

The Opposition or Nexus of "Religiosity" and "Spirituality" in the West: A Critical Reappraisal Based on Reinhart Koselleck's Approach to "Conceptual History"

Ahmad Shakernejad  / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran a_shakernejad@sbu.ac.ir

Received: 2026/01/17 - **Accepted:** 2026/04/09 - **Published:** 2026/06/08

Abstract

Despite the prevailing claim in psychological and sociological studies concerning the separation or antagonism between spirituality and religiosity, it remains unclear to what extent this dichotomy reflects the lived experience of religiosity in the West and to what degree it constitutes a theoretical construct. This article aims to investigate the origin, evolution, and consequences of this dichotomy. It employs a "systematic critical review" method for the collection, refinement, and analysis of key sources, and at the level of interpretation, draws upon Reinhart Koselleck's approach to "conceptual history" (Begriffsgeschichte) in order to reconstruct the trajectory of the semantic transformation of "spirituality" in relation to "religiosity" within Anglophone-American societies. The research data comprise contemporary texts from three domains—psychology, sociology, and religious studies—spanning the period from 1950 to 2020 CE. A critical examination of these works indicates that the dichotomization of religion/spirituality is predominantly a product of humanistic psychological theorizing and post-secular sociological discourse, and that it has acquired conceptual utility for explaining transformations in modern religiosity. Conversely, contemporary religious studies have moved toward a continuum-based and non-antagonistic understanding, emphasizing the overlap between spiritual and religious strata. The study concludes that the opposition between religion and spirituality is, rather than a social reality, an analytical construct within the discourse of modern human sciences.

Keywords: Spirituality, Religiosity, Conceptual History, Conceptual Construction, Religious Studies.



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions

of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



10.22034/marefateadyan.2026.5003192

نوع مقاله: پژوهشی

تقابل یا پیوند «دیانت» و «معنویت» در غرب: بازخوانی انتقادی بر اساس رویکرد «تاریخ مفاهیم» رینهارت کوزلک

احمد شاکر نژاد  / عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۰ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸
a_shakernejad@sbu.ac.ir

چکیده

با وجود ادعای رایج در مطالعات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی مبنی بر جدایی یا تقابل میان معنویت و دیانت، روشن نیست که این دوگانه تا چه اندازه بازتاب تجربه زیسته دین‌داری در غرب است و تا چه حد برساخته‌ای نظری محسوب می‌شود. این مقاله با هدف واکاوی منشأ، تحول و پیامدهای این دوگانه، از روش «مرور انتقادی نظام‌مند» برای گردآوری، پالایش و تحلیل منابع کلیدی استفاده می‌کند و در سطح تفسیر از رویکرد «تاریخ مفاهیم» رینهارت کوزلک بهره می‌گیرد تا مسیر دگردیسی معنایی «معنویت» در نسبت با «دیانت» در جوامع انگلوامریکن را بازسازی کند. داده‌های پژوهش شامل متون معاصر سه حوزه روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و دین‌شناسی در بازه زمانی ۱۹۵۰ تا ۲۰۲۰م است. بررسی انتقادی این آثار نشان می‌دهد که دوگانه‌سازی دین/معنویت عمدتاً محصول نظریه‌پردازی‌های روان‌شناسی انسان‌گرا و جامعه‌شناسی پساسکولار بوده و برای تبیین تحولات دین‌داری مدرن، کارکرد مفهومی یافته است. در مقابل، دین‌شناسی معاصر به‌سوی فهم پیوستاری و غیرتقابلی حرکت کرده و بر همپوشانی لایه‌های معنوی و دینی تأکید می‌کند. نتیجه مطالعه آن است که تقابل دین و معنویت بیش از آنکه واقعیتی اجتماعی باشد، سازه‌ای تحلیلی در گفتمان علوم انسانی مدرن است.

کلیدواژه‌ها: معنویت، دیانت، تاریخ مفاهیم، بر ساخت مفهومی، دین‌شناسی.



مقدمه

جنبش نیوایج (New Age) به مجموعه‌ای ناهمگون از گرایش‌های معنوی اطلاق می‌شود که از نیمهٔ دوم قرن بیستم در غرب پدید آمد؛ گرایش‌هایی که بر تجربهٔ فردی، خودتحقیق و تلفیق سنت‌های شرقی و غربی تأکید دارد. این پدیده را در معنای عام آن، «معنویت جدید» نیز می‌نامند. در واقع، معنویت جدید صورت‌بندی‌ای از تجربهٔ معنوی است که خود را از نهاد دین مستقل می‌انگارد؛ هرچند بسیار وامدار دیانت است. با مطرح شدن این نوع معنویت در جهان غرب است که پرسش دربارهٔ نسبت آن با دیانت سر برمی‌آورد.

می‌توان چنین گفت که پرسش دربارهٔ نسبت معنویت و دیانت، از مهم‌ترین مباحث معاصر در دین‌پژوهی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین به‌شمار می‌آید. پاسخ‌ها به این پرسش، از نسبت تباین تا تساوی میان این دو مفهوم گسترده است و همین تنوع دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که مسئله صرفاً اختلاف در محتوا نیست؛ بلکه ناظر به تحول تاریخی ارتباط این دو مفهوم در بستر علوم انسانی مدرن است. مقالهٔ پیش رو بر آن است تا با روش «مرور انتقادی نظام‌مند» و با الهام از رویکرد «تاریخ مفاهیم» (Begriffsgeschichte) رینهارت کوزلیک، ریشه‌های این تقابل مفهومی را در رشته‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و دین‌شناسی بررسی کند و نشان دهد که چگونه این رشته‌ها در دوره‌های مختلف به‌گونه‌ای متفاوت، معنویت را از دین جدا یا به آن بازپیوند داده‌اند. پس هدف اصلی این پژوهش آن است که به‌جای بررسی تجربی دین یا معنویت، به تحلیل سیر تحول دو مفهوم religion و spirituality در ادبیات علمی بپردازد و تبیین کند که چگونه در گفتمان‌های مدرن، معنویت از دل دین بیرون کشیده و به‌عنوان جایگزینی فرهنگی برای آن بازتعریف شده است. در این مسیر، دربارهٔ سه مرحلهٔ تاریخی بحث خواهیم کرد: نخست، مرحلهٔ روان‌شناختی که در آن، معنویت به‌عنوان سازهای برای سلامت و خودشکوفایی تعریف شد؛ دوم، مرحلهٔ جامعه‌شناختی که طی آن، تقابل «دین نهادینه» و «معنویت شخصی» تثبیت گردید؛ و سوم، مرحلهٔ دین‌شناختی متأخر که در آن تلاش شده است تا این دو مفهوم به پیوندی مجدد برسند.

پژوهشگران ایرانی البته متوجه این امر شده‌اند که برخی از پدیده‌هایی را که در عرصهٔ دینداری ظاهر می‌شوند، نمی‌توان به‌راحتی «ادیان جدید» نامید و باید تعابیر دیگری مانند معنویت جدید یا معنویت عصر جدید را برای آنها برگزید (یوسفی و سلیمانی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۵). البته برخی دیگر از پژوهشگران ایرانی توجه داشته‌اند که این تقابل، ریشه در فرهنگ غرب داشته (مروتی و یعقوبی، ۱۳۹۲، ص ۷) و تناسب کمی با جریان دینداری در ایران دارد؛ هرچند این جداسازی به‌معنای تقابل مفهومی نباشد. در بافت غرب مدرن نیز پژوهش‌های متعددی به نقد و ارزیابی تقابل مفهومی بین دیانت و معنویت پرداخته‌اند. برای نمونه، ایساکو تورینا با تحلیل مفهوم «چرخش معنوی» (spiritual turn) در آثار جامعه‌شناسان معنویت نشان می‌دهد که در بسیاری از این پژوهش‌ها

بیش از اندازه بر جنبه‌های دمکراتیک معنویت تأکید شده و در مقابل، دین به‌گونه‌ای فروکاهنده با ساختارهای غیردمکراتیک پیوند خورده است. به تعبیر او، این نگاه یک‌جانبه، قدرت‌یابی نهادهای دینی در عصر معاصر را نادیده می‌گیرد و تنها بر رشد «معنویت فارغ از دین» تأکید می‌کند (Turina, 2011, p.181).

به همین ترتیب، گریگوری جنسن در مقاله خود با عنوان «مطالعه معنویت: تأملاتی از سوی کلیسای شرق» (Studying Spirituality: Reflections from the Eastern Church) نشان می‌دهد که دیدگاه‌های رایج جامعه‌شناسان، که به جدایی دین از معنویت انجامیده، مبتنی بر رویکردی فروکاهشی است. او تأکید می‌کند که این تقابل بیش از آنکه بازتاب واقعیت‌های فرهنگی باشد، حاصل مشاهده رفتار گروه محدودی از جوامع غربی است؛ درحالی‌که معنویت ویژگی بنیادی و ذاتی انسان است و در هر دو صورت نهادینه و غیرنهادینه دین حضور دارد. به‌باور جنسن، این تقسیم‌بندی میان دین و معنویت، در نهایت به تقلیل هر دو مفهوم می‌انجامد و درک انسان‌شناختی از دین را مخدوش می‌کند (Jensen, 2005, p.1-10).

با توجه به این پیشینه، هنوز نیاز است که به‌جای نقد صرف دیدگاه‌ها، تاریخچه و روند شکل‌گیری این دوگانه مفهومی بازسازی شود. از این‌رو پژوهش حاضر می‌کوشد تا با مرور نظام‌مند متون نظری در سه رشته یادشده و تحلیل تحول واژگانی و گفتمانی آنها، نشان دهد که تقابل دین و معنویت، نه یک واقعیت بیرونی، بلکه محصول تغییرات زبانی و معرفتی در علم مدرن است. در نهایت نیز تلاشی خواهد شد تا پیوند دوباره این دو مفهوم در دین‌شناسی معاصر توضیح داده شود تا بتوان تصویری دقیق‌تر از نسبت دیانت و معنویت، چه در سطح نظریه‌پردازی و چه در سطح واقعیت اجتماعی به‌دست داد.

البته نکته‌ای که در سراسر این مقاله باید مورد توجه قرار گیرد، این است که مقصود از «دین/دیانت» در اغلب پژوهش‌های مورد بررسی، به‌طور خاص سنت مسیحی غربی و تجربه تاریخی دینداری در بستر مدرنیته غربی است. از این‌رو نتایج این مطالعات را نمی‌توان بدون واسطه به سایر سنت‌های دینی، به‌ویژه اسلام، تعمیم داد. تمایز میان دین در معنای مسیحی آن و دین در سنت اسلامی، یکی از پیش‌فرض‌های بنیادین این پژوهش است؛ اما چون ربط مستقیمی به مسئله اصلی نداشت، به‌طور مستقل بدان پرداخته نشده است.

۱. چهارچوب نظری و روش پژوهش

پژوهش حاضر از رویکرد «تاریخ مفاهیم» بهره می‌گیرد؛ رویکردی که رینهارت کوزلک در نیمه دوم قرن بیستم برای فهم تحول مفاهیم بنیادین در علوم انسانی و اجتماعی ارائه کرد. از منظر کوزلیک، مفاهیم نه صرفاً واژه‌هایی برای نام‌گذاری واقعیت‌ها، بلکه واسطه‌هایی میان تجربه تاریخی و افق انتظار فرهنگی هستند (Koselleck, 2004, p.9). بدین‌سان، هر مفهوم حامل نوعی «تجربه گذشته» (Erfahrungsraum)

و «انتظار آینده» (Erwartungshorizont) است و تغییر معنای آن، بازتابی از دگرگونی در نسبت میان این دو ساحت محسوب می‌شود.

در این چهارچوب، مفهوم معنویت در نسبت با مفهوم دیانت بررسی می‌شود تا روشن شود که این دو چگونه در گذر زمان و تحت تأثیر گفتمان‌های علمی و فرهنگی مدرن از یکدیگر تفکیک شده یا دوباره به هم پیوند خورده‌اند. از این منظر، گسست میان دین و معنویت را نباید صرفاً نتیجه تحولات اجتماعی دانست؛ بلکه باید آن را تحول مفهومی‌ای تلقی کرد که در سطح زبان و معنا، به‌ویژه در میان پژوهشگران، رخ داده است. بدین ترتیب، مقاله از چهارچوب نظری کوزلک برای درک تحول مفهومی استفاده می‌کند؛ اما برای گردآوری داده‌ها از روش مرور انتقادی نظام‌مند (Critical Systematic Review) بهره می‌برد.

پس این پژوهش از نوع مطالعات نظری - کیفی است و با به‌کارگیری روش «مرور انتقادی نظام‌مند» انجام شده است. هدف این روش، صرفاً گردآوری متون موجود نیست؛ بلکه بازسازی انتقادی چهارچوب‌های مفهومی و آشکار کردن لایه‌های پنهان در سیر شکل‌گیری یک مسئله علمی است (Snyder, 2019, p.334). در این مطالعه، مرور نظام‌مند منابع با الهام از منطق تحلیلی «تاریخ مفاهیم» رینهارت کوزلیک، به‌گونه‌ای طراحی شده است که هم تحول معنایی معنویت در نسبت با دیانت و هم تغییر جایگاه آن در گفتمان‌های علمی بررسی شود.

گام‌های پژوهش پیش رو بدین شرح است: در مرحله نخست، مسئله و سؤال پژوهش تعریف شد. پرسش اصلی این است که مفهوم «معنویت» در نسبت با «دیانت» از دهه ۱۹۵۰ تا ۲۰۲۰ میلادی چگونه تحول یافته و این تحول چه پیامدهای نظری برای فهم نسبت دین و معنویت به‌همراه داشته است. تأکید ویژه بر این بازه زمانی به‌دلیل نقش‌آفرینی روان‌شناسی انسان‌گرا در دهه‌های میانی قرن بیستم و گسترش مطالعات جامعه‌شناسی معنویت در دهه‌های پایانی آن است (Pargament, 1999, p.4; Heelas & Woodhead, 2005, p.3). در مرحله دوم، منابع بر اساس معیارهای تعریف‌شده انتخاب شدند. بدنه داده‌ها شامل کتاب‌ها و مقالات اثرگذار در سه حوزه روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و دین‌شناسی معنویت است که واجد سه شرط بوده‌اند: الف) نقش مرجع یا استنادات قابل توجه در ادبیات موضوع؛ ب) نمایندگی یک رویکرد مشخص (روان‌شناختی، جامعه‌شناختی یا دین‌شناختی)؛ ج) انتشار در بازه زمانی مورد مطالعه. این انتخاب هدفمند امکان می‌دهد که مسیر تحول مفهومی به‌صورت بلندمدت و بین‌رشته‌ای بازسازی شود.

در مرحله سوم، تحلیل مفهومی با بهره‌گیری از رویکرد نظری کوزلک انجام شد. به این شکل، مفاهیم کلیدی هر اثر استخراج و کدگذاری گردید و سپس مضامین مشترک و متمایز بر اساس سه دوره تاریخی شناسایی شد: دوره روان‌شناختی (۱۹۵۰-۱۹۹۰م)؛ دوره جامعه‌شناختی (۱۹۹۰-۲۰۱۰م) و دوره دین‌شناختی (۲۰۱۰م به بعد).

در مرحله پایانی، یافته‌ها با رویکردی انتقادی ترکیب شدند. در این ترکیب، تأکید بر «افق انتظار» در تحلیل کوزلک است؛ یعنی پیوند میان تجارب تاریخی و مفاهیم تحلیلی دین و معنویت. این سطح از تحلیل نشان می‌دهد که چگونه «معنویت» از معنای ضمنی و وابسته به دین، به یک مفهوم مستقل و سپس مجدداً به مفهومی پیوسته به دیانت در دین‌شناسی معاصر تبدیل شده است.

۲. داده‌ها و تحلیل یافته‌ها

بر اساس آنچه درباره روش تحقیق بیان شد، پژوهش حاضر بر پیوند دو سطح استوار است: سطح گردآوری نظام‌مند منابع و سطح تحلیل تاریخی - مفهومی. ترکیب این دو سطح سبب می‌شود که پژوهش، نه صرفاً توصیفی، بلکه مبتنی بر تبیین چرایی و چگونگی تغییرات مفهومی باشد و نشان دهد که دوگانه‌سازی دین/معنویت محصول فرایندهای گفتمانی و تحولات معرفتی است، نه بازتاب مستقیم واقعیت اجتماعی. حال به ارائه یافته‌ها و تحلیل آنها بر اساس سه مرحله یادشده می‌پردازیم.

۲-۱. مرحله روان‌شناختی (دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۹۰م): جداسازی دین و معنویت

در مرحله نخست از تحول مفهومی معنویت، روان‌شناسی انسان‌گرا و سپس روان‌شناسی دین نقشی اساسی در جداسازی مفهومی میان دین و معنویت ایفا کردند. از دهه ۱۹۵۰ تا ۱۹۹۰م، این جدایی در بستر گفتمان علمی‌ای شکل گرفت که دین را ساختاری نهادمند، جزم‌اندیش و وابسته به سنت تلقی می‌کرد و در مقابل، معنویت را تجلی اصالت فرد، سلامت روانی و تجربه آزاد از نهادها می‌دانست. در این دوره، تحول زبانی از religion به spirituality نه صرفاً تغییر واژه، بلکه نشانه تغییر در افق انتظار فرهنگی مدرن بود؛ زیرا روان‌شناسی مدرن در پی آن بود که تجربه امر متعالی را به زبان علم و فردگرایی ترجمه کند (Pargament, 1999, p.6). بر پایه منطق تاریخ مفاهیم، این دوران را می‌توان «مرحله انفصال مفهومی» نامید؛ دوره‌ای که در آن، دلالت‌های ارزشی مثبت به معنویت و دلالت‌های منفی به دین منتقل شد و از این طریق زمینه زبانی برای تقابل این دو مفهوم پدید آمد. برای فهم بهتر این انفصال مفهومی، به بررسی آثار شاخص این دوره می‌پردازیم.

هرچند قبل از زینبوتر، در روان‌شناسی مفاهیمی چون دین بالغ و دین نابالغ (الپورت) در تمایز دو نوع دین‌داری شایع بود، اما این تمایز با پژوهش وی به شکل تقابل دو مفهوم «دین» و «معنویت» درآمد. زینبوتر و همکارانش در مقاله‌ای با نام «دیانت و معنویت: رفع ابهامات» (Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy) تلاش کردند به عنوان روان‌شناس نشان دهند که مردم این دو واژه را چگونه می‌فهمند. نتیجه این تحقیق آن است که مردم دلالت‌های منفی معنایی را به دیانت نسبت می‌دهند و دلالت‌های مثبت معنایی را به معنویت؛ یعنی جامعه آماری مورد بررسی، آنچه را مصداق معنویت در اواخر قرن بیستم بود، امری مثبت می‌دانست که در تقابل با دیانت با دلالت‌های منفی قرار داشت.

زینبوتر در کتاب *دستنامه روان‌شناسی دین و معنویت* (Handbook of the psychology of religions and spirituality)، اثر پالوتزبان، مقاله دیگری با نام «تدین و معنویت» (Religiousness and Spirituality) دارد که با همکاری پارگامنت، سیر مطالعات روان‌شناسی معنویت را نگاشته‌اند. زینبوتر و پارگامنت در این مقاله نیز نشان می‌دهند که روان‌شناسان معنویت را در تقابل با دین تعریف می‌کنند و معانی مثبت را به معنویت و معانی منفی را به دین حمل می‌کنند. نویسندگان این مقاله نشان می‌دهند که چگونه روان‌شناسان معنویت، البته تحت تأثیر جنبش عصر جدید، این تقابل را به‌ویژه هنگام تعریف معنویت، ایجاد کرده‌اند. هرچند در این مقاله زینبوتر و پارگامنت بر این تقابل صحنه می‌گذرانند و فوایدی را برای آن برمی‌شمارند، اما به‌طور ضمنی اشاره می‌کنند که این دوقطبی‌سازی نباید چشم ما را بر روی حوزه‌های متداخل بیند (Zinnbauer & Pargament, 2005, p.26-27).

ماجرای این دوقطبی‌سازی روان‌شناسان به حوزه‌های دیگری همچون بهداشت و درمان نیز کشیده شده است. پاتریشیا کیسی در مقاله خود با نام «من معنوی هستم، نه مذهبی»، پس از معرفی تحقیقات مربوط به سلامت معنوی نشان می‌دهد که چگونه در فعالیتهای کلینیکال، این دوقطبی‌سازی به‌عنوان راهکاری برای توسعه سلامت و بهزیستی معنوی به‌کار گرفته می‌شود. وی نشان می‌دهد که در ادبیات سلامت معنوی، دلالت‌هایی چون مناسک محوری، قیم‌مآبی، جزم‌اندیشی و... به دیانت، و دلالت‌هایی مانند وثاقت، اخلاق‌مداری، تجربه‌گرایی و اصالت به معنویت حمل می‌شود (Casey, 2013, p.35-41).

همچنین در بحث مراقبت‌های بهداشتی - درمانی (Healthcare) و پرستاری، این دوقطبی‌سازی به‌شکل پررنگ وجود دارد و معنویت عصر جدید به‌عنوان موردی از معنویت بدون دین نگریسته شده و منشأ الهام و استفاده متخصصان مراقبت‌های معنوی قرار گرفته است. مثلاً جین دیسون و مارک کوب در مقاله «معنای معنویت: ادبیات مروری» تلاش می‌کنند با نشان دادن معنویت جدید به‌عنوان مصداق معنویت فارغ از دین و تمرکز بر خود/نفس به‌جای خدا، زمینه را برای ایجاد تقابل بین دین و معنویت باز کنند. مدعای این مقاله آن است که برای دستیابی به پرستاری جامع‌نگر و شمول‌گرا باید به‌سراغ مدل‌هایی برویم که معنویت را فارغ از دیانت تعریف می‌کنند. در واقع، این ادبیات مروری، معرفی تعاریف و معناسازی‌هایی از معنویت است که آن را فارغ از دیانت تعریف می‌کند (Dyson et al., 1977, p.1184-1185). این خط سیر را می‌توان در مقالات دیگری مانند مقاله «مفهوم‌سازی معنویت و دین برای مراقبت‌های درمانی» (Conceptualising spirituality and religion for healthcare) یا مقاله «مباحثه بر سر مفهوم معنویت» (A Discussion of the concept of spirituality) نیز مشاهده کرد.

اما این تقابل، یعنی تقابل دیانت و معنویت در روان‌شناسی، که به مراقبت‌های درمانی نیز راه یافت، از جانب دین‌شناسان نقد شده است؛ مثلاً جان تسترمن (John Testerman) در مقاله خود با نام «دیانت در تقابل با

معنویت» (Spirituality vs. religion: Implications for healthcare)، ابتدا به تقابل موجود بین معنویت و دین نهادینه می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه تقبیح دیانت دستمایه برخی روان‌شناسان و فعالان حوزه بهداشت و درمان قرار گرفته است تا مدلی فردی از دیانت با عنوان «معنویت» ارائه کنند. وی همچنین نشان می‌دهد که اولاً این تفکیک، در واقعیت‌های متداول دین‌داری چندان موجه نیست؛ ثانیاً همان مناسک‌گرایی که در این نوع مطالعات تحت عنوان ظاهر‌گرایی و فرمالیسم دینی یا به‌گفته روان‌شناسان، با عنوان «دین بیرونی» (در مقابل دین درونی) نفی می‌شود، چه میزان در سلامت روانی نقش ایفا می‌کند و می‌تواند به‌عنوان ساختاری، ضامن حفظ و امتداد سلامت معنوی باشد (Testerman, 1997).

به این شکل، آنچه را در روان‌شناسی و به‌تبع آن ذیل بحث سلامت و بهبودگی در قرن بیستم رخ داد، می‌توان نخستین مرحله از تغییر میدان معنایی واژه معنویت دانست؛ تحولی که در آن، spirituality از یک واژه دینی و الهیاتی به مفهومی روان‌شناختی و تجربی تبدیل شد. از دیدگاه تاریخ مفاهیم، این انتقال معنایی نشان‌دهنده جابه‌جایی مرکز تجربه امر مقدس از نهاد دین به درون فرد است؛ یعنی همان تغییری که کوزلک آن را نشانه دگرگونی در «نسبت میان تجربه و انتظار» می‌دانست (Koselleck, 2004, p.9). به این ترتیب، روان‌شناسی مدرن نه‌تنها به جدایی میان دین و معنویت دامن زد، بلکه با علمی‌سازی زبان معنویت، بنیان مفهومی مرحله بعد، یعنی جامعه‌شناسی معنویت را فراهم کرد.

۲-۲. مرحله جامعه‌شناختی (دهه‌های ۱۹۹۰ تا ۲۰۱۰م): تثبیت دوگانه دین و معنویت

در گام دوم از تحلیل تاریخی، نقطه تمرکز از روان‌شناسی به جامعه‌شناسی انتقال می‌یابد. این گذار، از منظر تاریخ مفاهیم، به‌معنای انتقال بحث از سطح «فردی و درونی» به سطح «اجتماعی و فرهنگی» است؛ جایی که معنویت از تجربه شخصی به شاخصی برای توصیف تحولات کلان دینی و فرهنگی بدل می‌شود. در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰م، جامعه‌شناسان در جست‌وجوی مفهومی جایگزین برای تبیین دین‌داری‌های غیرنهادینه، واژه spirituality را از سنت دینی بیرون کشیدند و آن را به‌مثابه «نظام معنابخشی سیال و فردی» بازتعریف کردند (Heelas & Woodhead, 2005, p.3). از منظر تاریخ مفاهیم کوزلیک، این دوره مرحله نهادینه‌سازی تقابل دین و معنویت است؛ زیرا برای نخستین‌بار، معنویت نه‌فقط در سطح تجربه فردی، بلکه در سطح اجتماعی به‌عنوان مفهومی مستقل به‌کار رفت و در قالب «گفتمان مدرن معنویت» یا «انقلاب معنویت» در مقابل نظریه روبه‌افول سکولاریزاسیون تثبیت شد.

هرچند جامعه‌شناسان مدعی‌اند که چپستی مفهوم «معنویت» را از متن جامعه استخراج می‌کنند، اما وقتی آنان صحبت از جامعه‌شناسی معنویت به‌میان می‌آورند، نظر آنها، هم درباره چپستی پدیده و هم دغدغه‌هایی که

در مطالعه آن پدیده پیگیری می‌کنند، گران بار از پیش فرض است. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسان هرچند مدعی آن هستند که فرزند زمان خود هستند و با جامعه حرکت می‌کنند، اما ناگزیر در چهارچوب نظریه‌ها و مفاهیم علم خود می‌اندیشند (Singleton, 2016, p.42). پیدایش مفاهیمی در جامعه غرب، مانند «معنویت بدون مذهب» (spiritual but not religious)، «جست‌وجوگر معنوی یا سالک معنوی» (spiritual seeker) و «معنویت سکولار» (secular spirituality) در دهه هشتاد میلادی، باعث شد که در جامعه‌شناسی حوزه مطالعاتی جدیدی به نام «مطالعات معنویت» شکل گیرد.

هرچند تحقیقات کلاسیکی مانند کتاب سایان مقدس، اثر پیتر برگر (۱۹۶۷م)، یا کتاب دین نامرئی، اثر توماس لاکمن (۱۹۶۷م)، به پیدایش پدیده‌ای سیال در کنار دین رسمی اشاره داشت، اما همچنان برای نامیدن آن از تعبیر «دین» استفاده می‌شد؛ اما از دهه هشتاد میلادی، تحقیقاتی مستقل در میان جامعه‌شناسان شکل گرفت که این پدیده را معنویت یا معنویت جدید می‌نامیدند و آن را چیزی بیش از یا غیر از دین می‌فهمیدند و می‌کوشیدند آن را به‌طور مستقل از دینداری تبیین کنند. به‌گفته آندرو سینگلتون، اولین بار جیمز بکفورد بود که در سال ۱۹۸۹م برای اشاره به پیدایش این پدیده جدید در جامعه تعبیر «معنویت جدید» را به کار برد. این پدیده، از دید وی معنویتی غیراعتقادی و نامتداول بود که رویکردی گزینشی به دین‌داری‌های رسمی داشت (Singleton, 2016, p.42).

به عبارت دیگر، با اوج‌گیری اصطلاح «معنویت» در دهه هشتاد، جیمز بکفورد (James Beckford) در میان جامعه‌شناسان، پیش‌تاز استفاده از اصطلاح «معنویت جدید» برای نامیدن دینداری فردی شد. بکفورد معنویت جدید را معنویتی بی‌توجه به نظام اعتقادی و سنت دینداری می‌دانست که به‌شکل گزینشی عناصری را از ادیان انتخاب و تلفیق می‌کند (Singleton, 2016, p.42). بعد از بکفورد و با شروع دهه نود میلادی، پژوهشگران دیگری مانند رابرت واتن، وود کلارک روف، پاول هیلاس و لیندا وودهد نیز به بررسی پدیده با این عنوان، یعنی «معنویت جدید» پرداختند.

به‌گفته فلاناکان، جامعه‌شناسان از دهه ۹۰ میلادی وقتی معنویت را در کنار دیانت به کار می‌برند، اولی را هویتی زنده و پویا معرفی می‌کنند و دومی را هویتی مرده و ایستا (Giuseppe, 2007, p.1). در این نگاه، جامعه‌شناسان معنویت را انفسی، تجربی، سیال، نامتعیّن، اتفاقی و انگیزشی می‌دانند (Giuseppe, 2007, p.2) و از آنجا که هویت مدرنیته متأخر نیز از دیدگاه جامعه‌شناسان مبتنی بر پویایی و سیالیت فرهنگ است، پس معنویت را جلوه معاصر و جدید دین‌داری به حساب می‌آورند.

بر این اساس بود که اصطلاح معنویت در اواسط دهه ۹۰ میلادی به‌مثابه مفهومی تبیین‌گر در میان جامعه‌شناسان (خصوصاً جامعه‌شناسان آمریکایی) رواج یافت و چنان که گفته شد، افرادی چون وودکلارک روف،

روبرت واثنو، زینبوئر و بعداً وودهد و هیلاس (در پروژه تحقیقاتی کندال) از آن استفاده کردند تا به چرخش مفهومی از دین‌داری نهادینه به معنویت مبتنی بر بهبود و توسعه فردی دامن زنند.

البته اوا هامبرگ معتقد است که اصطلاح معنویت در ادبیات جامعه‌شناسان از دهه ۹۰ میلادی صرفاً با این تفسیر به کار نمی‌رفت که دین‌داری تحت فرایندهای مدرنیته و پست‌مدرنیته تبدیل به چیزی در تقابل با دین‌داری نهادینه به نام معنویت شده است؛ بلکه برخی از جامعه‌شناسان (مثل مک گوئر) با مشابَهت‌سازی میان جریان معنویت‌گرایی و دین‌داری ابتدایی و عامیانه صرفاً می‌خواستند نشان دهند که آنچه از قبل همیشه بوده و در موازات (و نه در تقابل) دین‌داری نهادینه حرکت می‌کرده، دین‌داری عامیانه و دین‌داری ابتدایی است که می‌توان آن را معنویت نامید (Hamberg, 2009, p.746). به عبارت دیگر، معنویت همان دین‌داری عامیانه و فولک است که همیشه به موازات دین‌داری نهادینه حرکت کرده است و این تقابل، امری جدید نیست؛ اما به هر حال او نیز مانند فلاناگان این اصطلاح را جعل جامعه‌شناسان برای نامیدن دین‌داری خارج از کلیسا می‌داند و تقابلی را میان معنویت و دیانت برقرار می‌کند (Eva, 2009, p.744).

چنان‌که بیان شد، هرچند به‌طور ضمنی این تقابل میان دین و معنویت در برخی از لایه‌های جامعه غربی ایجاد شده بود، اما چندان شایع و ریشه‌ای نبود که مطالعاتی تحت عنوان جامعه‌شناسی معنویت در کنار جامعه‌شناسی دین شکل گیرد. به عبارت دیگر، هرچند جامعه‌شناسان می‌گویند که تعابیر خود را از بطن جامعه می‌گیرند (singleton, 2016, p.41)، اما در بطن جامعه این پدیده چندان متمایز از دین یا در تقابل با دین نبوده است. پس چرا باید در جامعه‌شناسی این دوقطبی ساخته شود؟

به گفته گاسپه جوردانو، جامعه‌شناسان تعبیر منسوخ معنویت را از لایه‌لای ادبیات مسیحیت بیرون کشیدند و برای چرخشی جدید در حوزه دین‌داری به کار بردند تا تأکید بیشتری بر این امر داشته باشند که نظریه سکولاریزاسیون شکست خورده است و چیزی در حال رشد است که هم دین است و هم دین نیست؛ یعنی دین رسمی، هرچند کاهش یافته، اما جست‌وجوی امر مقدس کاهش نیافته است و هرچند مشروعیت نهادهای رسمی دینی کاهش یافته، اما مرجعیت‌های جدیدی به نام معنویت برای برقراری ارتباط با امر مقدس شکل گرفته است (Giuseppe, 2007, p.163-164).

برای مثال، توجه به تحقیقات پاول هیلاس نمونه خوبی در تبیین این امر به دست می‌دهد که چگونه و چرا جامعه‌شناسان عنوان معنویت را برای این پدیده سیال در حوزه دین‌داری برمی‌گزینند و میان دین و معنویت جدایی می‌افکنند. هیلاس در مقاله خود با نام «معنویت‌های زندگی» که در دستنامه جامعه‌شناسی دین آکسفورد چاپ شده است، این ایده را مطرح می‌کند که رشته جامعه‌شناسی دین باید به رشته

جامعه‌شناسی دین و معنویت تغییر نام یابد. بر اساس این ایده، وی می‌کوشد نشان دهد که در جامعه، معنویت از دین متمایز است؛ پس در تحقیقات هم باید متمایز قلمداد شود.

به گفته وی، جامعه‌شناسی دین در وضعیت فعلی این سه ویژگی را دارد: ۱. متمرکز بر دین‌داری نهادینه و عقلانی و با تعریفی محدود است و می‌کوشد برای اینکه حدود و دامنه تحقیقش مشخص باشد، به اشکال نهادینه دین بپردازد؛ ۲. سنت جامعه‌شناسی دین بر اساس بررسی اشکال و صورت‌های غربی دین‌داری شکل گرفته و هنوز به آن ساختارهای مطالعاتی پایبند است؛ ۳. بعد از جنگ جهانی دوم ساختارهای فرهنگی غرب و به تبع آن اشکال دین‌داری نیز تغییر کرده است و مفاهیم و مدل‌های تحلیل جامعه‌شناسی متناسب با این انقلاب فرهنگی باید به‌روز شود. تحت این شرایط است که هیلاس ادعا می‌کند: اگر به شکل افراطی نگوئیم که جامعه‌شناسی دین باید به جامعه‌شناسی معنویت تغییر نام یابد، دست‌کم باید عنوان آن جامعه‌شناسی دین و معنویت باشد تا هم بتواند اشکال غیرغربی و غیرنهادینه دین‌داری را ببیند و هم بتواند تحولات بسیار عمیق دین‌داری در دهه‌های اخیر را درک کند (Heelas, 2011, p.758-759).

البته هیلاس برای این ادعا که «در جامعه پدیده‌ای به نام معنویت مستقل از دین وجود دارد؛ پس جامعه‌شناسی هم باید به شکل مستقل به آن بپردازد»، هم پژوهش‌های کمی ارائه می‌کند و هم پژوهش‌های کیفی. برای مثال، داده‌های تحقیق معروف پاول هیلاس و لیندا وودهد در ناحیه کندال انگلستان، که در سال ۲۰۰۰م تحقیق آن شروع و در سال ۲۰۰۵م منتشر شد، شاهدهی است که نشان می‌دهد با کاهش دین‌کلیسایی در آن ناحیه، معنویت هولستیک و معنویت انفسی در حال رشد است. این پژوهش مدعی است که زندگی معنوی به عنوان life-as، یعنی زندگی به تبع نهادی که آن زندگی را تعریف می‌کند، در این منطقه رو به کاهش است و زندگی سابژکتیو/ انفسی (Subjective-life)، چنان که فرد خودش آن را تعریف می‌کند، رو به افزایش است (Heelas, 2008, v.3. p.23-24). این پژوهش به پروژه کندال معروف است و در کتاب *انقلاب معنوی* چاپ شده و مدعی اصلی آن این است که دین نهادینه و کلیسایی به نفع معنویت‌های زندگی‌محور و معنویت‌گرایی درونی در حال کنار رفتن است (Heelas, 2011, p.760).

نقدهای زیادی به پروژه کندال وارد شده است. برای مثال، برخی گفته‌اند که شاید افراد مورد مطالعه از تئوریت دینی دوگانه بهره می‌برند؛ یعنی هرچند به معنویت‌های زندگی اقبال کرده‌اند یا اینکه به کلیسا نمی‌روند، اما این بدان معنا نیست که به کلی دین را کنار گذاشته‌اند؛ یا اینکه ممکن است شیوع معنویت بدون مذهب در آن ناحیه، نشانه افول کلی دین در آن ناحیه باشد و مانند شمعی که کمی قبل از خاموش شدن شعله مضاعف می‌گیرد، این اقبال نشانه رواج تام یا انقلاب معنوی در همه سطوح نیست. همچنین برخی نیز از این زاویه پروژه

کندال را نقد کرده‌اند که شیوع این نوع معنویت در ناحیه کندال، اولاً قابل تعمیم به همه دنیا و حتی همه جوامع غربی نیست؛ ثانیاً ممکن است یک موج بازاری و تحت تأثیر بازار کالاهای فرهنگی باشد و با تغییر مد یا منافع بازار فروکش کند. هیلاس خود به برخی از این نقدها در همان مقاله اشاره می‌کند؛ اما همچنان مدافع تفکیک و طرفدار دوقطبی‌سازی دین و معنویت است.

جمع‌بندی این مرحله نشان می‌دهد که جامعه‌شناسی معنویت، هرچند در ظاهر برآمده از مشاهدۀ واقعیت‌های اجتماعی است، در عمل، خود به عامل گفتمانی تولید معنویت مدرن تبدیل شد. در این مرحله، همان‌گونه که کوزلک یادآور می‌شود، زبان علمی از صرف بازتاب واقعیت فراتر می‌رود و به «نهاد مولد معنا» بدل می‌شود (Koselleck, 2002, p.24). بدین سان، مفاهیم «معنویت جدید»، «زندگی سابزکتیو»، و «دین زیسته» صرفاً واژه‌هایی توصیفی نبودند؛ بلکه به‌تدریج افق انتظار پژوهشگران را درباره دین بازتعریف کردند. نتیجه آنکه در جامعه‌شناسی متأخر، معنویت به‌منزله زبانی برای سخن گفتن از بازمانده‌های دین در مدرنیته به کار رفت؛ زبانی که ضمن حفظ دلالت‌های مثبت، مرز خود را با «دین نهاده‌ینه» پررنگ ساخت و بدین‌گونه، دوگانه دین/معنویت را به‌صورت یک برساخت نظری مسلط در علوم اجتماعی تثبیت کرد.

۲-۳. مرحله دین‌شناختی (۲۰۱۰م تا امروز): پیوند دوباره دین و معنویت

در گام سوم، مفاهیم «دین» و «معنویت» وارد مرحله بازاندیشی دین‌شناختی می‌شوند؛ مرحله‌ای که در آن، پس از دوره جداسازی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، تلاش می‌شود معنویت بار دیگر در نسبت با سنت‌های دینی بازفهم شود. از منظر کوزلیک، این دگرگونی را می‌توان نشانه تغییر در افق انتظار دانست؛ زیرا اکنون پژوهشگر، دیگر به دنبال تفکیک دین و معنویت نیست؛ بلکه در پی درک پیوندها و همپوشانی‌های آنهاست. در این دوران، پژوهشگران مطالعات ادیان با بهره‌گیری از ابزارهای پدیدارشناسی، قوم‌نگاری و تبارشناسی، کوشیده‌اند معنویت را نه به‌مثابه جایگزین دین، بلکه به‌منزله صورت تازه‌ای از تجربه دینی بازخوانی کنند. به بیان دیگر، این مرحله نقطه بازگشت مفهوم معنویت از حوزه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به حوزه دین‌شناسی است؛ بازگشتی که زبان علمی را از دوقطبی‌سازی دین و معنویت به گفت‌وگو و پیوستگی سوق می‌دهد.

هرچند بر اساس شواهد تاریخی، دین‌پژوهان نیز از همان دهه ۹۰ میلادی به این پدیده توجه نشان دادند (Lewis & Tollefsen, 2004, p.4)، اما به‌گفته فرانس جزپر، این پژوهش‌ها در ایجاد یا تغییر جریان مطالعاتی موجود کم‌تأثیر بودند. حتی در ویراست جدید *دایرةالمعارف دین* میرچا الیاده (معروف‌ترین دایرةالمعارف در میان دین‌پژوهان که در سال ۲۰۰۵م منتشر شد)، خبری از مدخل معنویت یا مطالعات معنویت جدید نیست (Jespers, 2014, p.203). این امر نشان می‌دهد که دین‌پژوهان توجه چندانی به

کاربرد اصطلاح معنویت برای مفهوم‌سازی جریان‌های معنوی غیروابسته به نهاد کلیسا یا ایجاد تقابل بین دین و معنویت نداشته‌اند و معنویت را در لابه‌لای دیانت می‌دیدند، نه امری جدا از آن.

باین‌حال مطالعه جنبش‌های معنوی جدید به‌مثابه سازه اجتماعی - علمی (مانند معنویت عصر جدید) یا سازه قومیتی (معنویت عامیانه و ابتدایی)، برای دین‌پژوهان جذابیت داشت؛ زیرا این جریان‌ها برای شروع کار دین‌پژوهی مناسب‌اند؛ تاریخ کوتاهی دارند و چنان تحولات آنها در پیش چشم است که می‌توان به راحتی آنها را در آزمایشگاه دین‌پژوهی مورد بررسی قرار داد (لوئیس و پترسون، ۱۳۹۶، ص ۲۵). پس دین‌پژوهان به‌طور طبیعی در خود کشتی را به سمت مطالعه پدیده یادشده حس کردند.

در سال‌های اخیر، رشته مطالعات ادیان مدعی آن است که این نوع مطالعات، یعنی پژوهش درباره اشکال جدید دین‌داری، در اصل باید ذیل دین‌شناسی یا مطالعات ادیان تعریف شود، نه روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی. برای مثال، نانسی آمرمن (Nancy Ammerman) تحقیق زینبوتر در ۱۹۹۹م را (که مدعی وجود تقابل بین دین و معنویت بود)، دوباره در سال ۲۰۱۳م تکرار می‌کند و نشان می‌دهد که یافته‌های زینبوتر عمومیت نداشته‌اند و هنوز در میان مردم این تمایزگذاری قاطع نیست و با واقعیت‌های موجود در ذهن مردم آمریکا سازگاری ندارد. به‌نظر آمرمن، این تمایزگذاری، در واقع القای ذهنیت‌های روان‌شناسان و جامعه‌شناسان و ترجیحاتشان به خوانندگان بود (Ammerman, 2013, p.2-4).

همچنین گرگوری جنسن (Gregory Jensen) در مقاله خود نشان می‌دهد که مطالعات روان‌شناسی و جامعه‌شناسی معنویت فروگاهشی است و آنان در حین بررسی، صرفاً به رفتار انسان‌ها توجه دارند؛ حال یا رفتار فردی یا رفتار اجتماعی؛ اما معنویت وجوه دیگری نیز دارد که مربوط به باور، ایمان یا تعاملات نادیدنی افراد با امور غیبی و ماورایی است که در این نوع تحقیقات به پیش چشم نمی‌آید (Jensen, 2005, p.1-2). پس برای داشتن درکی درست از پدیده باید به‌سراغ رشته دیگری رفت که هرچند به جامعه‌شناسی و روان‌شناسی توجه دارد، اما خود را محصور در رویکرد فروگاهشی آنها نمی‌کند. این رشته، «دین‌شناسی» است که ظرفیت علمی بیشتری برای بررسی معنویت بدون فروگاهش آن یا ایجاد تقابل با دیانت را دارد.

پس هرچند دین‌شناسی معنویت (Religious studies of spirituality)، هم از لحاظ حجم مطالعات و هم از لحاظ تاریخچه مطالعاتی در رتبه بعد از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی معنویت قرار می‌گیرد، اما می‌کوشد ضعف‌ها و چالش‌های آنها را بشناسد و مرتفع کند. همان‌طور که دانستیم، مطالعه معنویت در رشته جامعه‌شناسی با نقدهایی روبه‌رو شد. از دهه هشتاد و نود میلادی که مطالعات معنویت شکل گرفت، مشکل اصلی همان دوقطبی‌سازی معنویت و دین در این مطالعات بود؛ اما آنچه باعث شد که مطالعات معنویت از انحصار جامعه‌شناسی

و روان‌شناسی خارج شود و دین‌شناسان به این عرصه ورود کنند، بیش از همه، وجوه زنده، باطنی، فطری و احساس نیاز ذاتی انسان بود که سبب‌ساز اقبال به معنویت می‌شد؛ اما در پژوهش‌های پیشین به آن توجه نشده بود (Salazar & Nicholls, 2018, v.322, p.1-3). پژوهش‌های موجود در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به‌جای نگاه پدیدارشناسانه به معنویت جدید، آن را در حد یک جنبش یا جریان اجتماعی یا سازهٔ روانی فرومی‌کاستند؛ اما دین‌شناسی به‌دنبال آن بود که ریشه‌های عمیق‌تر پیدایش پدیده و اشتراکات آن با دین‌داری و دیگر اشکال معنویت‌خواهی و همچنین تعاملات و ارتباطات معنویت جدید با اشکال نهادینه معنویت‌گرایی را بیشتر بکاود. همچنین دین‌شناسی معنویت می‌خواست چهارچوب‌های متفاوتی برای مطالعهٔ معنویت عرضه کند تا بتواند مواردی را تبیین کند که دین و معنویت با یکدیگر همپوشانی دارند و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان به‌دلیل دوقطبی‌سازی، در تبیین آن موارد عاجزند؛ همچنین برای برخی چالش‌های نظری با مطالعات دین‌شناختی جواب بهتری ارائه کند؛ برای مثال، این چالش در روان‌شناسی که: «آیا معنویت‌گرایان جدید دچار اغوا و فریب شده‌اند یا اینکه آزادانه این آموزه‌ها را می‌پذیرند؟» و این چالش در جامعه‌شناسی که: «اگر معنویت‌گرایی فردی و شخصی است و به‌عنوان خوددین در تقابل با دیگر دین یا دین نهادینه است، پس چرا شاهد برخی اشکال گروهی و سازمان‌یافته و شبکه‌ای در همین معنویت جدید هستیم؟»

۳. ارتباط دیانت و معنویت در دین‌پژوهی

در این قسمت برای ارائهٔ درک بهتر موضوع از دریچهٔ دین‌شناسی، به معرفی دیدگاه‌های سه متفکر این حوزه، یعنی هوری، ساتکلیف و آمرمن، می‌پردازیم.

۳-۱. نورپیچیکا هوری

نورپیچیکا هوری، دین‌شناس ژاپنی، در مقالهٔ خود با نام «عصر جدید مضیق و معنویت موسع» می‌کوشد با کمک گرفتن از رویکرد دین‌پژوهی نشان دهد که این پدیده چه میزان تنوع و تکثر دارد و برای فهم آن، دوقطبی‌هایی چون دوقطبی دین و معنویت، نه‌تنها راهگشا نیست، بلکه چشم محقق را بر گونه‌های متنوع و جلوه‌های متکثر آن می‌بندد. وی نشان می‌دهد که مصداق اصطلاح معنویت در بریتانیا و آمریکایی شمالی متفاوت است. علاوه بر این، تفاوت‌هایی جدی بین فضای انگلوامریکن و فضای فرهنگی ژاپن وجود دارد. برای مثال، هرچند در معنویت عصر جدید بریتانیایی رگه‌های شرک نوین و مسیحیت لیبرال پررنگ است، اما در ژاپن به‌جای این رگه‌ها، برداشت‌هایی جدید از شینتویسم دیده می‌شود؛ یا در معنویت عصر جدید در کشورهای انگلوامریکن، ذن بودیسم رگه‌ای پررنگ به‌حساب می‌آید؛ اما در ژاپن ذن بودیسم ذیل دین‌داری سنتی است، نه معنویت عصر جدید (Horie, 2013, p.101-102).

اما تفاوت اصلی بر سر این مسئله است که چه نسبتی بین دین نهادینه، به‌ویژه دین‌داری تثبیتی با معنویت عصر جدید برقرار است. هوربی بعد از تحلیل دیدگاه‌های مختلف دین‌شناسان به این نتیجه می‌رسد که همه‌جا تقابل یا تمایز کامل بین دین و معنویت وجود ندارد. به‌گفته‌ی وی، به‌میزان سکولاریزه شدن یک جامعه، این تقابل پررنگ‌تر می‌شود؛ اما در جوامع دینی و کمتر سکولار، این دوقطبی چندان به‌چشم نمی‌آید. از این روست که در کشورهای اسکاندیناوی، بریتانیا و ژاپن عمق سکولاریزاسیون باعث می‌شود تمایزگذاری بین دین و معنویت مقبولیت یابد؛ اما مثلاً در صربستان و پرتغال این تقابل نقش کلیدی ندارد. عامل دیگری که در برجسته شدن این دوقطبی نقش ایفا می‌کند، نوع دین‌داری مردم است. هوربی از باب مثال نشان می‌دهد که در کشور بوسنی، مسلمانان بیشتر به جریان نیوایچ گرایش دارند و تقابلی نیز بین آن و دین‌داری احساس نمی‌کنند؛ زیرا پس‌زمینه اصلی دین‌داری در این نواحی، دینداری صوفیانه است (Horie, 2013, p.105-108)؛ یعنی هرچند معنویت جدید عمیقاً و قویاً وجود دارد، اما تقابلی با دیانت نداشته و دوقطبی معنویت و دیانت شکل نگرفته است.

هوربی به این شکل نشان می‌دهد که دوقطبی‌سازی دین و معنویت نگاهی سطحی است و برای درک بهتر معنویت جدید و عناصر جدایی‌ناپذیر آن باید نگاهی دقیق‌تر به پدیده انداخت و با کمک روش‌های مطالعات ادیان، هم عوامل جغرافیایی، هم عوامل فرهنگی و هم شکل خاص معنویت جدید و سبک خاص دین‌داری نهادیه در یک منطقه مشخص را در تحلیل لحاظ کرد. همچنین وی نشان می‌دهد که چگونه اصطلاحات و تعبیری که برای نامیدن پدیده به‌کار می‌رود، خود گران‌بار از معانی و مفروضاتی است که در یک منطقه درباره ارتباط دین و دنیا و همچنین ارتباط دین با دگماتیسم و قیم‌مآبی دینی وجود دارد.

۳-۲. استیون ساتکلیف

استیون ساتکلیف، عضو هیئت‌علمی گروه دین‌شناسی در دانشگاه ادینبورگ انگلستان و یکی از محققان برجسته و تأثیرگذار در رشته مطالعات معنویت جدید (Wood & Possession, 2007, p.23-24) به‌دنبال آن است تا با استفاده از روش امیک در مطالعات ادیان نشان دهد که معنویت عصر جدید یک معنویت بدیل برای دین‌داری نیست و دوقطبی‌سازی دین و معنویت، برخاسته از روش اتیک است و واقعیت‌های موجود را به‌درستی مفهوم‌سازی نمی‌کند. ساتکلیف با بررسی چیزی که خود آن را فرهنگ جست‌وجوگری می‌نامد و با کمک روش قوم‌نگاری، می‌کوشد نشان دهد که معنویت عصر جدید، اولاً یک پدیده واحد نیست و از تکرر و تنوع درونی برخوردار است و ثانیاً نشان می‌دهد که این پدیده در ادامه «دین زنده و پویا» قابل فهم است و برای مطالعه آن نیاز نیست تقابلی بین دین و معنویت قائل باشیم؛ بلکه با گسترده کردن مفهوم دین و دربرگرفتن اشکال پویای دین‌داری می‌توان این پدیده را در رشته دین‌شناسی مطالعه کرد؛ همان‌طور که دین ابتدایی و دین عامیانه در این رشته بررسی می‌شوند.

چنان‌که گفته شد، ساتکلیف در مقالاتی که به تبارشناسی مفهوم جنبش نیوایج (On the genealogy of) می‌پردازد، می‌کوشد نشان دهد که جنبش خواندن پدیده نیوایج، ناشی از فهم اتیک و بیرونی جامعه‌شناسان است؛ اما با نگاهی تبارشناسانه به نحوه شکل‌گیری این اصطلاح و البته با کمک رویکرد امیک و نگاه از درون، خواهیم یافت که این پدیده حتی از دید پیروان آن، بیش از آنکه یک جنبش باشد، یک رده (Taxon) فرهنگی است.

ساتکلیف دو نوع نیوایج را از هم تفکیک می‌کند: جریان اول، «نیوایج» جوانه‌ای بود برخاسته از جنبش‌ها و فرقه‌هایی مانند تئوسوفی، فرقه‌های سری، جنبش‌های آخرالزمانی، و هزاره‌گرا. این بخش از پدیده مربوط به دوران جنگ سرد (۱۹۴۷-۱۹۹۱م) است؛ اما بعد از آن، نیوایج به مجموعه‌ای از خصیصه‌ها و ویژگی‌ها حول خودتحقق، خودشکوفایی و کل‌گرایی اشاره داشت که به‌مرور نام آن معنویت‌گرایی شد. این یافته ساتکلیف مبتنی بر نحوه استفاده از تعبیر در میان مردم است، نه حمل کردن مقوله‌ها یا قالب‌های ارزش‌ساخته شده جامعه‌شناسان و روان‌شناسان برای درک واقعیتی بیرونی.

تأکید ساتکلیف بر روش امیک و توجه وی به تنوع و تکرر معنویت‌های عصر جدید باعث شد که راه برای تحقیقات موردی که در آنها ویژگی‌های محلی یا اقتضائات فرهنگی را نیز لحاظ می‌کردند، هموار شود و دین‌شناسان به این دست تحقیقات روی آورند؛ اما خدمت دیگری که ساتکلیف به این نوع مطالعات داشت، این بود که از نظریه‌ها و مفاهیم مطالعات ادیان برای فهم بهتر پدیده نیوایج بهره گرفت و نشان داد که نظریه‌های مطالعات ادیان چه میزان می‌تواند در فهم این پدیده گره‌گشا باشد. برای مثال، ساتکلیف برای نشان دادن اینکه چگونه معنویت جدید می‌تواند مروج دین باشد، درحالی‌که مخالف ساختارهای رسمی دین است، از سازه‌های مفهومی و ابزارهایی که دین‌شناسان برای فهم و تبیین دین ابتدایی و همچنین دین عامیانه در اختیار دارند، استفاده کرد.

ساتکلیف البته به این نکته نیز می‌پردازد که چرا دین‌شناسان اقبال کمی به این مسئله پژوهشی داشته‌اند. نخستین دلیلی که وی بیان می‌کند، غلبه پارادایم دین جهانی (World religion) در دین‌شناسی است. پارادایم دین جهانی که بسیار متأثر از الگوی فهم مسیحی درباره پیستی دین است، دین را پدیده‌ای می‌داند که دارای تاریخ متمایز و مشخص و دارای نهادهای رسمی یا مراجع تعریف‌شده است. معنویت جدید، چون با این پارادایم غالب سازگار نیست، معمولاً به چشم نمی‌آید و در تور دین‌شناسان نمی‌افتد. ساتکلیف این رخداد را ناشی از پذیرش استریوتایپ‌هایی می‌داند که درباره پیستی دین و عرفان در دوران ویکتوریا (۱۸۳۷-۱۹۰۱م) رواج یافت (Sutcliffe, 2011, p.249). دلیل دیگری که ساتکلیف بیان می‌کند، این است که درک دین‌شناسان از دین

معمولاً چنین است که دین امری ساختارمند و مقدس است و نمی‌توانند بپذیرند که دینی فاقد ساختار باشد و در قالب ساختارها و نهادهای جهان مدرن حرکت کند؛ پس چون معنویت جدید پدیده‌ای سیال، متکثر و دنیوی است، کمتر به عنوان دین مورد پژوهش دین‌شناسان قرار گرفته است (Sutcliffe & Gilhus, 2014, p.6-10). اما همان‌طور که گفته شد، رشته دین‌شناسی به مطالعات ادیان ابتدایی و فهم و تحلیل دین‌داری مردمی یا به تعبیری دین‌داری زنده نیز پرداخته است و تجارب این نوع مطالعات برای تحلیل این پدیده (که مانند دین ابتدایی و دین مردمی بدون ساختار و نهاد بوده و جنبه دنیوی آن پررنگ است) مناسب به‌شمار می‌آید. علاوه بر این، دین‌شناسی از دوقطبی‌سازی‌های موجود در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی پرهیز می‌کند و می‌کوشد معنویت را با توجه به نسبت عمیق آن با دیانت درک کند.

۳-۳. نانسی آمرمن

نانسی آمرمن، دین‌شناس و عضو هیئت علمی مدرسه الهیات دانشگاه بوستن در آمریکا، هرچند پس‌زمینه مطالعاتش جامعه‌شناسی دین است، اما نگاهی متفاوت با دیگر جامعه‌شناسان به معنویت داشته و به جهت زمینه‌های الهیاتی خود، به رویکرد دین‌شناسان تعلق دارد. وی در مقاله‌ای با نام «معنوی، اما نه دینی؟ رفتن به فراسوی دوگانه دین و معنویت در دین‌پژوهی» می‌کوشد با تحقیقی تجربی یافته‌های یکی از تأثیرگذارترین پژوهش‌ها در ایجاد این دوگانه، یعنی تحقیق زینبوتر را با سؤال مواجه کند و نشان دهد که شواهد تجربی در همان جامعه آمریکا از دوقطبی دین و معنویت حمایت نمی‌کند. پس روان‌شناسان، هرچند مدعی‌اند که این تقابل را از شبکه مفاهیم موجود در میان مردم گرفته‌اند، در واقع به اشتباه رفته و تمایل خود به دین‌داری فردی و شخصی را در نتیجه تحقیقات خود دخالت داده‌اند و یک نمونه محدود از دین‌داری شخصی، یعنی معنویت عصر جدید را مطالعه کرده و آن را نشانه‌ای از تقابل بین دین‌داری و معنویت‌گرایی دانسته‌اند (Ammerman, 2013, 2-10).

وی با انجام تحقیقی کیفی در جامعه متنوع آمریکا نشان می‌دهد «معنویت» آن‌گونه که ادعا می‌شود، تنها در تقابل با دین‌داری نهادینه و به معنای دین‌داری شخصی نیست؛ بلکه امروزه دست‌کم در چهار معنای دیگر به کار می‌رود: ۱. تعالی در ارتباط با خدای یگانه؛ ۲. تعالی در ارتباط با خدایی فرایکتا (Extra-theistic) یا ارتباط با طبیعت؛ ۳. تعالی اخلاقی از طریق شفقت در زندگی روزمره؛ ۴. تعالی از طریق ارتباط وثیق با دین‌داری نهادینه. همه این معانی نیز معتبرند و کاربست آنها فراوانی بالایی دارد (Ammerman, 2013, p.1).

آمرمن علت جا افتادن این تقابل در جامعه‌شناسی و به تبع آن در دیگر تحقیقات را نارضایتی از دین نهادینه می‌داند. به گفته آمرمن، وقتی جامعه‌شناسان در فرضیه سکولاریزاسیون شکست خوردند و شاهد رشد دین‌داری در اواخر قرن بیستم شدند، به جای پذیرش شکست، با جعل مفهوم معنویت تلاش کردند نشان دهند که آنچه

رشد کرده است، دین نیست؛ بلکه چیز دیگری به نام معنویت است. جامعه‌شناسان برای این مدعای خود سعی کردند رشد پدیده دین‌داری غیروابسته به نهاد دین را برجسته کنند؛ غافل از آنکه وجوه دیگر دین‌داری و به‌ویژه دین‌داری نهادینه نیز رشد کرده است و رشد دین‌داری غیروابسته به دین چنان نیست که تقابلی میان دو مفهوم دین و معنویت را شکل دهد.

آمرن بعد از نقد یافته‌های پروژه کندال به عنوان تأثیرگذارترین تحقیق تجربی جامعه‌شناسان در القای این تصور، می‌کوشد با پژوهش تجربی خود نشان دهد که به‌کارگیری مفهوم معنویت و به دنبال آن ایجاد تقابل میان دین و معنویت، مطابق واقع نیست. در این تقابل ساختگی، دین امری سنتی و جمعی و نهادی است و معنویت امری غنی‌شده، بهبودیافته و فردی. البته با نگاهی دقیق‌تر به مسئله، موارد زیادی از همپوشانی میان معنویت و دین قابل رؤیت است. بر اساس یافته‌های تحقیق آمرن، در آمریکا هنوز هشتاد درصد مردم خود را هم معنوی و هم دینی می‌دانند و افراد معنوی، در عمل و در زندگی روزمره به‌طور کامل از تدین جدا نیستند (Ammerman, 2013, p.1-4). پس به‌روایت وی، با نگاه دقیق‌تر مشخص می‌شود که در میان اکثریت مردم، همپوشانی بین امر معنوی و امر دینی وجود دارد. پس دوقطبی‌سازی دین (بد) و معنویت (خوب) با شواهد تجربی ناسازگار است (Ammerman, 2013, p.3).

البته هرچند از یافته‌های آمرن چنین برمی‌آید که تقابل بین دین و معنویت تقابلی غیر مبتنی بر واقع است، اما این نکته نیز در آثار وی تأیید می‌شود که اصطلاح معنویت در میان مردم رواج یافته و جامعه‌شناسان به سبب همین رواج است که از این اصطلاح برای نامیدن جریان‌های دینی غیروابسته به دین نهادینه استفاده می‌کنند. پس هرچند نمی‌توان در واقع امر این تقابل را اثبات کرد، اما در ساحت مفهوم‌شناسی و اصطلاح‌پردازی، این تقابل در میان جامعه‌شناسان وجود دارد و برای آنها کارآمد است.

نتیجه این بازاندیشی در دین‌شناسی آن است که «معنویت»، دیگر نه در مقام بدیل یا ضد دین، بلکه در مقام افق گسترش‌یافته تجربه دینی ظاهر می‌شود. از منظر تاریخ مفاهیم، این تحول را می‌توان نوعی «تغییر معنا در تداوم واژه» دانست؛ زیرا «معنویت» همان واژه‌ای است که در قرن بیستم معنای ساژکتیو و غیردینی یافت؛ اما در قرن بیست‌ویکم دوباره به درون زبان دین بازگشت. در این بازگشت، مفهوم معنویت با حفظ عناصر فردی و تجربی خود، به عرصه الهیات و دین‌پژوهی پیوند خورد و بدل به مفهومی میان‌رشته‌ای شد. چنین دگردیسی‌ای نشان می‌دهد که سیر تاریخی واژه «معنویت»، از یک «مفهوم جداساز» به یک «مفهوم پیونددهنده» حرکت کرده است؛ حرکتی که به تعبیر کوزلیک، نشانه بلوغ زبان مدرن در مواجهه با تنوع دین و تجربه قدسی است.

نتیجه‌گیری

مطالعه حاضر با بهره‌گیری از رویکرد تاریخ مفاهیم نشان داد که دوگانگی میان دین و معنویت، برخلاف آنچه در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین رواج یافته، نه یک واقعیت هستی‌شناختی، بلکه برساختی مفهومی و تاریخی است. بررسی پیشینه این مفهوم نشان داد که در نیمه دوم قرن بیستم، روان‌شناسی انسان‌گرا و جامعه‌شناسی دین با تغییر در افق انتظار خود از دین، معنویت را به‌مثابه امری شخصی، تجربی و غیردینی صورت‌بندی کردند. این تحول در سطح زبان علمی باعث شد که واژه «معنویت» از میدان دین جدا شود و معنای تازه‌ای یابد که بر استقلال از نهاد دین و تمرکز بر خود فرد تأکید داشت.

اما در ادامه، با ورود دین‌پژوهان به این عرصه، مفهوم معنویت دوباره به درون میدان دین بازگشت. دین‌شناسی معاصر با روش‌های پدیدارشناختی، قوم‌نگارانه و فراتحلیلی نشان داد که معنویت در عمل و در تجربه زیسته مؤمنان، همچنان پیوندی عمیق با دیانت دارد. آثار نورپیچیکا هوربی، استیون ساتکلیف و نانسی آمرمن به‌خوبی بیانگر این بازگشت مفهومی‌اند؛ زیرا هر سه در مسیرهایی متفاوت کوشیدند نشان دهند که تقابل میان دین و معنویت محصول تحلیل‌های انتزاعی و اصطلاح‌سازی‌های ثانویه در علوم اجتماعی است، نه بازتاب واقعیت زیسته انسان‌ها.

از منظر کوزلیک، این روند را می‌توان تحول معنایی «معنویت» در نسبت با دین دانست: واژه‌ای که در قرن بیستم به تدریج از معناهای دینی فاصله گرفت؛ اما در قرن بیست و یکم بار دیگر در پیوند با دین بازتعریف شد. بدین‌سان، معنویت از «مفهوم تقابلی» به «مفهوم پیوندی» تبدیل شد؛ مفهومی که می‌تواند هم‌زمان تجربه فردی و جمعی، درونی و آیینی، و شخصی و نهادینه را دربرگیرد.

در نتیجه، آنچه در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به‌عنوان جدایی دین و معنویت معرفی شده بود، در واقع نوعی ابزار مفهومی برای تبیین تحولات معنوی مدرن بود، نه شاهدهی از گسست واقعی میان دین و معنویت. ازسوی دیگر، دین‌شناسی با ارائه چهارچوب‌های مفهومی تازه توانسته است این دو ساحت را در پیوندی پویا بازفهم کند. بنابراین می‌توان گفت که تاریخ مفاهیم دین و معنویت در بافت غرب مدرن نشان می‌دهد که تقابل میان آن دو، نه نشانه جدایی دو پدیده در سطح اجتماع، بلکه مرحله‌ای گذرا در مسیر بازاندیشی تجربه دینی در جهان معاصر است.

البته هر گونه تعمیم تقابل دین و معنویت به سنت‌های دینی غیرمسیحی، به‌ویژه اسلام، نیازمند بازاندیشی جدی است؛ زیرا در سنت اسلامی، مفاهیمی چون ایمان، عمل، سلوک، باطن و ظاهر، همواره در پیوندی درونی تعریف شده‌اند و تجربه معنوی غالباً در دل شریعت و نه در تقابل با آن شکل گرفته است. پیوند دوباره این دو مفهوم نیز در همان زمینه تاریخی و الهیاتی مسیحی - غربی و بر اساس مفروضات محققان انگلوامریکن رخ داده است و نمی‌توان در چهارچوب آن، تجربه ایرانی «معنویت» را فهمید.

منابع

- لوئیس، جیمز و پترسون، یسپر اویور (۱۳۹۶). *ادیان چالش/انگیز نوظهور*. ترجمه زهره سعیدی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- مروتی، سهراب و یعقوبی، مینا (۱۳۹۲). بررسی تأثیر مناسک اسلامی بر فرایند معنویت‌یابی دینی. *معرفت ادیان*، ۴(۴)، ۲۰-۷.
- یوسفی، امیر و سلیمانی، اسماعیل (۱۴۰۱). عوامل ظهور و شیوع معنویت‌های نوپدید. *معرفت ادیان*، ۱۳(۴)، ۱۲۳-۱۴۰.
- Ammerman, N. T. (2013). Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258-278.
- Casey, P. R. (2013). I'm spiritual but not religious: Implications for research and practice. In: C. Cook (Ed.), *Spirituality, theology and mental health: Interdisciplinary perspectives* (p.30-61). London: SCM Press.
- Dyson, J.; Cobb, M. & Forman, D. (1997). The meaning of spirituality: A literature review. *Journal of Advanced Nursing*, 26(6), 1183-1188.
- Giuseppe, Giordan (2007). Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory. In: *A Sociology of Spirituality*, 161-180. Aldershot: Ashgate.
- Hamberg, E. (2009). Unchurched spirituality. In: P. Clarke (Ed.), *The Oxford handbook of the sociology of religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Malden: Blackwell.
- Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life: New age romanticism and consumptive capitalism*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Heelas, P. (2011). Spiritualities of life. In: P. B. Clarke (Ed.), *The Oxford handbook of the sociology of religion* (p.758-782). Oxford: Oxford University Press.
- Horie, N. (2013). Narrow New Age and broad spirituality: A comprehensive schema and a comparative analysis. In: S. J. Sutcliffe & I. S. Gilhus (Eds.), *New Age spirituality* (p.99-117). London: Routledge.
- Jensen, F. G. (2005). The study of spirituality: Thoughts from the Christian East. *Orthodox Christian Association of Medicine and Religion*, 3(1), 1-20.
- Jaspers, F. (2014). Explorations in the border region of religious and secular spiritualities from the perspective of religious studies. In: A. W. Sæther (Ed.). *Present-day spiritualities* (p.197-218). Leiden: Brill.
- Koselleck, R. (2002). *The practice of conceptual history: Timing history, spacing*

concepts. Stanford: Stanford University Press.

Koselleck, R. (2004). *Futures past: On the semantics of historical time*. New York: Columbia University Press.

Lewis, J. R. & Tollefsen, I. B. (Eds.) (2004). *The Oxford handbook of new religious movements*. New York: Oxford University Press.

Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Response to the commentaries. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9(1), 3-16.

Salazar, H. & Nicholls, R. (Eds.) (2018). *The philosophy of spirituality: Analytic, continental and multicultural approaches*. Leiden: Brill.

Singleton, A. (2016). Contemporary sociological approaches to spirituality. In: *Spirituality across disciplines: Research and practice* (p.39-50). Cham: Springer International Publishing.

Snyder, H. (2019). Literature review as a research methodology: An overview and guidelines. *Journal of Business Research*, (104), 333-339.

Sutcliffe, S. (2011). From “comparative mysticism” to “New Age spirituality”: Teaching New Age as the raw materials of religion. In: C. W. Trollinger (Ed.). *Teaching mysticism* (p.249-267). Oxford: Oxford University Press.

Sutcliffe, S. J. & Gilhus, I. S. (2014). Introduction: “All mixed up”—Thinking about religion in relation to New Age spiritualities. In: S. J. Sutcliffe & I. S. Gilhus (Eds.). *New Age spirituality* (p.7-22). London: Routledge.

Testerman, J. K. (1997). *Spirituality vs. religion: Implications for healthcare. Paper presented at the Twentieth Annual Faith and Learning Seminar*. California: Loma Linda.

Turina, I. (2011). From institution to spirituality and back: Or, why we should be cautious about the “spiritual turn” in the sociology of religion. In: *Religion, spirituality and everyday practice* (p.181-189). Springer.

Wood, M. & Possamai, A. (2007). The New Age: Ambiguities of authority in neoliberal societies. In: R. A. Lynch (Ed.). *Religion and postmodernism* (p.xx-xx). London: Routledge.

Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. In: R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.). *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (p.54-66). New York: Guilford Press.

References

- Lewis, James, and Petersen, Jesper Aagaard (2017). *Controversial New Religions*. Trans. Zohreh Saeidi. Tehran: Research Institute for Culture, Art, and Communication.
- Moravveji, Sohrab, and Yaqubi, Mina (2013). "An Examination of the Impact of Islamic Rituals on the Process of Religious Spiritualization." *Ma'rifat-e Adyan*, 4(4), 7–20.
- Yousefi, Amir, and Soleimani, Esmail (2022). "Factors in the Emergence and Prevalence of New Religious Spiritualities." *Ma'rifat-e Adyan*, 13(4), 123–140.