

نقد مفهوم «معنویت» در «تربیت معنوی» معاصر، معنویت دینی و نوپدید (تشابه ذاتی یا اشتراک لفظی)

حسین باغگلی*

بختیار شعبانی ورکی**

ابوالفضل غفاری***

علی نهاوندی****

دریافت مقاله: ۹۱/۱۲/۱۹

پذیرش نهایی: ۹۲/۴/۱۶

چکیده

هدف اصلی این مقاله بررسی جهتگیریها نسبت به «تربیت معنوی» است. دو جهتگیری در رویارویی با تربیت معنوی عبارت است از: ۱- جهتگیری دینی ۲- جهتگیری فارغ از دین. در تربیت معنوی با جهتگیری دینی، یک دین خاص محور توجه است و تلقی معنویت عبارت از ارتباط با خالق و آماده شدن برای قرب اوست. در جهتگیری فارغ از دین، ضمن تشکیک در مفروضه‌های دینی، انسان در وضع جاری مورد توجه است و معنویت تلاشی برای دستیابی به آرامش در موقعیت عدم تعین موجود است. در این مقاله نشان داده شده است که معنی اصطلاح معنویت به عنوان عنصر مشترک در دو جهتگیری با یکدیگر تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای دارد؛ بنابراین با قدری مسامحه می‌توان اشتراک لفظی را بر تشابه ذاتی این مفهوم در دو رویکرد مورد بررسی، ترجیح داد. کلید واژه‌ها: معنویت و تربیت معنوی، جهتگیری دینی، جهتگیری فارغ از دین، چالش ادیان در جهان معاصر.

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه فردوسی مشهد

hbaghgoli@gmail.com

bshabani@um.ac.ir

gaffari@um.ac.ir

nahavandi47@yahoo.com

** استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

*** استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

**** سطح چهار حوزه (معادل دکتری)

مقدمه

علم‌گرایی^۱ نیمه دوم قرن ۱۹ و نیمه اول قرن ۲۰ (که تجربه‌پذیری را به عنوان مهمترین شرط علمی بودن هر پدیده تلقی می‌کرد.) با پذیرش پیش‌شرط تجربه‌پذیری در ابتدا بر عدم امکان بررسی و بحث درباره عالم ماوراء و سپس بی‌معنایی آن صحه گذارد. تلقی بی‌معنایی عالم ماوراء و ذهنی بودن آن، اندک اندک شائبه ساختگی بودن آن از سوی ذهن بشر برای پاسخ به نادانیهای خود را به میان کشید تا جایی که برخی متفکران چون آگوست کنت^۲ مدعی شدند که دین به دوران طفولیت فکری انسان مربوط بوده است و با پا گذاشتن به عرصه علم، دیگر به توجیحات دینی برای پدیده‌های هستی و از جمله امور انسانی نیازی نیست (فروغی، ۱۳۸۱: ۶۲۳). هرچند این مبارزه سرسختانه در نیمه اول قرن بیستم نوید حذف دین از عرصه زندگی انسان مدرن را می‌داد و انتظار می‌رفت که پیش‌بینی متفکران تأثیرگذار قرن نوزده (کسانی چون آگوست کنت، اسپنسر^۳، دورکیم^۴، وبر^۵، مارکس^۶ و فروید^۷) مبنی بر اینکه دین بتدریج اهمیت خود را از دست خواهد داد و با ظهور جامعه صنعتی افت آن چشمگیر می‌شود (اینگلهارت^۸ و نوریس^۹، ۱۳۸۷: ۱۷)، تحقق عینی یابد در دهه‌های پایانی همین قرن، نقدهای مطرح شده به مدرنیته و پذیرش ناتوانی از سوی علم‌گرایان برای پاسخگویی به همه ابعاد وجودی انسان، حذف کامل دین از زندگی انسان را با تردید رو به رو ساخت. البته این تردید اگرچه در موارد محدودی به صحه گذاری بر بازگشت به دین خودنمایی نمود^(۱)، توافق ضمنی متفکران پسامدرن در رابطه با اینکه بازگشت به دنیای دین سنتی، بازگشتی به عقب به شمار می‌رود، زمینه را برای طرح معنویتهایی فراهم ساخت که فارغ از دین بود و بر عدم ضرورت پابندی به شریعتی خاص تأکید می‌کرد؛ چنانکه گریفین صریحاً بیان می‌کند:

زیر سؤال بردن رویکرد مدرن درباره خصوصی‌سازی دین، ضرورتاً حاکی از تمایل برای

-
- 1 - Scientism
 - 2 - August Comte
 - 3 - Herbert Spencer
 - 4 - Emile Durkheim
 - 5 - Max Weber
 - 6 - Karl Marx
 - 7 - Sigmund Freud
 - 8 - Ronald F. Inglehart
 - 9 - Pippa Norris

حکومتی دینی یا صورت دیگری از جامعه دینی نیست؛ چنین جنبشی بیشتر ماقبل مدرن است تا پسامدرن (گریفین، ۱۳۸۱: ۲۱).

بنابراین طرح بازگشت به معنویت در دنیای پست مدرن، نه تنها الزاماً به معنای به رسمیت شناختن ادیان نیست، بلکه بیشتر به مفهوم تلاش برای پر کردن خلأ معنویت انسانی با معنویت‌هایی است که مشکلات ادیان تاریخی و سنتی را نداشته باشند.

مطالعه مفهوم معنویت در زمینه تربیتی معاصر حکایت می‌کند که در رویارویی با مفهوم «معنویت» طیفی از دین‌باوری تا معنویت‌باوری فارغ از دین وجود دارد. در یک سوی این طیف، متفکران دینی قرار دارند که معتقدند اصولاً مفهوم معنویت تنها در چارچوب گفت‌وگو دینی معنا پیدا می‌کند و غیر از ادیان آسمانی (حتی ادیان زمینی) نمی‌توانند از معنویت - به مفهومی معنادار - سخن به میان آورند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷). در سوی دیگر این طیف، متفکران سکولار قرار دارند که معنویت را نیاز عاطفی و روانشناختی انسان تلقی می‌کنند و الزامی در هویت‌بخشی دینی برای حل نیازهای معنوی نمی‌بینند (بست^۱، ۲۰۰۸: ۳۲۱). در این جریان فکری، معنویت می‌تواند کاملاً از دین و نمادهای دینی فارغ باشد و می‌توان معنابخشی آن را با اتصال به درون انسان یا ارتباط عمیق با طبیعت و هستی کاملاً محقق کرد. معنا‌باورانی که بر معنویت منهای دین صحه می‌گذارند با ترکیب ادیان زمینی شرق و هم چنین تفسیرهای جدید از باورهای باستانی در پی تولید نسخه‌هایی برای التیام نیازهای معنوی انسان معاصر هستند؛ با این وصف برای فهم تفاوتها (و احیاناً شباهتهای) این دو گونه رویارویی با معنویت، لازم است از دیدگاهی دیگر و با تعلیق و در پراختز قراردادن احساس تعلق به هر یک از دو رویکرد به چالش میان دو اردوگاه نگرینست. در این مقاله دو گونه رویارویی با معنویت از دید هر یک از دو رویکرد، مورد واکاوی قرار گرفته است. در این راستا، تمرکز بر تمایز ماهوی بین دو کاربرد از مفهوم «معنویت» بوده است. از دید نویسندگان، کاربرد مشترک لفظ «معنویت» از سوی دینداران و معنویت‌باوران، زمینه‌ساز سوء تفاهمی بوده است که به تلقی اشتراک کاربرد اصطلاحی آنها (در دو زمینه معنا‌باوری دینی و معنا‌باوری سکولار) نیز منجر شده است. آنچه امروزه با طرح مفهومی تحت عنوان «تربیت معنوی» به زمینه‌سازی سوء تفاهم منجر شده است، بیشتر حاصل همین اشتراک لفظی معنویت در دو زمینه کاربردی متفاوت بوده است. در این مقاله ضمن بررسی دو رویکرد به معنویت دو گونه متمایز از پرداختن به معنویت

مورد تدقیق قرار می‌گیرد؛ بر این اساس به سؤالات زیر پرداخته شده است:

- «معنویت» در بافت معنا‌باوری دینی و معنا‌باوری سکولار به چه معناست؟ طرفداران هر یک از دو جریان چگونه با آن رو به رو می‌شوند و جهت‌گیریهای متفاوت در مورد معنویت چه تأثیری بر مفهوم «تربیت معنوی» دارد؟

- نقدها و پاسخهای هر یک از دو رقیب (معنا‌باوران دینی و سکولار) در کاربرد مفهوم «معنویت» به یکدیگر چیست؟

- تمایزات و تشابهات اساسی در کاربرد معنویت در میدان دو رقیب (معنا‌باوران دینی و سکولار) چیست؟

چیستی دین، معنویت و تربیت از دیدگاه دین‌باوران

برای فهم «معنویت» از دید دین‌باوران، لازم است ابتدا چیستی دین مشخص شود؛ به عبارت دیگر با درک حدود و قلمرو دین می‌توان منظور از معنویت را در این حوزه مشخص کرد.

ظاهراً اولین جرقه‌های ضرورت تعریف دین باید در جامعه‌ای صورت پذیرفته باشد که برای دین رقیبان دیگری پا به عرصه اجتماعی گذاشته باشند که مدعی عرضه پیشنهاد در مقوله‌های مشابه بوده‌اند (مثل فلسفه، علم و ...). شجاعی‌زند معتقد است:

تلاش برای تعریف دین و تبیین ماهیت آن به طوری که بتوان عرصه و حیطه آن را از دیگر بخشهای حیات اجتماعی متمایز ساخت، اساساً رویکردی غربی است. این تمایل زمانی در غرب قوت گرفت که میان دین از یک سو و علم و سیاست در سوی دیگر، مباحث نظری و عملی جدی مطرح شد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۱۴).

براین اساس باید پذیرفت که تلاش برای تعریف «دین»، جدید، و از ضرورت‌های دنیایی است که در آن رقابت بین دین و سایر گونه‌های دستاورهای معرفتی بشر به حد قابل توجهی از درگیری رسیده باشد به گونه‌ای که تفاوت در نگاه به قلمرو دین می‌تواند در عرضه تعریف از آن هم مؤثر باشد (داوودی، ۱۳۸۸: ۳۷).

مرور تعاریف عرضه شده از سوی دین‌باوران در مورد چیستی دین حکایت از عدم اشتراک

کامل در این زمینه دارد؛ به عنوان مثال توماس^۱ در دایرةالمعارف بین‌المللی تربیت^۲ در تعریف دین می‌گوید:

از دین دو نوع تعریف شده است: برخی دین را در معنای وسیعی به کار می‌برند و آن را معادل مجموعه‌ای از ارزشهای انسانی، پیگیری جدی و قوی اهداف یا نظامی از ارزشها می‌دانند و برخی دین را در معنای محدودتری به کار می‌برند؛ این افراد دین را نظامی منسجم، متشکل از خداشناسی (باورهای مربوط به ماهیت خدا و جهان)، عبادات و مناسک، اخلاقیات، معرفت‌شناسی و غایت و هدف زندگی می‌دانند. تعریف اول بسیاری از مجموعه‌های نگرشی و ایدئولوژیک درباره انسان را در بر می‌گیرد، اما دیدگاه دوم به ادیانی همچون ادیان ابراهیمی محدود می‌شود (۴۹۹۶-۴۹۹۵)؛ هم چنین بهشتی در عرضه تعریفی از دین می‌نویسد:

دین مجموعه‌ای از آموزه‌های نظری درباره جهان، انسان و آفریدگار این دو، و هنجارهای اخلاقی و دستورهای عملی مبتنی بر آن آموزه‌ها با سه هدف اعتقاد، تخلق و عمل است (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۶۹).

با مرور این تعاریف^(۲)، می‌توان این جهتگیری کلی را در دیدگاه دین‌باوران مشاهده کرد که در همه تعاریف به صورت مستقیم و غیرمستقیم موارد زیر به عنوان پیش‌فرض و اصل تلقی شده‌است:

- ۱- این هستی، خالقی دارد و آن خالق خداست.
- ۲- خالق هستی، هدایت مخلوقات را بر خود فرض می‌داند.
- ۳- خالق مسیری را برای هدایت مخلوقات (که همان مسیر وحی یا فرستادن پیامبر باشد) در نظر گرفته است.
- ۴- بهره‌مندی از هدایت و قرار گرفتن در مسیر حق تنها از طریق عمل به دستور الهی مقدور است.

با توجه به جهتگیریهای مطرح شده، چنین به نظر می‌رسد که براساس تلقی دین‌باوران از دین، تربیت رکن اساسی آموزه‌های دینی تلقی می‌شود^(۳)؛ چنانکه باقری در کتاب «هویت علم دینی» با بررسی نظر متفکران اسلامی چون علامه طباطبایی و ... در خصوص هدف و غرض دین می‌نویسد:

1 - Thomas, A.

2 - The International Encyclopedia of Education

دین عهده‌دار بیان هر سخنی و طرح هر گونه معرفتی نیست، بلکه سخن معینی برای گفتن دارد؛ ...شناساندن قدر و منزلت خدا به انسان و به دست دادن دستورالعملهای فردی و اجتماعی برای پیمودن راه خدا و تقرب به او، کاری است که دین به طور اعم و اسلام به طور اخص به عهده گرفته است (باقری، ۱۳۸۲: ۱۵۴).

با توجه به این توضیحات، معنویتی که براساس ویژگیهای دین می‌توان به دین نسبت داد، باید حائز ویژگیهای مشخصی به این شرح باشد:

- ۱ - معنویت در ارتباط با وجود خالق معنا می‌یابد.
- ۲ - از آنجا که وجود خالق از محسوسات فراتر است، معنویت در فرامحسوسات ریشه دارد.
- ۳ - معنویت باید در تحول و هدایت زندگی فرد معنوی مؤثر باشد.
- ۴ - دستیابی به معنویت باید از طریق راهنماییهای دین باشد.

«تربیت معنوی» جزئی از «تربیت دینی»

براساس آنچه درخصوص تعریف دین و در نتیجه برداشتی که درباره معنویت از نگاه دینی به دست آمد، معنویت تنها آرمان تربیت دینی به شمار نمی‌رود؛ به عبارت دیگر گستره تربیت دینی از صرف معنویت فراتر است. یک نکته قابل توجه این است که دین به دلیل پیگیری هدف تشکیل امت دینی، نیازمند ایجاد انسجام بین مؤمنان و خروج از تمرکز بر فردیت انسانهاست؛ به این منظور ضرورت عرضه برنامه‌های مشترک اجتماعی را در دستور کار خود دارد؛ بنابراین معنویت مورد نظر دین نمی‌تواند فقط به جنبه‌های شخصی ارتباط با خداوند محدود شود (چنانکه در دین مسیحیت به آن اشاره می‌شود) و باید جلوه‌های اجتماعی نیز پیدا نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۷). با این توضیح در ادامه تلاش می‌شود رویکردهای تربیتی در تربیت دینی مورد تحلیل قرار گیرد.

در میان متفکران دینی، تربیت (که عموماً با پسوند دینی محدود به هر دین به کار می‌رود؛ مثل تربیت مسیحی، تربیت اسلامی، تربیت یهودی و ...) بسته به اینکه از چه زاویه‌ای به آن نگریسته شود، طبقه‌بندیهای مختلفی دارد. متفکرانی چون دیویز و فرنسی^۱ (۲۰۰۷) با توجه به هدفهای قابل پیگیری در تربیت دینی، دسته‌بندی سه‌گانه‌ای از انواع تربیت عرضه می‌کنند. اهداف این سه

رویکرد به این شرح است:

- دیندار سازی: پرورش شاگردان به منظور دینی شدن^۱
- تعالی معنوی و آگاهی بخشی، توسعه رشد معنوی افراد و آگاهی بخشی دینی به آنها^۲
- آشناسازی با ادیان، دانش افزایی افراد درباره ادیان جهان^۳

به نظر می‌رسد جدا از اینکه تربیت (از دید دینداران) مبتنی بر چه دیدگاه و یا روشی مطرح باشد، هدف از تربیت می‌تواند وسیله مناسبی برای دستیابی به رویکردهای موجود به تربیت باشد. هرچند دیویز و فرنسی سه رویکرد را برای دین معرفی می‌کنند، تأمل بیشتر در توضیحات آنها، حکایت می‌کند که می‌توان دو رویکرد کلی برای رویارویی با تربیت از نگاه دینداران به این شرح تصور کرد:

۱ - تربیت با دین^۴: از زاویه این نگرش، دین محور اساسی تغییر و تحول زندگی آدمی به شمار می‌رود (مغنیه، ۱۳۸۲: ۴۲). این رویکرد که دربرگیرنده دو رویکرد دیندارسازی و تعالی معنوی است بر این باور استوار است که دین (دینی خاص که از سوی مؤمنان به آن دین به‌عنوان تنها راه سعادت به شمار می‌رود) می‌تواند راهنمای انسان برای رسیدن به حقیقت باشد؛ به عبارت دیگر سعادت انسانها در دیندار شدن و زندگی براساس معیارهای دینی است (مطهری، ۱۳۷۳؛ دیانی، ۱۳۹۰). در این نگرش به تربیت، هدف مربی وارد کردن فرد به جرگه دینداران (دین‌دار سازی) و وسعت بخشی به نگاه او در زندگی براساس باورهای مطرح در دین مورد تأیید (تعالی معنوی) است. در رویکرد دیندارسازی از دید برخی متدینان (ایمانگرایان مسیحی) رفتارهایی که از نظر دینی، ضروری و اصیل است و بدون تبیین دقیق عقلانی در میان دینداران عرف شده است، نیازمند تشریح دقیق عقلانی نیست (جوادی، ۱۳۸۱: ۲۹)؛ به عبارت دیگر این دانش دینی نیست که به تحول زندگی معنوی افراد منجر می‌شود، بلکه بیشتر رفتار و سلوک دینی مبتنی بر ایمان (حتی بدون اطلاع از ریشه‌های عقلانی آن) است که به دستیابی افراد به معنویت منجر می‌شود (اکبرزاده، ۱۳۹۰). این سطح از تربیت دینی که تلاشی است برای مبادی به آداب دینی نمودن افراد، سطح اولیه و روئینایی دینداری، و همان بخشی از دینداری است که مورد انتقاد بسیاری از رهبران مدعی

1 - to nurture pupils into religious faith

2 - to promote pupils' spiritual development and awareness

3 - to teach pupils about world religions

4 - Education by Religion

روشنفکری معنوی قرار می‌گیرد که خود تلاش می‌کنند عرضه کننده معنویت آگاهانه باشند (اوشو^۱، ۱۹۹۰-۱۹۳۱؛ سای بابا^۲ ۲۰۱۱-۱۹۲۶ و دیگران). اما در سطحی بالاتر، آنجا که قرار است تربیت دینی بر تعالی بخشی زندگی مؤمنان مبتنی باشد، ضرورت برخورداری از آگاهی و معرفت دینی، انکارناپذیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶). باید توجه کرد که رویکرد اول (دیندار سازی) بیشتر در میان مبلغان مسیحی مشاهده می‌شود، اما بیشتر متفکران اسلامی (و بویژه شیعی همچون علامه طباطبایی، مطهری و ...) در مباحث خود مبتنی بر رویکرد دوم (تعالی بخشی زندگی با دین) ارائه نظر می‌کنند.

۲ - تربیت برای آشنایی با دین^۳: متفکران تربیتی حامی این رویکرد معتقدند که در جریان تربیت نمی‌توان بدون در نظر گرفتن جنبه‌های عقلانی انسان، محتوای تربیتی با بار ارزشی از پیش تأیید شده‌ای را به متربی منتقل کرد؛ بلکه با در نظر گرفتن این اصل، که الزاماً آنچه گروهی از افراد ارزشمند تلقی می‌کنند بین گروه‌های دیگر، وضع مشابهی ندارد، باید برای متربی این آزادی را قائل بود که در پی تحلیلهای عقلانی خود بین آنچه گروه‌های مختلف ارزش تلقی می‌کنند به انتخاب دست بزنند (هرست^۴؛ به نقل از باقری، ۱۳۸۰: ۲۴-۱۸). بر این اساس در جریان تربیت حداکثر فعالیت در زمینه مسائل دینی، آشناسازی متربیان با باورها و رفتار مطرح در نگرشهای دینی (آن هم در مجموعه‌ای از ادیان بزرگ جاری و نه دینی خاص) است (دیویز و فرنسی، ۲۰۰۷: ۱۶۵). هدف از این اقدام زمینه‌سازی برای آشنایی متربیان با ادیان جهان است^(۴).

هرچند رویکردهای مطرح شده به تربیت (از دید دینداران) تفاوتی با یکدیگر دارد، باید توجه کرد که در نهایت درک از مفهوم «معنویت» در آنها حائز همان ویژگیهایی است که برای معنویت دینی مطرح شد.

کاستیهای نگرش دینی در تربیت معنوی از دید معنویت باوران فارغ از دین

۱ - مهمترین نقد معنویت باوران فارغ از دین به دینداران، محدود سازی متربیان و اجبار آنها به

1 - Osho

2 - Saury baba

3 - Education about Religion

4 - Hirst

اندیشیدن و رفتار در مسیری از قبل انتخاب شده است. عملی که از نظر مخالفان رویکردهای دینی باعث جزم‌گرایی در حوزه اندیشه‌متری و از بین رفتن امکان همه‌جانبه‌نگری و در موارد پیشرفته، عدم تحمل نظریات مخالف و گمراه تلقی کردن سایر نگرشها به زندگی می‌شود.

بست در توضیح این نقد می‌نویسد:

هنگامی که معنویت در تربیت مطرح می‌شود، ترویج معنویت محدود شده به دین نمی‌تواند آموزش داده شود؛ زیرا اهدافش (ترویج مجموعه‌ای از باورهای خاص و چارچوبی برای ساخت احساس نسبت به دنیا برای ترویج تعهد به دکنترین مذهبی) نمی‌تواند با اهداف تربیتی ممزوج شود که بر عقل خود بنیاد [به‌عنوان تربیت پذیرفته شده در دنیای امروز] مبتنی است (بست، ۲۰۰۸: ۳۲۳).

۲ - مخالفان استفاده از رویکردهای دینی در تربیت معنوی معتقدند که اصل فکر معنویت در

درون هر دین خاص با ابهام رو به رو است. مارپلز^۱ بر این باور است که:

هرچند به‌ظاهر طرح معنویت در بستر دینی می‌تواند معنادار به نظر برسد، باید توجه کرد که فکر معنویت در متن دینی بسیار مبهم است و با توجه به اینکه توضیحات مطرح شده درباره آن از خاصیت درون دینی برخوردار است به نوعی خود تبیین‌گری می‌انجامد بدون اینکه توان سنجش بیرونی داشته باشد؛ بنابراین نمی‌تواند مدعی اعتبار کلی (در حیات فکری عمومی) باشد (مارپلز، ۲۰۰۶: ۲۹۴).

۳ - از دیگر نقاط مورد انتقاد در نگاه تربیت معنوی با رویکرد دینی (از دید مخالفان با

معنویت‌باوری دینی) این است که معنویت دینداری به نوعی به قرار گرفتن در یک گروه اجتماعی (تحت عنوان دینداران) منجر می‌شود و چنین امری به اینجا می‌رسد که فرد به صرف برخوردار بودن از برجسب دینداری، نوعی از معنویت دائمی را در خود احساس کند؛ به عبارت دیگر فرد در عین اجرای خطاهای مختلف، هیچ‌گاه خود را از دایره دینداران (و به عبارتی معنوی بودن) خارج نبیند. بیگر^۲ در تشریح این نقد می‌نویسد:

مفهوم معنویت نمی‌تواند به خدا ترس بودن یا دیندار بودن کاهش پیدا کند. فرد به صرف اینکه به گروهی وابسته است که به شکل خاصی عبادت می‌کنند، نمی‌تواند معنوی تلقی شود (بیگر، ۲۰۰۸: ۶۱).

1 - Marples, R

2 - Bigger, S

پاسخ دینداران به کاستیهای مطرح شده از سوی معنویت باوران فارغ از دین

۱ - دینداران در پاسخ به ایراد محدودسازی متریان در جریان تربیت معنوی با رویکرد دینی، چنین مطرح می‌کنند که اولاً در جریان تربیت عقلانی نیز متربی به تفکر در دستگاه خاص فکری مقید است؛ به‌عنوان مثال پلنتینگا (۲۰۰۰) به عقلانیتهای پنجگانه اشاره می‌کند که در واقع پنج دستگاه فکری مختلف در پرداختن به بعد عقلانی انسان است؛ به عبارت دیگر با توجه به وجود رویکردهای مختلف در تعریف عقلانیت و وجود دستگاه‌های مختلف عقلانی، مریانی که تلاش می‌کنند متریان خود را تربیت عقلانی کنند، سرانجام به انتخاب یکی از رویکردهای موجود به عقلانیت می‌پردازند؛ با این توضیح از دید دینداران نسبت دادن محدودسازی متریان در حوزه تربیت دینی با چالش رو به رو است؛ چراکه متریان دین‌ناباور هم به‌گونه‌ای دیگر در حال محدودسازی ذهنیت متفکران خود هستند و انسان بدون استفاده از یک دستگاه فکری خاص نمی‌تواند حرکتی رو به جلو داشته باشد. ثانیاً هرچند این ایراد به رویکردهای ایمانگرایانه، که بیشتر در مسیحیت رایج است، وارد است، مرور اصول و شیوه‌های تربیت اسلامی (از جمله ضرورت پذیرش عقلانی اصول دین) حاکی است که تربیت اسلامی به هیچ وجه بر تلقین و تحمیل مبتنی نیست. از نگاه علامه طباطبایی، جایگاه تعقل و تفکر در اسلام تا بدان حد ارزشمند و والاست که خداوند در قرآن، حتی در یک آیه نیز بندگان خود را به نفهمیدن و یا راهی را کورکورانه پیمودن امر نکرده است (به نقل از نفیسی، ۱۳۷۹). یکی از ضرورت‌های تدین (در اسلام) انتخاب آگاهانه و مسئولانه باورهای اسلامی از سوی افراد است و همین امر برای رد نقد وارد شده کفایت می‌کند.

۲ - دینداران در پاسخ به نقد ابهام در معنویت دینی بر این باورند که یکی از مهمترین عوامل چنین تصویری در مورد آموزه‌های دین (از جمله معنویت)، زاویه نگرش است؛ به عبارت دیگر نوع نگرش به آموزه‌های دینی سطح انتزاع و ابهام را با شدت و ضعف رو به رو می‌سازد. هنگامی که نگاه به آموزه‌های دینی، برون‌دینی باشد، ابهام و انتزاع در سطح بالایی تلقی می‌شود، اما واقعیت این است که برای فهم هر متن، حضور در آن متن از ضروریات است؛ به عبارت دیگر صرف نگاه نظری به هر دستگاه فکری برای قضاوت در مورد سطح ابهام آن کفایت نمی‌کند. شاید بسیاری از دستگاه‌های فکری موجود، بدون اطلاع از زمینه‌ها، پیش‌فرضها و اصول آنها در نگاه اول مبهم به نظر برسد اما با ورود به شبکه اطلاعاتی آن دستگاه فکری و فهم موارد لازم از ابهام آن کاسته

شود؛ با این توضیح، عدم فهم ما از آموزه‌های دینی الزاماً به منزله بی‌معنایی این آموزه‌ها نیست. علاوه بر این، دستاوردهای تمدن دینی (از جمله تمدن مسیحی و اسلامی) نمونه‌های برجسته‌ای از تولیدات منحصر به فرد ادیان تلقی می‌شود و لذا نسبت دادن ابهام به آموزه‌های دینی با دشواری رو به رو است؛ با این توضیح دینداران، مدعی عرضه شیوه‌های متفاوت و روشن برای پیشبرد حیات معنوی انسان هستند؛ هم چنین مرور آموزه‌های ادیان نشان می‌دهد که انتساب ابهام به معنویت دینی (از سوی معناپاوران فارغ از دین) به نسبت یکسان در همه ادیان صحیح نیست؛ چراکه ابهامات در یهودیت (عرضه تصویر انسانی از خدا و ...) یا مسیحیت (تثلیث، عشای ربانی و ...) به هیچ‌وجه در آموزه‌های اسلامی مشاهده نمی‌شود و آموزه‌های اسلامی به گونه‌ای است که پذیرش و فهم عقلانی آن را ممکن می‌کند و از همین روست که در اسلام تأکید بر خردورزی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

۳- دینداران بر این باورند که تلقی گروه دینداران به‌عنوان یک گروه اجتماعی با چالش رو به رو است؛ چراکه صرفاً ورود به جرگه دینداران به تشکیل گروه همسان دینی منجر نمی‌شود؛ به‌عبارت دیگر در درون گروه دینداران افراد از سطوح مختلفی برخوردارند و اطلاق دیندار بودن به آنها به منزله یکسان دانستن همه آنها نیست. بنابراین قرار گرفتن در گروه اجتماعی خاص به منزله نائل شدن به درجات معنوی خاص نیست. بیان مقامهای چهارگانه اسلام، ایمان، تقوا و یقین (باقری، ۱۳۸۸: ۲۴۳) به همین بحث اشاره دارد؛ با این توضیح باید گفت که چه بسا کسی ظاهراً در گروه دینداران (به معنای عام) قرار بگیرد، اما درجه معنوی والایی نداشته باشد؛ بنابراین باید مقام دینداری را از مقام معنویت جدا کرد؛ چراکه در مقام دینداری، رویکردی فقهی و حقوقی جاری است که هدفش تأیید فرد به‌عنوان عضوی از جامعه دینی است، اما در مقام معنوی، رویکردی تربیتی حاکم است که تلاش دارد انسان را به مدارج عالی انسان رشد یافته دینی برساند. نکته دیگر اینکه دینداران بر این باورند که تشکیل معنویتهای نوظهور نیز در دراز مدت به تشکیل و توسعه گروه اجتماعی خاص منجر خواهد شد. هرچند نوظهور بودن بسیاری از جریانهای معنوی، مانع از مشاهده دقیق گروه اجتماعی خاص می‌شود در دراز مدت انسجام بین افراد، تشکیل ساختار برای هدایت و رهبری پیروان و ... ضرورت تشکیل مرکزی مشخص (آنچه در برخی جریانهای معنوی نوظهور چون معبد اوشو در پونای هند مشاهده می‌شود) را ایجاب می‌کند و این خود به‌صورت مشابه، نقد به گروه اجتماعی دینداران را به معنویتهای مدعی فارغ از دین نیز وارد می‌سازد.

چیستی معنویت و تربیت معنوی از دیدگاه معنا‌باوران فارغ از دین

طرح معنا‌باوری فارغ از دین، پروژه‌ای است که از سوی مخالفان با دین و یا کسانی مطرح شده است که دین را ناتوان در حل همه مسائل انسانی می‌دانند. خاستگاه این رویکرد در مغرب زمین است و ظهور آن در بستر تجربه بشری در رویارویی با دین مسیحیت است. حضور آن در مشرق زمین کمتر حاصل تجربه عینی از درک کاستیهای دین و بیشتر حاصل ارتباط معرفتی با دنیایی است که این چالش را درک، و تلاش می‌کند آن را حل و فصل کند^(۵). بر این اساس برای درک بهتر چگونگی شکل‌گیری رویکرد معنا‌باوری فارغ از دین به‌طور خلاصه بر روند تحولات فکری انسان غربی در رویارویی با دین مرور، و سپس به تشریح رویکرد معنا‌باوران فارغ از دین، نسبت به معنویت و تربیت معنوی پرداخته می‌شود.

تثبیت قدرت مسیحیت در دنیای غرب با محوریت کلیسا که به اقتداریابی اندیشه دینی متفکران مسیحی منجر شد، زمینه‌ای برای تسلط ارباب کلیسا بر زندگی فردی و اجتماعی انسان شد (دوران^۱، ۱۳۸۶: ۹۸). چنین تسلطی که برگرفته از دکترین آگوستین^(۶) بود به رکود فکری انسان این دوره و مانعی جدی برای پیشرفت او منجر شد. تسلط این رویکرد در قرون وسطی، زمینه‌ای را برای تلاش به منظور رهایی از بند کلیسا فراهم ساخت که در قرون بعدی تحت عنوان مدرنیسم نامیده شد. ظهور مدرنیسم، که با مخالفت در برابر کلیسا از دهه‌های اول قرن ۱۷ میلادی آغاز شد، بزودی در حوزه‌های مختلف فلسفی، سیاسی، اجتماعی و علمی رویکردهای جدیدی را مطرح کرد. در دوره مدرنیته^(۷) رویارویی با دین وجه خصومت به خود گرفت. در چگونگی رویارویی مدرنیته با دین، گریفین می‌نویسد:

در جهان‌بینی مدرن (ثانویه) اولاً در دیدگاه نوداروینی از تکامل، جهان آن چنانکه آن را می‌شناسیم با صورتهای گوناگون زندگیش که حیات انسانی را نیز در برمی‌گیرد به هیچ معنی آفریده خدایی مشخص نیست... ثانیاً انسان دیگر تمثیل سرآمد ویژگیهای عمومی عالم نیست...؛ هم چنین این تلقی، که حیات آدمی پس از مرگ جسم او ادامه دارد، یقیناً در جهان‌بینی مادی‌گرا انکار شده است (گریفین، ۱۳۸۱: ۵۶ - ۶۰).

در دوره مدرنیته، اومانیزم، که زاده تفکرات فلسفی جدید به شمار می‌رود با پذیرش جایگاه

1 - Durant, W

ویژه انسان در هستی، میزان آزادی انسان را در این هستی فراتر از آن دید می‌داند که سرسپردگی مطلق به دستور ارباب کلیسا تنها راه نجات تلقی شود. از سوی دیگر طرح دیدگاه‌های فلسفی چون تمرکز بر وجدان انسانی برای دستیابی به اخلاق پایدار از سوی متفکرانی چون کانت، زمینه‌ساز عدم نیاز به دستورهای بیرونی برای هدایت اخلاقی بشر (چیزی که هویت اصلی دین به آن متکی بود). را فراهم ساخت (الکساندر^۱، ۲۰۰۳: ۳۶۷)؛ هم چنین طرح وابستگی ارزشها به موقعیت‌ها از سوی عملگرایان، شائبه بی‌معنایی ارزشهای مطلق را ایجاد نمود (گوتک^۲، ۱۳۸۶: ۱۵۱). چنین دیدگاه‌هایی زمینه لازم را برای مخالفت علنی با دینداری و طرح موضوع وابستگی دین به حوزه تخیل انسان را فراهم ساخت. لادری‌گری درباره خدا آرام آرام جای خود را به انکار خدا داد و متفکران دین‌ستیز مدرنیته (نیچه^۳ ۱۹۰۰-۱۸۴۴) تلاش کردند این شجاعت را در انسان نهادینه کنند که خدایی وجود ندارد و ادیان تنها بافته‌های ذهن بشر برای توجیه نادانیهای خود بوده است. تفکر مدرنیستی، که هنوز هم بین برخی از متفکران متأخر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است به رغم توفیق در محدودسازی نفوذ و قدرت دین در عرصه‌های مختلف زندگی انسان غربی، هیچ‌گاه نتوانست به حذف کامل دین از زندگی انسان منجر شود^(۸).

با توجه به این توضیحات در دوره مدرن، تلاش برای حذف تربیت دینی، سرعت فوق‌العاده‌ای در سیستم تربیتی غرب یافت تا جایی که نظامهای آموزشی ترجیحشان عملکرد سکولار (حذف تأکید بر اخلاقیات دین خاص در مدرسه) بود. متفکران تحلیلی چون هرست^۴ (۱۹۷۴) تصریح می‌کردند که تأکید بر آموزه‌های اخلاقی دین خاص در مدرسه با اصل تربیت در تضاد است؛ چراکه ما در جریان تربیت به دنبال بارورسازی عقلانیت متربی برای انتخابهای آگاهانه هستیم در حالی که با عرضه آموزه‌های دینی به دنبال ایجاد نوعی سرسپردگی به مبانی دینی خاص هستیم.

سرعت فوق‌العاده ضدیت با دین، همزمان با ناتوانیهای دنیای مدرن در پاسخگویی به همه نیازهای انسان غربی، کاهش پیدا کرد و رویارویی با دین شکل تازه‌ای به خود گرفت. عدم موفقیت دنیای مدرن در حل مسائل زندگی انسانی در ابعاد مختلف از یک سو و ناکارآمدی پیشنهادهای رشد و تعالی انسان در جامعه متمدن غرب، که با وقوع جنگهای جهانی کاملاً بر انسان

1 - Alexander

2 - Gutek

3 - Nietzsche

4 - Hirst

مدرن روشن شد از سوی دیگر، زمینه‌ساز تأمل جدی در توجه به بعد معنوی انسان شد. متفکران جدید، که در عرصه‌های مختلف و با رویکردهای متفاوت به نقد دنیای مدرنیسم پرداختند، اندک اندک تحت عنوان کلی‌تری به نام «متفکران پست مدرن» به جریانی علیه باورهای مدرنیسم تبدیل شدند (باقری، ۱۳۷۵: ۶۵). بسیاری از متفکران پست مدرن به‌رغم اینکه همچنان مبانی پذیرفته شده دینی را مجهول و غیرعقلانی می‌دانستند بر کارایی ادیان در تسکین آلام روحی بشر صحه می‌گذاشتند. آلبرایت^۱ (به نقل از گلشنی، ۱۳۸۷: ۲۴) در توضیح ویژگیهای دین می‌نویسد:

افراد دین را در متمرکز کردن زندگی خود مفید می‌یابند. دین تجربه احساس خطر را تنظیم می‌کند و در اوقات سختی، آرامش‌بخش است. دین در بیشتر جوامع به‌عنوان نوعی چسب به کار می‌رود که افراد را به هم پیوند می‌دهد.

در این دوره به‌رغم نقد عمومی متفکران پست‌مدرن به مدرنیست‌ها در بی‌توجهی به ساحت معنوی انسان، بازگشت به دین سنتی نوعی بازگشت به عقب به شمار می‌رود. بنابراین در این دوره می‌توان گونه جدیدی از رویارویی با بعد معنوی انسان را مشاهده کرد. معنا‌باوری فارغ از دین، که تجربه‌ای جدید در برخورد با معنویت است از دهه ۱۹۷۰ میلادی به بعد (که در مطالعات جامعه‌شناسی دین به دوره «جنبش‌های نوپدید دینی^۲» شهرت یافته است). شروع می‌شود. این دوره، دوره‌ای است که در آن شیوع فرقه‌های معنوی بسیار رونق گرفته است (شعبانی سارویی، ۱۳۸۹: ۱۸۷). این معنویت‌ها به‌رغم بی‌اعتبار دانستن آموزه‌های دینی در تغییر عمیق زندگی انسان، معنویت را عاملی در سطوح مختلف زندگی انسان می‌دانند (کریک و جلفز^۳، ۲۰۱۱).

تعدد فرقه‌های معنوی نوپدید با گرایشهای مختلف، مانع می‌شود که اجماعی در تعریف نظریه پردازان این جنبشها از معنویت مشاهده شود. در برخورد رهبران جنبشهای نوظهور با تعریف معنویت، می‌توان جهتگیریهای گوناگونی را مشاهده کرد که برخی از آنها در تلاش برای شفاف‌سازی مفهوم معنویت به این شرح است:

۱ - معنویت به مثابه جستجوی معنا در زندگی

متفکرانی چون ویکتور فرانکل (۱۹۹۷ - ۱۹۰۵) منظور از معنویت را همان جستجوگری انسان

1 - John R. Albright

2 - New Religious Movement

3 - Crick & Jelfs

در پی معنا در زندگی تلقی می‌کنند. او در تشریح جایگاه معنا در زندگی انسان می‌نویسد: معنا از رهگذر پاسخگویی به خواسته‌های موقعیت پیش آمده کشف می‌شود؛ در نتیجه با تعهد نسبت به تکلیف منحصر به فرد زندگی تجربه می‌شود. در اینجا باید به خود اجازه دهیم تا تجربه لحظه را درک، و به معنای نهایی اعتماد کنیم؛ معنای نهایی که ممکن است به مفهوم خدا باشد یا نباشد (به نقل از محمدپور، ۱۳۸۵: ۱۴۳).

۲ - معنویت به معنای کامل شدن و دستیابی به نگاهی کل نگر

از این دیدگاه دستیابی به معنویت در گرو هماهنگ شدن با کل هستی است. ریزون^۱ در توضیح این نگرش به معنویت می‌نویسد:

ما وقتی جهانمان را به‌طور کامل می‌فهمیم که جزئی از آن باشیم. به محض اینکه تلاش کنیم بیرون از آن قرار بگیریم، ما جدا و تک می‌شویم. برای دستیابی به کمال، به‌کارگیری مشارکت لازم است (ریزون، ۱۹۹۸: ۱۵۷).

۳ - معنویت به معنای نگرش به ژرفای زندگی

بیگر در توضیح این تلقی از معنویت عنوان می‌کند:

زندگی تجربه‌ای در حرکت سلسله‌وار بین سطح و عمق است. برای بخش عمیق و ژرف زندگی عبارت «معنویت» مورد استفاده قرار می‌گیرد (بیگر، ۲۰۰۸: ۶۸).

۴ - معنویت به معنای تمرکز بر انبساط روح به عنوان انرژی

از این دیدگاه معنویت رابطه استواری با روح دارد. تلاش انسان برای تمرکز بر روح و انبساط آن برای دستیابی به انرژی اثرگذار در هستی از ویژگی‌های اصلی برای معنوی بودن یا معنوی شدن انسان تلقی می‌شود. امرسون^۲ (۱۹۹۰) در تلاش برای روشن‌سازی مفهوم روح می‌نویسد:

همه تلاشها این است که بگوئیم روح در اصل، ارگان (اندام) نیست، اما تحریک کننده و وادار کننده به حرکت تمام اندامهاست. مثل قدرت حافظه ماشین حساب (در مقام مقایسه). روح، قوه ذهنی نیست، اما روشنایی بخش است؛ هوش نیست، اما مسلط بر هوش است. روح پشتوانه حیات ماست؛ بی‌کرانی که تسخیر نمی‌شود و امکان تسخیر آن هم وجود ندارد (به نقل از میلر^۳، ۲۰۰۰:

1 - Reason, P

2 - Emerson

3 - Miller

(۱۷۴).

۵ - معنویت یعنی همان عشق

برخی از رهبران معنویت‌های نوظهور نیز با تأکید بر عشق به عنوان هسته اصلی وجود آدمی، سعی می‌کنند معنویت را تلاشی برای دستیابی به حالتی از شوریدگی انسان معرفی کنند که به زندگی در تحیر و لذت منجر می‌شود. از نگاه این افراد (اوشو، ۱۹۹۰-۱۹۳۱؛ دالایی لامای^۱، ۱۹۳۵؛ سای بابا، ۲۰۱۱-۱۹۲۶؛ پائولو کوئلیلو^۲، ۱۹۴۷) عشق جریان اصلی و اصیل زندگی است و کسی که در این مسیر قرار گیرد، می‌تواند سعادت‌مندانه در هستی به حیات ادامه دهد. هرچند دیدگاه این افراد در مرحله عمل به ژرف‌نگری و یگانگی با کل نزدیک می‌شود، سبک پرداختن آنها به معنویت در فضایی متفاوت قرار دارد؛ به‌عنوان نمونه اوشو (۱۹۹۰-۱۹۳۱) درخصوص چیستی عشق می‌گوید:

عشق چیست؟ زندگی کردن با عشق و شناختن عشق بسیار ساده است. ولی بیان آن دشوار است؛ مانند این است که از ماهی بپرسی «دریا چیست». ماهی ممکن است بگوید، دریا این است. در همه اطراف هست، همه جاست. ولی اگر اصرار کنی که «لطفاً دریا را تعریف کن، فقط اشاره نکن»، آن وقت مسئله برای ماهی واقعاً دشوار می‌شود. در زندگی انسان نیز هر آنچه را خیر است، هر آنچه را زیباست و هر چیز را که واقعی است، فقط می‌توان زندگیش کرد، فقط می‌توان آن را شناخت. فرد فقط می‌تواند آن چیزها «باشد»، ولی تعریف آنها و سخن گفتن در موردشان بسیار دشوار است.

بررسی آموزه‌های معنویت باوران فارغ از دین، حکایت دارد که عمده‌ترین ویژگیهای «معنویت» از دید این رویکرد به شرح زیر است:

۱ - معنویت به درون انسان مربوط است.

۲ - برای دستیابی به معنویت، الزامی به پذیرش باورهای دینی (چون خدا، رسول، حیات پس از مرگ و ...) نیست.

۳ - هدف نهایی در معنویت، بارورسازی استعدادهای درونی به‌منظور دستیابی به آرامش، شادمانگی و قدرت رهبری استعدادهای خود است.

1 - Dalai lama

2 - Paolo Quilo

- ۴- معنویتها در اغلب موارد، ویژگی خرد ستیزی و منطق‌گریزی دارد.
- ۵- نفی شریعت و فقه‌گریزی از دیگر ویژگیهای این نوع از معنویت به شمار می‌رود.
- ۶- معنویتها به زندگی جاری انسان در این دنیا معطوف است.
- ۷- متفکران فعال در عرصه معنویت‌باوری فارغ از دین‌نسبیت‌گرایی شناختی را پذیرفته‌اند.
- با توجه به این توضیحات، «تربیت معنوی» از دید معنویت‌باوران فارغ از دین، بخشی از حیات انسان تلقی می‌شود که به نیازهای عاطفی - هیجانی انسان مربوط است و با نیازهای حوزه شناختی ارتباط مستقیمی ندارد. هر فرد باید در کنار برخورداری از زندگی عقلانی (که جزء مختصات دنیای جدید است) به سایر ساحت‌های وجودی خود نیز بپردازد.

کاستیهای نگرش معنویت‌باوران فارغ از دین در تربیت معنوی از دید دین‌باوران

۱- یکی از مهمترین نقدهای دین‌باوران به تربیت معنوی مبتنی بر رویکرد معنویت‌فارغ از دین این است که چگونه می‌توان با شخصی‌سازی معنویت، تضمینی برای عدم خروج معنویت از مسیر سلامت و افتادن آن در ورطه کج‌فهمی‌ها عرضه کرد. بست برای روشن‌سازی این نگرانی سؤال زیر را مطرح می‌کند:

آیا معنویتی که به هیچ دین ریشه‌داری وابستگی ندارد از شبه معنویتی حمایت نمی‌کند که بر اثر تجربه شخصی افراد به دست می‌آید و احتمال دارد دروغی باشد که افراد پشت آن مخفی شده باشند (بست، ۲۰۰۸: ۳۲۲).

بنابراین یک دغدغه همیشگی درخصوص معنویتهای فارغ از دین، این است که افرادی با نام معنویت به بهره‌کشی از انسانهای دیگر و استعمار آنها بپردازند.

۲- از دیگر مشکلات معنویتهای فارغ از دین از دید دینداران، این است که چنین رویکردی به معنویت، نوعی از نسبیت‌گرایی رادیکال را در خود دارد که مبتنی بر آن هر ادعایی در تجربه معنوی شخصی با توجه به میزان قدرتی می‌تواند حق تلقی شود که در جذب مخاطبان و کارآمدی لازم برای آنها دارد. چنین نسبیتی در دراز مدت می‌تواند به سردرگمی افراد و تکثر بی‌شمار رویکردهای معنوی منجر شود تا جایی که فرقه‌های مختلف که با توجه به ضرورت پیشنهادها عملگرایانه این معنویتها باید ایمان راسخی به باورهای خود داشته باشند از درک سایر افراد خارج

از فرقه خود و حتی ارتباط مؤثر با آنها ناتوان خواهند شد (البته در نگاهی بدبینانه به رقابت بین فرقه‌های مختلف، امکان نزاع بین پیروان نیز وجود دارد). یکی از شواهد ذکر شده از سوی دینداران در این زمینه استناد به تعدد تأسیس فرقه‌های نوظهور در این زمینه است (شهبازنژاد، ۱۳۹۰).

۳ - از دید دین‌باوران، معنویتی که برگرفته از تجربه شخصی یک فرد (رهبر فرقه) باشد، نمی‌تواند حائز ویژگی همه‌جانبه‌نگری و توجه به همه‌ساحت‌های وجودی انسان باشد؛ چیزی که در دین (به دلیل فرستادن آن از سوی کسی که کاملاً بر همه ابعاد وجودی انسان و قوانین هستی مشرف است) وجود دارد؛ با این توضیح حتی به فرض سلامت شخصی رهبر فرقه و تلاش او در سازندگی انسان، نمی‌توان باور کرد که نسخه عرضه شده از سوی او برای همه افراد در همه زمانها و مکانها مناسب باشد؛ به عنوان نمونه ناقدان معنویت‌های نوظهور در بررسی آثار افرادی چون اوشو، پائولو کوئلیو، سای بابا و ... به جنبه‌های ناقص بودن و تمرکز بر برخی ابعاد وجودی انسانی (که شاید به انحراف انسان نیز منجر شود) صحنه می‌گذارند (شریفی، ۱۳۸۸).

۴ - از دیگر نقدهای دینداران به معنویت‌های نوظهور این است که رهبران چنین معنویت‌هایی با وابسته کردن پیروان خود و سیطره کامل بر آنها در موارد زیادی از آنها بهره‌کشی اقتصادی و ... می‌کنند. رهبران این فرقه‌ها چنین القا می‌کنند که سالک باید همه اختیار خود را به استاد بدهد و خود را عبد محض او بداند (شریفی، ۱۳۸۸: ۲۲۵). بی‌شک چنین القایی به مریدان، زمینه‌ساز این مهم خواهد بود که افراد خود را در اختیار رهبر فرقه قرار دهند و هر خواسته‌ای را از جانب او در جهت رشد خود تلقی کنند؛ در این زمینه گزارش‌های متعددی از فعالیت‌های فرقه‌های معنوی نوظهور در ایران وجود دارد (شهبازنژاد، ۱۳۹۰).

پاسخ معنویت‌باوران فارغ از دین به کاستیهای مطرح شده از سوی دین‌باوران

۱ - معنویت‌باوران فارغ از دین درخصوص اولین نقد دین‌باوران در زمینه امکان انحراف دیدگاه‌های معنوی به دلیل شخصی بودن آنها چنین مطرح می‌کنند که آموزه‌های دینی نیز نمی‌تواند فارغ از ذهنیت انسان وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر با توجه به اینکه متون دینی از طریق تفسیر مورد بازخوانی پیروان ادیان قرار می‌گیرد، امکان وجود تفاسیر و برداشت‌های مختلف از سوی افراد

متفاوت هست. ملکیان (۱۳۸۱) در این زمینه از دین درجه یک، دین درجه دو و دین درجه سه سخن می‌گوید. بهترین شاهد بر این مدعا وجود شعبه‌ها و فرقه‌های مختلف در درون ادیان است؛ به عبارت دیگر در درون ادیان نیز افراد آشنا با امور دینی با توجه به علم و شناخت خود به تفسیر پیامهای دینی و در پی آن، عرضه الگویی برای زندگی (که معتقدند از دین استخراج شده است) می‌پردازند؛ هم چنین باید پذیرفت که براساس برخی دیدگاه‌ها چون هرمنوتیک، برداشت دینداران از متون دینی، وابستگی جدی به دانشها و معرفتهای موجود در هر عصر دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۳۳). شاید ادعای دینداران این باشد که چنین اختلافهایی در جزئیات است و همه دین داران در کلیات با یکدیگر اشتراک دارند. به فرض صحت این ادعا در معنویت فارغ از دین نیز کلیت نگرش متفکران عرضه راهکاری برای دستیابی انسان برای تسلط بر خود و زندگی با هدف دستیابی به آرامش درون است و تفاوت در روشها است.

به نظر می‌رسد معنویت‌باوران فارغ از دین در پاسخ به نقد دینداران مبنی بر امکان انحراف دیدگاه‌های معنوی، دچار نوعی مغالطه شده‌اند؛ چراکه دینداران هیچ گاه مدعی عدم انحراف برداشتهای معنوی از دین نبوده‌اند؛ بلکه اولاً انحرافهای احتمالی (و موجود) به منزله از بین رفتن حقیقت دین نیست. ثانیاً در اینجا منظور از انحراف معنویتهای نوظهور در خصوص پیروان نیست، بلکه منظور انحراف شخص اول (واضع الگوی معنوی) است؛ امری که در مورد شخص اول ادیان (پیامبران) کاملاً منتفی است؛ هم چنین کلیت اشاره شده به‌عنوان هدف اصلی معنویت‌باوران فارغ از دین با کلیت موجود به عنوان اهداف دینی به هیچ وجه با یکدیگر قابل مقایسه نیست؛ چراکه هدف معنویت‌باوران (دستیابی به آرامش درون) در حوزه مصداقی، می‌تواند بر طیفی از ماده‌گرایی تا ذهن‌گرایی و روح‌گرایی قرار گیرد؛ اما هدف اصلی دینداران (قرب الهی) در حوزه مصداقی نمی‌تواند تکرر فراوانی داشته باشد.

۲- در پاسخ به نقد دوم، نسبت رادیکال، نیز همان استدلال مطرح شده در پاسخ به سؤال اول صادق است. امروزه فرقه‌های متعدد ادیان، هر یک مدعی دستیابی به حقیقت هستند و افراد سایر فرقه‌ها (از همان دین) را گمراه تلقی می‌کنند. امروزه حتی گفتگوی بین فرقه‌های مختلف درون یک دین نیز با چالش و بحث رو به رو است. بنابراین نسبت‌گرایی را نمی‌توان تنها به معنویتهای نوظهور نسبت داد. علاوه براین، معنویت‌باوران فارغ از دین بر این باورند که نسبت رادیکال با استفاده از اصل تفکر انتقادی و امکان نقدپذیری می‌تواند به افراد در رسیدن به راه صواب کمک

کند؛ چنین دیدگاهی تأکید می‌کند که امکان قرائتهای فراوان به معنای تجویز هرج و مرج و صحیح دانستن همه قرائتها و دست شستن از استدلال نیست و برای دستیابی به حقیقت، قرائتهای مختلف از زوایایی چون اعتبار، عقلانیت و کارآمدی باید مورد نقد قرار گیرد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴).

ملاکهای عرضه شده از سوی معنویت‌باوران فارغ از دین (اعتبار، عقلانیت و کارآمدی) در مورد تشخیص حقانیت ادیان، بیشتر از کارایی برخوردار است تا تشخیص معنویتهای کاذب از یکدیگر؛ چراکه یکی از وجوه اشتراک معنویتهای نوظهور تشویق به تعطیل نمودن عقلانیت به منظور دستیابی به حقیقت معنویت در درون فرقه است و لذا امکان استفاده از ملاکهای عرضه شده برای پیروان معنویتهای نوظهور کمتر است. البته هرچند این رویکرد (تعطیلی عقلانیت برای دستیابی به ایمان) در برخی فرقه‌ها و ادیان (مثل صوفیان مسلمان یا ایمان‌گرایان مسیحی) وجود دارد، دین اصیل (اسلام شیعی) تمرکز و توجه جدی به جایگاه عقلانیت در پذیرش و درک دین دارد.

۳- از دید معنویت‌باوران فارغ از دین، امکان عرضه یک نسخه کلی برای تعالی همه انسانها نیست؛ چراکه انسانها مبتنی بر نیازهای خود حرکت می‌کنند؛ با این توضیح حتی ادیان نیز نمی‌توانند مدعی این باشند که عین پیشنهادهای متون مقدس، می‌تواند در همه زمانها و مکانها و برای همه مورد استفاده قرار گیرد؛ بلکه ضرورت توجه به وضع مخاطبان از سوی ادیان مورد پذیرش است. در این زمینه بسیاری از متفکران معنوی از جمله دالایی (۲۰۰۸) تأکید می‌کنند که مقایسه ادیان از حیث محتوایی با یکدیگر، عبث است؛ بلکه باید کارکردهای انسانساز آنها را بررسی کرد؛ با این نگاه حقانیت ادیان محل بحث نیست بلکه کارآمدی آنها در بهینه‌سازی زندگی انسان مدنظر است. بنابراین اگر رویکردی غیردینی نیز بتواند کارآمدی لازم در این زمینه داشته باشد از اعتبار برخوردار خواهد شد.

در این پاسخ نیز گونه‌ای از مغالطه مشاهده می‌شود؛ چراکه ادعای معنویت‌باوران فارغ از دین درخصوص ضرورت تغییر پیشنهادهای ادیان در زمانها و مکانهای مختلف از نظر دینی کاملاً منتفی است؛ به عبارت دیگر از نظر ادیان، فطرت انسان به گونه‌ای است که هدف اصلی از جریان تربیت او در همه زمانها و مکانها یکی است و آنچه در این مسیر متغیر است، روشهای تربیتی است، نه اهداف تربیتی. اما معنویتهای نوظهور به دلیل ابتدای اهداف خود بر زندگی جاری انسان به‌طور

طبیعی نمی‌توانند نسخه واحدی را برای انسانها عرضه کنند و اثر محیط بر جهتگیریهای آنها بسیار زیاد است.

۴ - معنویت‌باوران فارغ از دین به هیچ وجه منکر امکان سوء استفاده برخی افراد سودجو در قالب استفاده از ابزار معنویت نیستند. از نظر آنها امکان چنین سوء استفاده‌ای در هیچ‌کجا (حتی در میان برخی رهبران دینی) منتفی نیست و آمارهای خطاهای کشیشان در کلیسا مؤید این مطلب است. آنچه می‌تواند از این سوء استفاده جلوگیری کند، ایجاد اصلاح در میان مبلغان معنویت نیست (این امر تقریباً غیرممکن است)، بلکه راه علاج، افزایش بصیرت و عقلانیت پیروان است که با تشخیص دقیق نیازهای خود، میزان تعالی معنوی خود را در ازای خواسته‌های رهبر گروه بسنجند؛ به عبارت دیگر میزان برای اندازه‌گیری رشد معنوی افراد تحولات درک شده توسط خود آنهاست نه آنچه رهبر فرقه ادعا می‌کند (البته این راه علاج با تکیه بر این دیدگاه طرح می‌شود که افراد در اجرای دستورهای معنوی رهبر گروه به دنبال کارآمدی و حل مسئله خاصی هستند که به آن مبتلا هستند و نه پیروی صرف؛ لذا تغییر روش معنوی از این زاویه، می‌تواند ممکن و آسان باشد؛ مثلاً اگر کسی با روشهای مراقبه یوگا نتوانست به آرامش برسد، می‌تواند از شیوه‌های دیگر مراقبه استفاده کند).

هرچند پیشنهاد تمرکز بر عقلانیت و کارآمدی معنویتهای عرضه شده به‌عنوان راهی برای جلوگیری از افتادن در دام سوء استفاده، خیلی خوب به نظر می‌رسد، باید اذعان کرد که اولاً شیوه‌های تربیتی رایج در معنویتهای نوظهور (عقل‌ستیزی و پیروی بی‌چون و چرا از رهبر فرقه) اجازه استفاده از شاخصهای عرضه شده را از پیروان این معنویتهای می‌گیرد. ثانیاً با توجه به اینکه این معنویتهای از شیوه‌های القای ذهنی به مخاطبان استفاده می‌کنند و با توجه به اینکه ملاک سنجش کارآمدی، حال و احساس افراد است، نمی‌توان انتظار داشت که مخاطبان آنها بتوانند درک درستی از میزان کارآمدی معنویت داشته باشند، بلکه در صورت عدم برخورداری از حالتی که به آنها آموزش داده می‌شود، اولین احتمال عدم استفاده و کاربرد صحیح روشها و آموزشها از سوی مخاطب است نه ناکارآمدی آموزشها.

نتیجه

به‌رغم گونه‌های متفاوت و فراوان رویارویی با معنویت، می‌توان دو جهتگیری کلی را در آنها از یکدیگر تمییز داد: ۱- جهتگیری دینی ۲- جهتگیری فارغ از دین. جهتگیری دینی در رویارویی با معنویت، عمدتاً بر پیروی از دینی خاص مبتنی است. در این مقاله از بین ادیان موجود (که به دو دسته آسمانی و زمینی تقسیم می‌شود)، تمرکز نگارنده بر ادیان آسمانی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) بود. البته انکار ناپذیر است که به‌رغم وجود عنصر مشترک (پذیرش خداوند به‌عنوان آفریدگار و مدبر هستی) در این ادیان، اختلافهای قابل توجه در شیوه رویارویی با این عنصر مشترک و چگونگی برخورد با آموزه‌های این ادیان، امکان عرضه نسخه واحد از آنها را می‌گیرد؛ با این توضیح و ضمن پذیرش این محدودیت با توجه به نضج مفهوم معنویت در دنیای غرب، رویاروییهای دین مسیحیت (به‌عنوان دین جاری و نسبتاً پرطرفدار مغرب زمین) با مفهوم معنویت در مقاله پررنگتر شده است، اما در عین حال تلاش شده با عرضه نظریات و دیدگاه‌های دین اسلام، کاستیهایی که مسیحیت در برخورد با معنویتهای نوظهور داشته است نیز روشن شود. با این توضیح باید گفت در رویکرد دینی به معنویت، «تربیت معنوی» با «تربیت دینی» مترادف است و راهی برای رستگاری و تحقق استعدادهای انسان است که خداوند به صورت بالقوه در او به ودیعه نهاده است. از این دیدگاه، هدف تربیت معنوی، دستیابی به قرب الهی برای رسیدن به رضای اوست. فارغ از تفاوت‌های موجود در آموزه‌های ادیان آسمانی، معنویت در جهتگیری دینی بر پیامهای سازنده‌ای مبتنی است که برای انسان از سوی خداوند و از طریق وحی فرودآمده است و انسان با دریافت و درک پیامهای دینی و اجرای آموزه‌های ادیان به رشد و تعالی معنوی مورد نظر می‌رسد. در این رویکرد به معنویت، تلاش برای درک پیام الهی و قرار گرفتن در صراط مستقیم از مهمترین وظایف فرد مؤمن به شمار می‌رود و توجه به ابعاد مختلف وجودی او از دید دین در تربیت دینی از جایگاه ویژه برخوردار است.

در جهتگیری فارغ از دین در رویارویی با معنویت، مهمترین وجه تمایز با جهتگیری دینی به مفاهیمی چون خدا و حیات پس از مرگ مربوط است. البته در جهتگیری فارغ از دین، تنوع رویکردها بیشتر است به‌گونه‌ای که طیفی از پذیرش خدا و حیات پس از مرگ (البته با تفاسیری خاص) تا رد کامل این مفاهیم مشاهده می‌شود؛ به‌رغم این اختلاف ظاهری در برخورد با مفاهیم

دینی، وجه اشتراک معنویت‌های فارغ از دین، رویارویی با ادیان یا در نگاهی معتدلتر، انتقاد از آنهاست. نشانه برجسته این اتفاق نظر، وضع تاریخی شکل‌گیری این جهتگیری است که نشان می‌دهد عموماً این تلقی از معنویت با ادیان در تعارض بوده است. این گونه جهتگیری نسبت به معنویت، بیش از هر چیز به نیازهای معنوی (که متمرکز در بُعد عاطفی است) معطوف است و به ابعاد دیگر وجودی انسان توجه خاصی ندارد؛ با این توضیح بارور کردن استعدادهای درونی انسان و به فعلیت رساندن آنها مهمترین مأموریت این رویکردها است و اینکه این ظرفیتهای درونی از کجا و چگونه در انسان قرار گرفته‌اند، جزء دغدغه‌های آنها نیست و نگرش به انسان در این رویکرد بر وضع موجود او مبتنی است. در این جهتگیری، زندگی سعادت‌مندانه و برخوردار از آرامش و شادابی انسان در این دنیا مورد نظر است و دغدغه آینده و حیات پس از مرگ در آنها وجود ندارد و اگر هم به آن پرداخته شود، عمدتاً در شکل تناسخ و تکرار حیات در همین دنیا تصور می‌شود. بنابر آموزه‌های موجود در این نوع از جهتگیری نسبت به معنویت، تربیت معنوی عملی است برای به فعلیت رساندن ظرفیتهای درونی انسان و بیشتر آموزشهای آن - که در قالب مراقبه عرضه می‌شود - حول همین موضوع است. در این جهتگیری، نسبت‌گرایی تا حدود زیادی پذیرفته شده است و این مسئله که انسانها ساحت‌های وجودی مختلفی دارند که نیازهای آنها در هر یک از این ساحتها به طریق متفاوتی برآورده می‌شود نیز کاملاً مقبول است.

با این توضیح و براساس بررسیهای این مقاله، دو گونه جهتگیری نسبت به معنویت (دینی و فارغ از دین) را نمی‌توان منطبق بر یکدیگر تلقی کرد و هر یک از جهتگیریهای دوگانه (دینی و فارغ از دین) نسبت به مسئله معنویت، اساساً مفروضه‌ها و اهداف متفاوتی دارد. باید توجه جدی کرد که بازگشت به معنویت که امروزه در مغرب زمین شایع شده است، جهتگیری و پیامی متفاوت از دینداری و تربیت دینی دارد و بنابراین فرایند و پیامدهای تربیتی آن نیز متفاوت از تلقی معنویت با جهتگیری دینی است.

نکته حائز اهمیت اینکه با توجه به شکل‌گیری مفهوم «معنویت» (و در پی آن «تربیت معنوی») در دنیای غرب، عموم نقدها و چالش‌های معنویت‌باوران فارغ از دین به رویکرد دینی به رویارویی با دین مسیحیت مربوط است؛ اما باید توجه کرد که در میان ادیان آسمانی، دین اسلام از ویژگیهای متفاوتی با دین مسیحیت موجود برخوردار است که بسیاری از نقدهای معنویت‌باوران فارغ از دین به آن وارد نیست و پاسخهای روشنی برای این نقدها هست. از آنجا که در این مقاله بنا بر تشریح

رویکرد اسلامی در زمینه «معنویت» نبود و بیشترین دغدغه شفاف‌سازی تفاوت جهتگیری درخصوص معنویت در دو عرصه دینی و فارغ از دین بود به نظر می‌رسد موضوع تشریح دیدگاه‌های اسلامی در رویارویی با رویکردهای مبتنی بر معنویت فارغ از دین می‌تواند از اولویتهای پژوهشی بعدی باشد.

یادداشتها

۱ - این بازگشت به دین نیز الزاماً به مفهوم بازگشت به دین سستی نبود، بلکه همان طور که در الهیات جدید (از جمله الهیات پویشی) مشاهده می‌شود، عرضه تصویر جدیدی از باورهای دینی است که بسیار متفاوت از تلقی‌های رایج در ادیان است (رجوع کنید به گریفین، ۱۳۸۱).

۲ - حسینف با تحلیل تعاریف دین از دیدگاه مختلف دینی، تاریخی، فلسفی، روانشناختی، اجتماعی و ... با جمع‌بندی بیش از ۲۵ تعریف از دیدگاه‌های مختلف، دین را چنین تعریف می‌کند:
دین، مجموعه (سیستم) حقایقی هماهنگ و متناسب از نظامهای فکری (عقاید و معارف)، ارزشی (قوانین و احکام) و پرورشی (دستورهای اخلاقی و اجتماعی) است که در قلمرو ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی از جانب پروردگار متعال برای سرپرستی و هدایت انسانها در مسیر رشد و کمال الهی فرستاده می‌شود (حسینف، ۱۳۷۶: ۱۹).

علامه طباطبایی بر این باور است که:

دین مجموعه‌ای از معارف مربوط به مبدأ و معاد و قوانین اجتماعی از عبادات و معاملات، که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده، نبوتی که صدقش با برهان ثابت شده و نیز مجموعه‌ای از اخبار که مخبر صادق از آن خبر داده، مخبری که باز، صادق بودنش به برهان ثابت شده است (به نقل از خسروپناه، ۱۳۹۰: ۸۰).

سبحانی در تعریف دین می‌نویسد:

"دین، مجموعه رهنمودها و قوانینی است که از سوی پروردگار توسط پیامبران برای هدایت انسان در مسیر رسیدن به تعالی ارائه شده است." این رهنمودها و قوانین، سازنده یک جهان‌بینی دینی می‌شود که عبارت است از شناخت کل هستی به وسیله تلقی وحی (سبحانی، ۱۳۶۱: ۳۲۱).

۳ - البته این بدان معنی نیست که همه دین‌باوران تنها وظیفه و کارکرد دین را تربیت بدانند، بلکه براساس برخی رویکردها (همچون دایرة المعارفی)، دین در تمام حوزه‌های زندگی انسان (حتی فیزیک، مهندسی و ...) حرفی برای گفتن دارد.

۴ - باید توجه کرد که هرچند این رویکرد به تربیت دینی در این بخش ذکر شده است، می‌تواند به‌عنوان رویکرد غیردینی (سکولار) نیز مطرح شود؛ چراکه در این رویکرد دلبستگی به دینی خاص وجود ندارد و طراحان چنین برنامه تربیتی خود می‌توانند پیرو دین خاصی باشند یا نباشند.

- ۵ - باید توجه کرد که دین مسیحیت (به دلیل ماهیت خاص آن) از پاسخگویی به بسیاری از نقدها و چالشهای مطرح شده در دنیای مدرن عاجز است و گرایش متفکران مسیحی به رویکردهای ایمانگرایانه، تلاشی برای دور کردن دین مسیحیت از رویارویی با این چالشها است. برخلاف باور برخی متفکران (همچون کیوبیت، ۱۳۸۵) مبنی بر مشابهت سرنوشت اسلام با مسیحیت، نمی‌توان گفت الزاماً اسلام هم در برخورد با نقدها و چالشهای دنیای جدید به همان سرنوشت مسیحیت دچار خواهد شد؛ چراکه ماهیت و زاویه نگرش اسلام به مسائل، تفاوت‌های اساسی با مسیحیت تحریف شده امروزی دارد.
- ۶ - براساس دیدگاه آگوستین، انسان به گناه ازلی متهم است و عیسی که فرزند خداست با حضور در روی زمین و تحمل مصائب بسیار (در عین بی‌گناهی) قابلیت شفاعت پیروان خود را یافته است و پیروان او که تلاش کنند در این دنیا مسیح گونه زندگی کنند از شفاعت او در آخرت (برای پاک شدن از گناه ازلی و ورود به بهشت) برخوردار خواهند بود؛ ضمناً در زمان نبود مسیح بر روی زمین، کلیسا واسطه فیض الهی است و افراد تنها با سرسپردن به فرمانهای کلیسا امکان نجات و رستگاری دارند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۱: ۱۵۶ و ۱۵۵).
- ۷ - اگر بر اساس آموزه‌های دین مسیحیت، مهمترین ویژگی گفتمان دینی را در سه حوزه: (۱) خلقت هستی و نقش عنصری به نام خدا در آن (۲) ویژه بودن خود انسانی (۳) دیدگاه درخصوص بقای حیات، بدانیم بنا بر نظر گریفین (۱۳۸۱: ۶۹)، می‌توان مدرنیته را به دو دوره مدرنیته اولیه و مدرنیته ثانویه تقسیم کرد. براساس دیدگاه گریفین در دوره اول مدرنیته هیچ‌یک از این مفاهیم سه‌گانه مورد انکار قرار نگرفت؛ بلکه دیدگاه مکانیکی درباره طبیعت به‌عنوان پشتیبان چنین اعتقاداتی سازگاری پیدا کرد.
- ۸ - شاهد این مدعا این است که براساس آخرین آمار دایرة المعارف دین در سال ۲۰۰۹ از کل جمعیت دنیا تنها حدود ۱۶ درصد حاضرند خود را بی‌دین معرفی کنند؛ هم چنین براساس آمار مرکز مطالعه زندگی اجتماعی و دینی امریکا در گزارشی (۲۰۰۸: ۵) تحت عنوان "US Religious Landscape Survey" در امریکا تنها ۱۶.۱ درصد بی‌دین تلقی می‌شوند که البته از این آمار ۱۲.۱ درصد اعلام کرده‌اند که به دین خاصی پایبندی ندارند (یعنی شاید مخالفان دینداری هم به شمار نیایند)؛ هم چنین ۱.۶ درصد خود را لادری معرفی می‌کنند (یعنی مستقیماً به انکار خدا نمی‌پردازند) و تنها ۲.۴ درصد از کل جمعیت امریکا هستند که علناً خود را خداناباور و ضد دین معرفی می‌کنند.

منابع فارسی

- اکبرزاده، میثم (۱۳۹۰). تأثیر عوامل غیر معرفتی بر فرآیند کسب معرفت. فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های فلسفی - کلامی. ش ۴۸: ۶۸-۵۹.
- اینگلهارت، رونالد؛ پیپا، نوریس (۱۳۸۷). مقدس و عرفی دین و سیاست در جهان. ترجمه مریم وتر. تهران: کویر.
- باقری، خسرو (۱۳۷۵). تعلیم و تربیت در منظر پست مدرنیسم. مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی (دانشگاه تهران). ش ۷۶: ۸۴-۶۳.

- باقری، خسرو (۱۳۸۰). چستی تربیت دینی (بحث و گفتگو با پروفیسور پاول هرست). قم: تربیت اسلامی.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲). هویت علم دینی (نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- باقری، خسرو (۱۳۸۸). **نگاهی دوباره به تربیت اسلامی**. ج اول، چ بیستم. تهران: انتشارات مدرسه.
- بهشتی، سعید (۱۳۸۸). **تأملاتی در فلسفه تربیت دینی از دیدگاه اسلام**. مجموعه مقالات همایش تربیت دینی در جامعه اسلامی معاصر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی: ۲۲۳-۱۶۵.
- جوادی، محسن (۱۳۸۱). **آلومین پلانتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح شده (باور دینی واقعاً پایه)**. فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های فلسفی - کلامی. ش ۱۱ و ۱۲: ۴۰-۲۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). **دین‌شناسی (سلسله بحث‌های فلسفه دین)**. چ پنجم. قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**. قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.
- حسینف، سیدحسین (۱۳۷۶). **دین در بستر دیدگاه‌ها**. مجله علمی - تخصصی معرفت. ش ۲۰: ۲۷-۱۰.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰). **علامه طباطبایی (فیلسوف علوم انسانی - اسلامی)**. ج اول. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دورانت، ویل (۱۳۸۶). **تاریخ فلسفه**. ترجمه عباس زریاب. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- داوودی، محمد (۱۳۸۸). **تاملی در معنای تربیت دینی و نسبت آن با مفاهیم نزدیک**. مجموعه مقالات همایش تربیت دینی در جامعه اسلامی معاصر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی: ۴۷-۲۹.
- دیانی، محمود (۱۳۹۰). **معنای زندگی از منظر سید محمد حسین طباطبایی**. فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های فلسفی - کلامی. ش ۴۸: ۳۸-۲۳.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۱). **جهان بینی اسلامی**. قم: انتشارات توحید.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۱). **مسیحیت**. قم: زلال کوثر.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۰). **دین، جامعه و عرفی شدن (جستارهایی در جامعه‌شناسی دین)**. تهران: نشر مرکز.
- شریفی، احمد حسین (۱۳۸۸). **درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب**. چ چهارم. قم: صهبای یقین.
- شعبانی سارویی، رمضان (۱۳۸۹). **جریان‌شناسی سیاسی فرهنگی ایران**. تهران: نشر اعتدال.
- شهبازنژاد، امید (۱۳۹۰). **فرقه‌های نوظهور و آسیب‌ها**. مشهد: نشر معجزه.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۱). **سیر حکمت در اروپا، حکمت سقراط و افلاطون**. تهران: هرمس.
- کیویت، دان (۱۳۸۵). **دریای ایمان**. ترجمه حسن کامشاد. چ سوم. تهران: طرح نو.
- گریفین، دیوید ری (۱۳۸۱). **خدا و دین در جهان پسامدرن**. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: آفتاب توسعه.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۷). **آیا علم می‌تواند دین را نادیده بگیرد؟**. ترجمه بتول نجفی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

گوتک، جرال ال (۱۳۸۶). مکاتب فلسفی و آراء تربیتی. چ ششم. تهران: سمت.
 مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۴). نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها). چ سوم. تهران:
 طرح نو.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵). هرمنوتیک، کتاب و سنت. تهران: طرح نو.
 محمد پور، احمد رضا (۱۳۸۵). ویکتور امیل فرانکل، بنیانگذار معنا درمانی. تهران: نشر دانژه.
 مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). انسان کامل. چ یازدهم. تهران: صدرا.
 مغنیه، محمدجواد (۱۳۸۲). رویکردی دوباره به اسلام. ترجمه علی‌رضا اسماعیل‌آبادی. مشهد: انتشارات به‌نشر.
 ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر.
 نفیسی، شادی (۱۳۷۹). عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم. تهران: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

منابع انگلیسی

- Alexander, Hana A. (2003). **Moral Education and liberal Democracy: spirituality, community, and character in an open society.** Educational theory. Vol53. N4.pp:367-387.
- Best, R. (2008). **In Defence of the concept of 'Spiritual Education': a Reply to Roger Marples.** International Journal of children's spirituality, 13(4), 321-329.
- Crick, R. D. & H. Jelfs (2011). **Spirituality, learning and personalization: exploring the relationship between spiritual development and learning to learning faith-based secondary school.** International Journal of children's spirituality, 16(3), 197-217.
- Bigger, S. (2008). **Secular spiritual education?.** e-journal of the British Education Studies Association, 1(1), 60-70.
- Davies, G.& Francis, L. J. (2007). **Three approaches to religious education at Key Stages one and two in Wales: how different are church schools?.** Journal of Beliefs & Values: Studies in Religion & Education, 28:2, 163-182.
- Hirst, P.H. (1974). **Moral Education in a secular Society.** University of London press Ltd.
- Marples, R. (2006). **Against (the use of the term) 'spiritual education'.** International Journal of Children's Spirituality, 11(2), 293-306.
- Miller John P.(2000). **Education and the Soul: Toward a Spiritual Curriculum.** New York: university of New York press.
- Plantinga, A.C (2000). **Warranted Christian Belief.** Published by oxford university press us.
- Reason, P. (1998). **Political, Epistemological, Ecological and Spiritual Dimensions of Participation.** Studies in Cultures, Organizations and Societies, 4, 147-167.
- The Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life(2008). **U.S. Religious Landscape Survey, Religious Affiliation: Diverse and Dynamic.** Washington, D.C. www.pewforum.org.

