

مبانی پانتئیستی سبک زندگی در معنویت‌گرایی جدید

احمد شاکر نژاد*

چکیده

تفاوت‌های موجود در سبک‌های مختلف معنویت‌گرایی متأثر از تفاوت در مبانی نظری آن‌هاست. درک مبانی خداشناسی و انسان‌شناسی در یک جریان معنویت‌گرا می‌تواند در رمزگشایی از سبک زندگی آن جریان مفید باشد. مقاله حاضر سعی دارد با استفاده از پژوهش‌های موجود درباره عقاید معنویت‌گرایان جدید، دیدگاه متداول این افراد درباره خداوند و انسان را بر محور خداشناسی پانتئیستی تحلیل نماید و ضمن بیان ویژگی‌های خاص پانتئیسم در معنویت جدید، گمانه‌زنی‌هایی درباره تأثیرات آن بر سبک زندگی معنویت‌گرایان ارائه کند. بر اساس یافته‌های این مقاله، خدا در معنویت‌گرایی جدید امری غیرمتعال، محلول در همه چیز، همراهی‌کننده و مشکل‌گشاست که در مواقع ضروری با توجه به ندای درون حاضر می‌شود و انسان نه به‌عنوان عبد، مطیع یا تابع خداوند، بلکه به‌عنوان بخش فعال از الوهیت و هوش هدایتگر جهان به حساب می‌آید. این نگاه خاص پانتئیستی به خدا و انسان باعث شده است که بروز نشانه‌هایی چون زندگی در لحظه، تقدیس ندای درون، تعامل با خداوند از طریق عشق به خود، دوست داشتن دیگران از طریق خوددوستی، دیدن هر چیز در شعاع وجودی خود و تأکید بر خودشکوفایی و خودبسندگی در سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید محتمل باشد.

واژگان کلیدی: معنویت‌گرایی جدید، خداشناسی، انسان‌شناسی، پانتئیسم، خود

الوهیتی.

* استادیار گروه اسلام و مطالعات معنویت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

مقدمه

معنویت هرچند در معنای کلی آن، شامل هر نوع معناجویی و تلاش برای فراروی از ظاهر است؛ اما در اینجا مراد از واژه معنویت همان دین‌داری آزاد و سیالی است که در غرب (خصوصاً کشورهای انگلوامریکن) با نقد ساختارهای رسمی دین (و به‌طور خاص دین‌داری نهادینه مسیحی) تحقق یافته و به دنبال برداشت‌های تعالی‌جویانه شخصی، ذهنی و غیرملتزم به دین نهادینه است. این نوع دین‌داری که با عباراتی چون باطن‌گرایی، عرفان بیرونی (بیرونیان) (Diogenes 1983, 5) و عرفان آزاد (استیس ۱۳۷۵، ۲۹) نیز خوانده شده اخیراً با نام معنویت و معنویت‌گرایی در کشورهای غربی طرفدارانی یافته است. تعابیری چون معنویت جدید،^۱ معنویت عصر جدید، معنویت نوپدید، معنویت سکولار، معنویت سیال، معنویت مایع، معنویت ساختارگریز، معنویت غیرتسلیمی، معنویت غیر الزام‌آور، معنویت آزاد و معنویت انفسی اشاره به همین نوع دین‌داری دارد.

اگر سبک زندگی را لایه روبنایی و نرم‌افزاری زندگی بدانیم، در پس آن لایه تئوریک و سخت‌افزاری وجود دارد که همان اعتقادات و دیدگاه‌های نظری مربوط به چیستی انسان، جهان، خدا و... است. (ترخان ۱۳۹۲، ۲۲-۲۳) همچنین با پذیرش این مبنا که بایدها و نبایدهای زندگی انسان ریشه در هست‌ها دارد می‌توان ادعا کرد که دیدگاه فرد درباره انسان و خدا می‌تواند در سبک زندگی وی تأثیر بسزایی گذارد. (ترخان ۱۳۹۲، ۲۵) از این‌رو، در مقاله حاضر به تبیین دیدگاه معنویت‌گرایان جدید درباره خدا و انسان و رابطه بین این دو می‌پردازیم تا با درک نگاه خاص معنویت‌گرایان جدید، بتوانیم ویژگی‌های متفاوت سبک زندگی آن‌ها را با سبک زندگی متداول در ادیان ابراهیمی را بهتر درک کنیم.

فایده اصلی این بررسی آن است که با درک باورهای پایه، اما ناپیدا در معنویت‌گرایی جدید برخی معماهای رفتاری معنویت‌گرایان جدید از پیچیدگی خارج می‌شود. به‌عنوان مثال، در نگاه اول ممکن است بین تأکید معنویت‌گرایان جدید بر خوددوستی، خودشکوفایی، خودبودگی، خودتظاهری و خوداطاعتی با نشانه‌هایی در سبک زندگی آن‌ها چون عشق به خدا، ارتباط زنده با خدا، گفتگو با خدا، دیدن خداوند در طبیعت و... تعارضی دیده شود؛ اما با رجوع به مبانی فکری این جریان، این نشانه‌های متعارض در سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید رمزگشایی خواهد شد و به شکلی سازگار و در پیوستگی باهم درک می‌شود؛ به عبارت دیگر با شناخت مبانی خداشناسی و انسان‌شناسی

۱. انواع و اقسام معنویت جدید و نوپدید را می‌توان تصور کرد؛ اما در اینجا مراد از معنویت جدید همان معنویت است که تحت تأثیر شرایط پست‌مدرن شکل گرفته است.

این جریان، بهتر می‌تواند فهمید که در شیوه زندگی این افراد چگونه خوددوستی و خودپرستی با معنویت‌گرایی جمع می‌شود.

البته باید خاطرنشان کرد که معنویت‌گرایی جدید، نظام الهیاتی مشخص که در آن خداشناسی و انسان‌شناسی به‌طور واضح ترسیم شده باشد، ندارد. پس نمی‌توان سراغ از دستگاه اعتقادی معنویت‌گرایی جدید گرفت. (ر.ک: شاکر نژاد ۱۳۹۵) باین حال، افراد در قالب معنویت‌گرایی جدید به سؤالات هستی‌شناختی، خداشناختی، غایت‌شناختی و انسان‌شناختی خود جواب می‌دهند. سؤالاتی درباره از کجا آمدن، به کجا رفتن و چرایی بودن کمک می‌کند تا افراد در هستی تعیین محل شوند و هویت و معنا بیابند. پاسخ به این سؤالات می‌تواند نظامی از اولویت ارزش‌شناسانه در ذهن ایجاد کند تا فرد بتواند مقیاسی برای اهمیت‌سنجی امور داشته و پدیده‌های پیرامونی برای او علی‌السویه و به‌عبارت‌دیگر پوچ و بی‌اهمیت نباشند. سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید تظاهرات بیرونی این عقاید است و رسانه‌ای برای درک هویت فکری این افراد به‌شمار می‌آید.

سبک زندگی در اصل «الگو یا مجموعه نظام‌مند کنش‌های مرجح است.» (مهدوی کنی ۱۳۸۷، ۷۸) یا با تعریفی دیگر سبک زندگی «الگوی کنش‌های روزمره معطوف به مصرف و تولید فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی که افراد را از یکدیگر متمایز می‌کند.» (حسنی ۱۳۹۶، ۴۹) با مبنا قرار دادن این دو تعریف، مقاله حاضر سعی خواهد کرد مبانی فکری این الگو را بین معنویت‌گرایان جدید شفاف‌تر کرده و با تحلیل عقاید آن‌ها درباره خدا و انسان در قالب ایده پانثیسم به درک چگونگی و شیوه زندگی این افراد و نشانه‌های خاص این سبک جدید معنویت‌گرایی کمک کند.

به‌طور کلی ایده‌ها و انگاره‌هایی که مبنای عمل و پشتوانه معنایابی در معنویت‌گرایی جدید است، یک رویکرد کلی دارد و آن تقدس‌بخشی دوباره به هستی، طبیعت و انسان است یعنی تقدس‌اموری که در دوره مدرن تقدس‌زدایی شدند، اما این تقدس دوباره، با قداستی که امور مذکور در دوران سنت داشته‌اند متفاوت است. قداست‌بخشی جدید با محوریت فهم انسان و بدون اتکا به وحی انجام می‌شود و تقدس در شکل اخیر خود لزوماً به‌معنای مابعدالطبیعی و آن جهانی بودن نیست؛ بلکه امور می‌توانند در همین گستره جهان معلوم، مقدس (به‌معنای ارزشمند، ناشناخته و رازآلود) شده و موجب احساس هیبت و بهجت باشند.

البته نگاه کل‌گرایانه (هولیستیک) معنویت‌گرایان جدید باعث می‌شود که تمایزهای شناخته شده بین هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی خلط شود و مفاهیمی چون خدا، خود و جهان آن‌قدر کلی و گسترده به‌کار روند که در عمل شامل همه مصادیق

یکدیگر شوند و با محوریت اعتقاد به یکپارچگی همه امور (مونیزم^۱) همدیگر را تکمیل کنند. به‌عنوان مثال، گریفین^۲ اذعان می‌کند که این تدین جدید گاهی «کلمه خدا را به چنان معنای گسترده‌ای به کار می‌برد که حتی تصویر پوچ‌گرایانه سکولاریسم از واقعیت، تحت تعابیر دینی قرار گیرد». (گریفین ۱۳۸۸، ۲۲) به دلیل همین درهم‌تنیدگی، مثلاً بحث انرژی هم در هستی‌شناسی، هم در خداشناسی و هم انسان‌شناسی قابل طرح است و یا اینکه خداوند به‌عنوان یک کلیت یکپارچه و محلول در همه اجزاء عالم می‌تواند به‌طور مستقل ذیل عنوان خداشناسی طرح شود؛ اما باین حال هستی‌شناسی و انسان‌شناسی معنویت‌گرایی جدید نیز چیزی جز تبیین خدا بودن هستی و انسان نخواهد بود.

نکته دیگری که شایان ذکر است این است که ایده‌های طرح شده در این مقاله عمدتاً ایده‌هایی مشکک هستند؛ یعنی در درجات و با غلظت‌های مختلف در سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید دیده می‌شوند (هرچند همه این ایده‌ها نیز در همه افراد نیست). به‌عنوان مثال ایده «تقدس هستی و جهان طبیعت» در شکل قوی آن همان تجلی الوهیت دانستن هستی است و در شکل ضعیف آن ضروری دانستن احترام به حیوانات و محیط‌زیست برای داشتن تجارب معنوی است. به عبارت دیگر، ایده‌های معنویت جدید، در سطوح و درجات مختلف یافت می‌شوند و نباید انتظار داشت که همه آن‌ها عیناً در سبک زندگی همه معنویت‌گرایان موجود باشد. به‌هر حال، با در نظر داشتن نکات فوق و با اندکی تسامح می‌توان در دو محور انگاره‌های مربوط به خدا و انگاره‌های مربوط به انسان^۳ به دسته‌بندی ایده‌ها و باورهای مؤثر بر سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید پرداخت.

۱) انگاره‌های مربوط به خدا

خداشناسی یکتاپرستانه، بر اندیشه تعالی خداوند از ابژه‌های جهان استوار است؛ (حمیدیه ۱۳۹۱، ۲۲۷-۲۲۸) اما انسان عصر جدید بر اساس جهان‌بینی غیر تعالی‌گرای خود، از این نوع خداشناسی فاصله می‌گیرد. به‌علاوه، در معنویت‌گرایی جدید خدای تیبستی ادیان ابراهیمی (هرچند در حقیقت امری مطلق، نامتغیر، بی‌نهایت، ازلی و غیر جسمانی است، اما) به‌خاطر ضدیت معنویت‌گرایان جدید با نمادپردازی‌ها و استعاره‌های مسیحی - یهودی، خدایی پدرسالار، زورگو و خارج از جهان ملموس معرفی می‌شود

1. Monism

2. David Griffin

۳. در این بحث سعی شده است در حد امکان در عناوین بحث از اصطلاح خداشناسی و انسان‌شناسی پرهیز شود؛ زیرا همان‌طور که گفته شد نمی‌توان به‌طور قطع گفت در هر یک از این حوزه‌ها اندیشه‌ای منسجم و نظام‌مند وجود دارد.

(Griffin 1988, 18) تا با تصویرپردازی‌های معنویت‌گرایان جدید از خداوند یعنی خدای حاضر در همه، خدای همراه و خدای غم‌خوار (Wuthnow 1998, 95-96) تقابلی آشکار ایجاد کند. خدای معنویت‌گرایان جدید، دیگر موجودی متعالی نیست؛ بلکه خدایی زمینی، ساکن در تمام عالم و تعالی زدوده^۱ است (Ferrer & Sherman 2008, 19) که عین جهان یا حال در جهان قلمداد می‌شود. به این شکل پنداشت حلولی از الوهیت به جای خدای متعالی می‌نشیند و خدای ساکن در عرش جای خود را به خدای ساکن در درون اشیاء می‌دهد. (کمپل ۱۳۸۷، ۲۱۰-۱۸۷)

البته در اینجا مجال نقد ایده‌های مذکور و نشان دادن تفاوت‌های آن با اندیشه اسلامی نیست و فقط این نکته گوش‌زد می‌شود که این تغییر در خداباوری در یک دوره کوتاه زمانی رخ نداده است و برای درک بهتر آن لازم است ابتدا تحولات خداشناسی در دوران مدرن را شناخت و نحوه «انکار خدا» در این دوره را بررسی کرد و بعد از آن به مفهوم خدای پسامدرن یعنی خدای قوت‌زدایی شده و حال در جهان پرداخت.

گریفین مبانی انکار خدا در دوران مدرن را چنین برمی‌شمارد: ۱. ردّ حجیت کتاب مقدس توسط یافته‌های علمی؛ ۲. سوءاستفاده سنت از مفهوم خدا برای به بند کشیدن انسان؛ ۳. محدودیت‌زایی مفهوم خدای متعالی برای ارزشی به نام آزادی؛ ۴. ردّ وجود خدا به دلیل امکان‌ناپذیری تجربه حسی خدا و ۵. بیکاری خداوند (در صورت وجود او) با گسترش تحلیل‌های مکانیکی از ساختار عالم. (گریفین ۱۳۸۸، ۱۱-۱۰۲) بهزاد حمیدیه نیز با نگاهی منسجم‌تر به همین عوامل (عوامل انکار خدا در دوره مدرن)، آن‌ها را در چهار دسته می‌گنجاند: ۱. عقل‌گرایی مدرن (شکاکیت قرن ۱۸، عقل‌گرایی کانتی و تلاش‌های روشنفکران دینی برای گسترش الهیاتی اسطوره‌زدا و طبیعت‌گرا)؛ ۲. علم‌گرایی (کاوش‌های علمی و یافته‌های متضاد با داده‌های تاریخی و کیهان‌شناختی و انسان‌شناختی کتاب مقدس)؛ ۳. برداشت‌های اخلاقی جدید (مفهوم جدید آزادی و عدالت و تأکید بر فضیلت خودآیینی و خودمختاری) و ۴. الزامات زندگی مدرن (عدم ملاحظات فمینیستی در الهیات سنتی، عدم دخالت خداوند در بلاهای طبیعی و فجایع انسانی، بی‌فایده‌گی تئیسیم برای رنج‌های زندگی و اضطراب‌های دنیای مدرن و...). (حمیدیه ۱۳۹۱، ۲۴۸-۲۳۵)

به این شکل، هرچند ایده «خدا مرده است» در جهان‌بینی مدرن رواج یافت؛ اما مشکلات بشر با انکار خدا حل نشد و «مرگ خدا» نتایجی منفی در زندگی عملی بشر در پی داشت که انسان مدرن را مجاب کرد، هرچند به گونه‌ای دیگر، دوباره سخن از

1. Detranscendentalization.

خداوند بگوید. گریفین برخی از پیامدهای از دست دادن اعتقاد به خدا در دوره مدرن را چنین برمی‌شمارد: ۱. رواداری هر چیز (اگر خدایی نباشد همه چیز مجاز خواهد بود)؛ ۲. پوچ‌انگاری (خداوند ضامن اعتقاد به نامیرایی انسان است)؛ ۳. ماده‌باوری (خواهش سیری‌ناپذیری برای مهار اشیاء و طبیعت و از آن خود کردن هر چیز و نگاه به هستی و انسان به‌عنوان ابزار و نه به‌عنوان غایت)؛ ۴. ارتش‌سالاری (جنگ و درگیری در نتیجه ماده‌باوری) و ۵. قبیله‌گرایی جدید (تمایزگذاری بین ما و آن‌ها در هنجارگذاری اخلاقی). (گریفین ۱۳۸۸، ۱۱۱-۱۰۸) این نتایج منفی باعث شد که در اواخر دوران مدرن و اوایل دوران پسامدرن تلاش‌هایی برای احیاء مفهوم خدا صورت پذیرد مانند تعریف خدا به‌عنوان دل‌بستگی غایی (تیلیخ)، خدای رنج‌کشنده (بونهور)، خدا به‌عنوان فرآیند جهان (اصحاب الهیات پویشی)، خدای «تو»ی ابدی (بوبر) و خدای مخلوق بشر و به‌عنوان امر ذهنی و ساخته تجربه عرفانی (دان کیوپیت).

اما این بازیابی آموزه خدا (الوهیت)، به شکل یک باور سازگار با جهان‌بینی و هستی‌شناسی مونیستی، در دوره پسامدرن و با حفظ تعهد به آرمان‌های مدرن یعنی آزادی، تجربه‌گرایی و عقلانیت انجام شد. گوردون لینچ الوهیت پسامدرن را که مبتنی بر آزادی معرفت انسان (ذهنیت‌گرایی)، تجربه‌گرایی غیرحسی و معقولیت به‌جای عقلانیت است در یک جمله چنین بیان می‌کند: «امر الوهی، واحد یکپارچه و غیرقابل توصیف است که هم شعور هدایت‌گر در پس فرآیندهای تکاملی و انبساطی عالم است و هم درون اشکال مادی به‌عنوان انرژی پویای هستی ساکن است». (Lynch 2007, 43-44) اولین بخش این تعریف تأکید بر ایده یگانگی خدا در معنویت‌گرایی جدید دارد، البته نه به شکل بی‌همتایی خدا در تصور تیستی، بلکه به شکل یکپارچگی الوهیت و حضور الوهیت یکپارچه در همه جا و در نهایت یگانگی کل هستی، چنان‌که دونالد والش این خداشناسی را الهیات یگانگی^۱ می‌نامد. (همان، ۴۴)

درعین‌حال، یگانگی مذکور غیرقابل توصیف، غیر متشخص و فهم‌ناپذیر است. هرچند مفهوم این الوهیت بسیار مبهم است؛ اما به‌رحال این الوهیت مساوی با خدای خالق در خداپرستی ادیان ابراهیمی نیست؛ زیرا در تصور پسامدرن درباره قدرت متعالی خداوند بازنگری جدی صورت گرفته است و بر اساس تصور تکاملی (خودشکופا) از هستی، جهان یک خلاقیت مدام اما نامخلوق است و خداوندی خالق، در کار نیست که جهان را از عدم خلق کرده باشد. شروع این خلاقیت به شکل خودانگیخته و به‌احتمال‌زیاد از یک حالت نسبتاً آشفته (فضای بدون صورت) بوده است. پس از دیدگاه معنویت‌گرایان جدید، پیدایش

جهان متضمن ایده خلقت و مقوم اندیشه خدای خالق نیست؛ بلکه متضمن برانگیختن مدام صورت‌های پیچیده است و دلالت بر یک تصویر تکاملی دارد که خداوند نقش محرک، برانگیزاننده و هدایت‌گر را در آن ایفا می‌کند و نه خالق و آفریننده. (گریفین ۱۳۸۸، ۱۲۲-۱۲۱) از این رو، عنصر دیگر در مفهوم الوهیت جدید، درک خداوند نه به‌عنوان خالق، بلکه به‌مثابه شعور هدایت‌گر در پس فرآیندهای تکاملی هستی است. همان‌طور که در بخش قبل، یعنی تبیین دیدگاه معنویت‌گرایان جدید درباره هستی بیان شد، یکی از مفروضات و باورهای پایه در معنویت‌گرایی جدید تکاملی و خودشکوفای دیدن هستی است و الوهیت در این تصویر نقش محرک و هدایت‌گر فرآیند را به عهده دارد که به حرکت مداوم و انبساطی هستی نظم می‌دهد و هستی نیز در اینجا به‌مثابه تجلی ذهن یا تخیل خداوند لحاظ می‌شود. بر اساس همین تصور، دیگر مانند دوران مدرن، ما در جهانی فاقد معنا و پوچ زندگی نمی‌کنیم و همه‌چیز در روح الهی (انرژی کیهانی) قرار گرفته است و به سمت آینده‌ای منسجم و هدفمند حرکت می‌کند، آینده‌ای که مرگ هم در آن تولد دوباره و لازمه امتداد یافتن فرآیند شکوفایی است و انسان نیز می‌تواند با فعال‌سازی هوش الهی خود در فرآیند شکوفایی سهم باشد اما باین‌حال دیگر تصویری از خداوند خالق و متعال در کار نیست. (Lynch 2007, 44)

این دیدگاه درباره الوهیت لوازم اعتقادی متعددی در حوزه خداشناسی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی دارد. بر اساس بررسی‌های گوردون لینچ، دیدگاه مذکور در عرصه خداشناسی باعث ایجاد چرخشی از خداپرستی (تئیسم) به همه - خدایی (پانتئیسم)^۱ و یا همه - در - خدایی (پانتئیسم)^۲ شده است. با نگرش به الوهیت به‌مثابه تخیل فعال در پس کیهان و انرژی حافظ و هدایت‌گر در پس هستی، معنویت جدید مستعد آن می‌شود که تصور خدای متعالی را کنار گذاشته، آماده پذیرش خدای سکنی گزیده در طبیعت شود، خدایی که موجودی جدای از هستی نیست و به‌طور عمیق با تار و پود زندگی دنیوی عجین است. (همان، ۴۸) در این خداشناسی، علم و قدرت و خلاقیت خداوند همان علم و قدرت و خلاقیت موجودات هستی (بالأخص انسان به‌عنوان هدایت‌گر هستی) است و نه چیزی غیر یا متعالی از آن.

البته معرفی خداشناسی معنویت‌گرایی جدید با اصطلاحاتی چون پانتئیسم و پانتئیسم می‌تواند مشکل‌آفرین نیز باشد؛ زیرا اولاً بیشتر معنویت‌گرایان جدید درکی از این اصطلاحات ندارند؛ ثانیاً برخی از نحله‌ها و جریان‌های فکری یا عرفانی ادیان ابراهیمی

1. Pantheism

2. Panentheism

نیز شبیه همین تصورات را داشته‌اند و ثالثاً در میان معنویت‌گرایان جدید نیز هرچند خدای متعال به نفع خدای پانتئیستی نفی می‌شود؛ اما خدای پذیرفته‌شده نیز عمدتاً بر اساس برداشت‌های شخصی و تجارب فردی و همچنین زبان و قالب‌های مفهومی روز، تصویرسازی ملموس و انسانی می‌باید.

باین‌حال، بر اساس بررسی پژوهش‌گران غربی خصوصاً دیوید گریفین و گوردون لینچ تصورات معنویت‌گرایان جدید درباره خداوند را بیش‌تر از آنکه بتوان با واژگانی چون دیسم^۱ و تیسم^۲ (مونوتیسم^۳ یا پلی‌تیسم^۴) تبیین کرد، به دلیل نگاه غیرتعالی‌گرایانه و درعین‌حال کل‌گروانه آن، باید با اصطلاح پانتئیسم/ پانتئیسم بیان نمود. پس توجه به این دو اصطلاح ضرورت دارد هرچند این اصطلاح در بین معنویت‌گرایان عمومیت نداشته باشد و یا به مفهوم موجود در پس آن اصطلاح صراحتاً اذعان نشود.

پانتئیسم مبتنی بر این اعتقاد است که تمام امور هستی خداست. این اصطلاح که توسط یک نویسنده اتریشی به نام جان تولند^۵ در قرن هجدهم میلادی استفاده شد مشتق از ریشه یونانی «Pan» به‌معنای «همه» و «theos» به‌معنای «خدا» است^۶ که در زبان فارسی معمولاً به همه‌خدایی یا جهان‌خدایی ترجمه می‌گردد و معمولاً با مدل استعاره‌ای نسبت قطره و دریا تبیین می‌شود. این واژه هرچند ممکن است واژه‌ای جدید باشد؛ اما حکایت از یک ایده قدیمی دارد و آن یکسان‌نگاری خدا و هستی است.

پانتئیسم نیز یکی از تفاسیر این دیدگاه درباره خداوند است (Hinnells 1995, 368) که به‌جای یکی دانستن خدا و هستی، خدا را روح جهان می‌داند و به‌عبارت‌دیگر، خداوند را در هر ذره از جهان حال می‌انگارد و نه اینکه خداوند را کاملاً مساوی با هستی بپندارد. پانتئیسم که متشکل از «Pan» (همه) «en» (در) و «theos» (خدا) است و به همه - در - خدایی یا جهان‌پیکری ترجمه می‌شود اولین بار توسط چارلز هارتشورن^۷ برای نزدیک کردن پانتئیسم به تیسم به‌کار رفت. (شایانفر ۱۳۹۳، ۱۹) این دیدگاه تمام واقعیات را جزئی از هستی خدا

۱. البته لازم به ذکر است که بر اساس اصطلاح‌شناسی، پانتئیسم و پانتئیسم و حتی دیسم نیز نوعی از تیسم است؛ زیرا تیسم یعنی خداگرایی که در برابر الحاد قرار دارد می‌تواند شامل اشکالی چون یگانه‌نگاری، همه - در - خدا‌نگاری، چندخدایی و... باشد، اما به‌طور مصطلح عمدتاً تیسم را برای خداشناسی مرسوم در ادیان ابراهیمی به‌کار می‌رود که می‌توان آن را با یگانه‌پرستی یکی دانست.

2. Theism

3. Monotheism

4. Polytheism

5. John Toland

6. Stanford Encyclopedia of Philosophy: Pantheism

7. Charles Hartshorne

به حساب می‌آورد، هرچند تمام خدا لزوماً در جهان خلاصه نمی‌شود و بخشی از خداوند خارج از جهان معلوم است. (موحدیان عطار ۱۳۸۸، ۱۳۳) در هر دو صورت (چه پانتئیسم و چه پانتئیسم) نسبت خداوند با جهان مانند شکری است که در آب حل شده باشد و یا قطره‌ای است که به دریا بازگردد. در پانتئیسم خداوند در تک‌تک امورات هستی حلول کرده است و در پانتئیسم خداوند در کل عالم به ما هو کل، حلول کرده است (و البته در حالت دوم همان‌طور که گفته شد خداوند لزوماً مساوی با هستی نیست و می‌تواند بزرگ‌تر از آن‌هم باشد). بر اساس این دیدگاه حلولی اگر تعداد موجودات عالم را n عدد تصور کنیم با خداوند تعداد موجودات $n+1$ نمی‌شود؛ بلکه همچنان همان n باقی می‌ماند یعنی تنها روح یا قداستی به عالم افزوده می‌شود نه موجودی به موجودات عالم.

تأکید بر این دیدگاه در معنویت‌گرایی جدید از آن جهت است که تصور خدای سنتی در اروپا که امری متعالی و صاحب اوامر و نواهی بود به حاشیه رود. بر اساس این دیدگاه، خدا دیگر امری سراسر خوب و جدا از ما و منزه از بدی‌های ما تصور نمی‌شود، بلکه خدا در همه‌چیز و به همه شکل است. (Lynch 2007, 50) این تصور از خداوند می‌تواند زمینه را برای تقدیس طبیعت (به‌مثابه بدن خدا)، تقدیس زندگی روزمره (به‌مثابه محل تجلی خدا) و تقدیس انسان (به‌عنوان بازوی فعال خدا) فراهم کند و البته زمینه‌ساز ارتباط با الوهیت بر اساس رجوع به درون و تجارب شخصی و همچنین تصویرپردازی از آن به هر شکل خصوصاً بر اساس نمادپردازی‌های زنانه (با توجه به قابلیت زایش و پرورش) باشد.

مهم‌ترین کارکردی که تصور «خدای حاضر در همه‌چیز» در سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید می‌یابد آن است که فرد می‌تواند به‌طور دل‌بخوایی، هر لحظه و در هر موقعیت و با هر مراسم و اعمال عبادی با او ارتباط برقرار کند و در همه‌چیز او را تجسم کند. به این شکل زمینه برای تفاسیر شخصی و نمادسازی‌های عصری نیز مهیا می‌گردد. بر همین اساس است که در معنویت‌گرایی جدید امکان بهره‌گیری از نمادسازی و زبان استعاره‌ای زنانه‌گرا نیز به‌راحتی فراهم شده است و با فعالیت‌های جنبش‌های زنانه‌گرا و الهیات فمینیستی در معنویت‌گرایی جدید، موجی علیه خدای ادیان ابراهیمی که به گمان این افراد، خدایی پدرسالار است راه افتاد و با توسل به تصاویر زنانه از خدا (به‌ویژه خدایان زنانه ماقبل کتاب مقدس) بال و پر گرفت. تصویرسازی استعاری و نمادین از خدا در معنویت‌گرایی جدید به تراشیدن ویژگی‌های زنانه برای خداوند اقبال نشان می‌دهد تا به گمان خود هم‌چهره آمرانه وی را تغییر دهد و هم‌جباریت و قهاریت خدا را با تصورات مادرانه به رحمانیت و شفقت تبدیل کند و ارزش‌های زنانه را در تصویرپردازی از خداوند بگنجانند. (Lynch 2007, 51)

غیر از اقبال به نمادسازی فمینیستی (برای تغییر چهره دین‌داری تعالی‌گرا به دین‌داری زمینی)، معنویت‌گرایی جدید به احیای مفهوم خدای درون بر اساس مبانی مونیستی و پانتیستی نیز اقبال نشان داده است. اگر خدا در درون است (آن‌چنان‌که در همه‌چیز است) انسان می‌تواند عاملیت معنوی خود را از طریق احیاء مرجعیت درونی گسترش دهد و معنویت خود را صرفاً بر ذهنیت و درک درونی خود مبتنی سازد. (Heelas 1994, 97)

البته در معنویت‌گرایی جدید خدای درون با نفسانیت درون متمایز دانسته می‌شود و نفسانیت با عبارت «ego»^۱ یا من ظاهری (من کاذب) نفی می‌شود؛ اما جالب است بدانیم که «ego» یا من کاذب همان نفس اماره در معنویت‌گرایی دینی نیست بلکه «ego» یا من ظاهری، شخصیتی از انسان است که بر اساس شرایط محیطی ساخته می‌شود و در مقابل من باطنی / من اصیل قرار می‌گیرد که بر اساس درون‌نگری و کاملاً برخاسته از تصورات شخصی شکل یافته است. (همان)

پس از دریچه اصطلاح پانتیسم می‌توان مبانی سبک زندگی در معنویت‌گرایی جدید را بهتر درک کرد، اما نگاهی به سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید نیز می‌تواند به ما نشان دهد که چگونه این مبانی نظری در عمل پیاده شده و چه شکل خاصی می‌یابد؛ به عبارت دیگر با نگاه به کارکردهای ملموس خداوند در سبک زندگی معنویت‌گرایان می‌تواند نگاه پانتیستی مختص به معنویت‌گرایان جدید را بهتر فهمید.

خدا در معنویت‌گرایی جدید در عمل مساوی با خوبی، (Wuthnow 1998, 91) گشودگی ذهن، (Ibid) زندگی خوش و لذت‌بخش، (کمپل ۱۳۸۷، ۲۰۳) سرزندگی و شادابی (Heelas 2009, 2) و عشق‌ورزی است (Cowan 2012, 6) و در مواردی کاربرد دارد که نیاز به چنین مفاهیمی احساس شود. خداشناسی نیز در عمل ساختن ارزش‌های خود با نظر به درون، 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، پانتیسم در معنویت‌گرایی جدید را در عمل، نوعی خداشناسی اخلاقی و درمان‌گرایانه می‌داند و آن را «دیسم اخلاق‌گرا و درمان محور»^۲ می‌نامد. این خداشناسی در حقیقت دیستی است؛ زیرا خداوند همیشه 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)

این خداشناسی، اخلاق‌گرا است؛ زیرا متمرکز بر خیر عملی است و درمان‌گرایانه

1. ego

2. Moralistic Therapeutic Deism

است؛ زیرا هدف آن تضمین بهبودگی و رفاه معنویت‌گرایان است؛ اما همان‌طور که گفته شد در عمل دییستی 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. (همان) پس 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 تنها با رجوعی به درون فراخوانده می‌شود و تحت فرمان انسان قرار می‌گیرد.

واتنو این خداجویی را جستن خداوند برای بهره‌گیری از آن به عنوان یک چوب‌دستی کمکی^۱ 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 به نقل از چسترسون چنین می‌گوید: «یکی از خطرناک‌ترین ادیان، پرستش خدای درون است...؛ زیرا اگر مثلاً جونز خدای درون را پرستد در عمل این به معنای آن است که جونز، جونز را می‌پرستد... جستجوی صرف سلامتی همیشه منجر به ناسلامتی می‌شود». (Heelas 2009, 1)

البته با نظر به تعدد گرایش‌ها در معنویت‌گرایی جدید و تنوع سطوح و استعدادها نمی‌توان این پیامد عملی (خودپرستی) را نتیجه قطعی خداشناسی پانتئیستی دانست؛ اما از آنجاکه به گفته گوردون لینچ سازگاری «همه - خدایی» با مفروضات انسان جدید زمینه را برای اقبال وسیع افراد از طیف‌های مختلف فکری به این مفهوم دقیق و رهزن عرفانی (همه-خدایی) فراهم کرده است، از این رو، دیگر این مفهوم یک ایده خاص برای برخی از متفکران نخبه در درون ادیان سنتی (خواص عرفا) نبوده و عامه مردم از آن استقبال کرده‌اند. (Lynch 2007, 52) پس طبیعی است که به میزان رواج بیش‌تر آن در بین عامه مردم احتمال اشتباه گرفتن تمایلات شخصی [هوای نفس یا خواطر شیطانی] با خدای درون [خواطر رحمانی] نیز بیش‌تر شود. این پدیده، پدیده‌ای است که می‌توان آن را «پانتیسم خودپرستانه»^۲ نامید.

۲) انگاره‌های مربوط به انسان

انسان‌شناسی دینی نظریه‌ای درباره آفرینش، ساحات وجودی و ماهیت انسان و هم‌چنین

1. Crutch

2. Egoistic Pantheism

غایت، الگو و شیوه کمال اوست که بر مبنای متن مقدس به دست آمده باشد؛ اما در معنویت‌گرایی جدید مبانی شناخت انسان برخاسته از علوم تجربی (روان‌شناسی، تعلیم و تربیت، اخلاق، جامعه‌شناسی، زیست‌شناسی و عصب‌شناسی) تجارب و یافته‌های فردی، مسلمات سبک زندگی غربی (رفاه‌طلبی، تن‌آسایی و تنوع‌گرایی) است و نه متن مقدس. پس برای فهم انسان از دیدگاه معنویت‌گرایی جدید، باید مبانی آن را که در فرهنگ پساماده‌گرایی و ابرفردگرایی ریشه دارد تحلیل کرد.

در معنویت‌گرایی جدید برداشت‌های پسامردن از لیبرالیسم و اومانیسم و گرت‌برداری از جریان‌های جدید در روان‌شناسی اخلاق و تعلیم و تربیت، به همراه پس‌زمینه فکری معنویت‌گرایی جدید؛ یعنی باور به یکپارچگی جهان باعث ایجاد ایده‌های متفاوت در باب انسان شده است. خودالوهیتی،^۱ خودآیینی،^۲ خودآفرینی،^۳ خلاقیت‌گرایی، موفقیت‌گرایی، درمان‌جویی و تن‌آسایی (رنج‌گریزی) برخی از مضامین موجود در انسان‌شناسی معنویت‌گرایان جدید است که برای درک و تبیین آن‌ها باید مبانی فکری و فرهنگی مذکور را شناخت.

مونیسیم^۴ به درجات و اشکال مختلف بخش اصلی جهان‌بینی معنویت‌گرایی جدید است و خداشناسی و انسان‌شناسی این نوع معنویت‌گرایی را در سایه این مفهوم باید شناخت. همان‌طور که گفته شد، مونیسیم در عرصه خداشناسی و انسان‌شناسی تبدیل به ایده پانتئیسم می‌شود و بر اساس این دیدگاه، یعنی حضور خداوند در همه‌جا، انسان می‌تواند با شناخت خود و حضور در خود با الوهیت ارتباط یابد؛ زیرا الوهیت امری متعالی نیست، بلکه در درون قرار دارد. (Chandler 2013, 180)

به گفته گوردون لینچ هرچند که مونیسیم (و در عرصه خداشناسی پانتئیسم) باعث تقدیس هستی و ایجاد دیدگاه مثبت درباره آن و همچنین ایجاد درک مثبت از نفس انسان می‌شود، چالشی را با این تصور سنتی در مسیحیت ایجاد می‌کند که نفس انسان اساساً گناه‌آلود و ناپاک است. (Lynch 2007, 55) در معنویت‌گرایی جدید، نفس، تجلی شعور

1. Self-Divinization

2. Autonomy

3. Self-creation

۴. آموزه مونیسیم که آن را «وحدت بنیادین یا ذاتی وجود» ترجمه می‌کند اساساً مربوط به دیدگاه‌هایی عمدتاً فلسفی است که تنها به یک سنخ وجود در عالم قائل‌اند؛ هرچند آن وجود یکپارچه می‌تواند یک ماده پیوسته و یا یک روح مجرد بسیط باشد. البته در برخی مکاتب عرفانی از این اصطلاح برای تبیین نسبت خدا و جهان نیز استفاده می‌شود و برخی نیز به تسامح آن را بر وحدت وجود الهیاتی-عرفانی نیز اطلاق کرده‌اند. مونیسیم را باید در تقابل با دوآلیسم و پلورالیسم هستی‌شناختی فهمید. به این معنا در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان هستی‌شناسی‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: هستی‌شناسی یگانه‌گرا و هستی‌شناسی دوگانه یا چندگانه‌گرا. بر اساس سیاق عبارت، معنویت‌گرایی مونیسیتی از لحاظ هستی‌شناسی به یک هستی‌شناسی یگانه‌گرا تعلق داشته و منکر دوآلیسم و پلورالیسم وجودی است. همچنین مونیسیم به‌عنوان یک دیدگاه درباره انسان به‌معنای نفی دوآلیسم نفس و بدن یا روح و جسم است و به‌عنوان یک دیدگاه عرفانی، مونیسیم به‌معنای اعتقاد به عدم تمایز امور معنوی و مادی است؛ یا به‌عبارت‌دیگر اعتقاد به این گزاره است که امور معنوی و مادی یا ذهنی و فیزیکی در حقیقت جنبه‌ها یا مراتب یک وجود واحد هستند.

الهی یا انرژی کیهانی است، از این‌رو، درون انسان منبعی معتبر برای دانستن درباره الوهیت بوده و اعتباری بسیار بیش‌تر از سخنان کتاب مقدس و سخن پیامبران دارد. (همان)

بر اساس این دیدگاه، خویشتن انسان به‌عنوان جلوه‌ای از الوهیت که دارای شعور و آگاهی الهی است، نقش مهمی در تکامل هستی ایفا می‌کند و به‌عنوان کالبد الوهیت، ذاتاً پاک است. به‌زعم معنوی‌گرایان جدید، فرد با درک ندای درون و درک سخن خویشتن می‌تواند، مدعی داشتن درکی خطاناپذیر باشد و در جهت خودشکوفایی هستی گام بردارد. باین‌حال، به گفته لینچ تقدس خویشتن در معنویت‌گرایی جدید درجاتی دارد. در شکل قوی آن، «خود» انسان همان خدا است و در شکل ضعیف آن انسان تجلی عاملیت الهی در جهان است؛ (همان، ۵۶) اما در هر دو حالت خویشتن انسان، در هر درجه از رشدیافتگی و تحت هر شرایطی که باشد، شریف و الهی است و همان توانایی‌هایی را دارد که الوهیت از آن برخوردار است.

هرچند در این دیدگاه لزوماً انسان تمام خدا نیست و حقایقی درباره الوهیت وجود دارد که در ورای انسان و تجارب اوست؛ اما وجود انسان، در زمینه و بافتی الوهی قرار گرفته و در تار و پود آن بافته شده است. پس تجارب معنوی انسان نیز مانند الوهیت از صفاتی چون بیان‌ناپذیری، یگانگی و خیرت محض برخوردار است و فردی که به خویشتن توجه کند در شعاع این آگاهی و شعور قرار گرفته و به‌همراه آن شکوفایی و موفقیت می‌یابد. (همان، ۶۰-۵۹)

به گفته لینچ رجوع فراوان نویسندگان معنویت‌گرایی جدید به تصویرپردازی‌ها و نمادهای جنسی، در وصف تجارب معنوی، برخاسته از این تصویر یگانگی انسان و خداست. به گمان برخی از معنویت‌گرایان جدید انرژی حاصل از یگانگی‌ای که در هنگام تجارب معنوی خود را نشان می‌دهد همان انرژی‌ای است که در هنگام اوج تجربه جنسی نیز خود را بروز می‌دهد. انرژی جنسی انسان (که البته فراتر از روابط جنسی تعریف می‌شود) جلوه‌ای از انرژی وسیع زنده در هستی است که هم در تجارب جنسی و هم در تجارب معنوی (اتصال انسان و الوهیت) به نقطه اوج می‌رسد. نگاه مثبت به تجارب جنسی و هر نوع آمیزشی (حتی همجنس‌گرایانه) به گفته لینچ ناشی از همین برداشت الوهی از انرژی جنسی است. (همان، ۵۶)

اما اگر چنین است و انسان معنوی امروز، خود را مقدس و الهی می‌داند؛ چرا برخی از تحلیل‌گران، چنان‌که گفته شد، سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید را مبتنی بر خودمحوری می‌دانند و برخی نیز صفت خودشیفتگی بر این نوع معنویت‌گرایی می‌نهند؟ چرا معنویت‌گرایان جدید مانند عارفان سنتی در منش خود، به دنبال نفی انانیت و جهاد با نفس و تأکید بر خواست الهی نیستند، بلکه به گفته برخی، سبک معنویت‌گرایی جدید

مبتنی بر خودتظاهری و خودشیفتگی است.

در جواب، توجه به این نکته اهمیت دارد که محور و موضوع اصلی معنویت‌گرایی جدید انسان است؛ زیرا در این سبک از معنویت‌گرایی، علی‌رغم معنویت‌گرایی سنتی، خداوند ارزش‌ها را ارسال نمی‌کند؛ بلکه انسان با رجوع به خود و رجوع به ذهنیات خویش، ارزش‌ها را درمی‌یابد. (Griffin 1988, 17) برای پاسخ دادن به سؤال فوق باید به سراغ آن رفت که تعریف انسان در این نوع معنویت‌گرایی تا چه میزان تحت تأثیر فضای فرهنگی پسامدرن، دگرگون شده است و چه میزان زمینه‌های فکری مدرن مانند اومانیسیم، لیبرالیسم و فرهنگ مصرفی و همچنین ویژگی‌های خاص فرهنگ پسامدرن مانند پساماده‌گرایی، احساس‌گرایی سطحی و ابرفردیت در فرآیند تبدیل این ایده‌ها از نظر به عمل نقش ایفا کرده است.

جمع‌بندی

در این مقاله برخی از ایده‌های متداول نظری که در شکل‌دهی به سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید می‌تواند مؤثر باشد بررسی شد. این ایده‌های متداول هرچند به دلیل سیالیت اعتقادی در معنویت‌گرایی جدید، نمی‌تواند به‌عنوان باورهای مشترک در نظر گرفته شود، اما می‌تواند بینش شایع در میان معنویت‌گرایان جدید درباره خدا و انسان را نشان دهد.

چنان‌که در مقاله حاضر بیان شد ایده‌های متداول معنویت‌گرایی جدید درباره خداوند عبارت‌اند از: تأکید بر خدای مهربان، خدای حاضر در همه جا و خدای خدمت‌رسان. البته در برخی از سطوح معنویت‌گرایی جدید نیز خداوند عین زندگی، سرزندگی، بهزیستی، لذت و عشق دانسته می‌شود. پانثیسم به‌عنوان یک از مدل‌های تبیین خداشناسی، بهتر از مدل‌های دیگر می‌تواند دیدگاه همه‌خداگرایانه معنویت جدید را تبیین کند. نشانه‌های که می‌تواند حاکی از تأثیر این دیدگاه در سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید باشد از این قرار است: تقبیح خدای ادیان ابراهیمی به‌عنوان خدایی دست‌نیافتنی، تقدیس ندای درون و برداشت‌های شخصی از خداوند به‌عنوان خدای واقعی و زنده، تأکید بر عشق به‌جای تسلیم و اطاعت، تأکید بر دوستی و تعامل با خداوند به‌جای تعبد و همچنین پرداختن به نمادپردازی‌های متعدد و متکثر درباره خداوند خصوصاً نمادپردازی‌های زنانه.^۱

در معنویت‌گرایی جدید انسان نیز به‌عنوان بخشی از جهان و البته به‌عنوان بخشی که

۱. این نوع خداشناسی در موارد متعددی می‌تواند با خداشناسی ادیان ابراهیمی ناسازگار باشد: تعامل و همکاری دوجانبه با خداوند به‌جای اطاعت و تسلیم، همچنین احساس‌محوری و تخیل‌گرایی به‌جای دستورمحوری و تکلیف‌گرایی از اهم این موارد است. به گفته واتسو و هاوکینز خدا در معنویت‌گرایی جدید به دلیل همین ویژگی‌ها قابلیت آن را دارد که به‌جای یک خدای متعال و قاهر به یک خدای خدمت‌رسان و به‌عنوان یک چوب‌دستی یا درمان‌گری تحت فرمان تبدیل شود.

هوش فعال و انرژی مؤثر هستی بیش‌تر از همه در او قرار دارد درک می‌شود. از این‌رو، انسان به‌عنوان دریچه الوهیت، محور توجه است و خودآیینی، خودالوهیتی و خودآفرینی محور انسان‌شناسی در معنویت‌گرایی جدید به‌حساب می‌آید. همان‌طور که اشاره شد انسان‌شناسی معنویت‌گرایان جدید را می‌تواند از دیرچه نظریه‌هایی چون ابرفردگرایی، خودتظاهری و نظریه خودشیفتگی درک کرد، نظریه‌هایی که از دریچه آن‌ها می‌توان نحوه تلفیق جهان‌بینی مونیستی و خداشناسی پانتئیستی را در بستر هنجارهای پساماده‌گرایانه مشاهده کرد.

نشانه‌های که می‌تواند حاکی از تأثیر این دیدگاه در سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید باشد از این قرار است: شعار عشق به دیگری از طریق عشق به خود،^۱ تأکید بر خودشکوفای و خودتحقیقی، خودخداپنداری، خودبسندگی، بحث انرژی درون، بدن‌گرایی، کشف افسانه شخصی،^۲ تحسین ارزش‌های خودساخته و خودمحور و تقبیح ارزش‌های بیرونی از اهم این نشانه‌ها است.^۳

البته همان‌طور که در مقدمه گفته شد هدف اصلی مقاله، استفاده از مدل خداشناسی پانتئیستی برای تبیین مبانی نظری سبک زندگی در معنویت جدید بود و بیان نشانه‌هایی از تغییر در سبک زندگی معنویت‌گرایان، صرفاً بیان مواردی بود که با توجه به مبانی پانتئیستی بیشتر می‌توان احتمال وقوع آن‌ها را داد. بدیهی است که نظر قطعی را وقتی می‌توان ارائه کرد که برای هر یک از این احتمالات به شیوه تجربی پژوهشی مستقل انجام شود. پس مقاله حاضر فتح بابی بود برای بحث از سبک زندگی معنویت‌گرایان جدید و سعی داشت با کمک‌گیری از مدل خداشناسی پانتئیستی تبیینی سازوار از مبانی نظری سبک زندگی در معنویت جدید ارائه دهد تا به این شکل مقدمه‌ای برای پژوهش‌های تجربی درباره ویژگی‌های متفاوت سبک زندگی در میان معنویت‌گرایان جدید باشد.

۱. تبیین خداشناسی معنویت جدید بر اساس مدل پانتئیستی به ما می‌فهماند که چرا در معنویت جدید قبل از دوست داشتن دیگران باید خود را دوست داشته باشیم. بر اساس نگاه پانتئیستی تنها نوع دوست داشتن صحیح دوست داشتن الهی است و تنها دریچه به الوهیت نیز خود فرد است. پس فرد باید از دریچه دوست داشتن خود برای دوست داشتن دیگران اقدام کند.

۲. کشف افسانه شخصی که از اصطلاحاتی است که توسط پائولو کوئلیو رواج یافت به ما می‌گوید هر کس برای زندگی‌اش هدفی کاملاً شخصی و منحصر به فرد دارد که وظیفه ما کشف آن هدف شخصی و تلاش برای تحقق آن است.

۳. این دیدگاه درباره انسان نیز از جهات متعددی می‌تواند در ناسازگاری با دیدگاه ادیان ابراهیمی باشد: الهام درونی به‌جای وحی، خوداطاعتی به‌جای اطاعت از خدا، ساخت عمل دینی به‌جای اطاعت از حجت شرعی، مراقبه به‌جای دعا، فراموش‌سازی به‌جای توبه، تأکید بر خودشکوفایی و موفقیت معنوی به‌جای وظیفه و تکلیف‌گرایی، استفاده از یافته‌های روان‌شناسی به‌جای علم‌النفوس دینی و تأکید بر مشاوره به‌جای راهبری دینی از اهم این موارد است.

منابع

۱. استیس، والتر. ۱۳۷۵. عرفان و فلسفه. ترجمه خرمشاهی. تهران: سروش.
۲. حمیدیه، بهزاد. ۱۳۹۱. معنویت در سبک مصرف. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. شایانفر، شهناز. ۱۳۹۳. «تعالی حلول در فلسفه اسپینوزا و ملاصدرا». تهران: حکمت.
۴. کمپل، کولین. «تئودیه» «عصر جدید» برای عصر جدید». ترجمه باقر طالبی دارابی. ۱۳۸۷. هفت آسمان (۱۰): ۱۸۷-۲۱۰.
۵. گریفین، دیویدری. خدا و دین در جهان پسامدرن. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. ۱۳۸۸. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. موحدیان عطار، علی. ۱۳۸۸. مفهوم عرفان. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۷. شاکرنژاد، احمد. ۱۳۹۵. الهیات معنویت؟ معنویت پست‌مدرن و امکان‌سنجی استخراج نظام الهیاتی. فصلنامه نقد و نظر.
۸. ترخان، قاسم. ۱۳۹۲. مدل سبک زندگی برآیندی از جهان‌شناسی. قبسات ۱۸(۶۹): ۱۹-۴۸.
۹. مهدوی کنی، محمدسعید. ۱۳۸۷. دین و سبک زندگی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۰. حسنی، محمدحسین و دیگران. ۱۳۹۶. مفهوم‌سازی سبک زندگی فرهنگی. فصلنامه جامعه‌پژوهی فرهنگی (۱): ۶.

11. Chandler, Siobhan. 2013. The Way of the Spiritual Seeker. As Above so below. In ed.D.Bryant. Ways of the Spirit. Norman Fiering of Brown University. Pandora press.
12. Cowan, Nelson. 2012. The Spiritual. But not Religious Movement: Toward on Ethic of “Quasi – Official”. Wesley theological seminary.
13. Diogenes, Allen. 1983. Three Outsiders. Pascal. Kierkegaard. Simone Weil. Cowley.
14. Ferrer, Jorge N. & Jacob H Sherman. 2008. The Participatory Turn: Spirituality. Mysticism. Religious Studies. SUNY Press.
15. Griffin, David Ray. 1988. Spirituality and Society: Postmodern Visions. Sunny Press.
16. Hawkins, Merrill M. 2006. Personal Spirituality. in: Faith in America: Changes. Challenges. New Directions. Edited by Charles H. Lippy. Greenwood Publishing Group.
17. Heelas, Paul. 1994. “The Limits of Consumption and the Post Modern Religion of the New Age.” The Authority of the Consumer. 102-15.

18. _____ 2009. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. John Wiley & Sons.
19. Hinnells John, R. 1995. "A New Dictionary of Religions."
20. Lynch, Gordon. 2007. *New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*. Touris.
21. Wuthnow, Robert. 1998. "The New Spiritual Freedom." In: *Cults and New Religious Movements*. wiley – Blackwell.