

پیامدهای مدرنیته برای معنویت‌گرایی:

بررسی انتقادی دیدگاه چارلز تیلور

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۳، شماره یک: ۲۸۴-۲۶۱

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

وحید سهرابی فر^۱

دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب و دانش‌آموخته

حوزه علمیه قم

باقر طالبی دارابی

استادیار گروه دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

ب‌دیرش ۹۵/۶/۲۴

دریافت ۹۵/۳/۱۶

چکیده

چارلز تیلور، یکی از مهم‌ترین متفکرانی است که به چگونگی شکل‌گیری جهان مدرن و هویت انسان مدرن، پرداخته است. این مقاله سعی دارد تا به بررسی دیدگاه وی در باب پیامدهای مدرنیته برای معنویت‌گرایی بپردازد. به این منظور، ابتدا شرحی از تحلیل وی از چگونگی شکل‌گیری جهان مدرن ارائه و سپس به پیامدهایی از مدرنیته پرداخته می‌شود که بر جریان معنویت‌گرایی تأثیرگذار بوده است؛ پیامدهایی چون گردش به درون، استقلال معنویت از دین، تنوع گزینه‌های معنوی و رقابت معنویت دینی و غیر دینی. پس از گزارش دیدگاه تیلور، انتقاداتی نسبت به دیدگاه وی طرح شده است که از جمله می‌توان به عدم امکان تفکیک معنویت از دین و نیز ناممکن بودن معنویت الهی در چارچوب مادی اشاره کرد. در نهایت اگرچه دیدگاه تیلور در باب پیامدهای مدرنیته برای معنویت، دارای اشکالاتی دانسته شده است که آن را نیازمند اصلاح می‌کند ولی همچنان کلان‌تحلیل تیلور، ارزشمند و در بسیاری از موارد کارآمد ارزیابی شده است. روش پژوهش در این مقاله نیز بر اساس روش تحلیل محتوای هرمنوتیکی است که بر اساس آن، محتوای آثار تیلور مورد بررسی قرار گرفته است و مفاهیم کلیدی و چارچوب‌های مفهومی آن‌ها استخراج شده است و با تحلیل و بررسی آن‌ها سعی بر پاسخ دادن به پرسش این مقاله بوده است.

کلیدواژه‌ها: معنویت‌گرایی، چارلز تیلور، پیامدهای مدرنیته، معنویت مدرن، معنویت

دینی، معنویت غیر دینی

^۱ پست الکترونیکی نویسنده مسئول: vsohrabifar@gmail.com

اشاره

یکی از مهم‌ترین چالش‌های علمی پیش روی کشور ما نحوه مواجهه صحیح با مدرنیته است. روشن است که کشور ما، کشوری با اکثریت دین‌دار، روزبه‌روز بیشتر در تماس با مدرنیته قرار می‌گیرد؛ در چنین فضایی، پرداختن عالمانه به موضوع مدرنیته به نحوی که بتوان مزایا و معایب آن را در یک تصویر جامع نشان داد، بسیار حائز اهمیت است. به این منظور باید به چگونگی شکل‌گیری مدرنیته در غرب و نیز پیامدهای این پدیده پرداخت. این بررسی‌ها باید با نگاهی انتقادی همراه باشد تا زمینه استفاده از آن در فضای بومی کشور ما نیز فراهم شود.

بر این اساس، در این مقاله، اندیشه‌های یکی از مهم‌ترین متفکران معاصر که به مطالعه ریشه‌ها و خاستگاه‌های جهان مدرن پرداخته است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. چارلز تیلور که یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان حال حاضر جهان است^۱، در آثار مختلفی به این موضوع پرداخته است^۲. نظرات وی در این باب جایگاه ویژه‌ای در میان اندیشمندان یافته و آثار زیادی در شرح و بسط و نیز نقد اندیشه‌های وی منتشر شده است. اندیشه‌های او به قدری تاثیرگذار بوده‌اند که جوایز علمی بسیاری برای او در پی داشته‌اند؛ جوایز معتبر بین‌المللی مانند جایزه تمپلتون^۳ (۲۰۰۷)، کیتو^۴ (۲۰۰۸)، جان کلوگه^۵ (معروف به نوبل فلسفه) (۲۰۱۵) از مهم‌ترین این جوایز است.

در این مقاله پس از بررسی اجمالی دیدگاه تیلور در مورد چگونگی شکل‌گیری دوران مدرن، به بررسی پیامدهای مدرنیته برای معنویت خواهیم پرداخت و سپس با نگاهی انتقادی این پیامدها را مورد بازخوانی قرار خواهیم داد. در پایان، نتیجه حاصل از این بررسی‌ها بیان خواهد شد.

شکل‌گیری دوران مدرن

تیلور پروژه خود را با این سؤال آغاز می‌کند که چرا در حدود سال ۱۵۰۰ میلادی ایمان یک امر فراگیر بود درحالی‌که در سال ۲۰۰۰ فرد می‌تواند بدون انکار امور بدیهی معرفتی، بی‌ایمان باشد؟ او در این باره می‌نویسد:

۱ برخی از اندیشمندان، وی را مطرح‌ترین و معروف‌ترین فیلسوف حال حاضر جهان می‌دانند (رجایی، ۱۳۹۳:

۴۵).

۲ مهم‌ترین آثار تیلور در این زمینه این دو اثر هستند: (Taylor, 2007) و (Taylor, 1989)

3 Templeton prize

4 Kyoto Prize

5 John W. Kluge Prize

«یک راه برای طرح پرسشی که در پی پاسخ به آن هستیم، این است: چرا در حدود سال ۱۵۰۰، در جامعه غربی ما، تقریباً محال بود که به خدا ایمان نداشته باشیم، در حالی که در سال ۲۰۰۰ بسیاری از ما نه تنها بی‌ایمانی را سهل می‌یابیم بلکه چاره‌ای از آن نداریم؟» (Taylor, 2007: 25).

برای پاسخ به این پرسش، تیلور سفری طولانی را آغاز می‌کند و بازه زمانی پانصد سال اخیر غرب را مورد بررسی قرار می‌دهد. او در این مسیر به نهضت‌های فکری مختلف، جنبش‌های گوناگون اجتماعی و نیز اتفاقاتی می‌پردازد که در جامعه مسیحیت لاتین (مسیحیتی که در اروپای غربی و آمریکای شمالی تحقق یافت) رخ داده است. این امر روشن است که حجم انبوه نوشته‌های تیلور و داستان طولانی و شرح دقیق وی از این دوره طولانی چیزی نیست که در این مقاله به نحو جامعی انعکاس داده شود، از این رو تنها به برهه‌های مهم گزارش وی اشاره می‌شود.

دوران پیشامدرن

دوران پیشامدرن در واقع شامل وضعیت جامعه مسیحی در سال ۱۵۰۰ است؛ وضعیتی که در آن هنوز تغییرات وسیعی که بعدها رخ داد، شکل نگرفته است. از نگاه تیلور این دوران ویژگی‌های خاص خود را دارد که در یک صورت‌بندی کلی بدین شرح هستند:

(۱) جهان طبیعی در این فضا، به مثابه مکانی است که هم‌زمان با کارکرد خود، نشانه‌ای برای جهانی فراتر است. نظم این جهان نشان از خلقت آن دارد و حوادثی که در آن رخ می‌دهد (مانند باران، سیل، طوفان و...) همگی خواست و رفتار خداوند هستند.

(۲) خدا در متن جامعه نیز حضور روشنی داشت. حکومت زمینی هنگامی مشروع شمرده می‌شد که به امری فراتر از صرف انسان منتهی شود. پادشاهی‌های زمین ریشه در پادشاهی آسمانی داشتند. در چنین فضایی خداوند در تمام شؤون جامعه وجود دارد و فرد به هر سو برود، خدا را خواهد دید.

(۳) انسان‌ها در فضایی رازآلود و پر رمزوراز زندگی می‌کردند. فضایی که در آن، موجودات مختلفی مانند دیوها، ارواح و ... وجود داشتند که می‌توانستند بر زندگی انسان‌ها تاثیر بگذارند. به عبارت دیگر، زندگی انسان به سوی امور بیرونی باز و گشوده بود (Taylor, 2007: 25-26).

آغاز دوران مدرن

با آغاز دوران مدرن شاهد تغییر این دیدگاه هستیم. در نگاه جدید دنیا نه به مثابه خلقت الهی، بلکه صرفاً به‌عنوان آنچه قابل مشاهده است، تحت عنوان طبیعت، موردنظر قرار می‌گیرد. در این فضا جهان امری خودبسنده فرض می‌شود که نیازی به امور ماورایی و دنیایی والاتر ندارد. از همین رو، وجود هرگونه سلسله مراتب بین این دنیا و دنیایی دیگر مردود شمرده می‌شود (ibid: 60).

می‌توان تمام این موارد را تحت عنوان راززدایی قرار داد. تیلور در این مورد می‌گوید: «من [تا به اینجا] در حال ترسیم تصویری از دنیایی بوده‌ام که آن را از دست داده‌ایم؛ دنیایی که در آن نیروهای معنوی با افراد متخلخل پیوند می‌خورند؛ دنیایی که در آن، امر اجتماعی بر پایهٔ زمان مقدس و نامقدس، [با تصور] زمان‌های والاتر شکل می‌گرفت. مضافاً، جامعه‌ای که در آن بازی ساختار و ضدساختار در یک تعادل حفظ می‌شد و این داستان بشری، در درون یک جهان، پدیدار می‌شد. تمام این ویژگی‌ها برچیده شده و طی فرایندی که معمولاً آن را راززدایی می‌نامیم، با اموری کاملاً متفاوت جایگزین شده‌اند» (ibid: 61).

اصلاحات^۱

اصلاحات، یکی از مهم‌ترین جریاناتی است که در شکل‌گیری هویت فعلی انسان مدرن نقش‌آفرینی کرده است. این جریان که در قرن شانزدهم به اوج خود رسید، ریشه در شرایط نامساعدی داشت که در کلیسا به وجه غالب بدل شده بود. این شرایط نامناسب را می‌توان از جهات مختلفی مورد توجه قرار داد؛ نخست آن‌که بسیاری از کشیشان به وظیفهٔ دینی خود عمل نمی‌کردند و مراسم دینی بر پا نمی‌داشتند تا جایی که نقل شده در آلمان از هر چهارده نفر کشیش تنها یک نفر به وظیفهٔ خود عمل می‌کرده است (مک گراث، ۱۳۸۲: ۵۱). نابه‌سامانی در کلیسا تا حدی شایع شده بود که در برخی موارد، حتی بالاترین منصب این کلیسا، یعنی پاپ نیز با حذف رقبا و از طریق غیر متداول این جایگاه را به دست می‌آورد (همان: ۵۲). از سوی دیگر، عواملی چون فقدان آموزش لازم برای کشیشان و ناکارآمدی آن‌ها، معافیت آن‌ها از مالیات و رواج باورهایی مانند آموزش گناهان که زمینه‌ساز تجارت پرسودی برای کلیسا شده بود، همگی از دلایل نارضایتی مردم از کلیسا و رخ دادن پدیدهٔ روحانی‌ستیزی شده بود (همان: ۹۳-۹۹).

از نظر تیلور نباید جنبش اصلاحات را صرفاً محدود به جریانی در درونی کلیسا بدانیم، بلکه این جریانی فراگیر در جامعه بوده است؛ جریانی که جنبه‌های مختلف جامعه را در بر گرفت و البته شامل کلیسا نیز شد. از همین رو، فصل نخست کتاب عصر سکولار که به مسئله اصلاح اختصاص دارد، فراتر از اصلاحات پروتستان است (Taylor, 2007). مگ‌گراث متأله مسیحی نیز این امر را می‌پذیرد (مگ‌گراث، ۱۳۸۲: ۷۴).

یکی از مهم‌ترین تغییراتی که بر اثر جریان اصلاحات حاصل شد، تغییر نگاه در مسئله مقدس و نامقدس است. در نگاه جدید، مقدسات صرفاً به کلیسا، کشیشان و کتاب مقدس محدود نمی‌شد، بلکه سراسر هستی، از آن رو که تجلی خداوند است، مقدس شمرده می‌شد. برخلاف نگاه پیشین که زندگی افراد عادی دست دومی و از باب اضطرار تصویر می‌شد و زندگی روحانیان و زاهدان گوشه‌گیر درجه یک و مسیحی‌تر معرفی می‌گشت^۱، در تصور جدید، رسیدن به خدا و معنویت در هر محیطی اعم از دیر، صومعه، کلیسا و آهنگری و کشاورزی و دامداری و ... مقدور شد.

از نظر تیلور، اصلاحات نارضایتی عمیق انسان‌ها را از ایجاد نظام ارزشی سلسله‌مراتبی بین زندگی افراد عادی و زندگی انسان‌های مشغول به امور دینی بروز می‌داد (Taylor, 2007: 61). این انگیزه زمینه‌ساز تغییر نگاه و حاکم شدن نگاه جدیدی شد که در آن دنیا به‌عنوان امری پست شمرده نمی‌شد. نگاه جدید مرکز ثقل زندگی دینی را تغییر داد و امور مقدس را نه در مکان‌های خاص یا صرفاً محدود به امور مقدس، بلکه در همه جا قابل حضور می‌دید. حاصل این تغییر آن است که دوگانه مقدس/نامقدس از بین رفت؛ زیرا تقدس توانست در هر فرد، مکان یا زمانی تحقق پیدا کند؛ یعنی امر مقدس بسیار وسیع‌تر از گذشته تصویر شد. زیرا نگاه جدید معتقد بود خداوند همه انسان‌ها را در هر مکانی، حتی در حال اشتغال به زندگی روزمره، تقدیس می‌کند. از این رو، اموری مانند ازدواج یا امور دیگری که از شؤون زندگی روزمره هستند نیز می‌توانند مقدس شمرده شوند.

این گردش نگاه که تفاوت امر مقدس و نامقدس را به چالش می‌کشید، زمینه‌ساز تغییرات بسیاری شد. آهنگامی که مرز میان امر مقدس و نامقدس از بین برود، زمینه برای راززدایی از

۱ رک: (مگ‌گراث، ۱۳۸۲: ۴۹۶)

۲ شایان توجه است که تغییرات حاصل‌شده از جنبش اصلاحات، لزوماً اموری نبودند که رهبران این جنبش از ابتدا آنها را قصد کرده باشند. بسیاری از پیامدهای جنبش اصطلاحات، با گذشت زمان، پرده از چهره برداشتند. شرح خواندنی این جریان را می‌توانید در این منبع مطالعه کنید: (Gregory, 2012)

جهان فراهم می‌شود. دیگر هیچ مکان خاصی وجود ندارد که بتوان ادعا کرد مقدس است؛ زیرا کلمه خداوند اساساً امری غیرمادی تصویر شده است که در زمان یا مکان خاصی وجود ندارد. این تغییر در نگاه کلی به جهان موجب شد شرایط برای ارائه نظم نوینی از هستی فراهم شود؛ نظم جدیدی که در آن طبیعت‌گرایی مجال بیشتری برای ابراز خود یافت. این نظم نوین تقدس را از هر ساحتی زدود و اجتماعی‌عاری از مفاهیم مقدس پدید آورد. به‌طور مثال حکومت و نوع خاص آن، یعنی پادشاهی، دیگر به جهان ماورا متصل نبود و نیازمند تبیین‌های جدیدی برای مشروعیت خود بود؛ تبیین‌هایی که پادشاه را سایه خداوند بر زمین معرفی نکنند و دلیل اولویت او را اراده الهی بیان نمایند.

روشنگری^۱

از اواسط قرن هفدهم و در سراسر قرن هجدهم، اروپا شاهد جریان روشنگری بود. جریان تاثیرگذاری که حضور آن بر ساحت‌های مختلف اندیشه غربی، حتی پس از مدت‌ها قابل مشاهده است. این جریان که طیف وسیعی از اندیشمندان را در برمی‌گرفت، در زمینه‌های مختلفی چون شناخت هستی، اخلاق، منابع اصالت، زیبایی‌شناسی و ... ایده‌های نوینی طرح کرد که منجر به تغییر جهان انسان‌ها شد. از نظر سیاسی اوج این جریان در انقلاب فرانسه (۱۷۹۲) پدیدار شد که طی آن، حکومت پادشاهی و نیز سلطه و نفوذ کلیسا، هر دو، از بین رفتند. از لحاظ علمی می‌توان ریشه این جریان را در پیشرفت‌های علمی قرن‌های شانزدهم و هفدهم دانست. یافته‌هایی که بر اساس آن‌ها، نگاه کیهانی به جهان زیر سؤال رفت. موفقیت‌های علم نوین در تبیین هستی فضا را برای نگاه کیهانی تنگ‌تر کرد و زمینه را برای مباحث فلسفی که نقطه عزیمتی متفاوت از نگاه سنتی داشتند، فراهم می‌ساخت (Bristow, 2011).

با وجود این تصویر کلی، باید دانست که این جریان در طول تقریباً یک قرن و نیم، در فضاهای مختلفی شکل گرفت. به‌طور مثال برخی از مهم‌ترین متفکران این جریان در فرانسه زندگی می‌کردند و در فضای حاکم بر آن می‌اندیشیدند (مجموعه اصحاب دایره المعارف و افرادی چون ولتر، دالمبر، منتسکیو و...)، گروهی در بریتانیا و مشخصاً اسکاتلند می‌زیستند (دیوید هیوم، آدام اسمیت، هاجسون و...) و گروهی نیز در آلمان بودند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به امانوئل

کانت، لیسنگ، کریستین ولف و... اشاره کرد (ibid). از این رو، علی‌رغم شناخت تصویر کلی این جریان، باید به تنوع و تکرار موجود در درون این جریان نیز توجه داشته باشیم.

یکی از بهترین منابع در شناخت جریان روشنگری، پاسخ کانت - از برجسته‌ترین متفکران این جریان - به این سؤال است که روشنگری چیست؟ جواب مختصر کانت به این سؤال آن است که روشنگری یعنی خروج انسان از دوران کودکی و شجاعت فهمیدن. از نظر او این که بسیاری از انسان‌ها صرفاً به دیگران تکیه می‌کنند و هر کدام از ساحت‌های زندگی خود را بدون آن‌که در مورد آن اندیشیده باشند، صرفاً بر اساس دیدگاه‌های دیگران تنظیم می‌کنند، ویژگی دوران کودکی انسان‌هاست؛ ویژگی‌ای که انسان‌ها برای رسیدن به بلوغ و استقلال فکری باید آن را رها کنند. بشر باید رشد کند و بار تصمیم‌گیری‌های خود و نیز مسئولیت اندیشیدن را به دوش دیگران نیفکند. روشنگری، جریانی با این چنین شعاری است و هدف آن، رساندن انسان به بلوغ فهم و اندیشه است (کانت، ۱۳۸۴: ۵۱-۵۲).

از نظر تیلور روشنگری نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری شرایط فعلی انسان مدرن دارد. با این حال باید در نظر داشت که این جریان عظیم، نقدها و رویکردهای بدیلی نیز در پی داشته است که بدون در نظر گرفتن آن‌ها نمی‌توان به درک صحیحی از آن رسید (Taylor, 1989: 355).

رمانتیسم^۱

رمانتیسم یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری است که در قرن هجدهم آغاز شد و تا اواسط قرن نوزدهم به طول کشید. تیلور تأثیر جریان رمانتیسم در وضعیت فعلی انسان را بسیار مهم و حتی برجسته‌تر از جریان روشنگری می‌داند. برخی از اندیشمندانی که تاریخ قرون منتهی به مدرنیته را مورد بررسی قرار داده‌اند، مانند آیزایا برلین^۲ نیز جایگاه ممتازی برای رمانتیسم قائل‌اند:

«اهمیت رمانتیسم در این است که در چند قرن اخیر بزرگترین جنبشی بوده که زندگی و اندیشه‌ی غرب را دگرگون کرده. به گمان من جنبش رمانتیسم عامل بزرگ‌ترین تغییری است که تاکنون در آگاهی مردم غرب پدید آمده و همه تغییرات دیگر که در قرن نوزدهم و بیستم روی داده اهمیتی کم‌تر از آن داشته و در هر حال سخت تحت تأثیر آن بوده است» (برلین، ۱۳۸۷: ۲۰).

1 Romanticism

2 Isaiah Berlin

با این حال، تعریف رمانتیسم امر آسانی نیست و به تعبیر تیلور، تعاریف بسیاری ارائه شده است که باعث حیرانی مخاطب می‌شود، تا جایی که برخی از اندیشمندان اساساً در وجود پدیده واحدی به نام رمانتیسم که بتوان آن را در چارچوبی مشخص نشان داد، تردید کرده‌اند (Taylor, 1989: 368). برلین نیز در کتاب خود، سعی می‌کند گرفتار این دام (تعریف رمانتیسم) نشود و بدون تلاش برای ارائه تعریف مشخصی از آن، تنها به بیان برخی پیش زمینه‌های این جریان بسنده می‌کند (برلین، ۱۳۸۷: ۱۹-۴۹).

با وجود این، تیلور سعی می‌کند درون‌مایه غالب این جریان را نشان دهد. یک نگاه غالب در مورد رمانتیسم این است که آن را جریانی بدون هیچ ایده اثباتی مشخصی در باب طبیعت بدانیم، جریانی که صرفاً واکنشی به برخی تفکرات و حرکات‌های اجتماعی آن دوره بود. به‌طور مثال، در این جریان مخالفتی با ارزش‌های نئوکلاسیک هنر و ادبیات وجود داشت، همچنین انتقاداتی جدی به عقل‌گرایی و نظم‌صوری که توسط جریان روشنگری به اوج خود رسیده بودند، بیان می‌شد. تیلور معتقد است چنین شرحی از رمانتیسم بخش‌های مهمی از این جریان را به تصویر می‌کشد، ولی قسمت‌های مهمی را هم مورد غفلت قرار می‌دهد. از نظر تیلور بخش اساسی جریان رمانتیسم، این ایده است که درون انسان و احساسات او، به‌عنوان منبع مهم هنجار و معرفت به رسمیت شناخته شود (Taylor, 1989: 368-9). تیلور در یکی دیگر از آثارش، شرح خوبی از این ایده ارائه می‌دهد:

«یک راه توصیف تحول این مفهوم، بررسی سرچشمه قرن هجدهمی آن است که انسان را موجودی هنجاری/اخلاقی تصور می‌کرد؛ یعنی حسی که بلاواسطه حسن و قبح و باید و نباید را در می‌یابد. حرف اولیه این دیدگاه مقابله با یک نظر رقیب بود که معتقد بود فهم باید و نباید، مسئله محاسبه پیامدها بود، به ویژه در رابطه با حوزه‌هایی که به مجازات و پاداش الهی مربوط می‌شد. اندیشه این بود که فهم حسن و قبح و باید و نباید به معنای حساب‌گری خشک نیست، بلکه به احساس ما بستگی دارد. ندای هنجار/اخلاق در درون آدمی قرار دارد» (تیلور، ۱۳۹۳: ۱۵۵-۱۵۶).

از این رو، این چرخش به درون، موجب شد منبع جدیدی از هنجار به آدمی عرضه شود، منبعی که احکامش مطابق منابع معتبر قبلی نبود. تیلور (به تبعیت از فوکو و دیگران) رمانتیسم را چون آبراهی می‌داند که زمینه نفوذ و رسوخ اندیشه‌ای خاص را در تفکر مدرن اروپایی فراهم کرد؛ این اندیشه مشخصاً توجه به درون انسان و ژرفای وجود آدمی بود که بعدها در افکار افراد

چون مارکس، فروید و نیچه بروز پیدا کرد. این افکار بیش از آن‌که متأثر از دورهٔ روشنگری باشند، متأثر از جریان رمانتیسم هستند و از همین رو شاید بتوان بی‌ایمانی دورهٔ بعد را بیشتر ناشی از رمانتیسم دانست تا جریان روشنگری (Taylor, 2007: 369).

عصر گردآمدن^۱

اگر سیر طبیعی امور را در نظر بگیریم، شاهد فروپاشی نظام فکری‌ای خواهیم بود که در آن دین به نحو چشمگیری همه جا حضور دارد؛ این حضور از عرصه‌های فردی آغاز می‌شود و تا بالاترین درجهٔ مسائل اجتماعی ادامه می‌یابد. با افول دین، این نظام فکری نیز از هم می‌پاشد و نظم و چارچوبی که در ساحت‌های مختلف بشری، اعم از مسائل فردی و اجتماعی، بر اساس نظام فکری پیشین طراحی شده بود، از بین می‌رود. این مسئله سرآغاز عصر گردآمدن است؛ زمانی که بشر به این نتیجه می‌رسد که دیگر تکیه‌گاه گذشته را ندارد و برای برآوردن نیازهای خود در ساحت‌های فردی و اجتماعی، منبعی غیر از خود انسان‌ها وجود ندارد. برای رفع نیازها در این شرایط، شاهد شکل‌گیری نهادها، سازمان‌ها و نیز ایده‌ها و اندیشه‌های جدید هستیم. ایده‌هایی که بر اساس آن‌ها مبانی مشروعیت نظام سیاسی، ساختار اجتماعی، حقوق فردی و جمعی، معنایابی، فرهنگ عمومی و... بازتعریف شدند و در شرایطی غیر متکی به چارچوب‌ها و تبیین‌های نظام کهن، شکل جدیدی به خود گرفتند (Smith J. K., 2014: 84-85).

در چنین فضایی شاهد شکل‌گیری امری هستیم که تیلور آن را نظم اخلاقی مدرن^۲ می‌نامد. این چارچوب کلی که در مقابل نظم پیشین شکل گرفته است، نقطهٔ عزیمت خود را از بشر، آن هم به صورت فرد (و نه در اجتماع) آغاز می‌کند و برخلاف نظام کهن شامل هیچ نظام سلسله مراتبیِ ماورایی نیست. اعضای این نظم نوین اخلاقی نه ساکنان کیهان (که متصل و نیازمند جهان والا هستند)، بلکه افرادی هستند که در اثر پدیدهٔ انفکاک در دنیا زندگی می‌کنند؛ در جهانی مسطح که نیازی به امور ماورایی در خود نمی‌بیند (Taylor, 2007: 447). شکل‌گیری چنین نظمی، خود نمونهٔ بارزی از آغاز عصر گردآمدن و اتکا به توانایی‌های بشری است.

عصر گردآمدن بر اساس تخمین تیلور شامل سال‌های ۱۸۰۰ تا ۱۹۶۰ است (ibid: 471). پس از این دوره وارد آخرین مرحله می‌شویم؛ مرحله‌ای که بیانگر شرح اوضاع کنونی بشر غرب است.

عصر اصالت^۱

تیلور معتقد است در حدود نیم قرن اخیر، شاهد جریان دیگری در فضای غرب هستیم که این دوره را از دوره پیشین متمایز می‌کند (ibid: 473). ویژگی این دوره بروز چشم‌گیر ایده اصالت است. بر اساس ایده اصالت، هر انسانی دارای نحوه زیستن خاص خویش است و هیچ‌کس نباید در سیر اندیشه‌ها و نیز اتخاذ تصمیم‌های خود، به پیروی از فضای عمومی جامعه یا فرد دیگری رفتار کند. از این‌رو، زندگی اصیل زندگی‌ای است که شخص در آن بر اساس فهم خود رفتار کند و آن چیزی را مبنا قرار دهد که از درونش می‌تراود؛ و طبیعتاً زندگی عاریتی، زندگی‌ای محسوب می‌شود که فرد، یافته‌ها و فهم خود را رها و صرفاً بر اساس تبعیت از دیگران عمل کند. چرایی این تغییر مجدداً ما را به سراغ تحلیل تیلور می‌برد. او این مسئله را حاصل تغییر تصور اجتماعی به امری به نام فردگرایی ابرازی^۲ می‌داند. وی در توضیح این تصور اجتماعی چنین می‌گوید:

«[رسیدن به] فهم اینکه هر کدام از ما، راه خود را برای درک انسانیت داریم و مهم است که آن راه را پیدا کنیم و بر اساس آن زندگی کنیم، به جای آن‌که تسلیم هم‌رنگی با مدل‌هایی شویم که از بیرون به ما تحمیل می‌شوند» (Taylor, 2007: 486).

با تامل در این رویکرد می‌توان آن را ادامه سنت رمانتیسم دانست که در آن هر انسانی در درون خود منبعی از شناخت بود؛ منبعی که می‌توانست خوبی و بدی را به او بنمایاند. از همین‌رو، برخی^۳ این جریان را، جریانی پسارمانتیسم، نامیده‌اند (Smith J. K., 2014: 85). این جریان در بسیاری از آثار ادبی، فلسفی و هنری دیده می‌شود؛ به این شکل که از هر فرد خواسته می‌شود صرفاً بر اساس فهم خود، آن‌گونه که واقعاً هست، زندگی کند و هستی خود را آن‌گونه که خود می‌پسندد، تحقق بخشد.

انفکاک^۴

تغییرات رخ داده در تصور اجتماعی سنتی، نه تنها توسط برخی ایده‌های فکری و فلسفی، بلکه جریان‌های اجتماعی و سیاسی اتفاق افتادند و مجموع این عوامل موجب گردش از تصور

1 Age of Authenticity

2 Expressive Individualism

۳ تیلور هم در توصیف این عصر گاه از اصطلاح پسارمانتیسم، استفاده می‌کند (Taylor, 1989: 419)

4 Disembodiment

اجتماعی سنتی به تصور اجتماعی مدرن شد. با این حال، اگر به صورت مشخص بخواهیم به تفاوت تصور اجتماعی پیشامدرن و تصور اجتماعی مدرن بپردازیم، باید به انفکاک رخ داده توجه کنیم. در تصور اجتماعی پیشامدرن شاهد هستیم که انسان موجودی متجسد و تبلور یافته در درون جامعه، شناخته می‌شود؛ جامعه نیز خود در ارتباط و تعامل با کیهان است و کیهان نیز خود در درون یک ارتباط مهم با عالم ماورا تعریف می‌شود (Taylor, 2007: 152).

آنچه که تصور اجتماعی غالب در دوران سنت را تغییر می‌دهد و به تصور اجتماعی مدرن می‌انجامد، ایجاد جدایی و انفکاک در این سه مؤلفه است. از نظر تیلور تحولات رخ داده در این دوران موجب ایجاد فهمی جدید از جهان و انسان شد. فهمی که یک حق تقدم بی‌سابقه‌ای برای انسان ایجاد کرد (ibid: 146). این حق تقدم موجب آن شد که انسان خود را نه لزوماً به‌عنوان بخشی از جامعه که باید بر اساس ارزش‌های غالب و جهان‌بینی مشهور رفتار کند بلکه به‌عنوان فردی مجزا و مستقل از دیگران، شناسایی کند.^۱ و این بزرگترین انفکاک است که اولین مؤلفه از تصور سنتی که انسان را در درون جامعه تصویر می‌کرد، زیر سؤال می‌برد. مؤلفه دوم که جامعه را متجلی در کیهان تصویر می‌کرد، در تصور جدید، با نظریاتی چون قرارداد اجتماعی حذف می‌شدند. در این نگاه جامعه برای قوام خود نیازمند کیهان نبود بلکه خود بدون نیاز به ماورا و صرفاً بر اساس قراردادهای اجتماعی، می‌توانست به حیات خود ادامه بدهد. مؤلفه سوم نیز که هستی را در ارتباط با جهانی ماورایی ترسیم می‌کرد، جهانی که در سراسر کیهان تصرف می‌کند و بدون الصاق به او امکان حیات وجود ندارد، توسط جریان راززدایی کنار رفت و در تصور اجتماعی مدرن نیازی به وجود جهانی ماورایی که فراتر و والاتر از جهان مادی باشد و حیات این جهان بدان وابسته باشد، حس نمی‌شد (Smith J. K., 2014: 45).

پیامدهای مدرنیته برای معنویت

پس از بررسی اجمالی جریان‌های مهم در شکل‌گیری دوران مدرن، اکنون نوبت به بررسی پیامدهای این جریان‌ها برای معنویت است.

۱ این مسئله در فلسفه سیاسی تیلور نیز بسیار مورد توجه بوده است و وی دیدگاه خود را درباره این موضوع در مقاله‌ای با عنوان اتمیسم مطرح می‌کند. رک (Taylor, 1985)

- گردش به درون

یکی از مهم‌ترین پیامدهای مدرنیته برای دین و معنویت ایجاد تغییری در فرهنگ انسان‌ها است که از آن به گردش به درون تعبیر می‌شود. از نگاه برخی از مورخان معنویت‌گرایی، اقبال موجود به معنویت‌های جدید از این گردش به درون نشأت می‌گیرد. معنویت‌ی که در قالب یک سبک زندگی معنوی و در اثر روابط اقتصادی از رشد چشمگیری برخوردار شده است (Sheldrake, 2007: 2).

با این حال، این معنویت در ابعاد فردی منحصر نشده است و در جنبه‌های اجتماعی‌ای چون موضوعات مربوط به بهداشت، آموزش و رازآمیز کردن زندگی شهری، گسترش پیدا کرده است (ibid). گردش به درون در شرحی که تیلور از شکل‌گیری هویت مدرن ارائه کرد، بسیار بارز و روشن است. این ویژگی مشخصاً در جریان‌هایی که تیلور آن‌ها را در شکل‌دهی به مدرنیته مهم برشمرد، مانند جریان رمانتیسم و نیز جریان روشنگری، به خوبی قابل مشاهده است. هر دوی این جریان‌ها با اتکا به درونیات انسان (یکی با تاکید بر عواطف و احساسات و دیگری با تاکید بر عقلانیت) او را به درون خود فرا می‌خواندند (Taylor, 1989: 368; Taylor, 2007: 473-505).

یکی از مهم‌ترین پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده، پروژه کندال^۱ است که در آن به بررسی مدعای افول دین سنتی و رشد معنویت‌های جدید پرداخته شده است. پژوهشگران این پروژه برای تبیین یافته‌های خود و نیز بیان وضعیت فعلی دین سنتی و معنویت جدید، دست به ارائه مفاهیم نوینی زده‌اند که با بحث فعلی ما مرتبط است. این پژوهشگران به دو نوع سبک زندگی اشاره می‌کنند: نخست، زندگی به‌عنوان^۲ و دیگری زندگی سوژه‌محور^۳. بر اساس تعریف ارائه‌شده در این پژوهش، زندگی به‌عنوان بیانگر سبک زندگی‌ای است که در آن فرد بر اساس باید و نبایدهای بیرونی، زندگی خود را تنظیم می‌کند. در این فضا فرد همواره به‌عنوان نقشی خاص، در جامعه حضور پیدا می‌کند. به‌طور مثال، فرد به‌عنوان مادری مهربان، همسری فداکار و زنی کوشا در جامعه حضور پیدا می‌کند که هر کدام از این نقش‌ها، تکالیفی را بر او بار می‌کنند که لزوماً خواسته‌های درونی خود او نیست. از سوی دیگر، زندگی سوژه‌محور سبکی از زندگی است که فرد در آن نه بر اساس باید و نبایدهایی که از بیرون به او تلقین می‌شود، بلکه بر اساس آنچه از درون خودش می‌جوشد و آن را مناسب می‌یابد، عمل می‌کند. در این فضا، منابع

1 Kendal project

2 Life as

3 Subjective life

بیرونی اهمیت کمتری دارند و نقش‌های اجتماعی کمرنگ‌تر می‌شوند و آنچه اهمیت پیدا می‌کند، خواسته‌های درونی هر فرد است (Heelas, Woodhead, Seel, Szerszynski, & Tusting, 2005: 2-5).

از نظر بسیاری از متفکران و اندیشمندانی که تمدن مدرن غرب را بررسی کرده‌اند، گردش به درون یک تغییر بنیادین و اساسی در فرهنگ و تمدن غرب بوده که سرچشمه بسیاری دیگر از تغییرات شده است (ibid). با توجه به این مقدمه، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که نسبت معناداری میان سبک زندگی افراد و التزام آن‌ها به دین سنتی یا معنویت جدید وجود دارد. افرادی که سبک زندگی آن‌ها زندگی به‌عنوان است، بیشتر از دین سنتی پیروی می‌کنند و مطالعات نشان‌دهنده آن است که شمار این گروه رو به کاهش است. از سوی دیگر، افرادی که سبک زندگی آن‌ها زندگی سوژه‌محور است، معنویت‌های جدید را ترجیح می‌دهند و تعداد این افراد رو به افزایش است (ibid: 9).

این یافته‌ها می‌توانند شاهد دیگری بر مدعای تیلور در مورد عصر اصالت باشند. این پروژه که پژوهشی میدانی انجام داده است، حکم به رشد سبک زندگی‌ای می‌کند که در آن فرد نه تحت تأثیر منابع بیرونی، بلکه بر اساس نیازهای درونی و فهم و درک خود از شرایط تصمیم می‌گیرد. از سوی دیگر، از آنجایی که این گونه افراد برای رفع نیازهای خود به سراغ منبعی از معنا و ارزش می‌روند، معنویت‌های جدید که فرد را بیشتر به درون خود ارجاع می‌دهند و منبع هنجار و معرفت را درون خود فرد معرفی می‌کنند (و نه در آئوریت‌های خارجی) از اقبال بیشتری برخوردار می‌شوند.

از دیگر نکاتی که تیلور در این زمینه اشاره می‌کند و توجه به آن در بحث فعلی ما مفید است، این مطلب است که اگرچه معنویت عصر اصالت فردگرایانه است، ولی تفکیک بین ساحات مختلف آن لازم است. به عبارت دیگر، پرسش از معنا و رفتن در پی معنویت، در عصر اصالت، امری فردی است و از این نظر می‌توان گفت که ساختار این معنویت فردگرایانه است، ولی محتوای آن ممکن است جمعی باشد. به دیگر بیان، اگرچه جستجو در پی حقیقت، معنا و معنویت امری فردی است و هر کسی بر اساس فهم خود آن را انجام می‌دهد، ولی نتیجه این جستجو ممکن است به راه‌های مختلفی، از جمله معنویت‌های گروهی و یا حتی به ادیان سنتی، منتهی شود (Taylor, 2007: 516). از همین رو، اگرچه ممکن است انسان عصر اصالت، به دین سنتی روی بیاورد و ظاهراً همان باورها را داشته باشد و همان مناسک دین سنتی را انجام دهد، ولی مسیر او با مسیر طی شده توسط انسان پیشامدرن متفاوت خواهد بود.

– استقلال معنویت از دین

معنویت یکی از نیازهای عمومی بشر است که از دیرباز و در جوامع مختلف وجود داشته است. ریشه آن هم نارضایتی عمیق انسان‌ها از زندگی‌ای است که کاملاً محصور در جهان مادی باشد (Taylor, 2007: 506). بررسی تاریخی جوامع مختلف نشان‌دهنده آن است که صورت‌های مختلفی از معنویت در جوامع مختلف وجود داشته است. با این حال، آنچه که شاید بتوان وجه مشترک معنویت در جهان پیشامدرن برشمرد، این نکته است که معنویت به نحو سستی، در دامن ادیان متولد می‌شد و مکاتب معنوی همواره خود را ذیل یک دین سستی معرفی می‌کردند. این پیوستگی با دین سستی زمینه شکوفایی و عرضه اجتماعی گروه‌های معنوی مختلف را فراهم می‌کرد.

بنابراین، یکی از پدیده‌هایی که در دوران مدرن شاهد آن هستیم، استقلال معنویت از دین است. به نحوی که امروزه برای معنوی بودن نیازی به این نیست که فرد دین‌دار باشد. یکی از دیدگاه‌هایی که در سال‌های اخیر رشد چشمگیری داشته است و علاوه بر نمود اجتماعی، کتاب‌ها، مقالات و سخنرانی‌های بسیاری در مورد آن ارائه شده، دیدگاهی است که به نحو اختصار آن را SBNR می‌نامند.^۱ (Heelas, Woodhead, Seel, Szerszynski, & Tusting, 2005: 1). بر این اساس، افراد خود را انسان‌هایی معنوی لحاظ می‌کنند بدون آن‌که دین‌دار باشند. این معنویت از منابع مختلفی تغذیه می‌شود که یکی از آن‌ها می‌تواند ادیان سستی باشند. با این حال، هیچگونه التزام و تعهدی نسبت به دین در آن‌ها وجود ندارد؛ از همین رو هرچند در برخی موارد از آموزه‌های دینی استفاده می‌کنند ولی در عمل مستقل از دین سستی و نهاد دین حرکت می‌کنند.

این ایده را می‌توان تحت تاثیر عقل‌گرایی دوران روشنگری، رجوع به درون تحت تاثیر جریان رمانتیسم و ایده اصالت دانست که موجب شده تا معنویت جدید در قالبی مستقل از دین بروز یابد. این جریان‌ها زمینه‌ساز درخواست برای حرکتی فراتر از چارچوب تعیین شده دینی بودند و راه‌حل را در ابداع معنویتی دیدند که محصور به چارچوب‌های دینی نباشد و زمینه را برای عقل‌گرایی و اصالت فردی انسان‌ها فراهم کند.^۲

۱ این کلمه خلاصه‌شده‌ی عبارت Spiritual but not religious است.

۲ در این میان تاثیر یافته‌های علمی را نیز نباید نادیده گرفت. امروزه معنویت‌های نوینی مطرح شده‌اند که بسیار وام‌دار یافته‌های علمی هستند. رویکردهایی که دین را به کناری گذاشته و معنویتی کاملاً عاری از دین ارایه می‌کنند. به طور مثال ن ک:

Waking Up: A GUIDE TO SPIRITUALITY WITHOUT RELIGION, Sam Harris, SIMON & SCHUSTER, New York, 2014

– تنوع گزینه‌های معنوی

انسان مدرن در فضای فشار مضاعف^۱ قرار دارد، از سویی دغدغه‌هایی مادی دارد و از سوی دیگر دل در گرو ماورا؛ این فضا پدیدآورنده زمینه‌ای است برای رشد و گسترش گزینه‌های مختلفی که تامین‌کننده این نیازها باشند. این مسئله‌ای است که تیلور آن را پدیده نووا^۲ نام می‌گذارد. از نگاه تیلور، فشار مضاعف که موجب پیدایی پدیده نووا شده، زمینه‌ساز شکل‌گیری معنویت‌های بسیاری شده است. این معنویت‌ها سعی می‌کنند تمام ارزش‌ها، معناها و امور حیاتی ماورای طبیعت را در درون چارچوب مادی جهان بازتولید کنند (Smith J. K., 2014: 64).

با توجه به این تحلیل، باید گفت تنوع حیرت‌انگیز جنبش‌های نوپدید دینی^۳، همگی پاسخی هستند به نیاز انسان مدرن؛ نیازی که با تغییرات رخ داده در شرایط باور و نیز با توجه به دور شدن انسان‌ها از فضای ماوراء الطبیعه پدید آمد و این جنبش‌ها سعی در پاسخ‌دادن به این نیاز دارند. این تحلیل با توجه به این مسئله روشن‌تر می‌شود که از نگاه تیلور، کمابیش همه گروه‌های فکری مختلف که در فرایند شکل‌گیری دوران مدرن حضور داشتند، احساس می‌کردند که با دور شدن از جهان متعالی، بخش‌های مهمی از زندگی را از دست داده‌اند (Taylor, 2007: 307). و برای جبران این فقدان‌ها روی آوردن به گزینه‌های جدیدی که معایب گزینه‌های پیشین را نداشته باشند، امری طبیعی به نظر می‌رسد.

در این معنویت‌ها بیشترین توجه به همین جهان مادی و انرژی کیهانی است و گرایش‌های همه‌خدایی^۴ یا همه‌درخدایی^۵، بسیار شایع هستند. در چنین دیدگاهی اتحاد عرفانی با منشاء هستی از ارزش بسیاری برخوردار است (Lynch, 2007: 11). این شرح از معنویت جدید نیز نشانگر توجه ویژه به همین جهان مادی و بازتفسیر مقوله‌های دینی در چارچوبی مادی است.

رقابت معنویت دینی و غیردینی

معنویت‌های جدید در بسیاری از موارد ریشه در ادیان سنتی دارند. این معنویت‌ها که در دامان دین سنتی شکل گرفته‌اند به دلیل شرایطی که پیش آمد، کم کم به صورت مستقل از دین مطرح شدند.

1 Cross pressure

2 Nova effect

3 New Religious Movements

4 Pantheism

5 Panentheism

برخی از پژوهشگران معنویت‌گرایی به بررسی برخی جنبش‌های جدید معنوی و نسبت آن با ادیان سنتی پرداخته‌اند:

«بسیاری از ادیان جدید، ادیان قدیمی هستند. کار دشواری است که یک دین جدید ساخته شود؛ اجتماع بشری جستجوی خوبی در میان گزینه‌های معنوی و یافتن آن‌چه که از لحاظ دینی کارآمد است، انجام داده است. از همین رو، هنگامی که به آن‌چه که ادیان جدید نامیده‌ایم نگاه می‌کنیم، عموماً بیان‌هایی از ادیان قدیمی می‌یابیم، مانند انجمن بین‌المللی برای آگاهی کریشنا (هندوئیسم بنگالی)، مرکز ذن سان فرانسیسکو (ذن بودیسم ژاپن)، جنبش اسلامی احمدیه (اسلام)، تنریکو (شیتوئیسم)، مرکز کابالا (یهودیت)، سوبود (صوفیسم اندونزیایی)، اکنکار (سنت مات پنجابی) یا مراکز درمانی تائو (تائوئیسم). البته در میان ادیان جدید نمایندگان بسیاری از مسیحیت نیز حضور دارند (فرزندان خدا، راه بین‌المللی) و درون‌گرایی غربی (کلیسای سائنتولوژی، کلیسای جهانی ترایمفنت). بسیاری از ادیان جدید ادیان قدیمی هستند که در بافتی جدید رشد کرده‌اند (مانند یک دین شرقی که به غرب منتقل شده است) یا یک صورت نهادی جدید از یک سنت پیش‌تر آشنای درون‌گرایانه، مسیحی یا یهودی غربی» (SALIBA, 2003: XIII).

اگر طبق گزارش فوق، جنبش‌های معنوی یا به تعبیر دیگر ادیان جدید، در اساس خود همان ادیان سنتی هستند، این سؤال مطرح می‌شود که چرا نسبت به جنبش‌های معنوی جدید چنین اقبالی شده است و چرا این جنبش‌ها به رقیبانی جدی برای ادیان سنتی بدل شده‌اند؟ برای پاسخ این سؤال از نگاه تیلور باید به شرح وی از شکل‌گیری هویت انسان مدرن در عصر سکولار بازگردیم. طبق شرح تیلور ما اکنون در عصر اصالت به سر می‌بریم؛ زندگی اصیل آرمان زندگی انسان‌های این دوران است. انسان مدرن نه تنها خواهان آن است که دین خود را خود انتخاب کند، بلکه خواهان آن است که آن دین نیز خطاب به او سخن بگوید؛ به عبارت دیگر، پیام آن دین نیز باید برای چنین فردی باشد و آموزه‌های آن دین هم باید به نحوی باشد که رشد معنوی چنین فردی را تأمین کند (Taylor, 2007: 486).

از این‌رو، انسان عصر اصالت به دنبال دین/معنویتی می‌رود که با ویژگی‌های فردی خود تطابق بیشتری داشته باشد. در چنین شرایطی، معنویت جدید که با توجه به این ویژگی‌ها باز تفسیر شده، از شانس بیشتری برخوردار است و به همین علت معنویت جدید رشد چشمگیری در این فضا داشته است.

مسئله دیگر که در معنویت جدید وجود دارد و برای انسان عصر اصالت جذاب می‌نماید، روحیه تساهل و مدارا است. بر این اساس، هر فردی مجاز است از روش و رویه‌ای پیروی کند که به گمان وی مفید و راه‌گشا است و هیچ‌کس نباید مانع راه فرد دیگری باشد و هیچ فردی هم نباید آنچه درست یافته است را به خاطر عدم‌سازگاری با برخی از باورهای سنتی رها کند (ibid: 489).

مجموع این عوامل باعث شده است تا رقابت شدیدی بین دین سنتی و معنویت جدید، در جوامعی که فضای عصر اصالت به نحو بارزتری در آن‌ها یافت می‌شود، وجود داشته باشد. رشد این معنویت‌ها به حدی زیاد است که تیلور معتقد است اگر رشد این معنویت‌های جدید را به‌عنوان جریان دین‌داری در نظر بگیریم، ایده اصلی نظریه سکولاریزاسیون مبنی بر افول دین، قابل قبول نخواهد بود و جهان امروز به همان اندازه که در گذشته دین‌دار بوده، دین‌دار است (ibid: 427).

علی‌رغم وجود رقابت میان دین سنتی و معنویت جدید، چارچوب‌های مفهومی تیلور امکان گفتگو و دیالوگ میان این دو طیف را فراهم می‌کند.^۱ یکی از مفاهیمی که نقش کلیدی در ایده‌های تیلور دارد مفهوم کمال^۲ است. این مفهوم عام در میان ادیان سنتی و معنویت‌های جدید قابل پیگیری است؛ مفهومی که نگاه هر مکتب فکری نسبت به انسان، معنایابی، ارزش و اموری از این دست را بیان می‌کند. بر اساس این مفهوم امکان گفتگو میان راه‌های مختلفی که امروزه در فراوری انسان وجود دارد و مدعی رساندن انسان به کمال است، وجود دارد (Lincoln, 2011: 73).

بررسی انتقادی

پس از بررسی جریان‌های تاثیرگذار در شکل‌گیری مدرنیته و نیز بررسی پیامدهای آن‌ها بر مسئله معنویت، اکنون نوبت به بررسی انتقادی دیدگاه تیلور در این باره می‌رسد.

۱ در این زمینه می‌توان به نمونه‌هایی که بر اساس ایده کمال تیلور به گفتگو میان دو سنت پرداخته‌اند اشاره کرد: Lincoln, 2011) همچنین مقاله‌ای با عنوان Notes from a Trinitarian Tarīqah: The Study of Islam and Attaining Fullness: این مقاله در کنفرانسی در دانشگاه پادربورن آلمان در سال ۲۰۱۵ ارائه شد و نگارنده به‌عنوان ناقد این مقاله در آن کنفرانس به بررسی آن پرداخت. متأسفانه مقاله مذکور تا به حال چاپ نشده است.

عدم امکان تفکیک معنویت از دین

یکی از مسائل مهمی که در دوران مدرن متاخر، مخصوصاً پنجاه سال اخیر، رخ داده، رشد روزافزون معنویت‌ها است و این مسئله یکی از پیامدهای مدرنیته برای معنویت بود که پیش از این بررسی شد. رشد چشمگیر معنویت‌های متنوعی که گزینه‌های متفاوتی را در اختیار مخاطب قرار می‌دهند یکی از مهم‌ترین موضوعات نیازمند تبیین در دین‌پژوهی معاصر است.

این تنوع و رشد چشمگیر تا حدی بود که، بر اساس مدعای مطرح‌شده، می‌توان گفت استقلال دین از معنویت یکی از پیامدهای مدرنیته برای دین و معنویت بوده است. این نکته در ابتدا صحیح به نظر می‌رسد زیرا تا پیش از این معنویت همواره در دل دین رشد کرده بود و در دوران اخیر، معنویت‌های مستقل از دین نیز عرضه می‌شوند؛ از این‌رو، می‌توان مدعی شد که اکنون معنویت مستقل از دین است. با این حال، به نظر می‌رسد که این پایان کار نیست.

یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی دین‌پژوهان بحث تعریف دین است. بحثی که علی‌رغم تلاش‌های بسیار به نتیجه مطلوبی که مقبولیت عام پیدا کند، نرسیده است.^۱ از جمله مشکلات تعریف دین عدم جامعیت و مانعیت تعاریف ارائه شده است؛ به این معنا که نمی‌توان تعریفی یافت که شامل تمام مصادیق دین باشد و تمام مصادیق غیر دین نیز از تعریف بیرون باشند. دلیل این ناکامی را می‌توان در ضعف نگاه ذات‌گرایانه نسبت به دین یافت، آنجا که به دلیل مشخص‌نبودن ذات دین (و یا اساساً به دلیل عدم وجود ذات دین) نمی‌توان تعریفی ذات‌گرایانه از آن مطرح کرد.

از سوی دیگر، دین مقوله‌ای بسیار سیال است و در هر تاریخ و جغرافیا و نزد هر متفکر به نحوی تعریف می‌شود. دین از نگاه متفکر «الف» یا متفکر «ب» و نیز از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر متفاوت است و البته همه آن‌ها نیز دین نامیده می‌شوند. این مسئله نیز به عدم امکان تعریف دین دامن می‌زند.

با توجه به این مسئله، امکان تفکیک دین از معنویت وجود ندارد. به عبارت دیگر، قائل شدن به استقلال معنویت از دین نیازمند یک مبنای نظری است که عملاً وجود ندارد، زیرا ملاک تمییز

۱ در این زمینه آثار مختلفی وجود دارد و معمولاً در کتاب‌های آموزشی دین‌پژوهی یا فلسفه دین، در ابتدا و در بحث تعریف دین، به مشکلات تعریف دین پرداخته می‌شود. یکی از منابعی که در عین ایجاز تصویر خوبی از این مسئله ارائه می‌دهد، این مقاله است: (یزدانی، ۱۳۸۹)

دین از معنویت چندان روشن نیست و این مسئله عمده‌تاً معطوف به مشکل تعریف دین است؛ تعاریفی که معمولاً شامل معنویت‌های موجود نیز می‌شود.

از سوی دیگر، معنویت هم تعریف روشنی ندارد. تعاریف بسیاری از معنویت ارائه شده است. در حالی که برخی معنویت را به تجارب شخصی فرد تعریف کرده‌اند تا در مقابل دین نهادی قرار گیرد تا از این رهگذر، تفاوتی میان دین و معنویت پدید آورند، گروه دیگری معنویت را به حقیقت زنده ادیان، آنچنان که توسط پیروان یک سنت دینی تجربه می‌شود، تعریف کرده‌اند (Nelson, 2009: 8). بر این اساس، معنویت هم تعریف روشنی ندارد و در بسیاری از تعاریف هم‌پوشانی‌های غیر قابل انکاری با دین دارد. این مسئله نیز ما را به این نتیجه می‌رساند که تمایز دین از معنویت امر آسانی نیست و به راحتی نمی‌توان ادعای استقلال معنویت از دین را مطرح کرد.

آنچه بر اساس تحلیل تیلور و مشاهدات تجربی می‌توان ادعا کرد این است که تفاسیر متنوعی از امر دینی/الوهی ارائه شده است و این تفاسیر محدود به ادیان سنتی بزرگ نیستند. به عبارت دیگر، در شرایط امروز امکان پاسخ به نیاز بشر در مورد ارتباط با ماورا صرفاً در اختیار ادیان بزرگ نیست، بلکه گروه‌ها و نحله‌های مختلفی سعی در پاسخ‌دهی به این نیاز دارند؛ گروه‌هایی که چارچوب‌ها و مبانی فکری‌ای متفاوت از ادیان سنتی گذشته دارند.

نکته جالب اینکه حتی ادیان بزرگ هم در این دوره سعی در بازتفسیر خود دارند، به نحوی که بر آموزه‌های معنوی بیشتر تاکید شود. به‌طور مثال، در حالی که در قرآن کریم واژه معنویت به کار نرفته است، امروز شاهد آثار متنوعی هستیم که در زمینه معنویت اسلامی نگاه‌شده می‌شوند؛ آثاری که سعی دارند برتری معنویت اسلامی را بر دیگر معنویت‌ها نشان دهند. این در حالی است که پیش از این، تلاش عالمان دینی بیشتر بر اثبات برتری عقاید اسلام بر عقاید دیگر ادیان می‌بود و این چرخش، از عقاید به مباحث معنوی، خود نشانگر تلاش ادیان سنتی برای بازتفسیر خود بر اساس نیاز روز است.

ناممکن بودن معنویت الهی در چارچوب مادی

شرح تیلور از دوران مدرن و تحلیل وضعیت فعلی به مفهوم چارچوب مادی^۱ ختم می‌شود. از نظر او ما اکنون در درون یک نظام فکری مادی زندگی می‌کنیم که در آن، همه پدیده‌ها فقط در

چارچوب مادی فهم و تفسیر می‌شوند و برای تبیین امور نیازی به رجوع به ماورای ماده نیست. او در این باره می‌نویسد:

«زندگی ما به چیزی ختم شده است که آن را "چارچوب مادی" می‌نامم. این مفهوم بر اساس یک تمایز روشن میان امر "طبیعی" و "فراطبیعی" که در مسیحیت لاتین به دیدگاه غالب تبدیل شد، ترسیم می‌شود. معنای چارچوب مادی این است که در نظام‌هایی غیرشخصی و نظام‌های کیهانی، اجتماعی و اخلاقی زندگی کنیم که به‌طور کامل در خودشان قابل تبیین هستند و برای درک آن‌ها نیازی به هیچ امر بیرونی مانند فرا طبیعت یا امر متعالی نیست. این چارچوب می‌تواند به صورت "بسته" تجربه شود و البته می‌تواند حالت "گشوده" به امر ماورایی را نیز داشته باشد» (Taylor, 2010: 306-307).

از نگاه تیلور، این دوگانگی در چارچوب مادی زمینه را برای شکل‌گیری مفهوم دیگری فراهم می‌کند که او وضع کرده است: پدیده نووا. تیلور معتقد است اینکه چارچوب مادی به روی ماورا بسته و یا گشوده باشد، زمینه‌ارائه‌گزینه‌های مختلف معنوی شده است (ibid: 307). با توجه به مطالبی که در این بخش و نیز بخش پیشین از تیلور نقل شد، می‌توان دیدگاه وی را درباره وضعیت فعلی انسان مدرن این گونه در نظر گرفت که اولاً معناداری صرفاً با ارجاع به ماورا ایجاد می‌شود، ثانیاً ما در چارچوب مادی زندگی می‌کنیم؛ چارچوبی که می‌تواند نسبت به امر ماورایی گشوده یا بسته باشد. بنابراین، اگر ما برداشت گشوده از چارچوب مادی را انتخاب کنیم، باز هم می‌توانیم در عصر سکولار زندگی معنادار و فضیلت‌مندی داشته باشیم. اگرچه این صورت‌بندی کلی بسیاری از نکات ظریف و دقیق را نشان نمی‌دهد، ولی به ما اندکی فرصت فاصله‌گرفتن از حجم انبوه و درازدامن آثار تیلور را می‌دهد تا به جای غرق‌شدن در جزئیات، کلیت مسئله را مورد توجه قرار دهیم.

از یک سو، تیلور معتقد است که معنویت برای آن‌که واقعاً کارکرد خود را داشته باشد باید به ماورا رجوع کند؛ از سوی دیگر چارچوب مادی را چنان تعریف می‌کند که هیچ روزه‌ای نسبت به ماورا ندارد. سؤالی که در این بین خود را نشان می‌دهد این است که آیا اساساً می‌توان از چارچوب مادی گشوده نسبت به امر ماورایی سخن گفت؟ به عبارت دیگر، ادعای گشوده‌بودن برای چارچوب مادی اساساً با تعریف چارچوب مادی در تناقض است. چارچوب مادی بر پایه

تعریف تیلور به معنای نظام فکری خودبسنده‌ای است که در هیچ زمینه‌ای نیاز به امر ماورایی ندارد. بر اساس این تعریف، چگونه می‌توان نسبت به چارچوب مادی گشوده سخن گفت؟! به نظر می‌رسد طرح چنین ایده‌ای دچار تناقض است. در این صورت، طرح این مسئله پذیرفتنی نیست که معنویت‌های بسیاری به وجود آمده‌اند که تفاوت اصلی آن‌ها در میزان توجه-شان به گشوده یا بسته بودن چارچوب مادی است؛ زیرا اساساً معنویتی که در چارچوب مادی باشد و نسبت به ماورا گشوده عمل کند، قابل تصور نیست. از همین رو، دو راه در فراروی ما وجود دارد؛ نخست آن‌که به معنویت‌هایی روی بیاوریم که در چرخه بسته چارچوب مادی شکل گرفته‌اند و هیچ ارجاعی به ماورا ندارند. در چنین معنویت‌هایی حتی اساسی‌ترین مفاهیم ماورایی مانند *خدا* نیز مورد انکار قرار می‌گیرد؛ معنویت‌هایی که صرفاً به دنبال شادی، آگاهی، آرامش و اموری از این دست هستند (Harris, 2014).

راه دوم آن است که معنویت‌هایی را بررسی کنیم که بر اساس آموزه‌های ادیان سنتی شکل گرفته‌اند یا دست کم در چارچوب فکری ماورایی طرح می‌شوند. در این فضا ما نسبت به ماورا گشوده هستیم و می‌توانیم از مفاهیم ماورایی مانند خداوند و... بهره ببریم، ولی در این صورت، دیگر نمی‌توانیم خود را به‌عنوان ساکنان چارچوب مادی تلقی کنیم. از این رو، می‌توان با رهاکردن هر کدام از دو طرف متناقض این تحلیل راه منسجمی را در پیش گرفت و از این طریق از مدعای معنویت گشوده در چارچوب مادی نیز پرهیز کرد.

نتیجه‌گیری

شرح تیلور از جریان‌های تاثیرگذار در شکل‌گیری جهان مدرن مانند اصلاحات، روشنگری، رمانتیسم، عصر گردآمدن و عصر اصالت تصویر نسبتاً جامعی از دگرگونی‌های دوران مدرن ارائه کرده است. این دگرگونی‌ها، پیامدهایی چون گردش به درون، استقلال معنویت از دین، تنوع گزینه‌های معنوی و رقابت معنویت دینی و غیردینی بر معنویت‌گرایی داشته است. خاستگاه این پیامدها را بایستی در ایده‌های اصلی این جریان‌ها جستجو کرد. از سویی جریان‌های روشنگری و رمانتیسم، انسان را به خود فرا می‌خواند و با نفی آتوریته بیرونی، فرد را به عقل خویش و عواطف و احساساتش، دعوت می‌کنند. این رویکردها مهمترین زمینه را برای گردش عظیم به درون انسان فراهم کردند. از سوی دیگر، ایده‌های جنبش اصلاحات دینی موجب شد تا مرز امور مقدس و نامقدس، هر چه بیشتر، رنگ ببازد و زمینه برای تعریف امور معنوی در فضاهای

غیردینی نیز فراهم شود. همچنین نقد این جنبش بر آتوریته کلیسای کاتولیک و آزادی ارائه تفاسیر مختلف از متون دینی، در عمل زمینه را برای نفی دیگر آتوریت‌های بیرونی نیز فراهم کرد. این نتیجه موجب شد تا امکان ارائه معنویت‌هایی مستقل از دین فراهم شود؛ معنویت‌هایی که نه تنها به دین وابسته نیستند بلکه امروز رقیب‌های جدی معنویت دینی شمرده می‌شوند.

با این حال، تلاش علمی تیلور دارای کمبودها و نقایصی نیز می‌باشد. مهمترین نقدهایی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت، عدم امکان تفکیک معنویت از دین و نیز ناممکن بودن معنویت الهی در چارچوب مادی است که چالش‌های مهمی را در برابر نظریه تیلور قرار می‌دهد. تفکیک معنویت از دین، نیازمند مبنایی نظری است که بتواند دین را از معنویت جدا کند. با بررسی تعاریف ارائه شده در این زمینه، مشخص شد که چنین مبنای نظری‌ای وجود ندارد و از همین رو چنین تفکیکی مقدور نیست. از سوی دیگر، تیلور با توجه به تحلیل خود از شرایط باور در دنیای مدرن، پیشنهاد معنویت الهی در درون چارچوب مادی غرب را مطرح می‌کند، امری که با توجه به مبانی وی، قابل پذیرش نیست. این مشکل از آنجا پدید می‌آید که چارچوب مادی بر اساس تعریف تیلور، چارچوبی کاملاً بسته است که هیچ ارجاعی به ماوراء ندارد و از همین رو فضایی برای معنویت دینی در آن باقی نمی‌ماند.

علی‌رغم برخی از کمبودها و کاستی‌ها در دیدگاه تیلور، تحلیل وی در نگاه کلان همچنان می‌تواند راهگشا باشد و بسیاری از پدیده‌های جهان مدرن را تبیین کند. شرح وی قادر است چگونگی شکل‌گیری معنویت جدید و اقبال عمومی به آن را توضیح دهد و این مسئله را از طریق خاستگاه‌های فکری مدرنیته و جریان‌های تاثیرگذار در آن روشن سازد. با این حال، با رفع اشکالات بیان شده، دیدگاه تیلور، از انسجام بیشتری برخوردار خواهد بود.

منابع:

- آلیستر مک گراث. (۱۳۸۲). *مقدمه ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*. (ترجمه: بهروز حدادی) قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- امانوئل کانت. (۱۳۸۴). در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟ تألیف لارنس کهون، (عبدالکریم رشیدیان)، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم* (سیروس آرینبور، مترجم، صص ۵۱-۵۸). تهران: نشرنی.
- آیزایا برلین. (۱۳۸۷). *ریشه های روماتیسم*. (ترجمه: عبدالله کوثری) تهران: نشر ماهی.
- بهزاد حمیدیه. (۱۳۸۶). معنویت گرایی های نوین از سه دیدگاه جهانی شدن، شرقی شدن، سکولاریزاسیون. *کتاب نقد*، ۱۷-۵۶.
- جرج کریسایدز، و باقر طالبی دارابی. (۱۳۸۲). تعریف معنویت گرایی جدید. *هفت آسمان*، ۱۲۷-۱۴۰.
- چارلز تیلور. (۱۳۹۳). بحران زمان؛ کناکنش دین و تجدد. تألیف چارلز تیلور، و رجایی فرهنگ، *زندگی فضیلتمند در عصر سکولار* (فرهنگ رجایی، مترجم، صص ۶۹-۱۱۰). تهران: نشر آگاه.
- چارلز تیلور. (۱۳۹۳). راه حل؛ تدبیر و سلوک اعتبار بخشی. تألیف چارلز تیلور، و فرهنگ رجایی، *زندگی فضیلتمند در عصری سکولار* (فرهنگ رجایی، مترجم، صص ۱۴۹-۲۰۹). تهران: نشر آگاه.
- عباس یزدانی. (۱۳۸۹). دشواری تعریف دین و رهیافت ها. *فلسفه دین*، ۲۹-۴۶.
- فرهنگ رجایی. (۱۳۹۳). طرح مسئله؛ چالش مهم امروز. تألیف چارلز تیلور، و فرهنگ رجایی، *زندگی فضیلتمند در عصر سکولار* (صص ۱۹-۶۹). تهران: نشر آگاه.
- محمدرضا بیات. (۱۳۹۰). *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- A.T. Lincoln. (2011). Spirituality in a secular age: from Charles Taylor to study of the Bible and spirituality. *Acta Theologica Supplementum* 80-61.
- Charles Taylor. (1985). Atomism in Charles Taylor. *Philosophy and Human sciences* 187-210 New York: Cambridge University press.
- Charles Taylor. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Charles Taylor. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Charles Taylor. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

- Charles Taylor .(2010) .Afterword in Michael Warner Jonathan Vanantwerpen و Calhoin Craig .*Varieties of Secularism in A Secular Age* (300-324) .Cambridge: Harvard University Press.
- David B. Perrin. (2007) .*Studying Christian Spirituality* .New York: Routledge.
- David Tacey .(2004) .*The Spirituality of Revolution: The emergence of contemporary spirituality* .london and New York: Routledge.
- Gordon Lynch .(2007) .*The new spiritulaity: An introduction to progressive belief in twenty-first century* .New York: I.B.Tauris.
- James K.A. Smith. (2014) .*How (not) to be secular; reading Charles Taylor* .Cambridge: Erdamans.
- James M. Nelson . (2009) .*Psychology, Religion, and Spirituality* .New York: Springer.
- James Smith .16 may, 2014 .(*Spiritual But Not Religious: Seeking Transcendence in a Secular Age*) https://www.youtube.com/watch?v=CDU_pz4g9os
- JOHN A. SALIBA . (2003) .*Understanding New Religious movements* .Oxford: ALTAMIRAP.
- Paul Heelas .Linda Woodhead .Benjamin Seel .Bronislaw Szerszynski و Karin Tusting . (2005) .*The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality* .Oxford: Blackwell.
- Philip Sheldrake. (2007) .*A brief history of spirituality* .Oxford: Blackwell.
- Sam Harris .(2014) .*Waking Up: A GUIDE TO SPIRITUALITY WITHOUT RELIGION* .New York: Simon & Schuster.
- Simon During . (2010) .Completing secularism: the munane in the neoliberal era in Michael Waner, Jonathan Vanantwerpen, & Craig Calhoun .*Varieties of secularism in a secular age* (105-126) .Cambridge: Harvard university press.
- William Bristow .(21 June, 2011) .*Enlightenment* The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/>