



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 3, autumn, 2014

ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنویت

* عباس ایزدپناه

* احمد شاکر نژاد

۱۲۳



نظر

ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنویت

چکیده

مفهوم «معنویت» از مفاهیمی است که تعریف آن در آثاری که بدان پرداخته‌اند ابهام دارد و مسئله اصلی این مقاله آن است که چرا تعریف‌های ارائه‌شده از معنویت دارای ابهام است، چرا از هر رویکردی که به آن نگریسته شده معنای واژه نیز تفاوت یافته است؟ بنابر ادعای این مقاله دلیل ابهام مفهوم معنویت آن است که رویکردهای موجود در تعریف معنویت از داشتن نگاه تمدنی به معنویت غفلت کرده‌اند. در مقاله حاضر پس از تقسیم تعریف‌های معنویت به لغوی و رویکردی، تعریف‌های رویکردی معرفی می‌شوند و در ادامه نشان داده می‌شود که معنویت از منظر پارادایم‌های مختلف علوم اجتماعی و سنت‌های دانشگاهی چگونه نگریسته می‌شود. در نهایت پس از معرفی و نقد رویکردهای موجود، رویکرد تبارشناختی به معنویت معرفی می‌شود که بیش از دیگر رویکردها به وجوه تمدنی این پدیده توجه کرده است. ازین رو، معرفی ظرفیت‌های آن برای داشتن نگاه تمدنی به مفهوم معنویت سودمند است. در پایان برخی از ضعف‌ها و کژتابی‌های این رویکرد نیز به‌اجمال مطرح می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

معنویت، رویکردهای دین‌پژوهی، تبارشناسی، مطالعات تمدنی.

abbas_izadpanah@yahoo.com

a.shakernejad@gmail.com

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه قم

* دانشجوی دکتری کلام، گرایش فلسفه دین، دانشگاه قم.

«معنویت» مفهومی است که به راحتی نمی‌توان آن را تعریف کرد. نه تنها از آن حیث که مانند واژگان انتزاعی دیگر وجوه ملموس چندانی ندارد، بلکه بیشتر به این دلیل که هر کسی از ظن خود مراد خویش را در پس آن می‌جوید یا جامه خود را بر تن آن می‌پوشاند. ابهام‌های موجود در تعریف این واژه، پژوهش‌های مرتبط با آن را در معرض غیر واقع‌نما بودن، مغالطه‌های مفهومی و سردرگمی روش‌شناختی می‌نهد. پس طبیعی است که اولین کار در حوزه معنویت‌پژوهی، واژه‌شناسی و مفهوم‌شناسی باشد.

واژه معنویت در فارسی معادل واژه غربی «spirituality» به کار می‌رود، ولی همین واژه در زبان انگلیسی معنای واضحی ندارد و غیر از ابهام معنایی، معانی ضمنی آن نیز در دوره‌های مختلف تغییر کرده است. پس از ۱۹۶۰ یعنی با آغاز موج معنویت‌گرایی در غرب، این واژه به طور گسترده‌ای در زمینه‌های مختلف به کار گرفته شد. همچنین اقبال روزافزون به معنویت در حوزه‌های مختلف از ورزش و طب گرفته تا رشته‌های مختلف علوم انسانی، بر ابهام این واژه افزوده است. در زبان فارسی نیز نبود یک اصطلاح مستقر به‌عنوان معادل «spirituality» و انتخاب واژه معنویت در معادل‌سازی این ابهام را دوچندان کرده است.

مقاله حاضر مدعی است دلیل اصلی این ابهام غفلت از وجه تمدنی معنویت است. به بیان دیگر، واژه معنویت در تمدن غرب و در هر دوره تمدنی آن به‌نوعی خاص مفهوم‌سازی شده است و به‌سختی می‌توان هسته مشترکی برای آن یافت. در زبان فارسی نیز کاربست واژه معنویت به‌عنوان یک اصطلاح پیشینه چندانی ندارد و در چند دهه اخیر افراد مختلف با رویکردهای گوناگون و در شرایط متفاوت این واژه را به کار برده و مفهوم مقبول خود را در پس آن القا کرده‌اند. پس واژه معنویت دستخوش معناسازی‌های متعدد شده است، از این رو، نمی‌توان بدون انجام دادن مطالعات تمدنی مفهوم معنویت را به‌درستی شناخت.

تمدنی بودن مفهوم معنویت در اینجا به معنای آن است که این مفهوم یک پدیده اجتماعی و فرهنگی است که در طول تاریخ شکل یافته است: پس امروزه از کوله‌بار معنایی آن که در دوره‌های مختلف فرهنگ غرب (هر بار به‌نحوی و در تحت شرایط



فرهنگی ویژه‌ای) بر آن بار شده نباید غفلت کرد.^۱ بر این اساس، در ادامه پس از توجه به معنای لغوی این واژه به معرفی و نقد رویکردهای مختلف در تعریف معنویت پرداخته می‌شود و در نهایت، با طرح رویکرد تبارشناختی که به وجوه تمدنی این پدیده توجه ویژه دارد، قابلیت‌های آن برای درک بهتر از مفهوم معنویت ارزیابی می‌شود.

الف) تعریف لغوی معنویت

واژه معنویت هر چند امروزه بسیار شنیده می‌شود، در چند دهه گذشته چندان کاربرد نداشت و برخی از معانی امروزی آن برای پیشینیان کاملاً ناشناخته بوده است. برای نمونه، فرهنگ‌هایی همچون غیاث اللغات، برهان قاطع و حتی عمید، دهخدا و نفیسی مدخل معنویت ندارند و تنها برخی از فرهنگ‌های جدید مانند فرهنگ معین، صدری افشار، انصاف‌پور و سخن مدخلی را بدان اختصاص داده‌اند. در این فرهنگ‌ها، معنویت بیشتر به‌عنوان مصدر جعلی از معنوی دانسته شده و به جای تعریف آن، تعریف معنوی بودن (نوعی نگرش، حالت و وضعیت) آمده است. فرهنگ سخن معنویت را مجموعه جنبه‌های فکری، اخلاقی، فرهنگی و عاطفی انسان یا فرآورده‌های فکری او می‌داند و فرهنگ صدری افشار آن را محصول خرد و اندیشه، تعلق داشتن به وضع و کیفیتی غیرمادی تعریف می‌کند.

البته با بررسی تعریف‌های این واژه در فرهنگ‌های لغت انگلیسی نیز خواهیم دید که گویا معنایی که امروزه از این واژه در غرب درک می‌شود، در فرهنگ‌نامه‌های رایج این زبان موجود نیست؛ برای نمونه، در فرهنگ امریکن هریتیج (The American Heritage Dictionary) آمده است: «spirituality» معنوی بودن یا کشیش بودن است و آنچه را که به کلیسا یا کشیش تعلق دارد نیز معنوی می‌نامند. فرهنگ مارین ویستر (Merriam Webster Dictionary) می‌نویسد: معنویت حساس بودن به ارزش‌های دینی است. پس، در این تعریف‌ها نیز پدیده معنویت عصر حاضر، یعنی نوعی جست‌وجوی شخصی و فارغ از هنجارهای دینی برای یافتن معنا لحاظ نشده است.

۱. برای آشنایی با تعریف‌هایی از تمدن که آن را پدیده فرهنگی - اجتماعی تعریف می‌کنند (نه غیر یا مقابل فرهنگ)، نک: جستارهای نظری در باب تمدن، جمعی از نویسندگان؛ کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن، حبیب الله بابایی. البته در مقاله حاضر پدیده تمدنی همان پدیده فرهنگی با نگاه به سیر تحولات آن در گفتمان‌های مختلف فرهنگی یک جامعه است.





در ادامه و پس از آشنایی بیشتر با ماهیت معنویت در عصر جدید خواهیم دید که تعریف‌های یاد شده در فرهنگ‌نامه‌ها ناظر به معنویت مورد نظر ما نیست و بیشتر به لفظ محدود و کم کاربرد معنویت در سنت مسیحیت اشاره دارد که از آن برای اشاره به اموری مرتبط با کلیسا یا روحانیت و همچنین توجه‌داشتن به ارزش‌های دینی بهره گرفته می‌شد. به این ترتیب، نمی‌توانیم با مراجعه به فرهنگ‌های لغت معنای امروزی این واژه را درک کنیم. بنابراین برای درک معنای این واژه باید با در پیش گرفتن رویکردی علمی و با مدلی از پیش طراحی شده به کاوش در معنای آن پردازیم.

ب) تعریف رویکردی معنویت

«spirituality» اساساً واژه‌ای متعلق به سنت مسیحی است (Sheldrake, 2007: 2) که البته بر مضمونی به نسبت مشترک دلالت دارد که در سنت‌های دینی دیگر با الفاظی قریب با آن مضمون خوانده می‌شود، ولی در سده اخیر چنان بی‌قید از این واژه استفاده می‌شود که غیر از گستره دین بیشتر اعمال و عقاید در گستره هنر، موسیقی، جادو، ورزش، کسب و کار، درمانگری، محیط زیست و بهزیستی را می‌توان در لوای واژه معنویت عرضه کرد (King, 1996: 343). این استفاده بی‌قید از واژه معنویت تعریف آن را دشوار می‌سازد و این دشواری وقتی بیشتر می‌شود که واژه یاد شده از سنت‌های دینی به‌ویژه سنت مسیحی که خاستگاه آن است دورافتد (Sheldrake, 2007: 1).

در این آشفتگی و ابهام، چستی معنویت و معنای آن در گرو آن است که چه کسی و با چه رویکردی معنویت را تعریف کند (King, 1996: 343). جرمی اسکات و ریچارد کینگ در فروش معنویت (Carrette, king, 2004: 30) و نیز آنا کینگ در مقاله «معنویت: دگرگونی و دگردیسی»، معنویت را واژه‌ای مربوط به دنیای هامپی دامپی (شخصیت خنده‌دار و معروف کارتونی در فضای انگلیسی زبان) می‌داند که در پاسخ به پرسش از معنای هر واژه به طور تمسخرآمیز می‌گوید: «معنایش همانی است که من دلم می‌خواهد» (King, 1996: 343).

با توجه به این نکته، برای پرهیز از سردرگمی در تعریف معنویت، نخست باید تعریف‌کنندگان این واژه را دسته‌بندی کرد. در مرحله اول لازم است میان تعریف عامیانه و

ژرنالیستی از این واژه تمایز نهاد و سپس بین تعریف‌های این واژه در گستره ادبیات دانشگاهی، مرزبندی‌ها را مشخص ساخت و البته در گستره پژوهش‌های دانشگاهی نیز پیش‌تر باید به تمایزگذاری میان رویکردهای مختلف در تعریف پرداخت تا هر تعریفی بر اساس پیش‌فرض‌های روش‌شناختی خود و به عبارتی بر اساس تعریف‌کننده درک شود. البته باید یادآور شد که تمرکز بحث حاضر بر تعریف‌های معنویت در گستره رویکردهای دانشگاهی است، نه در میان عامه مردم یا مجامع غیر دانشگاهی.

برای اینکه منظور خود را از معنویت به‌مثابه موضوعی برای فعالیت علمی مشخص کنیم، ضروری است بدانیم که غیر از این زمینه، بحث از معنویت برای نامیدن چه فعالیت‌های دیگری به کار می‌رود. به‌اختصار بحث از معنویت می‌تواند به‌مثاله یک گفتمان، یک زمینه تخصصی و یا یک رشته علمی باشد. گفتمان، یعنی گفت‌وگویی جاری در باب علاقه‌ای به‌روز که افراد عامی و متخصص با وجود اختلاف رأی فراوان در آن شرکت دارند. معنویت نیز گفتمانی گسترده است که در آن گروه‌های مختلف مردم اعم از پیروان دستگاه‌های مختلف معنوی، خادمان و واعظان، والدین و معلمان و استادان رشته معنویت و متخصصان در رشته‌های مرتبط و بسیاری دیگر شرکت دارند (Dreyer & Burrows, 2005: 6-7). زمینه تخصصی قلمروی باز است که فعالیت‌هایی با وجوه مشترک در آن صورت می‌پذیرد؛ برای نمونه از پزشک گرفته تا پرستار و منشی مطب در زمینه تخصصی طبابت مشغول به کارند. در زمینه تخصصی معنویت نیز نه‌تنها فعالانی مانند محققان و استادان، بلکه خادمان معنوی، سالکان، نویسندگان مردمی، ناشران تخصصی و افراد دیگری نیز هستند که فعالیت‌های تخصصی را در یک زمینه خاص انجام می‌دهند که می‌توان آن را به صفت معنوی موصوف دانست.

وقتی از معنویت به‌مثابه یک رشته دانشگاهی یا به بیان دیگر از رویکرد علمی و دانشگاهی به معنویت سخن می‌گوییم،^۱ سخن ما در باب تعلیم و تعلم است که شامل فعالیت‌هایی همچون تحقیق و نگارش در موضوعات خاص معنویت در فضای دانشگاهی می‌شود. این نوع معنویت، یعنی معنویت به‌عنوان یک رشته دانشگاهی، با روش‌شناسی‌های

۱. البته در مقام اثبات، این معنویت به‌مثابه یک رشته زیر مجموعه دین‌پژوهی یا الهیات است.





رایج دانشگاهی و در پارادایم‌های مرسوم علمی تحقق می‌پذیرد (Dreyer & Burrows, 2005: 7). بی‌گمان رویکردهای مختلف علمی به معنویت با رشته معنویت تفاوت دارد، ولی چرا در اینجا این دو تا حدودی مترادف فرض شده‌اند؟ در توضیح باید گفت رشته‌های دانشگاهی گاه حول یک روش‌شناسی خاص شکل گرفته و توسعه یافته‌اند و گاه درباره یک موضوع خاص. در مواردی که یک رشته دانشگاهی مجموعه مباحث علمی و تحقیقاتی حول یک موضوع خاص است، معمولاً در آن رشته با چندگانگی رویکردهای پژوهشی به آن موضوع مواجه هستیم؛ یعنی هر کسی از دریچه رشته، پارادایم یا روش‌شناسی خود به آن موضوع نگریسته است و به تدریج این رویکردهای مختلف در کنار هم یک رشته دانشگاهی را شکل داده‌اند که اغلب رویکرد این نوع رشته را رویکردی میان رشته‌ای توصیف می‌کنند.^۱

رشته‌هایی همچون دین‌پژوهی، عرفان‌پژوهی و معنویت‌پژوهی نیز از این دسته‌اند و در عمل این رشته‌ها یک نوع مطالعه خاص نیستند، بلکه گستره‌ای از مطالعات با محوریت یک موضوع خاص هستند.^۲ به همین دلیل، گاه دشوار است که بگوییم آیا کار دین‌پژوهانه پژوهشگری خاص، جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و یا تاریخی است، زیرا در آثار محققان

۱. در توضیح باید گفت رویکردهای مطالعاتی به یک موضوع پژوهشی از درون رشته‌های دانشگاهی انجام می‌شود، اما این امکان نیز وجود دارد که روش‌شناسی‌ها به شکل مجزا و در ارتباط با موضوعی خاص در نظر آید و سنت ایجاد شده حول آن را که ممکن است تا حدودی مستقل از رشته دانشگاهی مادر یا به شکل بین رشته‌ای یا نطفه‌ای برای ایجاد رشته‌ای جدید باشد بررسی کرد. روش‌شناسی‌های موجود در رشته دانشگاهی اقدام‌ها و مراحل است که پژوهشگر طراحی می‌کند تا در فرایندی مشخص یک موضوع خاص را در رشته‌ای خاص بررسی کند. پس روش‌شناسی‌ها در دل رشته‌ها معنا می‌دهند، اما فرایند ایجاد رشته‌های جدید پژوهشی چنین بوده است که با اخذ روش‌شناسی‌ها از خاستگاه (مکاتب فلسفی) و یا اتخاذ آنها از دیگر رشته‌های دانشگاهی و بهره‌گیری از آنها در موضوعی جدید به تدریج سنتی را آفریده‌اند و رشته‌ای جدید خلق شده است. پس در فرایندهای تحقیق علمی استفاده از روش‌شناسی‌ها به طور مستقل و بدون قرار التزام به فضای گفت‌مانی یک رشته خاص نیز معنا می‌دهد. در زمینه دین‌پژوهی و معنویت‌پژوهی نیز از روش‌شناسی‌های پژوهش علمی به طور مستقل نیز استفاده می‌شود. برای مثال، در کنار تحقیقاتی که جامعه‌شناسان بر روی مسائل دینی و با روش‌شناسی‌های خاص موجود در این رشته انجام داده‌اند، برخی بدون اینکه خود جامعه‌شناس باشند، روش‌شناسی‌هایی را از آن رشته و رشته‌های دیگر برگرفته‌اند و از جایگاهی مستقل به بررسی مسائل دینی پرداخته‌اند و به مرور رشته دین‌پژوهی شکل گرفته است. رویکردهایی همچون رویکرد پدیدارشناسانه، ساختارشناسانه، ذات‌شناسانه، رویکرد الهیاتی، فلسفی، تطبیقی و تجربی، برخی از رویکردهایی هستند که بدون التزام به یک رشته خاص به طور مستقل در تعریف معنویت اتخاذ شده‌اند. در ادامه به برخی از این رویکردها و معنای معنویت از منظر آنها اشاره خواهد شد.

۲. هرچند به معنای دقیق‌تر کلمه، وجه اخیر را نباید رشته دانشگاهی (discipline) نامید، بلکه بهتر است به آن حوزه تخصصی (enterprise) خطاب کرد.

طراز اول این نوع رشته‌ها اگر نگوییم مطالعات میان رشته‌ای، حداقل چندگانگی روشی به چشم می‌خورد و اساساً این نوع رشته‌های موضوع محور از مرزبندی بین روش‌شناسی‌ها زیان می‌بینند (اسمارت، ۱۳۸۹: ۹۱).

رویکردهای علمی موجود به معنویت یا به تعبیری معنویت به‌عنوان یک رشته دانشگاهی را می‌توان به طور کلی به دو دسته تقسیم کرد: الف) رویکردهای درونی‌نگر؛ ب) رویکردهای بیرونی‌نگر. در دسته اول، موضوع پژوهش در حین درگیری با آن و نگاه با کمک گرفتن از ایده‌های غیرتجربی تعریف می‌شود، اما در دسته دوم با فاصله گرفتن از موضوع پژوهش و نگاه از فراز و بیشتر با معیارهای تجربی یا در حد امور این جهانی آن موضوع تعریف می‌شود. برای مثال، تعریف معنویت بر اساس آموزه‌های قرآن و کلام امامان معصوم: در دسته اول می‌گنجد و تعریف معنویت بر اساس روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، علم تاریخ دین، یا در گفتمان‌هایی مانند پساساختارگرایی و پدیدارشناسی را می‌توان در دسته دوم گنجانند.^۱

رویکردهای درونی معمولاً برای تعریف معنویت از درون یک سنت اعتقادی خاص به آن نگاه کرده و به سود یا زیان معنویت موضع‌گیری می‌کنند. این رویکرد را می‌توان به دو دسته تصدیق‌کننده یا انکارکننده تقسیم کرد. رویکردهای درونی تصدیق‌کننده را می‌توان چهار دسته دانست: ۱. سنت‌گرا (تعریف معنویت با توجه به وابستگی به یکی از ادیان شناخته‌شده جهان مانند آیین بودا، اسلام، مسیحیت، یهودیت و آیین هندو. این رویکرد اگر در سنتی دانشگاهی به تعریف معنویت پردازد، می‌توان آن را رویکرد الهیاتی به تعریف معنویت دانست)؛ ۲. آیین‌گرا (تعریف معنویت با توجه به وابستگی به یکی از ادیان عصر جدید مانند جان‌دارانگاری، طبیعت‌گرایی، اعتقاد به عالم ارواح و...)؛ ۳. انسان‌گرا (تعریف معنویت بنا بر خودتحوالی، شفقت، صداقت و...)؛ ۴. پست‌مدرنیسم تصدیق‌کننده (تعریف معنویت با عبارت‌های آزادانه، مسامحه‌آمیز و با واژگانی همچون عشق، احساس خوب بودن و دیگر واژگانی که حاکی از ارزش دادن به خود است. همچنین تعریف معنویت با

۱. برخی از روی تسامح به دسته اول بررسی الهیاتی می‌گویند و به دسته دوم بررسی علمی، اما به بیان دقیق‌تر هر دوی این بررسی‌ها هم می‌تواند علمی و هم غیرعلمی باشد و معیار علمی بودن یا نبودن این نیست که آیا متعلق به پارادایم‌های جدید تحقیق هست یا نه؛ بلکه معیار علمی بودن مستقل، منطقی و به سامان بودن یک بررسی است.





روان‌شناسی‌سازی آن و با بهره‌گیری از مفاهیمی همچون درک امری بزرگ‌تر از خود در درون، بازشناسی معنای زندگی و هستی، تعالی درک از پیرامون و رشدیافتگی شخصی درونی) (رستگار، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

رویکردهای انکارکننده یا شکاک را می‌توان به دو دسته سنتی و جدید تقسیم کرد: رویکردهای شکاک سنتی معمولاً یا از جانب ظاهرگرایی دینی به معنویت نگاه بدبینانه دارند و یا از جانب رویکرد طبیعت‌باوری فلسفی، اما در دوران جدید رویکردهای بدبین معنویت را یا در چارچوب علم تجربی می‌بینند و آن را به اموری در حیطه فعل و انفعالات سیستم اعصاب یا تخیلات فردی فرو می‌کاهند و یا از منظر تفکر پست‌مدرنیسم شکاک آن را تعریف کرده و معنویت را ابزاری برای رهبران یا مدیران می‌دانند تا پیروان یا زیردستان خود را استثمار کنند (رستگار، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

رویکردهای بیرونی یا از بیرون‌نگر (در تعریف معنویت) را می‌توان بر اساس خاستگاه آن به دو دسته کلی تقسیم کرد: برخی از این رویکردها برخاسته از روش‌شناسی‌ها و پارادایم‌های مستقل علمی‌اند و برخی نیز برخاسته از روش‌شناسی‌ها و پارادایم‌ها یا سنت‌های پژوهشی جاافتاده درون رشته‌های دانشگاهی هستند؛ مثلاً تعریف معنویت در چارچوب پارادایم‌های پوزیتیویستی، تفسیری یا انتقادی و بر اساس روش‌شناسی‌های خاص هر یک را می‌توان در دسته اول گنجانند و تعریف معنویت در چارچوب سنت روان‌شناسی دین، روان‌درمانگری یا پرستاری و یا بر اساس سنت رشته تعلیم و تربیت را در دسته دوم گنجانند. در ادامه با معرفی برخی از این رویکردها، بیان خواهیم کرد که هر کدام چگونه به معنویت می‌نگرند و برای تعریف آن چه روش و راهکاری را برمی‌گزینند.

معرفی رویکردهای علمی مختلف در تعریف معنویت

گفته شد که معنویت‌پژوهی مجموعه‌ای از رویکردها به یک موضوع خاص، یعنی معنویت است؛ پس هر کس بر اساس رویکرد خود وجهی از این موضوع را می‌بیند و تعریفی از آن ارائه می‌دهد که آن تعریف باید در چارچوب همان رویکرد فهم شود. این رویکردها از روش‌شناسی‌های عام علوم انسانی و یا روش‌شناسی‌های اختصاصی برخی رشته‌های دانشگاهی مرتبط با موضوع ساخت شده‌اند؛ یعنی از آنها به‌عنوان جایگاهی مستقل برای

واکاوی مفهوم معنویت بهره برده و از آن منظر به تعریف معنویت پرداخته‌اند. برای مثال مفهوم معنویت اگر از درون الهیات مسیحی (به‌عنوان یک رشته) بررسی شود، معنایی بسیار متفاوت از مفهوم معنویت رشته روان‌شناسی خواهد داشت. در ادامه به معرفی برخی از این گفتمان‌های درون‌رشته‌ای و معنای معنویت از منظر آنها می‌پردازیم:

۱. رویکرد تجربی

رویکرد تجربی در تعریف معنویت بر پارادایم تجربه‌نگری یا اثباتی مبتنی است و بر اساس آن بر چیزی اعتماد می‌شود که انسان‌ها از طریق حواسشان و بیشتر با روش‌های کمی درک می‌کنند. پس تجربه‌گرایان بر عینیت، آزمایش و مشاهده روش‌مند تأکید دارند. در پارادایم تجربه‌نگری، حتی اگر موضوع تحقیق دین و عرفان باشد، محقق کاملاً از آن فاصله می‌گیرد و می‌کوشد نگاهی عینی بدان داشته باشد؛ به گونه‌ای که بتواند وجوه قابل اندازه‌گیری و سنجش کمی آن را بررسی کند. به دلیل این کمی‌گرایی روش‌های کمی‌ساز مانند مصاحبه از پیش‌سازمان‌یافته، مشاهده کنترل‌شده، تحلیل آماری و ... در این رویکرد کاربردی بسیار دارد.

مطالعه تجربی دنتون و میتروف در سال ۱۹۹۹ یکی از بررسی‌های تجربی انجام‌شده برای تعریف معنویت است. در این پژوهش که با ابزار مصاحبه و پرسش‌نامه انجام شده، تعریف معنویت از دیدگاه یک جامعه آزمایشی استخراج شده است. موارد زیر عناصر مشترک تعریف‌هایی است که جامعه آزمایشی یادشده بدون داشتن تعریفی مفروض ارائه کرده‌اند:

معنویت بر خلاف دین که نظام‌یافته و جمعی است، امری شخصی به‌شمار می‌آید و برای رسیدن به معنویت، اجباری به دیندار بودن نیست.

معنویت باوری بنیادین به وجود نیرویی برتر است که حاکم بر کل است و معنا و هدف هستی به‌شمار می‌آید.

قدرتی برتر وجود دارد که بر همه چیز نفوذ دارد و هر چیزی بخشی یا نشانه‌ای از این وحدت است.

معنویت احساس همبستگی متقابل و با هم در تماس بودن است.





خیر در جهان بیشتر از شر است و ما برای انجام خوبی‌ها به این جهان آمده‌ایم. معنویت به طور جدایی‌ناپذیری با نوع دوستی، امید، مهربانی، عشق و خوش‌بینی در ارتباط است.

کلید واژه‌های این تعریف‌ها به ترتیب زیر خواهد بود: معنویت امری است: ۱. غیر رسمی یا غیر سازمان‌یافته؛ ۲. غیر فرقه‌ای یا فرا فرقه‌ای؛ ۳. جامع و فراگیر؛ ۴. جهانی و فاقد زمان؛ ۵. فراهم‌کننده معنا و هدف زندگی؛ ۶. بودن در محضر وجودی متعالی؛ ۷. احساس عمیق وابستگی متقابل؛ ۸. آرامش و آسایش دورنی؛ ۹. منبع پایان‌ناپذیر ایمان و قدرت اراده؛ ۱۰. مقصود نهایی به خودی خود (Mitroff & Denton, 1999: 83-92). به نقل از: رستگار، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۲).

در پژوهش دیگری که با همین روش انجام شده است، معنویت به شاخصه‌های هشت‌گانه زیر تقلیل می‌یابد: ۱. خودشکوفایی، خودآگاهی، خودکاوی، خودبالندگی و خودبیداری؛ ۲. کل‌بودگی، پاکیزگی، تناسب و توازن؛ ۳. معنا و هدف؛ ۴. هیجان‌ها و عواطف؛ ۵. نیروی زندگی، انرژی، سرزندگی و حیات؛ ۶. بصیرت، جسارت و خلاقیت؛ ۷. اخلاق، صلح، آزادی و عدالت؛ ۸. وابستگی متقابل، همبستگی و همکاری (رستگار، ۱۳۸۹: ۶۲-۶۳).

این نوع تعریف‌ها که بیشتر در علوم تجربی لحاظ می‌شوند، از دو جهت اعتماد ناپذیرند: اولاً، این تعریف‌ها فرو کاهنده‌اند و تنها به وجود قابل مشاهده و ملموس معنویت توجه می‌کنند و از این‌رو، آن را در حد پدیده‌ای این‌جهانی فرو می‌کاهند؛ ثانیاً، این نوع تعریف‌ها بیشتر بر درک عمومی مردم از معنویت استوارند؛ یعنی هرچه درک مردم از واژه معنویت دارای خطا و متأثر از نیروهای مفهوم‌ساز باشد، باز در این رویکرد معتبر شناخته می‌شود. این رویکرد تعریفی (که از لحاظ چشم‌انداز کاربردگراست) در بیشتر رشته‌های دانشگاهی مانند روان‌شناسی، روان‌درمانی، پرستاری و مدیریت کاربرد دارد، زیرا تعریف‌های آن هرچند جامع نیست، اما کاربردی است و می‌تواند با هدف ملموس و عملیاتی (مانند درمان یا مراقبت روانی، انگیزش یا معنابخشی سازمانی) گره بخورد (O'Connor & VanKatwyk, 2005: 49-50).

۲. رویکرد پدیدارشناسانه

پدیدارشناسی واژه‌ای است که معانی و مفاهیم پیچیده فلسفی را به ذهن متبادر می‌کند، ولی در اینجا به‌مثابه یکی از انواع روش‌شناسی‌های پژوهشی به کار رفته است که برخی از

دریچه آن به توصیف و تبیین معنویت پرداخته‌اند. پدیدارشناسی مطالعه ویژگی‌های قاعده‌مند پدیدارهاست تا حجاب از رخ ابژه‌های پنهان و مرتبط با آن ظهورات (پدیده‌ها) برگرفته شود (سگال، ۱۳۹۱: ۲۵۲). پدیدارشناسی از حیث روش می‌کوشد با تعلیق حکم و داوری در باب یک پدیده تنها به توصیف همدلانه آن پردازد و این کار را با تقسیم پدیدارها و استفاده از منطق جزء و کل و جست‌وجوی ساختارهای ذاتی در ورای پدیدارها انجام می‌دهد (سگال، ۱۳۹۱: ۲۵۶).

از منظر پدیدارشناسی، معنویت به‌مثابه واقعیتی منحصر به فرد و مستقل فهمیده می‌شود که متشکل از ساختار و شکل است. این واقعیت در پدیدارهایی متجلی می‌شود و انسان می‌تواند با به کار بستن این روش‌شناسی به درک آن برسد (O'Connor & VanKatwyk, 2005: 50). در قالب تمثیلی معروف، حکایت مفهوم معنویت، حکایت فیل و جماعت کوران در حدیقه سنایی یا فیل در تاریکی مثنوی مولوی است که هرکس درک ناقص و جزئی از فیل دارد و بر اساس درک خود آن را توصیف می‌کند. راهکار مولانا این است که اگر در کف هریک شمعی داده شود در نور آن می‌توانند واقعیت را ببینند، اما راهکار پدیدارشناسی این است که اگر اینان جمع شوند و برای همدیگر درک خود و تجربه‌شان را توصیف کنند، به هدف نهایی که همان درک واقعیت فیل و تمامیت آن است می‌رسند (O'Connor & VanKatwyk, 2005: 50). به بیان دیگر، برشمردن پدیدارها، تجلی‌های مختلف یک پدیده و نگاه بی‌قید زمان و مکان به آن تجلیات می‌تواند درک پدیده را میسر سازد. هدف کسی که تعریف معنویت را از این دریچه می‌جوید آن است که تعریفی جامع تمام وجوه و تجلیات یک پدیده ارائه شود. برای مثال، تعریف معنویت بر اساس استخراج فهرستی از شباهت‌های خانوادگی بین معنویت‌گرایی‌هایی مختلف و بیان عناصر مشترک (منطق جزء به کل) از این‌گونه تعریف‌هاست.

برای نمونه، یکی از تعریف‌های پدیدارشناسانه در کتاب روان‌شناسی، دین و معنویت (*Psychology, Religion, and Spirituality*) اثر جیمز نلسون (James M. Nelson) آمده است. نلسون (2009) به نقل از زُف (1999) چهار مؤلفه برای معنویت برمی‌شمارد: ۱. منبعی برای کسب معنا، ارزش‌ها یا هدف‌غایی در ورای خود که مفهوم تعالی و





رازآمیزی را هم در خود دارد؛ ۲. راهی برای فهمیدن و کسب معرفت به نوعی آگاهی درونی؛ ۴. وحدت، یکپارچگی و تمامیت شخصی (Nelson, 2009: 8).

یکی دیگر از محققان این حوزه به نام هارتز در تعریف معنویت بر اساس منطق کل به جزء نخست آن را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: ۱. معنویت با S بزرگ (Spirituality) ۲. معنویت با s کوچک (spirituality). هارتز دسته اول را معنویتی می‌داند که شامل وجود مقدس یا واقعیت عینی در سبک و سیاق دینی است و غایت آن اتحاد با آن وجود (خدا) است و دسته دوم تجربه‌های روان‌شناختی خاص است که در واقع به وجود مقدس یا واقعیت غایی ارتباطی ندارد (مانند تجربه خاص فردی در جشن تولد یا جلوی آتشفشان فعال و دیگر ارتباط‌های تکان‌دهنده با طبیعت) (رستگار، ۱۳۸۹: ۵۷).

هارتز مؤلفه‌های معنویت با s کوچک را این‌گونه می‌داند: ۱. نیروی روح‌بخش و انگیزاننده زندگی؛ ۲. انرژی، معنا، هدف و آگاهی در زندگی؛ ۳. جست‌وجوی مداوم برای یافتن معنا و هدف زندگی؛ ۴. جست‌وجوی چیزی در پیوند با انسان‌شدن؛ ۵. تلاش در جهت پرورش حساسیت به خود، به دیگران و به موجودات غیر انسانی (رستگار، ۱۳۸۹: ۵۷-۵۹). از نیمه سده بیستم که پدیدارشناسی به بیشترین نفوذ خود دست یافت، انتقادهای بسیاری از آن شد که هم پدیدارشناسی فلسفی و هم پدیدارشناسی به مثابه یک روش‌شناسی از این انتقادهای مصون نماند. در ادامه تنها به برخی از ضعف‌های این روش‌شناسی اشاره خواهیم کرد که در تعریف معنویت نمایان می‌شود. پدیدارشناس، وجود و به تبع آن حقیقت معنویت را امری ازلی و ابدی می‌داند. این امر باعث می‌شود که به ویژگی‌های مکانی و زمانی معنویت، یعنی حضور معنویت در تاریخ و تمدن بشر و تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌های آن توجه نکند (سگال، ۱۳۹۱: ۲۸۹). جالب آنکه پدیدارشناسی به چیزی جز همین ظهورات معنویت توجه ندارد و راه درک آن حقیقت را نیز تحلیل همین ظهورات می‌داند، اما از آن حیث که به جای تحلیل در زمان و مکان، تنها به تحلیل عمقی (فارغ از زمان و مکان) پدیدارها می‌پردازد، تعریفی که ارائه می‌دهد، بیش از اندازه ذهنی خواهد بود و ارتباط خود را با عینیت از دست می‌دهد. نکته دیگر اینکه پدیدارشناسان می‌کوشند جوهره‌ای ثابت را به عنوان معنویت فهم و توصیف کنند و این جوهره ثابت را از مطالعه سنت‌های مختلف و الگوهای گوناگون (پدیدارها) در می‌یابند (رودریگس و هاردینگ، ۱۳۹۰: ۱۷۲).

باید توجه داشت که در صورت فرض ذات ثابت برای معنویت، از دریچه روش‌شناسی‌های انسانی (حتی پدیدارشناسی) نمی‌توان به آن ذات ثابت دست یافت، زیرا معنویت امری نیست که بتوان با روش‌شناسی‌های بشری به فهم آن دست یافت. بی‌توجهی پدیدارشناسان به این مسئله سبب شده است که در تعریف معنویت پس از معرفی پدیدارها و مؤلفه‌های آن، به‌هنگام بیان اصل پدیده و جوهره معنویت دچار مغالطه شوند؛ یعنی بر اساس بررسی پدیدارها یک معنای قطعی و صریح برای معنویت ترسیم کنند و آن را معنایی بدانند که همیشه این واژه داشته است، در حالی که با بررسی پدیدارهای معنویت – به شرط آنکه در ظرف زمانی و مکانی آنها سنجیده شود – تنها می‌توان مفهوم معنویت را به‌عنوان یک تجربه زنده بشری درک کرد، نه معنویت به‌عنوان یک ذات ازلی و ابدی.

نکته دیگر اینکه پدیدارشناس با نقد روش‌های تجربی در تعریف امور انسانی آنها را تقلیل‌گرا و حاوی پیش‌داوری می‌داند و خود را در جهت دستیابی به هدف عینیت و فراتر رفتن از پیش‌داوری می‌داند، ولی این ادعا نیز ادعایی غیر واقعی است، زیرا انسان هرچند با تلاش زیاد به طور کامل نمی‌تواند از پیش‌فرض‌های خود خالی شود، به ناخودآگاه پیش‌فرض‌های معرفتی، عقیدتی و محیطی و به عبارتی عوامل غیر معرفتی بر معرفت او تأثیر می‌گذارد.

۳. رویکرد الهیاتی

اگر از منظر الهیاتی رویکردی برای بررسی مفهوم معنویت ساخته شود و از دریچه آن به معنویت نگریسته شود، معنای معنویت چیز دیگری جلوه می‌کند. برای درک معنای معنویت از دریچه الهیات نخست به چیستی الهیات، پیش‌فرض‌ها، اهداف و جوهره آن می‌پردازیم و سپس با اشاره به پیشینه رویکرد الهیاتی به معنویت در دنیای مسیحی، به تعریف معنویت از دریچه این رویکرد توجه می‌کنیم و در نهایت رویکرد الهیاتی در تعریف معنویت را ارزیابی می‌کنیم.

واژه الهیات (theology) بیشتر برای اشاره به اساس باورهای مسیحی و یا رشته علمی که برای مطالعه این باورها شکل گرفته اطلاق می‌شود (Perrin, 2007: 32). الهیات، نظریه‌ای کلی در باب ایمان است (Schneiders, 1998: 25) و جوهر اصلی آن بررسی در ایمان یک دین است.





اصطلاح‌نامه الهیات نوشته جerald کینز و ادوارد فاروگا، الهیات را «کوششی روش‌مند برای فهم و تفسیر حقیقت وحی می‌داند که از منابع و روش‌های عقلانی، مشتق از تاریخ و فلسفه برای مستدل کردن عقاید، ایمان و اعمال دینداران بهره می‌گیرد» (O'collins & Farrugia, 2003: 263). الهیات می‌تواند به مؤمنان کمک کند تا ایمان خود را توصیف، تبیین، تفسیر و تصریح کنند و به این شکل با بیان ایمان خود با دیگران ارتباط برقرار کنند (Perrin, 2007: 33).

الهیات یک بررسی درون‌دینی است؛ یعنی بر اساس منابع مرجع یک دین به مستدل‌سازی ایمان دینی اقدام می‌شود (Perrin, 2007: 33). پس یک الهیات وجود ندارد، بلکه بر اساس منابع، مبانی و پیش‌فرض‌های هر دین سنت‌های الهیاتی مختلف وجود دارد. نه تنها الهیات مسیحی، یهودی و اسلامی با هم تفاوت دارند، بلکه مثلاً در مسیحیت پیش‌فرض‌های الهیاتی ارتدکس با کاتولیک و با پروتستان تفاوت دارد. پس یک الهیات نداریم و به تبع آن یک رویکرد الهیاتی هم نخواهیم داشت (Holder, 2006: 22). پس هر چند رویکردهای الهیاتی مختلفی می‌توان به معنویت داشت، به طور سنتی رویکرد الهیاتی واقع‌شده رویکرد الهیاتی مسیحی و بیشتر از منظر الهیات کاتولیک است. مطالعه مستقل معنویت در کلیسای کاتولیک به عنوان یکی از زیر مجموعه‌های حوزه الهیات صورت می‌پذیرفت، اما الهیات معنوی به عنوان موضوع مطالعاتی مستقل در سده هفدهم پدیدار شد (Holder, 2006: 22).

الهیات معنوی از سده هفدهم تا میانه سده بیستم به عنوان مطالعه نظری «زندگی به سمت کمال»، یعنی زندگی درونی فرد برای ارائه پاسخ بهتر به دعوت مسیحی و یا به عنوان علم کمال برای تجهیز کردن جویندگان هدایت تدریس می‌شد (Holder, 2006: 23). سنت مطالعاتی زاویه‌نگاهی است برای کسانی که می‌خواهند از دریچه الهیات مسیحی به تعریف معنویت بپردازند و حدفاصله‌ای خود را با مفهوم عرفان (به عنوان وجه نظری این تجربه که در الهیات عرفانی بررسی می‌شود) نگاه دارند؛ برای مثال، اصطلاح‌نامه الهیات معنویت را این گونه تعریف می‌کند: در معنویت تمرین و تعمق نظام‌مند بر اساس زندگی مسیحی منظم، مخلصانه و نیازمندانه است (O'collins & Farrugia, 2003: 250). این تعریف که بر اساس سنت الهیات معنوی صورت‌بندی شده است، هیچ اشاره‌ای به وجوه عرفانی (معرفتی) این تجربه نمی‌کند و تنها به پررنگ‌سازی وجوه عملی این تجربه زیر عنوان معنویت می‌پردازد.

تعریف‌های معنویت از منظر رویکرد الهیات مسیحی در عمل، تعریف‌های معنویت

مسیحی به‌شمار می‌آیند که در چارچوب تجربه دینی مسیحی و با استفاده از مفاهیم این دین صورت‌بندی شده‌اند. به بیان دیگر، وجه تمایز رویکرد الهیاتی موجود به معنویت با دیگر رویکردهای ممکن، بر وجوه مسیحی تجربه معنوی و نقش سازنده الهیات مسیحی در روش‌شناسی بحث تأکید می‌کند؛ برای مثال، سندرا شیندلر در کتاب مطالعه معنویت مسیحی در تعریف معنویت از دریچه الهیات مسیحی می‌گوید: «[معنویت] افق ارزش‌غایی است که خدای تثلیث از طریق عیسی مسیح آن را آشکار ساخت و این آشکارسازی و پرتوافکنی شامل زندگی عروج‌گونه و رازآمیز او در فضای جامع کلیسایی و نیز شامل عطایای روح القدس می‌شود» (Dreyer, & Burrows, 2005: 5-6). این تعریف براساس چارچوب فکری کتاب مقدس و الهیات مسیحی پرداخته شده است.

در تعریف‌های دیگری که بر وجوه عملی این تجربه تأکید شده است، می‌خوانیم: «معنویت، ابراز و بیان زنده، جمعی و روزانه باورهای غایی فرد است که ویژگی اصلی آن گشودگی در برابر عشق تعالی‌بخش به خدا، خود، همسایه و جهان از طریق عیسی مسیح و در ید قدرت روح القدس است» (Perrin, 2007: 31) و یا اینکه «معنویت واژه‌ای کارآمد برای توصیف چگونگی کاربست باورهای مسیحیت سنتی در باب خداوند، انسان و جهان، به طور جمعی یا فردی است. همچنین واژه‌ای است برای نحوه به‌ظهور رساندن آنها در سبک زندگی عالمان مسیحی» (ibid.).

اما معنویت از دریچه الهیات اسلامی و با بهره‌مندی از فضای فکری و ادبیات مفهومی منابع اسلامی تعریف‌های دیگری می‌یابد که می‌توان آنها را با عنوان رویکرد الهیاتی اسلامی یا رویکرد اندیشمندان مسلمان در تعریف معنویت دانست. نکته این دسته از تعریف‌ها آن است که به دلیل جدیدبودن واژه معنویت در ادبیات مفهومی اسلام، تعریف‌های این اصطلاح را باید از متفکران جدید جویا شد. در سنت فکری اسلام هرچند مفاهیمی شبیه به مفهوم این واژه وجود داشته است، اما واژه معنویت به‌عنوان یک اصطلاح با تعریف خاص آن امری متأخر است. برای مثال، امام خمینی؛ در تعریف معنویت بر اساس سنت اسلام می‌فرماید:

معنویت، مجموع صفات و اعمالی است که حال و شور و جاذبه قوی و شدید و در عین حال منطقی و صحیح را در انسان به وجود می‌آورد تا او را در سیر به سوی





خدای یگانه و محبوب عالم، به طور اعجاب‌آوری پیش برسد ... وجه غالب اساسی در معنویت، توجه به خدا و انجام عمل برای اوست، هم در نیت و هم در عمل، خدا را حاضر و ناظر دانستن معنویت است (صحیفه امام، ۱۳۷۶، ج ۱۶: ۸).

در این تعریف امام؛ از معنویت، وجوه عملی پررنگ است (هرچند به معنویت به عنوان یک وضعیت و حالت هم توجه شده است)، اما مصادیق این وجوه عملی از سنت اسلامی و بر اساس منابع اسلامی معرفی شده است.

شهید مطهری در تعریف معنویت می‌نویسد: «یک سلسله امور وجود دارند که از جنس ماده و مادیات نیستند و به قرینه مقابله، نام آنها را معنویات گذاشته‌اند» (مطهری، بی‌تا: ۶۹).

ایشان همچنین با ارائه تعریفی وسیع‌تر از مفهوم معنویت، به مصداق‌هایی اشاره دارند که آمیزه‌ای از اعتقاد و عمل است. ایشان در شرایط معنویت که با ارجاع به قرآن آن را پایه تکامل می‌داند (همان: ۱۴۲)، می‌نویسد: «معنویت بدون ایمان به خدا، بدون ایمان به مبدأ و معاد، بدون ایمان به معنویت انسان و اینکه در او پرتوی غیرمادی حاکم و مؤثر است، اساساً امکان‌پذیر نیست» (همان: ۱۷). با توجه به این قول به نظر می‌آید از دیدگاه ایشان مفهوم معنویت از تلفیق اعتقاد و عمل حاصل می‌شود و انسان معنوی کسی است که توجه عملی به امور غیرمادی مؤثر در زندگی‌اش دارد. در کتاب معنویت اسلامی، چیستی، چرایی و چگونگی نیز در تعریف معنویت می‌خوانیم:

واژه معنویت در قرآن و روایات بدین شکل نیامده، ولی با توجه به معنای لغوی آن می‌توان گفت: منظور از آن عالم باطن و حقیقت و روح جهان مادی و ظاهری است که بهترین واژه قرآن نزدیک به آن «حیات طیبه و نور الهی» است (الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۱). با این حال، تعریف‌های موجود در ادبیات اسلامی (رویکرد اسلامی به تعریف معنویت) بسیار اندک است و هنوز این واژه در فرهنگ اسلامی به طور دقیق مفهوم‌سازی و اصطلاح‌پردازی نشده است، زیرا به طور سنتی واژگانی دیگر به جای آن استفاده می‌شده است. پس در عمل وقتی بحث از رویکرد الهیاتی در تعریف معنویت می‌شود، تعریف معنویت از دریچه سنت مسیحی (به دلایل فراوانی این تعریف‌ها) پیش رو قرار می‌گیرد. اشکال اساسی تعریف‌های موجود معنویت بر اساس سنت الهیاتی مسیحی نیز آن است که به کار مؤمنان به مسیحیت می‌آید و بازتابی از تجربه معنویت در سنت مسیحی است؛

همان گونه که تعریف‌های معنویت از دریچه سنت اسلامی نیز - به‌هنگام بیان دقیق - تنها قابل توجه مسلمانان قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، تعریف‌های الهیاتی به دلیل درون‌دینی بودن مصرف دینی نیز دارند و محققانی که از دریچه بین‌ادیانی یا عینی و برون‌دینی در پی تعریف معنویت هستند، این تعریف‌ها را ذهنی می‌دانند (Perrin, 2007: 7).

البته ذهنیت یا عینیت نمی‌تواند به‌تنهایی بازنمای صحیح این مفهوم باشد؛ عینیت افراطی ما را در توهم رشته‌های دانشگاهی به‌ویژه رویکردهای تجربی فرو می‌برد و ذهنیت افراطی زمینه ارائه برداشت‌های شخصی را فراهم می‌کند که به جای برخاستن از متون دینی، تحت تأثیر برداشت ما از متون دینی است. همچنین الهیات به‌عنوان یک دانش بشری - نه به‌عنوان گفته‌ها و باورهای موجود در متون مقدس - لزوماً نمی‌تواند همه وجوه پدیده معنویت را درک کند؛ یعنی الهیات نیز مانند هر رشته دیگری در سنت، ادبیات و پیش‌فرض‌های خود محصور است، پس برای درک کلیت این پدیده به رویکردهای دیگر نیز نیازمندیم.

۴. رویکرد تاریخی

وقتی از رویکرد تاریخی سخن به میان می‌آید، ابهام‌های زیادی پیش می‌آید، زیرا تصویرهای گوناگونی از یک پدیده به شکل تاریخی وجود دارد. پیش از اینکه به انواع بررسی تاریخی پردازیم، نخست باید گفت مطالعه تاریخی گاهی به‌عنوان یک پارادایم (گفتمان) مطرح می‌شود که در این حالت به آن تاریخی‌نگری می‌گویند. گاه به‌عنوان یک رشته دانشگاهی با سنت مطالعاتی خاص خود مطرح می‌شود و گاهی نیز به‌عنوان یکی از روش‌شناسی‌های ذیل پارادایم‌ها به‌شمار می‌آید. در این حالت بنابر اینکه ذیل پارادایم تجربی‌نگری یا پارادایم توصیفی (هرمنوتیکی) و یا پارادایم انتقادی باشیم، روش تحقیق آن متفاوت خواهد بود. گاهی نیز مراد از مطالعه تاریخی روش اجرای یک تحقیق است که معمولاً می‌تواند ذیل بیشتر روش‌شناسی‌ها واقع شود.

مطالعه تاریخی به‌عنوان یک پارادایم (پارادایم تاریخی‌نگری) را از آن حیث که پارادایمی ایدئولوژیک به‌شمار می‌آید کنار می‌گذاریم. مطالعه تاریخی به‌عنوان یک روش عام را نیز از آن حیث که تنها نوعی مرتب کردن رویدادهاست و خالی از بینش روش‌شناختی است کنار می‌گذاریم. از مطالعه تاریخی به‌عنوان یک رشته دانشگاهی و





مطالعه تاریخی به عنوان یک روش شناسی برخاسته از پارادایم‌های جدید علمی، می‌توان رویکرد مطالعاتی برای تعریف معنویت ساخت.

پیش از آنکه به معنای معنویت بر اساس انواع رویکردهای محتمل تاریخی بپردازیم، تفاوت نگاه یک تاریخ‌دان به معنویت و یک معنویت‌پژوه را که از روش‌شناسی‌های تاریخی برای کاوش در مفهوم معنویت بهره می‌گیرد بیان می‌کنیم. یک تاریخ‌دان از درون رشته تاریخ به معنویت نگاه می‌کند و می‌خواهد تاریخ معنویت را به عنوان بخشی از تاریخ بفهمد. به بیان دیگر، این شخص به سراغ تاریخ معنویت می‌آید تا درک بهتری از تاریخ داشته باشد، اما شخص معنویت‌پژوه می‌خواهد معنویت را بهتر بشناسد و مفهوم آن را در تاریخ آن درک کند (Holder, 2006: 20).

پس نگاه تاریخ‌دان به معنویت برای فهم مفهوم معنویت کارایی ندارد، زیرا حتی او اگر به معنویت هم بپردازد در پی فهم معنویت نیست، بلکه در پی فهم تاریخ است. رویکردی مفید است که معنویت‌پژوهان بر اساس اصول بررسی تاریخی به معنویت ساخته‌اند؛ یعنی همان رویکرد تاریخی به معنویت. البته رویکردهای تاریخی نیز انواعی دارد. انواع روش‌شناسی‌های تاریخی موجود در تعریف معنویت را می‌توان بر اساس سه پارادایم کلی تحقیق به سه دسته تقسیم کرد: ۱. تاریخ‌نگاری تکاملی (زیرمجموعه پارادایم تحصلی)، ۲. تاریخ‌نگاری ذات‌گروانه (زیرمجموعه پارادایم توصیفی)؛ ۳. تبارشناسی یا تاریخ‌نگاری انتقادی (زیرمجموعه پارادایم انتقادی).

۱. تاریخ‌نگاری تکاملی معنویت

تحقیق تاریخی در پاسخ به پرسش «چه بوده است» انجام می‌شود. در پاسخ به این پرسش شواهد، مدارک و اسناد تاریخی گردآوری می‌شود تا در پس آنها قوانین و اصول مشترک از گذشته یک امر استخراج شود (ایمان، ۱۳۹۱ الف: ۱۳۴). اما اینکه چه شواهد و مدارکی جمع شود و چگونه گردهم آیند و چگونه تفسیر شوند، رویکرد پژوهش تاریخی را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، نحوه بازسازی یا بازآفرینی گذشته یک امر، رویکرد پژوهش تاریخی را مشخص می‌سازد.

این رویکردهای مختلف بر اساس تفاوت در پارادایم فکری رخ می‌دهد. رویکرد

تاریخ‌نگاری تکاملی در پارادایم تحصلی (اثباتی) رخ می‌دهد و اساساً نخستین مباحث علم تاریخ جدید برخاسته از این رویکرد بود. در این رویکرد، تلاش می‌شود محقق بر اساس چارچوب نظری اثباتی با طراحی الگوهایی (مدل) که مسئله تحقیق در آن به لحاظ مفهومی و تجربی توضیح داده شده، به واقعیت مورد مطالعه بپردازد. روابط درونی الگوها، همان قضایا و فرضیه‌ها هستند که توانایی تفسیر و تحلیل شرایط گذشته را دارند. محقق با کشف روابط میان رویدادهای تاریخی به آزمون فرضیه‌های الگو می‌پردازد (ایمان، ۱۳۹۱ الف: ۱۳۴). به دلیل گرایش این رویکرد به عینی‌سازی، محقق با اتخاذ چنان رویکردی در پی کشف و تأیید قوانین علی اجتماعی بر می‌آید تا بر اساس آن قوانین، بتواند درباره ماهیت آن پدیده و دلایل رخ دادن آن (چرایی آن) داوری کند (ایمان، ۱۳۹۱ ب: ۶۳).

۱۴۱



نظر
صدر

ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنویت

پدیده تاریخی بر اساس این رویکرد، پدیده‌ای پیوسته است که رخدادهایی در طول هم (به طور علت و معلولی) سبب ایجاد آن شده‌اند. به عبارت دیگر، تاریخ‌نگاری تکاملی رویدادها را به شکل علت و معلول می‌نگارد و نوعی پیوستگی را ترسیم می‌کند که بر اساس آن پدیده حاضر چیزی در خط سیر همان پدیده‌ای است که پیش تر بوده است (شاهی، ۱۳۸۵: ۹۳). به این شکل، محقق برای یک پدیده ماهیتی ثابت و قاعده‌مند فرض می‌گیرد که در طول تاریخ و با یک پیوستگی مفهومی شکل گرفته است. او بر اساس این فرض و با تحلیل علت‌ها و معلول‌ها مشخص می‌سازد که چگونه مفهومی یا موقعیتی خاص، از عوامل گذشته ناشی شده است (رودریگس، ۱۳۹۰: ۲۸۲).

با اتخاذ این رویکرد در استخراج مفهوم معنویت، معنویت امری خواهد بود که در یک فرایند واحد مفهومی‌سازی شده است و این فرایند با وجود دوره‌ای بودن، پیوسته است و مراحل آن به طور علی و معلولی یکدیگر را تکمیل کرده‌اند (Holder, 2006: 25). بر اساس این رویکرد، چگونگی تحلیل مفهوم معنویت به مثابه امری تاریخی از عقب به جلو، یعنی از ابتدای پیدایش آن تاکنون خواهد بود و در این حالت آخرین شکل این پدیده، یعنی معنویت عصر حاضر ارزش بیشتری می‌یابد، چون شکل توسعه یافته همان امر اولیه است.

۲. تاریخ‌نگاری ذات‌گروانه

تاریخ‌نگاری ذات‌گروانه مرتبط با پارادایم توصیفی یا پدیدارشناسی است. در رویکرد



پدیدارشناختی بیان شد که پدیدارشناسی زیرمجموعه پارادایم توصیفی به‌شمار می‌آید و در این نوع روش‌شناسی تحقیق (که گاه به دلیل تأکید بر مبانی نظری و فلسفی آن، در عمل خود یک پارادایم را شکل می‌دهد)، شناخت پدیده مکنون از خلال پدیدارها و جلوه‌های آن اهمیت دارد. محقق با این طرز نگاه در مطالعات تاریخی در پی «رفع حجاب زمان و برگشت به روزگار ظهور پدیده» (قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۲۸-۱۲۹) خواهد بود؛ یعنی برای دستیابی به پدیده و رای زمانی به بررسی پدیدارهای آن در زمان اقدام می‌شود که این امر به برداشتن حجاب زمان و نزدیک شدن به پدیده مکنون کمک می‌رساند (قراملکی، ۱۳۸۵: ۲۳۰). به همین دلیل، برخی گفته‌اند پدیدارشناسی در بررسی تاریخی پدیده‌ها در پی ذات بی‌زمان پدیده‌ها می‌گردد (اسمارت، ۱۳۸۹: ۸۳).

پس پدیدارشناسی به نوعی ذات‌گروی اعتقاد دارد^۱ و یک ذات ثابت را پی‌می‌گیرد، ولی همان‌گونه که گذشت پدیده معنویت امری زمینی و دنیوی نیست که بتوان ذات^۲ آن را با روش‌شناسی‌های بشری شناخت؛ به همین دلیل، پدیدارشناسی در عمل در بررسی تاریخی خود به ذات‌تراشی برای یک پدیده دچار می‌شود. به گفته جرمی کارت و ریچارد کینگ در کتاب فروش معنویت: غلبه آرام بر دین، بررسی‌های تاریخی که با این رویکرد انجام می‌شوند معمولاً دچار «مغالطه منشأ» می‌گردند. مغالطه منشأ یعنی باور غلط به اینکه معنای اولیه یک واژه (هرگونه تعیین شود)، همان معنای قطعی و صریح آن (به بیان دیگر، ذات آن امر) است (کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

از آنجا که این نوع مطالعه حرکت از جلو به عقب است، یعنی بررسی محقق از پدیدارهای کنونی یک پدیده آغاز می‌شود و برای شناخت پدیدار به عقب باز می‌گردد، پس ظهورات اولیه آن پدیده اهمیت بیشتری می‌یابند؛ به همین دلیل، احتمال دارد محقق در بررسی‌های خود دچار مغالطه منشأ شود. به این شکل، پیش‌فرض‌های محقق و نیز دگرگونی‌های معنای یک واژه در لوای ارزش «اصالت» مخفی‌شده دیده نمی‌شود (کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۱۱۱)، اما یک محقق در پارادایم انتقادی و در انتقاد به این رویکرد معتقد

۱. البته غیر از پدیدارشناسی در پارادایم پست مدرن (پدیدارشناسی هرمنوتیک).

۲. البته باید یادآور شد که نویسنده قائل نیست که فهم انسان به طور کل به ذات و حقیقت راهی ندارد، بلکه معتقد است ذات (واقع امر) در دسترس کامل بشر نیست و انسان‌های عادی به شرط تأمین شرایط معرفتی تنها می‌توانند بهره‌ای از حقیقت ببرند، نه اینکه تمام آن را دارا شوند.

است نباید معنای اولیه یک واژه را بر معنای دیگر آن رحجان داد؛ آن هم معنای اولیه که بیشتر ساخته ذهن پژوهشگر و تحت تأثیر پیش فرض‌ها و گاه مقاصد جهت گیرانه اوست تا پژوهش‌های دقیق ریشه‌شناسانه (کارت و کینگ، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

۳. تبارشناسی یا تاریخ‌نگاری انتقادی

پارادایم انتقادی پس از پارادایم تجربه‌گرایی و پارادایم تفسیرگرایی (هرمنوتیکی و پدیدارشناختی) در پژوهش‌های اجتماعی رایج شد و سپس در مطالعات دینی رواج یافت. این پارادایم در نتیجه نقدهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی به پارادایم‌های قبلی ایجاد شده است.

پارادایم انتقادی بر انتقادی بودن فرایند تحقیق تأکید دارد و در چارچوب آن محقق تلاش می‌کند با فراتر رفتن از سطح ظاهر، ساخت‌ها و ساختارهای واقعی امور را نشان دهد و عوامل تأثیرگذار در تشکیل این ساختارها و تغییر مفهوم آنها را بررسی کند (بلیکی، ۱۳۹۱: ۳۲). وظیفه علم بر اساس این پارادایم، آشکارسازی سازوکارهای مشاهده‌ناپذیری است که رفتار مردم تحت آن اداره می‌شود. در این نوع نگاه، شواهد تجربی به خودی خود مطلوب نیستند، بلکه معرفت علمی از طریق فهم روابط غیر تجربی که ستون فقرات جهان اجتماعی مشاهده‌پذیر را می‌سازد، امکان‌پذیر است (ایمان، ۱۳۹۱ ب: ۵۷).

پس پارادایم انتقادی مانند پارادایم تفسیری (بر خلاف پارادایم تجربی) دنیای اجتماعی را متفاوت از دنیای مادی می‌داند و تنها در پی شواهد تجربی نیست، اما پارادایم انتقادی بر خلاف پارادایم تفسیری در پی اصول ثابت و ذوات پایدار (پدیده‌های ثابت در پس پدیدارها) نیز نمی‌نگردد. در پارادایم انتقادی شواهد و الگوهای نظری در خدمت تبیین تغییر و تحول امور به‌عنوان حقایق سیال است (ایمان، ۱۳۹۱ ب: ۷۲). حقیقتی که پیوسته تحت تأثیر عوامل بیرونی (قدرت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی) تحول می‌یابد. در پژوهش‌های انتقادی تمرکز بر سه عنصر مهم، یعنی نژاد (قومیت) طبقه و جنسیت است، زیرا این امور نقاط مهمی است که از رهگذر آنها قدرت‌های اجتماعی بر امور تأثیر می‌گذارند و از طریق این امور ساخت‌های قدرت و نابرابری در فرهنگ جامعه عرضه می‌شود.

تحقیق انتقادی با نگرش فرایندی، در پی تاریخ به‌عنوان بستر شکل‌گیری روابط قدرت است. بهره‌مندی از تاریخ در رویکردهای انتقادی، به فهم دقیق ظهور و گسترش یک مفهوم در طول زمان و تأثیر عوامل قدرت بر آن کمک می‌رساند (ایمان، ۱۳۹۱ ب: ۷۶). بر اساس این





پارادایم، یک روش‌شناسی جدید در پژوهش‌های تاریخی ایجاد شد که به تبع نتیجه این روش‌شناسی، «تبارشناسی» نامیده شد، زیرا در نهایت به مشخص کردن تبارهای تاریخی یک امر می‌انجامید.

میشل فوکو این روش‌شناسی تحقیق تاریخی را به خدمت گرفت و به گسترش مبانی نظری آن پرداخت. فوکو روش بررسی تاریخی خود را تبارشناسی نامید. این روش‌شناسی تحت تأثیر ساختارگرایان با بررسی لایه‌های فرهنگی - اجتماعی موجود در یک دوره خاص تاریخی و بررسی ویژگی‌های پراکنده رخداد‌های تاریخی و استخراج ساختارهای کلی آنها به درک تجارب و مفاهیم می‌پرداخت؛ یعنی در این روش‌شناسی به جای تحلیل تاریخی یک سوژه به تحلیل تاریخی گفتمانی که آن سوژه در آن قرار دارد و تحلیل روابط موجود در آن اهتمام می‌شود (شاهی، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

این کار از آن جهت که از زیر خاک بیرون کشیدن خصلت‌های یکتا، تکرارنشده و فراموش‌شده امور بود، نخست دیرینه‌شناسی لقب گرفت (شاهی، ۱۳۸۵: ۲۰۳)، اما فوکو به دلیل مشکلات روش‌شناختی این کار (ناتوانایی در تحلیل نحوه تبدیل یک گفتمان به گفتمان دیگر) از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی رسید که در آن میدان پژوهش گسترده‌تر فرض می‌شد و داعیه کشف قواعد شکل‌گیری ساختار را نداشت و بیشتر بر تحلیل عوامل قدرت که بر ساختارها تأثیر می‌گذاشت می‌پرداخت (شاهی، ۱۳۸۵: ۱۰۸ - ۱۰۹). برخی گفته‌اند که این چرخش از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی پس از آشنایی فوکو با اندیشه‌های نیچه صورت گرفته است (شاهی، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

به هر حال، نتیجه این روش‌شناسی تمرکز بیشتر بر روابط قدرت و دانش شد. البته تبارشناسی نیز رویکردی در بررسی‌های تاریخی است، ولی تفاوت آن با دیگر رویکردها در آن است که تبارشناسی به ثبت وقایع خارج از هرگونه غایت یکنواخت می‌پردازد و به جای تمرکز بر روند مستمر در امور به گسست‌ها (شکاف‌های گفتمانی) توجه می‌کند. همچنین تبارشناسی به جای جست‌وجو در اعماق، به سطح رویدادها توجه دارد (طیسی، ۱۳۸۳: ۳۴).

همان‌گونه که بیان شد بررسی‌های پیشین تاریخی نگاه تکاملی و تداومی به رویدادهای تاریخی داشتند، اما تبارشناسی به متلاشی ساختن آن تداوم می‌پردازد تا خصلت‌های خاص رویدادها را در گفتمان خاص خودشان ببیند. این تفاوت روشی در بررسی امور تاریخی،

ناشی از تفاوت دیدگاه آنها در نگاه به تاریخ است. تاریخ‌نگاری سنتی (اعم از تاریخ‌نگاری تکاملی و توصیفی تاریخ را خطی می‌نگرند، ولی تبارشناسی تاریخ را گسسته می‌داند (نفی پیوستگی). به همین دلیل، در تبارشناسی محقق پیش از هر چیز به شناسایی دوره‌های تاریخی و نقاط گسست گفتمانی می‌پردازد تا هر گفتمان درون خود تحلیل شود (شاهی، ۱۳۸۵: ۹۳). به این ترتیب، با توجه به مجموعه مناسبات حاکم بر یک دوره، مفاهیم و امور در چارچوب همان دوره تبیین می‌شود (طیسی، ۱۳۸۳: ۳۲). بر این اساس، عناصر مخفی ایده‌ها و مفاهیم بر اساس زمینه استفاده آنها آشکار می‌شود (Hinnells, 2010: 284).

اگر محقق برای کشف و درک مفهوم معنویت رویکرد تبارشناختی در نظر گیرد، نخست باید مشخص سازد که معنویت را در چه دوره و در میان چه جامعه‌ای در نظر دارد. پس از آن باید به اجمال گفتمان‌های موجود در تاریخ آن جامعه را استخراج کند و سپس با درک هر گفتمان و روابط قدرت در آن به درک مفهوم معنویت در درون همان گفتمان اقدام ورزد. بر این اساس، مفهوم معنویت امری تشکیکی خواهد بود که در هر دوره تاریخی بر اساس عوامل سلطه در آن دوره ساختاری خاص به خود دارد که کاملاً با گفتمان‌های پیش و پس از خود متفاوت است.

بر اساس این رویکرد برخی معتقدند «هیچ ذات یا معنای قطعی برای واژگانی همچون معنویت یا دین وجود ندارد» (Carrette & king, 2004: 3). از دریچه نگاه متخصصان این رویکرد کسانی که تمایل دارند یک ذات جهانی به معنای معنویت نسبت دهند، از نشانه‌های تاریخی و فرهنگی، تفاوت‌های موجود در استفاده از این واژه و عوامل تأثیرگذار گفتمانی در مفهوم‌سازی آن غفلت می‌کنند (Carrette & king, 2004: 3). البته هر چند این رویکرد هر گونه ذات‌گرایی را نفی می‌کند، اما باید دانست که نفی ذات ثابت در این رویکرد به دلیل تأکید بیش از حد بر تأثیرپذیری مفهوم دین و معنویت از قلمرو اجتماع، سیاست و اقتصاد (یعنی قلمروهای نفوذ قدرت‌های مفهوم‌ساز) است. به بیان ریچارد کینگ و جرمی کارت در کتاب فروش معنویت «این به معنای فروکاستن دین نیست، بلکه به معنای سرباززدن از جداسازی دین از دیگر جنبه‌های زندگی انسانی است» (Carrette & king, 2004: 4).

به هر حال، رویکرد تبارشناختی مانند زمینه‌های نظری خود، یعنی پارادایم انتقادی و نیز پس‌اساختارگرایی ضعیف‌هایی دارد که به عمده‌ترین آنها اشاره می‌شود. پارادایم انتقادی که به عمد در فضای پس‌امدرن نضج یافت، تحت تأثیر نگاه پست مدرن و سرخوردگی از





کوشش‌های پیشین در یافتن حقایق ثابت امور، اساساً وجود چنین حقایقی را انکار کرد. به عبارت دیگر، یکی از عمده‌ترین پیش‌فرض‌های معرفتی این پارادایم و روش‌شناسی‌های آن این است که حقیقت ثابت در پس‌ظواهر وجود ندارد و حقیقت را خود افراد می‌سازند؛ به همین دلیل، شناخت چگونگی ساخته‌شدن امور با تحلیل شیوه مفهوم‌سازی در گفتمان‌های مختلف اهمیت می‌یابد.

با این حال، باید دانست که ناتوانی پارادایم‌های جدید علمی در یافتن حقایق ثابت امور مجوزی برای نفی وجود چنین حقایقی نیست. تبارشناسی در فرایند تحقیق نیز با نقدهایی مواجه است که یکی از عمده‌ترین آنها چگونگی تمایز میان گفتمان‌هاست. در تبارشناسی پیش از شروع تحقیق، به تمایز گفتمان‌ها اقدام می‌شود تا سپس به بررسی آنها اقدام شود، اما تشخیص گفتمان‌ها خود نیازمند مطالعه دقیق تاریخی است. به عبارت دیگر، محقق پیش از آغاز کار نیازمند تصمیم‌گیری در باب مسئله‌ای است که تنها در پایان کار تحقیقی خود می‌تواند درباره آن نظر درست بدهد. همچنین روش تبارشناسی چنان گسستی بین گفتمان‌ها قائل می‌شود که یک مفهوم در گفتمان اول اساساً در گفتمان دوم چیزی کاملاً دیگر است و به همین دلیل، ارتباط بین آنها گم می‌شود. به بیان دیگر، از جوه یا ویژگی‌هایی که بتواند همچنان مفهوم لاحق را با مفهوم سابق پیوند دهد، غفلت می‌شود.

نتیجه‌گیری

در مفهوم‌شناسی «معنویت» گاه در پی آن هستیم تا معنای آن را آن‌گونه که باید باشد (ذات معنویت)، استخراج کنیم و گاهی نیز در جست‌وجوی معنای معنویت آن‌گونه که تاکنون فهم شده بر می‌آییم. در حالت دوم با ذات معنویت سروکار نخواهیم داشت، بلکه در جست‌وجوی چیزی هستیم که تاکنون رخ داده است؛ یعنی معنویت را به‌مثابه امری تمدنی ملاحظه می‌کنیم و به جست‌وجوی دگرگونی مفهوم آن در دوره‌های مختلف یک تمدن می‌پردازیم.

در مقاله حاضر با این فرض که برای دانستن چیستی مفهوم معنویت باید نخست بدانیم که تعریف‌های موجود چه مفادی دارند و آیا معنای القایی آنها مطابق معنای متن حجیت بخش ماست یا نه، به تحلیل رویکردهای مختلف در تعریف معنویت پرداختیم. در ادامه

روشن شد که پدیده معنویت دارای دو وجه است: یکی ذات معنویت و دیگری وجه تمدنی معنویت. از آنجا که رویکردهای مختلف در تعریف معنویت کمتر به وجه تمدنی معنویت توجه کرده‌اند، دچار گزتابی‌هایی شده‌اند. در این میان، چون رویکرد تبارشناختی یک روش‌شناسی در پارادایم انتقادی است، عمده‌ترین فعالیت آن نقد ساختارهای موجود از مفهوم معنویت است. به عبارت دیگر، به جای اینکه مانند دیگر رویکردها به مفهوم‌سازی جدید برای معنویت اقدام کند، مفهوم‌سازی‌های گذشته را نقد می‌کند. در این رویکرد، وجوه تمدنی معنویت بیشتر از دیگر رویکردها لحاظ می‌شود، زیرا معنویت را امری آمیخته در فرهنگ می‌داند که عوامل تمدن‌ساز هر جامعه در ساخت مفهومی آن دخیل‌اند. البته این رویکرد نیز چنان بر وجوه تمدنی معنویت تأکید می‌کند که آن را از ذات تهی می‌سازد.

عمده‌ترین دلیلی که ما را به در پیش گرفتن رویکرد تبارشناختی رهنمون می‌کند، لزوم نقد مفهوم‌سازی‌هایی است که تاکنون از معنویت به‌ویژه در فضای فکری پست مدرن شده است. این مفهوم‌سازی‌ها هم در جریان‌های مختلف دینی و هم در رویکردهای مختلف مطالعاتی، چنان پراکنده و جانب‌دارانه هستند که اگر نقد نشوند و زمینه‌های جریان مفهوم‌ساز مشخص نشود، ممکن است در فرایند درک مفهوم معنویت گمراه شویم.

البته رویکرد تبارشناختی مانند دیگر رویکردهای پسا‌مدرن دغدغه یافتن حقیقت را ندارد و اساساً حقیقت را امری جعلی می‌داند، ولی از آن جهت که بهتر از دیگر رویکردها به عوامل اجتماعی و فرهنگی مفهوم‌ساز در معنویت می‌پردازد، چه‌بسا بیشتر از دیگر رویکردها بتواند ما را در درک مفهوم معنویت به‌ویژه در فضای معنویت‌گرای جدید کمک رساند. با این حال، روش تحلیلی این رویکرد به‌ویژه تأکید بیش از اندازه بر گسستگی تاریخ یا تأکید بر برخی عوامل خاص قدرت مثل جنیست، نژاد و سیاست می‌تواند باعث القای گزتابی‌هایی شود. البته مهم‌ترین مشکل در به‌کارگیری این رویکرد آن است که اساساً ذاتی برای امور قائل نیست و امور فرهنگی را به‌طور کلی ساخته‌فرایندهای فرهنگی می‌داند. در زمینه معنویت‌پژوهی نیز بی‌توجهی به ذات‌ستیزی این رویکرد چه‌بسا به انکار ذاتی ثابت برای معنویت بینجامد که باید با نقد روش‌شناسانه از این گزتابی کاست؛ یعنی باید این رویکرد را یا به‌طور سلبی و یا به‌طور محدود و تنها در تحلیل وجوه تمدنی یک پدیده در پیش گرفت تا به انکار ذات معنویت نینجامد.



کتابنامه

۱. رستگار، عباسعلی (۱۳۸۹)، معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲. الهامی، علی اصغر و دیگران (۱۳۹۰)، معنویت اسلامی، قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
۳. اداره تبلیغات نمایندگی ولی فقیه در سپاه (۱۳۸۶)، معنویت، بار مینا و ذخیره لازم، تهران: نمایندگی ولی فقیه در سپاه.
۴. رودریگس، هاردینگ، جان. اس. (۱۳۹۰)، درسنامه دین‌شناس، مترجم: لطف‌الله جلالی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵. بلیکی، نومن (۱۳۹۱)، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه، تدوین، مقدمه و تعلیقات سیدحمدرضا حسینی، محمدتقی ایمان، مسعود ماجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. شاهی، داوود (۱۳۸۵)، «فوکو و مسئله تاریخ»، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۱۰.
۷. نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته: بسترهای تکوین، تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی، تهران: نقش جهان.
۸. طبسی، محسن (۱۳۸۳)، «میشل فوکو: شناخت‌شناسی و تصور قدرت»، هنر، ش ۶۰.
۹. ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱ الف)، روش‌شناسی تحقیقات کیفی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. _____ (۱۳۹۱ ب)، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. کارت، ج، کینگ، ر. (۱۳۹۱)، «تاریخ انتقادی معنویت»، سیاحت غرب، ش ۱۰۵.
۱۲. فرامرزی قراملکی، احد، (۱۳۸۵) روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۳. سگال، رابرت، محسن زندی (۱۳۹۱)، راهنمای دین‌پژوهی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۴. مطهری، مرتضی (بی‌تا)، انسان کامل، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



15. Dreyer, E. A. & Burrows, M. S. (2005), *Minding the spirit: The Study of Christian Spirituality*, JHU Press.
16. King, A. S. (1996), "Spirituality: Transformation and metamorphosis," *Religion*, no. 4.
17. Sheldrake, P. (2007), *a Brief History of Spirituality*, Malden, MA: Blackwell Publisher.
18. Principe, W. (1983), *Toward Defining Spirituality*, 12 (2).
19. Holder, A. (2008), *the Blackwell Companion to Christian Spirituality*, John Wiley & Sons Publisher.
20. Perrin, D. B. (2007), *Studying Christian Spirituality*, Routledge: Routledge Press.
21. Tinley, S. T., & Kinney, A. Y. (2007), "Three philosophical approaches to the study of spirituality," *ANS Adv Nurs Sci*, 30 (1).
22. Carrette, J. & King (2004), *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Routledge Press.
23. Dreyer, E. A., & Burrows, M. S. (n.d.), *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, JHU Press.
24. Perrin, D. B. (2007), *Studying Christian Spirituality*, Routledge press.
25. Wiseman, J. A. (2006), *Spirituality and Mysticism: A global View*, Orbis Books.
26. Meier, A., O'Connor, T. S. J., & VanKatwyk, P. L. (2005), *Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations*, Wilfrid Laurier University Press.
27. Nelson, J. M. (2009), *Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer.
28. Schneiders, S. M. (1998), *the Study of Christian Spirituality: Sontours and Dynamics of a Discipline*, no. 8.
29. O'Collins, G., & Farrugia, E. G. (2003), *A Concise Dictionary of Theology*, Continuum press.
30. Bender, C., & McRoberts, O. (2012), "Mapping a Field: Why and How to Study Spirituality," *Social Science Research Council*.

