'spiritual'] for clarifying [...what it is] not."³⁹ As Huss observed, the juxtaposition of the spiritual and

religious is the contemporary "defining dichotomy."⁴⁰ And as Alan Aldridge aptly noted, this is a "binary opposition between 'religion' and 'spirituality.'"⁴¹ Though this may seem obvious to our present eyes, as we have seen, this is actually directly in contrast to the way religion and spirituality were relationally understood in some past contexts. And, yet, today when the question of defining 'spirituality' arises, with a hand wave to complexity, many academics "resort to differentiating 'spirituality' from 'religion.'"⁴² The terms are put in relative perspective, specifically a relation of contrast, much as 'religion' and the 'secular' were.

And this separation was instrumental in aligning spirituality and secularization. With religion and spirituality differentiated, "a spirituality without a religion" comes to be seen as "quite possible," even emerging "on the foundation of a [...] secular society" or even "embedded [...] directly in secular culture."⁴³ More and more academics have found it conceptually useful to discuss this notion of 'secular spirituality' and similar ideas, such as being 'spiritual but not religious.' More and more academics also found the spiritual-religious distinction empirically convincing, which only further concretized the discourse.⁴⁴ Over time, what was once an overt re-conceptualization of the religion-secular-spiritual relationship became implicit knowledge in many instances.

Even though 'religion' and 'spirituality' are often seen in contention, they are rarely positioned as mutually exclusive. Perhaps, it is because of the general lack of religion-spirituality exclusivity that this etymological evolution of spirituality from 'religious' to 'secular' has led to some particularly unusual formulations, such as spirituality as 'secular religion.' From Wouter Hanegraaff's perspective, secularization is not religious decline but religious transformation, including the emergence of "secular spiritualities."⁴⁵ Spirituality can also be embedded in religion, Hanegraaff stated, but this 'transformed religion'—the religion in secular environments—conceptually becomes 'spirituality.' Supporting this claim of conceptual evolution, this spirituality is also referred to as "the secularization of religion."⁴⁶ And ideas of 'secular religion,' in a variety of contexts, have recently increased.⁴⁷ As Huss noted, the contemporary notion

the secular was understood as 'not religious,' 'spirituality' worked to delineate religion from the secular in order to describe, for instance, what this thing 'religion' was that was being challenged. This was partly due to the fact that 'religion' was already relationally constructed as alike but not identical to 'spirituality.'²⁰ For example, some early uses of the term 'spirituality' include a moral sense as in biblical usage; a life of devotion and contemplation in general; and, working as the binary counterpart to 'temporal'—just as we saw in the differentiation of 'religion' and the 'secular'—to demarcate what is within and outside the church.²¹ More directly, Boaz Huss observed that 'spirituality' was connected to notions of the religious while also being "perceived [...] as the reverse of the secular" in the late nineteenth century and into the twentieth.²²

It is not difficult to see the discursive connection with 'religion' in these uses of 'spirituality,' by which I mean 'religion' in its relational construal as mutually exclusive with the 'secular.' As evidence to this, secularization as religious decline (in various forms) took on the meaning of spiritual decline in some contexts, as would be expected from a relational view of conceptualization. This can be seen in: Weber's notion of 'disenchantment' referring to a decline in religious/spiritual belief understood as at the very core of what 'secularization' means; the increase of scientific materialism (closely discursively linked to secularization) associated with a decrease of religion and (ontological) spiritualism, a general discursive trend since the Enlightenment on; and the widespread 'spiritual crisis' in the wake of the perceived threat of secularization, modernization, and science evidenced in the rampant search for 'rational,' 'scientific,' etc. alternatives to Christianity during and following the Enlightenment.²³

As such, we can see that 'spirituality' was understood as connected to 'religion' in the context of secularization here, demarcating 'religion' from the 'secular.' In fact, the term 'spirituality' was relatively rarely used until the late nineteenth and early twentieth centuries, presumably partly due to the fact that connections drawn between 'religion' and the 'spiritual' were an aid to simultaneously carve out conceptual space for the 'secular.'²⁴ As Timothy Fitzgerald noted, "By essentialising and mar-

ginalising 'religion' as 'spiritual' and therefore as something distinct [...], the idea of the 'nonreligious' becomes possible," with 'nonreligious' reflexively referring to this specific notion of the 'secular.'²⁵ This means that the 'secular' was actually a complex relational category dividing the world into "the religious-spiritual-sacred world of salvation and the secular-temporal-profane world," as Casanova noted, but, more narrowly to our point, a 'not religion/spirituality' concept.²⁶

3 'Spirituality' Relocated to the 'Secular'

Though Weber understood religion and the secular to be in conceptual opposition as noted above, at the same time, he used the notion of 'secularization' to describe a change of 'spiritual calling' from a religious to a secular environment, as when he discussed the "spirit of capitalism."²⁷ This calling was understood as "derived" from "religious feelings."²⁸ He was not the only one to see this transfer of the 'spiritual' to the domain of the 'secular' as a conceptual solution to religious decline. As noted above, in the face of secularization, many proposed various 'scientific' and 'secular' alternatives to religion that would "still spiritual cravings," as Thomas Huxley (1825–1895) suggested scientific naturalism could do in a capacity similar to religion.²⁹ Other members of the influential X-Club of which Huxley was a part, including John Tyndall (1820–1893), similarly sought to replace religion with a secular, spiritual alternative.³⁰ Comte, too, believed that modern science would replace religion in the course of historical development, attempting to reposition religion, a religion of science, within secular environments.³¹

Though religion and spirituality were not always differentiated as such, one difference that has oftentimes been emphasized is that religion is about external aspects of life, whereas spirituality is based on internal properties. In one influential construal, the term 'spirituality' has historically been discursively connected to a generalized 'religious feeling/experience' that is conceptually separated from specific dogmas, beliefs, and institutions, seen, for instance, in the nineteenth-century separation of external 'objective religion' and 'subjective religiosity,' the latter regarded as a spiritual 'inner essence.'³² Part of the argument for this separation was related to biblical higher criticism, which

has developed and analyze a particular case study in a brief, exploratory type of argumentation. And, in conclusion, discuss some possible implications for the religion-secular relationship and the secularization thesis.

2 'Religion/Spirituality' as Mutually Exclusive with the 'Secular'

Though it has been used in relation to other terms not related to 'religion,' in its etymological history, the English language term 'secular' has been connected to the term 'religion' as well since its earliest use. More specifically, these terms were often developed and defined as mutually exclusive, one particular path of terminological development that is very influential, as even when contended it is still implicitly or explicitly addressed nonetheless, suggesting a common conceptualization of religion-secular exclusivity (e.g., an argument like 'religions have not declined in a secular world' has substance exactly because it invokes, though rejects, an understood common relational concept of a religion-secular inverse ratio).

Besides the notions of opposition found in early definitions of the terms mentioned in the opening remarks, the religion-secular oppositional frame has often been seen as part of the historical development of the field of religious studies, as well as part and parcel to the secularization thesis. Though certainly problematized from a strictly historical viewpoint, there has been a discursive trend of separating the world into the dualistic spheres of the religious and the secular.¹⁰ This appeared at the outset of the sociology of religion, also identified as a major source of the secularization thesis, such as when Max Weber (1864–1920) equated what is "entirely secular" to that "with no religious connotation whatever."¹¹ Though Weber rarely used the term 'secular,' he did understand the secular as oppositional to religion and is attributed with the secularization thesis' aspect of societal differentiation.¹² Émile Durkheim (1858–1917) has also been discursively attributed with the oppositional separation of the terms 'religion' and the 'secular,' specifically via the separation of the 'sacred' and 'profane.'¹³ And, moreover, the early Durkheim argued for an increasing separation of religion and other societal institutions, like the political and scientific, as part of the evolution of societies, again a differentiation that is

sometimes identified with the secularization thesis.¹⁴ Besides Weber and Durkheim, religion-secular mutual exclusivity has been discursively connected to many other seminal social thinkers of the nineteenth and early twentieth centuries, including Auguste Comte (1798–1857), Karl Marx (1818–1883), Herbert Spencer (1820–1903), and Sigmund Freud (1856–1939).¹⁵ Examples abound and we need not labor the point that, despite contingencies and recent developments, the terms 'religion' and 'secular' have, in large part, historically developed in the discourse as mutually exclusive, seen as operating under an inverse ratio, such that when one waxes the other wanes. Though now the world is not treated as so clear-cut, notions of mutual exclusivity informed the developments of not only the concepts of 'religion' and the 'secular' but also their respective institutions as ones of competing sovereignty or in need of some sort of 'reconciliation' as a direct result of this perceived opposition, meaning that even the self-understanding of societies took on and institutionalized the discourse in this relational manner.¹⁶

The secular has relatively consistently been conceptualized as "differentiated from 'the religious' [...]" leading some to claim that it "should be obvious that 'the religious' and 'the secular' are always and everywhere mutually constituted."¹⁷ As José Casanova put it, "The secular is often assumed to be simply the other of the religious, that which is nonreligious," something that was similarly noted by Steven J. Sutcliffe and Ingvild Saelid Gilhus in their explanation of the modern construal of 'religion' as coextensive but oppositional with the 'secular.'¹⁸ And, as Elizabeth Shakman Hurd stated, "This binary is often perceived as something that is understood intuitively" or as self-evident, as when William E. Arnal and Russel T. McCutcheon claimed "there can be no 'religion' without a 'secular' [...] each defines the other," even explicitly relationally describing the secular as "religion's alter ego."¹⁹ Religion-secular conceptual opposition has become implicit knowledge in many contexts.

However, the role of the term 'spirituality' in this discourse on the conceptual formation of the religious and the secular has not been examined as thoroughly in the literature. In these early theories of secularization when

such diverse notions of these terms be reconciled? When examining the etymological evolution of the term 'secular' relative to 'religion,' we find the word 'spirituality' plays a role in the reorganization of knowledge and a reconceptualization of the terms involved. In the historical development of the term 'secular' in its specific construction relative to 'religion,' 'spirituality' has worked as a dividing line, first on the side of 'religion' to distinguish it from the 'secular,' then later conceptualized in opposition to 'religion' and placed within secular discourse. This development is the central focus of this article, which will be exemplified in the case of yoga in Britain. Many approaches to the exploration of the mutual constitution of religion and spirituality and religion and the secular exist. For the purposes of this work, the analysis builds on: analytical frameworks for the sociology of knowledge approach to discourse analysis (skad); the relational theory of discursive change; secularization theories; and, most centrally, theorizing 'spirituality' as a conduit of reconceptualizing the religion-secular relation. These various topics of research will unfold throughout the article, however here I will discuss the first two. As regards the methodology, skad is employed in this article, following the works of Michel Foucault, Peter L. Berger and Thomas Luckmann, and Reiner Keller, which treat knowledge as structured communication (language, signs, and symbols, including externalizations, such as institutions) that is socially and historically determined.⁶ Put differently, knowledge is a construct of a discursive nature, and discourse is contingent on socio-historical factors. One consequence of a discursive perspective is that academic literature—including 'facts,' theories, and terminology—is understood as data as much as, if not more than, evidential argumentation. I ask the reader to keep in mind that when I reference academic publications, the intent is, primarily, to demonstrate how we talk about and understand the world, while avoiding ultimate claims.

Discourse analysis is commonly thought of as a 'research perspective' rather than a methodology per se, and many approaches exist.⁷ Following my recent research, this article treats terms as relational in constitution and conceptualization.⁸ Relations are understood as basic, and *relata* (the terms and their meanings) are derivative from these relations, a perspective called 're-

lationalism.' This resolves the problem of definition because the issue has been shifted from defining terms to an examination of how terms gain meaning to begin with by researching a term's discursive development in a specific relational constellation. Thus, when I speak of terms, I am not suggesting there are definitional parameters that could be ultimately defended as 'correct'; I am discussing how those parameters have developed and changed. More specifically, incorporating a relational theory of discourse, I will investigate the words themselves—i.e., the English terms 'religious,' 'secular,' and 'spiritual' and derivatives like 'religion,' 'secularization,' and 'spirituality,' etc.—and how they have, gain, and change meaning relative to one another in what might be called a 'relational etymology' of discourse. Such an analysis is valuable for understanding the processes of discursive change and the conceptual dynamics in the understanding of religion and secularization today. Furthermore, research of the relational etymology of a term provides social, historical, and discursive context to a term's meaning without negating or eliminating other relational constellations as equally valid in the bigger picture of the term's other discursive journeys. Finally, relationalism displays that objects of study, such as 'secularization,' are shaped by creating conceptual boundaries between a term and a chosen 'other' that acts as a 'foil.' Characteristics attributed to a given term can vary widely—sometimes even contradictorily—depending on which foil is used.⁹

When we think of terms as 'other referential' in this way, we must also ask what is entailed in this 'otherness,' specifically what is the relation involved. Here, I will examine 'religion' as the 'other referent' of the 'secular' and vice versa, and the relation under consideration is one of mutual exclusivity. That is, the term 'secular' will be investigated in terms of its dichotomous relational construal as 'not religious' (and religious as 'not secular'), as this has been one way of 'defining' the term in question, while examining the role of the term 'spirituality' as one way in which the religion-secular boundary was constructed and, later, traversed.

To fully analyze the relations between the terms 'secular,' 'religious,' and 'spiritual' is, obviously, beyond the scope of a single research article. Instead, what I intend to do here is display one way in which the discourse

The Role of 'Spirituality' in Religion-secular Relational Discourse: The Case of Yoga in Britain



Dr Laura J. Vollmer |

Author and researcher in the field of philosophy and religion, USA



Abstract

This article examines the 'relational etymology' of the term 'secular' relative to 'religion' and the role of the concept 'spirituality' in discursive change. Employing a relational methodology to the sociology of knowledge approach to discourse analysis, concept formation and transformation of these terms is considered as a specific matter of how the terms are positioned relative to one another in the discourse. It is found that while 'spirituality' first worked on the side of 'religion' to differentiate it from the 'secular,' it was later differentiated from 'religion' and placed in 'secular' discourse. This is exemplified with the case of yoga in Britain. Implications for the religion-secular relationship and the secularization thesis are explored.

1 Problem, Aim, and Method

Since its introduction to the English language dating back to at least the fourteenth century, the term 'secular' has been connected to 'religion' in some uses, for instance as a noun referring to an ecclesiastic who is not under monastic vows. While there was also the sense of 'secular' as the worldly or temporal at this

time, and not evidently connected to religion, these two meanings of the term grew closer together as it came to refer to the present world specifically in opposition to the seclusion of monastic life.¹ It is not difficult to see the connection to present-day usage in its dichotomous conceptualization as "of or relating to the physical world and not the spiritual world" or "not religious."² Furthermore, a central component of the secularization thesis is religious decline (in various forms), placing religion and secularism on opposites poles, despite robust academic debate and re-conceptualizations.³ Conceptually speaking, the 'secular' is positioned in opposition to the 'religious' that is sometimes accompanied by the concept 'spiritual,' creating a network of dichotomies. At the same time, there is the common claim in the contemporary world that one is 'spiritual but not religious,' often operative in placing spirituality in secular discourse.⁴ The secular has even been conceptualized as religiously and spiritually productive, and notions of 'secular' religions and spiritualities have emerged.⁵ As such, the term 'spirituality' appears in opposition to as well as on the side of the terms 'secular' and 'religious.' How can

TABLE 1		Non-religious (n = 38)	Uncertain (n = 74)	Religious (n = 155)
		M (SD)	M (SD)	M (SD)
Religiousness	Commitment	NA	2.14 (0.84)	3.32 (0.77)
	In-depth exploration	NA	2.45 (0.90)	3.38 (0.81)
	Reconsideration of commitment	NA	1.95 (0.80)	1.49 (0.68)
Spirituality	Purpose	4.04 (1.16)	4.36 (0.92)	4.61 (0.86)
	Innerness	3.53 (0.89)	3.83 (0.81)	4.28 (0.79)
	Interconnection	4.07 (0.77)	4.18 (0.77)	4.50 (0.65)
	Transcendence	3.50 (0.94)	3.73 (0.84)	3.94 (0.76)
Subjective well-being	Life satisfaction	4.30 (1.32)	4.53 (1.00)	4.67 (1.15)
	Positive affect	2.80 (0.98)	2.89 (0.80)	3.12 (0.75)
	Negative affect	1.71 (0.83)	1.83 (0.71)	1.79 (0.78)

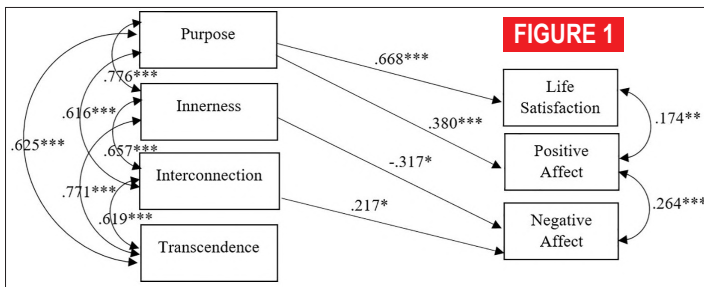


TABLE 3	Religious (n = 155)	Uncertain (n = 74)
Life satisfaction on commitment	$\beta = 0.565; p < 0.001$	$\beta = -0.006; p = 0.973$
Negative affect on commitment	$\beta = -0.110; p = 0.262$	$\beta = 0.177; p = 0.112$
Life satisfaction on in-depth exploration	$\beta = -0.115; p = 0.356$	$\beta = 0.243; p = 0.122$
Reconsideration of commitment with in-depth exploration	$r = 0.073; p = 0.113$	$r = 0.227; p = 0.003$

Note: Non-standardized values are reported as they made comparisons more interpretable.

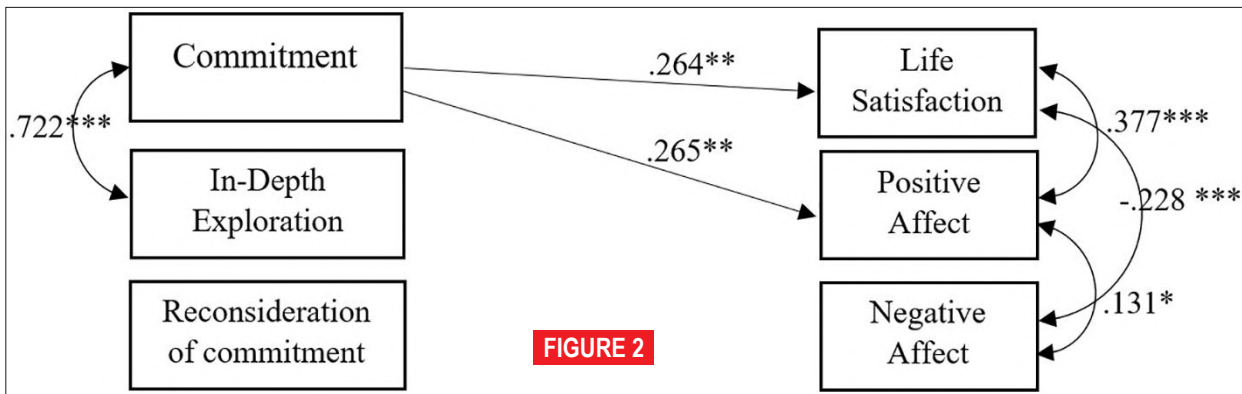
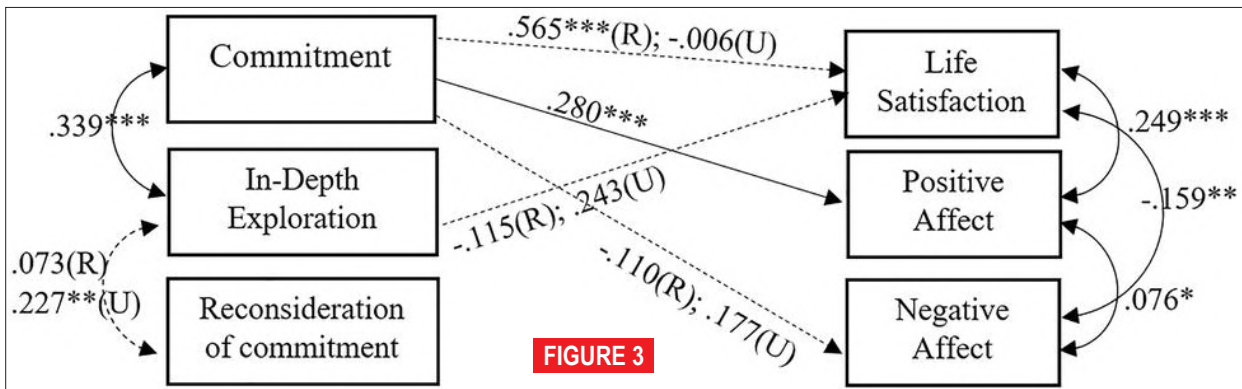


TABLE 2	χ^2	df	p	RMSEA (90% CI)	p	CFI
Full constrained model	32.373	15	0.006	0.101 (0.052, 0.148)	0.044	0.808
- Less life satisfaction on commitment	30.109	14	0.007	0.100 (0.050, 0.150)	0.050	0.822
- Less negative affect on commitment	25.716	13	0.019	0.092(0.037, 0.145)	0.091	0.859
- Less life satisfaction on in-depth exploration	22.114	12	0.036	0.086(0.021, 0.141)	0.138	0.888
- Less reconsideration of commitment with in-depth exploration	18.575	11	0.069	0.078(0.000, 0.137)	0.207	0.916



Conclusions and Implications

In summary, we found that both life satisfaction and affect, the two dimensions of the SWB, showed somewhat different relational patterns with measures used to assess religiosity and spirituality. As revealed by the analyses, life satisfaction, a measure of one's cognitive well-being, was more consistently associated with both religiosity and spirituality dimensions, while affect, a measure of one's affective well-being, appeared to be more predicted by the spirituality dimensions (if we consider the number of significant relations).

On the one hand, religiosity and spirituality are meaning-making systems and serve as ways to understand the self and the interaction with the world (Park, 2005), and they may engender perceived control and positive expectations about the future (Jackson and Bergeman, 2011; Speed et al., 2018; Chen et al., 2019). On the other hand, there is a growing literature on emotional benefits of spiritual practices. Research has shown that specific meditation practices increase positive emotions, which in turn yield positive consequences for life satisfaction (Fredrickson et al., 2008; Kok et al., 2013).

To better investigate differences in the role of religiosity and spirituality on SWB, we have to consider that other moderating variables, such as personal values one attaches to religion and spirituality, which concerns the respect, concern, and acceptance of the customs and ideas that traditional culture or religion provide the self, and other socio-cultural, cognitive, and individual variables may be important moderators of the influences on SWB (Sagiv and Schwartz, 2000; Hayward and Krause, 2014; Van Cappellen et al., 2016).

For example, Diener et al. (2011) found that the positive relationship between religiosity and SWB was mediated by social support, feelings of respect, and meaning in life. These, in turn, were moderated by difficult life circumstances. Thus, results showed that when life circumstances were difficult, greater religiosity predicted greater SWB via greater social support and meaning in life.

Although interesting, these findings should be considered in light of several limitations. First, due to the correlational nature of the data, caution is required in the interpretation of the relationships among the variables as observed in the current research. In our models, we

assumed that religiosity and spirituality led to greater SWB. However, future longitudinal designs are necessary to better ascertain temporal ordering and causality. The relatively small sample size – in particular if considering the wide age range among participants – represents a limitation of the present study. Findings should be replicated with a larger sample, possibly focusing on specific age cohorts to explore the pattern of relationships between spirituality, religiosity, and subjective well-being in specific life stages. The third limitation is related to the need to generalize results to the national cultural context in which the relationship is examined (Lun and Bond, 2013). Thus, as the sample was mostly composed of Italian Catholic individuals, we have to be cautious in generalizing these results to other cultural contexts. Different religious orientations involve ideologies or social practices that could associate differentially with people's SWB. Up to now, convincing and legitimate cross-religious studies have not yet been conducted (Rizvi and Hossain, 2017), and future works are encouraged to take a religion-specific perspective and to consider how religiosity is conceived within the specific background culture (Stavrova et al., 2013; Graham and Crown, 2014) to examine the relationship of religion and spirituality with well-being.

To conclude, we could say that in light of the value and the influence that spirituality and religiosity have on individuals' subjective well-being, mental health professionals need to recognize this issue and integrate them in their work. Results coming from this study emphasize the importance of orienting clients in identifying their purpose and goals in life and this is in line with what the Self-Determination approach suggests (Ryan and Deci, 2000). Furthermore, even if we do not want to deny the importance that intrinsic orientation to religious faith has for well-being, the results of the present study lead us to not underestimate the positive impact that adherence to faith and religious practices also exerts on SWB. Thus, psychologists working in both clinical and non-clinical settings must have open conversations with their clients to be aware of the role that spirituality and religiosity may play as a stressor or a resource and develop a mutually satisfactory relationship (Shafranske and Cummings, 2013).

groups and congregations and the deleterious impact of this interaction on well-being (Krause et al., 2000), the negative effect from a spiritual point of view has been less investigated. It is, however, plausible to think that sharing experiences within other individuals, regardless of their belonging to faith or religious groups, may imply possible relational difficulties and negative emotional experiences. Future research is encouraged to deepen this relationship.

Contrary to our expectations, transcendence was not associated with SWB. We expected to find a positive association between the transcendence dimension and the affective dimension of the SWB, as already suggested by Van Cappellen and Rimé (2013). Indeed, the authors proposed that positive emotions and Self-Transcendence are intertwined; positive emotional states create an opened and broadened mindset favorable to self-transcendence. However, in a content review of several notable spirituality measures, including the Spirituality Assessment Scale (Howden, 1992), de Jager Meezenbroek et al. (2012) stated that the formulation of several items of that Scale is inappropriate. Items of the transcendence scale, such as "I have the ability to rise above or go beyond a physical or psychological condition" and "The boundaries of my universe extend beyond usual ideas of what space and time are thought to be," do not require people to reflect about firsthand experience and probably have an inconsistent meaning because of the figurative language and abstract concepts. This lack of clarity in items formulation probably did not allow us to clearly test the link between transcendence and SWB.

Religiosity and Subjective Well-Being

Concerning the relationship between religiosity and SWB, we found that having a commitment towards a particular religion worldview helps both religious and uncertain to feel positive emotions. This result appears in line with several studies showing the role of religiosity in the induction of positive emotions (Fredrickson, 2002) and reporting that religious individuals learn more adaptive strategies to regulate their emotions (Vishkin et al., 2016). Furthermore, positive emotions have been demonstrated to be a direct consequence of behaviors related to religious commitment, such as religious attendance (Lavrič and Flere, 2008).

At the same time, having this commitment does not increase the life satisfaction in both groups. In particular, we found that religious identity commitment has a positive impact on satisfaction with life, but only in religious and not in uncertain individuals. As shown in the literature (Galen and Kloet, 2011), religious belief may assist in increasing an ideological confidence in a coherent worldview, while doubting one's worldview is frequently associated with higher distress (Krause, 2015). This could explain why the religious commitment differently impacts well-being for religious and uncertain. Specifically, we can suppose that having a religious commitment for religious individuals increases the coherence of their life, increasing in turn the evaluation of the life satisfaction. The coherence they see in their life helps them to be satisfied with their life. Instead, this life satisfaction increase does not happen for uncertain individuals as, for them, having a religious commitment is not fully coherent with their view of life.

Results did not show an impact of in-depth exploration – intended as the process of deeply exploring one's own religious beliefs and practices and what they mean to individuals – on SWB. Even if the same result is confirmed as not significant for religious and uncertain individuals, we noticed different coefficients across the two groups. In particular, whereas the process of in-depth exploration was positively – even not significantly – related to life satisfaction among uncertain individuals, the same process was negatively – even not significantly – associated with life satisfaction among religious individuals. Probably, in the process of inner-exploring their own religious beliefs and practices, uncertain individuals might become more open to and accepting of alternative worldviews (Saroglou, 2013), and this is associated with life satisfaction. On the contrary, for religious individuals, this kind of exploration is perceived as a threat to their own religious beliefs and, hence, negatively affects the cognitive representation of their own well-being.

Finally, the third process of the religious identity model (Crocetti et al., 2010; Iannello et al., 2019), reconsideration of commitment, referring to the efforts one makes to change no longer satisfactory present commitments, was not expected to have an impact on SWB (Karaś et al., 2015), and results confirmed our prediction.

showed that the impact of the spirituality on the SWB is the same regardless of the individual's religious status.

Religiosity and Subjective Well-Being

Results of the saturated model testing the relationship between religious identity formation (measured by three subscales: Commitment, In-depth Exploration, and Reconsideration of Commitment) and SWB (measured by three dimensions: Life Satisfaction, Positive Affect, and Negative Affect) were reported in Figure 2. This model was run only on religious and uncertain.

(FIGURE 2)

In order to verify if the relationships reported in Figure 2 were invariant between religious and uncertain, a multi-group model was run where all the (significant and non-significant) correlational and regression paths were constrained to be the same across the two groups. The model fully constrained resulted to be non-invariant between religious and uncertain (significant χ^2 ; see Table 2). In order to reach a constrained model non-significantly different (i.e., non-significant χ^2) from the baseline model (i.e., model with parameters free to be different between religious and uncertain), four parameters were successively made free (see Table 2). Four parameters non-invariant between the two religious statuses were reported in Table 3.

(TABLE 2), (TABLE 3)

In summary, the impact of spirituality on SWB can be considered invariant regardless of the individual's religious status. In other words, what is reported in Figure 1 works for religious, uncertain, and non-religious. Instead, the impact of religiosity on SWB differs according to the individual's religious status. Specifically, in Figure 3, we show in the solid line what is valid regardless of the religious status and, in the dotted line, what works differently for religious (R) and uncertain (U).

(FIGURE 3)

Discussion

This study aimed to investigate the role of spirituality and religiosity on SWB and to test whether differences exist according to individuals' religious status (i.e., religious, non-religious, and uncertain). By looking at the different aspects of religion and spirituality in terms of their connection to the dimensions of SWB, the present

analysis yielded interesting patterns of results.

Spirituality and Subjective Well-Being

Concerning the relationship between spirituality and SWB, we found a strong impact of spirituality – intended as the human desire for transcendence, introspection, interconnectedness, and the quest for meaning in life (King and Boyatzis, 2015) – on SWB, and this relationship appears the same regardless of the individual's religious status. Specifically, the spirituality dimension that was strongly connected with SWB, both in its cognitive and affective aspects, was that of purpose and meaning in life. According to Speed et al. (2018), the drive to construct meaning or purpose in life is a quintessential consequence of being human rather than something that is conceived under a specific religious or philosophical framework. Thus, our results appeared as coherent with other studies that already showed the association between meaning in life and SWB (Fabricatore et al., 2000; Steger et al., 2009). Furthermore, purpose in life, which addresses the extent to which individuals perceive their lives as having goals and meaning, has already been associated with positive affect (Chen et al., 2019).

Innerness – intended as the perception of inner peace and inner strength in time of difficulties – was being negatively related to negative affect. In other words, we found that perceiving to have inner strength reduce the experience of negative affect. To understand this result, we could hint at the construct of self-efficacy and defined as the individual's confidence in producing designated levels of performance and achieving what he/she wants (Bandura, 1997). Several studies have found that people high in self-efficacy experience higher SWB than people with low self-efficacy (Caprara and Steca, 2005; Lent et al., 2005; Strobel et al., 2011). Furthermore, Lightsey et al. (2006) found that generalized self-efficacy may play a role in the development of self-esteem, conceived as the general assessment of one's overall self-worth, which may help in shaping negative affect. Surprisingly, we found that interconnection – intended as a sense of belonging and connectedness to others and to the environment – was positively related to negative affect. Whereas some studies have shown the possibility of negative interaction within religious

In order to verify if the relationships found in the model run on the entire sample were invariant across the different religious statuses (religious, non-religious, and uncertain), a multi-group model was run where all the correlational and regression paths were constrained to be the same across groups. Since this alternative model was not saturated, overall fit indexes were meaningful. Model fit was evaluated adopting the following indexes: χ^2 value, Root Mean Squared Error of Approximation (RMSEA), and Comparative Fit Index (CFI). The model χ^2 is a measure of poor fit, such that large, significant χ^2 values indicate that the model fits the data poorly, whereas non-significant χ^2 values indicate that the model is consistent with the data. Additionally, RMSEA is a measure of poor fit, and values close to zero indicate better fit (i.e., values less than 0.08 indicate reasonable fit and values below 0.05 indicate good fit; Marsh et al., 2004). By contrast, CFI is a measure of goodness of fit, with values close to 1 indicating a good model. However, CFI values less than 0.90 indicate that the model does not fit the data well (Marsh et al., 2004).

A χ^2 difference test (Bollen, 1989) was used to evaluate whether adding the equality constraint (i.e., imposing all the paths to be the same across different religious statuses) led to significant decrement in fit. As the baseline model (i.e., the model in which the paths were freely estimated separately for each group) was a saturated model, the constrained model's χ^2 , when non-significant ($p > 0.05$), indicated that the relation between spirituality and SWB was invariant across religious, non-religious, and uncertain. Vice versa, significant χ^2 ($p < 0.05$) of the constrained model indicated that at least one path was significantly different across groups. In this case, the constrained model had to be modified by setting one path "free" (non-invariant) in one of the three groups. As suggested by Dimitrov (2010), the path to start freeing was selected based on modification indices reported in Mplus output.

Religiosity and Subjective Well-Being

The model testing the relationship between religious identity formation (measured by three subscales: Commitment, In-depth Exploration, and Reconsideration of Commitment) and SWB (measured by three dimensions: Life Satisfaction, Positive Affect, and Negative Affect) was run on a sub-sample ($n = 229$), composed

only of religious and uncertain, as we did not administer items about religiosity to those who were non-religious. As correlations were required among the three predictors' dimensions as well as among the three outcomes' dimensions, this model was saturated.

In order to verify if the relationships found in this model were invariant between religious and uncertain, a multi-group model was run where all the correlational and regression paths were constrained to be the same across the two groups.

As for the spirituality models, model fit was evaluated by χ^2 value, RMSEA, and CFI (Marsh et al., 2004). A χ^2 difference test (Bollen, 1989) was used to compare the free and the constrained models. If full invariance was not reached (i.e., significant χ^2), one path at a time was freeing according to modification indices (Dimitrov, 2010).

Results

Descriptive Statistics

In Table 1, we reported the mean and the standard deviation for each variable investigated in this study, separately for diverse participants' religious statuses (non-religious, uncertain, and religious). Statistics about religiousness dimensions are not available for non-religious participants as the instrument measuring religious identity was not administered to them. (TABLE 1)

Spirituality and Subjective Well-Being

Results of the saturated model testing the relationship between spirituality (measured by four subscales: Purpose, Innerness, Interconnection, and Transcendence) and SWB (measured by three dimensions: Life Satisfaction, Positive Affect, and Negative Affect) were reported in Figure 1. This model was run on all the participants (religious, non-religious, and uncertain). (FIGURE 1)

In order to verify if the model represented in Figure 1 works equally for religious, non-religious, and uncertain, a multi-group model was run where all the (significant and non-significant) correlational and regression paths were constrained to be the same across groups. This constrained model had very good fit indices [$\chi^2(42) = 44.62$; $p = 0.36$; RMSEA = 0.026 (0.000, 0.078); $p = 0.71$; CFI = 0.989]. Furthermore, the non-significant χ^2

ments Scale (U-MICS; Crocetti et al., 2008, 2010) that assesses three identity formation processes (commitment, in-depth exploration, and reconsideration of commitment) within the religious domain (Iannello et al., 2019). Specifically, individuals must make identity commitments, such as to particular religious worldviews, but then they can either deepen those commitments through in-depth exploration – which involves the desire to reflect, learn, and share their commitments – or step back and reconsider those commitments, perhaps in preparation to disengage from them and redirect toward different religious beliefs (Crocetti et al., 2008). The U-MICS scale has been already validated in Italy (Crocetti et al., 2010), but in domains other than religious identity. Consequently, we verified that the expected three-factor structure was confirmed also on our sample. We obtained sufficient fit indices: $\chi^2(62) = 162.03$; $p < 0.001$; RMSEA = 0.08 (0.07, 0.10); $p < 0.001$; CFI = 0.938; SRMR = 0.04. As expected, the scale is composed of three subscales, each corresponding to a different identity formation process: the 5-item Commitment subscale (sample item: "My religion gives me security in life"), the 5-item In-depth exploration subscale (sample item: "I try to find out a lot about my religion"), and the 3-item Reconsideration of commitment subscale (sample item: "I often think that a different religion would make my life more interesting"). Items were rated on a 5-point scale from 1 (completely untrue) to 5 (completely true). All the subscales were highly reliable, respectively $\alpha = 0.936$, $\alpha = 0.906$, and $\alpha = 0.864$. This scale was administered only to participants who reported to be religious or uncertain, as we argued that non-religious had a religious status that could not allow them to answer items referring to "my religion."

Life Satisfaction

The cognitive dimension of the SWB was measured by the Italian version of the Satisfaction with Life Scale (SWLS; Diener et al., 1985; Di Fabio and Busoni, 2009). The scale is composed of five items (sample item: "If I could live my life over, I would change almost nothing.") eventuated of a 7-point scale (1 = strongly disagree; 7 = strongly agree). Internal consistency of the scale was high ($\alpha = 0.862$).

Positive and Negative Affect

The emotional dimension of the SWB was measured by the Italian version of the Positive and Negative Affect Schedule (PANAS; Watson et al., 1988; Terraciano et al., 2003). It consists of a list of 20 adjectives used to describe different feelings and emotions: 10 positive moods/emotions and 10 negative moods/emotions. Participants must indicate if they feel these emotions in that moment with a 5-point scale (1 = not at all; 5 = completely). Both the 10-item Positive Affect subscale (sample item: "interested") and the 10-item Negative Affect (sample item: "nervous") were highly reliable, respectively, $\alpha = 0.884$ and $\alpha = 0.897$.

Data Analysis

First, descriptive statistics were run for all the variables involved in the current study, separately for the three groups here investigated (religious, non-religious, and uncertain). SPSS (Version 20; IBM Corp., 2011) software was adopted. Second, the relationships between predictors (spirituality and religiosity) and outcome (SWB) were tested performing path analysis models separately for each predictor.

All models were run in Mplus (version 7; Muthén and Muthén, 1998–2014). As suggested by Rhemtulla et al. (2012), variables measured on a 5- or more-point Likert scale were treated as continuous, allowing the adoption of Maximum Likelihood as estimator. Missing on each item, ranging from 0 to 7.83%, resulted in Missing Completely at Random [Little test's $\chi^2(114) = 139.194$; $p = 0.054$] and was managed using the Full Information Maximum Likelihood method.

Spirituality and Subjective Well-Being

The model testing the relationship between spirituality (measured by four subscales: Purpose, Innerness, Interconnection, and Transcendence) and SWB (measured by three dimensions: Life Satisfaction, Positive Affect, and Negative Affect) was run on the entire sample ($n = 267$), assuming that spirituality can be experienced regardless of religious status. As correlations were required among the four predictors' dimensions as well as among the three outcomes' dimensions, the model was saturated and it automatically fits the data perfectly.

poles on the certainty of belief dimension (i.e., weakly religious with confidently non-religious). This grouping made it difficult to compare the obtained results. Following the suggestion by Galen and Kloet (2011), in the present study, we distinguished participants according to their religious status without collapsing the completely non-religious individuals and the uncertain ones.

Specifically, starting from these premises, the present study aims at (1) investigating the role of religiosity and spirituality on the cognitive and affective dimension of SWB and (2) studying whether the relationship between religiosity/spirituality and SWB varies according to the individuals' religious status (religious, non-religious, uncertain).

Materials and Methods

An advertisement for research participation containing a hyperlink to a questionnaire on a secure server of the Psychology Department was sent by email to students' and researchers' personal contacts. Then, the sample was recruited through non-random snowball sampling. The online survey took approximately 25 min to complete. Participating in the survey was entirely voluntary without any form of compensation. All subjects gave written informed consent in accordance with the Declaration of Helsinki. The protocol was approved by the Ethical Committee of the Department of Psychology of Università Cattolica del Sacro Cuore of Milan.

Participants

Data were collected from December 2017 to May 2018. The convenient sample was composed of 267 Italian adults aged 18–77 ($M = 36.68$; $SD = 15.13$), mainly women (59.9%). For what concerns their religious status, most of the participant reported to be religious (58.1%), whereas 14.2% stated they were non-religious. The remaining 27.7% of participants were declared to have unsure beliefs about their religious status as they stated they were neither religious nor non-religious. Only to religious and uncertain participants we asked to select which religious they belong to and 95.9% of them reported to be Christian (mainly Catholic).

In order to validate the religious statuses (religious,

non-religious, and uncertain) that participants attributed to themselves, we assessed behavioral indicators of religiosity (Fincham et al., 2010; Krause, 2010) by asking them to report the frequency of their attendance to religious services as well as the frequency of their praying on a 5-point scale (0 = never; 1 = only in special occasions; 2 = rarely; 3 = at least once a month; 4 = at least once a week; 5 = every day or almost every day).

Religious participants stated they attended church services at least once a month ($M = 2.97$; $SD = 1.33$) and to prayed at least once a week ($M = 3.74$; $SD = 1.50$). Non-religious participants reported that they do attend religious services ($M = 0$; $SD = 0$) and do not pray ($M = 0.27$; $SD = 1.08$). Finally, people that felt to be between religious and non-religious (i.e., uncertain) stated that they attended religious services ($M = 1.19$; $SD = 1.03$) and prayed ($M = 1.10$; $SD = 1.31$) only in special occasions.

Measures

Spirituality

Spirituality was assessed using the Italian version (Iannello et al., 2019) of the 28-item Spirituality Assessment Scale (Howden, 1992). Items were rated on a 6-point scale from 1 (strongly disagree) to 6 (strongly agree) and belonged to four different subscales. Specifically, the Purpose subscale is composed of four items (sample item: "My life has meaning and purpose"), and the Innerness (sample item: "I have an inner strength") and the Interconnection (sample item: "I have a general sense of belonging") subscales are both composed of nine items, while the Transcendence subscale (sample item: "Even when I feel discouraged, I trust that life is good") is composed of six items. As this scale is not yet validated on the Italian population, we verified that the expected factorial structure fitted well our data, obtaining sufficient fit indices: $\chi^2(307) = 590.13$; $p < 0.001$; $RMSEA = 0.06$ (0.05, 0.07); $p = 0.010$; $CFI = 0.900$; $SRMR = 0.06$. This scale resulted to be also highly reliable. The Cronbach's α for the four subscales was $\alpha = 0.835$, $\alpha = 0.846$, $\alpha = 0.801$, and $\alpha = 0.713$, respectively.

Religiosity

Religious identity formation was measured by the 13-item Utrecht-Management of Identity Commit-

Shaver, 1992; Mak et al., 2011), thus questioning the existence of a direct relationship between individuals' beliefs as well as attitudes toward religion and their own satisfaction with life.

As for the effect of religiosity and spirituality on the affective dimension of SWB, findings are mixed as well. Some studies, which reported a weak relationship between religiosity/spirituality and positive affect (Diener et al., 2011; Lun and Bond, 2013), highlighted a possible effect of the social structure provided by religious affiliation on experiencing positive affect.

In particular, it seems that some practices – such as prayer – positively contribute in inducing positive states such as gratitude (Lambert et al., 2009). Moreover, recent studies report the role played by self-transcendent emotions, such as awe, hope, love, and forgiveness in mediating the relationship between religion and well-being (Van Cappellen et al., 2016). These studies emphasize the role of religiosity in the induction of positive emotions (Fredrickson, 2002).

Furthermore, according to Ramsay et al. (2019), another important mechanism that can explain the relationship between religiosity and well-being is that of emotional regulation, which consists in the modulation of emotional states functionally to the environment's demands. To the extent that religion constantly trains people to reassess emotional events, religious individuals may become more used to cognitive reappraisal. These hypotheses have recently been confirmed by studies by Vishkin et al. (2016), even among individuals of different religions (Vishkin et al., 2019).

Other studies failed to report a correlation between religiosity/spirituality and positive/negative affect (Fabricatore et al., 2000), thus suggesting that being more religiously involved and spiritually integrated does not relate significantly to one's affective experience.

A possible explanation of the inconsistency of findings across studies might lie in the different operationalization of these constructs and in the diverse instruments used to measure them. Both religiosity and spirituality have been defined and measured differently across studies. Multiple and different indicators of religiosity and spirituality have been associated with SWB, thus accounting, at least partly, for the mixed evidence (Lun and Bond, 2013).

The Present Study

The literature about the relationship between religiosity, spirituality, and SWB has not yet achieved consistent results (Lun and Bond, 2013; Kim-Prieto and Miller, 2018), and we argue that there are three main general flaws in this research field.

First, the theoretical framework used to define and measure SWB as associated with religiosity and spirituality has often been too broad and focused only on the cognitive or the affective dimension of SWB, thus leading to an incomplete investigation (Lim and Putnam, 2010). To overcome this weakness, in the present study, we clarified the theoretical reference model about SWB as including both a cognitive and an affective component (Diener, 1984; Luhmann, 2017; Diener et al., 2018), and we used the typical measures to assess them, which are life satisfaction and balance between positive and negative affect (Diener et al., 1985; Watson et al., 1988; Luhmann et al., 2012a,b).

Second, religiosity and spirituality constructs appear in literature as distinct even if interconnected (Zinnbauer et al., 1999; Hill and Pargament, 2008), and the studies have typically considered only one of the two and its association with SWB (Fabricatore et al., 2000; Lun and Bond, 2013; Kim-Prieto and Miller, 2018). Such a basic distinction may not be helpful for understanding how religion and spirituality differ in their associations with dimensions of SWB. In the present study, we operationalized religiosity in terms of religious identity, which refers to the extent to which people see their religious beliefs, practices, and community belonging as central to the representation that they have of themselves and that they want to give outside of themselves (Lopez et al., 2011). Spirituality instead was operationalized as the human desire for transcendence, introspection, interconnectedness and the quest for meaning in life (King and Boyatzis, 2015). The distinct role of religiosity and spirituality on SWB has been tested through two separate path analysis models.

Third, we noticed that the grouping of religious experience reported on a subjective level was not univocal (Galen and Kloet, 2011; Kitchens and Phillips, 2018). In several studies, those with weak belief (low or weakly religious) and those with complete non-belief (completely non-religious or atheists) have been conflated in one group, thus combining opposite

between happy and unhappy personalities, to values people consider important and worth pursuing in life or the fulfillment of social needs (Balzarotti et al., 2016; Diener et al., 2018; Schwartz and Sortheix, 2018). Among others, a growing body of research investigates the role that spirituality and religiosity play in individuals' self-perceived well-being, identifying a positive effect of religion and spirituality on many psychosocial and health-related outcomes across the lifespan (e.g., Fabricatore et al., 2000; Fry, 2000; Mueller et al., 2001; George et al., 2002; Levin and Chatters, 2008; Krause, 2011; VanderWeele, 2017).

Given the complexity of religiosity and spirituality constructs, it turns out to be critical to specify how these concepts have been conceptualized in literature. In line with Pargament (1997), religiosity and spirituality are intended in terms of the individual's values, beliefs, behaviors, and identity, which may focus on either the sacred or the functional aspects of religion.

Specifically, on the one hand, religiosity is often seen as "the formal, institutional, and outward expression" (Cotton et al., 2006, p. 472) of one's relationship with the sacred, and it is typically operationalized as beliefs and practices associated with a particular religious worldview and community (Iannello et al., 2019). On the other hand, spirituality is conceptualized as the search for meaning in life, for a personal connection with transcendent realities, and for interconnectedness with humanity (Zinnbauer et al., 1999; Benson and Roehlkepartain, 2008; Worthington et al., 2011), and it is thus operationalized as the human desire for transcendence, introspection, interconnectedness, and the quest for meaning in life (King and Boyatzis, 2015), which can be experienced in and/or outside of a specific religious context (Benson et al., 2003).

Association Between Religiosity, Spirituality, and Subjective Well-Being

Spirituality and religiosity have been found to be positive predictors of SWB, even if results are not altogether consistent across studies (Kim-Prieto and Miller, 2018). Concerning the cognitive dimension of SWB, a number of studies found a positive relationship between spirituality as well as religiosity and life satisfaction (Yoon and Lee, 2004). To explain these findings, it

has been suggested that people who experience more connection with and direction from a higher power, that is, people who show high religious and spiritual involvement, tend to give a more positive appraisal of their lives (Vishkin et al., 2016, 2019; Ramsay et al., 2019). The sense of being in connection with a higher power, with others, and, in general, with life represents an effective way to maintain a positive evaluation of one's life, despite all the possible negative circumstances that one may encounter. Additionally, religious and spiritual involvement may benefit individuals' lives through empowering both internal (e.g., feeling of self-worth) and social (e.g., sense of belonging to a network) resources (Lim and Putnam, 2010).

Further support to this view consists in the role of religious beliefs and practices that are usually positively related to life satisfaction (Koenig and Larson, 2001; Abu-Raiya et al., 2015; Krause, 2015). Holding beliefs with strong conviction, whether referring to the existence or non-existence of God, may itself exert a salutary effect and enhance individual well-being by reducing the cognitive dissonance. In the absence of subjective certainty, people could experience a state of psychological tension that they are motivated to reduce (Kahneman et al., 1982; Kitchens and Phillips, 2018). This could be the underlying reasons to the fact that once religious and non-religious individuals are fairly compared regarding the strength of their beliefs, they report a similar level of well-being, as showed by Galen and Kloet (2011).

To better understand the role of religiosity on SWB, it is also important to consider how religiosity is conceived within the specific background culture. For example, Graham and Crown (2014) used a large-scale dataset including about 160 nations, and they found an overall positive relation between religiosity and SWB moderated by culture. Specifically, in cultures with high levels of religiosity, being religious had a greater impact on SWB, compared to cultures with low levels of religiosity. The same result has been found by Stavrova et al. (2013): by using the European and World Values Studies datasets, the authors found that the predictive power of religiosity on life satisfaction was greater in highly religious cultures, whereas the relation was negative in cultures that valued atheism. However, other research failed to find any connection between religiosity and life satisfaction (Kirkpatrick and

The Role of Spirituality and Religiosity in Subjective Well-Being of Individuals With Different Religious Status

Dr Daniela Villani | Dr Angela Sorgente
Dr Paola Iannello | Dr Alessandro Antonietti



Spirituality and religiosity have been found to be positive predictors of subjective well-being, even if results are not altogether consistent across studies. This mixed evidence is probably due to the inadequate operationalization of the constructs as well as the neglect of the moderation effect that the individuals' religious status can have on the relation between spirituality/religiosity and subjective well-being. The current study aimed to investigate the relationship of spirituality and religiosity with subjective well-being (operationalized as both life satisfaction and balance between positive and negative affect) and to test whether differences exist according to individuals' religious status (religious, non-religious, and uncertain). Data were collected from 267 Italian adults aged 18–77 ($M = 36.68$; $SD = 15.13$), mainly women (59.9%). In order to test the role of spirituality (operationalized as Purpose, Innerness, Interconnection, and Transcendence) and religiosity (operationalized as three dimensions of the religious identity: Commitment, In-depth Exploration, and Reconsideration of Commitment) in subjective well-being, two path analysis models were run, one for each predictor. To test the invariance of the two models across the individuals' religious status, two multi-group models were run. The models concerning spirituality were tested on the entire sample, finding that spirituality had a positive impact on subjective well-being (except for the dimension of Interconnection) and that this relation is unaffected by the individual's religious status. The models concerning religiosity were instead tested only on religious and uncertain, finding that the relationship between religiosity and subjective well-being changes across religious status. In particular, the main difference we found was that religious identity commitment positively predicted satisfaction with life among religious, but not among uncertain individuals. An interpretation of the

results and their implications are discussed.

Introduction

Subjective well-being (SWB) concerns people's evaluations of the quality of their own lives (Diener, 1984; Stratham and Chase, 2010). This appraisal comprises a cognitive and an affective component (Diener, 1984; Luhmann, 2017; Diener et al., 2018), which refer, respectively, to cognitive judgments about achieving important values and goals in the life span of the individual and to the balance between positive and negative affect (Luhmann et al., 2012a,b). Thus, SWB corresponds to an overall satisfaction with one's life (e.g., Diener, 1984) and long-term levels of happiness that result from a global self-evaluation of whether individuals are living a good existence or not (Diener and Seligman, 2004; Diener et al., 2009a; Diener, 2012).

In the literature, the affective dimension of SWB has been alternatively operationalized and measured as the presence of positive well-being (e.g., happiness; Sagiv and Schwartz, 2000; Pollard and Lee, 2003), the prevalence of positive affect [e.g., the Positive and Negative Affect Schedule (PANAS), Watson et al., 1988; the Scale of Positive and Negative Experience (SPANE), Diener et al., 2009b], or the absence of negative affect (Cummins, 2013). The cognitive dimension of SWB – that is life satisfaction – has been measured through both the Satisfaction With Life Scale (SWLS; Diener et al., 1985), which refers to a global evaluation of life satisfaction (e.g., Mak et al., 2011), and the Personal Well-being Index (PWI; Cummins and Lau, 2004), which requires a domain evaluation of life satisfaction (Lai et al., 2013). Different aspects may contribute to and influence how people appraise the many facets of their lives, ranging from individual characteristics that distinguish

SPECIALIZED MAGAZINE OF KHERADVARZI

Volume 3 | Issue 12 | May 2022 | Persian, English, Arabic



KheradVarzi is a contemplative independent magazine with an Islamic-revolutionary nature that reflects upon religion, wisdom and art, and deals with issues concerning the intellectual communities through the medium of art and reflection. It thus tries to collect the ideas of open-minded intellectuals on various issues regarding Islamic civilization through a speculative perspective and accordingly, it takes a critical look at the unjust and oppressive order ruling the world today. KheradVarzi considers the current pluralism of views among intellectuals and divergence of opinions among western philosophers as a great opportunity to create an argumentative discourse for religious thinkers. KheradVarzi is in fact a means of communication through which liberal thinkers discuss their views on Iranian-Islamic civilization equally based on logic and argument. In line with this, the "Specialized Journal of KheradVarzi" proudly welcomes the support of all writers and thinkers to create opportunities for arguments.



CONTENTS

The Role of Spirituality and Religiosity in Subjective Well-Being of Individuals With Different Religious Status | 3

Daniela Villani, Angela Sorgente, Paola Iannello, Alessandro Antonietti

The Role of 'Spirituality' in Religion-secular Relational Discourse: The Case of Yoga in Britain | 13

Laura J. Vollmer

The Cultural Psychology of Religiosity, Spirituality, and Secularism in Adolescence | 23

Lene Arnett Jensen

فهرس المحتوى

السلوكيات الحديثة، نهاية معركة الحضارة الغربية | ١١٢

محادثة حصرية مع محمد علي ترحيني

Proprietor:

Shenakht Media-Cultural institute

Director:

Rafioddin Esmaeili

Editor-in-Chief:

Majid Rahimi

Council on Policy:

AbdulHossein Khosropanah, Hamid Parsania
Shahriar Zarshenas, Hassan SadraeiAref
Mohammad Hasani, Danial Basir
MohammadHasan FarajNejad

The Editorial Staff:

Domestic Department: Mahdi Jamshidi,
Mohsen Radadi, MohammadJavad FarajNejad,
Ali Ghahramani, Mahdi Nikoei, AliReza
MollaAhmadi, Atiyeh Keshtkaran, FatemehSadat
Hashemian, MohammadAmin Rezaei

International Department: Daniela Villani,
Angela Sorgente, Paola Iannello, Alessandro
Antonietti, Laura J. Vollmer, Lene Arnett Jensen

Translators: Seyed MohammadAmin Alavi,
Sajad Akbari, Roya Mozafari

Editor:

Seyed MohammadAmin Mousavi,
Mohammad Hosein Ketabi

Art Group:

Art Director: Erfan Khalilifar

Cover painting: Abbas Goodarzi

Camerman and Movie Editor: Fekrat Media Group

Public Relations:

AliReza Farhadi

Special Thanks To:

Milad Pouraskari, Abasalt Gharib

Contact Us:

Address: Qom, Basij Boulevard, Shenakht
Media-Cultural Institute

Instagram Page: @Kheradvarzi_ir

SPECIALIZED MAGAZINE OF KHERADVARZI

Volume 3 | Issue 12 | May 2022 | Persian, English, Arabic | 146 Pages

Exclusive Interview With:

Bijan AbdoulKarimi
Reza Berenjkar
Reza Gholami
Ahmad Shakernejad
Mahdi Motaharnia
Saeid Mostaghasi
Hamidreza MazaheriSeif
Mohammad Jafari

**The Role of 'Spirituality'
in Religion-secular
Relational Discourse**

Dedicated Note By **Dr Laura J. Vollmer**

**The Cultural Psychology of
Religiosity, Spirituality, and
Secularism in Adolescence**

Dedicated Note By **Dr Lene Arnett Jensen**