



فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی

سال اول • شماره دوم • تابستان ۱۳۹۶

Quarterly Journal of Moral Studies

Vol. 1, No. 2, Summer 2017

مبانی اخلاق اجتماعی در معنویت‌گرایی جدید

و چالش‌های آن

احمد شاکر زناد*

چکیده

معنویت جدید مدافع کسب هنجاری، معنوی و اخلاقی از درون است و خود را در مخالفت با نهادهای رسمی دینداری تعریف می‌کند. با توجه به این رویکرد درون‌گروانه، ممکن است معنویت‌گرایی جدید نوعی انزواطلبی معنوی به حساب آید، اما می‌توان نشان داد که معنویت‌گرایان جدید در امور اجتماعی مشارکت فعال دارند و خود را در همدلی، همدردی و همیاری اجتماعی پیش‌گام می‌دانند. در این مقاله بر آنیم تا مبانی ارزش‌شناختی و مدل نظری ارتباطات اجتماعی در معنویت‌گرایان جدید را بررسی کرده و نشان دهیم که فعالیت‌های نوع دوستانه این جریان، برای اخلاقی خوانده شدن، با چه چالش‌هایی روبه‌روست. در این مقاله با برشمردن و تحلیل چالش‌های موجود بر سر اخلاقی خواندن تعاملات اجتماعی در معنویت‌گرایی جدید - با تأکید بر نسبی‌گرایی و خودگرایی اخلاقی - در صدد بوده‌ایم تا زمینه پاسخ به این پرسش را فراهم آوریم که آیا فعالیت‌های خیرخواهانه معنویت‌گرایان جدید را می‌توان به مثابه امری اخلاقی نگریست و آیا معنویت‌گرایی جدید می‌تواند در گسترش اخلاق اجتماعی نقش ایفا کند؟

کلیدواژه‌ها

معنویت‌گرایی جدید، نسبی‌گرایی اخلاقی، اخلاق پست‌مدرن، خودگرایی اخلاقی.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی | shakernejad@isca.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۶/۲۶

مقدمه

معنویت‌گرایی جدید^۱ به معنویتی فردگرا معروف شده است. اما آیا فردگرایی در معنویت‌گرایی جدید مساوی با انزوای طلبی اجتماعی است؟ آیا این افراد در فعالیت‌های نوع‌دوستانه مشارکت دارند؟ اگر چنین است، آیا مشارکت و نقش‌آفرینی اجتماعی معنویت‌گرایان جدید در امور نوع‌دوستانه را می‌توان مشارکتی اخلاقی دانست یا آن‌که چالش‌هایی بر سر راه اخلاقی خواندن این نوع مشارکت‌ها وجود دارد؟ اساساً معنویت‌گرایی جدید در عرصه معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی چه ابهامات یا مشکلاتی دارد که سبب ایجاد چالش در عرصه اخلاق اجتماعی می‌شود؟ عمده چالش‌هایی که معنویت‌گرایان جدید در مسائل اخلاق اجتماعی دارند کدام است؟

یکی از نقدهای جدی به معنویت‌گرایی جدید (با ویژگی‌ها و آموزه‌هایی چون توجه به درون، زیستن بر اساس تصور خود، حفظ اصالت زندگی، بی‌توجهی به عادات جمعی و توجه به خلاقیت فردی) آن است که افراد را به انزوای طلبی و بی‌تفاوتی نسبت به اخلاقیات اجتماعی می‌کشاند. در تعارض با این نقد، برخی پروژه‌های تحقیقاتی مانند پروژه موسسه SSRC نشان داده‌اند که معنویت‌گرایان جدید به‌طور قابل‌توجهی در فعالیت‌های اجتماعی به‌ویژه فعالیت‌های بشردوستانه شرکت می‌کنند و نقش سیاسی-اجتماعی مهمی دارند (Bender, 2012: 1-27).

در این میان لیندا وودهد و پاول هیلاس مفهوم «معنویت‌گرایی الکترونیک^۲» را ابداع کرده‌اند تا تعارض موجود در زمینه امکان یا امتناع نقش اجتماعی معنویت‌گرایان جدید را حل کرده و راهی برای پاسخ به این سؤال بیابند که آیا معنویت‌گرایی جدید سبب کاهش اخلاقیات اجتماعی می‌شود و یا باعث افزایش آن. این مدل مفهومی که مبنای آن «نظریه ذهن‌های بی‌خانمان» پیتر برگر است، بیان می‌کند که هرچند معنویت‌گرایان

۱. برخی از ویژگی‌های معنویت‌گرایی جدید عبارت‌اند از: خودآیینی و گریز از فراروایت‌ها، نسبی‌گرایی و تکنرگرایی، بی‌تقدیدی، انفسی‌سازی حقیقت با معیار کارآمدی و اثربخشی، گریز از سلطه نهاد‌های رسمی دینی، این‌جایی و اکنونی بودن و عدم ضرورت مابعدالطبیعه، تجربه‌گرایی، خودتکاملی و خودالوهیتی (تقدیس فرد انسان و نه نوع انسان)، خودآفرینی، خلاقیت‌گرایی، موفقیت‌گرایی، درمان‌جویی، تاکید بر سیالیت، جستجوگری، خودآموزی معنوی و تاکید بر عشق و رحمت (نک: شاکرنژاد، ۱۳۹۶).

2. E-Spirituality



۱۲۴

فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی | شماره ۲ | تابستان ۱۳۹۶

جدید در قالب نهادهای اجتماعی اولیه (مانند کلیسا، مدرسه، خانواده و ...) مشارکت اجتماعی اندکی دارند، اما در قالب نهادهای ثانویه (شبکه‌های مجازی و فروم‌های اینترنتی) به طور گسترده به مشارکت اجتماعی می‌پردازند. جهان الکترونیک زمینه‌ای فراهم کرده تا معنویت‌گرایان جدید بتوانند نهادهای ثانویه مجازی را در قالب کانال‌ها و شبکه‌های اجتماعی شکل دهند که در عین حفظ تفرد و خودبودگی به فعالیت‌های اجتماعی - به‌ویژه با موضوعات بشردوستانه - بپردازند.

تحقیق دیگر برای حل این تعارض، پژوهشی از شیوون چندلر^۱ - پژوهشگر حوزه معنویت و جامعه‌شناسی دین - است که به‌طور ویژه بر بحث سرمایه اجتماعی در معنویت‌گرایی جدید متمرکز شده و در صدد حل تعارض پیش‌گفته است. چندلر با پذیرش این‌که معنویت‌گرایان جدید با استفاده از مدل ارتباطات شبکه‌ای در دنیای الکترونیک به فعالیت‌های اخلاقی در سطح اجتماعی اقدام می‌کنند، به مبانی فکری این نوع مشارکت اجتماعی توجه و بر آن تمرکز کرده است. او فردگرایی، انفسی‌گرایی، تظاهرگرایی و وحدت‌گرایی مونیستی را مبنای این ارتباطات - به‌ویژه در زمینه اخلاقیات اجتماعی - می‌داند. بر اساس تحلیل او، معنویت‌گرایان جدید، هنجارهای اخلاق اجتماعی را نه از سر ایثار و دیگرگروی اخلاقی، بلکه بر اساس خودگروی و یا برای تأیید خود درون و تظاهر به داشته‌های درونی رعایت می‌کنند.

مقاله حاضر پس از ترسیم مبانی انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی معنویت جدید، البته، نه با استفاده از روش تجربی، بلکه با توجه به تحقیقات وودهد، هیلاس و چندلر، نخست می‌کوشد تا نوع مشارکت اجتماعی معنویت‌گرایان جدید و انگیزه‌های آنان را تحلیل کند و سپس با توجه به مباحثی در فلسفه اخلاق به‌ویژه بحث نسبی‌گرایی اخلاقی و خودگروی اخلاقی به برخی چالش‌های احتمالی این نوع مشارکت اجتماعی بپردازد تا با توجه به این چالش‌ها بهتر بتوان درباره اخلاقی بودن یا نبودن این نوع مشارکت اجتماعی قضاوت کرد. پس، در این مقاله ابتدا به امکان نوعی از اخلاق اجتماعی در معنویت‌گرایی جدید پرداخته می‌شود و پس از ترسیم ویژگی‌های آن، با استفاده از مباحثی در فلسفه اخلاق به‌ویژه بحث

1. Siobhan Chandler

نسبی‌گرایی اخلاقی و بحث خودگروی اخلاقی، به چالش‌های معنویت‌گرایان جدید در عرصه اخلاق اجتماعی توجه می‌شود.

مبانی معنویت‌گرایی جدید

معنویت‌گرایی دینی معمولاً مکتب، جریان یا گرایشی درون یک دین است که هر چند داعیه فراروی از ظاهر دارد، اما به هر حال به باورهای اصلی دین، متون دینی و سنت متفق‌علیه دین، متکی است، اما آنچه برای معنویت‌گرایی - در بافتی فارغ از دین - مهم است، داشتن تجربه‌های عمیق و وجودی است و نه حفظ سنت یا توسل به وثاقت متن. پس، در راه دستیابی به اهداف معنوی، با نگاهی تکثرگرا، ممکن است تلفیقی از سنت‌های دینی یا برداشت‌های سلیقه‌ای از دین اولویت یابد و در امور اخلاقی نیز تمسک به هنجارهای اخلاق جهانی (محیط زیست، برابری، حقوق زنان، صلح جهانی، آزادی و ...) و یافته‌های فردی مهم‌تر از دستورات و نصوص دینی باشد.

در معنویت‌گرایی دینی توصیه‌ها و دستورالعمل‌ها برای آن است که فرد در جهت آن ایده‌آل‌هایی قرار گیرد که یک دین خاص وضع کرده است، اما در معنویت‌گرایی فارغ از دین یا غیر نهادینه، بارور ساختن خود و زندگی بر اساس یافته‌های شخصی اهمیت دارد (Lindsay, 2005: 8719-8720).

الیسون بندرز^۱ درباره معنویت‌گرایی جدید می‌گوید: آنچه در دین با عنوان معنویت‌گرایی خوانده می‌شود «معنویت تعلق» است، یعنی هسته مرکزی آن تعلق به آموزه‌های دینی و تسلیم و سرسپردگی به اتوریته و مرجع برتر برای هدایت معنوی است، اما هسته مرکزی آنچه که به عنوان «معنویت‌گرایی جدید» مطرح شده است، عدم تعلق و سرسپردگی است. به بیان دیگر، معنویت‌گرایان جدید به سراغ یکی از بهترین بخش‌های دین، یعنی ارتباط مستقیم با امر معنوی رفته‌اند، ولی تردید دارند که برای محقق‌سازی این



۱۲۶

فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی | شماره ۲ | تابستان ۱۳۹۶

1. Alison Benders

ارتباط، تعهد به دین داشته باشد یا نه؛ یعنی لازمه داشتن تجربه دینی که تعلق به سنت دینی است را بر نمی‌تابند (Benders, 2013). در این نوع معنویت فارغ از دین، تطهیر قلب به جای تصحیح عقیده، ارتباط شخصی و درونی با امر معنوی به جای انجام آداب و مناسک، درک شخصی و کاربردی از کتاب مقدس به جای درک موثق، تغییر و دگرگونی آئی زندگی به جای کوشش پیوسته، مجاهده و تغییرات صبورانه اهمیت می‌یابد (Heelas, 2003: 424).

خداشناسی نیز در عمل ساختن ارزش‌های خود با نظر به درون و همچنین ذهنیات و شرایط روانی البته، با توجه به هنجارهای عرفی اخلاق است نه یافتن دستورات الهی و تسلیم شدن در برابر آنها. به همین دلیل مریل هاوکینز، خداشناسی معنویت‌گرایان جدید را، نوعی خداشناسی اخلاقی و درمان‌گرایانه می‌داند و آن را «دنیسم اخلاق‌گرا و درمان محور»^۱ می‌نامد. این خداشناسی در حقیقت دنیستی است؛ زیرا خداوند همواره هست، اما همیشه توجه به آن لازم نیست و وقتی سخن از این خدا به میان می‌آید که پای مصلحتی در بین باشد یا به دلیل بروز رنجی نیاز به درمان افتد (Hawkins, 2006: 53).



۱۲۷

بر اساس دیدگاه هاوکینز این خداشناسی، اخلاق‌گرا است؛ زیرا بر خیر عملی متمرکز است و درمان‌گرایانه است؛ زیرا هدف آن تضمین بهبودگی و رفاه معنویت‌گرایان است، اما همان‌طور که گفته شد در عمل دنیستی است؛ زیرا در عین حال که خداوند، موجودی حاضر در همه چیز به حساب می‌آید، به ندرت و تنها برای مقاصد عملی، در زندگی انسان دخالت می‌کند (Ibid.: 53). بر اساس این تصور، هرچند خداوند همیشه حضور دارد (مانند تمثیل غول چراغ که همیشه حاضر است) اما همیشه هویدا نیست و در هنگام گرفتاری و با رجوع به درون فراخوانده می‌شود و تحت فرمان انسان قرار می‌گیرد.

واتنو این خداجویی را جستن خداوند برای بهره‌گیری از آن به عنوان یک چوب دستی کمکی^۲ تعریف می‌کند که در هر جایی چه در راه رفتن و رانندگی کردن و چه زیر دوش آب و یا در گرفتاری‌ها و مخمصه‌های زندگی می‌تواند فراخوانده شود. (Wuthnow, 1998: 105). پائول هیلاس در مذمت این خداشناسی که مبتنی بر خدای درون و درک شخصی از الوهیت است

1. moralistic therapeutic deism.
2. crutch

به نقل از چسترسون می‌گوید:

یکی از خطرناک‌ترین ادیان، پرستش خدای درون است...؛ زیرا اگر مثلاً جونز خدای درون را بپرستد در عمل این به معنای آن است که جونز، جونز را می‌پرستد... جست‌وجوی صرف سلامت می‌همیشه منجر به ناسلامتی می‌شود (Heelas, 2009: 1).

یکی از نشانه‌های عملی این خداشناسی، کم‌رنگ شدن ادبیات گناه و توبه در میان معنویت‌گرایان جدید است. چندلر از لحاظ الهیاتی به این نشانه نظر افکنده و در تحلیل آن معتقد است که تأکید معنویت جدید بر عشق و حضور همه‌جایی خداوند و تکیه بر عنصر محبت و رحمانیت، چرخشی را در ادبیات دینی ایجاد کرده و باعث شده تا در معنویت‌گرایی جدید قرائت‌های رحمانی و رویکرد رجائی بر رویکرد خوفی غلبه کامل یابد. بر همین اساس، مفاهیم گناه، کفاره و توبه که حکایت از پذیرش ضعف و خطای اخلاقی داشت و بیش‌تر با تصویر خداوند متعالی و مقتدر سازگار بودند، رنگ باخته‌اند و مفاهیمی چون عشق، هارمونی، سلامتی، شادکامی و بخشایش همگانی جای آن‌ها را گرفته‌اند (Chandler, 2011: 73).

با این حال، واتنور در تحلیل این امر از دریچه دیگری وارد شده و علت رنگ‌باختن مفهوم گناه و خطا را در پدیده آزادی وجدان (هوس‌رانی آزاد) و شخصی شدن معیار داوری اخلاقی می‌داند. به اعتقاد او در معنویت‌گرایی جدید، تمایزگذاری بین خوب و بد موضوعیت ندارد و هدف داوری اخلاقی متوجه تشخیص خوب‌تر از خوب است نه خوب از بد. بر این اساس، انسان که موجودی خداگون است، هر تصمیمی که از روی وجدان آزاد خود بگیرد فی‌نفسه خوب است، هرچند برخی از تصمیم‌ها خوب‌تر از دیگری است (Wuthnow, 1998: 94). از این‌روست که در معنویت‌گرایی جدید گناه، خطا و نافرمانی و به تبع آن استغفار و توبه معنا نمی‌دهد.

برخی از نظریه‌ها با ایجاد تمایز بین سه جهان‌بینی سنتی، مدرن و پسامدرن و مقایسه ارزش‌ها و نوع دینداری افراد در این سه جهان‌بینی به تبیین و تحلیل زمینه‌های ایجاد چنین معنویتی در عصر پسامدرن پرداخته‌اند. برای مثال، از دیدگاه آلیسون بندرز که تمایز این سه گفتمان را از حیث ارزش‌شناختی، هستی‌شناختی و متافیزیکی بررسی کرده است، در جهان

سنت، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی مبتنی بر وحی الهی است و با نزول وحی به انسان می‌رسد و در این جهان‌بینی خدا محوریت دارد و انسان به عنوان مخلوق خداوند باید فرمانبردار و خادم او باشد، اما در جهان مدرن علم و معرفت نه از طریق وحی، بلکه با مشاهده و تجربه حاصل می‌شود و از لحاظ ارزش‌شناختی مهم‌ترین ارزش، شأن انسان و آزادی انتخاب اوست و در همین راستا آگاهی از تنوع فرهنگ‌ها، رواداری افراد را نسبت به یک‌دیگر بیش‌تر می‌کند. در این جهان‌بینی دین از اجتماع رانده شده و امری شخصی تلقی می‌شود. اما در گفتمان پسامدرن و از اواخر دهه شصت، با این‌که بشر به تفوق علم تجربی (ساینس) اذعان دارد، اما آن را محدود به گستره مادی می‌داند و جهان‌بینی سراسر ماتریالیستی را نمی‌پذیرد.

در این گفتمان ارزش‌هایی چون عدالت‌خواهی، برابری‌طلبی و شأن مساوی انسان‌ها اهمیت می‌یابد و در عرصه متافیزیک هر نوع فرا روایت و قرائت کلان، شکسته شده و برداشت‌های مختلف از هدف و معنای هستی و وضع انسان در هستی صرفاً ترجیحات فردی و شخصی دانسته می‌شود که تنها برای خود فرد محترم است (Benders, 2013). پس، در این گفتمان آن‌چه مربوط به امور عینی است با میزان و مقیاس علوم تجربی سنجیده می‌شود و آن‌چه در حوزه غیر مادی است، خود فرد، میزان و مقیاس صحت آن است.

این نوع نگاه به هستی، لوازم انسان‌شناختی خاصی را به همراه خواهد داشت. در این نگاه، افعال انسان‌ها نه تنها برای خود و جامعه پیرامونی، بلکه برای کل هستی و سرنوشت و آینده درازمدت آن مهم است، اما در عین حال آن‌چه مرکز توجه است، انسان است که به عنوان نزدیک‌ترین دریچه به شعور هستی به شمار می‌آید. به گفته چندلر، بر همین اساس، لازمه اعتقاد به مونیسم (یگانگی)، خود-الوهیتی^۱ خواهد بود، به این معنا که اگر جهان یک وجود یکپارچه است و الوهیت در تمام سلول‌های آن پراکنده و منتشر است، انسان نیز حائز الوهیت است و نزدیک‌ترین دریچه به الوهیت نیز خود انسان است، پس به همین علت در هر سطحی که باشد می‌تواند از طریق خودش دسترسی کامل به الوهیت داشته باشد و ارزش‌های اخلاقی را مستقیماً درک کند؛ زیرا الوهیت به طور عمیق در خود وی ریشه دارد (Chandler, 2013: 180).

1. self-divinization

یکی از پیامدهای قابل مشاهده این انسان‌شناسی مونیستی در شعار معروف معنویت‌گرایان جدید یعنی «خود را دوست مدار» نهفته است. برای مثال، معنویت‌گرایان جدید به طور وجودشناختی (و نه تمثیلی) به این بیت از سعدی باور دارند که «چو عضوی به درد آورد روزگار / دگر عضوها را نماند قرار» اما راه حل نوع‌دوستی و کمک به دیگر اعضا را دوست داشتن خود به عنوان دسترس‌پذیرترین بخش هستی می‌دانند. انسان با کمک به خود و دوست داشتن خویشان به عنوان بخشی از کل، در حقیقت به کل هستی کمک کرده است و این خوددوستی سوار بر قانون جریان درونی هستی (انرژی هستی) در کل جهان پخش می‌شود. در معنویت‌گرایی جدید - به گفته چندلر - شعار «تو می‌توانی با تغییر خود جهان را تغییر دهی» و یا شعار «چگونه می‌توانی به دیگران کمک کرده باشی، بی آن‌که به خود کمک کنی» و یا ایده‌های چون مسری بودن شادی، خنده و محبت را باید بر اساس جهان‌بینی مونیستی فهم کرد (Chandler, 2008: 261-262).

بر اساس همین جهان‌بینی، نظام ارزش‌شناسی فرد نیز تغییر می‌یابد. اولاً دیگر خدا نیست که ارزش‌ها را در ذهن انسان می‌کارد، بلکه انسان با درون‌بینی خود و درک شعور کیهانی، ارزش‌ها را به شیوه‌ای ذهنیت‌گروانه می‌سازد (Griffin, 1988: 17) و ثانیاً بر اساس همین درک یکپارچه از هستی و الوهیت ساکن در همه چیز، دیگر هیچ امری ذاتاً شر یا شیطانی نیست و هستی سراسر خوب و خیر است (و انسان آزاد و مختار به انتخاب بین خوبی‌هاست) و آنچه به عنوان شر درک می‌شود یا نوع و جلوه‌ای از خودشکوفایی و خلاقیت هستی است که خیریت آن برای ما قابل درک نیست (گریفین، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰) و یا نتیجه حماقت، بی‌بصیرتی یا بی‌احساسی انسان است که مشکلاتی بر سر راه او و برای کل هستی می‌آفریند (کمپل، ۱۳۸۷: ۲۰۰-۲۰۱). البته، بر اساس این جهان‌بینی، به هر حال هستی پایان‌خوشی دارد؛ زیرا این قانون حاکم بر تکامل است و حماقت (مانند حذف گونه‌های نارس در تفکر تکاملی داروین) خود به خود حذف می‌شود و معنویت‌گرایان جدید با هدایت شعور هستی‌آینده‌ای طلایی را رقم خواهند زد (همان: ۲۰۰-۲۰۱).

با توجه به مبانی ارزش‌شناختی پیش‌گفته و پیامدهای این مبانی در زندگی عملی معنویت‌گرایان، برخی از محققین این پدیده را نقد کرده و نقاط ضعف آن را برشمرده‌اند،

از جمله: گرفتاری معنویت‌گرایان جدید در تفکر التقاطی (نقد از زاویه اخلاق باور)، ضعف پشتوانگی این نوع معنویت برای هنجارهای اخلاقی (نقد از زاویه تربیت اخلاقی)، تفننی و سطحی بودن و مربوط بودن به حوزه اوقات فراغت (Woodhead, 1993: 177). فقدان برنامه لازم‌الاجرا و یا نبود ضمانت اجرایی برای برنامه‌ها، فقدان نظام پاداش و تنبیه بیرونی برای انضباط بخشی به سلوک (Fuller, 2001: 159)، کوتاه‌فکری اخلاقی و عطف توجه از بی‌عدالتی‌های کلان اجتماعی به دغدغه‌های فرعی و غیرچالشی اخلاق (مانند دفاع از حقوق حیوانات) (Carrette & King, 2005: 67-68)، مُدگرایی و ظاهرگرایی معنوی (Fuller, 2001: 158)، عدم پیروی از متن موثق و یا رجوع به متون جدّی و در عوض آن، رجوع به منابع دم‌دستی و ژورنالیستی، دور کردن افراد از رئالیسم اخلاقی و ابتدای اخلاق بر خوش‌آیندهای فردی، چشم‌پوشی از وجوه تراژیک هستی با ساده‌سازی زندگی، ضعف مسئولیت اخلاقی، پرهیز از موقعیت‌ها و دغدغه‌های چالش‌برانگیز، عدم برخورداری از مبانی نظری منسجم و یا دقت در سازگاری مبانی اعتقادی با رفتارهای عملی (Ibid.: 160-161)، فراوانی جرائم سفید^۱ و غیر خشونت‌ی (Sung, 2013) و هم‌چنین گرایش به ابزارهای معنوی آسیب‌رسان مانند استفاده از داروهای روان‌گردان، ترفندهای روانی و یا روابط جنسی برای ایجاد تجربه معنوی.

برای آن‌که درکی بهتر از چالش‌های اخلاق اجتماعی در معنویت‌گرایی جدید داشته باشیم لازم است تا نگاهی به مدل روابط اجتماعی در این نوع معنویت‌گرایی بیاندازیم تا با تحلیل این مدل ارتباطی بهتر بتوانیم درباره اخلاقی بودن یا نبودن فعالیت‌های خیرخواهانه و از سر دلسوزی در معنویت‌گرایی جدید قضاوت کنیم.

مدل ارتباطات اجتماعی

در عصر جدید، خصوصی‌سازی به دو معنا، یکی تغییر در ساختار اجتماعی و به حاشیه‌رفتن دین در اجتماع و دیگری به معنای تغییر در جایگاه مرجعیت دینی و تبدیل اتوریته بیرونی به درونی، باعث شد تا معنویت جدید امری فردی تلقی شود، اما این سؤال در بین پژوهشگران

1. property crimes

مطرح است که آیا معنویت فردی با وجود خودمحوری و ضعف تعهدات نهادی/اجتماعی امری اجتماع‌گرایز و نافعی هر نوع فعالیت سازمانی/نهادی است یا این که نوعی اجتماع‌گرایی و نهادسازی در بین معنویت‌گرایان جدید نیز وجود دارد که با شخصی‌سازی مرجعیت و درون‌گرایی سازگار است. پاسخ گفتن به این سؤال آسان نیست؛ زیرا معنویت جدید به دلیل سیالیت خود (متأثر از فردی و خصوصی‌سازی) امری متنوع و متکثر شده است و با توجه به اهمیت التزام به روایت شخصی از دینداری در معنویت جدید و نبود مرجعیت و ساختار متفق‌علیه، طبیعی است که جمع‌گریزی و نهادگریزی در معنویت جدید شایع باشد.

برای حل این تعارض و ارائه درکی بهتر از مدل ارتباطات اجتماعی معنویت‌گرایان جدید، ابتدا نظریه‌هایی که در تأیید نهادگریزی و اجتماع‌گریزی در این نوع معنویت طرح شده را معرفی می‌کنیم و سپس به بررسی نظریه‌های جدیدی که به ارزیابی آن نظریه‌ها پرداخته و راه دیگری برای درک این پدیده ارائه داده‌اند مطرح می‌کنیم تا بهتر بتوانیم به این امر پی ببریم که در معنویت‌گرایی جدید چه نوع جمع‌گریزی را می‌توان انتظار داشت و در عوض آن چه نوع جمع‌گرایی در معنویت جدید امکان وقوع دارد.

بیشتر محققان با عطف توجه به ساختارگریزی و نهادگریزی معنویت جدید،^۱ حکم بر آن کرده‌اند که این نوع معنویت، جمع‌گرایز و بی‌تمایل به ارتباطات اجتماعی است. البته، در قرن اخیر اشکال نهادینه معنویت نیز پدید آمده است. برای مثال، فرقه‌های نوپدیدى چون تی. ام، هارا کریشنا، اُکنکار و... که در عین نفی نهاد رسمی دین، اجتماعات مختص به خود دارند، اما با این حال یکی از ارزش‌های اصلی آنها نفی اجتماعات سنتی دینی و مدل ارتباطات اجتماعی ادیان است (Chandler, 2008: 244).

تالکوت پارسونز، پیتر برگر، توماس لوکان، رابرت بلا و اخیراً جرمی کارت و ریچارد

۱. باتوجه به این که نهادگریزی دینی و نقد نهاد رسمی دین در اروپا از دورهٔ رنسانس و بعد با اصلاحات پروتستان آغاز شده و همواره - به ویژه با گسترش مدرنیته - ادامه داشته است، باید تذکر داد که محور اصلی بحث این است که آیا با نفی این نهادها (یعنی نفی مرجعیت رسمی دین و ساختار اجتماعی تشکیل شده بر اساس آن) نهاد دیگری را جایگزین می‌کند و یا این که معنویت جدید به دلیل سیالیت هیچ نوع نهادی و ساختاری را بر نمی‌تابد و یک امر فردی و خصوصی باقی می‌ماند. به دیگر سخن، آیا کاهش مشارکت مردم در کلیساها و مساجد و اقبال آن‌ها به معنویت شخصی به معنای انزواطلبی است یا نهادهای بدیلی براساس سبک دین‌داری معنوی جدید در حال شکل‌گیری‌اند.

کینگ از جمله تحلیل‌گرانی هستند که با توجه به تحولات اخیر در دینداری و پیدایش معنویت جدید، ادعا دارند که جوامع غربی در عرصه دینداری به سرعت رو به خصوصی شدن و فردگرایی می‌روند (بیر، ۱۳۷۷: ۱۷۷). این محققان یا با توجه به نظریه سکولاریسم و ضعف چهره سیاسی و اجتماعی دین و یا - مانند جرمی کارت و ریچارد کینگ - با بررسی تأثیر روان‌شناسی و نظام نئولیبرال بر «خودبسته»^۱ شدن افراد، کاهش وجوه اجتماعی دین را نشان داده‌اند. بر اساس این تحلیل‌ها، معنویت جدید نیز که پدیده‌ای برخاسته از همین بستر است، لاجرم به دلیل تأکید بر خودمختاری و فردگرایی، نه تنها باعث نفی اجتماع یا نهاد دینی می‌شود، بلکه فرد را به انزوا می‌کشاند (Chandler, 2010: 73-74).

معنویت در این حالت یک مسئله شخصی و محدود خواهد بود که به ندرت ربطی به اجتماع می‌یابد (گلین‌ای، ۱۳۹۱: ۱۴۱). به اعتقاد جرمی کارت و ریچارد کینگ، دین در فرآیند خصوصی‌سازی، تحت اسم معنویت‌گرایی، جنبه‌های اجتماعی و انقلابی خود و هم‌چنین حساسیت به بی‌عدالتی اجتماعی را از دست می‌دهد و تحت سلطه لیبرالیسم سیاسی به‌طور منفعلانه هنجارهایی را می‌پذیرد که دولت‌های سکولار مدرن آن را دیکته می‌کنند تا بتوانند به حیات خود ادامه دهند (Carrette & King, 2005: 66-67).

بر اساس همین دیدگاه یعنی تأکید بر کاهش نقش اجتماعی دینداری جدید (معنویت‌گرایی) نظریه‌هایی چون نظریه دین نامرئی^۲ (لاکمن^۳) و دین عامیانه^۴ (مک گوئر^۵) و یا در ادبیات بحث معنویت‌پژوهی نظریه معنویت مردمی^۶ (هوبرت نوبلاچ^۷) ساخته شده است. تأکید این نظریه‌ها بر آن است که دینداری، دیگر امری نهادی نیست، بلکه امری فردی است و به شکل نامحسوس و نامرئی در بین مردم وجود دارد، بدون آن که تظاهرات نهادی و سازمان‌یافته داشته باشد. بر همین اساس است که ود کلارک رف معنویت را مربوط به

1. closed self.
2. invisible religion
3. Thomas Luckmann
4. folk religion
5. Meredith mc Guire
6. popular spirituality
7. Hubert Knoblauch

فرهنگ عامه مردم (در برابر فرهنگ دیکته شده توسط نهاد دینی و روحانیون) می‌داند و رابرت فولر این معنویت را معنویت فارغ از کلیسا می‌خواند، اما به‌ویژه در حوزه معنویت‌پژوهی برخی دیگر از محققان هرچند معترف‌اند که معنویت جدید از نهادهای سنتی و شکل سنتی روابط اجتماعی می‌گریزد، با این حال نمی‌توان آن را فاقد ظهورات ساختارمند و اجتماعی دانست. نظریه‌هایی چون نظریه نهادگرایی ثانویه (وودهد و هیلاس) و نظریه سرمایه معنوی (شیوون چندلر) از این دست نظریه‌ها هستند.

چندلر با نقد نظریه پوتنام که بین فردی و ذهنی شدن دینداری از یک طرف و میزان تولید سرمایه اجتماعی از طرف دیگر، رابطه‌ای منفی می‌دید، مدعی است که بر اساس تحقیقات تجربی، نوعی سرمایه اجتماعی جدید در بین معنویت‌گرایان جدید وجود دارد. بر اساس این تحقیقات، او نتیجه می‌گیرد که رابطه بین فردگرایی و مشارکت اجتماعی آن‌چنان‌که پوتنام بیان کرده است، منفی نیست.

به گفته چندلر با فردگرایی مشارکت اجتماعی کاهش نمی‌یابد، بلکه جهت و شکل آن تغییر می‌کند (Chandler, 2008: 240). همگرایی اجتماعی، مشارکت اجتماعی، اعتماد اجتماعی، درک متقابل، خیرخواهی، بخشندگی و انجام فعالیت‌های داوطلبانه، نوع دوستی و صداقت از مصادیق وجود سرمایه اجتماعی است که برخی از این مصادیق در بین معنویت‌گرایان جدید نیز وجود دارد.

بنا به ادعای چندلر، هرچند معنویت‌گرایان فارغ از نهادهای دینی، به نظام سلسله‌مراتبی دین، سنت دینی و نهاد مرجعیت بخش دین اعتقاد ندارند و معنویت‌شان را مبتنی بر خوداتکایی و خود تصمیم‌گیری می‌سازند، اما بر اساس مصاحبه‌های انجام شده، نوع دوستی، انجام فعالیت‌های داوطلبانه، حساسیت اجتماعی، اهمیت مسائل سیاسی، تشکیل کمپین، سازمان‌های مردم‌نهاد، فعالیت‌های داوطلبانه با هدف همیاری به هم‌نوع یا محیط زیست و حیوانات یا انتقال ایده‌هایی برای کاهش رنج در بین معنویت‌گرایان نیز فراوان است (Ibid.: 251). بنابر این، سرمایه اجتماعی هم در بین دینداران و هم معنویت‌گرایان جدید وجود دارد، اما با دو ساختار متفاوت. به اعتقاد برخی همچون چندلر، بین معنویت‌گرایان گونه‌هایی از مشارکت نهادی مانند بایکوت، تظاهرات، اعتصاب، دادخواهی عمومی و ایجاد روابط

شبکه‌ای اهمیت دارد، اما در بین دینداران سنتی مشارکت نهادی از بالا به پایین، سلسله‌مراتبی و بروکراتیک مهم است. هم‌چنین از جهت مصداق و رویکرد در ارزش‌گذاری، این دو نوع فعالیت اجتماعی با هم متفاوت‌اند. رویکرد ارزش‌گذاری اخلاقی در مشارکت اجتماعی معنویت‌گرایان جدید، متمایل به ارزش‌هایی چون آزادی، خودمختاری، رفاه جمعی، کاهش رنج عمومی، تساوی حقوق و نگرانی برای نسل‌های آینده است، اما در بین دینداران، این رویکرد معطوف به حفظ ارزش‌های خانوادگی و حفظ نظام انقیاد دینی و برابری ذیل یک نظام اعتقادی مشترک است (Ibid.: 249-250).

چندلر آن سرمایه اجتماعی را که معنویت‌گرایی جدید تولید می‌کند، بر تفکر مونیستی (یکپارچگی عالم) و متأثر از هنجارهای جامعه پساماده‌گرا مبتنی می‌داند که البته، هم‌موجد مشارکت جمعی و هم‌موجب ایجاد حرکت‌های اجتماعی و سیاسی در جامعه می‌شود، اما نکته‌ای که چندلر به آن توجه نمی‌کند آن است که هر نوع مشارکت اجتماعی سرمایه اجتماعی تولید نخواهد کرد. مشارکتی سبب تولید سرمایه اجتماعی می‌شود که بر مبنای دیگرگروی اخلاقی انجام پذیرد و اعتماد اجتماعی بیافریند.

در کنار نظریه چندلر، نظریه دیگری نیز وجود دارد که مانند او معنویت جدید را اجتماع‌پذیر معرفی می‌کند. این نظریه را می‌توان «نظریه معنویت به عنوان نهاد ثانویه»^۱ نامید که لیندا وودهد و پاول هیلاس براساس ایده «ذهن بی‌خانمان»^۲ پیتر برگر^۳ آن را طراحی کرده‌اند. پیتر برگر در سال ۱۹۷۴ در کتاب ذهن بی‌خانمان، مدرنیزاسیون و آگاهی^۴ این نظریه را طرح می‌کند که چرخش به سمت درون و درک انفسی از خود و جهان در دوران مدرن، چرخشی فرهنگی را ایجاد کرد که نتیجه آن کاهش اعتماد به نهادهای اولیه و پیدایش ذهن‌های بی‌خانمان بود.

لیندا وودهد و پاول هیلاس در مقاله خود با نام «ذهن‌های بی‌خانمان، امروز؟» برای تبیین معنویت جدید بر این دو ایده موجود در نظریه پیتر برگر تمرکز می‌کند: (۱) ذهن



1. spirituality as a secondary-institution
2. Homeless Mind
3. Peter Berger
4. *The Homeless Modernization and Consciousness*

بی‌خانمان به گفته برگر زمینه را برای پدید آمدن نهادهای ثانویه^۱ مهیا می‌کند؛ نهادهایی که بین نهادهای اولیه و فردیت رها قرار می‌گیرند؛ (۲) ذهن بی‌خانمان با چرخش به سمت خود درونی به چرخش وسیع به سمت نفس زندگی منجر می‌شود که در این چرخش، زندگی تنها امری خودمحوارانه و انفسی نیست، بلکه امری ارتباطی، انسان‌دوستانه، زیست‌محیطی و کیهانی تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، ذهن بی‌خانمان با فروکش کردن تب و تاب دهه شصت میلادی خانه‌ای ثانویه پیدا کرد و از انفسی‌گرایی افراطی به مرحله‌ای دیگر رسید که در آن پیدایش نهادهای ثانویه و اقبال به دیگری ممکن می‌شد (Heelas & Woodhead, 2001: 43).

پس چرخش انفسی غرب به مرور شکل اجتماعی یافت و نهادهایی ثانویه تولید کرد که در حد فاصل بین نهادهای اولیه و گم‌گشتگی در خلاء بی‌خانمانی ذهن بود و سرپناهی را برای کشف دوباره خویشتن و معنادهی به روابط اجتماعی شد. وودهد و هیلاس بنابر این تحلیل، معنویت جدید را یکی از مهم‌ترین مصادیق نهادهای ثانویه می‌دانند که اذهان بی‌خانمان را به نوعی دور هم جمع می‌کند. نکته مهمی که البته، این دو محقق باید برای اثبات مدعای خود توضیح دهند آن است که چگونه افراد خودمحو محور متأثر از چرخش انفسی به دیگران نیز توجه می‌کنند. وودهد و هیلاس بیان می‌کنند که اتوریته درون در پدیده چرخش انفسی ناشی از خودمقدس‌بینی افراد و حرمت نفس آنهاست و بر همین اساس، معنویت‌گرایان جدید تسلیم در برابر رأی دیگری را با زندگی اصیل ناسازگار می‌یابند، اما نتیجه منصفانه این رویکرد آن است که اگر من و زندگی من مقدس و ارزشمند است آیا نباید زندگی و خودمختاری دیگران نیز مقدس و ارزشمند دانسته شود و آیا نباید از خودآیینی دیگران (حتی حیوانات و محیط زیست) نیز حمایت کرد؟ (Ibid.: 49).

نکته مهمی که وودهد و هیلاس در توضیح این نوع تمایلات دیگرگروانه بیان می‌دارند آن است که دایره‌های دیگر دوستی در معنویت‌گرایی جدید امواج دایره خود دوستی هستند، یعنی فرد از چند نوع زندگی برخوردار است که به شکل دواپیری درون هم قرار دارند: زندگی درونی، زندگی ارتباطی، زندگی انسان‌دوستانه، زندگی محیط زیستی و زندگی کیهانی. مرکز این دواپیر تودرتو، زندگی درونی (انفسی‌گرایی) است و نوع دوستی و دوستی با محیط زیست

1. secondary institutions

و کیهان، امواج دوست داشتن خود است.^۱ پس، مدل زندگی ارتباطی و اجتماعی فرد کاملاً بر محوریت یافته‌های شخصی ترسیم می‌شود.

بر همین اساس، حوزه‌های زندگی درونی مانند تجارب شخصی، آگاهی فردی، سلامتی و سرزندگی، استقلال در تصمیم‌گیری و خودآیینی در نظام سلسله مراتبی ارزش‌ها بالاترین درجه را می‌یابند و عشق و محبت نسبت به دیگران در حوزه‌های دیگر زندگی مانند حوزه زندگی ارتباطی (خانوادگی و عاشقانه)، زندگی انسان‌دوستانه، زندگی اکولوژیستی و کیهانی به ترتیب در درجات بعدی اهمیت قرار می‌گیرند (Ibid.: 50).

اما نکته مهم که باعث تمایز نهادهای اولیه و ثانویه می‌شود آن است که در نهادهای اولیه (مثل نهادهای دینداری سنتی) زندگی فرد یک زندگی تبعی^۲ است و فرد خود را در ارتباط با خویشاوندان، دیگر انسان‌ها و خداوند تعریف می‌کند و می‌شناسد، اما در نهادهای ثانویه، دیگر خود در ارتباط با دیگری تعریف نمی‌شود، بلکه فرد خویشتن را در نفس خود تعریف می‌کند و بر اساس این تعریف و در سایه آن با دیگران ارتباط برقرار می‌کند (Ibid.: 52).



۱۳۷

به بیان دیگر، در نهادهای اولیه، نظام سلسله مراتبی، وظایف شغلی و خانوادگی، نقش‌های اجتماعی، اجبارها و نظم نهادی، نوع ارتباط فرد با دیگری را تعریف می‌کند (برای مثال، نقش همسر بودن، پدر بودن، ایرانی بودن، مسلمان بودن)، اما در نهادهای ثانویه تعریف فرد از خودش هست که ارتباطات اجتماعی او را می‌سازد (عاشق، دوست‌دار محیط زیست، فعال اجتماعی، مدافع حقوق زنان، مدافع حقوق حیوانات، کارآفرین نمونه و...).

پاول هیلاس وابستگی نهادی در نهاد معنوی ثانویه را به وابستگی افراد به نهاد بازار تشبیه می‌کند و بر همین اساس این نوع نهادها را NSOS یا «فروشگاه‌های معنوی جدید»^۳ می‌نامد؛ زیرا نهادهای معنوی ثانویه، هرچند محصولات تشبیه به هم و هنجارهای مشابه دارند (مانند مشابهت بین اجناس داخل سوپرمارکت‌ها) اما افراد، پس از مراجعه به آن‌ها با سبدهای

۱. شاید تأکید معنویت‌گرایان جدید بر این نکته که برای دوست داشتن دیگران باید نخست خود را دوست داشت و بلکه عاشق خود بود، از همین نگره صادر شده باشد.

2. life - as

3. new spiritual outlets

کالایی متفاوتی بازمی‌گردند (Ibid.: 62). در نهادهای NSOS مشتری‌مداری و آزادی انتخاب در اولویت است و وابستگی افراد به یک نهاد معنوی (برای مثال، مؤسسات آموزشی معنوی یا شبکه‌های مجازی معنویت یا کنفرانس‌های و کلاس‌های دوره‌ای و یا ان. جی. او.های همیاری) مانند وابستگی افراد به یک مغازه خوب و راحت است و نه نهاد دینی الزام‌آور.

نکته مهم دیگر در نهادهای معنوی ثانویه سبک ارتباطی افراد با یکدیگر است. در نهادهای مذکور ارتباطات بین افراد به‌طور شبکه‌ای (با قابلیت گسترش سریع و در عین حال امکان خروج فوری از رابطه) برقرار می‌شود. نمونه گویای این نوع ارتباطات گروه‌های معنویت‌گرایی مجازی است که از طریق درگاه‌های اینترنتی و شبکه‌های مجازی، نهادهایی ثانویه را تشکیل می‌دهند و افراد با هویت مجازی و بدون تعهد به ساختار ارتباطی یا وفاداری نهادی با یکدیگر حول موضوعات معنوی مشارکت می‌کنند و در هر زمان که بخواهند به راحتی گروه را ترک کرده و جامعه ارتباطی خود را بدون تبعات بعدی فرو می‌ریزند.

هیلاس و وودهد در تعبیری جالب این نوع معنویت‌گرایی را «معنویت الکترونیکی»^۱ می‌خوانند و با این تعبیر ویژگی مجازی بودن ارتباطات در معنویت جدید (از طریق وب‌پیج، ایمیل، وبلاگ، شبکه‌های ارتباطی همچون واتس‌آپ، تلگرام و وایبر) را نشان می‌دهند.

از آنجا که ارتباطات مجازی و اینترنتی به بهترین شکل زمینه را برای ترابط شبکه‌ای و مشارکت ثانویه فراهم می‌کند، ظهورات نوع‌دوستانه این نوع معنویت‌گرایی در شبکه‌های مجازی بیشتر است. این شبکه‌های مجازی ویژگی‌هایی دارند که نهاد ثانویه به راحتی می‌تواند در آن به فعالیت پردازد از جمله: (۱) فراتر رفتن از زمان و مکان و امکان جست‌وجوگری و پرسه‌زنی آزاد (نوع دوستی گوگلی)؛ (۲) آزادی تمام و قابلیت خودتعیین‌کنندگی در خیررسانی به دیگران (۳) برابر بودن همه گزینه‌های خیررسانی در برابر جست‌وجوگر و آزادی کامل در انتخاب موضوع دلسوزی؛ (۴) آزادی افراد در انتخاب نوع و میزان اعمال خیر و تفسیر آن‌ها؛ (۵) امکان بهره‌گیری از یک فضای جمعی در عین حفظ فردیت و استقلال (ibid.: 63).

البته، وجود ارتباط شبکه‌ای که دیگران مانند چندلر (Chandler, 2010: 80) و بوآس هوس

1. e-spirituality

(Huss, 2007: 120) نیز بر آن صحنه می‌گذارند تنها در ارتباطات شبکه‌ای مجازی خلاصه نمی‌شود. همان‌طور که هیلاس و وودهد نیز معترفند ارتباطات شبکه‌ای معنویت‌گرایان جدید می‌تواند به‌طور غیرمجازی و رو در رو نیز باشد (مانند فعالیت‌هایی عام‌المنفعه، نمایشگاه‌های خیریه، کارگاه‌های آموزشی، جلسات همنشینی آخر هفته، جلسات سخنرانی، تکنیک‌ها و ورزش‌های گروهی با هدف همیاری در جهت معنایابی، شفاف‌بخشی، موفقیت، درمان مکمل و...)، اما حتی در ارتباطات رو در رو نیز مراتب، به‌گونه‌ای سازمان می‌یابد که امکان خروج از رابطه و یا حفظ ارتباط بدون تأثیرگذاری آن رابطه بر بقیه شئون زندگی فرد مهیا باشد.

به دلیل همین ویژگی‌هاست که هیلاس و وودهد هویت جمعی ثانویه و مشارکت اجتماعی این افراد را که در اصل برای فرار از بی‌خانمانی ذهنی ایجاد شده است، هویتی سست و اسکلتی می‌نامند که همیشه راه‌گریز و بازگشت به تفرد را بازنگاه می‌دارد (Heelas & Woodhead, 2001: 63).



معنویت‌گرایان جدید این بی‌وفایی نهادی را با تعبیر جست‌وجوگری مدام موجه می‌کنند و ساختار وفادارانه معنویت سنتی (نهاد اولیه) را «قفس آهنین»^۱ یا «قفس خارکننده»^۲ می‌نامند؛ زیرا به نظر آن‌ها نهادهای اولیه برای انفسی‌گرایی و خودآیینی فرد حرمت‌قائل نیستند و به‌شکل انعطاف‌ناپذیر، مناسب‌محوراند و با آموزه‌های دست‌دوم و بیرونی، آزادی معنوی فرد را سلب می‌کنند (Ibid.: 65)، اما با این همه، این افراد بی‌خانمانی ذهنی را نیز بر نمی‌تابند و به‌دنبال یک هویت جمعی و ارتباطی، نهادهای معنوی ثانویه را شکل می‌دهند که مرجعیت‌زدا، تساوی‌گرا، شناور، دلبخواهی و پلورالیستی‌اند و به تفاوت‌ها و تجارب فردی احترام گذاشته و افراد را حول یک ایده‌مشترک یعنی معنویت برای زندگی بهتر جمع می‌کنند و با ایده‌هایی چون همیاری، نوع‌دوستی، کمک به یک‌دیگر، محبت و عشق فراگیر زمینه را برای نوعی ارتباط اجتماعی غیر الزام‌آور مهیا می‌سازند (Ibid.: 69).

به این شکل پاول هیلاس و لیندا وودهد نظریه ذهن بی‌خانمان پیتز برگر را توسعه داده و با توجه به نقش نهادهای ثانویه در زندگی اجتماعی امروز و بر اساس شواهد تجربی که از بررسی خودروی نهادهای معنوی ثانویه یافته‌اند از «نظریه ذهن بی‌خانمان» به ایده

1. iron cage
2. crumbling cage

«ذهن دارای خانه‌های متعدد»^۱ می‌رسند، خانه‌های متعددی که برای داشتن زندگی بهتر، در یک اجتماع آزاد، اما ارتباطی و حول محورهایی چون بشردوستی و طبیعت‌دوستی ایجاد می‌شود و در عین حال که در انفسیت فرد خللی ایجاد نمی‌کند، انفسی‌گرایی خودمحور او را از خطر انزوا نجات داده و آن را تبدیل به انفسیت زندگی محور می‌کند (Ibid.: 70).

اینک و با توجه به این دو تحلیل درباره‌ی نوع جدید جمع‌گرایی و نهادگرایی در معنویت‌گرایی جدید، به جمع‌بندی ویژگی‌های آن می‌پردازیم. معنویت‌گرایی جدید با ادعای سیالیت و عدم تعلق به سبکی خاص از زندگی، بر اساس تحلیل‌های پیش‌گفته سبک زندگی اجتماعی خاصی دارد: روابط شبکه‌ای، تلفیق‌گرایی، پرسه‌زنی، تأکید بر دیگردوستی از طریق دوست داشتن خود، مشارکت در فعالیت‌های داوطلبانه غیر مسئولیت‌آور، شرکت در نهادهای مشارکت مدنی و کمپین‌های تغییر سیاسی، فعالیت‌های دادخواهانه جمعی، توجه به گسترش غذاهای ارگانیک برای افزایش بهزیستی، اهمیت حفظ محیط زیست و سلامت آب و خاک و هوا، مشارکت اجتماعی از طریق بازار، ارتباطات مجازی، استفاده از امکانات ارتباطی غیرمسئولیت‌آور و توجه به برابری و مساوات اجتماعی از جمله ویژگی‌های مدل ارتباطات اجتماعی در معنویت جدید است. در این مدل ارتباطی، هرچند ارتباطات جمعی و همیاری اجتماعی اهمیت دارد، اما در نهایت، اصالت با فرد است و نه اجتماع و پرداخت هزینه‌های سیاسی و اجتماعی، ایجاد و ابقای ارتباط تا زمانی معقول است که فردیت و خودمختاری شخص زیر سؤال نرود.

به گفته پاول هیلاس در رویکرد جدید معنوی از آنجا که انسان به همه چیز - حتی به فعالیت‌های دیگرگروانه و خیرخواهانه - از دریچه‌ی پسندهای شخصی می‌نگرد، گرفتار در خودگرایی و ذهنیت‌گرایی خواهد شد (Heelas, 2009: 1-5). هرچند در این وضعیت بافت‌های موقتی و متأثر از فهم عرفی با عنوان ایگو یا نفس کاذب، نفی شده و به خود اصیل توجه می‌شود، اما به دلیل نبود ساختارهای هنجاربخش بیرونی و دلبخواهی بودن سازو کار دستیابی به هنجارهای درونی، امکان وقوع نظام اخلاقی منسجم و بین‌الذهانی در این

1. dwelling in many homes

نوع معنویت‌گرایی کاهش می‌یابد و خطر بروز هرج و مرج در تعیین ارزش‌های اخلاقی افزایش می‌یابد (Cluda, 2013: 33).

چالش‌های اخلاق اجتماعی

همان‌طور که مشاهده شد پژوهش حاضر بر اساس روش‌شناسی تحقیقات تجربی انجام نگرفت، بلکه با استفاده از پژوهش‌های موجود و تحلیل آنها سعی شد مبانی و مدل فعالیت اجتماعی با اهداف خیرخواهانه در میان معنویت‌گرایان بهتر درک شود. بر اساس مطالب پیش‌گفته (به‌ویژه انفسی‌گرایی و خودالوهی)، چالش‌های موجود در کنش اخلاقی معنویت‌گرایان جدید را می‌توان، بیش از همه با مبحث نسبی‌گرایی اخلاقی و خودگرایی اخلاقی، از مباحث اخلاق هنجاری، درک کرد.

در همین راستا و نیل به فهم بهتری از چالش‌های اخلاقی در معنویت‌گرایی جدید، ابتدا به کنش اجتماعی معنویت‌گرایان جدید از دریچه این دو مبحث نگاهی می‌اندازیم و در خلال آن به بیان چالش‌های نظری و عملی معنویت‌گرایی جدید در عرصه اخلاق اجتماعی توجه خواهیم کرد. البته، لازم به ذکر است که طرح این چالش‌ها به معنای وقوع قطعی آنها در میان معنویت‌گرایان جدید و یا انحصار این چالش‌ها به این افراد نیست، بلکه تنها انواع چالش‌هایی که با توجه به مبانی بیان شده، امکان وقوع بیشتری دارند، طرح می‌شود.

۱. چالش نسبی‌گرایی اخلاقی

بر اساس مبانی معرفت‌شناختی معنویت‌گرایان جدید که از آن با عنوان انفسی‌گرایی یا ذهنیت‌گرایی یاد شد، هنجارهای اخلاقی در این جریان مبتنی بر یافت درونی است. یعنی درست و نادرست برخاسته از احساسات و شهودات فردی تعیین می‌شود. هرچند در معنویت‌گرایی جدید وجود حقیقت ثابت انکار نمی‌شود، اما از آنجا که راه دست‌یابی به این حقیقت، شهودات و ادراکات فردی است و معیاری بیرونی برای ارزیابی صحت این یافته‌ها



۱۴۱

وجود ندارد، برای ابتنای گزاره‌های اخلاقی نمی‌توان مبنایی ثابت و بین‌الذهانی معرفی کرد. پس، از آنجا که یافت درونی افراد ملاک است و ممکن است یافت درونی فردی با دیگری متفاوت باشد، وقوع نسبی‌گرایی اخلاقی بسیار محتمل است. اگر این احتمال را بپذیریم در عرصه اخلاق اجتماعی چالش‌هایی از این قبیل امکان وقوع می‌یابند:

۱. مرجعیت‌زدایی اخلاقی (با ساختارشکنی، نفی فرا روایت‌ها، تقدس‌زدایی)؛
۲. مشروعیت‌یابی خواست درونی افراد (نفی فرا روایت‌ها)؛
۳. توجه به ندای درون برای درک هنجارهای اخلاقی؛
۴. مشروعیت‌یابی آزادی ضمیر و عمل بر اساس تخیل فردی (خودبودگی).
۵. درست‌پنداری هر نوع تصمیم اخلاقی به صرف آن‌که بر اساس یافته فردی باشد؛
۶. غلط‌پنداری گزاره‌های اخلاقی دیکته شده از بیرون.

بر این اساس، تنها منشاء گزاره‌های اخلاقی بصیرت اخلاقی فرد است و انفسی‌گرایی نیز مقوم این بصیرت‌های درونی است، اما باید دانست که هرچند ممکن است انفسی‌گرایی در حوزه فردی بصیرت‌هایی را به زندگی اخلاقی فرد بیافزاید، اما ممکن است در حوزه اخلاق اجتماعی، گزاره‌های اخلاقی را از بین‌الذهانی و عینی بودن خارج سازد و قضاوت اخلاقی، تربیت اخلاقی و گفت‌وگوی اخلاقی را به چالش کشد. همچنین ممکن است در نگاه نخست، این رویکرد اخلاقی در حوزه اخلاق اجتماعی پسندیده جلوه کند؛ زیرا با قائل شدن به نسبی‌گرایی، زمینه را برای تساهل و تسامح اجتماعی فراهم می‌کند، اما در نهایت، اخلاقیات را قائم به فرد می‌سازد. به بیان دیگر، در این رویکرد، وقتی کسی معتقد است که چیزی از لحاظ اخلاقی خوب یا بد است، به این معناست که آن را به‌طور شخصی و ذهنی تأیید یا رد می‌کند. این نوع اخلاق ذهنیت‌گرا، نمی‌تواند جایز الخطا بودن ما را تبیین کند و همه را به نوعی معصوم معرفی خواهد کرد (ریچلز، ۱۳۹۲: ۶۸-۷۰).

افزون بر این، این رویکرد بحث بر سر اختلافات اخلاقی در اجتماع را نیز بی‌معنا و غیر موجه می‌سازد؛ زیرا هر کس به صرف این‌که بر اساس تصور خود فعلی را انجام دهد که انگیزه خیرخواهانه در پس آن باشد، فعل او اخلاقی خواهد بود. پیامد دیگر این رویکرد اخلاقی آن است که ارتباط بین حکم اخلاقی و ادله اخلاق قطع می‌شود؛ زیرا فرد

به‌طور شهودی و درونی به حکم اخلاقی می‌رسد و ارائه دلیل برای آن حکم، لزومی ندارد و صرف اقناع درونی برای انجام یک فعل اخلاقی کفایت می‌کند (پالمر، ۱۳۸۵: ۸۶-۸۷).

البته، چالش‌های احتمالی دیگری نیز در این رویکرد اخلاقی وجود دارد. در این رویکرد ممکن است تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی، خطر مصادره به مطلوب رخ دهد. یعنی فرد آن چه را می‌پسندد به عنوان امر اخلاقی فرض بگیرد و یا خودآگاهی‌های غلط خویش را به عنوان شهودات اخلاقی تلقی نماید. خطر دیگر آن خواهد بود که امر اخلاقی عملاً از جهان‌شمولی و تعمیم‌پذیری خواهد افتاد و به یک تصمیم فردی تبدیل خواهد شد (ریچلز، ۱۳۹۲: ۸۱-۸۵).

افزون بر این، ممکن است نسبیّت و عدم قطعیت گزاره‌ها سبب ایجاد ضعف اخلاقی و سست شدن پایه‌های الزام اخلاقی شود. در این رویکرد اخلاقی ممکن است فرد حساسیت‌هایی نسبت به مسائل اخلاق اجتماعی از خود نشان دهد، اما همیشه خطر خودبحق‌بینی و خودشیفتگی اخلاقی در کمین او خواهد بود.



۱۴۳

مبانی اخلاق اجتماعی در معنویت‌گرایی جدید و چالش‌های آن

۲. چالش خودگروی اخلاقی

خودگروی اخلاقی تا حد زیادی با گزینه و طبیعت انسان سازگار است و همه آن را به‌طور غریزی خواهند فهمید، اما اگر ادعای معنویت‌گرایان جدید را کاهش رنج بیشتر برای خود و افراد بیشتر بدانیم و از طرف دیگر با نظر به دیدگاه هیلاس و وودهد، بپذیریم که در معنویت جدید، نوع‌دوستی امواج دایره خوددوستی است، پس معنویت‌گرایان جدید نیز با خودگروی اخلاقی قرابتی احساس خواهند کرد. این خودگروی در عرصه اخلاق اجتماعی چالش‌هایی پدید خواهد آورد که عمده آن‌ها وقتی درک می‌شوند که به‌دقت و بار دیگر به مدل ارتباطات اجتماعی در معنویت جدید دنگاهی بیاندازیم. چنان‌که پیشتر گفته شد در معنویت جدید هر کس زندگی خود را دارای ارزش غایی می‌داند و از زندگی تبعی بیزار است، پس در عرصه اخلاق اجتماعی هرچند با مبانی خودگروی سعی دارد با کاهش از رنج دیگران، از رنج خود کم کند، اما در هنگام تزاخم نفع شخصی و دیگری و همچنین در اخلاقی‌زیستن به قیمت پیروی از خواست دیگری (تبعی شدن زندگی)، فرد دچار چالش‌های جدی اخلاقی خواهد

شد. برای تبیین و فهم دقیق‌تر چالش‌های اخلاق اجتماعی در معنویت جدید، نیم‌نگاهی به نقدها و نکات ضعف خودگروی اخلاقی بایسته و بجاست. از جمله نقدهای اساسی خودگروی اخلاقی می‌توان موارد زیر را برشمرد:

۱. خودگروی اخلاقی، دست‌کم در بسیاری از تقریرها بر خودگروی روان‌شناختی مبتنی شده است و البته، روان‌شناسی جدید این انگاره و ادعای تجربی را تأیید نمی‌کند؛ زیرا برای مثال، ممکن است متعلق میل کس دیگری باشد یا متعلق میل خلاف حب ذات عمل کردن باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۵۹).

۲. خودگروی نمی‌تواند در موقعیت‌های اخلاقی که انسان هیچ میلی به مداخله در آنها ندارد، حکم اخلاقی صادر کند یا وظیفه اخلاقی آدمی را به درستی بنمایاند (رعایت اخلاق درباره کسی که از او متنفریم، یا اخلاقی عمل کردن در شرایطی که از بودن در آن موقعیت بیزاریم، بر اساس این رویکرد و نظریه اخلاقی موجه جلوه نخواهد کرد).

۳. خودگروی چون مبتنی بر میل است روی دیگر نسبی‌گرایی اخلاقی می‌شود و بدون ملاک عینی و خارجی خواهد بود (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۵۰).

۴. خودگروی هرچند لزوماً به خودخواهی نمی‌انجامد، اما چه‌بسا به کوتاه‌فکری و یا تبعیض اخلاقی منجر شود و باید توجه داشت که اساساً در بسیاری از موارد، افراد تحت تأثیر برخی عوامل غیر معرفتی، از تشخیص منافع واقعی خود و دیگران در می‌مانند.

۵. افزون بر این، به هنگام تضاد منافع و تراحم، رویکرد خودگروانه خودشکن است؛ زیرا نمی‌توان در این مواقع، خودگروی را تعمیم داد و به دیگران توصیه کرد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۵۴).

در ادامه، با تمرکز بر موارد تراحم اخلاقی و ترسیم سطوحی از خودگروی در معنویت جدید به تحلیل چالش‌ها می‌پردازیم. تراحم‌های اخلاقی عمده و اساسی در عرصه اخلاق اجتماعی که می‌توانند باعث بروز چالش‌های اخلاقی شوند بر سر مواردی از این قبیل‌اند: جان، راحتی، آبرو، خانواده، شایستگی، سلامتی و مالکیت معنوی فعل.

با توجه به مبانی معنویت‌گرایی جدید که پیشتر و به اجمال بیان شد، خودگروی در این جریان را می‌توان «خودگروی مونیستی» نامید؛ زیرا هستی، خدا و انسان - در این نوع معنویت‌گرایی - یک کل یکپارچه‌اند که در شبکه‌ای از انرژی‌ها به یک‌دیگر وصل شده‌اند. به این

شکل انسان‌ها، طبیعت و خداوند حقایقی جدا از هم نیستند. پس، اگر کسی منفعت خود را طلب کرد - در حقیقت - منفعت هستی را طلب کرده است. البته، با توجه به مواردی که در بخش مبانی معنویت‌گرایی جدید گفته شد، این دیدگاه مونیستی در عمل تبدیل به یک دئیسم درمان‌گرا می‌شود، یعنی وقتی فرد به این حقایق توجه می‌کند که بخواهد نیازی از نیازهای خود را مرتفع کند. البته، دو سطح از خودگروی مونیستی در معنویت جدید می‌توان فرض کرد؛ سطحی نازل که دچار منفعت‌طلبی و خودبینی است و سطح عالی که تعالی بین و غیر منفعت‌طلبانه است. بر همین اساس به دو نوع خودگروی مونیستی اشاره می‌کنیم: خودگروی مونیستی نازل و عالی. در خودگروی مونیستی نازل، فرد از بدبختی دیگران ناراحت می‌شود؛ زیرا می‌پندارد در یک فضای کیهانی شاید او نیز گرفتار همان بلا شود. چالش اخلاقی در این مورد آن است که فرد در مواجهه با انسانی که به نظر او انسان خوبی است، دچار شفقت می‌شود و نه هر انسانی؛ زیرا فرد نفس خود را خوب می‌داند؛ بنابر این، کسی که در شعاع وجودی اوست خوب بوده و لایق شفقت خواهد شد. به بیان دیگر، میزان شفقت ما با میزان قائل بودن فضیلت برای فرد دردمند رابطه مستقیم دارد. کسی که در شعاع وجودی ما نیست آسیب و خلاءای در نظم کیهانی به حساب می‌آید و از همین رو، بی‌ارزش است و لایق دلسوزی نخواهد بود.

در خودگروی مونیستی عالی، فرد برای کمال خود، اعمال خیرخواهانه انجام می‌دهد و نه برای دفع ضرر احتمالی، اما اگر آن فرد فکر کند عملی اخلاقی در عرصه اجتماع باعث افزایش رنج دراز مدت او یا سبب ایجاد احساس بد نسبت به خود می‌شود، ممکن است آن عمل را انجام ندهد؛ زیرا کمال فردی در این معنویت در دایره همین زندگی دنیایی ترسیم شده و محور اصلی این کمال، نیز کاهش رنج و کسب رضایت باطن است (ریچلز، ۱۳۹۲: ۱۱۹).

به هر حال، در معنویت‌گرایی جدید، اعمال خیرخواهانه اجتماعی با نیت دفع ضرر کیهانی یا کسب رضایت باطن امکان تحقق دارد، اما نکته این جاست که در صورت عدم انجام آن اعمال، فرد صرفاً امکانی را از خود سلب کرده است و نه این‌که وظیفه‌ای را ترک کرده باشد. به بیان دیگر، در معنویت جدید فرد اگر شفقت نرزد یا احسان نکند، خللی در معنویت‌گرایی او ایجاد نمی‌شود؛ زیرا صرفاً دفع ضرر یا جلب منفعی نکرده است و نه این‌که ضد اخلاقی را مرتکب شده باشد.



با توجه به مباحث مطرح شده، اگر خودگروی اخلاقی فارغ از چارچوب‌های هدایت‌گر بیرونی باشد، خودخواهی و خودشیفتگی در کمین آن خواهد بود. (در خودگروی دینی تراحم منافع با آموزه آخرت و یا با مفاهیم اخلاق ایمانی تعدیل می‌شود تا در چارچوب الهی و تعبد از شریعت حب ذات به جای تنازع برای بقا به اخلاق تبدیل شود). همچنین این نوع خودگروی در مقام عمل ممکن است به ضعف اخلاقی بیانجامد؛ زیرا عدم شفافیت گزاره‌های اخلاقی (به دلیل ابتدای آن بر یافته‌های درونی) زمینه‌ساز مصادره به مطلوب گزاره‌ها و یا خودشیفتگی نسبت به روحيات و خلقیات خود می‌شود.

از منظر سرمایه اجتماعی نیز این رویکرد مولد سرمایه اجتماعی نیست؛ زیرا از سه معیار تولید سرمایه اجتماعی (۱. تولید اعتماد؛ ۲. تولید رضایت؛ ۳. افزایش مشارکت اجتماعی) هرچند معنویت‌گرایی جدید ممکن است مولد مشارکت اجتماعی باشد، اما با توجه به مطالب پیش گفته، مولد اعتماد اجتماعی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

اینک و با توجه نکات و مباحث پیش گفته، می‌توان چنین نتیجه گرفت که هرچند اموری از اخلاقیات اجتماعی مانند دلسوزی، همدلی، همدردی، همیاری، دست‌گیری و ... در بین معنویت‌گرایان جدید - به ویژه با استفاده از ارتباطات شبکه‌ای - رواج داشته و تبلیغ می‌شوند، اما حد و حدود انجام این نوع فعالیت‌ها آنجاست که فردیت و موجودیت شخص پابرجا بماند و در خلال مشارکت اخلاقی، زندگی او به زندگی تبعی تبدیل نشود یا هنجارهایی از بیرون به شخص تحمیل نگردد.

بر این اساس، می‌توان به این نتیجه رسید که ارزش‌شناسی معنویت‌گرایان جدید به نسبی‌گرایی و خودگروی اخلاقی متمایل است. به میزانی که این تمایل تحقق یابد، مشارکت اجتماعی معنویت‌گرایان جدید دچار چالش‌هایی عملی می‌شود. در صورت پذیرش مبانی نظری بحث، باید گفت در معنویت‌گرایی جدید هرچند داعیه اخلاق اجتماعی وجود دارد، اما شفقت‌ها و خیرخواهی‌های موجود تنها نوعی حب ذات تعدیل‌یافته یا دلسوزی شبه

اخلاقی برای یافتن خانه ذهنی ثانویه است و به مقام نظام اخلاقی قابل تعمیم نخواهد رسید. با توجه به اهمیت خودگروی و ذهنیت‌گرایی (انفسی‌گرایی) در معنویت جدید، این دلسوزی شبه‌اخلاقی ممکن است به نوعی خودارضایی اخلاقی بیانجامد که به جای ارائه راه‌حل منسجم و قابل تعمیم اخلاقی، تنها حس اخلاقی در فرد ایجاد می‌کند و چالش‌هایی را در عرصه اخلاق اجتماعی به‌جا می‌گذارد که عبارتند از: (۱) عدم ارائه هنجارهای عینی و جهان‌شمول؛ (۲) عدم چاره‌اندیشی برای فریب‌خوردگی ذهنی و خطای اخلاقی؛ (۳) عدم شفافیت گزاره‌ها و فردی بودن آنها؛ (۴) عدم ارائه الگویی برای تسلط بر خود و غلبه بر ضعف اخلاقی؛ (۵) تضعیف روحی در اثر شک و سرگشتگی و عدم ارائه گزاره‌های یقینی؛ (۶) فرار از رنج‌های پیش‌شرط در اخلاقی زیست، با ترویج روحیه رنج‌گریزی؛ (۷) به خطر افتادن آرامش و رضایت فردی با نسبی‌سازی گزاره‌های اخلاقی؛ (۸) عدم اعتمادپذیری عمومی گزاره‌ها؛ (۹) خطر خودشیفتگی و خود تأییدگری؛ (۱۰) عدم تعریف راهکارهای دیگرگروانه در تراحم‌های اخلاقی.



کتاب‌نامه

۱. بیر، پیتر، (۱۳۷۷)، «خصوصی‌سازی و نفوذ عام دین در جامعه فراگیر جهانی»، در: دین و اینجا، اکنون، مجید محمدی، تهران: نشر قطره.
۲. پالمر، مایکل، (۱۳۸۵)، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل‌بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. ریچلز، جیمز (۱۳۹۲)، عناصر فلسفه اخلاق، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل‌بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. شاکرنژاد، احمد (۱۳۹۶)، مفهوم معنویت در عصر پسامدرن، مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران.
۵. فرانکنا، ویلیام، کی. (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: انتشارات طه.
۶. کمپل، کولین، (۱۳۸۷)، «تئودیه» (عصر جدید) برای عصر جدید» ترجمه باقر

طالبی دارابی، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۳۸.

۷. گریفین، دیویدری، (۱۳۸۸)، خدا و دین در جهان پسامدرن، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. گلین ای. مگن، (۱۳۹۱)، «معنوی، اما نه دینی: نقدی بر جنبش معنویت‌گرایی مدرن»، ترجمه احمد شاکرنژاد، سیاحت غرب، شماره ۱۱۱.

9. Bender, Courtney (2012), and Omar McRoberts. "Mapping a field: Why and how to study spirituality." *Working Group on Spirituality, Political Engagement, and Public Life*.
10. Benders, Alison (2013), "Spiritual But Not Religious, What's the Meaning", YouTube, 30, sep.
11. Carrette, Jeremy R, and Richard King (2005), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Psychology Press.
12. Chandler, Siobhan (2008), "The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality." *Religion Compass* 2, no. 2, 240-256.
13. Chandler, Siobhan (2010), "Private Religion in the Public Sphere: Life Spirituality in Civil Society." Eds. Stef Aupers, and Dick Houtman. *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden, Brill, 69-87.
14. Chandler, Siobhan (2010), *Private Religion in the Public Sphere*, in: religions of modernity, brill.
15. Chandler, Siobhan (2011), *The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality*. ProQuest Dissertations Publishing.
16. Chandler, Siobhan (2013), *Way of the Spiritual Seeker*, As Above so below, in ed. D. Bryant, *Ways of the Spirit*, Norman Fiering of Brown University, Pandora press.
17. Chandler, Siobhan (2015), "Spiritual But not Religious", vimeo, 18 apr.
18. Cowan, Nelson (2012), *the Spiritual, But not Religious Movement: Toward on Ethic of "Quasi - Official"*, Wesley theological seminary.
19. Cuda, J. (2013). *A Qualitative Study of the Self in New Age Spirituality Culture* (Doctoral dissertation, University of Pittsburgh).
20. Fuller, Robert C (2001), "Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America", Oxford University Press.
21. Griffin, David Ray (1988), "Spirituality and Society: Postmodern Visions", Sunny Press.
22. Hawkins, Merrill M (2006), *Personal Spirituality*, in: *Faith in America*:



۱۴۸

فصلنامه تخصصی اخلاق پژوهی | شماره ۲ | تابستان ۱۳۹۶

Changes, Challenges, New Directions. Edited by Charles H. Lippy. Greenwood Publishing Group.

23. Heelas, Paul (2009), *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. John Wiley & Sons.
24. Heelas, Paul LF, and Linda Woodhead (2001), "Homeless Minds Today?" in: peter Berger and the study of religion.
25. Heelas, Paul LF, and Linda Woodhead (2003), *The Spiritual Revelation*, in religions in the modern world, oxford.
26. Huss, Boaz (2007), "The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and Postmodern Spirituality. " *Journal of Modern Jewish Studies* 6, no. 2, 107-25.
27. Knoblauch, Hubert (2013), "popular spirituality", in: *Present day Spiritualities*, Brill.
28. Lindsay, Jones (2005), *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed, Detroit, Macmillan Reference USA.
29. Sung Joon Jung, "Spiritual Young People More Likely to Commit Crimes than Religious Ones, Study Finds", *Baylor. Edu*, 12, 6, 2013.
30. Woodhead, Linda (1993), "Post-Christian Spiritualities." *Religion* 23, No. 2, 167-81.
31. Wuthnow, Robert (1998), "The New Spiritual Freedom. " In: *Cults and New Religious Movements*, wiley - Blackwell.



۱۴۹



The Foundations of Social Ethics in New Spirituality and Its Challenges

Ahmad Shakernejad*

Abstract

New Spirituality is known for its opposition to official institutions of religion and its defense of acquiring a spiritual and moral norm from the inside. Although new spiritualism might count as a sort of spiritual isolationism, it can be shown that, despite their internalism, new spiritualists partake in social affairs, taking themselves to be pioneers in sympathy, empathy, and cooperation in the society. Given this social contribution, the present paper seeks to examine axiological foundations and the model of social communications adopted by new spiritualists in order to show that challenges arise for their philanthropist and altruistic activities to be called moral. In elaborating the challenges, I have mostly drawn upon issues regarding moral relativism and moral egoism in moral philosophy. Thus, this paper will seek to consider these challenges in order to see whether altruistic activities of new spiritualists can rightly be deemed moral. Does new spiritualism lead to the spread of social ethics, despite being collective? This paper only aims to demonstrate challenges for the morality of social interactions in new spiritualism, paving the path for an answer to the above questions.

Keywords

new spirituality, moral relativism, postmodern ethics, moral egoism.

* Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy | shakernejad@isca.ac.ir



Morality in Light of Silence

Masoud Sadeqi*

Abstract

In this paper, I briefly point to logocracy and excessive noise in the modern world, especially after the digital period, as well as the decline of silence and ignorance of its significance. I will next deal with the meaning, analysis, and definition of silence and its relationship with notions such as expression, talk, and voice. I will next introduce varieties of silence, including semantic, vocal, strategic, tactical, symbolic, etc. After these preliminaries, I elaborate silent living, or silence-based life, as well as its moral, religious, and mystical examples. The next section is devoted to the three moral functions of silence from the standpoint of Islamic ethics. In the end, I have emphasized the central and neglected role of silence in the ethics of peace, pointing to the perils of logocentric views in this regard.



9

Abstract

Keywords

ethics, silence, silent living, word, ethics of peace.

* Assistant Professor of Kermanshah University of Medical Sciences | sadeghi184@gmail.com

The Relationship between Ethics and Aesthetics in Schopenhauer's Philosophy

Mahdi Zamani * | Mona Moradi**

Abstract

Ethics and aesthetics are the most important values in human life, and they have since a long time ago been subject to inquiries by intellectuals. In this paper, we will be concerned with an account of the nature and manner of the relationship between the two values in Schopenhauer's philosophy with a descriptive-analytic method. Schopenhauer takes ethics and aesthetics to be two ways of emancipation from the phenomenal will and selfishness. The nature of ethics is compassion and beneficence, which is obtained through transcending the phenomenal self and is accompanied with justice; that is, seeing oneself and others to be equal. An aesthetic understanding and artistic ingenuity are possible if one negates selfishness and transcends the utilitarian self-interested outlook, leading to the openness of one's heart and knowledge of the absolute example. Thus, in both art and ethics, one comes to observe the reality of himself and the being, and by negating the will, one comes to see his internal self as equal with the reality in itself. Many artistic forms, such as tragedy, can help in the negation of selfish will and ethics. And ethics paves the path for aesthetic understanding by helping one transcend selfishness and self-interestedness.

Keywords

Ethics, aesthetics, art, will, evil, value, compassion, world, Schopenhauer.

* Associate professor in Payam-e Nour University | zamani108@gmail.com

** MA Student of philosophy | mona.moradi1986@gmail.com



A New Formulation of Virtue Ethics: Components of Virtue in the View of Robert Adams

Mahdi Ghafourian* | Malek Hosseini**

Abstract

In his *A Theory of Virtue*, Robert Adams tries to provide a new formulation of virtue ethics. For Adams, the main components of virtue consist in “being for the good” and “excellence.” The good is, according to Adams’s Platonic-theological conception, identical with the Merciful God as an infinite Good, and all good things, as the finite good with their wide extent, are excellent to the extent of their similarity to the Good and Excellent God. Thus, being for the good refers to different manners of the relationship with the good, including desire, love, respect, and the like. Excellence refers to the kind of good that is non-instrumental, which makes what possesses it be praiseworthy, worthy of love and respect, and in its highest degree, worthy of worship. Thus, virtue refers to a position with respect to the good that is excellent. What is objectionable in Adams’s view is that he has failed to offer a criterion for the excellence of “being for the good, ” leaving it to our intuitions. However, the recognition of excellence in order to distinguish the virtue from non-virtue requires a criterion.

Keywords

Virtue ethics, morality of action, the good, excellence, consequentialism.



7

Abstract

* Ph.D. in Philosophy, from Islamic Azad University | mghafourian65@gmail.com

** Assistant professor of philosophy, the Unit of Sciences of Research of Tehran, Islamic Azad University | malek.hosseini@yahoo.com

The Course of Ethical Development in *Tafsīr al-Mīzān*

Amir Ghanavi*

Abstract

In early periods of Muslim mysticism, a number of schemes were offered as to the format of a spiritual journey, but the issue has been neglected in recent periods. As a polymath, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī was especially concerned with the issue, talking about it in his mystical and exegetical lectures, although the latter discussions were not addressed much. This paper seeks to analyze ‘Allāma’s schemes in *Tafsīr al-Mīzān* in light of other remarks by him in *al-Mīzān* as well as other books. Such an outlook should be traced back to the writings attributed to Baḥr al-‘Ulūm, and before that, in the precious book, *Mawāqī’ al-Nujūm*. In my examination of ‘Allāma’s view, I will focus on his exegesis of certain verses he has appealed to and his lectures in the book, *Lubb al-Lubāb*. In my assessment of the views and evidence, in addition to reference to hadiths and Quranic verses concerning Islam and imān (faith), I consider how inferences were made from the verses as well as the weaknesses and strengths of such inferences, and by avoiding counterexamples, I have sought to provide different analyses of the verses appealed to. The short study yields an assessment of the coherence and cogency of two proposals by ‘Allāma and their evidence, as well as a delineation of strengths and weaknesses of the maze-like schemes of Islam and faith. Moreover, a different view of Islam and faith and their anthropological foundations can be drawn from the objections and analyses, which will be elaborated in an independent paper.

Keywords

Ethical development, *Tafsīr al-Mīzān*, scheme of spiritual journey, Islam, faith.

* Assistant professor in Islamic Sciences and Culture Academy | amir.ghanavi@gmail.com

