

## تأملی بر گرایش به معنویت‌های نوپدید: واکاوی روایت جوانان از امر مقدس (نمونه موردی: دانشجویان گرونده به معنویت‌های نوپدید در شهر اصفهان)

دکتر علی قنبری برزیان<sup>۱</sup> دکتر شاپور سلماندوی<sup>۲</sup> و سیمین برفه‌ای<sup>۳</sup>

تاریخ وصول: ۹۸/۱/۳۱

تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۱۴

### چکیده:

پژوهش حاضر به مطالعه کیفی گرایش جوانان به معنویت‌های نوظهور و روایت آنها از معنویت نوپدید به عنوان یک امر مقدس می‌پردازد. سؤال اصلی این پژوهش این است که چه عوامل و تجربه‌هایی موجبات بروز تحول در زیست دینی آنان شده است؟ جامعه آماری این پژوهش شهرستان اصفهان است که نمونه پژوهش با استفاده از روایت‌های بازگوشده ۲۱ نفر از گروندگان به معنویت‌های نوپدید انتخاب شد. داده‌ها با استفاده از تکنیک تحلیل مضمون تجزیه و تحلیل شدند. گروه هدف این تحقیق در فاصله سنی ۲۲ تا ۳۴ سال قرار داشتند. اعتبار داده‌ها به شکل سه سوسازی مورد سنجش قرار گرفت. بر اساس یافته‌های این پژوهش عوامل و تجربه‌هایی نظیر سر بر آوردن تعارض معرفتی در مواجهه با تفکر عقلانی و تربیت انتقادی، تجربه تنش ناشی از تحمیل دین شریعت‌مدارانه، محرومیت وجودی، مواجهه با مسأله شر و دین دولتی بر بروز تحول در پابندی دینی افراد اثر گذاشته‌اند. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد اسطوره‌زدایی نسبی از نظام باورها، تقلیل احساس گناه، اعتقادورزی نسبی‌اندیشانه و تعلقی به جای اعتقادورزی جزم‌اندیشانه و تعبدی، تأکید بر عشق و حضور خداوند به جای تأکید بر قهر و قوت خداوند منشاء تحول زیست دینی شده است.

مفاهیم کلیدی: نوگروری، معنویت‌های نوپدید، تجربه زیسته، محرومیت وجودی، اسطوره

<sup>۱</sup> استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

a.ghanbari@ltr.ui.ac.ir

<sup>۲</sup> دکترای جامعه‌شناسی توسعه روستایی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران ssalmanvandi@gmail.com

<sup>۳</sup> کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران siminbarfei@yahoo.com

## مقدمه و بیان مسأله

پیدایش مفاهیم متعدد و گسترده در تحولات دینی و اشکال جدید دین‌ورزی، دین انتخابی، جنبش‌های معنویت‌گرا، عرفان‌های معناگرا و موارد متعدد دیگر تاییدی برای تغییرات فرهنگی و ارزشی در جوامع امروزی است. طی دیدگاه‌های گوناگونی که از دهه‌ی ۱۹۷۰ با ظهور و شناخت پدیده‌ای با عنوان «جنبش‌های نوین دینی»<sup>۱</sup> در جامعه‌شناسی آمریکا مطرح شد مباحثات زیادی بر سر تعبیر و تفسیر این پدیده به راه انداخته شد. برای برخی صاحب‌نظران، ادیان و معنویت‌های نوپدید نتیجه‌ی طبیعی بسط و گسترش تغییرات دینی در عصر حاضر هستند (Eliade, 1987: 390). اما به نظر می‌رسد دایره‌ی تعبیر و تفاسیری که از معنا و اهمیت آن می‌شود بسیار گسترده است. اطلاق عناوینی چون «دینداری‌های جدید»، «معنویت‌های نوپدید»، «رفتارهای نوین دینی» «دینداری لایت»، «دین‌کدر» و غیره ... به این گرایش‌ها خود گواه بر فزونی این تفاسیر است؛ همچنین، بحث بر سر «نوپدید» بودن این گرایش‌ها و تعیین مبدأ زمانی مشخصی برای آن‌ها در جوامع غربی تا حدودی محل مناقشه است (Chrisaides, 2003: 38). اما می‌توان گفت ورود این جریان‌ها به ایران تا حدودی از تاریخ مشخصی برخوردار است. از سویی اصطلاح معناگرا و معنویت‌همپوشانی زیادی با مفاهیمی مانند دین و مذهب و عرفان و تجربه‌ی دینی، امر مقدس، اخلاق و باطنی‌گری و مفاهیمی از این دست دارد. نوگروی<sup>۲</sup> به معنای تغییر در باورداشت‌های دینی افراد را نوگروی دینی می‌گویند که بر حسب درجه‌ی تغییر، دو گونه‌ی بارز نوگروی، نوگروی حاد و غیر حاد می‌باشد. " نوگروی غیر حاد به معنای تغییر در باورهای دینی فرد، بدون ترک آن دین است. به عبارتی، تحول دینی فرد در درون یک نظام اعتقادی، که در آن، فرد نسبت به پارهای اعتقادات خود تجدیدنظر می‌کند، خواه در مسیر تقویت آنها و خواه در مسیر تضعیف آن اعتقادات". نوگروی حاد نیز به معنی " بروز تغییر بنیادین در نظام اعتقادی و حرکت از یک نظام اعتقادی به نظام اعتقادی دیگر است" (Khazraei, 2009: 6).

معنویت‌های نوپدید با فروکاستن مفهوم دین، جایگزینی خودمحوری به جای خدامحوری و فرعی‌سازی دین، بزرگترین ضربه را بر کیفیت تدین وارد می‌کنند. آنها به دنبال معنویت‌ی بدون التزام به مقدمات و دین هستند، که التقاطی بودن ادیان جدید نیز به همین معناست. فرقه‌های نوظهور بر اساس نیازهای معنوی انسان نسبت به مسائل عرفانی

<sup>1</sup> new religious movements

<sup>2</sup> religious conversion

و آسمانی مطرح می‌شوند و بوجود می‌آیند، این آیین‌ها پاسخی حقیقی و صحیح به نیازهای معنوی انسان ارائه نمی‌کنند بلکه به دنبال زمینی و مادی کردن انسان هستند. این فرقه‌ها یک سری اهداف فردی و گروهی و در اغلب موارد اهداف سیاسی را دنبال می‌کنند. برخی از این معنویت‌ها هم با انگیزه‌ی سوداگری و فرصت‌طلبی در حوزه‌های مسائل اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی برای کسب پول از مردم ناآگاه و بی‌اطلاع توسط رهبران آنها به بیراهه کشانده می‌شوند.

در ایران معاصر، گرایش‌های دین‌گوناگونی وجود دارد که در بسیاری از مواقع، منافع و جهت‌گیری‌های متضادی از خود بروز می‌دهند (Mohadesi, 2007:85). نتایج مطالعات تغییر نسلی (Manteqi, 2005) حاکی از این است که در نسل سوم انقلاب (یعنی افرادی که در زمان انقلاب و جنگ، دوران خردسالی خود را می‌گذرانده‌اند) نسبت به نسل اول و دوم شاهد بروز مواردی مانند کاهش نسبی ابعاد پیامدی و مناسکی، شکل‌گیری تدریجی تفکر سکولار، غلبه‌ی دید عرفانی و فلسفی بر دید فقهی، پذیرش تسامح دینی، ترجیح مرجعیت علمی به مرجعیت دینی، به چالش کشیدن برخی آموزه‌های دینی، رویارویی گزینشی با دین و تأویل‌گرایی در برخی مسایل دینی هستیم (Collahi, 2010: 559).

در سه دهه‌ی گذشته به دنبال روی آوردن مردم به سوی معنویات و برای جلوگیری از گرایش مردم به سوی ادیان الهی، دو هزار و ۵۰۰ فرقه‌ی جدید ساخته شده که با یک حساب سرانگشتی، یعنی تقریباً هفته‌ای دو فرقه‌ی جدید به منصفه ظهور رسیده است. در ایران نیز حداقل ۱۲ فرقه‌ی نوظهور معنویت‌گرا از جمله فرقه‌ی "احمدیه"، فرقه‌ی "تبلیغ جماعت"، فرقه‌ی "عرفان حلقه"، فرقه‌ی "عرفان کیهانی"، فرقه‌ی "کابالا"، فرقه‌ی "تی سی ام"، فرقه‌ی "اکنکار"، گروه‌های شیطان‌پرستی شناسایی شده است. امروز عرفان‌های وارداتی که اغلب زادگاه آن در کشورهای غربی است با سرعت غیر قابل‌تصور به سوی کشور ما در حال نفوذ است. اما از آنجا که بحث ادیان نوظهور در دانشگاه‌ها و بین دانشجویان به‌عنوان قشر فرهیخته و تأثیرگذار جامعه‌ی تهدیدی بسیار خطرناک و جدی محسوب می‌شود، چرا که حوزه‌ی عمل و مانور مبلغان این جریان‌ها بیشتر از هر گروهی در مراکز آموزشی و میان جوانان و نوجوانان است لذا توجه و اقدام جدی‌تری را نیز می‌طلبید. تحقیقات ثابت کرده، ادامه‌ی فعالیت این گروه‌ها در جامعه‌ی ایرانی با خطراتی چون اخذ پول زیاد از افراد، کسب پول‌های بادآورده‌ی کلان، تخریب قدرت کار و شغل در اعضا، ترویج بی‌بند و باری، احساس ترس یا گناه، از میان بردن احساس مسئولیت، هدایت کردن افراد به زندگی پرحیله، بی‌رحمانه و جنایت‌کارانه، فاصله گرفتن از ادیان الهی با توجیه

تفسیر آزاد متون دینی، اشاعه‌ی مناسک و اعمال خالی از معنا و مفهوم، ایجاد تفرقه، شاخه شاخه کردن و بر هم زدن وحدت، شبهه‌افکنی در مبانی اعتقادی، الفای آرا و طرح‌های خود، ایجاد بلوا و جنجال تبلیغاتی و رسانه‌ای و دور شدن از عمق و ژرفای دین همراه است. از سال‌های میانی دهه‌ی ۵۰ شمسی آثاری از عرفان سرخ‌پوستی به فارسی ترجمه شد و در آن سال‌ها این آثار بسیار مورد استقبال قرار گرفتند، به طوری که از زمان ترجمه‌ی این آثار ۱۳۵۲-۱۳۵۱ تا سال ۱۳۵۷ این کتاب‌ها چندین بار تجدید چاپ شدند. پس از پیروزی انقلاب و منحل شدن مرکز ایرانی مطالعات فرهنگ‌ها، همچنان بودند مترجمانی که دست به ترجمه‌ی سایر مجلدات آثار عرفان سرخ‌پوستی (از جمله آثار دون‌خوان) و عرفان شرقی زدند. این آثار در ۱۵ سال اول انقلاب بسیار پرفروش گشته و تا آن زمان، دو نخله‌ی پرنفوذ از معنویت‌های نوپدید (تعالیم کریشنامورتی و عرفان سرخ‌پوستی) در ایران شناخته شد (*Malekeyan, 2016: 39*). شمار بالای کتاب‌های گوناگونی که در رابطه با این جریان‌ها روانه‌ی بازار شده و فروش چشمگیر این آثار علی‌رغم اعمال محدودیت‌ها و فشارهایی که از جانب وزارت ارشاد اعمال می‌شود، بر افزایش تعداد گروندگان به معنویت‌های نوپدید اشعار دارد. با جست‌وجوی فارسی واژگان مربوط به گرایش‌های نوپدید معنوی در اینترنت با خیل عظیمی از مطالب، وبلاگ‌ها، سایت‌ها، فایل‌های الکترونیکی آموزشی و ... مواجه می‌شویم. این کثرت نشان‌دهنده‌ی افزایش نفوذ جریان‌های معنوی نوپدید در میان کاربران فارسی زبان و افزایش مراجعه و گرایش کاربران به معنویت‌های نوپدید است. همچنین، افزایش حساسیت‌ها و نگرانی‌های متولیان نهادهای دینی و حاکمیت دینی در ایران نسبت به عرفان‌های نوظهور و معنویت‌های نوپدید در سال‌های اخیر خود گواه بر افزایش گرایش مردمان به چنین جریان‌هایی به‌ویژه در کلان‌شهرها است. فعالیت این فرقه‌های نوپدید در راستای قداست‌زدایی از پیامبران و نادیده گرفتن رسالت آنهاست تا از این طریق اقدام به براندازی ادیان آسمانی کنند و از شاخص‌های مشترک میان آنها عضوگیری‌های غیر معمول، بنیانگذاران فرهمند، هزار پاره کردن حقیقت، وجود مرزهای مشخص با دینداران الهی، در توهم خدا شدن از سوی اعضا و سران، پراکنده‌گویی و التقاط و بهره‌گیری از زبان‌ها و نمادهای مشترک و ... است. گسترش این فرقه‌ها در جامعه سبب ظهور آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی متعدد از جمله رواج فرهنگ ضدیت با ارزش‌های انسانی و بشری، رواج فرهنگ ضدیت با دین و ارکان آن، جعل تاریخ و حرکت پیامبران و نقش شیطان در انحرافات جامعه‌ی بشری، ترویج بحث بی‌بند و باری و انواع مفاسد اخلاقی خودکشی و ... می‌شود. این گروه‌ها و آیین‌ها به دنبال قیچی

کردن رابطه‌ی انسان و جامعه و خرافی کردن انسان و فاصله انداختن بین انسان با معرفت، عقلانیت و معنویت هستند، لذا آثار و تبعات ناگوار این عرفان‌ها متوجه عرصه‌های معرفتی، رفتاری، فردی و اجتماعی است و ما زمانی می‌توانیم از این آفات دور باشیم که آنها را عمیقاً بشناسیم.

معنویت نوپدید در تلاش است با تلفیق و گرت‌برداری از ادیان مختلف، مجموعه‌ای التقاطی به وجود آورده و در جوامع مختلف به تبلیغ پردازد که در درجه‌ی اول از اعتبار دین رسمی به خصوص دین مبتنی بر فقه بکاهد و سپس با ترویج عقاید صوفی‌گرایانه در جامعه، زمینه‌های رشد و گسترش خرافه‌گری را فراهم آورد. از طرف دیگر؛ گسترش فرقه‌های انحرافی از ابزارهای مهم تهاجم فرهنگی و جنگ نرم است. با استفاده از این اهرم در جریان تهاجم فرهنگی بدون آنکه چهره‌ی واقعی و نیت سوء مهاجم معلوم باشد، ارزش‌ها و هنجارهای بنیادی جامعه مورد هجوم قرار گرفته و زمینه‌های پذیرش افکار انحرافی فراهم می‌شود. از این‌رو، بررسی علل گرایش به آنها ضروری است. به لحاظ مکانی نیز ضرورت پژوهش قابل تأمل جدی است. اول اینکه اغلب تحقیقات مرتبط با معنویت‌های نوپدید به مطالعه‌ی تهران پرداخته‌اند در حالی که یکی از مهم‌ترین مراکز رشد معنویت‌های نوپدید اصفهان بوده است. از سویی ویژگی‌های دین‌ورزی و سنتی بودن و مذهبی بودن بافت عمومی شهر اصفهان بستر خوبی برای بروز و ظهور جریان‌های فرهنگی نوظهور است ولی در سال‌های اخیر پژوهشی در این زمینه انجام نشده است.

با توجه به ازدیاد گرایش به معنویت‌های نوپدید در شهر اصفهان و نیز فقدان بررسی‌هایی جامعه‌شناختی در باب علل گرایش افراد به معنویت‌های نوپدید در اصفهان، این تحقیق بر آن است به مطالعه‌ی تحول در پایبندی دینی گروندگان به معنویت‌های نوپدید بر اساس تجربه‌ی زیسته‌ی آنها در شهر اصفهان پردازد. بر این اساس، در مقاله‌ی حاضر این پرسش مطرح می‌شود که چه عواملی سبب گرویدن این افراد به معنویت‌های نوپدید شده است؟ چه پدیده‌ها و شرایط اجتماعی‌ای و نیز چه تجربیات زیسته‌ای بر افراد حادث شده و موجب گردیده تا آنان به یک گرایش معنوی نوپدید احساس نیاز کرده و در صدد عضویت در گروه دینی جدیدی برآیند؟ بر این اساس، مقاله‌ی حاضر شالوده‌ی خود را بر مبنای پاسخ‌گویی به دو پرسش توصیفی و تبیینی فوق (فهم مسیر تحول دینی افراد و نیز شناسایی علل گرایش آنان به معنویت‌های نوپدید) بنا نهاده است.

### چهارچوب نظری پژوهش

برای تبیین نظری معنویت‌های نوپدید محققین، از نظریه‌های متعددی استفاده نموده‌اند. کانتز مدل پایبندی دینی را طرح نموده، "کلبرگ" مدل رشد اخلاقی و لافلند مدل نوگروری دینی را طرح نموده‌اند. پیتر برگر تکثرگرایی دینی را عامل پیدایش معنویت‌های نوظهور می‌داند و هریولوزهاز چارچوب مدرنیته‌ی دینی را برای تبیین این موضوع بهره برده است. کانتز دریافت که پایبندی در سه سطح مختلف رخ می‌دهد: پایبندی در سازمان‌دهی (پایبندی ابزاری<sup>۱</sup>)، پایبندی به دیگر مردمان گروه (پایبندی عاطفی<sup>۲</sup>)، و پایبندی به قوانین و آداب و رسوم گروه (پایبندی اخلاقی<sup>۳</sup>). مدلی که لورنس کلبرگ در آن فرآیند رشد اخلاقی را نشان می‌دهد، مدلی شناختی و مبتنی بر رویکرد ساختارگرایی شناختی است. ساختارگرایان شناختی بر این باوراند که رشد فکری در تمامی مردمان و فرهنگ‌ها از مراحل یکسانی عبور می‌کند. «تغییر در سطح شناختی نیز ملازم با حالتی از نوگروری است» (Roberts, 1990: 124).

Janlafland 1977 در تحلیل خود از فرآیند نوگروری دینی، سلسله عواملی را مشخص می‌کند که افراد بی‌طرف را به پیروی‌های متعهد تبدیل می‌کند. بر اساس مدل لافلند، صرفاً مردمانی که تمامی وضعیت‌های متوالی مورد نظر را از سر بگذرانند، ممکن است به گروه دینی جدیدی بگروند. ترسیم شکل سرهم‌بندی شده‌ی این وضعیت‌ها، تصویری کیفی شکل را به دست می‌دهد، چرا که «به‌طور نظام‌مند، از تعداد مردمانی که وضعیت بعدی را تجربه می‌کنند، کاسته می‌شود» (Roberts, 1990: 110).

از دید هریولوزها در جوامع مدرن، گسیخته‌گی‌هایی میان عوالم فرهنگی (نسل‌های متفاوت) دیده می‌شود که نشان‌دهنده‌ی «شکاف‌های واقعی فرهنگی» هستند که «تا قلب هویت‌های فرهنگی و اجتماعی، و تا قلب روابط با جهان و قابلیت‌های افراد برای [برقراری] ارتباط، پیشروی نموده‌اند» (Herviolezhe, 2001: 288)؛ اما در وضعیت مدرنیته‌ی دینی، از نظر هریولوزها این نهادها با توجه به استقلال مردمان در رد کردن یا پذیرش هویت‌های «حاضر و آماده» و فعال بودن آن‌ها در مسیر هویت‌یابی خویش، «توانایی تنظیم‌کنندگی» را می‌یابند و هر بعد هویت‌یابی، با توجه به سایر ابعاد دیگر نسبتاً مستقل

<sup>1</sup> instrumental commitment

<sup>2</sup> affective commitment

<sup>3</sup> moral commitment

می‌شود و سپس خودش از طریق «انسجام‌بخشی مجدد»، «محور هویت‌یابی دینی» می‌گردد (Roberts, 1990: 300-301).

روزابث کانتر در پژوهشی به مطالعه‌ی عوامل استمرار بقای اجتماعات دینی پرداخته است. از نتایج پژوهش کانتر شناسایی تعدادی از ابعاد پایبندی در جماعت‌هایی بود که توانسته بودند با موفقیت به حیات خود ادامه دهند. به نظر می‌رسد این ابعاد، قابل تعمیم به طیف متنوعی از سازمان‌ها باشند. اما این مدل به‌طور خاص در مطالعه‌ی جنبش‌های دینی قابل استفاده است. کانتر دریافت که پایبندی در سه سطح مختلف رخ می‌دهد: پایبندی در سازمان‌دهی (پایبندی ابزاری<sup>۱</sup>)، پایبندی به دیگر مردمان گروه (پایبندی عاطفی<sup>۲</sup>)، و پایبندی به قوانین و آداب و رسوم گروه (پایبندی اخلاقی<sup>۳</sup>).

مدلی که لورنس کلبرگ در آن فرآیند رشد اخلاقی را نشان می‌دهد، مدلی شناختی و مبتنی بر رویکرد ساختارگرایی شناختی است. ساختارگرایان شناختی بر این باورند که رشد فکری در تمامی مردمان و فرهنگ‌ها از مراحل یکسانی عبور می‌کند. بر اساس دیدگاه پیاژه، تا زمانی که فرد اختلالی شناختی را تجربه نکند که در آن به ناکافی بودن تفاسیر خود از تجربه‌اش پی برد، گذار از یک سطح به سطح بعدی میسر نخواهد گشت. «تغییر در سطح شناختی نیز ملازم با حالتی از نوگروری است» (Roberts, 1990: 124). باید این نکته را در نظر داشت که رویکرد ساختارگرایی شناختی مربوط به تغییر در ساحت ذهنی مردمان بوده و چنانچه نوگروری دینی با تغییر در ذهنیت و جهان‌بینی همراه باشد، این رویکرد می‌تواند درک روشنی از فرآیند نوگروری به دست دهد. بر اساس این نظریه، مردمان بر طبق مراحل رشد شناختی، در هر گستره از زندگی خود، واجد نوع خاصی از تفکر اخلاقی می‌باشند. کلبرگ سه سطح و در مجموع شش مرحله رشد تفکر اخلاقی را معرفی و ارائه می‌کند. این مراحل به‌صورت طولی هستند. به بیان دیگر، فرد برای رسیدن به سطح بالاتر حتماً باید سطح قبلی را طی کرده باشد. (Jahangirzade, 2011: 111).

جان لافلند (۱۹۷۷)، در تحلیل خود از فرآیند نوگروری دینی، سلسله عواملی را مشخص می‌کند که افراد بی‌طرف را به پیروی‌های متعهد تبدیل می‌کند. بر اساس مدل لافلند، صرفاً مردمانی که تمامی وضعیت‌های متوالی مورد نظر را از سر بگذرانند، ممکن است به گروه دینی جدیدی بگروند. ترسیم شکل سرهم‌بندی شده‌ی این وضعیت‌ها،

<sup>1</sup> instrumental commitment

<sup>2</sup> affective commitment

<sup>3</sup> moral commitment

تصویری کیفی شکل را به دستمی دهد، چرا که «به‌طور نظام‌مند، از تعداد مردمانی که وضعیت بعدی را تجربه می‌کنند، کاسته می‌شود» (Roberts, 1990: 110). بدین‌سان، بخش قابل توجه‌ای از جمعیت ممکن است وضعیت فشار یا تنش را تجربه کنند (وضعیت اول). بخش کوچک‌تری از جمعیت ممکن است چشم‌انداز دینی حل مسأله (دومین وضعیت) را اتخاذ کنند. وضعیت سوم ممکن است برای برخی از مردمان قابل حصول باشد و به همین ترتیب، فقط تعداد اندکی از مردمانی که وضعیت‌های پیشین را تجربه کرده‌اند با وضعیت‌های بعدی مواجه می‌شوند. هفت وضعیت موجود در مدل نوگروی لافلند است:

۱. تنش<sup>۱</sup>: به عقیده‌ی لافلند همبستگی با گروه‌های دینی یا معنوی می‌تواند به‌عنوان یکی از پاسخ‌های فرد به تجربه‌ی تنش ناشی از آنومی در جوامعی که با تغییرات گسترده‌ی اجتماعی - فرهنگی روبه‌رو هستند در نظر گرفته شود. اما تنش حاصله از این احساس آنومی می‌تواند به طرق گوناگون مرتفع گردد و در این میان، نوگروی دینی تنها یکی از پاسخ‌های احتمالی به وضعیت تنش است (Ibid: 111).

۲. چشم‌انداز دینی حل مسأله<sup>۲</sup>: دومین مشخصه‌ی فردی، «تمایل به حل مسأله با عطف توجه به روش‌های دینی - معنوی یا [سیره و سخنان] رهبران دینی - معنوی، به جای روش‌های سیاسی یا روان‌پزشکی و ...» است. تنها زمانی که فرد معنایی دینی یا معنوی را در ورای افق رخدادهای مادی و محسوس ببیند می‌تواند تابع پیام گروه دینی - معنوی باشد (Ibid).

۳. جست‌وجوگری دینی<sup>۳</sup>: با این جست‌وجوگری، آنان خود را به‌عنوان «جست‌وجوگران حقیقت» بازشناختند. با این وجود، هر جست‌وجوگری‌ای منجر به نوگروی نخواهد شد (Ibid).

۴. نقطه‌ی تحول در زندگی<sup>۴</sup>: لافلند مواردی نظیر مهاجرت، «از دست دادن شغل»، «اخراج یا فارغ‌التحصیل شدن از دانشگاه»، «فروپاشی زندگی زناشویی» و «بیماری» نقطه‌های تحولی هستند که به‌صورت بالقوه می‌توانند منجر به نوگروی شوند (Ibid).

۵. نزدیک شدن پیوندهای عاطفی درون‌کیشی<sup>۵</sup>: لافلند بر تقدم مرحله‌ی پایبندی عاطفی بر مرحله‌ی پایبندی اخلاقی تأکید می‌کند و در مرحله‌ی ششم به علت بریدن از

<sup>1</sup> tension

<sup>2</sup> religious problem-solving perspective

<sup>3</sup> religious seeker ship

<sup>4</sup> turning point in life

<sup>5</sup> close cult affective bonds



خانواده یا اجتماع دینی قبلی، فرد ممکن است سطحی از انزوا، از خود بیگانگی و تنهایی را تجربه کند و سعی می‌کند ارتباط عاطفی با شبکه‌ی دوستان هم‌کیش را جایگزین پیوندهای عاطفی برون‌کیشی کند؛ و در آخرین مرحله‌ی ۷، به تغلیظ پایبندی مردمان نسبت به گروه، از طریق کنش متقابل فشرده میان اعضا اشاره دارد و تعاملات پر‌قوام<sup>۱</sup> ایجاد می‌شود (Roberts, 1990: 113).

از نظر برگر، در گذشته ادیان انحصارگر وظیفه‌ی معنا و مشروعیت بخشیدن به زندگی فردی و جمعی مردمان را بر عهده داشتند و «درجه‌ی بالای یکپارچگی» اجتماعی و وجود «نظم معنایی یکپارچه‌ساز که بخش‌های متفاوت جامعه» را در بر می‌گرفت «جهان زیست‌مشترکی» را سامان می‌داد. معانی، ارزش‌ها و باورهای گوناگون رایج در جامعه در نهایت از طریق «تفسیری جامع درباره‌ی واقعیت»، که زندگی انسان را به کل نظام عالم ربط می‌داد «یکپارچه» می‌شدند. در جوامع ماقبل مدرن، دین احساس «بودن در کاشانه‌ی خود» در جهان هستی را برای انسان ممکن می‌ساخت. اما در جوامع مدرن، بخش‌های گوناگون زندگی مردمان تحت تأثیر «جهان‌های معنایی و تجربی» متفاوتی قرار می‌گیرند. با پیچیده شدن تقسیم کار ناشی از «تولید فن‌آورانه» و سر برآوردن نظام‌های شغلی گوناگون فرد خود را با جهان‌های زیست‌متفاوتی روبه‌رو می‌بیند و این «چندگانگی» به حوزه‌ی خصوصی مردمان نیز تسری پیدا کرده و نیز «تظاهرات عمده‌ای در سطح آگاهی دارد» (Berger and Berger & Colner, 2008: 73-74). برگر بر نقش «آگاهی شهری» و «ارتباط جمعی مدرن» در فرآیند چندگانگی شدن در هر دو قلمرو عمومی و خصوصی تأکید می‌کند. در بسیاری از موارد، این چندگانگی به درون «جامعه‌پذیری اولیه» فرد راه می‌یابد و در نتیجه، چنین فردی از همان آغاز کثرت جهان‌های زیست را تجربه کرده و فرآیندهای گوناگون «جامعه‌پذیری ثانویه<sup>۲</sup>» را از سر می‌گذراند (Ibid: 75-76). چندگانگی شدن زیست جهان‌های اجتماعی تأثیر عمده‌ای در حوزه‌ی دین دارد. تا زمانی که نمادهای دینی «بخش‌های با معنای تجربه‌ی زندگی اجتماعی» فرد را پوشش می‌داد، این نمادها همواره از طریق تجربه‌ی مردمان مورد تأیید بوده و موجه می‌نمودند. به عبارتی، تجربیات زندگی روزمره‌ی فرد نمادهای فراگیر یکسانی را تصدیق می‌کرد و همین امر بر اعتبار این نمادها صحه می‌گذارد. اما به موازات رشد تدریجی چندگانگی، فرد در زندگی روزمره با ارزش‌ها و اعتقادات متفاوت و گاه متضادی روبه‌رو می‌شود که با ارزش‌ها و

<sup>1</sup> intensive interaction

<sup>2</sup> secondary socialization

اعتقادات وی همخوانی ندارد و همین تجربه، مقبولیت نمادها و تعاریف دینی را در زندگی وی به چالش می کشد (Ibid: 78).

از دید هرویولژه در جوامع مدرن، گسیخته‌گی‌هایی میان عوالم فرهنگی (نسل‌های متفاوت) دیده می‌شود که نشان‌دهنده‌ی «شکاف‌های واقعی فرهنگی» هستند که «تا قلب هویت‌های فرهنگی و اجتماعی، و تا قلب روابط با جهان و قابلیت‌های افراد برای [برقراری] ارتباط، پیشروی نموده‌اند» (Herviolezhe, 2001: 288). اما شکاف‌های ارزشی میان والدین و فرزندان (در جوامع مدرن) بیانگر اجتماعی شدن نابرابر آنان است و این امر موجب تضاد میان «انتقال‌دهنده‌گان میراث معرفتی» از یکسو، و دریافت‌کنندگان این میراث از سوی دیگر می‌شود. از طرفی دریافت‌کنندگان در طی زندگی خود «جابه‌جایی زیست جهان‌های مختلف» را تجربه کرده (Berger and Berger & Colner, 2008: 74).

هرویولژه جست‌وجو برای «دین انتخاب‌شده شخصی<sup>۱</sup>» که بر تجربه‌ی شخصی و «اصالت جست‌وجوی شخصی» تأکید دارد را متناسب با ظهور «مدرنیته‌ی روان‌شناختی» می‌داند. «مدرنیته‌ی روان‌شناختی بدین معناست که شخص باید خودش در مقام یک فرد بیاندیشد و ورای هر گونه هویت موروثی، که منبع اقتدار خارجی آن را تجویز کرده است، تلاش کند هویت شخصی بیابد» (Herviolezhe, 2001: 291). با ظهور مدرنیته روان‌شناختی و در خلال «قطبی شدن» و «ذهنی شدن» فرآیند شکل‌گیری هویت دینی<sup>۲</sup>، دیگر «پافشاری بر همنوایی اجباری با حقایق دینی (به‌ویژه برای جوانان) در مقایسه با اصالت شخصی سوژه معتقد که در جست‌وجوی حقیقت خویش است، کم‌ارزش شده است» و ادعای دین مبنی بر اینکه بر کلیت جامعه و زندگی همه‌ی مردمان جامعه حاکمیت دارد، ادعایی نارواست (Ibid: 293).

به باور هرویولژه مشکلات ناشی از «بحران جامعه‌پذیری» و «گسیخته‌گی میان عوالم فرهنگی نسل‌های متفاوت» در مورد نهادهای دینی بیشتر خود را نشان می‌دهد، زیرا انتقال آن‌ها مستلزم اصل وجود نهادهای دینی است: یعنی «تداوم حافظه‌ای که شالوده‌ی آنها است ... در حقیقت، کلیت دین با فعال شدن خاص حافظه‌ی جمعی درگیر است» (Ibid: 291).

<sup>1</sup> religion of one's choice

<sup>2</sup> religious identity construction

در بحث از هویت‌یابی دینی در دوران مدرن، هرویلوژ به این ادعاست که هویت‌های اجتماعی دینی را دیگر نمی‌توان «موروثی» پنداشت، بلکه «افراد از منابع نمادین متنوعی که موافق مشربشان است یا از طریق آن منابع با درگیر شدن در تجربیات متفاوتی که در دسترس‌شان قرار می‌گیرد، به ساختن هویت‌های دین و اجتماعی خودشان مبادرت می‌کنند. در این چشم‌انداز، هویت به مثابه محصول یک «مسیر هویت‌یابی»<sup>۱</sup> تحلیل می‌شود که خود را در طی یک مسیر طولانی تحقق می‌بخشد. این مسیرهای هویت‌یابی فقط مسیرهای عقاید نیستند، بلکه به‌طور یکسان متضمن کل جوهره‌ی اعتقادورزی نیز هستند که شامل اعمال، حس زنده تعلق، شیوه‌های درک جهان و شرکت فعالانه در قلمروهای متفاوت کنش می‌شود که خود، ایجادکننده‌ی آن هستند» (Ibid:294).

اما در وضعیت مدرنیته‌ی دینی، از نظر هرویلوژ این نهادها با توجه به استقلال مردمان در رد کردن یا پذیرش هویت‌های «حاضر و آماده» و فعال‌بودن‌ها در مسیر هویت‌یابی خویش، «توانایی تنظیم‌کنندگی» را می‌یابند و هر بعد هویت‌یابی، با توجه به سایر ابعاد دیگر نسبتاً مستقل می‌شود و سپس خودش از طریق «انسجام‌بخشی مجدد»، «محور هویت‌یابی دینی» می‌گردد. پویایی درونی این انسجام‌بخشی مجدد و ترکیب ابعاد هویت‌یابی، باعث سر برآوردن هویت‌های جدیدی می‌شود که به نظر می‌رسد هرویلوژ بیشتر بر اساس تجربه‌ی جوامع مسیحی آن‌ها را استخراج کرده است. خود هرویلوژ نیز بر این امر واقف است و اظهار می‌دارد که بسط این مقوله‌بندی‌ها به سایر جوامع مدرن، مستلزم حمایت تجربی گسترده و حجم قابل ملاحظه‌ای از پژوهش‌های تجربی است (Ibid. 300-301).

#### پیشینه پژوهش

مطالعات اندکی پیرامون معنویت‌های نوظهور انجام گرفته است که در اینجا به ذکر چند نمونه‌ی داخلی و خارجی خواهیم پرداخت.

#### الف) تحقیقات داخلی

خسروی (۱۳۸۵)، با انجام پژوهشی با عنوان «جوامعی در نوستالوژی اجتماع؛ نگاهی به معنویت‌های جدید در ایران»، در پی بررسی نوع سازمان‌دهی اجتماعی و چگونگی روابط

<sup>۱</sup> trajectory identification

اعضای مختلف آن‌ها با یکدیگر بوده است. جمعیت مورد مطالعه مردمانی هستند که در سطح شهر تهران، در جمع‌هایی که به‌عنوان مروج آن رفتارهای نوین دینی، دینداری‌های جدید و یا معنویت‌های جدید شناخته می‌شوند، شرکت می‌کنند. بر اساس نتایج پژوهش خسروی، می‌توان ساختار جمع‌های مورد مطالعه را جوامع کوچکی معرفی کرد که در عین وجود شاخص‌های رقابت، نفع شخصی و پیشرفت در میان آن‌ها، تمایل زیادی برای به‌وجود آوردن اجتماعاتی بر اساس آموزه‌هایشان و با ایجاد پیوندهای نزدیک و صمیمانه و فضای همکاری و علاقه با یکدیگر، در میان خود دارند؛ خسروی نتیجه می‌گیرد که اگر چه این جریان‌ها هنوز چندان رسمیتی پیدا نکرده‌اند، اما تنوع نسبی آن‌ها در شکل و محتوا، نشان از آن دارد که متن مردم به شیوه‌های مختلف، چه از طریق «ابداع و نوآوری» در شکل اجتماعات سنتی قدیمی و چه از راه «وارد کردن» سبک‌های مختلفی از غرب و شرق، در صدد تولید فضاهای خاص و متنوعی در درون خود هستند (Khosravi, 2006).

جعفری (۱۳۸۷)، در پژوهشی با عنوان «بررسی همبسته‌های اجتماعی میزان گرایش دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران به جنبش‌های دینی جدید» با انتخاب ۴۰۰ نمونه از میان دانشجویان سعی در مطالعه‌ی گرایش آنان به جنبش‌های دینی جدید بر اساس روش پیمایش داشته است. بر اساس نتایج این تحقیق، حدود نیمی از دانشجویان در حد متوسطی به جنبش‌های دینی جدید (به‌ویژه عرفان هندی) گرایش داشته‌اند؛ در حالی که نزدیک به یک دهم آنان دارای گرایش قوی بوده‌اند. نتایج تحلیلی پژوهش حاکی از آن است که میزان گرایش به جنبش‌های دینی جدید در بین دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران بر حسب برخی متغیرهای اجتماعی و جمعیتی متفاوت بوده است. تفاوت جنسیتی اندکی در گرایش به این‌گونه جنبش‌ها مشاهده شده است؛ بدین معنی که دختران دانشجو در مقایسه با پسران گرایش نسبتاً قوی‌تری به این جنبش‌ها داشته‌اند. هم‌چنین، دانشجویان متعلق به طبقات بالا و متوسط در مقایسه با هم‌تایان‌شان در طبقه‌ی پایین اجتماعی، گرایش بیشتری به جنبش‌های دینی جدید داشته‌اند (Jaffari, 2008).

«مردم‌نگاری معنویت‌های جدید در ایران؛ نمونه‌ی موردی: عرفان کیهانی» عنوان پژوهشی است که کاشی (۱۳۸۸)، انجام داده است. او با ترکیبی از روش‌های مشاهده‌ی میدانی و اسنادی و نیز با استفاده از ابزار مصاحبه به توصیف غلیظ و تفصیلی یک جریان معنوی و شبه‌دینی (عرفان حلقه) پرداخته است. در تحلیل او از جریان‌های معنوی مفهوم "خود" و "هویت شخصی" و "انفسی شدن" امر معنوی و دینی نقش محوری دارد. کاشی به برخی ساده‌سازی‌های تحلیلی درباره‌ی تحولات ارزشی و دینی در ایران معاصر سخن

می‌گوید و مدعی است که می‌خواهد از این نوع ساده‌سازی‌ها فراتر برود: از دید وی می‌توان ادعا کرد این تحقیق با پژوهش پیرامون معنویت‌های جدید در ایران، در صدد است از این رهیافت‌های ساده شده فراتر رود؛ تا جایی که این جنبش‌ها نمادبخشی از تحولات امروز ایران و افق فردای این کشورند، می‌توان نشان داد که پویش‌های جاری در ایران امروز پیچیده‌تر از این الگوهای ساده شده‌اند (Kaashi, 2009).

بابا محمودی (۱۳۹۳)، در تحقیقی با عنوان «بررسی جامعه‌شناختی علل گرایش به عرفان‌های نوظهور در شهر کرج» به علل اقبال جوانان به عرفان‌های نوظهور می‌پردازد. بنا بر استدلال او، شهر کرج کلان‌شهری مهاجرپذیر بوده و دارای بافتی بسیار متکثر به لحاظ فرهنگی و هویت دینی است. لذا انتخاب کرج به‌عنوان میدان مطالعه این امتیاز را دارد که می‌توان در آن با افرادی از فرهنگ‌های گوناگون ایران مواجهه داشت و نتایج تحقیق را بیش و کم می‌توان نمایای وضعیت گرایش جوانان ایرانی به معنویت‌های نوپدید دانست. پژوهشگر با استفاده از تکنیک تحلیل محتوا و ابزار مصاحبه‌ی عمیق اطلاعاتی را در باب گرونده‌گان ۱۵ تا ۳۵ ساله به عرفان‌های نوظهور گردآوری و تحلیل کرده است. بر اساس نتایج این پژوهش، در حدود ۴۰ گروه از این جنبش‌ها در کرج فعالیت می‌کنند که به نظر می‌رسد دو گروه حلقه‌ی کیهانی و رهپویان نور و معرفت از اقبال بیشتری از حیث کثرت نفرات در میان افراد برخوردارند (Babamahmodi, 2014).

#### ب) تحقیقات خارجی

در میان پژوهشگران خارجی نیز برخی نظیر Welson, 2003، به بررسی کیفی تجربه‌ی زیسته‌ی گروندگان به جنبش‌های نوپدید پرداخته‌اند. ویلسون در پژوهش خود با عنوان زنان و جنبش‌های دینی جدید، نشان داد که زنان به دلیل ارج بیشتری که این ادیان نسبت به سایر مذاهب سازمان‌یافته برای زن قائل هستند و در سیر و سلوک معنوی و به‌عبارتی طی طریق، آزادی‌های بیشتری به آنها می‌دهند، گرایش بیشتری به این‌گونه از ادیان از خود نشان می‌دهند.

Doktor, 2003، در پژوهش خود نشان داد که مسیحیانی که جذب جنبش‌های دینی جدید می‌شوند، در درون این جنبش‌ها پاسخ‌های واضح و قاطع برای تشنگی‌شان نسبت به امور مقدس، آواز، رقص و رضایت‌مندی روحی و احساسی‌شان می‌یابند؛ همچنین وی نتیجه گرفت که مردم در دوره‌های تغییرات فرهنگی، در پی جستجوی معنایی برای گمشده‌ی خود، به عرفان‌های نوظهور گرایش می‌یابند.

*Cuda, 2013* مطالعه‌ی باورها، آداب و رسوم و مذهب در جنبش‌های نوپدید دینی پرداخت و به این نتیجه رسید که جنبش‌های نوپدید دینی احساس خودمختاری کمتری می‌کنند و حس معنویت‌طلبی آنها نوعی هرج و مرج طلبی است. به‌علاوه یک احساس تمامیت‌خواهی جهانی دارند که راهنمایی برای عمل و عمل به تعهداتشان است و از آنها در برابر دنیای بیرون حمایت می‌کند؛ همچنین این جنبش‌ها سیاست و فعالیت‌های اجتماعی را رد می‌کنند. نقد وارده بر این پژوهش آن است که مشکل بتوان معنویت‌طلبی گروه‌های معنوی را نوعی هرج و مرج طلبی دانست.

به‌طور کلی با مروری بر آنچه که در پیشینه‌ی پژوهش ذکر گردید می‌توان گفت که بسیاری از گرایش‌های تحلیلی موجود در باب حیات اجتماعی معنویت‌های نوپدید در ایران ناظر بر شناخت توصیف فرقه‌ها و گروه‌های معنوی نوپدید بوده و به ارائه‌ی تحلیل‌های سنخ‌شناسانه در باب حیات دینی اجتماعی گروه‌های معنوی نوپدید بسنده شده است.

### روش‌شناسی پژوهش

توصیف و بررسی تجربه‌ی تحول در پایبندی دینی گرونده‌گان به معنویت‌های نوپدید و نیز شناسایی آن دسته از تجربیاتی که در شکل‌گیری چنین تحولی نقش داشته‌اند، نیازمند رجوع به جهان ذهنی مشارکت‌کنندگان و بیرون کشیدن واقعیاتی از روایت‌های آنان از زندگی‌شان است. از این‌رو در تحلیل تحولات زندگی، به‌طور معمول تحولات «تحلیل دوره‌ی زندگی<sup>۱</sup>» را از «تحلیل داستان زندگی<sup>۲</sup>» متمایز می‌کنند. ما به جهت بررسی دوره‌ی زندگی و تجربیات زیسته‌ی فرد، باید از خود‌روایت‌گر<sup>۳</sup> به خود‌تجربه‌گر<sup>۴</sup> پلی زد.

### تعریف مفاهیم

۱- نوگروی<sup>۵</sup>: تغییر در باورداشتهای دینی افراد را نوگروی دینی می‌گویند که بر حسب درجه‌ی تغییر، دو گونه‌ی بارز نوگروی، نوگروی حاد و غیر حاد می‌باشد. "نوگروی غیر حاد به معنای تغییر در باورهای دینی فرد، بدون ترک آن دین است. به‌عبارتی، تحول

<sup>1</sup> life course analysis

<sup>2</sup> life story analysis

<sup>3</sup> remembering self

<sup>4</sup> experiencing self

<sup>5</sup> religious conversion

دینی فرد در درون یک نظام اعتقادی، که در آن، فرد نسبت به پاره‌ای اعتقادات خود تجدیدنظر می‌کند، خواه در مسیر تقویت آنها و خواه در مسیر تضعیف آن اعتقادات". نوگروری حاد نیز به معنی "بروز تغییر بنیادین در نظام اعتقادی و حرکت از یک نظام اعتقادی به نظام اعتقادی دیگر است" (Khazraei, 2009: 6).

۲- پایبندی دینی<sup>۱</sup>: دین به مجموعه‌ای نهادینه‌شده از باور به امور مقدس، فرامادی و فوق بشری و مناسک، عواطف و اخلاقیاتی گفته می‌شود که حول این باور مقدس سامان می‌یابند؛ مجموعه‌ای که تمایز بین واقعیت تجربی و بخش فراتجربی واقعیت را مسلم دانسته و در صدد تنظیم این تمایز از طریق زبان و سایر نمادها است (-Hill, 1973: 42). اگر چنین تعریفی را برای دین اتخاذ کنیم آن‌گاه پایبندی به این مجموعه از باورها، مناسک، عواطف و اخلاقیات نیز بیانگر مفهوم پایبندی دینی است.

۳- معنویت‌های نوپدید<sup>۲</sup>: معنویت‌های نوپدید به جستجوی معنا و تفسیرهای مستقل از دین اشاره دارد که توسط گرایش‌های جدید معنوی در صد ساله‌ی اخیر به وجود آمده‌اند (Fouresht & Restard, 2015: 89).

۴- تجربه‌ی زیسته<sup>۳</sup>: تجربه‌ی زیسته عبارت است از یک تجربه‌ی بی‌واسطه و حضوری از چیزی؛ تجربه‌ای که در آن بین عالم و معلوم، بین تجربه‌گر و تجربه‌شونده، اتحاد و هویت برقرار است. درک تجلیات حیات انسان به معنای درک حالات درونی و ذهنی‌ای است که این تجلیات بیانگر و حاکی از آن است. وظیفه‌ی فهم آن است که در این واقعیات محسوس فیزیکی نفوذ و رسوخ کند تا به آن چیزی که در دسترس و مشاهده حواس نیست دست یابد (Pallmer, 1998: 127).

۵- محرومیت وجودی<sup>۴</sup>: عدم رفع و پاسخگویی به نیازهای وجودی هر انسان نظیر نیاز به معنا و غایت به زندگی و میل به عشق‌ورزی تا سطحی که خلع‌ها و کاستی‌هایی را در افراد به وجود آورد، را محرومیت وجودی گویند (Kassel & Naomei, 2016).

### ابزار گردآوری اطلاعات

انجام مصاحبه همواره یکی از روش‌های مناسب برای فهم درونیات بازیگران اجتماعی بوده و با استفاده از این ابزار می‌توان وارد دنیای ذهنی مردمان شده و به واکاوی تجربیات

<sup>1</sup> religious commitment

<sup>2</sup> new appeared spiritualities

<sup>3</sup> lived experience

<sup>4</sup> existential deprivation

زیسته‌شان پرداخت. در این مطالعه، گردآوری اطلاعات از طریق مصاحبه‌ی روایی<sup>۱</sup> انجام شده است. در واقع، با استفاده از این روش می‌توان به استخراج «پاره‌روایت»هایی که افراد از سرگذشت زندگی خود نقل می‌کنند، پرداخت. تعبیر و فهم ویژه‌ی کنشگران از تجربه‌های تحول دینی‌شان نیز از دل چنین مصاحبه‌ای حاصل می‌شود.

### شیوه تحلیل اطلاعات

پس از انجام هر مصاحبه، داده‌های گردآوری شده با استفاده از روش تحلیل مضمون<sup>۲</sup> ولکات مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. ولکات طرح مضمونی ساده‌ای ارائه داده است که در آن، فرآیند تحلیل داده‌ها در سه مرحله‌ی عمومی توصیف، تحلیل و تفسیر انجام می‌شود (Mohamadpour, 2013: 68-69). در مرحله‌ی توصیف، «داده‌ها در یک نظم و پیوستار زمانی قرار می‌گیرند» (Ibid: 68). نظم مذکور می‌تواند بر اساس نظر محقق در مورد خط کلی روایت یا نظر فرد مشارکت‌کننده در مورد روایت زندگی و یا تلفیقی از این دو در این مرحله است که داده‌ها سازمان‌دهی، تنظیم و مقوله‌بندی می‌شوند. ولکات این مرحله از تحلیل را «بعد کمی تحلیل کیفی» می‌نامد. در مرحله‌ی تفسیر نیز تفسیرهای اصلی صورت می‌گیرند - تفسیرهایی که عمدتاً با رویکرد مقایسه‌ای انجام می‌شوند (Mohamadpour, 2013: 68-69).

### میدان مطالعه

در این پژوهش، گروه‌ها، جمع‌ها و حلقه‌های معنوی موجود در شهر اصفهان به‌عنوان میدان مطالعه انتخاب شده و شماری از اعضای این گروه‌ها (صرف‌نظر از نوع گرایش آن‌ها) که دانشجوی هستند برای مشارکت در پژوهش انتخاب شدند. از آن‌جا که جذب مشارکت‌کنندگان با توجه به حساسیت‌های پیرامون تحول در مسائل اعتقادی در سطح جامعه چندان ساده نیست، ناگزیر هستیم مشارکت‌کنندگان را از طریق اعتمادسازی و معرفی (نمونه‌گیری زنجیره‌ای<sup>۳</sup>) مورد مطالعه قرار دهیم. این روش، در مطالعه‌ی گروه‌های خاص و موضوعات حساس بیشترین کاربرد را دارد. اما با جذب مشارکت‌کنندگان به روش زنجیره‌ای، احتمال همگن شدن بافت مشارکت‌کنندگان بسیار

<sup>1</sup> narrative interview

<sup>2</sup> thematic analysis

<sup>3</sup> snowball sampling



بیشتر می‌شود؛ لذا در این پژوهش با تلفیق دو روش زنجیره‌ای و روش در دسترس خوشه‌ای تلاش شده است تا از همگن شدن بافت نمونه جلوگیری شود. در متون مربوط به روش‌های کیفی به نمونه‌گیری هدفمند ترکیبی<sup>۱</sup> موسوم است. در این میان، فرآیند نمونه‌گیری تا هنگام حصول اشباع نظری (جمعاً ۲۱ مشارکت‌کننده) ادامه یافت. ذکر این توضیح لازم است که قرار دادن هر خوشه در درون گروه‌های مختلف به هیچ وجه با نیت تعمیم‌دهی صورت نگرفته است. در واقع، هر گونه ادعای تعمیم با یک چنین تعداد اندکی از مشارکت‌کنندگان ناروا است. این انقسام صرفاً به دلیل دفع خطر همگن شدن بافت نمونه بر اثر معرفی مشارکت‌کننده‌ها و نیز تصادفی‌تر شدن جذب آنان انجام شده و هدف دیگری در پس این راهبرد دنبال نمی‌شود. از مجموع ۲۱ مصاحبه‌شونده ۱۰ نفر آن‌ها زن و مابقی مرد هستند که مقطع تحصیلی ۲ نفر از آن‌ها کاردانی، ۱۴ نفر کارشناسی و ۵ نفر آن‌ها کارشناسی ارشد می‌باشد. کلیه‌ی مصاحبه‌شوندگان در بازه‌ی سنی ۲۲ تا ۳۴ قرار دارند که مجموع ۸ نفر از آن‌ها متأهل بوده و مابقی مجرد می‌باشند.

### شیوه‌های ارزیابی کیفیت و اعتباریابی پژوهش

به منظور ارزیابی و تضمین کیفیت در این پژوهش از «اعتباربخشی توسط کارشناسان»<sup>۲</sup> و «اعتباربخشی توسط مشارکت‌کنندگان»<sup>۳</sup> که هر دو گونه‌ای از «اعتباربخشی داد و ستدی»<sup>۴</sup> هستند، استفاده شده است. جهت انجام اعتباربخشی توسط کارشناسان، علاوه بر استفاده از نظرات اساتید خیره در زمینه موضوع مورد بررسی، نتایج پژوهش به دو تن دیگر از کارشناسان و افراد ذی‌صلاح ارائه شد. «همگرایی مبتنی بر نظر کارشناسان و یافته‌های پژوهش» گواه بر اعتبار پژوهش بود (Whittmore, 2001: 532-533).

<sup>1</sup> mixed purposive sampling

<sup>2</sup> expert checking (expert validation)

<sup>3</sup> participant checking (participant validation)

<sup>4</sup> transactional validation

## یافته‌های پژوهش

### توصیفی از زندگی دینی اولیه

۸۵ درصد (۱۷ نفر) از مشارکت‌کنندگان سطح بالایی از پایبندی دینی را در میان اعضای خانواده‌شان گزارش داده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که آنان تحت تأثیر زمینه‌ی دینی خانواده و بافت دینی محیط، مسیرهای جامعه‌پذیری اولیه‌ی دینی را از سر گذرانده‌اند. بدین‌صورت که در زندگی اولیه ۶۰ درصد از مشارکت‌کنندگان (۱۲ نفر از ۲۱ نفر) غلبه‌ی تفاسیر دینی بر بسیاری از وجوه اعتقادی و رفتاری آنان دیده می‌شود. در این میان، خانواده مهم‌ترین اسباب جامعه‌پذیری دینی را فراهم می‌آورده است. برای آنان، والدین، مادربزرگ‌ها و پدربزرگ‌ها و در برخی موارد خواهر و برادرها الگوهای نقش دینی بوده‌اند. همچنین، به نظر می‌رسد خانواده‌ی خاستگاهی به زعم خود آنان در حفظ پایبندی دینی‌شان نقشی اساسی داشته است، حتی اگر تحرک اجتماعی و جغرافیایی بخواهد این نفوذ را تضعیف کند.

در این دوره، پایبندی اعتقادی کاملی به مجموعه باورهای دینی، از طرف افراد مشاهده می‌شود. گر چه دینداری آنان تا پیش از آشنایی با معنویت‌های نوپدید قویاً رنگ و بویی تبعیدی، شریعت‌مدارانه و مناسک محور دارد، اما وجه معنوی دینداری و ایمان دینی از همان ابتدا در زندگی دینی آنان جایگاه ویژه‌ای داشته است. بسیاری از آنان به وجود تجربه‌ی معنوی و ارتباط الهام‌بخش با خدا و طبیعت، تجربه‌های وجد و اوج و ... در زندگی اولیه‌شان و تا قبل از آشنایی با معنویت‌های نوپدید اشاره کرده‌اند.

تأکید بر قدرت و قوت خداوند و تلقی از خدا به‌عنوان ناظری شخص‌وار به همراه ترس آمیخته با احترام نسبت به او، غلبه‌ی تلقی رایج در فرهنگ دینی از مفهوم خدا را نزد آنان در زندگی اولیه‌شان نشان می‌دهد. ارتباط آن‌ها با خدا در این دوره بیشتر بر مبنای ترس از مجازات و دریافت پاداش در این جهان، نجات یافتن از عذاب و عقاب اخروی، مددجویی در جهت رفع مشکلات و به‌دست آوردن منافع و به‌طور کلی یک جهت‌گیری مبتنی بر پاداش و خسارت دنیوی و اخروی بوده است؛ همچنین، ارتباط با خدا برای آنان به جهت آرامشی که از آن کسب می‌کرده‌اند کارکردی روانی نیز داشته است. بسیاری از آنان از آرامشی سخن گفته‌اند که به هنگام توسل به خدا و گزاردن نماز به دست می‌آورده‌اند.

نکته‌ی دیگری که از صحبت‌های بیشتر مصاحبه‌شوندگان (۱۶ نفر، ۸۰ درصد) می‌توان استنباط کرد این است که آنان غالباً در دینداری‌شان سطحی از احساس گناه را تجربه می‌کرده‌اند. بسیاری از آنان وقتی از دلایل انجام افعال دینی در زندگی اولیه‌شان سخن

می‌گفتند عبارت‌هایی نظیر «پاک شدن»، «آمرزش»، «مورد بخشش قرار گرفتن»، «ترس از عقوبت» و ... به کرات در سخنان‌شان تکرار می‌شد.

در بحث از زیست اخلاقی مشارکت‌کنندگان تا قبل از آشنایی آن‌ها با معنویت‌های نوپدید می‌توان گفت جهت‌گیری اخلاقی آنان در زندگی اولیه، بیشتر مبتنی بر پیروی از دیگران مهم نظیر والدین، هم‌نوایی با گروه دینی و پیروی از ارزش‌های محیط اجتماعی بر اساس جهت‌گزینی مبتنی بر پاداش - خسارت بوده است. بدین معنی که دلایل التزام آنان به فعل اخلاقی بیشتر معطوف به پیروی از اخلاق دینی به جهت رسیدن به پاداش و دفع خسارت و در واقع نوعی فایده‌گرایی (دنیوی و یا اخروی) در ساحت اخلاقی بوده است. در واقع، چنین می‌نماید که «جهت‌گزینی مبتنی بر پاداش و خسارت» به‌عنوان نیرومندترین عامل در پایبندی اخلاقی افراد در زندگی اولیه‌شان عمل می‌کرده است. در مجموع، کیفیت اخلاقی مشارکت‌کنندگان را در زندگی اولیه می‌توان میان سطح «اخلاق پیشاعرف‌نگر» و «اخلاق عرف‌نگر» (Deives, 2008: 266) در مدل رشد اخلاقی لورانس کلبِرگ در نوسان دانست.

ایمان دینی و وجه معنوی دین‌داری در زندگی دینی اولیه مشارکت‌کنندگان نقشی پررنگ داشته است. در این دوره ایمانی «قشری - اسطوره‌ای» (Kropf, 1990: 122) بر جوهری اعتقادورزی آنان سایه افکنده و فرد دیدی نسبتاً رازآلود نسبت به جهان دارد. نگاهی که موجبات پذیرش تفکر اسطوره‌ای موجود در فرهنگ دینی نظیر باور به وجود منجی و اعتقاد به اسطوره‌ی آفرینش و ... را فراهم می‌سازد.

برخی از مشارکت‌کنندگان (۸ نفر از ۲۱ نفر، ۳۹ درصد) به نقش باورهای دینی در تسکین آلام ناشی از تجربه‌ی رنج در زندگی اولیه‌شان اشاره کرده‌اند. تجربیاتی نظیر شکست در روابط عاطفی، ناملایمات اقتصادی تجربه‌ی شکست تحصیلی و ... در واقع، در این دوران دین به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از نمادهای تأمین‌کننده‌ی معانی مقدس (Hamilton, 2011: 266) برای زندگی مردمان در معنا بخشی به این تجربه‌ها و قرار دادن این تجربه‌ها در بستری معنادار نقشی اساسی ایفا می‌کرده و از این طریق فرد را در تطبیق با واقعیات رنج‌آور یاری می‌کرده است.

#### سفر از جهان دینی به جهان معنوی

بسیاری از مشارکت‌کنندگان (۷۰ درصد، ۱۴ نفر) برخی از تجربه‌های بحران و محرومیت را به‌مثابه‌ی نقطه‌ی عطفی در زندگی خود قلمداد کرده‌اند. تجربه‌هایی که گهگاه

موجه بودگی نظام باورهای پیشین را با چالش مواجه کرده و فرد را در حالتی از سرگشته‌گی قرار داده‌اند. تجربه‌هایی نظیر مهاجرت، تجربه‌ی شکست در تحصیل، مرگ نزدیکان، خدمت سربازی، محرومیت اقتصادی و اجتماعی، سر بر آوردن تعارض معرفتی در نتیجه‌ی مواجهه با تفکر عقلانی و درگیری با پرسش‌های وجودی (بحران معنا)، تجربه‌ی ناموفق در اجتماعی‌شدن، تجربه‌ی تنش درباره‌ی نگاه دینی ضد زن، تجربه‌ی تنش ناشی از تحمیل پدرسالارانه‌ی دین شریعت‌مدارانه و تجربه‌ی تنش ناشی از محدودیت روابط میان دو جنس از جمله چالش‌هایی بوده‌اند که هر یک به نحوی نیاز به معنا و تعلق را در مشارکت‌کنندگان بر می‌انگیخته و موجبات بروز تشکیک و ایجاد بازاندیشی در پاره‌ای از معتقدات یقینی مشارکت‌کنندگان را فراهم آورده و احساس نیاز تعلق به دستگاه اعتقادی، گروه دینی یا جهان‌بینی جدیدی را برای رفع این چالش‌ها در آنان موجب شده‌اند.

یکی از تنش‌هایی که تعدادی از مشارکت‌کنندگان (۷ نفر از ۲۱ نفر) (۳۳ درصد) از آن صحبت کرده‌اند، تنش ناشی از تحمیل پدرسالارانه‌ی دین شریعت‌مدارانه در بافت سنتی است که فرد را در موقعیتی تنش‌زا قرار داده و منجر به مقابله‌ی منفی آنان نسبت به دین‌داری شریعت‌مدارانه گردیده‌اند. این افراد که در بافت سنتی خانواده و اجتماع، خود را بسیار محدود و تحت فشار استنباط‌های شریعت‌مدارانه و قرائت‌های ظاهرگرایانه از دین یافته بودند رفته‌رفته از اجتماع دینی پیشین فاصله‌ی قلبی و اعتقادی گرفته و تحت تأثیر شبکه‌ی روابط جدید فراتر از محیط سنتی با جریان‌های معنوی آشنا شده‌اند و در واقع، آشنایی با گروه‌های معنوی گزینه‌ی بدیلی را به‌جای گروه دینی متعارف برای آنان فراهم کرده است.

۱۴ نفر (۷۰ درصد) از مشارکت‌کنندگان در داستان زندگی خود هیچ‌گونه تجربه‌ی بحران حادی را گزارش نداده‌اند و اتفاقاً نتایج نشان داد که تحول در پایبندی دینی آنان در دوره‌ی سکون و آرامش زندگی‌شان رخ داده است. دوره‌ای که به زعم خودشان نشانی از محرومیت‌های مالی، عاطفی، جسمی، اجتماعی و نیز تجربه‌های رنج و شر در میان نبوده است. این دسته از مشارکت‌کنندگان از رکود و سکون موجود در گروه‌های دینی متعارف ناراضی بوده و نوعی علاقه به ماجراجویی و جست‌وجوگری دینی را در خود حس می‌کرده‌اند. آن‌ها از پیش به این نتیجه رسیده بودند که جهان‌بینی دینی که در آن رشد یافته بودند ناکافی و نامناسب بوده است. با این جست‌وجوگری، آنان خود را به‌عنوان جست‌وجوگران حقیقت و معنای راستین زندگی بازمی‌شناختند. در این میان، آنان از دغدغه‌های عمیق خود برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های وجودی‌شان در آن دوره‌ها سخن

می‌گفتند؛ پرسش‌هایی که چنین می‌نمود نظام باورهای پیشین قادر به پاسخ‌گویی بدان‌ها نبوده است.

در این مطالعه، تقریباً تمام اعضا از طریق شبکه‌های دوستی به عضویت گروه‌های معنوی نوپدید در آمده بودند. تعدادی از آنان (۷ نفر از ۲۱ نفر) نخستین بار جهت انجام درمان روحی وارد گروه شده و پس از انجام مداوا همچنان در عضویت گروه باقی ماندند. اما قبل از عضویت در گروه‌های معنوی، بسیاری از آنان از طریق مطالعه‌ی آثار منتشر شده در باب معنویت‌های نوپدید و عرفان‌های نوظهور نسبت به این گرایش‌ها شناخت کسب کرده بودند. می‌توان گفت درگیری شناختی اعضا نسبت به گروه معنوی - در کنار درگیری عاطفی - به افزایش پایبندی آنان به گروه معنوی دامن زده است. آنان نوگروی را از مرحله‌ی شناختی و نه از مرحله‌ی عاطفی آغاز کرده‌اند. اما در گروه‌های دینی متعارف، افراد منفعلانه در مسیر جامعه‌پذیری دینی قرار گرفته و باورداشت‌های گروه دینی در آنان درونی می‌شود.

(۱۱ نفر از ۲۱ نفر، حدود ۵۰ درصد) از مشارکت‌کنندگان این تحول، زیر سقف اعتقادات دینی پیشین انجام شده (نوگروی غیر حاد یا شبه‌نوگروی) و فقط اندکی از آنان کلیه‌ی نظام اعتقادی پیشین را کنار گذاشته و نوگروی حاد را تجربه کرده‌اند. به عبارتی، فرآیند بازاندیشی دینی با تلفیق باورداشت‌های پیشین با آموزه‌های معنویت‌های نوپدید انجام شده و بیشتر افراد همچنان خود را پایبند دین متعارف دانسته‌اند؛ دینداری که به زعم خودشان دینداری‌شان در بسیاری جهات متفاوت از دینداری قبلی‌شان و نیز متفاوت از دینداری متعارف در جامعه است.

### بحث و بررسی بیشتر

#### ارزش‌ها و الزامات کنونی

در صفحات پیشین از وضعیت دینداری مشارکت‌کنندگان تا قبل از آشنایی با معنویت‌های نوپدید سخن رفت و نشان داده شد که دین‌داری آنان در هر یک از چهار جنبه‌ی باور دینی، ایمان دینی، مناسک دینی و اخلاق دینی چه وضعیتی داشته است. در این قسمت به بررسی وضعیت دینداری افراد پس از گرویدن به معنویت‌های نوپدید پرداخته و نشان داده می‌شود که نوگروندگان در هر یک از چهار جنبه‌ی مذکور چه تحولی را از سر گذرانده‌اند.

یکی از وجوه سازگار معنویت‌های نوپدید با زندگی مدرن در سوژه محوری این گرایش‌ها و قدر اهمیتی که به انتخاب و تجربه‌ی اصیل فردی می‌دهند، نهفته است. چرخش عظیم در فرهنگ مدرن موجب تقویت و ترویج معنویت‌گرایی مبتنی بر زیست ذهنی یا انفسی می‌شود که منبع را در درون فرد قرار می‌دهد و همین درون، منبع اولیه و مهم معنا قلمداد می‌شود و در نتیجه باعث کاهش وزن و اعتبار آن نوع از زیست‌های دینی می‌شود که منبع را در درون فرد ندانسته و زندگی را بر اساس انتظارات بیرونی و مرجعیت خارجی و غیر انفسی شکل می‌دهد. برخی از آنان تأکید زیادی بر وجه عاطفی و معنوی مناسک دینی دارند. گر چه در کمیت انجام مناسک دینی مانند گزاردن نماز و گرفتن روزه تناوب‌هایی گزارش شده است اما در باب کیفیت انجام مناسک باید اذعان داشت که این‌بار وجدی درونی آنان را به سمت انجام این دست از مناسک سوق می‌دهد نه صرفاً الزامی و وظیفه‌گرایانه و یا ترس از مجازات؛ همچنین آنان در باب هر یک از این تجربیات و عواطف دینی‌ای که با آن روبه‌رو هستند آگاهانه تفکر و تعمق می‌کنند. یک چنین ایمانی شباهت بسیاری با مرحله‌ی چهارم از مدل رشد ایمان فاولر دارد. در مرحله‌ی ایمان فردگرایانه - اندیشه‌وار، افراد درمی‌یابند که نمادها از معانی‌شان مجزا بوده و می‌توان آن‌ها را «باز تفسیر»، «ایجاد»<sup>۱</sup> و یا دل‌بخواهانه «تعیین» کرد. در این مرحله، فرد حتی ممکن است از اسطوره‌های دینی «اسطوره‌زدایی»<sup>۲</sup> کند و به جهت چنگ یازیدن به گزاره‌های منطقی، به تقلیل نمادهای موجود در نظام باورهای<sup>۳</sup> خود بپردازد (Fowler, 1981: 122-123). در این مرحله، بسیاری از باورها و رفتارهای دینی با تجربه‌ی فردی و اندیشیده نسبت بدان امور همراه می‌شوند و این‌گونه است که نقش گروه دینی مرجع در تعیین معانی مقدس و ایجاد عواطف دینی در فرد تضعیف می‌شود.

این واقعیت که معنویت‌های نوپدید دست اعضا را در گزینش و تجربه باز می‌گذارند خود باعث سیالیت فرآیند نوگروری آنان می‌شود. تعدادی از مشارکت‌کنندگان اظهار داشته‌اند که چگونه تحت تأثیر آموزه‌های گروه معنوی جدید، باورهایشان تدریجاً پوست می‌انداخته و این خودآیینی و تعمق بر خود در زمینه‌ی باورها باعث می‌شود که اقامت جزمی مقدر شده از بالا در زیر سقف اعتقادی واحد جای خود را به جست‌وجویی مداوم و طولانی برای نیل حقیقت دهد. به بیان دیگر، گروه‌های معنوی نوپدید، ظرفیتی ذهنی را

<sup>1</sup> construction

<sup>2</sup> demythologizing

<sup>3</sup> belief system

برای اعضا فراهم می‌آورند که در آن تحول در باورداشت‌ها و وقوع «نوگروری مکرر» بسیار محتمل‌تر از گروه‌های دینی متعارف است. حتی در برخی از افراد مورد مطالعه دیده شده که آنان در طول سفرهای معنوی خود، گروه‌ها و شاخه‌های مختلفی را در جست‌وجوی حقیقت و یقین امتحان کرده‌اند. تعدادی از مشارکت‌کنندگان حتی به برخی از باورها و رفتارهای موجود در گروه معنوی‌ای که عضو آن هستند نیز به دیده‌ی انتقاد می‌نگرند و از میان آموزه‌های چنین گروه‌هایی نیز دست به گزینش می‌زنند. در واقع، تأکید این گروه‌ها بر تجربه و سلوک فردی اعضا، به پویایی تفاسیر آنان از امور پیرامون، قبل و بعد از چنین تجربه‌هایی می‌انجامد؛ تجربه‌هایی که به سیالیت و تداوم این نوبودگی از خلال دیالکتیک میان تجربه‌ی فردی و نگاه به هستی، می‌انجامد و این خود گذاری است از مدعیات شناختی ایست به تجلیات و تجربه‌های فردی پویا.

۶۵ درصد (۱۳ نفر)، در زندگی اولیه‌شان در هنگام مواجهه با سختی‌ها و تجربیات تنش‌زا سطحی از بی‌معنایی و احساس آنومی را احساس می‌کرده‌اند، اما پس از عضویت در گروه‌های معنوی و اتخاذ چشم‌انداز معنوی حل مسأله، در مواجهه با سختی‌ها و تنش‌ها آنان نوعی حکمت و خیر را در این دسته از جریانات دیده و احساس ایمنی و آرامش خاطر بیشتری می‌کنند. در حالی که ایمان نوگروندگان در زندگی اولیه‌شان محدود به ایمان دینی بود، به موازات افزایش گرایش‌های معنوی و عرفانی در آنان، این افراد سطحی عامیت‌بخش و فرادینی از ایمان را تجربه کرده و نوعی یگانگی و وحدت را در پس تفاوت‌های همه‌ی ادیان و مردمان می‌بینند. برخی از آنان انتشار خیر و عشق به همه‌ی هستی بدون در نظر گرفتن تفاوت‌ها را رسالت زندگی خود می‌دانند. چنین درکی از انسان و هستی به افزایش تسامح و پذیرش تفاوت‌ها و هم‌زیستی آزادمنشانه با دیگران می‌انجامد و این خصیصه‌ای ضروری برای زیستن در یک جامعه متکثر است. چنین ایمان عامی برای آنان همچنین به حکم منبعی برای اخلاق‌ورزی در نظر گرفته می‌شود.

جدول ۱: خلاصه مقایسه‌ی تغییرات دینداری گروندگان به معنویت‌های نوپدید بر اساس دوره‌ی زندگی

**Table 1: Comparison of Changes in Religiosity of Converters to New Spiritualities Based on Period of Life**

زندگی کنونی		زندگی اولیه	ابعاد دیندار
<i>The Current Life</i>		<i>Primary Life</i>	<i>Dimensions of Religiosity</i>
معنوی‌های غیر دیندار	دینداری معنوی		
<i>Non-Religious Spiritual</i>	<i>Spiritual Believers</i>		
اسطوره‌زدایی	شبه اسطوره‌گرایی	اسطوره‌گرایی	باورها
قداست‌زدایی از شخصیت‌های مذهبی	قداست‌زدایی از شخصیت‌های مذهبی	قداست‌باوری نسبت به شخصیت‌های دینی	
اعتقادورزی نسبی‌اندیشانه‌ی معنوی	اعتقادورزی نسبی‌اندیشانه به همراه شک‌ورزی (دینی و معنوی) اعتقادورزی بازاندیشانه	اعتقادورزی مطلق‌گرایانه به همراه یقین اعتقادورزی جزم‌اندیشانه و تعبدی	
عدم پایبندی به مناسک دینی و گرایش به انجام مناسک معنوی	ارتباط فرامناسکی با خدا در کنار انجام و یا عدم انجام مناسک دینی	ارتباط با خدا غالباً در چارچوب‌های تعریف‌شده‌ی آیین‌محور و مناسک‌محور	مناسک
اجرای صرف مناسک مربوط به گروه‌های مذهبی	تجربه‌ی انفسی مناسک دینی و تأکید بر خاص‌بودگی آن و نیز اجرای مناسک معنوی	اجرای عرفی مناسک دینی	
تأکید بر کارکرد روانی و وجه عاطفی انجام مناسک دینی و معنوی	تأکید بر کارکرد روانی و وجه عاطفی انجام مناسک دینی و معنوی انجام مناسک به جهت نیل به خلوص و نزدیکی به خدا	انجام مناسک بر اساس محاسبه‌ی پاداش و خسارت دنیوی / اخروی انجام مناسک به جهت رسیدن به خلوص و نزدیکی به خدا	
سطحی‌والا از ایمان مبتنی بر گرایش به امور معنوی رخت برستن ایمان دینی و تقویت ایمان معنوی وابسته به جریان‌های معنوی رخت برستن احساس گناه	ایمان فردگرایانه - اندیشه‌وار تقلیل احساس گناه	ایمان قشری اسطوره‌ای احساس گناه	ایمان
ترکیبی از اخلاق عرف‌نگر و پساعرف‌نگر	ترکیبی از اخلاق پیشاعرف‌نگر، عرف‌نگر و پساعرف‌نگر	اخلاق پیشاعرف‌نگر (مبتنی بر پاداش و	اخلاق



زندگی کنونی		زندگی اولیه	ابعاد دیندار
<i>The Current Life</i>		<i>Primary Life</i>	<i>Dimensions of Religiosity</i>
معنوی‌های غیر دیندار	دینداری معنوی		
<i>Non-Religious Spiritual</i>	<i>Spiritual Believers</i>		
		خسارت)	
اخلاق دنیوی فایده‌گرایانه اخلاق دنیوی زیبایی‌شناسانه اخلاق دنیوی فضیلت‌گرایانه	ترکیبی از اخلاق دینی، دنیوی و اخلاق مبتنی بر گرایش به امر متعالی اخلاق دینی بازاندیشانه	اخلاق دینی سنتی	
خودتنظیمی اخلاقی	خودسالاری نسبی در پذیرش و یا ایجاد قواعد اخلاقی	واگرایی اخلاقی	

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با انجام مطالعه بر روی روایت‌های بازگوشده‌ی گرونده‌گان به معنویت‌های نوپدید در صدد فهم علل بروز تحول دینی و نیز ترسیم صورت‌های تحول دینی آن است. جریان‌های دینی و معنوی جدید محصول پویایی‌های درونی جامعه است. تحولاتی در درون جامعه رخ داده است یا بسترهای مساعدی در جامعه‌ی ایران وجود دارد که به این جریان‌های دینی و معنوی جدید امکان بروز و ظهور می‌دهد. می‌توان گفت، در شرایطی که به‌طور کلی سیاست‌های حاکم معطوف به سوق دادن جامعه به سوی یک فضای اجتماعی واحد است، کوشش برای ایجاد و حفظ چنین اجتماعاتی در گوشه و کنار فضاهای شهری را می‌توان حاکی از پویایی حیات اجتماعی و احترام به تکثر و تنوع آن دانست. از این‌رو، جریان‌های معنوی و دینی جدید را می‌توان معرف تجلیات متنوع تکثر ارزشی در شرایطی دانست که نظام دینی سنتی در حال زوال و از دست دادن اقتدار اجتماعی خود است. در سال‌های اخیر، جریان‌های معنوی نوظهور به‌عنوان تجلی تحول دینی در سپهر زندگی دینی ایران به‌عنوان یکی از پدیده‌های قابل تأمل مورد توجه بسیاری از جامعه‌شناسان دین قرار گرفته و محققان زیادی در پژوهش‌های خود به مطالعه آن پرداخته‌اند.

نتایج پژوهش حاضر نیز حاکی از تحول کاهش یابنده در پایبندی مناسکی نوگروندگان است. گر چه فراوانی انجام مناسک دینی‌ای نظیر گزاردن نماز و گرفتن روزه و انجام زیارت‌های مذهبی نزد افراد رو به افول گذاشته است اما نوع نگاه این دین‌ورزان و معنویت‌گرایان مدرن نسبت به شیوه‌ی انجام مناسک و عبادات و نوع نگاه و نحوه‌ی ارتباط با خدا تغییر کرده است. بر این اساس، آنان دیگر انجام عبادت را صرفاً گزاردن نمازی

گرفتن روزه و خواندن ادعیه و اذکار نمی‌دانند. در واقع، بسیاری از آنان کیفیت ارتباط خود با خدا را متعالی‌تر و صمیمانه‌تر از زمانی می‌دانند که مناسک دینی را کامل انجام می‌دادند. به علت بریدن از اجتماع دینی پیشین، برخی از مشارکت‌کنندگان سطحی از انزوا و تنهایی را تجربه کرده و سعی کرده‌اند ارتباطی عاطفی با شبکه‌ی دوستان هم‌کیش را جایگزین پیوندهای عاطفی برون‌کیشی کنند. به نظر می‌رسد تعاملات پرقوام اعضا با همدیگر در افزایش پایبندی آنان نسبت به گروه معنوی نقش مؤثری داشته است. هنگامی که تعاملات پرقوام، حسی از اتحاد و یگانگی را در گروندگان ایجاد کرد، از آن پس، آنان فعالانه به استقبال آموزه‌های گروه معنوی خود می‌رفته‌اند. با تلاش‌های آگاهانه‌ی گروندگان جهت تقویت ایمانشان از طریق انجام آموزه‌های گروه دینی، آنان رفته رفته جهان‌بینی گروه معنوی را پذیرفته و برخی از آنان حسی از ترس آمیخته با احترام را نسبت به استاد معنوی خود را گزارش کرده‌اند. همچنین، شهودات، رؤیت‌های باطنی و تجربیات معنوی‌ای که افراد در هنگام عضویت در این گروه‌ها تجربه می‌کردند خود باعث تغلیظ التزام آنان به گروه معنوی جدید می‌شده است.

با توجه به آنچه پیش‌تر ذکر شد، دلایل گرایش افراد مختلف به جمع‌های عرفانی و معنویت‌های نوپدید می‌تواند با یکدیگر متفاوت باشد. بر اساس یک نگاه غایت‌انگاران، پیروان معنویت‌های نوپدید در این پژوهش به دو دسته تقسیم می‌شوند: جست‌وجوگران معنا و بحران‌زده‌ها. بدین ترتیب، در این پژوهش از خطای یک‌سان‌نگاری مخاطبان و پیروان جریان‌های معنوی و دینی جدید در تحلیل که معمولاً در کار دیگر تحلیل‌گران دینی دیده می‌شود، اجتناب شده است. جست‌وجوگران معنا همان افرادی هستند که پیش‌تر نوگروی آنان را در دسته‌ی نوگروی مدلل قرار دادیم و گفته شد که این افراد در جست‌وجوی حقیقت و معنای راستین زندگی در مسیری که معنویت‌های نوپدید پیش روی آن‌ها نهاده است گام نهاده‌اند. اینان از رکود و سکون موجود در فرهنگ دینی متعارف ناراضی بوده و در پی نوعی تجربه‌ی متفاوت هستند. بحران‌زده‌ها نیز آن دسته از مشارکت‌کنندگانی هستند که برای درمان بیماری‌ها و یا برای تسکین آلام ناشی از تجربیات تنش‌زا و رنج‌آور و یا به جهت گریز از بحران هویت بدین نحله‌ها و گرایش‌ها روی آورده‌اند. در بحث از نوگروی دینی مصاحبه‌شوندگان ذکر این نکته لازم است که در واقع، چنین نبوده که این تحول به‌صورت یکباره و ناگهانی روی دهد. نتایج نشان داد که تحول دینی به‌صورت تدریجی و فرآیندی اتفاق افتاده و این‌گونه نیست که پس از تجربه‌ی تنش به‌طور آئی این تحول روی دهد.

**Reference:**

Babamohamoodi, I. (2014). "Sociological Study of the Causes of Emerging Mysticism in Karaj", Thesis for Master Degree, Sociology, Mazandaran University. (Persian).

Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). "Religious Behaviour, Belief and Experience", Routledge: London and New York.

Bradley, L. R. (1983). "An exploration of the relationship between fowler's theory of faith development and Myers Briggs personality type", Doctoral dissertation, Ohio state university.

Burger, P. & Bridget, A Kellner, H. (2008). "Homeless Mind; Modernization and Consciousness", Translation by Mohammad Savoji, publantion nee, Tehran.

Chrissydes, G. (2001). "New Religious Movements-Some Problems of Definition", Diskus, Vol 2, no 2.

Colahe, R. (2013). "Religion in the story of life (study of narrated experiences of living religion)", Ph.D. in Sociology, University of Tehran.

Corcoran, H. (2007). "A synthesis of narratives: Religious undergraduate students making meaning in the context of secular research university", Doctoral dissertation in philosophy, university of Denver.

Cuda, J. (2013) "Qualitative Study of the Self in New Age Spirituality Culture" Submitted to the Graduate Faculty of the Sociology Department in partial fulfilment of the requirement for the degree of Master of Arts in Psychology, University of Pittsburgh.

Davis, C. (2008). "Religion and Society Building (Themes in Social Theology)", Translated by Hassan Mohaddesi and Hossein Balbahvaeji, Eduardan Publishing, Tehran.

Foucault, M. (1986). "The Care of the Self", Vol. 3 of the History of Sexuality", Translated by Robert Hurley, © by Random House, Inc. Published by Pantheon Books, New York.

Fowler, J. Stages, W. (1981). "The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning", San Francisco: Harper Row.

Gervais, W. (2012). "Analytic Thinking and Religious Disbelieve", Science Magazine, Vol. 336, published by the American Association for the Advancement of Science, 114-141.

Hamedey, B. (2003). "New spirituality from three perspectives", Magazine Review of book. P. 17.

Hamedey, B. (2012). "An attempt at the typology of the newly formed spiritual movements in Iran". Spiritual Studies.No. 4-5, P. 60.

Hamid, N, Jafari, Z. (2008). A Study on Social Correlation of Students' Attitudes toward Tehran's Universities to New Religious Movements, Master's Degree in Sociology, Mazandaran University.

Harrison, B. (2009). "Researching Lives and Lived Experience" (Ed). Life Story Research, Vol. 1.

Heroilogh, D. (2000). "Transfer and Formation of Religious Social Identities in Modernity", Translated by Mahmood Nejati Hosseini, Journal of Research, No. 5.

Hill, M. (1973). A Sociology of Religion, London: Heinemann,

Joens, R. (1978). "Keneth, Paradigm Shift and Identity Theory: Alteration as a Form of Identity Management, Identity and Religion", Hans Mol, ed, London: Sage Studies in International Sociology, pp. 59-82.

John, H. (2007). "The Culture of World Religions", Translation of Ali Pashaei, First Edition, Center for the Study of Religions and Religions, Qom.

Kashi, F. (2009). "Contemplation, Ethnography of New Spiritualities in Iran - A Case Study of Cosmic Sufism", Thesis for Master's Degree, Sociology, University of Tehran,

Khorramshahi, B. (1993). "Religion Research", Office of the President, Tehran, Institute for Research and Cultural Studies.

Khosravi, B. (2006). "Communities in the Community Nostalgia: A Look at the Attitude towards New Spiritualities in Iran", Thesis M. D, Tehran University.

Malekian, M. (2000). "Religious Experience, Review and Review", Journal (Special Issue of Religious Research), Nos. 23 and 24, 24-46. (Persian).

Mohaddesi, H. (2003). "society holy, facility and social-political view of religion in Iran after revelation", magazine of association of sociology, No. 17.

Morshdi, A. (2005). "Multiple Universities of the Universe of Students and Their Concerns on Their Implementation; Case Study: Amir Kabir University of Technology, Master's Degree in Sociology", University of Tehran.

Nazari, M. (2014). Study of change in fidelity on religious among student of Karazumi university based on narrative analysis.

Palmer, R. (1998). Hermeneutic, translated Mohammad Saeed Hanie, Publication Herms.

Roberts, K. (1990). "Religion in Sociological Perspective" Second Edition, Wadsworth Publishing Company Belmont, California.

Rudgar, M. (2009). "Spirituality Currents and Movements", Review Book, pp. 41-72.

Shariati, S. (2006). Sociology of Religious Modernity, Speech Paper in the Department of Sociology of Religion, Iranian Sociological Association.

Shariati, S., Bastani, S. Khosravi, A. (2007). "Communities in Community Nostalgia; An Overview of the Contemporary Spiritualities in Iran", Iranian Journal of Cultural and Communications Studies, No. 8, Spring .167-195. (Persian).

Welson, B. (2002). New religious movements, England, Penguin, 2003.

## **Tumble on the Tendency towards the Emerging Spiritualities: the Evolution of the Youth Narrative of the Holy (Case Study of Students Engaging in New Spiritualities in Isfahan City)**

*Ali Ghanbari Barzean (Ph.D)<sup>1</sup>, Shapour Salmanvandi (Ph.D)<sup>2</sup>  
Simin Barfaei<sup>3</sup>*

**DOI: 10.22055/qjdsd.2020.25576.1636**

### **Abstract:**

The present study deals with the qualitative study of young people's tendency toward emerging spirituality and their narrative as a sacred thing. The main question of this study is that how does it affect the spirituality of the new religions of religiosity, and how do they differ in their religiosity before and after encountering the emerging spiritualities? The statistical population of this research is the city of Isfahan. The research sample was selected using the narratives reproduced by 21 converts to the newly created spiritualities. Data were analyzed using thematic analysis method. The target group of the study was between the ages of 22 and 34. The result of this research shows that some of the forms of religious evolution of the individuals studied in the face of the emerging spirituality can be summarized as follows: the relative degradation of the system of beliefs, the reduction of guilty feelings, relativistic and conceptual beliefs rather than dogmatic beliefs, emphasis on love and presence. Instead of emphasizing God's wrath and power, moving from the sacramental religious ethics to a tendency towards transcendental ethics, overcoming the moral endeavor of rhetorical endeavors, the imitation of mythology to individualistic faith - the affection, the increase of tolerance and tolerance in the face of other tendencies Belief.

**Key Concepts:** Newness, New spirituality, Life experience, Existential Deprivation, Myth

---

<sup>1</sup> Assistant Professor, Department of Social Science, Faculty of Literature and Humanity, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding Author), a.ghanbari@ltr.ui.ac.ir

<sup>2</sup> PhD, Socio Rural Development Sociology, University of Tehran, Tehran, Iran, ssalmanvandi@gmail.com

<sup>3</sup> MA Student of sociology, University of Isfahan, Isfahan, Iran, siminbarfei@yahoo.com

