

جایگاه «معنویت سیال» در میان معنویت‌گرایی‌های معاصر

احمد شاکرنژاد*

چکیده

معنویت‌گرایی، فارغ از دین، در اشکال مختلف فرقه‌ای و فرهنگی خود، در حال گسترش است. شناسایی وجوه مختلف این پدیده می‌تواند در درک تمایزات آن با اشکال دینی معنویت‌گرایی مفید باشد. در مقاله حاضر سعی شده است بعد از گونه‌شناسی انواع دین‌داری‌های جدید، با کمک‌گیری از زبان استعاره، انواع معنویت‌گرایی معاصر گونه‌شناسی شود. در این پژوهش، گونه‌شناسی استعاره‌ای شیوون چندلر معرفی و تحلیل شده است و سپس با استفاده از یافته‌های این گونه‌شناسی، جایگاه یکی از گونه‌های مهم معنویت معاصر یعنی معنویت سیال (مایع) در بین انواع معنویت‌ها مشخص می‌شود. در بخش آخر مقاله برای ارائه تصویری روشن‌تر از این پدیده، سعی می‌شود جایگاه آن در بین پدیده‌های مشابه نیز مشخص شود تا نوپدیدبودن آن بهتر نمایان گردد. یافته تحقیق حاضر آن است که اولاً معنویت سیال به شکل کنونی آن، پدیده‌ای کاملاً جدید است؛ ثانیاً این نوع معنویت‌گرایی هرچند گستردگی فراوانی دارد، به دلیل سیالیت و قابلیت آن برای شکل‌پذیری در قالب‌های مختلف، کمتر دیده شده و کمتر به پژوهش در آمده است.

واژگان کلیدی: نهضت‌های نوپدید دینی، معنویت‌گرایی معاصر، معنویت سیال، دین‌گرایی.

*. عضو هیئت‌علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ a.shakernjad@gmail.com

مقدمه

شاید چنددهه پیش اگر کسی فارغ از دین‌داری سخن از معنویت‌گرایی به میان می‌آورد تنها ممکن بود برخی از نخبگان، فیلسوفان و شاعران سخن او را بفهمند؛ اما اکنون سخن‌گفتن از معنویت‌گرایی، فارغ از چارچوب دین‌داری حتی بین عموم مردم نیز دیده می‌شود. سخنانی چون «من معنوی هستم؛ اما خشک‌مقدس نیستم، من به سخن دلم گوش می‌دهم، دین‌داری فقط نماز و روزه نیست؛ قلب انسان بایستی پاک باشد، دین‌داری همان خدمت به خلق است، شریعت برای ظاهرگرایان است و مشکلات دین از تفکر فقهی است» ناشی از تقبیح دین‌داری نهادینه، ظاهرگراخواندن دین‌داران، خشونت‌برانگیزدانستن دین، کارآمدندانستن دین‌داری شریعت‌محور و تعمیم آفات برخی دین‌داری‌های نادرست به کل تدین است. این افکار زمینه‌ای را فراهم کرده است تا مطالبه معنویت در عین بی‌توجهی به شریعت، در بین عامه مردم رواج یابد. این امر پدیده‌ای فرهنگی است که فقط برخی از جلوه‌های محدود آن، که در قالب فرقه، نهضت یا جریان خاصی قرار گرفته، شانس آن را یافته‌اند که محققان درباره آنها بحث کنند و ذیل عناوینی چون نهضت‌های نوپدید دینی، معنویت‌گرایی‌های کاذب، عرفان‌های نوظهور یا فرقه‌های جدید عرفانی به معرفی و احیاناً تحلیل و نقد آنها پردازند.

به عبارت دیگر، هرچند بخش کوچکی از این پدیده یعنی مطالبه معنویت فارغ از چارچوب رسمی دین، در قالب فرقه‌ها و نحله‌های جدید عرفانی تجلی یافته است؛ با این حال، از آنجا که محققان حوزه مطالعاتی ادیان جدید، موضوع تعیین یافته و عینی را بهتر می‌توانند مطالعه کنند، اغلب به همین وجوه فرقه‌ای معنویت فارغ از دین پرداخته‌اند و کمتر وجوه فرهنگی و سیال آن را که به نحو بی‌شکل در حوزه‌های مختلف فرهنگ جوامع امروز حضور دارد مطالعه کرده‌اند. مقاله حاضر با این فرض که وجوه نادیدنی معنویت‌گرایی فارغ از دین بسیار

بیشتر و تأثیرگذارتر از وجوه فرقه‌ای و دیدنی آن است، تمرکز خود را بر معنویت سیال (مایع) به‌عنوان وجه اصلی این پدیده فرهنگی نهاده است و سعی خواهد کرد از دریچه برخی گونه‌شناسی‌های موجود، این پدیده بی‌شکل را صورت‌بندی کند. برای این کار ابتدا انواع دین‌داری‌های جدید دسته‌بندی می‌شوند و سپس با کمک‌گیری از گونه‌شناسی استعاره‌ای شیون چندلر^۱ به ترسیم بروز و ظهورهای مختلف معنویت در جهان امروز پرداخته می‌شود و در نهایت، از بین این گونه‌ها بر معنویت سیال که به شکل پدیده‌ای فرهنگی در جریان است تمرکز شده تا حدود و ثغور آن و مرزهایش، با اشکال مشابه و قرین مشخص شود و درکی از جایگاه و اهمیت آن ارائه گردد.

هرچند فهم معنویت سیال و تعیین حدود آن، دشواری‌های بسیاری دارد، همان‌طور که گفته شد اهمیت تفکر درباره این‌گونه معنویت‌گرایی نیز بسیار زیاد است؛ زیرا این معنویت به‌طور نامحسوس در حال تفوق بر دین‌داری ساختارگرا است؛ برای مثال، یافته‌های پروژه کندال را که لیندا وودهد و پاول هیلاس انجام داده‌اند^۲ حاکی از چرخش وسیع دین‌داری، از شریعت‌گرایی به انفسی‌گرایی است. مریل هاوکینز هم با بحث درباره معنویت شخصی و فردی نشان می‌دهد که چگونه معنویت شناور و نگاه به دین به‌عنوان یک فرایند یا یک سفر، در حال غلبه بر نگاه به دین به‌عنوان یک حقیقت مُنزل و مسلّم است (Huwkins, 2006: 49).

همچنین گوردون لینچ با ابتنا بر تحقیقات تجربی ود کلارک رف و رابرت واتنو به این نتیجه می‌رسد که دین‌داری در جوامع صنعتی به‌طور وسیع و گسترده در حال تغییر شکل است و آمارهای مربوط به کاهش دین‌داران در حقیقت از کاهش دین‌داری نهادینه و افزایش دین‌داری سیال، البته با نام معنویت‌گرایی حکایت دارد (Lynch, 2007: 25)؛ پدیده‌ای که به‌طور کلان سابقه

1. Siobhan Chandler

2. Heelas, Paul, and Linda Woodhead. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Wiley, 2005.

نداشته است و به گفته چندلر، سوار بر موج فرهنگ انفسی جدید در حال گسترش سریع در جوامع سنتی و تبدیل اتوریته بیرونی به اتوریته درونی و گسترش دین‌داری شخصی در سطح توده است (Chandler, 2011: 74).

بر همین اساس، تمرکز بحث حاضر بر معنویت سیال است؛ زیرا در عین فراگیری این پدیده و ضرورت توجه به آن، به دلیل نامرئی بودن و برخوردار نبودن از ساختار منسجم و مشخص، کمتر مشخص است و به دلیل همین دشواری تشخیص و تحلیل، اغلب نادیده انگاشته می‌شود یا به شکل فروکاهشی جزئی از پدیده معنویت‌گرایی فرقه‌ای (فرقه‌های نوپدید دینی) یا جلوه‌ای جدید از معنویت دینی، اما به شکل جلوه‌ای انحرافی دیده شده و محققان کمتر به عنوان پدیده‌ای مستقل درباره الگوی دین‌داری آن بحث می‌کنند.

پیشینه

درباره گونه‌شناسی دین‌داری و معنویت‌گرایی جدید، در زبان فارسی آثاری در قالب مقاله یا بخشی از کتاب نگاشته شده است. موحیدیان عطار در ابتدای درس‌نامه ادیان شرق خود (البته ذیل تقسیم کلی ادیان)، طالبی دارابی در رساله دکترای خود با عنوان فرقه‌گرایی جدید در ایران و حمیدیه در کتابی با عنوان معنویت در سبد مصرف و همچنین مقاله‌ای با عنوان تلاشی در سنخ‌شناسی جنبش‌های نوپدید دینی در ایران سعی کرده‌اند گونه‌های دین‌داری جدید را نشان دهند. مظاهری سیف نیز در ابتدای کتاب خود با نام آسیب‌شناسی شبه‌جنبش‌های معنوی سعی کرده است انواع سنخ‌شناسی‌های موجود را جمع‌آوری کند. با مروری به این ادبیات تولیدشده می‌توان برخی از گونه‌های کلی دین‌داری جدید را شناخت؛ اما به دلیل نوپایی، تکثر و نبود اطلاعات توصیفی دقیق، سنخ‌شناسی‌ها اغلب تمام وجوه پدیده را به تصویر نکشیده‌اند. یکی از نمونه‌هایی که گونه‌شناسی‌های مذکور کمتر به آن پرداخته‌اند سنخ‌شناسی پدیده معنویت فارغ از مذهب و مشخص‌سازی گونه‌های آن است. در مقاله

حاضر سعی می‌شود با استفاده از برخی سنخ‌شناسی‌های موجود و همچنین استفاده از سنخ‌شناسی‌هایی که به‌طور اختصاصی به معنویت فارغ از مذهب پرداخته‌اند در جهت شناسایی و تحلیل گونه‌های آن قدمی برداشته شود. در این بررسی تمرکز اصلی بحث به دلیل اهمیتی که گفته شد بر روی معنویت سیال و ترسیم مرزهای آن با پدیده‌های مشابه و نزدیک است.

گونه‌شناسی دین‌داری‌ها

برای شناسایی گونه‌های معنویت‌گرایی جدید و تعیین مرزهایش، ابتدا نگاهی به انواع گفتمان‌های دین‌ورزی می‌اندازیم تا بتوانیم الگو و سرمنشق جدید در معنویت‌گرایی جدید را در بررسی نسبت آن با انواع دین‌داری بهتر تشخیص دهیم. یکی از تحلیل‌های کلان در شناسایی گفتمان معنویت جدید و تمایز آن با دیگر گفتمان‌ها، پژوهش باقر طالبی دارابی است که بر اساس پژوهش‌ها و نظریه‌های غربی به تشخیص گفتمان‌های دین‌داری در عصر حاضر اقدام کرده است. طالبی دارابی سه نوع گفتمان دینی در روزگار ما را تشخیص می‌دهد:

۱. گفتمان دین‌های متفاوت: این گفتمان که در تقابل با دین‌های بشریت و همچنین معنویت‌های زندگی قرار دارد، متکی بر نظام اعتقادی فوق‌طبیعت‌گرا است که مدعی دراختیارداشتن حقیقت مطلق است و دارای اجتماعات دینی به‌هم‌پیوسته و متفاوت است. جزم‌گرایی این گفتمان موجب اتحاد و یکپارچگی معتقدان شده و زمینه استمرار حیات آن‌ها را در دورهٔ مدرن و پست‌مدرن فراهم می‌کند. الگوی دین‌داری در دین‌های متفاوت، بر خلاف دین بشریت و معنویت‌های زندگی برخاسته از تعالیمی نظام‌مند، روشن و قطعی است که اجازهٔ هر نوع تفسیر دلخواه را از فرد سلب می‌کند و نوعی همبستگی، یکپارچگی و قطعیت را به همراه می‌آورد و این معرفت مشترک و نظام یکپارچه، برای دین‌داران، نوعی اطمینان خاطر در زندگی روزمره به‌ارمغان آورده و آنها را از بلا تکلیفی، تشویش و اختلال دور نگاه می‌دارد (طالبی دارابی، ۱۳۹۱: ۲۸۵ و ۲۸۶).

۲. گفتمان ادیان بشریت: در نتیجه فرآیند ذهنی سازی، روانشناسی سازی و خصوصی سازی، در جهان معاصر به ویژه در اواخر قرن بیست و یکم میلادی و بر مبنای الهیات لیبرال، نوعی اسطوره زدایی از ادیان رخ داد و مرجعیت، از بیرون (وحی و نهاد دینی) به درون (حوزه تجارب فردی) انتقال یافت. بخشی از این فرآیند بشری سازی دین در عصر حاضر، تحت عنوان معنویت گرایی جدید انجام شد. در این فرآیند دین به دو معنا به سمت ذهنی شدن پیش رفت. با شک در عینیت و واقع نمایی تعاریف ادیان سنتی از جهان، دین در معرض انتخاب آزاد و ذهنی قرار گرفت و از الزام آوری و قطعیت آن، در سایه این ذهنی سازی کاسته شد. همچنین واقعیت های دینی اگر هم اثبات می شد جای آنها در ذهن و جهان درونی فرد بود و یک پدیده وجودی یا روان شناختی تلقی می شد و به عبارتی، واقعیت هستی شناختی آنها به واقعیت روان شناختی تنزل پیدا می کرد. به گفته طالبی دارابی، دین های بشر نشان دهنده تسلیم شدن یا منطبق سازی دین بر فرهنگ سکولار است که تحت سلطه این فرهنگ، به قوت زدایی از دین و تسلیم در برابر فرهنگ سکولار اقدام می شود (همان: ۲۸۷ و ۲۸۸).

۳. گفتمان معنویت های زندگی: این گفتمان که خود را به کلی از دین منفک می داند و یکسره به نام معنویت عرضه می شود، خط بطلانی بر ادیان سنتی و ناکارآمدی الگوی دین داری آنهاست و به دنبال بازگشت به خود و ساختن الگوی دین داری بر اساس تجارب شخصی است. در این گفتمان غلبه با سوژه گرایی (فاعل آگاه محوری) به وضوح دیده می شود (همان: ۲۸۸).

گونه شناسی دیگر از آن موحدیان عطار است که در مقدمه کتاب درس نامه ادیان شرق ذکر شده است. ایشان ادیان را ابتدا به نظام یافته و ابتدایی تقسیم می کند و در ذیل ادیان نظام یافته، به دسته بندی ادیان با دو زیرشاخه ادیان تاریخی و ادیان غیرتاریخی می پردازد. از دیدگاه ایشان ادیان جدید از ادیان غیرتاریخی به حساب می آیند و ادیان بزرگ (اسلام، یهودیت، مسیحیت، هندو، بودا، جینه و...) از نوع ادیان تاریخی. ایشان در این تقسیم بندی ادیان جدید را

به دو دسته یعنی جنبش‌های نوپدید دینی و ادیان عصر جدید تقسیم کرده‌اند. ادیان عصر جدید ادیانی غیرتاریخی هستند که در تاریخ هیچ سابقه‌ای نداشته‌اند؛ همانند معنویت زندگی یا دین بشقاب‌پرنده و جنبش‌های نوپدید دینی که هرچند جدید هستند، بر یک یا چند دین از ادیان تاریخی بنا شده‌اند (موحدیان عطار، رستمیان، ۱۳۸۶: ۶ تا ۱۰).

در این تقسیم‌بندی وجه تقسیم‌نهادیه، نظام‌یافته یا تاریخی‌بودن یک دین فرض شده است؛ یعنی ادیان بر این اساس که دارای ساختمان منسجم قدمت‌داری هستند یا نه، دسته‌بندی شده‌اند. با فرض صحت این تقسیم‌بندی می‌کشیم نگاهی استعاره‌ای به آن بیندازیم تا بتوانیم جایگاه معنویت جدید را بهتر نشان دهیم. اگر حوزه مبدأ استعاره را ساختمان‌سازی و حوزه مقصد را دین‌داری فرض کنیم، دین‌داری یا از نوع استفاده از مصالح دینی به شکل خام و اولیه است (دین ابتدائی) یا استفاده از آنها در قالب یک ساختمان و با طرح و نقشه مشخص. حال این ساختمان ایجادشده یا ساختمانی مرسوم است که شکل آن، از جهان سنت تا امروز حفظ شده است یا اینکه ساختمانی یکسره جدیدالتأسیس است که تحت تأثیر فضای معماری مدرن شکل گرفته است.

با نگاه استعاره‌ای به تقسیم‌بندی موحدیان عطار ضعف آن مشخص می‌شود. در این تقسیم‌بندی نمی‌توان معنویت‌گرایی جدید را به‌خوبی جای داد؛ زیرا نه دین‌داری ابتدایی است و نه نظام‌یافته؛ بلکه چیزی بین این دو است. برای حل این مشکل می‌توان از استعاره مذکور به شکل دیگری بهره گرفت و دین‌داری را به دو دسته نظام‌یافته و غیرنظام‌یافته تقسیم کرد. ادیان نظام‌یافته همان دین‌داری‌هایی است که عناصر دین‌داری در آنها با نقشه‌ای نظام‌مند اعم از وحیانی یا غیر وحیانی کنار هم چیده شده و الهیاتی سیستماتیک از آن حمایت می‌کند و در طول تاریخ نیز انسجام آنها محک خورده است؛ اما ادیان غیرنظام‌مند خود به چند دسته تقسیم می‌شوند: ۱. دین‌داری ابتدائی: به‌خدمت‌گرفتن مصالح خام دین‌داری؛ ۲. دین‌داری نظام‌گریز: دین‌داری مخالف

با نظام ثابت، مشخص یا ازپیش معین یا ازبیرون دیکته شده؛ ۳. دین داری شبه نظام مند: دین داری نظام مندی که نقشه آن، برخلاف دین داری های نظام مند، مشخص و علنی نیست یا اصول بودن آن برای ساخت بنایی مستحکم محک نخورده است.

در این تقسیم بندی، معنویت گرایی سیال در دسته دین داری نظام گریز قرار می گیرد که با دین داری نهادینه مخالف است و اصالت دین داری را در سیالیت آن می داند. ادیان باطن گرا و سرّی جزو دین داری های شبه نظامی قرار می گیرند که نقشه ساختمانی خود را علناً بیان نمی کنند و فرقه های نوپدید دینی نیز جزو دین داری هایی تقسیم می شوند که نظام مند هستند؛ اما به دلیل عمر کوتاه، انسجامشان محک نخورده است.

تلاشی دیگر، البته با عنوان انواع گفتمان های عرفانی را بهزاد حمیدیه انجام داده است که با بازخوانی آن می توان به فهم بهتر گونه های معنویت گرایی دست یافت. وی در تحقیقی با استفاده از روش تحلیل گفتمان به ترسیم سه نوع یا سه گفتمان متفاوت عرفانی در عصر حاضر پرداخته و جایگاه معنویت جدید را از طریق این سه نوع گفتمان عرفانی ترسیم می کند. بر اساس دیدگاه وی، گفتمان های عرفانی را می توان به عرفان سنتی، عرفان مدرن و عرفان پست مدرن تقسیم کرد که منطبق بر سه گفتمان فرهنگی موجود یعنی گفتمان پیشا عرفی (سنتی)، عرفی (مدرن) و پساعرفی (پسامدرن) است:

۱. عرفان سنتی: در گفتمان پیشا عرفی یا در جهان نگری سنتی، تلقی گروه های مرجع از عرفان، نوعی دین داری متعالی و مقدس است و رابطه آن با کل دین تنگاتنگ و ناگسستنی است. این عرفان ورزی، غایتش در دل خود تعریف می شود. در عرفان سنتی غایت شناخت حقیقی و متصل به حقیقت و حیانی است که با تعبیری چون فنا و بقا تبیین می شود. در این عرفان، الگوی سلوک شامل اعمالی چون ریاضت کشی، زهد، خلوت، تحمل مشقت جسمی و

روحی، طیّ مقامات و منازل در دوره‌ای طولانی است و اغلب تحت اشرف استاد راه قرار دارد.

۲. عرفان مدرن: عرفان مدرن که تحت تأثیر سلطه گفتمانی مدرنیته و پارادایم عرفی شکل یافته، عرفانی اومانستی است که عرفان را به تجربه معنوی فرومی‌کاهد و منکر عینیت فیض و الهام و محتوای کشف و شهود عرفانی است. رابطه این عرفان با دین در همان فضای فکری سکولار تعریف می‌شود. در این گفتمان، عرفان به منزله حالت‌های بشری (روان‌شناختی و الهامات شاعرانه) است و در مقابل دین می‌نشیند که در آن، حالت‌های عرفانی تعمیق‌یافته، الهی و موهبتی است. غایت عرفان مدرن، خدمت به انسان از راه شکوفایی استعدادهای ناشناخته، معنایابی در زندگی، احساس رهایی از قفس آهنین عقلانیت، احساس آرامش و اضافه‌کردن طعم معنا به ماده‌گرایی است. در این عرفان، الگوی سلوک و عرفان‌ورزی، مبتنی بر نگاهی سطحی و روبنایی به عرفان‌های عملی سنتی با رویکردی التقاطی است که در آن، عناصر جذاب و آسان عرفان‌های سنتی، جذب شده و عناصر دشوار و زمان‌بر که متضمن ریاضت‌کشی و بذل صبر و حوصله فراوان است، کنار گذاشته می‌شود.

۳. عرفان پست‌مدرن: در این عرفان مانند عرفان سنتی نوعی از تعالی وجود دارد؛ اما این تعالی ذاتاً مادی و تجربی است و می‌توان این تعالی را از قسم فراعلم و در حوزه عجایب و ناشناخته‌های عالم (راز) دسته‌بندی کرد. عرفان‌ورزی در پارادایم پساعرفی نوعی فعالیت وجدآور، جادویی و اسرارآمیز با متافیزیکی بسیار سبک است و مبتنی بر مبانی ابرفردیت (انفسی‌گرایی، خودتظاهری و سطحی‌گرایی) است و در برخی موارد، عرفان در این پارادایم به کالا یا مد روز تبدیل می‌شود. در این عرفان، وجه سکولار عرفان مدرن، جلوه‌ای دیگری می‌یابد و باعث هدف‌گذاری‌های پسماده‌گرایانه در سلوک معنوی می‌شود. عرضه و نمایش خویشتن خودشیفته، تأمین احساسات سطحی و پسماده‌گرایانه، تأمین احساس سعادت نسبی، عرضی، تأویلی و گذرا، تأمین

حس رفاه و خودبودگی با محوریت مطلوبیت بدن و غایاتی چون شفایابی، موفقیت اجتماعی و مالی، شادکامی، التذاذ، مسرت، بازی و طنز و پرکردن اوقات فراغت از اهداف عرفان پست مدرن دانسته می‌شود. شیوه سلوک عرفانی در عرفان پست مدرن گزینشی و تلفیقی است و الگوی این تلفیق، شخصی و عناصر تلفیق نیز اغلب از عرفان‌های سنتی به‌ویژه شرقی یا مربوط به ادیان ابتدائی و باستانی در کنار تکنیک‌های فراعلم و علوم غریبه است. وجه غالب این الگوی سلوکی، آسان‌یابی، زودیابی، دسترس همگانی و بی‌نیازی به پیش‌شرط و آمادگی است (حمیدیه، ۱۳۹۱: ۲۵۲ و ۲۵۳).

گونه‌شناسی شیوون چندلر

گونه‌شناسی طالبی و حمیدیه برای شناسایی معنویت سیال (پست‌مدرن و نظام‌گریز) و تمایزات آن با دیگر معنویت‌ها راهگشاست؛ اما شیوون چندلر با ارائه نگاهی از فراز به معنویت در دوران معاصر (بعد از دهه شصت میلادی) و با استفاده از زبان استعاره، طرح جدیدی را پیش می‌گیرد و در آن از طریق بررسی ادبیات تحقیق بر روی معنویت‌گرایی جدید و نظریه‌های مطرح، به تشخیص انواع معنویت‌های جدید می‌پردازد. بر اساس ایده وی، با بررسی انواع نظریه‌ها که محققان درباره چیستی معنویت ارائه داده‌اند و با دسته‌بندی آنها می‌توان متوجه شد که در جهان خارج چند نوع معنویت‌گرایی وجود دارد. به گفته چندلر در میان محققانی که بر معنویت معاصر مطالعه می‌کنند، سه‌گرایش عمده وجود دارد:

۱. دسته‌ای از محققان به معنویت معاصر از دریچه ادبیات مطالعاتی نهضت‌های نوپدید دینی (NRMs) نگاه می‌کنند و معنویت معاصر را معنویت عصر جدید (New Age) می‌نامند؛
۲. دسته دیگری از محققان، معنویت را به‌نحوی از انحا، به همان عقاید و اعمال ادیان نهادینه متصل می‌کنند؛

۳. دسته دیگر در هنگام مطالعه معنویت معاصر آن را به‌مثابه پدیده‌ای فرادینی^۱ لحاظ می‌کنند. این دسته از محققان اصطلاح معنویت را همچون چتر مشترکی برای پوشش قرائت‌های مختلف لیبرال از ادیان نهادینه و واسطه‌ای برای مرتبط‌سازی شاخه‌های مختلف آن به کار می‌برند؛ چه اینکه آنها تأکیدی بر معنویت هولستیک یا معنویت بدیل داشته باشند یا نه.

چندلر برای افزایش کارآمدی گونه‌شناسی خود از زبان استعاره بهره می‌گیرد و با استعاره جامد، اثیر (محلول) و مایع می‌کوشد گفتمان‌های معنویت‌گرایی را مفهوم‌سازی کند (Chandler, 2011: 37) و نسبت هر نوع معنویت‌گرایی معاصر را با دین‌داری نهادینه نشان دهد. به گفته وی با تحلیل نظریه‌های معنویت‌پژوهی و با کمک گرفتن از زبان استعاره، می‌توان در دوره معاصر، سه نوع ارتباط بین دین و معنویت را شناسایی کرد:

۱. معنویت به‌عنوان مظروف دین یا محلول در تمام اجزاء آن (معنویت اثیری)؛

۲. معنویت به‌مثابه امری جدا اما قابل مخلوط‌شدن با دین (معنویت مایع)؛

۳. معنویت به‌عنوان امری یکسره جدای از دین (معنویت جامد).

در حالت اول، معنویت، درون دین تحقق می‌یابد و نفس دین یا عمق هر بخش دین است؛ البته به شکل مندمج در آن یا به شکل روح آن، تجسم‌شدنی است. در این حالت، معنویت، امکان استقلال از دین را ندارد و بدون جماعت، سنت و نهاد دینی و آداب و رسوم نمی‌تواند برقرار بماند و شکل و هویت بیابد. در حالت دوم یعنی معنویت مایع، معنویت قابلیت آن را دارد که درون یا بین ادیان مختلف شناور باشد یا حالت التقاطی و تقریبی به خود بگیرد و سبکی آزاد بر اساس سبک‌های موجود بسازد. اصطلاح «من معنوی هستم و نه مذهبی» (SBNR) اغلب حمایت از این نوع معنویت‌ورزی دارد که بر اساس یک سبک

آزاد و تجربه‌گرا و با استقبال از رویکرد گفتگوی تقریبی و تلفیقی، نوعی فراتدین را شکل می‌دهد. در حالت سوم یا معنویت جامد که برخی از آن با واژه «معنویت عصر جدید» یاد می‌کنند، معنویت بدیل جدیدی برای دین است؛ دینی که به گمان معنویت‌گرایان، در دوران معاصر حیات خود را از دست داده است. این معنویت، دیگر ربطی به ادیان ندارد و راهی یکسره جدید و مختص به خود را می‌سازد که بر هیچ یک از اعمال، عقاید و سمبل‌های ادیان سنتی مبتنی نیست. این معنویت منجمد و خالص از دین را چندلر معنویت جامد می‌نامد. (Ibid: 42-43).

برای اینکه بتوان از این زبان استعاره‌ای برای شناخت بهتر گفتمان‌های معنویت‌ورزی بهره گرفت؛ چندلر ابتدا دو استعاره معنویت‌انثیری و معنویت جامد را مطرح می‌کند و سپس معنویت مایع را؛ زیرا به گفته وی، معنویت‌انثیری، به دلیل یکسانی حدود و ثغور آن با ادیان نهادینه و معنویت جامد به دلیل جدایی کامل آن از ادیان نهادینه، بهتر مشخص‌اند و آنچه از این دو دسته خارج می‌ماند، می‌تواند معنویت مایع نامیده شود؛ زیرا معنویت مایع امری سیال و بی‌شکل است و تشخیص آن از دو دسته دیگر دشوارتر است (Ibid: 44). اکنون به شرح این سه نوع معنویت بر اساس مفهوم‌سازی شیوون چندلر می‌پردازیم:

۱. معنویت‌انثیری

معنویت‌انثیری یا درون‌دینی بیشتر از هر دینی در فضای ادیان ابراهیمی متصور است که رویکردی مونوتیستی دارند تا مونستی. از لحاظ ریشه‌شناختی، این معنویت^۱ ریشه در کلمه عبری «نفس^۲» و لاتین «روح^۳» دارد و نشان می‌دهد که در این گفتمان، معنویت روح، نَفَس یا جان دین است و همان‌طور که تن بدون نَفَس زنده نیست، نَفَس نیز بدون تن محلی از اعراب ندارد. بر همین اساس نیاز

1. Spirituality
2. breath
3. spiritus

به شریعت (نهاد و سازمان دینی و همچنین الگوی دیکته‌شده دین‌داری) در این نوع معنویت، حیاتی است. به دلیل همین تأکید بر ساختارگرایی، معنویت‌اثری به تجربه فردی و تفسیر شخصی از تجارب معنوی، بدین است و خطر بدعت، بی‌ثباتی، خودمحوری و بی‌انسجامی در معنویت را جدی می‌داند. برخی از جامعه‌شناسان و فعالان اجتماعی غرب (لش ۱۹۷۹م؛ واتنو ۱۹۹۸م؛ بیبی ۲۰۰۴م؛ بوون ۲۰۰۴م؛ بریگان ۱۹۹۸م و...) نیز در مطالعه معنویت، با جانب‌داری از معنویت‌اثری (معنویت درون‌دینی) کارکردهای اجتماعی آن را بیشتر از دو نوع دیگر معنویت‌گرایی دانسته‌اند و به این شکل، معنویت ساختارگیز را انتقاد کرده‌اند؛ برای نمونه، از دیدگاه دانیل بریگان معنویت را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. معنوی آمریکایی جدید و عمومیت‌یافته^۱ (SBNR^۲)؛ ۲. شکل خاص حرکت معنوی که به‌عنوان نیوایچ شناخته می‌شود (SDNR^۳)؛ ۳. معنویت سنتی و ملحق به جماعت‌های دینی (SAR^۴). از دیدگاه وی، معنویت واقعی، معنویتی است که در سنت دینی، جوامع و ساختارها و آداب‌ورسوم آن تحقق می‌یابد؛ زیرا متضمن تعهدهای شفاف اخلاقی و اجتماعی است و نه گرفتار ابرفردیت و خودشیفتگی (Ibid: 45).

به گفته چندلر، رابرت واتنو نیز مدافع معنویت سنتی و دینی (معنویت‌اثری) و مخالف معنویت‌گرایی غیردینی است. واتنو معتقد است دین باید راهنمای معنویت باشد و معنویت فارغ از دین و معنویت ضد دین را از لحاظ دینی و اجتماعی کارآمد نمی‌داند. وی با تقسیم معنویت‌گرایی در آمریکای دهه ۵۰ میلادی به بعد، دو جریان معنوی را نام‌گذاری می‌کند: ۱. معنویت‌گرایی مسکون^۵ که ساکن در سنت است؛ ۲. معنویت‌گرایی جستجوگر^۶ که بدون التزام

1. Generalized

2. spiritual but not religious

3. spiritual but definitely not religious

4. spiritual and religious

5. Dwelling Spirituality

6. Seeking Spirituality

به سنتی دینی به جستجوی معنوی می‌پردازد. طبق بررسی چندلر روی آثار واتنو، معنویت جستجوگر معنوی بی‌مبنا و بدون انتظام و ساختار است که اغلب دچار ساده‌لوحی، ضعف عقلانیت، خودمحوری و خودشیفتگی می‌شود. نقد اصلی واتنو بر این نوع معنویت‌گرایی آن است که معنویت‌گرایی جستجوگر قوت سنت‌های دین را رها می‌کند و به یک معنویت‌گرایی «خودت انجامش بده تا به حال خوبی دست یابی» توسل می‌جوید (Ibid: 46-47).

مثال دیگری که چندلر از تحقیقات جامعه‌شناسان در طرفداری از معنویت‌گرایی دینی و نقد معنویت‌گرایی غیر آن ارائه می‌کند تحقیقات جرمی کارت و ریچارد کینگ است. کارت و کینگ معنویت‌گرایی جدید را محصول توسعه بازار در عصر حاضر و پیوند آن با گسترش فرهنگ درمان‌گری و نظام نولیبرال می‌دانند. این دو جامعه‌شناس در کتاب «فروش معنویت» با عطف توجه از بحث وثاقت و صحت در معنویت‌گرایی به نتایج سیاسی و اجتماعی آن و چیدن انواع معنویت‌گرایی‌ها در طیفی که یک سر آن ضد سرمایه‌داری قرار دارد و سر دیگر آن سرمایه‌داری، نتیجه می‌گیرند که در معنویت جدید به‌ویژه معنویت عصر جدید با خالی‌ساختن ادیان از گزاره‌های الهیاتی و عناصر اجتماعی و تاریخی با نام معنویت، فروش دین همچون کالایی آسان می‌شود (Ibid: 46).

هر چند چندلر این پژوهش یعنی تحقیقات جرمی کارت و ریچارد کینگ را در دسته مدافعان معنویت‌گرایی دینی قرار می‌دهد، با توجه به رویکرد این دو که همان تحلیل گفتمان فوکویی است می‌توان آنها را منتقدان معنویت‌گرایی غیردینی دانست؛ اما نمی‌توان مدافع معنویت‌گرایی دینی به‌عنوان معنویت‌اصیل به حساب آورد؛ زیرا بر اساس رویکرد آنها هر معنویتی محصول شرایط اجتماعی سیاسی خود است و نمی‌توان چیزی به‌نام معنویت اصیل فرض کرد؛ با این حال، کارت و کینگ در فصل پایانی کتاب خود توضیح می‌دهند که در دوران پیشامدرن نیز اقتصاد بر دین و معنویت تأثیر گذاشته است و البته این

تأثیر‌گذاری، انحرافی در دین به حساب می‌آید؛ اما آنچه در معنویت‌گرایی جدید بی‌سابقه است آن است که در این معنویت، منطق بازار مشروعیت یافته و «معنویت کالایی» و همچنین خرید و فروش دین، دیگر انحرافی در معنویت‌گرایی تلقی نمی‌شود (Carrette & King, 2005: 137).

با توجه به این تحلیل‌ها مشخص می‌شود که به‌عنوان قسیم معنویت جامد و مایع، معنویتی مندمج و محلول در ادیان وجود دارد که معنویت‌پژوهان به شکل فوق از آن بحث کرده‌اند. به‌طور خلاصه در این نوع معنویت‌گرایی، دین، خانه معنویت تلقی می‌شود و ساختارهای دینی جستجوگری و سلوک معنوی را تغذیه کرده و حرکت در مسیر معنویت را ریل‌گذاری می‌کند. بدون دین، معنویت هم‌کارایی خود را در تحول زیربنایی زندگی فرد از دست می‌دهد و هم فاقد تأثیرات سیاسی - اجتماعی خواهد بود و به دلیل خاصیت تبخیری آن، بدون دین معنویتی باقی نخواهد ماند (Chandler, 2011: 48).

۲. معنویت جامد

معنویت جامد یا معنویت‌گرایی خالی از دین که البته به شکل دقیق‌تر، آن را باید «معنویت‌های جامد» نامید نسخه‌های کامل معنویت‌گرایی هستند که هر یک بدیلی برای دین به حساب می‌آیند؛ از این رو، چندلر ترجیح می‌دهد این نوع معنویت‌ها را با «S» بزرگ بنویسد. محققان از دهه شصت تا هشتاد میلادی، این نوع معنویت‌ها را معنویت‌های عصر جدید (نیوایج) می‌نامیدند؛ اما این عنوان کم‌کم رنگ باخت و همان واژه کلی معنویت به این سنخ‌های بدیل دین نیز اطلاق شد. علت این امر از دیدگاه چندلر آن است که نخست، نیوایج یک ساختار لغزنده و مربوط به دوره گزار فرهنگی و تغییر گفتمان معنویت از مدرن به پست‌مدرن بود؛ شاهد این امر نیز آن است که افراد و نویسندگانی که عنوان نیوایج را بر خود اطلاق می‌کردند، دیگر از این عنوان استفاده نمی‌کنند. دوم، نیوایج‌ها امروزه واژه معنویت را بیش‌تر از واژه نیوایج بر خود می‌پسندند؛ زیرا

کلمه نیوایج متضمن نوعی انحراف یا عمل ضدفرهنگی بود؛ اما واژه معنویت چنین نیست. علاوه بر این، با چرخش از واژه نیوایج به معنویت، نیوایجرها می‌توانند گستره وسیع‌تری از مخاطبان را بیابند (Ibid: 48). به گفته چندلر محققان معنویت‌پژوهی که با این نوع معنویت‌گرایی هم‌دل‌اند نیز از این چرخش استقبال کردند و القابی چون «معنویت‌زندگی درونی»^۱ (هیلاس)، «معنویت‌زندگی انفسی»^۲ (هیلاس و وودهد) و «معنویت پسامسیحی»^۳ را بر این جریان نهادند (Ibid: 48).

البته برخی از محققانی که معنویت را اغلب چیزی جدای از دین‌داری به حساب می‌آورند، معتقدند که این معنویت را می‌توان در صدها سال پیش نیز ردگیری کرد؛ یعنی معنویت بدیل امری یکسره جدید نیست؛ بلکه پیشینه داشته و نهضت عصر جدید، تجلی اخیر این پدیده است. این پدیده را می‌توان به گفته ال‌وود^۴ «سنت‌های دینی بدیل»^۵ یا به گفته هنینگراف^۶ «سنت باطن‌گرایی غربی»^۷ یا به گفته فولر^۸ «سنت دینی غیرکلیسایی»^۹ یا به گفته آلبانس^{۱۰} «سنت دینی متافیزیکی»^{۱۱} نامید.

محققانی که معنویت را بدیل دین به حساب آورده‌اند؛ اغلب به گفته چندلر، از راه شباهت خانوادگی، این معنویت را مرتبط با منابع باستانی از جمله مکتب گنوسی و نوافلاطونی می‌دانند. برخی نیز این مشابهت‌سازی را کمتر به عقب

-
1. Inner Life Spirituality
 2. Subjective Life Spirituality
 3. Post-Christian Spirituality
 4. Eli Wood
 5. The Alternative Religious Tradition
 6. Wouter J. Hanegraaff
 7. The Western Esoteric Tradition
 8. Fuller
 9. Unchurched Religious Tradition
 10. Albanese
 11. Metaphysical Religious Tradition

می‌برند و آن را مرتبط با سنت هرمتیسیسم^۱ و جادوی پارسلسیان^۲ در قرن سیزده و چهارده میلادی می‌دانند؛ اما رابرت فولر تبار این سنت دین‌داری بدیل یا به‌گفته خودش، دین بدون کلیسا را به اشخاصی چون امانوئل سوییدنبورگ^۳، آنتوان مزمر^۴، آندرو جکسون دیویس^۵ و نهضت‌هایی چون نهضت تعالی‌گرایی^۶، تفکر نو^۷ و تئوسوفی^۸ برمی‌گرداند (Ibid: 49)؛ اما فارغ از اینکه محققان، تبار این معنویت را به کجا برسانند، این نکته واضح است که نوعی از دین‌داری بدیل همیشه وجود داشته که خارج از ادیان رسمی و با نام فراعلم، جادوگری، فلسفه و حکمت، شرک یا باطن‌گرایی خوانده می‌شده و در دوران اخیر نیز این پدیده با نام معنویت خوانده می‌شود؛ پس نمی‌توان معنویت جامد را منحصر به تجارب معنوی خارج از دین در دهه شصت میلادی و بعد از آن و لزوماً مساوی با نهضت عصر جدید دانست؛ بلکه این پدیده (معنویت جامد) مجموعه‌ای از دین‌داری‌های بدیل را می‌تواند زیر چتر خود جای دهد.

البته گفتنی است که برخی از این نسب‌شناسی‌ها نیز چندان واقعی نیست و به‌طور تلویحی این تبارشناسی‌ها و ترسیم نسب‌نامه بدان منظور انجام شده است که برای معنویت غیردینی جدید، هویتی تاریخی و دیرین فرض شود تا از این راه برخی از نقدهایی را که متوجه آن شده و آن را خیالی، فانتزی، هوس‌رانه و سبک ارزیابی کرده است پاسخ گفته باشند (Ibid: 50).

با نظر به همین نکته، چندلر می‌کوشد تفاوت‌هایی بین معنویت بدیل جدید و معادل‌های آن در جهان سنت بیابد. به‌گفته چندلر تفاوتی که بین معنویت بدون

-
1. Hermeticism
 2. Paracelsian Magic
 3. Emmanuel Swedenborg
 4. Anton Mesmer
 5. Andrew Jackson Davis
 6. Transcendentalism
 7. New Thought
 8. Theosophy

دین بعد از دهه شصت میلادی با نمونه‌های پیشین آن وجود دارد این است که در معنویت جامد جدید، تأکید زیادی بر خودمختاری دیده می‌شود که به‌خوبی با مبانی فرهنگ فردگرایی موجود در امریکای شمالی سازگار و هم‌نوا شده است. ارزش‌قائل شدن برای نفس در این معنویت، هنجار خدشه‌ناپذیری است و انفسی‌سازی حقیقت و خودمحوری، ارزشی مسلم تلقی می‌شود؛ امری که لزوماً در ادیان بدیل ماقبل دهه شصت میلادی محوریت نداشت (Ibid: 50).

۳. معنویت مایع

آخرین و پیچیده‌ترین استعاره چندلر، معنویت مایع است. این وجه از معنویت جدید، اغلب در تحقیقاتی که به‌قصد نشان‌دادن نسبت معنویت با دین انجام می‌شود، خود را جلوه‌گر می‌سازد. برای درک بهتر این جلوه معنویت در عصر حاضر، چندلر استعاره معنویت مایع را به سه استعاره خردتر تقسیم می‌کند: معنویت چکنده،^۱ معنویت چرخنده^۲ (ساینده)، معنویت چسبنده.^۳

در دسته اول، نشانه‌ها و وجوهی از این معنویت به تصویر کشیده می‌شود که در نتیجه تراوش و چکیدن معنویت عصر جدید به جریان اصلی دین‌داری و انتقال ارزش‌ها، تکنیک‌ها و مبانی فکری آن (مثل انفسی‌گرایی، تجربه‌گرایی و فردگرایی) به درون ادیان نهادینه ایجاد شده است. در چارچوب استعاره‌ای دوم یعنی معنویت چرخنده، چندلر وجهی از این معنویت مایع را نشان می‌دهد که مانند جریان‌های سیل‌آسای رودخانه، مرزها و تفاوت‌ها را می‌شوید. معنویت چرخنده، این وجه از معنویت مایع را برجسته می‌کند که شیوه‌های مردمی معنویت‌ورزی در حال ازبین‌بردن مرزهای «دین» و فرهنگ عمومی هستند. استعاره سوم البته به‌جای توجه به وجه سایشی یا وجه تراوشی معنویت مایع، به وجه چسبنده یا وصل‌کنندگی آن توجه می‌کند. معنویت چسبنده جلوه‌ای از

1. seeping
2. flowing
3. binding

معنویت مایع است که مانند پلاسما عمل می‌کند و به‌عنوان عنصری چسبیده به ایده‌های معنوی کمابیش مشترک، وظیفه خود می‌داند که گونه‌ها و شاخه‌های لیبرال ادیان را به هم نزدیک کند؛ یعنی تحت عنوان معنویت، ایده‌های مشترک دین‌داری لیبرال تعلیق می‌شوند و این قابلیت را پیدا می‌کنند که به هم نزدیک و نزدیک‌تر شوند و نهضتی فرادینی بسازند. این پلاسما باعث می‌شود تفاوت‌های روشی و بینشی دین‌داری‌های لیبرال کنار گذاشته شود و با نام معنویت تقریبی بین این جریان‌ها، یک فراجریان ساخته شود (Ibid: 52).

الف) معنویت مایع چکنده (جذب دین عصر جدید توسط دین‌های نهادینه): هرچند نهضت عصر جدید بعد از دهه هشتاد همان طور که گفته شد خود از حالت جامد خارج می‌شود و در نام کلی معنویت محو می‌شود، اینجا مراد از عصر جدید، تکنیک‌ها و تکنولوژی‌های معنوی بدیل در غرب است. این تکنیک‌ها یا مفروضات آنها، هرچند طرفداران محدودی دارد، در دوران ما به ادیان سنتی و نحوه دین‌ورزی دین‌داران چکیده یا اینکه دین‌داران معنویت‌گرا این تکنیک‌ها را مکیده و درون دین‌داری خود جذب کرده‌اند. فرهنگ عصر جدید، خود مانند اسفنج عمل می‌کند و انواع تکنیک‌های معنوی برخاسته از ستاره‌شناسی، جادوگری، تله‌پاتی، کف‌بینی و علوم غریبه را جذب می‌کند و به دلیل جذابیت این تکنیک‌ها به‌عنوان راه‌های میانبر توسط دین‌داران غیرراست‌گیش، محصول‌گرا و نتیجه‌محور، به‌مثابه نوآوری در دین‌داری و راه‌هایی برای تسریع در فرآیند معنویت‌گرایی جذب می‌شوند. چندلر با استناد به تحقیقات پیتر ورستیج^۱ نشان می‌دهد که چگونه در برخی گروه‌های مسیحی در هلند با عنوان «معنویت زندگی»، «مراقبه»، «ارتباطات هولستیک» و «الهام متعالی» تکنیک‌های معنوی عصر جدید جذب شده است. این اقتباس‌ها که اغلب با تأکید بر احساسات انفسی و تجارب شخصی از امر مقدس یا اهمیت دادن به سلوک معنوی خودساخته انجام می‌شود تکیه بر فرهنگ عصر جدید دارد؛

فرهنگی که خود با عنوان سارق^۱ تکنیک‌های معنوی و اقتباس‌کننده آزاد از منابع مختلف غیر دینی نامدار شده است (Ibid: 54).

معنویت مایع چکنده، یا به تعبیر درست‌تر مکنده، با توسل به توجیه روزآمدبودن یا احیاگری یا تنوع در دین‌ورزی، برخی از عناصر سبک معنوی رایج در نهضت نیوایج^۲ را قرض می‌گیرد؛ اما به دلیل سازگاری بیشتر این عناصر مقروضه با شیفت فرهنگی دوران جدید (ابرفردگرایی، خودمحوری و خودتظاهرگرایی) کم‌کم خود نیز ملحق به فرهنگ عصر جدید می‌شود؛ زیرا این نوع معنویت مانند مایعی، شکاف‌ها و خلأهای ایجادشده در دین‌داری سنتی را به سبب فرهنگ جدید پرمی‌کند و در عمل، سبک دینی معنویت را به سبک نیوایجی تبدیل می‌سازد (Ibid: 55).

ب) معنویت مایع چرخنده (جستجوگرانی رونده در بازارچه معنویت):
چندلر بر اساس تحقیقات و نظریات ود کلارک رف بر معنویت جدید، این قسم از معنویت مایع را تشخیص می‌دهد و به دلیل ویژگی شناوری و تحرک مدام، آن را معنویت چرخنده می‌نامد. چندلر با استناد به سخن رف بیان می‌دارد که بخشی از معنویت‌گرایی امروز آن چیزی است که وی معنویت سوپرمارکتی یا بازاری می‌نامد. رف معتقد است بسیاری از افرادی که نسل بعد از جنگ جهانی را شکل می‌دهند (نسل بیبی بومرها،^۳ جن ایکس‌ها^۴ و میلنیال‌ها^۵) به دلیل رواج فرهنگ جویندگی در بین آنها، دیگر خود را پیرو راه دینی ثابتی نمی‌دانند؛ بلکه دارای هویت دینی شناور و مبتنی بر تجربه و تغییر مداوم هستند. در این هویت دینی شناور، انعطاف‌پذیر و چندچهره، اغلب، چند سنت دینی روی هم انداخته می‌شوند و مرزهای آن‌ها درنوردیده و کم‌رنگ می‌شود.

-
1. Kleptomaniac
 2. New Age
 3. Baby Boomers
 4. Gen Xs
 5. Millennials

به همین شکل، مرز بین اعتقادداشتن که حاکی از نوعی جزمیت است، با جستجوگر بودن که متضمن نوعی عدم جزمیت و عدم قطعیت است نیز برداشته می‌شود و باور دینی، خود، عین جستجوگری تلقی می‌شود. به گفته رف، علت ایجاد این هویت دینی شناور، اهمیت یافتن تجارب دینی انفسی و مبتنی بر احساسات به‌عنوان زیربنای زندگی دینی است و بر همین اساس، دیگر معنویت، متصل به مرام‌نامه، اصل نظری و منشور اعتقادی مشخص نیست؛ بلکه متکی بر تجارب و درک شخصی افراد است (Ibid: 56).

ود کلارک رف پیامد این رویکرد جدید معنوی را بازشدن راه برای مصرف‌گرایی و موجه‌شدن چرخیدن در بازار معنویت‌ها می‌داند. رف با استعاره معنویت بازار^۱ نشان می‌دهد که چگونه در قرن بیست‌ویکم میلادی، معنویت در فضایی آزاد، به شکل اشتراک‌گذاری ایده‌ها، ارزش‌ها و تکنیک‌های متنوع معنوی که برخاسته از ساختارها و بافت‌های گوناگون دینی و غیردینی است، جلوه‌گر می‌شود (Ibid: 57).

ج) معنویت مایع چسبنده (معنویت واسطه یا پلاسمایی برای اتصال دین‌داران لیبرال به یکدیگر): چندلر بر اساس نظریات فورمن و گوردون لینچ نوعی معنویت مایع را تشخیص می‌دهد که مانند غشا یا مایع سلولی یا یک زمینه فرهنگی مشترک، اشکال مختلف و متنوع دین‌داری لیبرال را به هم نزدیک می‌کند. انواع معنویت‌هایی که تا اینجا مطرح شد بیشتر، وجه شخصی معنویت یا وجوه مرتبط با هویت دینی فرد را نشان می‌دادند و معنویت را به‌عنوان چیزی در عرصه ایمان شخصی به تصویر می‌کشیدند؛ اما معنویت چسبنده، وجه دیگری از معنویت مایع است که باید آن را با نظریاتی دیگر مانند نظریه لینچ درک کرد؛ زیرا به‌جای آنکه نشان‌دهنده جنبه فردی و شخصی معنویت باشد، نمودار وجه هویت‌بخشی جمعی آن به‌عنوان پدیده‌ای فرادینی است.

معنویت به این معنا عبارتی است خلاصه شده برای نامیدن ایدئولوژی یا جریانی که در پی متحدسازی گروه‌های دینی متنوع از طریق دیدگاه‌های مشترک درباره ماهیت و چیستی زندگی بهتر است. آنچه باعث تمایز این جلوه از معنویت، با جلوه‌های یادشده می‌شود آن است که معنویت مایع چسبنده به عنوان نوعی فرهنگ، به جریان‌های مختلف لیبرال دینی ملحق شده و واسطه‌ای برای چسبیدن آنها به یکدیگر می‌شود؛ البته این غشا آن قدر وسیع است که گستره‌های مختلف زندگی اعم از تجارت، تعلیم و تربیت، مراقبت و درمان و سیاست را نیز در بر می‌گیرد.

فورمن این پدیده را «نهضت معنویت‌گرایی توده مردم»^۱ می‌نامد و گوردون لینچ آن را «معنویت ترقی خواه»^۲ می‌خواند و هر دو به معنویتی اشاره می‌کنند که به‌طور خودانگیخته و غیرمتمرکز ایجاد شده است و مرزهای دین‌داری سنتی و غیر سنتی را درمی‌نوردد و جستجوگران معنوی را از تمام پس‌زمینه‌های متفاوت دینی، اعم از دین‌های بدیل یا نهضت هزاره هولستیک یا انواع دیگر معنویت مایع به سمت خود می‌کشد (Ibid: 58).

این معنویت فرادینی به‌مثابه منبع و مبنایی برای هستی‌شناسی مشترک در بین معنویت‌گرایان عمل می‌کند و ایده‌هایی چون همه‌خداانگاری، کل‌گرایی، نسبی‌گرایی و تقدس طبیعت و انسان را در بین آنها به اشتراک می‌گذارد. علاوه بر این فورمن معتقد است این معنویت یعنی معنویت توده‌ها، به دلیل شبه‌ایدئولوژی هماهنگ‌کننده‌ای که در پس آن است این قابلیت را دارد که با تزریق قرائت خود از معنویت به نظام‌های اداری، کاری، حکومتی و حتی بخش سلامت و درمان، این دستگاه‌ها را نیز متحول کند. از لحاظ اجتماعی نیز این فرهنگ یکپارچه می‌تواند نوعی هویت دینی مشترک و نیز زمینه را برای فعالیت جمعی و سازمان‌یافته فراهم سازد (Ibid: 58).

1. Grassroots Spirituality Movement
2. Progressive Spirituality

البته نکته‌ای که باید بر تحلیل چندلر افزود این است که می‌توان بین ترقی‌خواه در قالب دین نهادینه یعنی آنچه که روشن‌فکری دینی خوانده می‌شود و معنویت پلاسمایی، تفکیک قائل شد؛ یعنی هرچند بتوان بر اساس این تحلیل‌ها پذیرفت که روشن‌فکری دینی قابلیت آن را دارد که در این پلاسمای چسباننده بیفتد و در جهت هماهنگی با شبه‌ایدئولوژی هماهنگ‌کننده آن حرکت کند؛ لزوماً هر نوع روشن‌فکری دینی، گرفتار این پلاسمای نیست و روشن‌فکری دینی می‌تواند قرائتی متن‌محور و نص‌محور داشته باشد؛ اما معنویت پلاسمایی چندلر اغلب به قرائت‌های لیبرال روشن‌فکری دینی توجه دارد؛ قرائت‌هایی که از متن فراروی دارند و در چارچوب آن نمی‌مانند.

با وجود نکاتی جزئی، گونه‌شناسی استعاره‌ای چندلر در کلیت آن محاسن متعددی دارد؛ اما قبل از پرداختن به محاسن آن باید تذکر داد که استعاره فقط استعاره است و نه واقعیت و به دلیل استعاره‌بودن، با زبان مجاز، درکی از واقعیت را به ما منتقل می‌کند که نمی‌توان به راحتی به زبان آورد؛ اما در عین حال، کژتابی‌هایی نیز دارد؛ زیرا در دل استعاره نوعی فروکاهش واقعیت برای تمرکز بر وجهی از وجوه آن نهفته است. اگر حتی در چارچوب نظریه استعاره‌های مفهومی^۱ جورج لیکاف^۲ هم نخواهیم سخن بگوییم، این امر مسلم است که بشر در توصیف مفاهیم غیرعینی و انتزاعی، چاره‌ای جز استفاده از زبان مجاز و تشبیه امور معقول به محسوس ندارد؛ اما مهم این است که بدانیم نه تنها تعابیر چندلر بلکه عمده تعابیر درباره چستی معنویت جدید، به‌نوعی و به‌درجه‌ای، تعابیر استعاره‌ای هستند. معنویت کالایی، معنویت سرمایه‌داری، معنویت بازاری، معنویت سرهم‌بند، معنویت سوپرمارکتی، معنویت برگرکینگی و... تعابیر استعاره‌ای هستند که هریک، وجهی از واقعیت موجود را پررنگ می‌کند و از آنجا که این پدیده، ذووجه است چاره‌ای جز استفاده از تعدد

1. Conceptual Metaphor
2. George Lakoff

استعاره‌ها وجود ندارد. با این حال، برای استفاده از استعاره‌ها باید دانست که هر استعاره، خود حاوی پیش‌داوری‌هایی درباره امر واقع است و برای پرهیز از این پیش‌داوری‌ها باید به استعاره‌ای بودن تعبیر، الثفات ویژه داشت و به‌طور آگاهانه و با توجه به دال و مدلول هر استعاره، مجموعه‌ای از استعاره‌های مرتبط را برای نشان دادن ابعاد مختلف این پدیده به‌طور منشوروار به‌کار گرفت. علاوه بر آن، باید مرزهایی که با استفاده از یک استعاره کمرنگ یا محو شده است برگردانده شود.

ارزیابی گونه‌شناسی چندلر

معنویت سیال چون سیال است پس نمی‌توان حدود و ثغوری دقیق برای آن مشخص ساخت؛ اما می‌توان به برخی از مرزهای آن با پدیده‌های مشابه اشاره کرد. همان‌طور که دیده شد این پدیده دارای تنوع و تعدد وجوه است؛ اما استفاده آگاهانه چندلر از تعبیر استعاره‌ای، چند نکته جدید به بحث اضافه کرد و ابعاد تازه‌ای از مرزهای این پدیده را جلوه‌گر ساخت؛ برای نمونه، از طریق استعاره‌های چندلر می‌توان فهمید که معنویت جدید، تنها، امری فردی و شخصی نیست؛ بلکه اخیراً جلوه‌ای اجتماعی و فرهنگی نیز یافته است. چندلر با استعاره «معنویت مایع چسبنده» نشان داد که معنویت می‌تواند عامل وحدت‌بخش در بین گروه‌های لیبرال دینی باشد و فضایی پلاسمایی برای هر یک از آنها ایجاد کند. همچنین این تعبیر استعاره‌ای برخی از خلأهای پژوهشی را نیز نشان می‌دهد؛ برای مثال، لزوم پرداختن به این سؤال که آیا معنویت جامد پدیده‌ای دینی است یا اجتماعی یا اینکه معنویت عصر جدید، معنویت جدای از دین است یا اینکه معنویت سیال و مایع بوده و عنصر اصلی آن بی‌ثباتی و تغییر و حرکت در سطح فرهنگ است. وقتی این خلأ پژوهشی پررنگ می‌شود که می‌بینیم محققانی «معنویت عصر جدید» را نیز علی‌رغم نظر چندلر، سیال و به‌عنوان زمینه‌شاور فرهنگی تعریف کرده‌اند یا اینکه بدانیم برخی آن را

شبه‌دین یا دین کوچک دانسته‌اند. این سؤال‌ها که از دل ناسازگاری یا ابهام‌های تعبیر استعاره‌ای برمی‌خیزد نشان می‌دهد غیر از تنگنای استعاره، در برخی از وجوه پدیده نیز هنوز تحقیق کافی صورت نگرفته است و از این‌رو، نمی‌توان تعبیر استعاره‌ای دقیق درباره آن به کار گرفت.

جایگاه معنویت‌گرایی سیال

آنچه از خلال این بررسی استعاره‌ای مشخص می‌شود این است که حداقل از این سه دسته معنویت، حدود و ثغور دو دسته از آن کمابیش مشخص است. معنویت اثیری از آنجا که در درون دین وجود دارد مرزهای آن محدود به دایره مرزهای دین است و معنویت جامد هم به هر شکل که تصور شود مسلم است که در خارج از ادیان نهادینه است و خود را یکسره غیردینی و بدیلی برای دین می‌شمارد. تشابه این دو معنویت هم در این است که هر دو آنها البته با اختلافاتی جزئی که مربوط به تغییرات فرهنگی است، از قدیم وجود داشته‌اند. هر چند معنویت جامد به دلیل پای‌بندنبودن به سنتی واحد و داشتن رویکردی تجربه‌گرا و کاربردگرا، در عصر جدید تغییرات زیادی کرده است، به هر حال از لحاظ سنخ‌شناسی جزو معنویت‌های غیردینی تقسیم‌پذیر است؛ اما آنچه می‌توان از آن به‌عنوان پدیده‌ای یکسره جدید و بی‌سابقه یادکرد، معنویت مایع است که در عین اینکه از ادبیات دینی استفاده می‌کند و در بین دین‌داران رخ می‌دهد، ادعای فرادینی داشته و به چارچوبی مشخص و ساختاری الزام‌آور پای‌بند نیست.

هر چند ممکن است گمان رود که می‌توان نمونه‌ای از این نوع دین‌داری ثانوی را در گذشته هم یافت، (دین‌داران لابلالی‌گرا یا غیرارتدکس یا دین‌داران عارف‌مسلک و باطن‌گرا که بر برداشت‌های شخصی خود تکیه می‌کردند و ساختارهای دینی را زیر پا می‌گذاشتند)، تفاوت‌های آشکاری بین معنویت‌گرایی مایع با عرفان سکری و لابلالی‌گرایی وجود دارد. دین‌داری لابلالی‌گرایانه یا

فاسقانه هرچند به کل ساختار سنت دینی التزام نمی‌ورزد، در حقانیت ساختار دین شکی ندارد؛ به عبارت دیگر، دین‌دار لاابالی، صحت شریعت را می‌پذیرد؛ اما با توجیه و استمساک به برخی رُخص، برای خود عذری می‌یابد تا خود را از قاعده کلی استثنا کند؛ نه اینکه قاعده را به کلی زیر سؤال ببرد؛ اما در معنویت مایع، از ابتدا صحت قطعیت شریعت خدشه‌دار می‌شود و به جای حجیت دادن و مشروعیت‌بخشیدن متن دینی و ساختار شریعت، به برداشت شخصی و منطبق بر نیازها و تجربه‌های فردی مشروعیت داده می‌شود.

تفاوت معنویت مایع با دین‌داری عارفانه نیز در این است که هرچند هر دو انفسی‌گرا و مبتنی بر تجربه غیرحسی هستند، در معنویت مایع، فرد در هر سطح و مقطعی از سلوک که باشد شریعت برای او امری غیرقطعی است و می‌تواند برحسب صلاحدید به آن عمل کند یا نکند؛ اما در برخی گونه‌های دین‌داری عرفانی، آن‌هم در مراحل فزاینده سلوک، رواداری‌هایی در کیفیت انجام دادن دستورهای شرعی اعمال می‌شود؛ هرچند شریعت همچنان به‌عنوان سخن خداوند، محترم دانسته شده و از حجیت نمی‌افتد. بر همین اساس، عارفانی که مخاطبان آنها عامه مردم بودند تأکید ویژه‌ای بر شریعت می‌ورزیدند و آن نمونه‌های نادر از شریعت‌گریزی عرفانی را بر اسقاط کلفت عمل حمل می‌کردند و نه اسقاط تکلیف. چه این توجیه درست باشد یا نباشد، به هر حال نشان می‌دهد که در دین‌داری عرفانی، شریعت حرمت ویژه‌ای داشته است و عارفان خود را ملزم می‌دانسته‌اند نمونه‌هایی که خلاف شرع رخ داده است، آن‌ها را به نحوی از انحا توجیه خدایسندانه کنند؛ اما در معنویت مایع نیازی به توجیه اعمال مخالف با شرع نیست؛ زیرا به‌طور مبنایی فرد پذیرفته است که آنچه مشروعیت دارد برداشت شخصی خودش از دین است.

اما جالب‌ترین نکته در معنویت مایع آن است که در این نوع معنویت‌گرایی، شریعت‌گریزی یا ساختارگریزی، دیگر ضد هنجار نیست؛ بلکه با عنوان جستجوگری معنوی و پویایی سلوک یا داشتن زندگی اصیل و غیرتقلیدی

توجیه شده و مشروعیت یافته است؛ به عبارت دیگر، در سبک دین‌داری عرفانی یا در سبک دین‌داری لایابالی‌گرایانه اگر نمونه‌هایی خلاف شریعت پدید می‌آمد امری غیرموجه و ناهنجار تلقی می‌شد که نیازمند توجیه عاجل بود؛ اما در معنویت مایع سرسپرده‌نبودن به شریعت، خود فضیلتی والاست و بر همین اساس عمل به خلاف شریعت در هر مرحله‌ای، جزو ذات معنویت‌گرایی تلقی و تحسین می‌شود.

نتیجه‌گیری

معنویت‌گرایی معاصر اشکال متعددی دارد. شناختن این پدیده جز با گونه‌شناسی و درک وجوه مختلف آن، شدنی نیست. در این پژوهش پس از معرفی انواع دین‌داری‌های جدید، در قالب استعاره شیوون چندلر، انواع معنویت‌گرایی معاصر معرفی شد و در این میان بعد از توجه به اهمیت مطالعاتی معنویت مایع، جلوه‌های این پدیده فرهنگی تبیین شد. در معنویت سیال، تعبد به ساختارهای رسمی دین‌داری نهادینه نفی می‌شود؛ اما لزوماً در همه جلوه‌های آن چیزی در تقابل با دین‌داری نهادینه شکل نمی‌گیرد. معنویت سیال یا قرائتی غیرالزام‌آور و لیبرال از دین‌داری است یا دین‌داری متأثر از نهضت‌های شبه‌دینی و بدیل دین (نهضت عصر جدید، نهضت‌های اوکالتی و برخی فرقه‌های جدید معنویت‌گرا) است یا گردشی است آزادانه در بازار معنویت‌ها در هوس داشتن معنویتی اصیل و غیرتعبدی. آنچه از خلال گونه‌شناسی و تدقیق مرزهای این نوع از معنویت جدید مشخص شد این است که نخست، معنویت سیال پدیده‌ای است که در جهان سنت سابقه‌ای نداشته است و امری یکسره جدید است و در سنت، هیچ‌کدام از اشکال مشابه آن، مشروعیت، مقبولیت و عمومیت نداشته‌اند؛ دوم، معنویت سیال علی‌رغم اهمیت آن، به دلیل همین سیالیت و گسترده دامنی، کمتر به آن توجه شده است.

فهرست منابع

۱. حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱) معنویت در سبب مصرف، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. _____ (۱۳۹۱) «تلاشی در سنخ‌شناسی جنبش‌های نوپدید معنوی ایران»، مجله مطالعات معنوی، شماره ۴ و ۵، ۳۷-۵۹.
۳. طالبی دارابی، باقر، ابوتراب طالبی و محمد ابراهیم موحدی و یونس نوربخش (۱۳۹۱) «فرقه‌گرایی جدید در ایران»، تحلیل جامعه‌شناختی عرفان‌های نوظهور در ایران، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۴. کینگ، اورسلا (۱۳۹۲) «معنویت‌گرایی در عصری پسامدرن»؛ ایمان و عمل در بسترهایی جدید، وحید سهرابی‌فر، کتاب ماه دین ۸، ش ۱۷، ص ۵۹ تا ۶۸.
۵. موحدیان عطار، علی و علی رستمیان (۱۳۸۶) درسنامه ادیان شرق، قم: کتاب طه.
6. Carrette, Jeremy R, and Richard King (2005) *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Psychology Press.
7. Chandler, Siobhan (2008) *The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality*. Religion Compass 2, no 2, 240-256.
8. _____ (2011) *The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality*. ProQuest Dissertations Publishing.
9. Fuller, Robert C (2001) *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford University Press.
10. Hawkins, Merrill M (2006) *Personal Spirituality*, in: *Faith in America: Changes, Challenges New Directions*. Edited by Charles H. Lippy. Greenwood Publishing Group.
11. Heelas, Paul LF, and Linda Woodhead (2001) *Homeless Minds Today?* in: *peter Berger and the study of religion*.
12. _____, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Karin Tusting, and Bronislaw Szerszynski (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell.

13. Knoblach, Hubert (2013) popular spirituality, in: Present day Spiritualities, Brill.
14. Lynch, Gordon (2007) New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion, Touris.
15. Roof, Wade Clark (2001) Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion. Princeton University Press.

