

نقد و بررسی معنویت‌گرایی

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۵

محمد عرب‌صالحی*

محمد کاشی‌زاده**

چکیده

رویکرد معنویت‌گرا به دین که برخی از روشنفکران ایران با عنوان «پروژه عقلانیت و معنویت» مطرح کرده‌اند، با گوهر دین دانستن معنویت قصد دارد تعامل دین با دنیای مدرن را سامان بخشد و بین این دو مهربانی ایجاد کند. تلقی مذکور با اصیل دانستن بعد معنوی دین و تعریفی فرادینی از معنویت در ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز میان افراد معنوی جهان از هر دین و آیینی می‌کوشد و از سوی دیگر دین و دینداران را از به اصطلاح تنگناهای قالبی که به زعم ایشان، شریعت به آنان تحمیل کرده، رها کند. این رویکرد مبتنی بر نگاه کارکردگرا، با مغفول نهادن پشتوانه‌های نظری دین، خواستار تبیین نوعی معنویت سازگار با مبانی فکری جدید در دنیای مدرن است.

به نظر می‌رسد به‌رغم آنکه مهم‌ترین مؤلفه ادعایی این رویکرد، تعامل معنویت و عقلانیت بیان شده است، نمی‌توان آن را رویکردی عقلانی خواند؛ زیرا بر گزاره‌هایی مبتنی است که از راه تجربی اثبات پذیر نیست و انسان مدرن را در تضاد با اصالت عقل خودپندار به تقلید و تبعید در این حوزه فرا می‌خواند. افزون بر آن، در این رویکرد، مؤلفه‌ها سازگاری و یکپارچگی لازم را ندارند و کل ادعا را دچار خودویرانگی می‌کنند. بعد دیگری که سبب ایجاد چالش در این رویکرد می‌شود، ناکارآمدی نظریه در مقام عمل است. رنج خودفریبی و اضطراب ناشی از ناآگاهی از شرایط آینده، از معضلاتی است که رویکرد معنویت‌گرا به آن دامن می‌زند.

مقاله حاضر بر اساس رویکردی تحلیلی - انتقادی برای بررسی محتوایی و میزان کارآمدی، رویکرد مذکور را در حوزه معنایی، کارکردها، مولفه‌های ساختاری و غایات، تحلیل و بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی: معنویت، عقلانیت، دین، تجدد، مدرنیته، ایمان، تبعید.

* دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** مربی گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (نویسنده مسئول).

در دههٔ اخیر، رویکرد معنویت‌گرایی به عنوان پروژه‌ای در راستای هماهنگی میان دیانت و عقلانیت از سوی برخی معاصران مطرح شده است. پروژهٔ عقلانیت و معنویت در محتوا از فلسفهٔ اگزیستانس و در روش بحث از فلسفهٔ تحلیلی تأثیر پذیرفته است (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۹۳). در این رویکرد، با اصالت بخشیدن به عقلانیت مدرن در ارائهٔ قرائتی معنوی از دین کوشیده شده است تا بتوان عنصری جهانی و فرامنطقه‌ای از دین به دست داد و با هماهنگ‌سازی دین و مدرنیته، عقل و دین را بر سر یک سفره نشاناند. بنابراین رویکرد مذکور با برشمردن شاخصه‌های تعارض‌برانگیز دین و مدرنیته، به اصلاح ساختار دین پرداخته و آن را با مدرنیته همسو می‌کند. معنویت‌گرایی به لحاظ بعد معرفت‌شناختی، رویکردی ناواقع‌گرا را پیش گرفته و با نفی اثبات‌پذیری گزاره‌های غیرتجربی، گونه‌ای از ایمان‌گرایی غیرمبتنی بر معرفت و کارکردگرا را ارائه می‌دهد. براین اساس خوشایند بودن نتایج حاصل از پذیرش معنویت، جایگزین بحث مطابقت با واقع شده است.

رویکرد معنویت‌گرا به لحاظ جهان‌بینی قصد دارد با حذف و به حداقل رساندن پیش‌فرض‌هایی از دین که برای انسان متجدد فهمیدنی یا پذیرفتنی نیستند و حذف گزاره‌های بومی و غیرجهانی به گزاره‌های مشترک ادیان، رسیده و با بیان کردن وجهی جامع از ادیان، گوهر دین یا معنویت را به انسان مدرن عرضه کند (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۰). البته از نظر ایشان معنویت‌گرایی صرفاً خوانشی جدید از دین نیست؛ بلکه معنویت را می‌توان رویکردی مستقل از دین دانست که در برخی موارد نیز اشتراکاتی با ادیان دارد؛ ولی منبع پیدایش این رویکرد، عقل انسانی است. در این رویکرد، ادعا شده تقلیدمحوری و تعبدطلبی دین در رویارویی با اصالت بخشیدن به عقل خودبنیاد و تقلیدگریزی مدرنیته است و در معنویت‌گرایی، این نقیصه جبران می‌شود. به همین خاطر معنویت، زادهٔ عقلانیت است و باید آن را ذیل عقلانیت دسته‌بندی کرد: «معتقدم معنویت زادهٔ عقلانیت است و فرزندی که در برابر پدر و مادر خود عصیان کند، لااقل فکر نمی‌کنم در پروژه‌ای که من تعریف کرده‌ام، قابل توصیه باشد» (همو، ۱۳۸۵ «الف»).

از آن رو که نمی توان همه جنبه های معنویت گرایی - اعم از مبانی، خاستگاه ها، لوازم، سازگاری و انسجام درونی و کارکردها - را در یک مورد بررسی و تحلیل کرد؛ بنابراین تنها به تحلیل و بررسی ابعادی خاص مانند بررسی یکپارچگی و سازگاری درونی مؤلفه های معنویت، بررسی میزان کارآمدی و بررسی برخی ویژگی های نظری و عملی که برای انسان معنوی ذکر شده، پرداخته خواهد شد.

الف) تعریف معنویت

تمیز معنویت از دین به نحوی که قلمروهای کاملاً متمایز و جدا به دست دهد، کاری بس دشوار است؛ زیرا معنویت، امری درونی قلمداد می شود که در محیط دینی پدیدار می شود و باید برای آن ریشه ای دینی در نظر گرفت. برخی در بحث معناشناسی معنویت در اصطلاح معاصر آن اعتقاد دارند تفکیک معنویت از ریشه های دینی و سنتی آن، زمینه ساز ابهام و اغلاق مفهومی آن شده است: «تعریف دقیق لغت "معنویت" در استعمال معاصر آن، برخی اوقات مبهم و سخت است؛ بدین خاطر که به صورت فزاینده ای از سنت دینی و به خصوص از ریشه هایش در مسیحیت منفک می شود» (Sheldrake, 2007, p.1). به هر حال حتی افرادی که در تفکیک و جداسازی قلمرو معنویت از دین می کوشند، معترف اند معنویت در مقام تحقق در بستر دین، ظهور و بروز داشته است (ملکیان، ۱۳۸۵ «ب»، ص ۲۷۸)؛ از همین رو در بحث حاضر نیز بیشتر با رویکردی سلبی به تبیین معنویت پرداخته شده و وجهه سلبی بحث از وجهه ایجابی آن بیشتر است. مدعی رویکرد معنویت گرا گاه با مطرح کردن تمایزات دین و معنویت و گاه نیز با تعیین شاخصه های انسان معنوی و معنویت گرایی، قصد تمایز دین و معنویت و ارائه تصویری از معنویت را دارد.

به دست آوردن تصویری شفاف از معنویت از منظر ملکیان، بر التفات به دو نکته توقف دارد:

۱. از آنجاکه ایشان معنویت را نفیاً و اثباتاً استدلال پذیر نمی داند و از همین رو آن را نوعی نگرش به جهان می داند و به گونه ای نگاه پراگماتیستی تمایل می یابد و معتقد

است معنویت مذکور را باید به لحاظ آثار عملی متوقع از آن، مورد شناسایی قرار داد (همو، ۱۳۸۵ «الف»).

۲. شالوده بحث معنویت بر لزوم تطابق دین با مدرنیته ریخته شده و براین اساس عقلانیت مدرن، امری اصیل پنداشته می شود و معنویت به لحاظ نظری، ویژگی هایی را در بر دارد که هیچ گونه تضاد و تعارضی با این گونه عقلانیت نداشته باشد (همان)؛ در نتیجه معنویت، امری است سکولار و دنیایی (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۸)، متافیزیک پیشامدرن و عنصر تقلید در آن به حداقل رسیده (همان، ص ۳۳-۳۴) و بر عقل خودبنیاد مبتنی است (همان، ص ۶۴). در حوزه عمل نیز قرار است دربردارنده سه ویژگی روانی «آرامش، شادی و امید» در انسان باشد که به «رضایت باطن و معنای زندگی» خواهد انجامید. (همان). معنویت مذکور در موردی گوهر ادیان نهادینه تاریخی قلمداد شده (ر.ک: همو، ۱۳۸۵ «ب»، ص ۲۷۵-۲۸۴) و به بیان دیگر تنها قرائت ممکن از دین در دنیای مدرن دانسته می شود. البته در موردی دیگر نظریه پرداز تمایل دارد معنویت را برخاسته از فهمی عقلانی و پدیده ای در عرض ادیان سنتی معرفی کند که با ادیان اشتراکات غایی دارد (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۴۹) که این نگاه را می توان تلقی ای متمایز به عنوان بدیل دین در دنیای مدرن، صورت بندی کرد.

نقد و بررسی

همان گونه که گفته شد، می توان دو تلقی از معنویت داشت؛ نخست آنکه قرائتی از دین به شمار آید و دیگر آنکه امری هم عرض ادیان موجود قلمداد شود. معنای مراد از معنویت در هر دو صورت دارای اشکالاتی بدین قرار است:

معنویت، قرائتی نامعتبر از دین

یکی از نقاط مبهم بحث معنویت گرایی که می تواند مورد مذاقه گیرد، این است که به هر حال تعریف معنویت گرایی چیست و چه رابطه ای را می توان میان دین و معنویت در مقام تصور، نشان داد. گرچه تعاریف بسیاری از دین صورت گرفته و تعاریف

گونگون، رویکردهای متفاوتی دارند؛ ولی قدر متیقن این است که برخی مصادیق همچون ادیان ابراهیمی، بی‌گمان دین قلمداد می‌شوند. از سوی دیگر نگاه غالب در تبیین معنویت‌گرایی، قرائتی مدرن از دین است که با مؤلفه‌های مدرنیته سازگار باشد. در نتیجه پرسش از چیستی معنویت را می‌توان به این سؤال برگرداند که آیا معنویت‌گرایی مورد نظر را می‌توان همچون قرائتی معتبر از دین پذیرفت؟ در واقع ایشان مدعی است که تنها قرائت ممکن و سازگار با دنیای مدرن، تحویل دین به معنویت است. ولی نگاه رقیب، معنویت‌گرایی را نگاهی صرفاً تفهیمی درباره دین نمی‌داند؛ بلکه آن را حاصل نگاه مسلط و قاهرانه به دین می‌شمارد. نگاه انسان مدرن به دین به گونه‌ای است که مؤلفه‌های سازگار با تفکر خود را آزادانه برگزیند و آنچه را باب میلش نیست رها کند؛ در نتیجه عام‌ترین اشکال بر چنین قرائتی، وجود نگرشی غیرهمدلانه یا ناهم‌افق است. در واقع این نگرش، متن دین را از اساس و مصدر الهی خویش خلع و به پدیداری بی‌هدف مبدل می‌کند (حمیدیه، ۱۳۸۳).

حذف یا کم‌رنگ کردن نقش خدا در دین

اشکال دیگری که لازمه اشکال قبلی است، آنکه در این قرائت، گونه‌ای تناقض، آشکار است. باز گذاشتن دست انسان برای گزینش آزادانه بخش‌هایی از دین و حذف بخش‌های دیگر، متضمن حضور حداکثری بشر و تصمیم و اختیار او، در عین حضور حداقلی خداوند است؛ در حالی که توجه به دین به عنوان ابزار اطمینان‌بخش در راستای سعادت انسان، متضمن حضور حداکثری خداوند است؛ زیرا تنها خداست که با علم مطلق خویش، راه سعادت بشر را در قالب دین فرو فرستاده است (همان). این تعارض با دین، زمانی به اوج می‌رسد که ذات خدا به عنوان مبدأ دین و معاد مورد بحث قرار گیرد؛ زیرا شخص مدرن معنوی، ملزم به پذیرش هیچ گزاره متافیزیکی نیست و بر فرض انکار اساسی‌ترین گزاره محوری دین، دیگر نمی‌توان معنویت را گوهر دین یا حتی قرائتی معتبر از دین دانست.

نتیجه آنکه اشارات دین به مباحثی همچون معنویت یا معنای زندگی و ارائه

راهکارهایی در این زمینه و نیز عدم اقبال ارائه‌کننده بحث، به تصویر ایجابی و روشن از معنویت‌گرایی، زمینه توهم اینکه معنویت‌گرایی سکولار به نحوی، قرائت مدرن از دین دانسته شود را پیش می‌آورد؛ درحالی‌که به دلایل پیش‌گفته نمی‌توان این رویکرد را قرائتی معتبر از دین برشمرد.

لزوم رجوع به دین در تعیین غایات دینی

در معنویت‌گرایی اگر تنها به تبیین معنویت پرداخته شود و دغدغه بیان ربط و نسبت معنویت و دین در کار نباشد، به مباحث درون‌دینی نیازی نیست؛ ولی زمانی که بحث از غایات مشترک دین و معنویت به میان می‌آید یا اینکه ادعا می‌شود معنویت، گوهر همه ادیان است، باید با نگاهی درون‌دینی ابتدا غایات تک‌تک ادیان از نگاه خود ادیان به صورت جامع به دست آید و آن‌گاه به بررسی و مقایسه غایت معنویت و دین پرداخته شود. ملکیان در مواردی نگاه آخرت‌محور و آبجکتیو از دین ارائه می‌دهد (ملکیان، ۱۳۸۵ «ب»، ص ۱۷۰-۱۷۲)؛ درحالی‌که در بحث رابطه دین و معنویت، غایت دین را به امری ساجکتیو و دنیایی می‌کاهد و آن را به مؤلفه‌های آرامش روانی منحصر می‌کند (ر.ک: همان، مقاله «معنویت و محبت، چکیده همه ادیان است»). حال بر فرض تحقق آرامش (آرامشی که از ادیان انتظار می‌رود) در معنویت غیردینی - که البته چنین امری نیازمند اثبات است و در تحلیل کارکردهای معنویت اشاره خواهد شد که آرامش مورد ادعای معنویت‌گرایی سکولار بسیار زودگذر است و به مرور، سبب ایجاد اضطراب و ایجاد دغدغه‌های جدید خواهد شد - آیا ادیان - به‌ویژه ادیان ابراهیمی - آرامشی را که از غیر طریق توحیدی و پیمایش مسیر الهی باشد، امضا کرده‌اند و به آن راضی هستند؟ آیا می‌توان کسی را که منکر مبدأ یا معاد است و درعین حال آرامش درونی دارد، واجد گوهر دین و دیندار دانست؟ آیا چنین فردی از منظر دینی، فردی دیندار دانسته می‌شود؟

اشکال مورد نظر در مقام این نیست که رقیب را به در پیش گرفتن شیوه درون‌دینی وادارد. ایشان مختارند روشی کاملاً غیردینی و سکولار برای معنوی زیستن طراحی

کنند. بحث بر سر آن است که تعیین غایات و اهداف دین، تنها از طریق فهم جامع دین امکان‌پذیر است و نمی‌توان با صرف دریافتن کارکردی مشترک میان یک نظریه و دین، تمام کارکردهای دین را در آن کارکرد مشترک منحصر کرد و دین را به کارکرد مذکور تحویل برد؛ وگرنه نمی‌توان هیچ‌کسی را یافت که منکر کارکرد آرامش‌بخشی دنیایی دین باشد؛ ولی نباید دین و غایاتش را در این یک کارکرد خاص تعریف کرد. بیان دیگر بحث حاضر، گرفتار پیش‌داوری در باب کارکردهای دین شده و توقعات و انتظارات خویش را در قالب تعیین غایت بر دین تحمیل می‌کند. زمانی که قرار است غایاتی خاص به دین نسبت داده شود، باید غایات مذکور ابتدا به دین عرضه شوند و اگر این غایات و اهداف از سوی دین پذیرفته شد، آن‌گاه امور مذکور را با ارجاع به همان دین، در رابطه‌ای طولی سنجد و غایات میانی را از غایت اصلی تفکیک کرد. نتیجه آنکه اگر خدا را غایت‌الغایات دین و هدف اصیلی بدانیم که اهداف دیگر، غایات میانی نسبت به آن قلمداد می‌شوند، هر غایتی که به دین نسبت داده شود، اما در نهایت به خدای متعال منتهی نشود را نمی‌توان غایتی دینی دانست.

ب) معنویت مبتنی بر کارکردگرایی

پنج مؤلفه درونی برای معنویت بیان شده که عبارت‌اند از: «آرامش، شادی، امید، رضایت باطن و معنای زندگی» (همو، ۱۳۸۶، ص ۴۶) که البته سه مؤلفه اول، سبب ایجاد رضایت باطن می‌شود و در صورتی که فرد رضایت درونی داشته باشد، زندگی معناداری خواهد داشت. به بیان دیگر میان سه مؤلفه ابتدایی و رضایت باطن، رابطه طولی برقرار است و رضایت باطن، بیانگر معناداری در زندگی خواهد بود.

در پروژه عقلانیت و معنویت، شاهد رویگردانی از رویارویی معرفتی با پشته‌های فکری معنویت‌گرایی و در عوض گرایش به رویکرد کارکردگرایی هستیم. علت این رویگردانی را می‌توان افتادن در ورطه ناواقع‌گرایی معرفتی دانست که در این حال چاره‌ای جز ارجاع به رویکرد عمل‌گرا و پراگماتیک وجود ندارد. مدعی معنویت‌گرایی پس از ناامیدی از ساختن چارچوبی نظری برای یک‌جهان‌بینی، زمانی که بین دو گزاره

متناقض مردد می‌شود، گزینه‌ای را بر می‌گزیند که زندگی بر فرض پذیرش آن، آثار روانی مثبت‌تری داشته باشد. وی می‌گوید:

به دلیل مشکلات معرفت‌شناختی جدی‌ای که اکنون در راه طلب صدق و کذب منطقی و حق و بطلان منطقی وجود دارد، در مقام مقایسه جهان‌بینی‌های مختلف^۵ از جمله جهان‌بینی سنتی و جهان‌بینی مدرن - باید بیشتر به آثار و نتایج عملی این جهان‌بینی‌ها رجوع کنیم. باید ببینیم ... آثار روانی مثبت‌تری بر این اعتقاد مترتب می‌شود یا بر اعتقاد به نقیض این گزاره‌ها و یا بر عدم اعتماد بر این گزاره‌ها؟ (همو، ۱۳۸۵ «ب»، ص ۳۱۴). ایشان همین روش را عیناً در مقوله ایمان و معنویت پیگیری می‌کند؛ یعنی در بحث معنویت با پیش‌فرض گرفتن برخی گزاره‌های متافیزیکی ادیان - بدون ورود به بحث از درستی یا نادرستی آنها - در متقاعد کردن انسان مدرن می‌کوشد که پذیرش این گزاره‌ها، بیش از انکارشان به سود انسان است و انسان با پذیرش اینگونه گزاره‌ها راحت‌تر و بهتر می‌تواند زندگی کند.

نقد و بررسی

راهکار عمل‌گرای ارائه‌شده از دو دیدگاه درخور تأمل و بررسی است: دیدگاه اول بُعد معرفت‌شناختی این راهکار است که قائل را در زمره ناواقع‌گرایان قرار می‌دهد و دیدگاه دیگر نیز بررسی میزان موفقیت این راهکار در مقام عمل است. صرف‌نظر از مخدوش بودن مبنای معرفتی عمل‌گرایی مذکور، این رویکرد به لحاظ نتایج و آثار نیز کارایی لازم را ندارد؛ زیرا اولاً آرامش‌بخش نیست و ثانیاً خردمندانه نیست و نمی‌تواند مورد پذیرش و عملکرد انسان مدرن قرار گیرد.

لزوم تبیین منابع ایجادکننده رضایت خاطر

در این رویکرد، برخورداری از معنویت، ضامن زندگی سالم و بهنجار خوانده شده و معنویت مورد ادعا نیز بر سه پایه «امید، آرامش و شادی» بنا شده است. حال این پرسش مطرح می‌شود که پشتوانه سه مفهوم کلیدی معنویت چیست؟ به بیان دیگر امید،

و آرامش و شادی انسان معنوی از چه منبعی تأمین می‌شود. این سه حالت که از مؤلفه‌های انسان معنوی هستند، چرا فقط برای برخی حاصل می‌شوند؟ آنچه مسلم است اینکه نمی‌توان این حالت‌ها را لازمه معنوی بودن افرادی خاص دانست؛ زیرا خود، مؤلفه معنویت قلمداد شده‌اند و تلقی لازم و ملزوم از این سه امر درباره معنویت، موجب پیدایش دور می‌شود.

رنج خودفریبی در تعارض با رضایت توهمی

لوازم شکل‌گیری پشتوانه‌هایی که خود هیچ تکیه‌گاه آگاهانه‌ای ندارند و فقط بر اساس خوشایند انسان و به هدف دلگرمی دادن به وی از میان دو گزاره متناقض که تساوی اثباتی و نقضی دارند، انتخاب شده‌اند، چیزی جز افزایش حیرت و سردرگمی نخواهد بود. آیا فردی که به چنین گزینشی دست می‌زند، دچار رنج خودفریبی نخواهد شد؟ آیا نمی‌توان فرض کرد که حقایقی مخالف، خوشایند ما باشند؟ در این صورت اگر گزینشی که ما برای رویارویی با جهان به نحو دلپذیرتر انتخاب کردیم، مخالف حقایق طبیعی جهان بود، آیا سبب ایجاد سختی‌های روحی بیشتر بر اثر عمل خلاف طبع طبیعی جهان نخواهد بود؟ به‌ویژه که در این رویکرد، ادعا شده قوانین انسان معنوی، قراردادی نیستند و انسان معنوی قائل به اثر طبیعی و پاسخ‌گویی اخلاقی جهان نسبت به عملکرد انسان در زندگی خویش است، حال چگونه و از چه راهی اطمینان یابیم که گزینش این راه - بدون پشتوانه نظری - حاصل نیکی در ساخت روحی ماست؟ آیا راهی به حقیقت وجود دارد که روش سلوک بر اساس آن را بیابیم، یا اینکه به روش آزمون و خطا باید امور موافق و مخالف طبع خویش را دریابیم؟ آیا می‌توان آزمون و خطا را در چنین مسیر خطیری که ممکن است هیچ‌گاه جبران‌شدنی نباشد پذیرفت؟ هیچ‌کس^{۵۷} به‌ویژه کسی همچون آقای ملکیان که قائل به حقیقی بودن رابطه عمل و جزاست - نمی‌تواند مدعی آن باشد که چون من چنان نگاهی به جهان دارم، جهان نیز این‌گونه خواهد بود. در نتیجه نگاه خوش‌بینانه مذکور اندک‌اندک از بین خواهد رفت و چنین امیدی، زمانی که در برابر چند حادثه تلخ در زندگی آزموده شود، نرم‌نرمک به

ناهنجاری روانی و توهم تبدیل خواهد شد. (یقینی، ۱۳۸۱، ص ۳۷). جالب آنکه صاحب رویکرد مذکور در این تلقی که ایمان را به امید تحویل می‌برد، زوال ایمان را در مصاف با آزمون‌های ناموفق پیش‌بینی می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۵ «ب»، ص ۱۷۹)؛ ولی به نظر می‌رسد امیدی که در معنویت و جهت رسیدن به رضایت خاطر بدون هرگونه پشتوانه نظری پیشنهاد شده، چه بسا بیش از ایمان در معرض چنین زوالی باشد.

تعارض تعبد معنوی با روحیه مدرن

اشکال دیگر ° که در نقد و بررسی‌های بعدی با تفصیل بیشتر بیان خواهد شد - این است که این نظریه چگونه انسان مدرن را ملزم خواهد کرد گزاره‌های متافیزیکی‌اش را بپذیرد. اگر انسان مدرن از متافیزیک پیشامدرن رویگردان است به این نظریه نیز اقبالی نخواهد داشت و اگر پذیرای این پیش‌فرض‌هاست، چرا دین به خاطر دربرداشتن بر مبانی متافیزیکی پیشامدرن فاقد صلاحیت ورود به دنیای مدرن دانسته شده است.

ج) تمایز غایت‌شناختی معنویت از دین

از آن‌رو که شاخصه‌های معنویت سکولار برای زندگی دنیایی انسان تعریف شده‌اند، در نتیجه از نگاه صاحب این نظریه، معنویت به لحاظ غایت‌شناختی تفاوت‌هایی با دین پیدا می‌کند. این تمایزات در ذیل سه عنوان: «انتظارات اخروی یا دنیوی داشتن»، «قراردادی یا حقیقی دانستن پاداش‌ها» و «طالب بهشت یا آرامش بودن» آمده است که در ادامه، تمایزات مورد ادعا را نقل و تحلیل و بررسی می‌کنیم:

۱. انتظارات دنیوی معنوی در برابر انتظارات اخروی متدین

در این نگاه، تفاوت اول میان فرد دیندار و فرد معنویت‌گرا به لحاظ غایت‌شناختی، این است که گرچه نمی‌توان انسان معنوی را منکر قیامت برشمرد؛ اما انسان معنوی، اهل نسیه‌کاری نیست و می‌خواهد نتایج اعمالش در زندگی این‌جهانی حاصل شود؛ بر

خلاف معتقدان به دین نهادینه و تاریخی که معتقدند نتایج اعمال - چه مثبت و چه منفی - پس از مرگ حاصل می‌شود. (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

نقد و بررسی

نویسنده محترم بدون استناد به دلایل مقتضی، به نفی کارکردهای دنیوی دین پرداخته و همه غایات مورد توقع دین را به آخرت ارجاع می‌دهد. همچنین در نگاه مذکور برای دو طرف مقایسه، شرایط یکسانی در نظر گرفته نشده است؛ به صورتی که در یک جانب (معنویت) فرد ایدئال در نظر گرفته شده و در جانب دیگر (دین) به افراد موجود، آن هم جامعه و فرد ادعایی بدون ارجاع به آمار مستند، اشاره شده است.

۱-۱. تغافل به غایت اصلی معنویت

پرسش اصلی که رویکرد معنویت‌گرا باید پاسخگو باشد، این است که شادی، رضایت خاطر و امید، سه حالت روانی هستند که متعلق می‌خواهند و خودبه‌خود به وجود نمی‌آیند. امید به چه؟ شادی برای چه امری؟ و رضایت باطن از کجا حاصل می‌آید؟ اینها پرسش‌هایی است که از نقاط مجهول این رویکرد به شمار می‌آید و نشان می‌دهد معنویت سکولار هنوز نتوانسته غایت اصلی که اهداف میانه را معنادار می‌کند نشان دهد. لکن نویسنده به جای پرداختن به دغدغه اصلی معنویت‌گرایی سکولار که آن را به تمامی از هویت می‌اندازد، در پی کشف تمایزات غایت‌شناختی دین و معنویت برآمده و به بیان مزایای رویکرد معنوی بر دین از این حیث می‌پردازد.

۱-۲. کارکردهای سابجکتیو دنیایی دین بر فرض انتظار نتایج آبجکتیو اخروی

بر فرض انحصار آثار و نتایج اعمال دینداران در آخرت^۱ که فرض درستی نیست و در ادامه نقد و بررسی خواهد شد^۲ آرامش حاصله از این تفکر (منحصردانستن اثر عمل به سرای آخرت) را می‌توان در زندگی دنیایی و فعلی شخص دید. اگر ایشان به مبنای خویش که تلقی سابجکتیو از آرامش در جهان است پای‌بند باشند، دیگر از ایشان انتظار نمی‌رود که نتایج آبجکتیو اخروی را با نتایج سابجکتیو و ذهنی دنیایی خلط کنند.

مؤمنان از آنجاکه به حصول نتایج اعمال نیک خویش در آخرت ایمان دارند، در همین دنیا به لحاظ روانی و سابیجکتیو گرفتار دغدغه ذهنی و اضطراب در برخورد با مشکلات نخواهند شد. در عین حال نباید از دل‌نگرانی و اضطراب معنویت‌گرایی که خود را برای رویارویی با جهان پس از مرگ آماده نکرده و دغدغه اصلی او مرگ است غافل بود. به همین خاطر بر فرض پذیرش انحصار نگاه برخی مؤمنان به پاداش و جزای اخروی، باز هم کارکرد دنیوی نگاه آخرت‌محور قابلیت رقابت با کارکردهای رویکرد سکولار را خواهد داشت.

۳-۱. تغافل به کارکردهای دنیوی دین

پذیرش اینکه رویکرد معنویت‌گرا، توجهش به زندگی دنیایی معطوف است و در برابر آخرت، حالت تعلیق دارد بر مخاطب بحث، گران نیست؛ زیرا ارائه‌دهنده بحث به آن تصریح دارد: «بنابراین انسان معنوی هم به دنبال پاداش و کیفر است؛ اما پاداش و کیفر این جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص» (همان، ص ۴۱). ولی متقابل نشان دادن دین و معنویت در این زمینه و انحصار نگاه دین به آخرت، اندکی دشوار می‌نماید. در بحث حاضر به سبب آنکه بدون مستند، نگاه غایی مترتب بر عمل دینی فقط آخرت دانسته شده، نویسنده را در معرض این اتهام قرار می‌دهد که در بحثی درون‌دینی صرف ادعا را کافی دانسته و از روش لازم که ارائه مستندات دینی کافی در این زمینه باشد، پیروی نکرده است. افزون بر آن، ایشان در موضعی دیگر هنگامی که به ارزیابی کارنامه دین در طول تاریخ می‌پردازد، به‌رغم ناموفق ارزیابی کردن کارکردهای آفاقی دین، تأثیر ایمان دینی را به لحاظ انفسی کاملاً موفق دانسته و اصلی‌ترین دلیل ماندگاری دین را نیز همین موفقیت می‌داند (همو، ۱۳۸۵ «ب»، ص ۱۸۰).

۴-۱. مقایسه فرد ایدئال معنوی و فرد موجود دینی

به نظر می‌رسد در این مقایسه، فرد معنوی و فرد دیندار دو سوی قیاس قرار دارند؛ نه دین به عنوان مجموعه آموزه‌ها و گزاره‌ها و معنویت به عنوان رویکرد. اگر چنین باشد، دو اشکال بر چنین مقایسه‌ای وارد است: یکی آنکه ادعای مذکور به جامعه آماری مستند نیست؛ یعنی جامعه ادعایی دینداران موجود^۵ بدون ارجاع به هیچ جامعه آماری

- با فرد ایدئال معنویت‌گرایی در کنار یکدیگر قرار گرفته و مقایسه می‌شوند و دیگر آنکه جهت‌گیری بحث ایشان در ارائه مدل معنویت‌گرایی، فرد ایدئال است؛ لکن طرف مقایسه معنویت‌گرایی، دیندار ایدئال در نظر گرفته نشده و جامعه و فرد دیندار موجود، طرف مقایسه واقع شده است؛ درحالی‌که ایشان خود در بحثی دیگر (ناسازگاری تحقق دینداری و مدرنیته در یک شخص) به لزوم تفکیک فرد ایدئال از فرد موجود اشاره کرده و عدم تفکیک این دو را سبب مغالطه می‌داند (همو، ۱۳۸۵ «الف»).

۲. حقیقی دیدن پاداش‌ها و کیفرها

تفاوت دوم فرد معنویت‌گرا با دیندار در این نظریه، این است که نگاه انسان دیندار به دین تاریخی است و پاداش و کیفرها غالباً جنبه قراردادی دارد؛ درحالی‌که از لحاظ انسان معنوی، پاداش و کیفرها مطلقاً قراردادی نیست (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۹).

نقد و بررسی

از دو جهت به تمایز دوم غایت‌شناختی دیندار و معنوی‌گرا اشکال وارد است؛ اول آنکه حقیقی دانستن پاداش و کیفر با مؤلفه‌های دیگر معنویت‌ناسازگار است و دیگر آنکه بدون ارائه هیچ‌گونه مستند درون‌دینی، پاداش و جزا در دین به صورت غالبی، قراردادی قلمداد شده است.

۲-۱. خودشناسی حقیقی دانستن پاداش و کیفر و اعتباری دانستن قوانین معنوی

ملکیان اصرار دارد که انسان معنوی، به جهان به صورت قراردادی نظاره نمی‌کند؛ بلکه کنش‌ها و واکنش‌های واقعی برای جهان قائل است و پاداش و عقاب را حاصل طبیعی عمل بر می‌شمارد. لکن اگر انسان معنوی، میان اعمال خویش و نتایج آن، پیوند واقعی ببیند، ابتدا باید دغدغه کشف رابطه میان نحوه سلوک و نتایجش را داشته باشد. قراردادی دانستن رابطه میان عمل و نتیجه، لوازمی دارد که باید بدان پایبند بود؛ ازجمله اینکه در این باور نمی‌توان التزامات و بایدها و نبایدهای انسان معنوی را قراردادی و وضعی انگاشت؛

درحالی که ایشان در مقام تبیین خاستگاه الزامات انسان معنوی می گوید:

آرامش انسان در گرو رعایت الزام‌هایی است که خودمان برای خودمان تعریف می‌کنیم. اگر من با خودم شرط کرده باشم که در هیچ وضع و حالتی دست از حقیقت‌طلبی یا خیرخواهی و عشق‌ورزی برندارم؛ ولی یک بار احساس کنم که خلاف حقیقت و خیر و عشق و عدالت رفتار کرده‌ام، این می‌تواند آرامش را از بین ببرد. بنابراین به نظر من آرامش در بیرون به دست نمی‌آید. آرامش در این است که شما در درون خودتان نسبت به تعهداتان ملتزم بمانید (همان، ص ۱۹).

۲-۲. تعارض نگاه ساجکتیو به جهان و حقیقی دانستن پاداش و جزا

همچنین نگاه طبیعی و واقعی به عمل و جزا، مستلزم نگاه آجکتیو به جهان است؛ درحالی که ایشان مبلغ نگاه ساجکتیو هستند و انسان را به درون فرا می‌خوانند. نگاه آجکتیو به دین و معنویت نیز با پلورالیسم دینی در تضاد است؛ زیرا بر هر عمل، به‌ناچار جزا و مکافاتی خاص - فارغ از اینکه ما دوست داشته باشیم یا خیر - مترتب است. در نتیجه نمی‌توان قائل شد که دو فرد با دو عمل کاملاً متضاد نتیجه یکسانی برده، هر دو بر حق هستند و این خلاف فرض نگاه طبیعی به مقوله عمل و جزاست؛ درحالی که در بحث پلورالیسم دینی برآمده از معنویت‌گرایی، با نفی عینیت دین و درونی‌قلمداد کردن آن، گونه‌ای پلورالیسم پراگماتیستی نتیجه گرفته شده است. (همو، ۱۳۸۵ «ب»، ۲۸۴)؛ از این رو نگاه ساجکتیو داشتن و وضعی دانستن الزامات معنوی، نافی رابطه عینی و طبیعی میان عمل و جزا قلمداد می‌شود.

۲-۳. ادعای بدون دلیل قراردادی دانستن پاداش و جزا در دین

از آنجاکه قراردادی دانستن غالب پاداش و کیفرهای دینی، یک ادعای دینی است و به دین نسبتی را می‌دهد، نیازمند اثبات با دلایل مناسب خویش است؛ درحالی که مستندی برای این حرف ذکر نشده است؛ مگر آنکه در اینجا به تصور عامیانه مردم از دین و خدا تکیه شده باشد و در مقام توصیف دینداری عموم مردم باشند که این نیز - همان‌گونه که گفته شد - به خلط میان انسان ایدئال دینی و انسان موجود دینی ارجاع دارد. در این باره می‌توان گفت که بیانات قرآنی، در غالب موارد به گونه‌ای است که رابطه

جعلی و قراردادی را به ذهن می‌آورد؛ مانند آیاتی که مشتمل بر تعبیر اجر و جزاست؛ ولی از آیات دیگری می‌توان استفاده کرد که رابطه بین اعمال انسان و ثواب و عقاب اخروی، بیش از یک رابطه قراردادی است (بقره: ۱۱۰ / نساء: ۱۰ / آل عمران: ۳۰ / نمل: ۴۰ / زلزال: ۷ - ۸). بنابراین می‌توان گفت تعبیرات دسته اول برای آسانی فهم و رعایت حال بیشتر مردم است که ذهنشان با این‌گونه مفاهیم آشنا تر است.

۳. دیندار طالب بهشت و معنوی طالب آرامش

تفاوت سوم غایت‌شناختی در رویکرد مذکور، این است که انسان معنوی، اموری مانند ورود به بهشت و وارد نشدن به جهنم را به عنوان نتیجه اعمالش طلب نمی‌کند؛ بلکه وی از نتیجه اعمال خود آرامش می‌طلبد، شادی و رضایت باطن می‌طلبد، می‌خواهد زندگی امیدوارانه و قرین رضایت باطن داشته باشد و معتقد است اگر آخرتی نیز وجود داشته باشد، بهشت، چیزی جز تحقق آرامش همین جا نیست (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۳۸ - ۴۱).

نقد و بررسی

سخن گفتن از جانب دین بدون دلیل درون دینی

این جزم و فرآورده یقینی که گفته شده: «معتقد است اگر آخرتی نیز وجود داشته باشد، بهشت، چیزی جز تحقق آرامش همین جا نیست»، چگونه و با استناد به چه دلیل درون دینی حاصل شده است؟ اگر این دعاوی، یافته‌های قدسی و تجربی شخص گوینده است که به گونه‌ای شاعرانه نیز القا شده است، نباید به دین منتسب شود. کسی که در شک کامل و بی‌یقینی به سر می‌برد، چگونه به چنین اعتقادات و یقین‌هایی به‌ویژه در حوزه متافیزیک می‌رسد؟ با چه روش و متد غیردینی و با کدام عقلانیت می‌توان گزاره مذکور را تبیین کرد. در نتیجه این گزاره نیز همانند موارد دیگری که در مقاله ذکر شده است، ادعایی دینی و نیازمند دلیل و برهان درون دینی است و باید بتواند تبیینگر رابطه دنیا و آخرت باشد که این نیز بی‌گمان جز از عهده دین بر نخواهد آمد.

د) ویژگی‌های انسان معنوی

از مطالعه موارد گوناگون که در این نظر به ویژگی‌های انسان معنوی و همچنین متدین متعقل* پرداخته شده، در مجموع ۲۶ ویژگی قابل اصطیاد است.* این ویژگی‌ها را به‌طور کلی می‌توان در دو حوزه عمل و نظر جای داد. ویژگی‌های مربوط به حوزه نظر، خود به سه قسم: تفکر عقلانی، چگونگی نگریستن به خویشتن و چگونگی نگریستن به جهان منقسم می‌شود. در حوزه عمل نیز این دو قسم ویژگی برای انسان معنوی بیان شده است: چگونگی تعامل با خویشتن و چگونگی تعامل با جامعه.

البته توجه به این نکته لازم است که پروژه مذکور، هنوز در مقام عمل، تربیت‌شدگان بالفعلی ندارد که بتوان با نگاهی ناظر به واقعیت موجود نتایج آن را بررسی کرد و امور ذکرشده تنها در مقام تصور انسان معنوی ایدئال و تبیین بایستگی‌های اوست؛ بدین سبب با التفات به اینکه برخی از این ویژگی‌ها ممکن است در مقام واقع، موجود نشوند یا حتی با یکدیگر تهافت داشته باشند، به بررسی و تحلیل درونی صفات مذکور می‌پردازیم.

نکته دیگر آنکه ویژگی‌های انسان معنوی مربوط به حوزه عمل، همگی در انسان دیندار ایدئال نیز یافتنی است و از این‌رو آنها را همان ویژگی‌های انسان دیندار دانسته، نیازی به بررسی این ویژگی‌ها دیده نشد و تنها در مواردی که یکی از این ویژگی‌ها با مبانی فکری اتخاذشده در معنویت‌گرایی در تهافت باشد (همانند اصل تحفظ بر اصول و حقوق طلبی) برای نشان‌دادن تنافی مؤلفه‌های مذکور، مورد بررسی قرار خواهند گرفت. از میان ویژگی‌های نظری نیز به دو قسم عقل‌گرایی و نحوه نگریستن به جهان پرداخته شده است.

۶۴

تجرب

سال بیستم / بهار ۱۳۹۴

* ملکیان در سخنرانی در کانون توحید در تاریخ ۱۸ آذر ۱۳۸۰، دوازده ویژگی متدین متعقل را برشمرده و از آنجاکه در همان سخنرانی، معنویت را به معنای «تدین متعلانه» می‌داند، در این مقاله این ویژگی‌ها از جمله ویژگی‌های انسان معنوی قلمداد شده است.

* این ویژگی‌ها در سه محل بحث شده‌اند: سخنرانی در کانون توحید در سال ۱۳۸۰ که در این مقاله از سایت نیلوفر آدرس داده شده است (دوازده ویژگی)؛ مقاله «معنویت و محبت چکیده همه ادیان است» در کتاب مشتاقی و مهبجوری (هفت ویژگی)؛ مقاله «معنویت و عقلانیت» در کتاب دین و معنویت و روشنفکری (هفت ویژگی).

۱. پابندی به عقلانیت

اساسی‌ترین اصل رویکرد معنویت‌گرا، پابندی به عقلانیت مدرن است. آبشخور و خاستگاه اصلی پیدایش این رویکرد از منظر نظریه‌پرداز محترم را می‌توان در تراحم و تعارض عقل و دین و چاره‌جویی برای زنده نگه‌داشتن دین در دنیای عقلانی جدید قلمداد کرد. تأکید بر عقلانیت در این رویکرد، به حدی است که معنویت، زادهٔ عقلانیت خوانده می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵ «الف»). عقلانیت مورد نظر، عقلانیتی صرفاً ابزاری است که توانایی شناخت واقع را ندارد و صرفاً به صورت‌بندی استدلال می‌پردازد. این عقلانیت کاملاً زمینی و مادی تعریف شده و هیچ امری را فرای آن نمی‌پذیرد. در این رویکرد، تأکید بر آن است که عقلانیت در تقابل با دیانت نشان داده شود - از آنجاکه قوام دیانت به تعبد بوده و تعبد با عقلانیت متعارض است - و در مقام ارائه راهکار، به معنویت ارجاع داده می‌شود، «با بشری که استدلال‌گرایی را از ارزش‌های اخلاقی می‌داند، نمی‌توان دائماً دم از تعبد زد. اینجاست که فرق معنویت با دین روشن می‌شود. بنابراین معنویت، عقلانی‌تر از هر کدام از ادیان نهادینهٔ تاریخی است» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۰). در نتیجه از آنجاکه معنویت، زادهٔ عقلانیت است و عقلانیت نیز در تباین با دین دانسته می‌شود، نسبت میان معنویت و دیانت نیز تباین است. انسان معنوی، ملتزم است فرایندی ایستمولوژیک را در جهت اعتقادی خویش طی کند و فرایند اعتقادی انسان متدین، تعبد و تسلیم است (همو، ۱۳۸۵ «الف»).

نقد و بررسی

دعاوی مذکور را باید در دو جهت بررسی کرد. اول آنکه رابطهٔ دیانت و عقلانیت را بررسی کرد و تعارض ادعایی را آزمود و دیگر آنکه میزان هماهنگی میان معنویت و عقلانیت را بررسی کرد.

۱-۱. رابطهٔ دین و عقلانیت

برای بررسی رابطهٔ میان دین و عقلانیت، پرداختن به دو امر لازم است: یکی تحلیل تعبد است و دیگری حوزهٔ امور تعبدی و گزاره‌هایی است که دین اسلام، تعبد را در آنها لازم دانسته است.

- تحلیل تعبد: ادعا شده است که قوام دینداری به تعبد و قوام مدرنیته به عقلانیت است و این دو با یکدیگر جمع‌شدنی نیستند. وجه استدلال، چنین است که دین از انسان، تعبد، یعنی پذیرش بی‌چون‌وچرا در گزاره‌های دینی را می‌طلبد؛ درحالی‌که در طرف مقابل، قوام مدرنیته به عقلانیت است و عقلانیت یعنی میزان هرگونه رد، قبول، انکار و تأیید را به خود شخص مستند کنیم و این ترازو درونی باشد (همان).

تعبد دینی در نظر خود ملکیان به دو شکل تصویر شده است؛ در حالت اول صورت استدلالی چنین است: «الف، ب است»؛ چون «س» می‌گوید و حالت دوم بدین صورت: «الف، ب است»؛ چون «س» گفته و «س» چنان است که همه سخنانش یا دست‌کم دسته‌ای از سخنانش که از جهتی هم‌سنخ «الف، ب است» مطابق با واقع است. در این صورت بندی فقط قسم اول تعبد، مخالف عقلانیت دانسته شده و بر فرض اثبات مطابقت با واقع سخنان «س» چنین تعبدی چون ملاک عقلانی دارد، خلاف عقلانیت شمرده نشده است (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۷۲).

- حوزه امور تعبدی: همان‌گونه که گفته شد، بحث دیگری که لازم است برای فهم میزان عقلانی بودن تعبد بررسی شود، حوزه امور تعبدی و گزاره‌هایی است که باید تعبداً پذیرفته شوند. دین - به‌خصوص دین اسلام - تعبد در چه سنخ گزاره‌هایی را لازم دانسته است؟ در یک تقسیم‌بندی فرضی، گزاره‌های دینی، قابل تقسیم به سه قسم خردپذیر، خردگریز و خردستیز دانسته شده است. در صورتی که خواسته دین، تعبد به گزاره‌هایی خردستیز باشد، بی‌گمان چنان خواسته‌ای مقبول عقل نخواهد بود؛ زیرا ملاک تعبد را رسیدن به واقع دانستیم و گزاره خردستیز، به گزاره‌ای گفته می‌شود که به لحاظ عقلی بطلانش آشکار بوده و واقع‌نما نباشد. در صورتی هم که دین گزاره‌ای خردپذیر را به انسان عرضه کند، به همان حکم عقلی ارشاد کرده و الزام پذیرش آن پیش از دینی بودن عقلی است. در نتیجه تعبد، تنها در قسم گزاره‌های خردگریز مطرح است. در این قسم گزاره‌ها نیز اگر حقانیت سخنان دین با ملاک‌های عقلی مورد تأیید قرار گرفت، پذیرش گزاره‌های خردگریز، امری غیرعقلانی نخواهد بود.

بررسی سخنان مدعی رویکرد معنویت‌گرا نشان می‌دهد که ایشان یک قسم از تعبد را عقلانی می‌دانند و از سوی دیگر گزاره‌های دینی را از سنخ گزاره‌های خردگریز بر می‌شمارند؛ نه خردستیز (ملکیان، ۱۳۸۰) و بر همین اساس، پذیرش قرآن و سخنان معصومان علیهم‌السلام جملگی بر مبنای عقل است و عقلانی به شمار می‌رود. حال جای این پرسش است که چرا در مواضع مختلف به صورت مطلق به نفی تعبد می‌پردازند؟ این تصور که پذیرش گزاره‌های خردگریز چون پا را از حوزه عقل فراتر می‌گذارند، نمی‌تواند موجه قلمداد شود نیز مردود است؛ زیرا اولاً در این صورت تعبد به صورت کلی بی‌معنا خواهد شد؛ درحالی‌که به گفته ایشان، امکان تعبد عقلانی وجود دارد. ثانیاً معنویت مورد ادعا نیز بر گزاره‌های خردگریز استوار شده‌اند و این امر سبب هماهنگی معنویت و عقلانیت دانسته شده است (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

اعتراض به صاحب رویکرد معنویت‌گرا در باب غیرعقلانی بودن دین، در رویارویی با چگونگی اثبات عقلانی بودن معنویت، شدت می‌گیرد؛ زیرا ایشان خود معترف به خردگریزی گزاره‌های معنوی است و تنها بررسی معنویت بر دین در این زمینه را کاهش تعداد گزاره‌های خردگریز رویکرد معنویت‌گرا نسبت به دین می‌داند (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۴). نقد وارد بر چنین ادعایی، این است که میزان کمی گزاره‌های خردگریز، هیچ تأثیری بر عقلانیت این رویکرد ندارد؛ زیرا اگر پذیرش خردگریزها عقلانی است، به هر تعداد که باشد عقلانی است و اگر غیرعقلانی است، حتی پذیرش یک گزاره از این دست، کاری غیرعقلانی و دون شأن انسان مدرن است. جالب آنکه ادعا شده در معنویت کاملاً پاس عقلانیت داشته می‌شود (همان، ص ۳۴).

۲-۱. ارجاع به عقل خودبنیاد، سبب فروپاشی جامعه

از آنجاکه در رویکرد معنویت‌گرا، اصالت عقل مطرح است، این امر به معنای ارجاع به عقل خودبنیاد و ملاک نهایی قرار دادن آن است؛ ولی مرجع نهایی دانستن عقل خودبنیاد، نتیجه‌ای جز فروپاشی جامعه نخواهد داشت. این امری است که البته از دید

ایشان دور نمانده و برای رفع این اشکال، چنین توجیهی می‌آورد:

من نمی‌گویم کسی فقط بر اساس فهم و تشخیص خودش عمل کند؛ بلکه می‌گویم علاوه بر عمل بر اساس فهم خود، واجد احسان و تواضع و حقیقت‌طلبی و عدالت‌طلبی و عشق‌ورزی هم هست. به تعبیر دیگر اگر شما این ویژگی را از دیگر ویژگی‌ها منتزع کنید، البته انسانی که تنها آن ویژگی را دارد در بافت و ساختار اجتماعی جا نمی‌گیرد و یک آنارشویست کامل می‌شود (همان، ص ۶۷).

کلام ایشان در اینکه باید اموری اخلاقی به تحدید عقل پردازند، کاملاً صحیح است؛ ولی زمانی که اصالت را به عقل خودبنیاد بخشیده و هر کس به ترازوی درونی خویش فرا خوانده می‌شود (همو، ۱۳۸۵ «الف») و عقلانیت، حتی سنجۀ معنویت شمرده شده، معنویت، زادهٔ عقلانیت قلمداد می‌شود (همان)، چگونه از عقل اصیل، طلب عشق‌ورزی یا اینکه از وی خواسته می‌شود جهان را اخلاقی ببیند و واجد احسان و تواضع باشد؟ اگر اموری مافوق عقل خودبنیاد، قلمداد و رأی آنها حاکم بر عقل دانسته شود، به معنای عدول از مبنای اولیه است و باید بر این مدعای جدید دلیل آورده شود. اگر نیز با مفروض دانستن اصالت عقل خودبنیاد و بر اساس آن معنویت پی ریخته می‌شود، باید پاسخگوی لوازم مؤلفه‌های معنویت ادعایی و تنافی آنها با یکدیگر بود.

۳-۱. تنافی معنویت با «زندگی اصیل» و «خودفرمانروایی»

بر اساس اصالت دادن به عقلانیت در این پروژه، انسان معنوی باید بتواند همهٔ ویژگی‌های ذکر شده را بر اساس عقل و فهم شخصی خود، بپذیرد و همچنین به صورت شخصی تجربه کند؛ در غیر این صورت زندگی وی اصیل نخواهد بود و تحت فرمانروایی دیگران اداره می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ص ۶۴). در نتیجه اگر معنویت پیشنهادی قرار است به تمامی مطابق با عقل خودبنیاد باشد که اصل بنیادی این نظریه به شمار می‌رود - همان‌گونه که ایشان خود اذعان دارند - راهی غیر از فروپاشی اجتماع را طی نخواهد کرد (همان، ص ۶۷) و اگر هم قرار است از منبعی مافوق عقل استمداد بطلبیم، یعنی دست به دامان یک سلسله گزاره‌های خردگرای شویم، به‌ناچار از زندگی اصیل دور خواهیم شد؛ زیرا بنا بر چنین فرضی، انسان معنوی تحت ارادهٔ موجود یا

پیش فرض‌هایی که برای خود قابل فهم نبوده، اداره می‌شود و این امر، طبق ادعای ایشان به معنای زندگی غیراصیل (همان، ص ۶۴) و قرار گرفتن تحت فرمانروایی دیگران است (همو، ۱۳۸۰). در نتیجه بنا بر پیش فرض نویسنده، تنها دین نیست که با اصالت زندگی تغایر دارد؛ بلکه رویکرد معنوی نیز گرفتار این معضل خواهد بود.

حال فرض کنیم که فردی میان معنویت مورد نظر و دین ارائه شده از سوی پیامبر اسلام ﷺ مردد بماند. هر دو شخص در ارائه طریق خویش از گزاره‌های خردگریز استفاده کرده‌اند. بنا بر فرض معنویت‌گرا که هیچ راهی برای اثبات گزاره‌های خردگریز وجود ندارد، معنویت و دین پیامبر اسلام ﷺ حالت تساوی معرفتی خواهند داشت و از آنجاکه از پیش فرض‌های پیشامدرن و فرامادی استفاده می‌کنند، موضعی یکسان دارند. حال رویکرد معنوی چه اولویتی دارد که شخص مذکور به این رویکرد بیش از دین پیامبر اسلام ﷺ برای طی طریق سعادت اعتماد کند؟ هر دو طریق، غیرعقلانی و بر طریق تعبد پایه‌ریزی شده است و اگر فردی حتی یک گزاره را متعبداً بپذیرد، دیگر اطلاق انسان مدرن به وی روا نیست. پس انسان مدرن، نه می‌تواند دینی باشد و نه معنوی و فقط باید زندگی عقلانی در چارچوب مادی و دنیایی داشته باشد که بتوان زندگی وی را اصیل و بر معیار عقلانیت ارزیابی کرد؛ به بیان دیگر اصالت دادن به عقل مدرن به شیوه‌ای که در رویکرد معنویت‌گرا صورت پذیرفته است، سبب می‌شود هر امری غیر از عقل، اعم از معنویت‌گرایی یا دین، یا لزوماً زیرمجموعه عقل قرار گیرد یا غیرعقلانی قلمداد خواهد شد.

۲. اخلاقی دیدن نظام جهان

یکی از ویژگی‌های انسان معنوی این است که نظام جهان را نظامی اخلاقی می‌داند. اخلاقی دانستن نظام جهان به این معناست که «ما معتقد باشیم که حتی ذره‌ای خوبی و بدی هم در جهان گم‌شدنی نیست ... یعنی هم نسبت به خوبی و بدی اخلاقی شعور دارد و هم واکنش متناسب نسبت به خوبی و بدی اخلاقی نشان می‌دهد» (همان، ص ۶۰). در نتیجه برای جهان دو مؤلفه ادراک و اراده در نظر گرفته می‌شود تا بتوان

اخلاقی بودن جهان را تبیین کرد (همان). این پیش فرض متافیزیکی، نقشی اساسی در رویکرد معنویت‌گرایانه مذکور دارد؛ تا آنجا که می‌توان مدعی شد اساسی‌ترین گزاره‌ای است که جهان‌بینی انسان معنوی را می‌سازد.

نقد و بررسی

اخلاقی دیدن جهان، گزاره‌ای است که انسان مدرن، با التزام به مدرن بودن خویش نمی‌تواند جز به شکل سابجکتیو بدان پابند باشد. این فرض نیز پاسخ‌گوی جهان‌بینی که بر اساس آن تصویر شده نیست.

فرض‌های قابل تصور در نسبت دادن ادراک به جهان

در تحلیل نسبت عملکرد اخلاقی به جهان، این فرض‌ها را می‌توان تصور کرد: ۱. جهان مادی شعور دارد و واکنش نشان می‌دهد. ۲. موجودی متافیزیکی در این جهان واکنش نشان می‌دهد. ۳. جهانی غیرمادی وجود دارد و در آنجا واکنش اخلاقی صورت می‌گیرد. ۴. هر کس خودش در درون خود از انجام کار بد پشیمان می‌شود و این واکنش درونی به جهان نسبت داده می‌شود.

همه این فرض‌ها غیر از مورد چهارم، به متافیزیک پیشامدرن مربوط است و جهان جدید که خواستار معنویتی سکولار و این‌جهانی است، آن را بر نمی‌تابد. فرض اول که فرضی لغو و بیهوده است و چگونه می‌توان به نظام مادی، علم و اراده را منتسب کرد. پذیرش فرض دوم نیز اگر صرفاً از باب حدس باشد، زمینه هرگونه خرافه‌گرایی را باز می‌کند. آیا فرض دوم سر از فتیشیسم و آنیمیسم بر نمی‌آورد؟ اگر راه استدلالی عقلی بر جهان بسته باشد، چه تفاوتی میان روح نیاکان و باده‌ها و طوفان‌ها و خدای یگانه ادیان است؟ چگونه می‌توان انسان مدرن را متقاعد کرد که به دوران جاهلیت و خرافه‌گرایی عقب‌گرد نکرده است؟ فرض سوم نیز بنا بر رویکرد اتخاذشده، به هیچ‌روی برای انسان مدرن و از طریق عقلانیت جدید اثبات‌شدنی نیست و همه دلایل اثباتی معاد و رستاخیز نسبت به طرف نقیض خود به لحاظ تجربی ساکت هستند و خود مدعی معنویت‌گرایی نیز در موارد گوناگون می‌کوشند معنویتی این‌جهانی و فارغ از وجود یا عدم جهانی دیگر ترسیم کنند (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۴۱). تنها چهارمین فرض،

یعنی تقابل درونی شخص با خود و نسبت دادن آن به جهان، از دیدگاه انسان مدرن، پذیرفتنی است که آن هم اخلاقی بودن جهان را اثبات نمی‌کند. آنچه وی در پی اثباتش است، رابطه‌ای عینی میان انسان معنوی و جهان پیرامون است و فرض چهارم، نشان از درگیری درونی شخص معنوی دارد و بیشتر به خیال‌پردازی می‌ماند تا رابطه‌ای عینی.

تعبد معنوی، خلاف عقلانیت مدرن

به هر حال اگر پذیرش نظام اخلاقی جهان مبتنی بر پذیرش موجودات متافیزیکی ناظر بر امر جهان باشد یا در صدد اثبات جهانی غیرمادی باشد - از آنجاکه هیچ ملاک تجربی برای اثبات این دو فرض نیست - نمی‌توان انسان مدرن را به آنها متعبد کرد و بر فرض که برخی از انسان‌های مدرن تعبداً پذیرفته باشند، بیانگر آن است که به عقلانیت مدرن پایبند نبوده‌اند؛ وگرنه تعبد و عقلانیت - بنا بر فرض آقای ملکیان - مانعة‌الجمع هستند. نسبت دادن ادراک و اراده به جهان مادی محض نیز به مراتب سخیف‌تر از دو فرض پیشین است. در نتیجه رکن رکین جهان‌شناسی معنویت‌گرایی تعبدی است و کارایی خویش را برای جامعه مدرن از دست می‌دهد.

۳. تحفظ بر اصول، با وجود مخالفت‌های ممکن

از ویژگی‌های ادعایی انسان معنوی، این است که انسان معنوی به‌رغم مخالفت‌هایی که ممکن است با اصول وی صورت پذیرد، اصول خویش را حفظ می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۰).

نقد و بررسی

همان‌گونه که در آغاز بحث تذکر داده شد، ویژگی‌هایی که بیانگر مؤلفه‌های عملی انسان معنوی هستند، همگی در انسان دیندار ایدئال نیز یافت می‌شود و لزوماً بر مبنای فکری رویکرد معنوی مبتنا ندارد و از این نظر می‌توان مدعی معنویت‌گرایی را متهم به مصادره این ویژگی‌ها برای انسان معنوی و ادعای ترتب آنها بر پیش‌فرض‌های فکری خاص کرد؛ ولی فارق از اشکال یادشده برخی از ویژگی‌های ادعایی همچون تحفظ بر اصول - چنان‌که خواهد آمد - با مؤلفه‌های دیگر این رویکرد در تهاافت است.

۱-۳. تهافت محافظت از اصول با زندگی در بی‌یقینی

ویژگی محافظت از اصول، ستودنی است؛ ولی انسانی که در بی‌یقینی محض زندگی می‌کند (همو، ۱۳۸۰) بر چه اصلی می‌خواهد پای‌بند باشد که در عین مخالفت‌های احتمالی، آن را حفظ کند. اصول در کلام مدعی معنویت‌گرایی به چه معناست؟ آیا متعلق ایمان را می‌توان اصول برشمرد؟ اگر چنین باشد، با حالت انسان مؤمن در پارادایم ادعایی که شک مطلق نسبت به این متعلق‌هاست (همو، ۱۳۸۵ «ب»، ص ۱۶۱)، در تعارض است. اگر هم اصول به معنای روش زندگی و آداب و رسوم است، اگر این آداب و رسوم، پشتوانه اعتقادی را همراه ندارند، محافظت از یک سری آداب و رسومی که ساخته دست خود یا فرهنگ اجتماعی است، چه لزومی دارد؟

۲-۳. فرآورده‌محوری معنویت، لازمه محافظت از اصول

یکی از فارق‌های مهم معنویت از دین، اصل صداقت و جدیت دانسته شده است. بنا بر این اصل همه سخن در معنویت بر سر این است که انسان در زندگی، جدی و صادق باشد و نتیجه مهم نیست. به بیان دیگر «فرایند سلوک تو باید فرایندی همراه با جدیت و صداقت باشد؛ اما اینکه وقتی این فرایند طی شد به چه فرآورده‌ای می‌رسیم در معنویت، محل توجه نیست» (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۴). اشکالات فرایندمحوری در این بررسی مورد اهتمام نیست و در اینجا فقط قصد داریم میزان هماهنگی ویژگی‌های گوناگون انسان معنوی را بررسی کنیم. حفظ اصول به معنای محافظت از فرآورده است؛ حال آنکه انسان معنوی پس از طی فرایند و رسیدن به فرآورده که نهایت سلوک وی قلمداد می‌شود، از جرگه معنویان خارج می‌شود؛ زیرا رسیدن به فرآورده و حفظ آن، با فرایندمحوری و طالب حقیقت بودن در تضاد است. تحفظ بر اصول، زمانی مطرح می‌شود که فردی خود را مالک حقیقت بداند؛ درحالی‌که انسان معنوی، طالب حقیقت دانسته می‌شود؛ نه مالک آن و حقیقت نیز دست‌نایافتنی است. (همو، ۱۳۸۰) در نتیجه ایشان باید از عهده هماهنگی میان اصل «تحفظ بر اصول خویش» و اصل «طالب حقیقت بودن نه مالک آن» برآید؛ زیرا تحفظ نسبت به چیزی که به مالکیت انسان درآمده، قابل تصور است؛ نه آن چیزی که در پی آن در حرکت است.

۴. حق طلبی

حق طلبی یکی از ویژگی‌های انسان معنوی قلمداد شده است. صاحب رویکرد معنویت‌گرایی در عبارت‌های گوناگونی، حقیقت را گونه‌ای فرایند می‌نامد و بدین صورت، حقیقت طلبی را به معنای همیشه ناخنک زدن برای یک گام نزدیک‌تر شدن به حقیقت تفسیر کرده و نتیجه می‌گیرد: «من به آرمانی به نام حقیقت طلبی دل بسته‌ام. من در واقع به هیچ گزاره واحدی دل نبسته‌ام» (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۱). نتیجه این نگاه، داوری مساوی در مورد کسانی است که با فرایندی یکسان (حقیقت‌طلبانه) به فراورده‌های متفاوت برسند:

از دید یک انسان معنوی، ممکن است یکی از ما که معتقدیم خدا وجود دارد برحق باشیم و دو تن دیگر باینکه می‌گوییم خدا وجود دارد برحق نباشند. چون از دید انسان معنوی، این فراورده «خدا وجود دارد» نیست که اولویت دارد؛ مهم این است که ما چگونه به این گزاره رسیده‌ایم... اگر شما با کمال صداقت و جدیت مشی کنید و برسید به اینکه خدا وجود ندارد، از لحاظ دین نهادینه، محکوم و مطرود و منفور و کافر و ملحد محسوب می‌شوید؛ اما از دید یک انسان معنوی چون فرایند، فرایند کاملاً مطلوبی بوده، هیچ مشکلی ندارد (همان، ص ۳۵).

نقد و بررسی

حق طلبی یکی از ویژگی‌های کلیدی انسانی است که در رویکرد معنویت‌گرایی نیز سهم مهمی بدان اختصاص داده شده است؛ نحوه ورود به بحث مذکور و نتایجی که از آن گرفته می‌شود، اشکالاتی دارد که در پی می‌آید. افزون بر آنکه حتی بر مبنای خود ایشان چنین معنایی از حق طلبی پذیرفتنی نیست.

۴-۱. نفی حقیقت فراورده‌ای، در عین اثبات

در بحث فرایندمحوری خلط‌های بسیاری صورت گرفته است؛ از جمله آنکه در این رویکرد (حتی در یک جمله) حقیقت، هم به معنای فرایند به کار می‌رود و هم فراورده. «اگر حقیقت را فرایند ببینیم، یعنی حقیقت طلبی را به معنای همیشه ناخنک زدن برای یک گام نزدیک‌تر شدن به حقیقت بدانیم» (همان، ص ۲۰)، «حقیقت» در آغاز

جمله، همان گونه که مورد تصریح واقع شده، به معنای فرایند است؛ ولی در پایان جمله، غایت و فراورده این فرایند دانسته شده است. به بیان دیگر، ایشان حقیقت را برای رسیدن به حقیقت می‌خواهد.

۲-۴. خلط مقام داوری معرفتی و داوری انگیزشی

همین اشتباه و خلط مفهومی میان فرایند و فراورده را می‌توان در مقام داوری معرفتی نیز مشاهده کرد. می‌توان از مدعی فرایندمحوری پرسید که اگر کسی با کمال صداقت و جدیت به این نتیجه رسید که باید کسی را به قتل برساند، آیا صرف اینکه وی با طی فرایندی مطلوب به چنین نتیجه‌ای رسیده، از نظر شما هیچ مشکلی ندارد و نباید دست‌کم دلایل تفکر وی را جویا شد؟ و آیا می‌توان انسان مظلومی را بدون چون و چرا تسلیم چنین فرد صادق و باجدیتی کرد؟ اگر کلام شما از دهان دینداران صادر شود، آیا آن را تئوریزه کردن خشونت قلمداد نخواهند کرد؟ (رشاد، ۱۳۸۸، ص ۴۰ - ۴۱). بی‌گمان اگر کسی با طی فرایند صادقانه و از راه اصول فکری منطقی به یقین رسید که خدا وجود ندارد، به خاطر معذر بودن قطع حاصل آمده برای وی، می‌توان او را در پیشگاه خدا معذور دانست؛ ولی تا زمانی که وی نتواند بر معتقدات خویش استدلال قانع‌کننده بیاورد، نمی‌توان او را برحق دانست.

۳-۴. تعارض حق گروهی با نفی احتمال وصول به حق

نکته دیگر آنکه ایشان در باب گزاره‌های دینی، به امکان نداشتن اثبات یا نفی گزاره‌های دینی و متافیزیکی معتقد است و یکی از نشانه‌های انسان معنوی را نیز بی‌یقینی قلمداد می‌کند. (مکلیان، ۱۳۸۰). حال جای این پرسش است که در صورتی که به نرسیدن به نتیجه مطلوب اطمینان داریم، چرا و چگونه و با چه معیاری دنبال حق برویم. ناتوانی انسان در رسیدن به حق در امر دین را چگونه می‌توان با نظریه «تقرب به حقیقت» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۴) جمع کرد؟ به دنبال حق رفتن به معنای حرکت به کدام سمت و سوست؟ با چه میزان و سنجه‌ای قرب و بعد ما به حق مشخص می‌شود؟ به بیان دیگر شکاکیت مطلق با حق طلبی منافات دارد. شما با چه مقیاسی می‌توانید دو گزاره را بسنجید که کدام یک به حق نزدیکتر است؟ آیا اگر اصل حق دست‌یافتنی نباشد، می‌توان از نزدیکی یا دوری به آن سخن گفت؟ آیا می‌توان حقی را که به ملک نیاید طلب کرد؟

نتیجه‌گیری

ارزیابی میزان صدق و بهره‌مندی از حق این نظریه، نیازمند سنجه‌ای است که خود به لحاظ معرفتی موجه باشد. بدین لحاظ از دیدگاه نگارنده، سنجه معیار، ارزیابی مطابقت با واقع گزاره‌های بنیادین این رویکرد است؛ ولی به لحاظ اینکه مدعی نظریه‌پردازی با تلقی ناتوانی انسان از دسترسی به واقع، در سابعکتیو کردن جهان پیرامون انسان می‌کوشد، لاقلاً بر اساس مبنای خویش باید بتواند انسجام درونی و کارکردهای چشمگیری برای این رویکرد در برابر دین نشان دهد. تحلیل مؤلفه‌های سازنده معنویت‌گرایی مذکور نشان می‌دهد که اولاً ربط و تناسبی میان بعد نظری و بعد عملی این نظریه وجود ندارد و ثانیاً خودویرانگر است و اجزای آن یکدیگر را نفی می‌کنند. همچنین در بعد کارکردی به عکس آنچه مورد انتظار است، انسان را گرفتار رنج خودفریبی کرده و حتی پاسخ‌گوی این پرسش نیست که غایت اصلی زندگی چیست و وی را در اهداف میانه سردرگم می‌کند. به همین لحاظ کارایی لازم برای انسان‌های هوشمند و پرسشگر از غایت اساسی زندگی را ندارد.

۷۵

تعبیر

فقدان
بزرگی
معنویت‌گرایی

دغدغه اصلی رویگردانی از دین و روی آوردن به معنویت، ناسازگاری میان دین و مدرنیته یا تعبد و عقلانیت بیان شده است. حال آنکه معنویت به مراتب بیشتر گرفتار این نقیصه است. اگر دین در مواردی تعبد می‌طلبد، توجیه‌گر عقلانیت تعبد مذکور نیز هست؛ ولی در مواردی که معنویت، خواستار تعبد است، به خاطر نداشتن پشتوانه نظری و عدم ابتنا بر ساختاری منطقی از یک سو و بشری بودن از سوی دیگر، هیچ توجیهی برای تعبدمحوری در هیچ‌یک از گزاره‌های خود ندارد. بدین لحاظ یکی از آمال رویکرد معنویت‌گرایی که جمع میان عقلانیت و معنویت است، بر باد رفته است. معنویت را نمی‌توان گوهر دین برشمرد؛ چراکه اولاً تنها یا مهم‌ترین غایت دین، آرامش‌بخشی دنیایی نیست و ثانیاً معنویت مورد ادعا، همان کارکرد دینی را نیز ندارد و بیش از آنکه آرامش‌بخش باشد، اضطراب فرد را درباره رنج خودفریبی و بی‌هدفی افزایش می‌دهد. همچنین معنویت نمی‌تواند بدیلی برای دین قلمداد شود؛ زیرا در بعد عملی، کارکردهای دینی را به نام خود مصادره کرده و در بعد نظری نیز بر یک سری گزاره خردگرای استوار است که آنها را نیز از ادیان به عاریت گرفته است.

بر اساس پیش فرض اتخاذ شده در رویکرد معنویت‌گرا که اصالت بخشی به عقلانیت انتقادی است، معنویت را فقط می‌توان ذیل عقلانیت تعریف کرد؛ زیرا عقل مدرن، التزامی به پذیرش گزاره‌های فراعقلی ندارد؛ وگرنه از دین‌گریزان نبود. در صورتی که معنویت ذیل عقلانیت خودبنیاد تعریف شود - به اذعان مدعی معنویت‌گرایی - نتیجه‌ای جز آنارشیسم و فروپاشی اجتماع نخواهد داشت.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. حمیدیه، بهزاد؛ «معنویت علیه دین»؛ روزنامه رسالت، ۲۳ اردیبهشت ۱۳۸۳.
۲. رشاد، علی‌اکبر؛ معنا منهای معنا؛ تهران: نشر سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۳. قائمی‌نیا، علیرضا؛ «تجربه دینی در جهان جدید»؛ قیسات، ش ۲۶، زمستان ۱۳۸۱.
۴. _____؛ «کابوس تجربه دینی»؛ قیسات، ش ۲۲، زمستان ۱۳۸۰.
۵. کیویت، دان؛ دریای ایمان؛ ترجمه حسن کامشاد؛ تهران: نشر طرح نو، ۱۳۷۶.
۶. ملکیان، مصطفی؛ «اقتراح، دین و عقلانیت در نظر خواهی از دانشوران»؛ فصلنامه نقد و نظر، ش ۲۵ و ۲۶، زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰.
۷. _____؛ «تدین عقلی یا دیانت‌پیشگی خردورزانه»؛ در: www.neelofar.org، سخنرانی در کانون توحید، ۱۸ آذرماه ۱۳۸۰.
۸. _____؛ دین، معنویت و روشنفکری دینی؛ چ ۲، تهران: نشر پایان، ۱۳۸۶.
۹. _____؛ راهی به رهایی: جستاری در باب عقلانیت و معنویت؛ چ ۳، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
۱۰. _____؛ «راهی به رهایی: گفتگویی با دکتر ملکیان»؛ کتاب هفته، ش ۱۰۵، ۲۱ دی‌ماه ۱۳۸۱.
۱۱. _____؛ «سازگاری معنویت و مدرنیته»؛ روزنامه شرق، ۲۵ مرداد ۱۳۸۵ «الف».
۱۲. _____؛ مشتاقی و مهجوری: گفتگوهایی در باب فرهنگ و سیاست؛ چ ۴، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۵ «ب».
۱۳. یقینی، عباس؛ «معنویت به جای دین»؛ قرائتی لیبرال - مسیحی از اسلام»؛ کتاب نقد، ش ۲۳، ۱۳۸۱.

14. Philip Sheldrake; **A brief history of spirituality**; Blackwell Publishing, Malden, USA, 2007.