

تأثیر معنویت سکولار بر دینداری

الهه فیروزی^۱

چکیده

واژه معنویت، حداقل در ده سال اخیر، نظر برخی از اندیشمندان و روشنفکران را در بین طیف های متنوع فکری جهان، به خود جلب کرده است. رویکردهای معنوی یا معناگرایانه به زندگی، پس از مدرنیته، مسئله ای نیست که بتوان آن را نادیده انگاشت؛ اما آنچه مهم تر به نظر می رسد، پاسخ به این پرسش است که آیا این بازگشت به معنویت، همان بازگشت به دینداری است؟! با جستجویی ساده در باورهای مدعیان معنویت در جهان امروز، به خوبی روشن است که معنویتی که جهان به استقبالش رفته است، معنویتی ساختارگریز، شخصی شده و منهای دین است و معنویان نیز به این امر اعتراف می کنند. پایه های فکری این نوع معنویت بر اومانیسم و لیبرالیسم بنا شده و اساساً دین گریز و حتی در مواردی دین ستیز است. التزام به این نوع معنویت، قطعاً بر سبک زندگی انسان، خصوصاً دینداران مسلمان، تأثیر خواهد داشت. معنویت منهای دین، سبب نفی عبودیت و تعبد می شود و هر آنچه را دین به عنوان امری مقدس معرفی کرده است، نفی می کند. از طرفی، قرارگرفتن در مسیر پلورالیسم، جاده ای است که ناگزیر باید از آن گذر کرد.

واژه های کلیدی: معنویت سکولار، معنویت مدرن، سبک زندگی، پلورالیسم، تعبد، تقدس، عقلانیت.

۱. کارشناس ارشد مدرسی معارف، گرایش مبانی نظری اسلام از دانشگاه معارف اسلامی قم، سطح دو جامعه الزهرا

تبیین مسئله

واژه معنویت، دست‌کم در ده سال اخیر، در طیف واژگانی قرار گرفته که بیشتر نظر اندیشه‌وران و روشنفکران را در میان طیف‌های متنوع فکری جهان، به خود جلب کرده است. بازگشت به معنویت، ظهور و بروز فرقه‌های معنماحور، عرفان‌های جدید، به ویژه در غرب و پس از تجربه یک دوره فاصله از دین و معنویت، مسئله‌ای انکارنشدنی است. از این رو، پرداختن به این موضوع، نظر بسیاری از پژوهشگران و اندیشه‌وران را در حوزه‌های گوناگون علم، از دین‌شناسی تا جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به خود جلب کرده است. اینکه آیا این بازگشت، در حقیقت بازگشت به دین است؟ پرسشی است که باید به آن پاسخ داد.

انسان متجدد، پس از گذار از مدرنیته، قصد بازگشت به سنت را ندارد. از سویی دین‌داری را مسئله‌ای سنتی قلمداد می‌کند. شاخص‌هایی را که به عنوان ویژگی انسان معنوی از آن یاد می‌کند، شباهتی به دینداران سنتی و نهادینه ندارد. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که معنویت مد نظر، مورد تأیید دین است و بدین دلیل است که نام‌گذاری‌های مختلفی برای معنویت جدید صورت گرفته است. معنویت مدرن، معنویت سیال، معنویت منهای دین، معنویت سکولار، دین شخصی شده و... نمونه‌هایی از این نام‌گذاری‌هاست.

با توجه به گسترش روزافزون معنویت مدرن در جامعه امروز، به خصوص دین‌داران، نوشتار حاضر با روش مطالعه اسنادی و تطبیقی به تأثیر این نوع معنویت بر سبک زندگی اسلامی پرداخته و می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که این نوع معنویت چه تأثیری می‌تواند بر دینداری داشته باشد؟ آیا عبودیت بنده تحت تأثیر قرار می‌گیرد؟ و جایگاه خداوند در زندگی مدعیان معنویت کجاست؟ به بیان دیگر، با توجه به اینکه مدعیان معنویت از میان دین‌داران سر برآورده‌اند، مقاله حاضر به طور مشخص در نظر دارد این مسئله را بررسی کند که التزام به معنویت سکولار، چه تغییری بر دین‌داری مسلمانان ایجاد خواهد کرد و آیا ممکن است شخصی با هویت اعتقادی و مبانی نظری اسلام، ملتزم به معنویت سکولار شود؟

پیشینه

پیشینه این معنویت به سال‌های خیلی دور برنمی‌گردد. در ایران داعیه دار معنویت سکولار، مصطفی ملکیان^۱ است که با پروژه معنویت و عقلانیت، به شکل رسمی معنویت مدرن را تنها مسیر حقیقت و مقتضای جهان امروز معرفی می‌کند و معنویت را گوهر ادیان می‌داند. دکتر رشاد در مقاله «معنای منهای معنا» و استاد جعفری هرنندی در کتاب نقد معنویت مدرن، پروژه عقلانیت و معنویت ملکیان را نقد کرده‌اند. دکتر احمد شاکر نژاد پروژه «تأثیر معنویت سکولار بر سبک زندگی دینی» را در دست دارد و مقاله‌های زیادی در حوزه معنویت نوین نگاشته است. دکتر بهزاد حمیدیه با کتاب معنویت در سبک مصرف، گامی مؤثر و کارآمد در معرفی معنویت مدرن به عنوان یک کالای مصرفی در کنار کالاهای دیگر برداشته است. گفتنی است آنچه تاکنون طی مطالعات و پژوهش‌های گوناگون بررسی شده است، بررسی مبانی نظری و پایه‌های فکری معنویت سکولار و همچنین فرقه‌های معنویت نوظهور است، اما هیچ یک از مطالعات تاکنون به تأثیر این مبانی به عنوان یک فرهنگ، بر آموزه‌های اعتقادی یک دین‌دار مسلمان توجه نکرده است. تحقیق پیش رو با توجه به این نکته که گرایش دین‌داران به سوی معنویت مدرن، بیش از افراد دیگر است و حتی فرهنگ و سبک زندگی آنها را تغییر داده است، تلاش دارد بررسی کند که آموزه‌های معنویت سکولار، چه تغییری بر مبانی اعتقادی مسلمانان خواهد گذاشت. به این منظور لازم است ابتدا مفهوم معنویت به درستی تبیین شود تا با معنویت اسلامی متمایز گردد؛ سپس با شناخت مبانی فکری این نوع معنویت، به تأثیر آن بر دین‌داری فرد مسلمان بپردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. معنویت در لغت

معنویت^۲ از نظر واژه به باطن و آدم و ارتباط میان آنها اشاره می‌کند (مظاهری سیف، ۱۳۹۳، ص ۱۱). از

۱. ملکیان لیسانس فلسفه و تحصیل کرده علوم حوزوی است. سابقه تدریس در مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) و برخی دیگر از مراکز علمی پژوهشی قم و تهران از جمله مؤسسه پنجره حکمت را دارد. از جمله آثار ایشان می‌توان به مهر ماندگار، مشتاقی و مهجوری، حدیث آرزومندی، دین و معنویت و روشنفکری دینی، راهی به رهایی و اخلاق باور اشاره کرد. مهم‌ترین نظریه او «پروژه عقلانیت و معنویت» است که در سال ۱۳۷۹ در مصاحبه با مجله راه نو مطرح شد.

2. Spirituality.



این رو با این تعریف، از دوران کهن به شکلی پراکنده در آثار فکری و هنری بشر مطرح بوده است؛ اما به گونه‌ای مستقل و مدرن در قالب یک جریان آگاهانه از نیمه دوم قرن نوزدهم در اروپا و آمریکا و کانادا گسترش یافت (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۱۶۸). معادل انگلیسی این مفهوم (Spirituality) از (Spiritus) به معنای نَفَس از ریشه (Spirare) به معنای دمیدن یا نفس کشیدن است. در ترجمه‌های لاتین عهد جدید (Istlspiritua) یا شخص معنوی کسی است که زندگی‌اش تحت امر یا نفوذ روح القدس یا روح خداست. اسم معنی (Spiritualitas) (معنویت) که دست‌کم از قرن پنجم میلادی به کار رفته است، این معنای انجیلی را حفظ کرد، ولی در قرن دوازدهم، معنویت کم‌کم دلالت‌های نوعی کارکرد روان‌شناختی مجازی را پیدا کرد که در تضاد با جسمانیت یا مادیت بود (دیوید وولف، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

۲-۱. معنویت در اصطلاح

در تبیین معنای اصطلاحی معنویت، اندیشه‌وران مسلمان آن را امری واضح دانسته و کمتر در مقام تعریف برآمده‌اند. معنویت در اصطلاح ایشان، گاه در برابر امور مادی و گاهی به معنای ارزش‌های اخلاقی، دین، حقیقت اسلام، غیب و ملکوت، سیر و سلوک، حالت‌های عرفانی و صفای درون به کار رفته است (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۱۶۹). ملکبان معنویت را دین عقلانیت یا دین عقلانی شده معرفی می‌کند (سروش، ۱۳۸۱، ص ۲۲۳) و در جایی دیگر، معنویت را نگرشی به عالم و آدم می‌داند که به انسان آرامش، شادی و امید می‌دهد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷۶).

در میان دانشمندان غربی، معنویت دو کاربرد فلسفی و دینی دارد. معنویت در فلسفه گاهی مرادف ایده‌گرایی است، اما در حوزه دین تعاریف فراوانی دارد؛ تا آنجا که برخی مدعی‌اند از نظرگاه تاریخی و تطبیقی فقط می‌توان از کثرت معنویت‌ها سخن گفت.

کینگ^۱ معنویت را محصول مواجهه جان آدمی با امر قدسی به درجات مختلف می‌داند که موجب پرورش روح انسان می‌شود و رشد معنوی را تضمین می‌کند. او در جایی دیگر می‌گوید: «معنویت جست‌وجوی چیزی است که در پیوند با انسان شدن است» (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۱۷۰).

1. King.

با توضیحاتی که ارائه شد، این نتیجه به دست می‌آید که تعریف منطقی اصطلاح معنویت ممکن نیست و هر کس آن را به یکی از لوازم و نتایج آن تعریف کرده است. همچنین گاه به بیان مترادفات آن بسنده شده است. برخی نیز در تعریف معنویت به تبیین زندگی معنوی یا ویژگی‌های انسان معنوی پرداخته‌اند.

دکتر خسروپناه پس از تبیین تعریف‌های گوناگون از معنویت و بیان نکاتی درباره تعریف‌های ارائه‌شده، تعریفی از معنویت به دست می‌دهد که به نظر، دربردارنده همه مؤلفه‌های معنویت حقیقی است. ایشان می‌گویند: «معنویت نتیجه نوعی سیر از ظاهر به باطن و ارتباط درونی با امور متعالی و حقایق غیر مادی است که برخاسته از بینش و انتخاب آگاهانه، بندگی خدا و تهذیب نفس بوده و نتیجه آن اولویت دادن به ارزش‌های متعالی، یافتن نگرشی الهی به هستی و یافتن حیاتی محبت‌آمیز است» (همان، ص ۱۷۱).

با این تعریف، هدف معنویت - مطابق آنچه مدعیان معنویت مدرن می‌گویند- در آرامش، شادی، امید و رهایی از درد و رنج خلاصه نمی‌شود. ضمن اینکه کاملاً مشخص است که معنویت را با خطاکش‌های مشخص هنجارشناسی در حوزه مسائل شرعی یا مسائل عرضی نمی‌سنجند. طبق این تعریف معنویت، نیروی درونی برقراری ارتباط با خدا و قرار گرفتن جاذبه لطف الهی است. این نیرو بی‌شک موجب انجام وظایف شرعی و عمل به تکالیف بندگی خواهد شد، اما فراتر از آن، شخص را برای انجام وظایف دیگر آگاه و توانمند می‌سازد.

۳-۱. معنویت عصر کنونی

امروزه معنویت عصر حاضر که تعبیرهای مختلفی چون معنویت مدرن، معنویت عقلانی، معنویت منهای دین، معنویت سکولار، معنویت سیال و... دارد، به مثابه عنوانی عام برای هر نوع فراروی از زندگی روزمره یا محدود نماندن در آن کاربرد دارد (شاکرنژاد، ۱۳۹۵، ص ۵۸). این نوع معنویت بر بسیاری از نظام‌های دینی و غیر دینی قابل انطباق است. در برداشت پست‌مدرنی درباره معنویت، حتی می‌توانیم از معنویت نیهیلیستی و ماتریالیستی سخن بگوییم و اموری همچون قدرت، غریزه جنسی و کامیابی به عنوان امور مقدس، فراراه شخص معنوی قرار می‌گیرد (جعفری هرندی، ۱۳۹۰، ص ۱۱).

در تعریف سکولار معنویت، دیگر دین، معنایی ندارد و انسان معنوی لزوماً فردی مؤمن نیست. ملکیان آشکارا تصریح می‌کند که مراد من از انسان معنوی، انسانی است که زندگی نیک دارد و کسی دارای زندگی نیک است که اولاً؛ مطلوب‌های اخلاقی در او تحقق یافته باشند؛ یعنی برای مثال اهل صداقت، تواضع، عدالت، احسان، عشق و شفقت باشند. بدین معنا که مثلاً دارای آرامش، شادی و رضایت از خود باشد. ثانیاً؛ برای زندگی خود معنا و ارزش قائل باشد (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۲۷۷). به این ترتیب زندگی معنوی لزوماً به معنای تعلق به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی نیست، بلکه به معنای داشتن نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی و امید بدهد (همان، ۱۳۸۱، ص ۳۷۶).

۲. پیشینه معنویت مدرن (سکولار)

بسیاری از مؤلفه‌های اصلی اندیشه‌هایی که با عنوان معنویت مدرن در غرب مطرح است، به دست روشنفکران ما بومی شده است و نظریه‌ای را با عنوان نظریه معنویت ترتیب داده‌اند که البته عناوین مختلفی دارد و با بیان‌های گوناگونی عرضه شده است. گاهی از آن به «پروژه معنویت و عقلانیت» تعبیر می‌کنند و گاهی نیز از این نظریه به اسم «معنویت عقلانی» یا «دین عقلانی شده» یاد کرده‌اند. شاید به طور منسجم، از عمر این نظریه بیش از ده سال نگذرد که از سوی ملکیان به شکل رسمی ارائه شده است، ولی پیشینه این نظریه، به سال‌های قبل از آن مربوط می‌شود. اگر رویکرد روشنفکری پس از انقلاب را بررسی کنیم، درمی‌یابیم که بیشتر روشنفکران شاخص ما - اعم از دکتر سروش، مجتهد شبستری و در نهایت ملکیان^۱ - مؤلفه‌های مشترکی را به منزله معنویت جدید، یا دین نوین یا دینی که امروز باید آن را مطرح کرد و پذیرفت، آورده‌اند.

۳. تأثیر معنویت سکولار بر رابطه انسان با خدا

در سبک زندگی اسلامی، آنچه بیش از همه ارزشمند است و بالاترین اولویت را در بین لایه‌های

۱. برای آگاهی بیشتر، می‌توان به صراط‌های مستقیم و تجربه نبوی دکتر سروش، تأملاتی در قرائت انسان از دین شبستری، پروژه «عقلانیت و معنویت» ملکیان و مقاله «معرفت شناخت» ملکیان منتشر شده در نشریه معرفت کلامی، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۹، صفحه ۵-۳۴ مراجعه نمایید.

سبک زندگی دارد، ارتباط انسان با خداست. اگر برای سبک زندگی اسلامی یک هرم را فرض کنیم، خداوند متعال در رأس این هرم قرار گرفته است. نوع ارتباط با خداوند می‌تواند معنابخش لایه‌های دیگر سبک زندگی باشد. جهان بینی‌ای که بر مبنای رضایت خداوند از بنده ترسیم شده باشد، بسیار متفاوت از جهان بینی است که بر مبنای رضایت شخص، رضایت از زندگی، سایر افراد و... نهادینه شده باشد. در این نگاه، انسان می‌کوشد پازل زندگی خود را بر اساس ارتباط با سرچشمه حیات کامل کند و هیچ کدام از سطوح زندگی او بی‌ارتباط با سرچشمه آفرینش نیست.

آنچه در تعریف معنویت سکولار بدان اشاره شد، به خوبی تزلزل این ارتباط را نمایان می‌کند. معنویت سکولار، برخاسته از تجدد و مدرنیته است. در فرهنگ تجدد، تعبد امری نکوهش شده است. البته این به معنای نفی خداوند نیست. معنویت سکولار چه بسا همچنان معطوف به خداوند باشد؛ اما مفهومی از خداوند که به شدت رنگ و بویی اومانستی دارد. پائول هیلاس^۱ معتقد است گرچه ممکن است خدا خالق اصلی باقی بماند، ولی زمانی که مذهب ورای کلیسا و معبد عمل می‌کند، از قدرت خداوند، همان گونه که از طریق نهادی کردن اعمال می‌شود، آشکارا کاسته می‌شود (هیلاس، ۱۳۹۵، ص ۴۰).

فلیپ بلاند^۲ در مقدمه مقاله خود با عنوان «تقدم الهیات و مسئله بصیرت» اذعان می‌کند که الهیات در عصر مدرن و پسامدرن، دچار سرگشتگی شده است. او بر این باور است خداوند هر گونه صفت برجسته شایسته خود را از دست داده است. او با معنویتی عام جمع بسته شده و هر چیز مجازی، مشخص‌کننده اوست. امروزه هر گاه کسی از دین و ایمان صحبت می‌کند، این صحبت درباره خدایی کاملاً پنهان شده و خودمدار است. خدایی که با هزیمت معرفت، آن قدر عریان گشته که ظاهراً هر حالت ذهنی در مورد این ربوبیت غایب، صادق است (ر.ک: همان، ص ۴۸۵-۴۹۱).

گسترش کاربرد منطق تجربه و مشاهده حوزه طبیعت، حوزه معیشت، دیانت و حتی حکمت، برخاسته از فریفتگی انسان معاصر در قبال دستاوردهای علم جدید و نیز نتیجه اعتماد مفرط به حس و تجربه است. فتوحات علم جدید، بشر را مغرور و عزم او را بر «خودبنیادگر انگاری» جازم تر ساخت.

1. Paul Heelas.

2. Philip Beland.

دانایی، توانایی آورد و توانایی، خودرأیی افزود و بدین سان، استبداد مدرن (استبداد در مقیاس جهانی - انسانی، بلکه در گستره هستی نیز) رخ نمود و آدمی آرام آرام، به خدا احساس بی‌نیازی کرد و سرانجام خدا را مزاحم خویش در طبیعت و سیاست پنداشت. (رشاد، ۱۳۸۲، ص ۴۵). این روند کم‌رنگ شدن واقعیت حقیقی خداوند در زندگی بشر نوین امروز تا جایی است که هر واقعیت غایی می‌تواند جایگزین آن شود.

گرچه برخی روشنفکران گام را فراتر نهاده‌اند و هر آنچه را که به آن متافیزیک اطلاق می‌شود، از بدنه دین حذف می‌کنند، اما آنجا که نمی‌توانند، سعی در کم‌رنگ تر کردن آن گزاره‌ها دارند. آنها معتقدند ادیان تاریخی [دین نهادینه]، متافیزیک بسیار زیادی دارد و این مسئله با روح تجدد در تعارض است. آنها قائل‌اند انسان امروزی مدرن شده و مؤلفه‌های مدرنیته را پذیرفته است. پس این متافیزیک دیگر پذیرفتنی نیست. از این رو معنویت مدرن، دیانتی را بنا می‌کند که این متافیزیک را به حداقل برساند (سروش، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱-۲۸۳). یکی از روشنفکران می‌گوید: امروز هیچ گزاره‌ای - حتی گزاره «خدا وجود دارد» یا «خدا واجد فلان صفت» است - نباید به مثابه یک گزاره حقیقی تلقی شود (شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۳-۱۴).

این نوع نگاه تنزلی به جایگاه خداوند در میان روشنفکران به جایی می‌رسد که برای رسیدن به دنیای مدرن، تانفی و حذف کامل او پیش می‌روند. علوی تبار می‌گوید: «جامعه ایران، فاز سنتی خود را پشت سر گذاشته و می‌خواهد مدرن و صنعتی شود، اما در این جامعه هنوز "خدا نمرده است". بنابراین، ما چگونه می‌توانیم بر این وضعیت چیره شویم؟» (علی‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۷۱).

با توجه به آنچه بیان شد، روشن است که التزام به معنویت سکولار، پایه‌های ارتباط انسان و خداوند را به عنوان آفریننده به شدت متزلزل می‌کند. قرار گرفتن در مسیر پلورالیسم دینی، نفی تعبد، نفی احکام و باورها، به ویژه مناسک عبادی و به تبع آن، تکلیف‌گریزی، تنزل جایگاه متعالی خداوندی از خالق و مدبر عالم، به وجودی فرامادی، صرفاً برای تسکین آلام روح انسانی، زدودن قداست از قرآن و سنت و کم‌رنگ شدن مفاهیم استغفار، توبه و گناه و جایگزینی رویکرد رجائی، به جای رویکرد خوفی، مهم‌ترین دستاورد معنویت سکولار برای یک فرد مسلمان است. در ادامه برخی از موارد بیان شده را بررسی خواهیم کرد:

۳-۱. نفی تعبد

دین به عنوان امری شخصی، به هیچ روی نمی تواند از نوعی تسلیم، تعبد و تقلید خالی باشد. تسلیم و تعبد شرط اول دین داری است. در قرآن کریم نیز اشاره شده است که تنها دین پذیرفته شده نزد خداوند اسلام است. علامه طباطبایی در *المیزان* ذیل آیه نوزدهم سوره آل عمران تصریح می کند که مراد از اسلام در این آیه تسلیم حق شدن، به عقیده های حق معتقد گشتن و اعمال حق انجام دادن است. به بیان دیگر، آن دین واحد عبارت است از: تسلیم شدن در برابر بیانی که از مقام ربوبی در مورد عقاید و اعمال یا در مورد معارف و احکام صادر می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۸۹).

دین همین اطاعتی است که خدا از بندگان خود می خواهد و شکی وجود ندارد که تسلیم شدن در برابر خداوند متعال و آنچه او فرموده و فرستاده است، نخستین شرط و تنها شرط پذیرش ایمان است؛ اما روح معنویت مدرن با این شرط ناسازگار است و این مسئله امری نیست که مدعیان معنویت از بیان آن خودداری کنند. یکی از روشنفکران مدعی معنویت می گوید: «اگر بپذیریم که شرط اول قدم در دین داری، ایمان، تعبد، تسلیم و تقلید است، باید گفت که تجددگرایی با دین داری قابل جمع نیست، مگر اینکه مرادمان از تجددگرایی فی المثل، صرفاً به معنای نواندیشی باشد» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴).

ملکیان پس از تبیین ویژگی های انسان نوگرا تصریح می کند که انسان جدید، تعبدگریز است. از این رو مجذوب دین هایی می شود که وسعت فقهشان کمتر باشد و جزئیات و تعبدیات نظری و عملی کمتری داشته باشد (همان، ص ۲۴۰-۲۴۱).

او حتی در جای دیگری گام را فراتر می گذارد و تعبد را نکوهش کرده و نقدی بر طرز تفکر انسان سنتی می داند و آن را چیزی جز سرکوبی حسن کنجکاوی و تعطیلی سیر عقلانی شخص متعبد نمی داند (همان، ص ۳۶۶-۳۶۷).

مدعیان معنویت مدرن، تعبد را امری غیر اخلاقی و آفت معنویت گرایی می دانند و معتقدند که معنویت گرایی باید خودانگیخته و خودآیین باشد (شاکنزاد، ۱۳۹۴، ص ۹۶).

حتی برخی از مدعیان افراطی معنویت سکولار، می کوشند هیچ کشف ماورایی و خارج از کیهان را

در تعاریف خود جای ندهند. برای نمونه پیتر وان نس^۱ در مقدمه یکی از مجلدهای مجموعه کتاب *معنویت جهان*، با عنوان «معنویت و جست‌وجوی سکولار» می‌گوید: «بعد معنوی زندگی، فعالیت فشرده‌ای برای کشف خود برتر فرد در بافت حقیقت به مثابه یک تمامیت کیهانی است» (همان). بر اساس آنچه پیتر می‌گوید، معنویت امری این جهانی است و نیاز به دین یا ماورا ندارد.

امروزه دین‌داری موجه که معنویت نامیده شده است، دین‌داری‌ای خواهد بود که به جای تبعیت از مراجع رسمی دین، بر پایه درک آزاد و تجربه شخصی است و به جای مفاهیم پیروی از وحی آسمانی و تسلیم در برابر شرع، مفاهیمی چون آزادی دینی و دین‌داری بر اساس فهم خود، ارزشمند تلقی می‌شود و به جای آنکه کانون مفاهیم دینی، عبودیت باشد، دین‌داری خودانگیخته، تجربه‌اندیش و غیرتبعی اهمیت می‌یابد. از این روست که واژه معنویت جذاب‌تر از واژه دین جلوه می‌کند (همان). امروزه هر گاه کسی از دین و ایمان صحبت می‌کند، این صحبت پیرامون خدایی کاملاً مخفی شده و خودمدار است. خدایی که با هزیمت معرفت، آن قدر عربان گشته که به ظاهر هر حالت ذهنی در مورد این ربوبیت غایب، صادق است (ر.ک: هیلاس، ۱۳۹۵، ص ۴۸۵-۴۹۱).

تنزل جایگاه ربوبی تا حدی است که پائول هیلاس نیز بدان اشاره می‌کند. او می‌گوید: «گرچه ممکن است خدا، آفریننده اصلی بماند، زمانی که مذهب ورای کلیسا و معبد عمل می‌کند، از قدرت خداوند، همان‌گونه که از طریق نهادی کردن اعمال می‌شود، آشکارا کاسته می‌شود» (همان، ص ۴۰). در تحلیل این مسئله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۱-۳. راسیونالیسم (عقل‌گرایی) مهم‌ترین علت تعبدگرایی

به نظر می‌رسد، بشر در این دوره خود را عقل محض می‌بیند، لذا نمی‌تواند بپذیرد که با وجود عقلانیت زیر بار تعبد و تسلیم، کمر خم کند. در حقیقت مهم‌ترین شاخصه معنویت مدرن، التزام و اعتقاد به عقلانیت مدرن است. تفکری که در میانی فکری مغرب‌زمین در عصر مدرن و پسامدرن، تفکری بنیادین است. ژرژ بوردو می‌نویسد: «نویسندگان سده هجدهم میلادی، با یاری خردباوری، الهیات و اخلاق مذهبی را به شیوه‌ای بی‌سابقه، به باد انتقاد بی‌رحمانه گرفته‌اند» (ژرژ بوردو، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴).

1. Peter Van Ness.



این الگوی استقلال خرد خودبنیاد، جزئی نگر و ماده‌اندیش در معنویت مدرن، تکرار می‌شود. دوران مدرن، دوران حکومت و رهبری عقل است و دین باید به عرصه زندگی خصوصی بازگردد. یکی از روشنفکران با تأکید بر عقلانیت حداکثری، اذعان می‌کند که رهبری ائمه و پیامبر صلی الله علیه و آله هم به خاطر آن بوده که هنوز مردم آن زمان، عقل را مرجع استناد خود قرار نداده بودند (علی‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۵۲). معنویت‌گرایان به شدت خودشان را به عقلانیت پای بند می‌دانند و بر این باورند عنصر عقلانیت چگونگی زندگی را پاسخ‌گو خواهد بود و عنصر معناجویی چرایی آن را (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲). آنچه را که آنها به معنای عقلانیت تعبیر می‌کنند، صرفاً استدلال‌پذیری و برهان‌پذیری نیست، بلکه مقبولیت است؛ یعنی هر امری موجه باشد، عقلانی است. آنها از مفهوم (Justification) استفاده می‌کنند؛ یعنی چه بسا شما با امری کاذب روبه‌رو شوید که موجه باشد و این، از نظر عقلانیت امروزی پذیرفته شده است.

در حقیقت، عقلی که اینها مد نظر دارند، عقل الهی کل نگر نیست، بلکه نیروی جزء نگر و در اسارت امیال و شهوات است. آنتونی آربلاستر^۱ نویسنده و متفکر غربی، درباره عقل در این مکتب فکری می‌گوید: در نگاه هابز، هیوم و بنتام، عقل اهداف و مقاصد را تعیین نمی‌کند، بلکه شهوات، خواهش‌ها، تمنیات و بیزاری‌ها هستند که به فرد، جان می‌بخشند و انگیزه لازم را برای حرکت در سمت و سویی معین فراهم می‌آورند. هر شیء خواستنی خوب است، به این دلیل که خواستنی است. عقل تنها وسیله و ابزاری برای رسیدن به این خواسته، سازش دادن آنها با یکدیگر و با خواهش‌های دیگران است (آربلاستر، ۱۳۶۷، ص ۵۰-۵۲).

بدیهی است چنین تعریفی از عقل، خلاف فرهنگ و حیانی است که عقل را نیرویی تعریف می‌کند که با آن خداوند رحمان پرستش می‌شود و به بهشت رهنمون می‌سازد. «قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْعَقْلُ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاکْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» (کلینی، ج ۱، ص ۸). بر اساس تفکر راسیونالیسمی (استقلال عقل و اصالت خردباوری)، عقل برایمان مقدم است و همه حقایق دینی با عقل اثبات‌پذیرند، نه اینکه بر مبنای ایمان استوار باشند.

1. Anthony Arblaster.

ملکیان آشکارا می‌گوید: «عقلانیت امری فرادینی است که عقاید، افعال و غایات دین را نیز باید به ترازوی آن سنجید» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۷۵)؛ حال آنکه متفکران اسلامی چنین جایگاهی را برای عقل قائل نیستند.

۳-۱-۲. عقلانیت دینی: ابزار کشف، نه ابزار سنجش

علامه جوادی آملی عقل را در نهایت هم‌پای نقل می‌داند، نه ترازوی وحی. ایشان بارها تأکید کرده‌اند که عقل، ابزار کشف است، نه حاکم و فرمانروا و ابزار سنجش وحی. ایشان هر گونه نگاه افراطی و تفریطی به عقل را باطل می‌دانند و قائلند که عقل مصباح شریعت است، نه میزان دین (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵۲۵۰).

بر اساس تلقی مفرطانه از ارزش عقل، هنگامی که عقل بشر رشد کرده، دیگر نیازی به وحی نیست؛ زیرا عقلی که مبنای سنجش صحت و سقم محتوای دین است، خود به طور مستقیم هادی و راهبر انسان در شؤون فردی و جمعی می‌شود. این دقیقاً همان چیزی که مدعیان معنویت مدرن به آن قائل‌اند. شاید آنچه این افراد را به این سو کشانده که عقل را بر هر چیزی حاکم بدانند، نگاه‌های تفریطی به عقل است که از دین، تفسیری متحجرانه، راکد و جامدانه ارائه می‌کند (همان، ص ۵۲). حال آنکه نظر معتدلانه در این بحث آن است که عقل، افزون بر اینکه مفتاح دین نسبت به اصل گنجینه دین است، مصباح دین نیز هست و منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای دین است. اگر روشنفکران بتوانند منزلت عقل را به درستی تبیین کنند، دیگر مجالی برای برتری آن بر وحی نمی‌یابند و لذا آن را ترازوی سنجش دین بر نمی‌شمارند. آن‌گاه خواهند پذیرفت که تعبد، تسلیم و تقلید نه تنها اموری ضد عقل نیستند، بلکه آنها را مفاهیمی در اوج عقلانیت قلمداد خواهند کرد؛ زیرا خود نیز معترف هستند که در جایی که تخصصی نیست، باید از فرد متخصص تبعیت کرد. در اسلام، هر جا سخن از ایمان است، سخن از تعبد و تقلید نیز هست و هیچ یک از آنها منافی با عقلانیت نیست، بلکه مبتنی بر آن و مؤید آن است.

تعبد و تسلیم، شرط دین‌داری است، اما باید گفت اولاً: همه دین تعبد نیست، ثانیاً: تعبد و تسلیم گام اول نیست. قدم اول عقلانیت است؛ به همین دلیل از اصول مسلم و پذیرفته شده اسلام در اعتقادات، عدم تقلید است که همه علما و اندیشمندان آن را پذیرفته‌اند. وقتی به حقیقت و واقعیت

دین از طریق عقل و فطرت پی بردیم، به آن ایمان می‌آوریم. چه کسی می‌تواند ادعا کند، دینی که در کتاب مقدسش آیات بسیاری درباره تفکر و تعقل وجود دارد، غیر عقلانی است؟ این حرف بیش از اینکه شبیه یک ادعا باشد، مضحکه‌ای است در دنیای بی‌خبری؛ بدین معنا که مدعیان غیر عقلانی بودن دین، یا تا به حال قرآن نخوانده‌اند یا معنایی که آنها از عقل، مد نظرشان است، با آنچه قرآن به آن دعوت کرده است، در تعارض است؛ و در حقیقت همان تعریفی است که هابز و دوستانش از عقل تعبیر کرده‌اند.

علامه طباطبایی پس از بیان اینکه بیش از سیصد آیه از قرآن، مردم را به تفکر و تعقل دعوت کرده است یا به پیامبر ﷺ استدلال‌هایی را برای اثبات حق یا از بین بردن باطلی آموخته است، می‌فرماید: «خداوند در قرآن حتی یک آیه به بندگان خود امر نفرموده است که نفهمیده به خدا یا هر چیزی که از جانب اوست، ایمان آورند یا راهی کورکورانه بیمایند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۵۴-۲۵۶).

پرداختن به عنصر عقل در معنویت اسلامی، آن چنان پررنگ است که حضرت امیر علیه السلام در خطبه ۲۲۰ نهج‌البلاغه، یکی از عوامل سلوک را احیای عقل معرفی می‌کنند: «عقلش را زنده کرده و نفس خویش را میرانده است؛ تا آنجا که جسمش لاغر و عناصر خشن نفسش نرم شده است و برقی پرنور بر او می‌درخشد که راه را برای او روشن کرده و او را در راه راست نهاده و از دری به در دیگری برد تا به در سلامت و سرای جاوید برساند». حضرت علی علیه السلام شخصی را سالک حقیقی و رهسپار به سوی سرای جاوید می‌داند که عقلش را احیا کرده است. سخن از یک تحول است؛ تحولی همه‌جانبه تا بر عقل، احساس و اخلاق تأثیر بگذارد و آدمی را به سوی باطن‌گرایی و تلاش برای تکامل روحی سوق دهد.

دین‌داری معنوی، در پی درک لایه‌های عمیق‌تری از متن مقدس و آموزه‌های دینی است و این محقق نمی‌شود مگر با تعقل و تفکر. از این رو، اگر مدعیان معنویت جدید، دین‌داری و تعبد را اموری متحجرانه و جزم‌اندیشانه می‌پندارند، باید منبع معرفت شناختی خویش را بازنگری کنند. بنابراین، التزام به معنویت سکولار، با پیش فرض حذف تعبد، تسلیم و تنزل رتبه خداوند از خالق و مدبّر عالم به وجودی صرفاً فرامادی برای تسکین آلام بشر، دچار یک انحراف از مسیر حقیقت شده است و با چالش‌ها و تضادهایی دست و پنجه نرم می‌کند که خود از پاسخ به آنها ناتوان است.

از سویی، علت نفی تعبد را استدلال‌گریزی و سرکوب روحیه پرسشگری و تعقل بشری معرفی

می‌کند و از سوی دیگر، با انبوه آیات و روایات و اندیشمندان دین‌داری روبه‌رو است که تعبد بدون تعقل را باطل و تقلیدی کورکورانه می‌دانند.

حال سؤال اینجاست که طلایه داران معنویت مدرن در برابر این موج دعوت به استدلال، تعقل و تدبیر چه پاسخ قانع‌کننده‌ای به مخاطبانی می‌دهند که برایشان دین را امری عقل‌گریز یا حتی عقل‌ستیز معرفی کرده‌اند؟!

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان به جرئت ادعا کرد، باورمحوری معنویت‌گرایی جدید، ساختارگریزی دینی و نفی تعبد است که با تأکید بیش از حد بر فهم انسان و دریافت‌های انفسی وی، پدید آمده است.

۱-۳-۳. نسبی‌گرایی و پلورالیسم نتیجه نفی تعبد

یکی از پژوهشگران حوزه معنویت مدرن، در مقاله‌ای پس از بررسی چیستی معنویت جدید و بیان زمینه‌های فکری پیدایش آن و تحلیل محوری‌ترین باور معنویت‌گرایان جدید که همان پرهیز از تسلیم و تعبد است، نتیجه می‌گیرد که معنویت مدرن رویکرد جدیدی است که بیشتر در میان دین‌داران در حال گسترش است و گسترش آن باعث معلق شدن گزاره‌های قطعی دینی و ساختارگریزی اعتقادی می‌شود و این رویکرد، تحت نام پویایی و زندگی اصیل در مقابل زندگی ایستا [سنتی] صورت می‌پذیرد؛ بنابراین با ضدیت مدام با الهیات جزمی ادیان نهادینه، هویت خود را حفظ می‌کند و با ترویج نامحسوس تعبدگریزی، این پیامد اصلی را برای نظام‌های الهیاتی خواهد داشت که از قطعیت آنها کاسته و بر نسبیت آنها خواهد افزود (شاکرنژاد، ۱۳۹۵، ص ۵۸). از این رو، نسبی‌گرایی و پلورالیسم دینی به طور چشمگیری خودنمایی می‌کند و پیوندی ناگسستی با معنویت سکولار برقرار می‌کند (که در ادامه به آن اشاره خواهد شد)، اما آنچه نتیجه مستقیم تعبدگریزی است، تکلیف‌گریزی، نفی حقانیت قرآن و سنت و زدودن تقدس از چهره آنها، حذف یا با کمی تسامح، کم‌رنگ شدن واژه‌های گناه، استغفار و توبه، از دایرة‌المعارف زندگی معرفتی فردی است که در وادی معنویت سکولار گام نهاده است.

۳-۱-۴. تکلیف‌گریزی

شکی نیست که با نفی تعبد، جایی برای تکلیف‌مداری باقی نمی‌ماند؛ زیرا فرد زمانی خود را مقید به انجام تکالیف می‌داند که متعبد باشد و به قصد تقرب به درگاه الهی و کسب رضایت حق، به انجام

تکالیف تن دهد. حال اگر تعبد را خلاف تعقل دانستیم و کوشیدیم با تکیه بر عقلانیت خودبنیاد، مسیر معنویت را برای رسیدن به آرامش درونی بیماییم، از تکلیف بی نیاز هستیم. در حقیقت اینجا دیگر حرف از تکلیف نیست، بلکه سخن از حق و حقوق است؛ حتی اگر این حق را بندگی بنامیم. یکی از روشنفکران می‌گوید:

در جهان جدید، سخن گفتن از «حقوق بشر» مطلوب است؛ زیرا در دورانی زندگی می‌کنیم که انسان‌ها بیش از آنکه طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف حقوق خود هستند. انسان جدید برای خود حق بندگی قائل است. توجه کنید که می‌گوییم «حق بندگی» نه «تکلیف بندگی»؛ اما از سوی دیگر، انسان جدید برای هیچ کس حق خدایی کردن قائل نیست (سروش، ۱۳۷۴، ص ۹-۱۰، به نقل از آیین عرفی).

در نگرش حق‌مداری به جای تکلیف‌گرایی، خواسته‌های معبود از عبد منقرض می‌شود و جایش را به مطالبه و مؤاخذه زمینیان از آسمانی‌ها می‌دهد. وقتی روحیه تکلیف‌گرایی و وظایف شرعی دامن برچید و از اقلیم دین کوچید و مطالبات انباشته بشر دامن‌گشود، تحولات عمیق فردی، اجتماعی و سیاسی تولید می‌کند.

سستی در پای‌بندی به احکام دین و بی‌توجهی به تواسی و نواهی دینی که از شاخص‌های سکولارشدن فرد در حوزه معنویت است، دو منشأ عمده دارد:

۱. کاهلی و سبک‌سری در انجام وظایف و رعایت آدابی که به حقانیت و صحت آن ایمان هست.
۲. بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی در انجام تکالیف مورد انتظار دین، به سبب زایل شدن اعتقاد به درستی و اثربخشی آن.

به تعبیر ویلسون، مناسک دینی هم از نظر دفعات وقوع و هم از نظر عمق باور به تقدس و تأثیرگذاریشان، به طور ملموس کاهش می‌یابند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۷۸)؛ به همین دلیل توصیه یک فرد سکولار معنوی به انجام برخی تکالیف مذهبی نیز صرفاً برای دستیابی به آثار روان‌شناختی آن عمل است. برای مثال وقتی فرد معنوی توصیه می‌کند که به مسجد برویم، نه از روی اعتقاد و ناخودآگاه دینی اوست، بلکه این فرد رویکردی عملگرایانه و روان‌شناسانه به قضیه دارد. در حقیقت آنچه برای یک سکولاریست معنوی اهمیت دارد، آثار روانی و سلامت روحی شخص است که در سایه عمل

دینی، به دست آمده است، وگرنه ارزش معرفتی و هستی‌شناختی برای این امور قائل نیست. از این رو ملکیان در پروژه معنویتش، نماز در اسلام، یوگا در بودیسم و هندوئیسم و عشای ربانی در مسیحیت را هم وزن و هم‌کارکرد می‌داند و مسلمانان را مخیر می‌سازد که هر یک را جایگزین دیگری کنند (علی‌پور، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷). به این ترتیب چیزی به نام دین نخواهیم داشت؛ چون هر کس با توجه به آنچه خود تشخیص می‌دهد و ملاک عمل قرار می‌دهد، مسیری را برای آنچه معنویت می‌نامد، برمی‌گزیند. از دیدگاه ویلیام جیمز، دینی که بدون مناسکی چون دعا و نیایش باشد، اصولاً دین نیست. ملاک تمایز دین واقعی از دین طبیعی (عقلانی) همین مناسک و ارتباطات قدسی و متافیزیکی با مبدأ و معبود است. حال از اینجا می‌توان فهمید که چرا دین طبیعی را نمی‌توان دین نامید؛ زیرا در آن نماز و دعایی وجود ندارد. در آنجا آدمی و خدا از هم جدا هستند؛ نه ارتباط قلبی ایجاد شده، نه گفت‌وگویی صورت گرفته است؛ نه فیضی از خدا جاری گشته و نه از جانب انسان، اظهار بندگی به خدا عمل آمده است. از نظر ویلیام در حقیقت این یک فلسفه است، نه دین (جیمز، ۱۳۹۰، ص ۲۴۹). با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت گریز از تکلیف، در حقیقت گشودن باب تسامح در دین است. برخی روشنفکران دینی بر این باورند ادیان تاریخی هر کدام در یک مقطع خاص تاریخی یا موقعیت خاص جغرافیایی یا اوضاع و احوال خاص فرهنگی بروز و تجلی یافته‌اند که همین ویژگی‌ها به احکام اعتقادی و امور عملی و تکالیف آن دین، رنگ و بویی خاص داده است. این احکام و تعالیم دیگر نمی‌تواند برای افراد خارج از این جغرافیا و موقعیت زمانی و مکانی اعتبار داشته باشد. بر این اساس، آنها نمی‌توانند متوجه احکام و تعالیم شوند. این نوع احکام را ویژگی‌های بومی و محلی^۱ می‌نامیم. در برابر این ویژگی‌ها، ویژگی‌های عام و جهانی وجود دارند (علی‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵) که چنین وضعیتی ندارند. حال با توجه به اینکه در ادیان تاریخی الهی، ویژگی‌های محلی بیشتر وجود دارد، از سویی انسان مدرن می‌خواهد دینی داشته باشد، نمی‌تواند به این ویژگی‌ها دل ببندد. ناچار است احکام را کنار بگذارد. بنابراین، در ادیان الهی فقط می‌تواند مؤلفه‌هایی را بپذیرد که فراگیر و جهانی باشد. اینکه در ادبیات روشنفکری می‌گویند: «حفظ پیام دین، و عبور از شکل‌گرایی دینی» و در بعضی

1. Local.

مطالب خیلی تأکید می‌کنند که باید از احکام مقطعی بگذریم و این احکام در دوران معاصر اعتباری ندارند، یا اینکه برای مثال درباره مسئله قصاص، حقوق بشر و... باید خود را با عقلانیت امروز منطبق کنیم، همه برخاسته از همین مسئله است (جعفری هرندی، ۱۳۹۰، ص ۲۲-۲۳).

۳-۱-۵. تقدس زدایی

یکی دیگر از لوازم تبعدگریزی، قداست زدایی از مکان، زمان و اشخاصی است که دین به علیی آنها را مقدس معرفی کرده است. از نظر معنویان مدرن، دیگر هیچ کسی مقدس تلقی نمی‌شود. اگر شخص معنوی، کارکرد مورد انتظار خود را از دستورالعمل استاد، راهنما یا پیشوای خود دریافت نکرد، هیچ تعهدی در التزام به آن احساس نمی‌کند و این یعنی هیچ کس برای او مقدس تلقی نمی‌شود (سروش، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴).

آنها حتی کتاب‌های مقدس را نیز عاری از نقص نمی‌دانند! قرآن را قابل نقد عقلی و تجربی می‌دانند و مدعی اند که آیات بسیاری از قرآن نیز دعوت به نقد قرآن کرده است! (علی پور، ۱۳۹۴، ص ۱۵۲). شبستری معتقد است مفسر متن دینی، باید حجاب شکل‌های مربوط به عصر گذشته را از چهره کتاب خدا بزداید تا بتواند پیام جاودانه دین را کشف کند (شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۴۷ و ۴۹۶). دکتر سروش ادعا می‌کند هیچ کس حجت نیست و هیچ مهمی مقدس نیست و این باوری است که از خاستگاه معنویت جدید ناگزیر، به ارث می‌رسد. مدرنیته نمی‌تواند بپذیرد که اموری مقدس اند و به واسطه تقدیس آنها، باید سر تسلیم فروآورد؛ چه اینکه ذات تسلیم، در تناقض آشکار با تفکرات اومانیستی و لیبرالیستی انسان مدرن است. معنویت جدید، محصول گزینش فردی و در حقیقت یک دین ساختارگریز و شخصی شده است.

بی‌شک ورود و کاربست چنین معنویتی در زندگی، آسان و بی‌دردسراست و با دنیاخواهی سازگاری تمام دارد. وقتی هیچ امری قدسی و مقدس نباشد و ملاک عمل و انتخاب، تمایلات شخصی باشد، دیگر ملزم به رعایت اصول و قواعد متافیزیکی نیستیم. مسئولیت هیچ کاری نیز بر عهده ما نیست؛ زیرا در آن لحظه بهترین تصمیم را گرفته‌ایم؛ پس اشتباهی نکرده‌ایم. اینجاست که مفاهیمی چون توبه و استغفار نیز در دایرةالمعارف دین‌داران سکولار معنوی کم‌رنگ و چه بسا حذف می‌شود؛ چرا که خاکش در اعمال و رفتار معنویت‌گرایان مدرن، بر پایه عقل خودبنیاد می‌باشد و ویژگی این تعقل

نیز این است که هر چه موجه باشد، صادق است، اموری را که دین گاهی گناه معرفی کرده، در عرف مدرن، امری موجه تلقی شده است، پروایی در انجام و ارتکاب آنها وجود ندارد و لذا دیگر مفهوم گناه بی معناست. از سویی اخلاق سکولار، حس گناه را مخالف با عزت نفس می داند و چون پایه های معنویت مدرن بر اساس انسان گرایی بنا شده است، هر چیزی که به این انسان احساس زبونی و کوچکی را تلقین کند، ناپسند و مذموم است؛ حتی اگر این زبونی در برابر پروردگار باشد.

وقتی حتی به پیشوایان خود نیز اعتماد نکردیم و آنان را چون انسان های دیگر خطا پذیر تلقی کردیم، دیگر سخنان آنان برایمان حجت آور نیست. اگر باور کردیم که می توانیم خوب باشیم، بدون اینکه دین دار باشیم. چنانچه ویلسون^۱ می گوید از نظر معنویان، برای اینکه مسیحی خوبی باشی نیاز نیست به کلیسا بروی (حسین پور، ۱۳۹۵، ص ۳۰). آن گاه به هر نحوی که زندگی کنی، دیگر جای اعتراض باقی نمی ماند؛ زیرا معیاری برای سنجش رفتارها وجود ندارد.

یکی از روشنفکران به دنبال تقدس زدایی از معصومان، می گوید: «اعتقاد به عصمت ائمه علیهم السلام ضروری نیست. می توان به عنوان یک مسلمان شیعه، ائمه را دانشمندان دادگر پرهیزگار دانست. نه معصومان به عالم غیب... تفاوت آنها با دیگر عالمان دین در میزان علم و درجه تهذیب نفس و تقریبشان به حضرت حق است» (کدیور، ۱۳۸۵، ص ۹۵). روشن است که با چنین رویکردی، هیچ یک از دستورات حضرات معصومین فی حد ذاته ملاک عمل قرار نمی گیرند؛ چرا که در این باور، آنان نیز مانند اندیشمندان دیگر هستند؛ پس چه ضرورتی دارد که به صدها سال قبل بازگردیم؟

وقتی هیچ چیز مقدس نباشد، همه افعالی که ادیان و فرقه های مختلف و حتی مکتب های فکری جدید برای رسیدن به آرامش روحی انجام می دهند، قابل اجرا برای همه مردم، فارغ از دین و آیینشان است. دیوید ن. الکنیس^۲ در بازشماری ویژگی های معنویت می گوید:

هسته مشترک معنویت، در سطحی پدیدارشناسانه و باطنی قرار دارد. معنویت در اشکال ظاهری بی شماری جلوه گر می شود؛ از رقص باران بومیان آمریکا گرفته تا مراسم نیایش بابتیست های جنوبی، از سماع درویشان مسلمان گرفته تا مراقبه راهبان ذن بودیست، از عبادت های سرمستانه در کلیساهای

1. Wilson.

2. David N. Elkins.

کاربزماتیک تا مجالس موقرانه سکوت مربوط به فرقه کویکرها (انجمن دوستی مسیحی) (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۲۶۸).

۳-۲. پلورالیسم

یکی از پیامدهای سکولاریزاسیون معنویت و تأکید بر جنبه‌های تجربه دینی، دست کشیدن از انحصارگرایی دینی و روی آوردن به تساهل و رواداری است. سیبولد^۱ و هیل^۲ این عناصر را در معنویت مدرن تشخیص داده‌اند: تأکید بر ارزش اندیشه ورزی، تساهل و رواداری نسبت به آزاداندیشی و اعمال و عقاید دیگران، ارزش قائل شدن برای بصیرت‌های دیگر نحله‌های دینی و پذیرش اتوریته‌های دیگر در جامعه (حمیدیه، ۱۳۹۵، ص ۸). واضح است که تساهل نسبت به آزاداندیشی تعریفی از پلورالیسم است. شهید مطهری می‌گوید: «بسیاری از مردم زمان ما طرفدار این فکر شده‌اند که برای انسان کافی است که خدا را بپرستد و به یکی از ادیان آسمانی که از سوی خدا آماده انتساب داشته باشد و دستورهای آن را به کار بندد. شکل دستور چندان اهمیت ندارد» (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۳۳۰).

شاید تعبیر ایشان ساده‌ترین نوع تعریف گرایش به پلورالیسم دینی در جهان معاصر، به ویژه در جهان اسلام باشد.

امروزه تعبیری چون «من معنوی هستم، اما دیندار نیستم» یا «من خشک مقدس نیستم» یا «دین من، دین آخوندی نیست»، نشان از شیوع این تفکر ساختارگریز و فارغ از نهاد رسمی دین‌داری است. پای‌بندی به معنویت مدرن، خودبه‌خود خواستار تساهل و تسامح در عرصه دین‌داری است. از این رو ناگزیر، هر دین، آیین و مکتبی را که به جنبه روانی انسان نظر دارد، مورد توجه قرار می‌دهد؛ چه در تقسیم‌بندی ادیان رسمی قرار بگیرد، چه نگیرد. اینکه تأکید می‌کنند: «عیسی به دین خود، موسی به دین خود» و «هر کس را در قبر خودش می‌گذارند»، پرده از تفکرات کثرت‌گرایی و پلورالیستی مدعیان روشنفکری برمی‌دارد.

مایه‌های اصلی تفکر پلورالیسم، در اندیشه‌های لیبرالیستی، اعم از لیبرالیسم سیاسی و دینی یافت

1. Seybold.

2. Hill.

می‌شود؛ زیرا لیبرالیسم سیاسی بر اهمیت تساهل و تسامح، آزادی عقیده و حقوق خصوصی افراد، تأکید دارد. تسامح در آرای دینی نیز مبتنی بر لیبرالیسم سیاسی است. می‌توان گفت کثرت‌گرایی دینی کوششی در راستای یافتن مبنایی دینی برای تساهل است (اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۳۱).

برخی از روشنفکران، دامنه تسامح در دین را آن قدر گسترده کرده‌اند که حتی بی‌دینان را نیز در زمره مؤمنان تقسیم‌بندی می‌کنند. در این راستا ادعا شده است: «در قلمرو ایمان نیز تسامح هست؛ بدین معنا که ادیان ابراهیمی، ایمان دین‌گرای شکاک و ایمان ملحد دین‌گرا، هر سه با تفاوت مراتب، بهره‌ای از قدسیّت دارند و هر سه دسته مؤمن‌اند» (همان، ص ۸۷).

این تفکرات که ابتدا در جهان مسیحیت و در گذار به سوی مدرنیته مطرح شد، کم‌کم جهان اسلام را درنوردید. به گفته شلایرماخر، هر دین مثبت، بهره‌ای از ماهیت حقیقی دین دارد و صورت اولیه، جوهر یا وحدت متعالی دین را نمی‌توان به طور انتزاعی یا استنتاج از عناصر مشترک ادیان خاص درک کرد. بلکه باید از رهگذر زبان ادیان خاص، آن را فهمید (ریچارد، ۱۳۸۳، ص ۲۸).

همان گونه که مشخص است، آنچه شلایرماخر می‌گوید، با آنچه مدعیان روشنفکری ما می‌گویند، یک معنای واحد را بیان می‌کند. دکتر سروش که در مسیر معنویت، اعتقاد به پلورالیزم دینی را اجتناب‌ناپذیر می‌داند، این تفکر را یک تفکر درون دینی معرفی می‌کند. او در کتاب *صراط‌های مستقیم* معتقد است نخستین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداوند بوده است که پیامبران مختلف را برای جوامع متفاوت مبعوث کرد و بر ذهن و زبان هر یک تفسیری نهاد و کوره پلورالیزم گرم شد (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۸). او سپس با استناد به یکی از اسمای الهی، اذعان می‌کند که در صورتی که پلورالیزم را نپذیریم، در حقیقت کاریست اسم «هادی» حضرت حق را انکار کرده‌ایم! اشاره به نگاشته‌های دکتر سروش خالی از لطف نیست:

... در آن صورت هدایتگری خداوند کجا تحقق یافته است و نعمت عام هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکنده است؟ ... و اسم «هادی» خدا در کجا متجلی شده است؟ ... با این منطق، همواره منطقه عظیمی از عالم و آدم زیر سیطره و سلطنت ابلیس است و بخش لرزان و حقیری از آن در کفالت خداوند است (ر.ک: همان، ص ۳۳-۳۶).

در تأیید سخنان دکتر سروش، یکی از روشنفکران ضمن تأکید به باور پلورالیسم می‌گوید که عقیده

انحصاری بودن سعادت برای پیروان یک آیین خاص، طبق نظر قرآن مردود است و معیار رستگاری از نظر قرآن، عام و برون دینی است و آن، ملاک‌های معنوی و اخلاقی‌اند که می‌تواند در همه ادیان یافت شود (اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۸۷).

این اعتقاد دقیقاً برگرفته از مبانی جدید فکری کلیسا است. شورای واتیکان رم، طی اعلامیه‌ای با عنوان «نور برای مردم»^۱ مورخ ۲۱ نوامبر ۱۹۶۴ میلادی اعلام می‌دارد کسانی که بدون تقصیر، انجیل مسیح یا کلیسای او را نشناخته‌اند و با وجود این، با اخلاص خدا را می‌جویند و تحت تأثیر لطف الهی می‌کوشند تا اراده او را آن گونه که از طریق ندای درونی وجدان خود درمی‌یابند، در افعالشان اعمال کنند، به رستگاری ابدی دست می‌یابند. همین مطلب بر افرادی که بدون داشتن شناخت روشنی از خدا، می‌کوشند تا زندگی خوبی را بگذرانند، صدق می‌کند (ریچارد، ۱۳۸۳، ص ۳۱).

این انفعال و به اصطلاح کوتاه آمدن در برابر تغییرات به وجود آمده در نظام الهیاتی دنیای غرب، هم‌زمان با طرح «انقلاب کپرنیکی در الهیات مسیحی» جان هیک، اعتقاد به پلورالیسم دینی را در کلام مسیحی نهادینه کرد. از سویی تعامل غرب با دنیای اسلام، دامنه این تفکر را به جهان اسلام و از جمله ایران بسط و گسترش داد (ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۰).

به نظر می‌رسد ابهام‌واژه دین در تعریف و تصور خداوند، یکی از عوامل مهم اعتقاد به پلورالیسم است. برای مثال، کنتول اسمیت^۲ معتقد است چون در تعریف دین دچار عجز و ناتوانی هستیم؛ از این رو باید تعریف دین را کنار بگذاریم. او تعریف دین را امری ابهام‌برانگیز،^۳ غیر لازم و تحریف‌کننده توصیف می‌کند و نه به عنوان چیزی که بشود آن را در الگوی مشخصی صورت‌بندی کرد و به لحاظ نظری از افرادی که طبق آن زندگی می‌کنند، قابل انتزاع باشد (ریچارد، ۱۳۸۳، ص ۲۸). وقتی دین قابل تعریف نباشد، هر چیزی که کارکرد دینی داشته باشد، می‌تواند جایگزین آن باشد و همه سنت‌های دینی متعارف و غیر متعارف صحیح و قابل استناد هستند.

1. Lumen Gentium.
2. Cantwell Smith.
3. Confusing.

هاکینگ^۱ فعالیت تبلیغی را تلاش برای جهانی کردن یک دین می‌داند، اما اظهار می‌دارد کسانی که با فرهنگ جهانی و شهروند جهانی سروکار دارند، دغدغه اساسی‌شان این است که از تأکید بر دین خاص احتراز جویند و آنچه را که اکنون در ادیان همگانی و جهانی است، بیابند. او دین را میل به خوب زیستن، شور و اشتیاق برای درست‌کاری، طرد توهم تنهایی و رهایی از انزوا و چیزی که انسان را از خویش‌اندیشی آسوده می‌سازد، تعریف می‌کند (همان، ص ۷۷).

تعریف هاکینگ از دین، دقیقاً همان تعریفی است که مدعیان معنویت از انسان معنوی دارند و بارها از زبان افرادی چون ملکیان بیان شده است. این تعریف از دین - و به تبع آن معنویت - نتیجه‌ای جز اعتقاد به پلورالیسم ندارد؛ زیرا نه تنها ادیان نهادینه، بلکه تمام مکاتب فکری مبتنی بر معرفت‌شناختی، با هدف معناداری زندگی پدید آمده‌اند. این رویکرد روان‌شناسانه به دین و معنویت، چنان دایره تعریف را گسترش می‌دهد که روان‌شناسی و اخلاق نیز می‌توانند به نوعی معنویت یا حتی دین تلقی شوند. اگر قرار باشد یک مفهوم اساسی و بنیادین دین را صرفاً در تجلیات تجارب دینی پیاده‌سازی و تقسیم کنیم، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این الگوی معرفت‌شناسانه، در مورد سنت‌ها و مکتب‌های غیر الهی نظیر کنفوسیوس و... نیز قابل انطباق است؟ یا درباره باورهای سکولاری عظیمی چون مارکسیسم، مائوئیسم و اومانئیسم مطلب از چه قرار است؟ جان هیک بر این باور است که این مسئله قابل طرح و بررسی است و پلورالیسم پاسخ‌گوی آنهاست (هیک، ۱۳۸۷، ص ۸۳).

روشن است وقتی دین را صرفاً امری برای فرازوی از ماده تعریف کنیم که کاربستی جزرهایی انسان از غم و رنج ندارد، هر آیینی که چنین کارکردی دارد، قابل احترام و نجات‌بخش است. آنچه قطعی است، اینکه لازمه التزام به معنویت سکولار، اعتقاد به پلورالیسم دینی است و نتیجه پلورالیسم برای یک فرد مسلمان چیزی جز بی‌اعتباری گزاره‌های دین اسلام نخواهد بود؛ زیرا با وجود اعتقاد به حقانیت تمام ادیان، دلیلی برای التزام به مبانی نظری اسلام وجود نخواهد داشت.

1. Howking.

نتیجه‌گیری

بازگشت انسان به معنویت، پس از شکست در رویارویی با مدرنیته، انکار نشدنی است؛ اما گویا انسان مدرن، همچنان بر طبل خودگرایی می‌کوبد و می‌کوشد حتی نسخه معنویتش را نیز خود پیچد. گرایش روزافزون به معنویت منهای دین، گرچه از غرب آغاز شد، اما به سرعت در جهان اسلام گسترش یافت و روشنفکران زیادی را به خود جلب کرد. به نظر می‌رسد وجود عنصر تساهل و تسامح در معنویت ساختارگریز و خودساخته عامل مهمی در اقبال برخی دین‌داران به این نوع معنویت فارغ از نهاد دین‌داری رسمی شده است.

اولین پیامد معنویت‌گرایی مدرن، تأکید بر خردگرایی خودبنیاد و عقلانیت ابزاری است. به این ترتیب، هر آنچه عقل قادر به فهم آن نیست، از دایره صدق و پذیرش خارج می‌شود. از سویی هر چه دارای متافیزیک باشد، قابل اعتماد نیست. بدین ترتیب، تعبد و تکلیف‌مداری، مردود است. آنچه مهم است، حق‌مداری است و تأکید بر آنچه خرد شخصی و عرفی آن را تأیید می‌کند؛ هر چند مخالف آموزه‌های وحیانی باشد.

در تفکر معنویان سکولار، هیچ امری مقدس نیست و از آنجایی که هدف ادیان، رهایی انسان از رنج است، از این رو هر مکتبی که این کارکرد را دارد، قابل احترام و مورد تأیید است؛ حتی اگر غیر الهی باشد. اینکه مدعیان معنویت، نماز مسلمانان، عشای ربانی مسیحیان و یوگای هندیان را از یک سنخ و معادل یکدیگر می‌دانند، به خوبی از اعتقاد به پلورالیسم در منظومه فکری آنان دارد.

منابع

۱. آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷)، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۲. اسلامی، علی (۱۳۸۹)، *پلورالیزم دینی از منظر قرآن کریم*، چاپ سوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. بوردو، ژرژ (۱۳۸۳)، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات نی.
۴. جعفری، محمد (۱۳۹۰)، *نقد معنویت مدرن از نگاه روشنفکران دینی*، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰)، *آیین عرفی (جستارهایی اعتقادی در بنیادهای سکولاریسم)*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. جیمز، ویلیام (۱۳۹۰)، *روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز*، ترجمه مسعود آذربایجانی، قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. حسین پور، رسول، حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۹۵)، «تولید و عرضه معنویت در بازار مصرف سرمایه‌داری»، *فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات نقد و نظر*، دوره ۲۱، ش ۸۳.
۹. حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۱)، *معنویت در سید مصرف*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۹۵)، «سکولاریزاسیون معنویت، تهدیدی فرهنگی»، *فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات نقد و نظر*، دوره ۲۱، ش ۸۳.
۱۱. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷)، «قرآن و الهیات جهانی»، *فصلنامه بینات*، ش ۱۷.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲)، *انسان‌شناسی اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف.
۱۳. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۲)، *دموکراسی قدسی*، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱)، *سنت و سکولاریسم*، تهران: صراط.
۱۵. _____ (۱۳۸۷)، *صراط‌های مستقیم*، تهران: صراط.
۱۶. _____ (۱۳۷۴)، «معنا و مبنای سکولاریسم»، *مجله کیان*، ش ۲۶.
۱۷. سروش، عبدالکریم، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور (۱۳۸۸)، *سنت و سکولاریسم*، تهران: نشر صراط.
۱۸. شاکرنژاد، احمد (۱۳۹۵)، «الهیات معنویت: معنویت پست مدرن و امکان سنجی استخراج نظام اعتقادی»، *فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات نقد و نظر*، دوره ۲۱، ش ۸۳.
۱۹. _____ (۱۳۹۴)، «رواج معنویت: روی گردانی از دین یا بازگشت به دین؟»، *اسلام و مطالعات اجتماعی*، سال سوم، ش ۱.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: نشر اسلامی.
۲۱. علی‌پور وحید، حسن (۱۳۹۴)، *اسلام رحمانی (تحلیلی بر مبانی و مؤلفه‌ها)*، قم: نشر معارف.

۲۲. فنایی اشکوری (۱۳۸۴)، بحران معرفت (نقد عقلانیت و معنویت تجدیدگرا)، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. کدیور، محسن (۱۳۸۵)، «قرائت فراموش شده»، مجله مدرسه، ش ۳.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. گلین، ریچاردز (۱۳۸۳)، پلورالیزم دینی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، احمدرضا مفتاح، چاپ دوم، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۶. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹)، «پرواز در ابرهای ندانستن»، مجله کیان، دوره ۱۰، ش ۵۲.
۲۷. _____ (۱۳۷۹)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، [بی جا]: طرح نو.
۲۸. مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۹۳)، معنویت رهایی بخش، [بی جا]: انتشارات صهبای یقین.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، عدل الهی، قم: نشر آل طه.
۳۰. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به رهایی (جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت)، چاپ اول، تهران: نشر نگاه معاصر.
۳۱. _____ (۱۳۸۶)، سیری در سپهر جان، چاپ دوم، تهران: نشر نگاه معاصر.
۳۲. هیک، جان (۱۳۸۷)، مباحث پلورالیزم دینی، ترجمه عبدالرسول گواهی، چاپ دوم، تهران: نشر علم.
۳۳. هیلاس، پائول، با همکاری پائول موریس و دیوید مارتین (۱۳۹۵)، دین، مدرنیته، پسامدرنیته، ترجمه محمدحسن مختاری و سیدرحیم موسوی نیا، چاپ اول، قم: عروة الوثقی.
۳۴. وولف، دیوید (۱۳۸۶)، روان شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران: انتشارات رشد.

