

معنویت و الهیات*

فیلیپ شلدراک

حسن قنبری

واژه معنویت معمولاً به کار می‌رود، گرچه تعریف آن دشوار است. گاهی عالمان الهیات این انتقاد را مطرح می‌کنند که معنویت به عنوان یک رشته، ادعای منابع نامحدودی را دارد (برای مثال، منابع تاریخی، الهیاتی، فلسفی، روان‌شناختی و انسان‌شناختی) بدون این‌که روش خاص خود را داشته باشد. در سال‌های اخیر، از دیدگاه تاریخی و الهیاتی تلاش‌هایی در جهت ارائه روش و تعریفی منسجم برای این رشته صورت گرفته است.^۱ در نتیجه، معنویت به عنوان یک موضوع میان‌رشته‌ای مطرح شده که با ساحتی از وجود انسان ارتباط دارد که به نحو خاصی «روحانی» است.

چنان‌که ملاحظه خواهیم کرد، به‌طور کلی با فراتر رفتن از پیش‌فرض‌های سنت‌های خاص دینی، تلاش‌هایی برای تعریف «معنویت» صورت گرفته است، اما آرای مربوط به این فرایند مختلف‌اند. در اصطلاحات مسیحی، «معنویت» مربوط است به این‌که چگونه مردم در باطن صاحب اعتقادات سنتی درباره خدا، انسان، خلقت و رابطه متقابل آنها می‌شوند و آنگاه این اعتقادات را در عبادت، در ارزش‌های اساسی و در نحوه زندگی نشان می‌دهند. پس معنویت عبارت است از کل حیات انسانی که بر حسب یک رابطه

* این نوشته ترجمه‌ای است از:

Philip Sheldrake, «Spirituality and Theology», *Companion Encyclopedia of Theology*, ed: Peter Byrne and Leslie Houlden (Routledge, 1995), pp.514-536.

1. Kinerk 1981; Principe 1983; Schneiders 1986, 1989; Hanson 1990, Sheldrake 1991.

آگاهانه با خدا، در عیسی مسیح و از طریق سکنای روح القدس و در اجتماع مؤمنان به آن نگریده می‌شود. معنویت، به عنوان یک حوزه تحقیق، این ساحت از وجود انسانی را از دیدگاه‌های تاریخی، پدیدارشناختی و الهیاتی بررسی می‌کند.

واژه معنویت سابقه نسبتاً کوتاهی دارد و تا چندی پیش محدود به محافل کاتولیک رومی و انگلیکن بود. آنچه معنویت در پی توصیف آن است در طول قرن‌ها به نحو جزئی یا اساسی تغییر کرده، همان‌طور که شناخت ما از خدا، کلیسا و انسان در اوضاع و احوال مختلف تحول یافته است. مهم‌تر از همه آن‌که در دهه‌های اخیر الگوی متغیری در روش الهیاتی در کار بوده که در چگونگی فهم معنویت تأثیر عمده‌ای داشته است. پیش‌تر الهیات عمدتاً رویکردی تحلیلی، منطقی و قیاسی بود با مجموعه ثابتی از معارف، و سنتی غنی که برای پاسخ به همه پرسش‌ها از دیدگاهی ماتقدم تجهیز شده بود. رویکردها نسبت به «حیات معنوی» به همین نحو شکل گرفته بودند و از تجربه عینی انسانی جدا بودند. تأمل بیشتر بر تجربه انسانی به عنوان یک «کانون الهیاتی»^۱ اصیل، جدا از معارف ثابت حیات مسیحی، نهضتی را ایجاد کرد. در عین حالی که تفکر الهیاتی در جهت یک روش استقرایی‌تر و تجربی‌تر حرکت کرده، «معنویت» بیشتر تبدیل به کشمکش جدلی شده است. از یک طرف، وحی در عیسی مسیح و سنت پس از او عینیت دارد و از طرف دیگر، هر کسی در شرایط فرهنگی و تاریخی خاصی انجیل را می‌پذیرد. معنویت در مرز بین تجربه و سنت عمل می‌کند و تجربه را بدون چون و چرا تابع سنت نمی‌کند. در نتیجه، این برداشت پدید آمده است که سنت‌های معنوی ابتدا در مردم تجسم پیدا می‌کنند نه در آموزه‌ها، و با تجربه‌ها آغاز می‌شوند نه با مفاهیم انتزاعی.^۲ در سال‌های اخیر مسئله تعریف «معنویت» مطرح شده است و این امر تا حدی بدین دلیل است که معنویت دیگر یک پدیده فرافرهنگی و منحصر به فرد نیست، بلکه ریشه در تجربه‌هایی از خدا دارد که با سرگذشت‌های خاص و محتمل افراد و جوامع شکل می‌گیرند.

سیر تاریخی

تاریخ واژه «معنویت»

«معنویت» واژه جاافتاده‌ای برای نظریه و تحقق «زندگی در روح القدس» یا تحقق مرید

و شاگردی گردیده است. اما این لغت در معنای کنونی، تاریخ نسبتاً کوتاهی دارد. کتاب دایرة المعارف کاتولیک، که قبل از جنگ جهانی اول منتشر شد، هیچ اشاره‌ای به «معنویت» نداشت، در حالی که دایرة المعارف جدید کاتولیک، که در دهه ۱۹۷۰ منتشر شد، دارای هشت مدخل درباره جنبه‌های مختلف این موضوع بود. در کتاب‌های مرجع معتبر نظیر لغت نامه آکسفورد و لغت نامه بین‌المللی وبستر فقط یک تعریف از شش تعریفی که با معنویت به عنوان یک حوزه تحقیق دینی مطابق است، عرضه شده است. اما این امر مؤید تقابل دوگانه بین تعلق خاطر به «امور روحی» و علائق مادی است.

«معنویت» مشتق از واژه لاتینی *spiritualitas* است که مطابق با واژه یونانی *pneuma* (روح) و صفت آن (*pneumatikos*) است؛ این واژه‌ها در رساله‌های پولس نیز به کار رفته‌اند (برای نمونه اول قرن‌تینان، ۲: ۱۰ و ۱۳: ۱۲). با این‌که خطر ساده‌سازی وجود دارد، در این جا یک تقسیم دوگانه مادی-معنوی در کار نیست، چون «روح» با «ماده» یا «بدن مادی» در تقابل نیست^۱ بلکه با هر چیزی که با «روح خدا» مخالف باشد در تقابل است.^۲ «امر معنوی» آن چیزی است که «روح خدا» را نمایان می‌سازد. شخص معنوی صرفاً کسی است که «روح خدا» در او ساکن است (اول قرن‌تینان، ۲: ۱۴).^۳

در غرب این تأکید تا قرن دوازدهم غلبه داشت. در این نقطه، رشد الهیات فلسفی، که به حکمت مدرسی معروف بود، منجر به تمایزی دقیق‌تر بین روح و ماده شد. این امر تا حدی بدین دلیل بود که «معنوی» فقط برای مخلوقات عاقل (نوع انسان) در مقابل مخلوقات غیرعاقل (هر چیز دیگر) به کار برده می‌شد. معنای اخلاقی پولسی از امر «معنوی» به تدریج منجر به یک تقابل اساسی‌تر با جسمانیت شد. هرچند نظریه پردازان و استادان زهدگرایی مسیحی در گرایش به جسمانیت همیشه متزلزل بوده‌اند اما اساس عقلی برای تفکری غیرطبیعی از جسم قطعاً در این نقطه انگیزه بیشتری یافت. اما هر دو معنای «معنوی» در کنار هم در نوشته‌های کسانی مانند توماس آکوئیناس تداوم یافت.

در واقع، کاربرد الهیاتی این واژه در اواخر قرون وسطا رو به افول رفت و فقط در قرن هفدهم در فرانسه دوباره ظاهر شد. این واژه گاهی صرفاً به پیوندهای عاطفی با خدا اشاره داشت اما غالباً به نحو تحقیرآمیزی برای نهضت‌های تقدیرگرا و پرشور و شوق به

1. *Sōma*, in Latin *corpus*.2. *Sarx*, in Latin *caro*.

3. Deidun 1988.

کار می‌رفت. ولتر^۱ این واژه را در نفی شدید «عرفان تالاری»^۲ که در محافل طبقات بالای اجتماع شایع شد به کار برد. در طول سده‌های هفدهم و هجدهم واژه‌های گوناگونی برای زندگی مسیحی به کار رفتند. واژه «دلبستگی»^۳ را فرانسویس سالیس و ویلیام لاو، عارف انگلیکن، برگزیدند و جان ویسلی و متدیست‌های اولیه واژه «کمال»^۴ را ترجیح دادند و واژه «پارسایی»^۵ در میان انجیل‌گرایان اولیه شایع بود. در عکس‌العمل به مجامع ناراست‌کیش، واژه «معنویت» رو به افول رفت و در قرن نوزدهم محدود به گروه‌هایی خارج از کلیساهای اصلی شد.

این واژه در ابتدای قرن بیستم در فرانسه دوباره ظاهر شد و از آن‌جا به انگلستان رفت. این واژه به نحو خاصی مطلوب عالمان الهیات و مورخانی قرار گرفت که در جست‌وجوی اصطلاح جامعی برای حیات مسیحی بودند، همان‌طور که مبنغوض‌کسانی بود که معتقد به تمایزی اساسی بین الهیات زهدگرایانه (مربوط به زندگی مسیحیان «عادی») و الهیات عرفانی (مربوط به تجربه‌ها و مردم «غیرعادی») بودند؛ با این حال، رواج لغت‌نامه معنویت^۶ (۱۹۳۲ به بعد) برای تثبیت اعتبار این واژه کاملاً مؤثر بود. از زمان شورای واتیکانی دوم، «معنویت» در عرض یک طیف وسیع مربوط به وحدت کلیساهای تثبیت شده است.^۷

«معنویت» موضوعی برای تأمل

الهیات از دوره آباء کلیسای اولیه تا گسترش «الهیات جدید» مدرسی در غرب در قرن دوازدهم به بعد، کار مهم واحدی بود. توماس آکوئیناس کتاب جامع الهیات^۸ خود را به بخش‌های گوناگونی تقسیم کرد که به معنایی سرآغاز فرایند آهسته تقسیمی بود که در سده‌های بعدی با گسترش «رشته‌های» مختلف الهیاتی به اوج می‌رسید. اما الهیات آباء کلیسایی یک رشته کاملاً متوزع و جدا از سیره و نظریه‌های کشیشان نبود. نقش اصلی وحدت‌بخش را کتاب مقدس داشت. بنابراین، الهیات فرایندی از سطوح مختلف تفسیر کتاب مقدس، با هدف تعمیق همه ابعاد حیات مسیحی بود. این رویکرد خلاصه‌ای از ترکیب تفسیر کتاب مقدس، استدلال عقلی و تأمل عرفانی را دربرداشت. الهیات

1. Voltaire

2. salon mysticism

3. divotion

4. perfection

5. piety

6. Dictionnaire de Spiritualité

7. see Principe 1983: 130-5; Sheldrake 1991: 34-6

8. Summa Theologiae

آموزه‌ای، همان‌طور که از این اساس مبتنی بر کتاب مقدس به وجود آمد، کوشید که زبان دقیقی برای تجسم آنچه اساساً فهمی عرفانی از خدایی که در مسیح ظاهر شد و به عنوان روح القدس در هر فرد مسیحی سکنا دارد، فراهم آورد. نخستین عالمان الهیات دربارهٔ «معنویت» یا «الهیات عرفانی» به عنوان حوزه‌های مشخص معرفت مطلبی ننوشتند. اما هستهٔ اصلی الهیات آبای کلیسایی عرفانی بود.

«عرفان» آبای کلیسا را نباید با علاقه‌ای که اخیراً غربی‌ها به تجربهٔ باطنی دینی یا به گزارش‌های مفصل دربارهٔ سلوک معنوی نشان می‌دهند خلط کرد. این عرفان همان زندگی هر مسیحی تعمید یافته است که از طریق وابستگی به «انجمن اهل راز» و با اتکا به کتاب مقدس و عبادت، به شناخت خدا که در مسیح تجلی یافته است دست می‌یابد. در قرن ششم، این بینش با عناصر نوافلاطونی آثار متکلمی ملقب به دیونسیوس مجعول^۱ درهم آمیخت و یک «الهیات عرفانی» آشکارتری ایجاد شد. هرچند دیونسیوس مجعول تا حدی به گسترش بعدی نظریهٔ عرفانی در قرون وسطا اشاره داشت اما در اصل او رویکردهای آبای کلیسایی را خلاصه کرد.^۲

سنت ارتدکس شرقی، برخلاف سنت غربی، پیروی از الگوی آبای کلیسایی «الهیات عرفانی» را که ترکیبی از اخلاق، معنویت و آموزه بود ادامه داد. ولادیمیر لاسکی^۳ الهیات ارتدکس را به شیوهٔ سنتی به عنوان معنویتی که نگرشی آموزه‌ای را نشان می‌دهد تعریف می‌کند. الهیات از تأمل تفکیک‌ناپذیر است و بدین معنا «عرفانی» است که هدف کلی آن نشان دادن سر الهی است. عالمان واقعی الهیات کسانی‌اند که محتوای الهیات خود را تجربه می‌کنند. از طرف دیگر، تجربه‌های عرفانی با آن که شخصی‌اند، ایمانی را در افراد خلق می‌کنند که برای همه مشترک است.^۴

در غرب، سبک رهبانی - آبای کلیسایی الهیات منبع الهام و روش خود را از قرائت سنتی و تأمل آمیز کتاب مقدس^۵ اخذ می‌کند. ملاحظات مربوط به آنچه می‌توانست الهیات «معنوی» نامیده شود صرفاً به عنوان مجموعه‌هایی از مواظبت یا دستورات دینی ظاهر شد. جدای از این، نوشته‌هایی وجود داشت که به نحو خاصی با سلوک به سوی خدا مرتبط بودند و با زندگی رهبانی تناسب داشتند. بنابراین، تحقیقات مربوط به دعا و

1. Pseudo-Dionysius

2. Bouyer 1981; Rorem 1986.

3. Vladimir Lossky

4. Lossky 1973.

5. *Lectio divina*

زهدگرایی محیطی منفک از زندگی روزمره را مسلم می‌گرفتند.^۱

در مقابل، روش جدید الهیاتی مدارس همراه با رویکردی «علمی» تر، که مبتنی بر اعتبار زیاد فلسفه قدیم یونان بود، نوشتن درباره حیات معنوی را به سمت اتخاذ دستورالعمل‌های جدیدی سوق داد. اولاً نوعی جدایی آهسته اما مداوم نظریه «معنوی» از سایر بخش‌های الهیات وجود داشت. حتی توماس آکوئیناس، از بزرگان فرقه دمیکن در قرن سیزدهم که سعی کرد بین تأمل و تفکر الهیاتی، بین معرفت و عشق، وحدت ایجاد کند، کتاب جامع الهیات خود را به بخش‌های متمایزی تقسیم کرد؛ او با این کار به تقسیمات سنتی الهیات، مانند تقسیم بین آموزه و اخلاق، کمک کرد. ثانیاً علاقه به الهیات عرفانی دیونیسوس مجعول دوباره احیا شد. این دو عامل با نوشته‌های مکتب الهیات ویکتوری که مبتنی بر رهبانیت قدیس ویکتور در پاریس بود تلفیق شد. دو نویسنده بزرگ از مکتب قدیس ویکتور به نام‌های هیو^۲ و ریچارد تأثیر عمده‌ای برگسترش الهیات معنوی ممتازی داشتند.

ثالثاً علاقه تازه‌ای نسبت به تجربه عرفانی، باطنی و به ویژه عاطفی و نسبت به پیدایش نوشته‌های مربوط به آن وجود داشت. این علاقه چندین منشأ داشت، از جمله حساسیت تازه‌ای که از «رنسانس» در قرن دوازدهم به وجود آمد. عشق دینی و غیردینی به مرتبه بالایی رسید. همچنین آگاهی روزافزونی نسبت به چشم‌انداز باطنی انسان‌ها وجود داشت، هرچند که دقیقاً همان آگاهی از مفهوم جدید «نفس» فردی نبود. عرفان عاطفی و توجه به فرد، علاقه به هدایت معنوی را ترغیب کرد که به نوبه خود باعث شد تا راهنمایان معنوی برای افراد تحت هدایت خود رساله‌هایی تدوین کنند. نمونه معروف آنها رساله ابر ناآگاهی^۳ است که متنی عرفانی به زبان انگلیسی در قرن چهاردهم است.^۴ بالاخره، رشد مجموعه‌ای از معارف مربوط به زهدگرایی، تأمل و عرفان منجر به سازماندهی تدریجی روش‌های مراقبه گردید. در حالی که، برای نمونه، تأملات قدیس آنسلم در قرن یازدهم هنوز مربوط به قرائت نیایشی و سازمان‌یافته کتاب مقدس بود، در رساله‌های نهضت معروف به «دلبستگی جدید»^۵ در قرن چهاردهم و پانزدهم از روش‌های نیایش بحث می‌شد و آنها را به شکل اعمال منظم درمی‌آورد. این سنت نیایش

1. Leclercq 1978: 1-9, 111-38, 233-86.

2. Hugh

3. *The Cloud of Unknowing*

4. Bynum 1982: 82-109.

5. *devotio moderna*

روشنمند در طول چند قرن بعد باعث به وجود آمدن نوشته‌های زیادی گردید. به طور خلاصه، تقسیمات در الهیات و جدایی تدریجی «معنویت» از الهیات به طور کلی، از ویژگی‌های اوج قرون وسطا در غرب بود. این تقسیم از روش یا محتوا عمیق‌تر بود. در اصل، این تقسیم بین معرفت عاطفی و معرفت مفهومی بود. به علاوه، توجه به باطن و درون در «معنویت» منجر به جدایی آن از عبادت عمومی و اخلاق شد. در پایان قرون وسطا، «حیات معنوی» به نحو روزافزونی به طرف مرزهای الهیات و فرهنگ، در معنای عام آن، رفت. هرچند دین در اواخر قرون وسطا فردی نبود (رشد انجمن‌های مردم عادی شاهدهی است بر اهمیت تجربه جمعی) اما بی‌شک عمل دینی باطنی‌تر و شخصی‌تر شد. این دین یک زبان مخصوص جدیدی می‌طلبد که از بحث‌های الهیاتی به‌طور کلی، ممتاز باشد و بتواند وجود مجزای آن را بیان کند.^۱

هرچند نویسندگان دوره بعد از نهضت اصلاح دینی نظیر ترزا اهل آویلا،^۲ ایگناتیو لویولا^۳ یا فرانسیس سالیس هنوز دارای اصطلاحات الهیات «زهدگرایانه» یا «عرفانی» نبودند، اما طرح یک معرفت ممتاز که به حیات «معنوی» می‌پردازد وجود داشت. اما در قرن هجدهم بود که اصطلاحات «الهیات زهدگرایانه» (حیات مسیحی تا طلیعه‌های تأمل) و «الهیات عرفانی» (از تأمل تا وحدت عرفانی) به وجود آمد.

در طول دوره روشنگری رشد تحقیق علمی، به عنوان راهی به سوی حقیقت و یقین، شکاف بین «معنویت» و الهیات را عمیق‌تر کرد. عالمان الهیات در معنویت تردید کردند. معنویت غیرواقع‌گرایانه بود، چون با نوعی دل‌بستگی ارتباط داشت که به لحاظ الهیاتی مشکوک بود و علاقه‌ای اختیاری بود، چون به نظر می‌رسید که فقط با قالب ذهنی معینی ارتباط دارد. در اعتبار عقلی انتزاعی مبالغه می‌شد و در نتیجه در طول سیر تحلیلی به سوی امور اثبات‌شدنی که اساس تلاش عقلی بود باید در تجربه تردید می‌شد. این عقیده که الهیات یک علم است با این احساس متحد شد که علم می‌تواند معرفت بی‌طرف به وجود آورد. این امر الهیات را به سوی جدایی از اوضاع و احوال یا احساس شخصی سوق داد.^۴

در طول صدوپنجاه سال بعد واژه‌نامه‌ای مربوط به نیایش و حیات مسیحی تدوین

1. Duprè and Saliers 1989: xiii-xix; Sheldrake 1991: 40-4.

2. Teresa of Avila

3. Ignatius Loyola

4. Louth 1983: chapters 1 and 6.

شد و حوزه‌ای برای مطالعه و تحقیق تحت عنوان «الهیات معنوی» متداول گشت. البته بودند نویسندگان عارفی از آیین‌های انگلیکن و پروتستان، به ویژه در قرن هفدهم در آیین انگلیکن، که آثاری برای هدایت معنوی یا تأمل پدید آوردند. اما تا دوران جدید یک رویکرد نظام‌وار نظیر آنچه در آیین کاتولیک رومی بود، وجود نداشت، بلکه بیشتر با آن مخالفت می‌شد.^۱

در محافل کاتولیک رومی کتب راهنمای بی‌شماری درباره‌ی الهیات زهدگرایانه و عرفانی از قرن نوزدهم تا شورای واتیکانی دوم نوشته شد. رویکرد فراگیر آن رویکردی با تعاریف و مقولات دقیق بود. برخلاف موضوعات تجربی، الهیات ساکن و روش آن قیاسی بود. منابع عمده آن وحی الهی و معرفت عقلی بود، چون اصول کلی به نحو ضروری بر تحقیق «علمی» حیات معنوی حاکم بود. تانکوری و گریگو-لگرانج از نمایندگان دو دیدگاه متضاد مربوط به این‌که آیا حیات معنوی اساساً واحد است یا خیر، بودند.^۲ تانکوری معتقد بود که بین زندگی عادی اخلاقی و عرفان «غیرعادی» تمایزی اساسی وجود دارد. در مقابل گریگو-لگرانج بر تداوم نیایش عرفانی و این‌که آن هدفی است که همه به سوی آن فراخوانده شده‌اند تأکید داشت. کمی پیش از شورای واتیکانی دوم، نویسندگانی نظیر لوئیس بویر^۳ از سبک کتب راهنما دور شدند. کار او مؤید یک رویکرد عبادی‌تر و بیشتر مبتنی بر کتاب مقدس و حتی وحدت کلیسایی بود، هرچند که اکنون قدیمی شده است.^۴

سیر تحوّل معنویت معاصر

از «الهیات معنوی» تا «معنویت»

در دهه‌های اخیر تحوّل عمده‌ای در الهیات غربی رخ داده است. حرکت از الهیاتی فرافرهنگی و قیاسی‌تر به سوی تأمل جدی بر تجربه خدا با تکثر و خصوصیت فرهنگی آن بوده است. فهم‌ها از حیات مسیحی نیز برای هماهنگی با این تحوّل، و تا حدّی تحت تأثیر آن، تغییر کرده است. «الهیات معنوی» جای خود را به یک مفهوم فراگیر و پویاتر، یعنی «معنویت»، داده است. نتیجه این است که جدایی‌هایی که در پایان قرون وسطا به

1. Leech 1977: chapter 3; Moorman 1983.

2. Tanqueray 1930; Grrigou-Lagrange 1937.

3. Louis Bouyer

4. Bouyer 1961.

آنها توجه می‌شد و با تأکیدات دوره بعد از روشنگری تقویت می‌شدند و به افول رفته است. اولاً «معنویت» اصطلاح فراگیری است و محدود به برگزیدگانی نظیر راهبان مجرد نیست. «معنویت» از یک سلسله پدیده‌های محدود، مانند عرفان، فراتر رفته تا شامل ارزش‌ها و سبک‌های زندگی همه مسیحیان شود. «معنویت» پذیرش عمومی چشم‌گیری یافته است و بنابراین تحقیقات درباره معنویت به سمت استفاده از غنای میراث مشترک مسیحی می‌رود، نه این‌که خود را محدود به فهم‌های اسرارآمیز «زندگی در روح القدس» کند. این اصطلاح در گفت‌وگوهای بین ادیان نیز به کار می‌رود و محدود به تجربه مسیحی نیست. «معنویت» به نحو بحث‌انگیزی برای توصیف مهم‌ترین ارزش‌های مردم که در هیچ نظام منسجم اعتقادی دینی بروز پیدا نمی‌کنند، به کار رفته است.^۱

ثانیاً معنویت در طول چندصد سال گذشته پیوند نزدیکی با الهیات و تفسیر متون دینی پیدا کرده است.^۲ تعدادی از عالمان بزرگ الهیات و مکاتب «الهیاتی دوباره به نحو جدی در تجربه تأمل کرده‌اند. این امر با الهیات تازه‌ای درباره فیض و شخصیت انسان پیوند داشته است. در بعضی موارد، تأمل بر تجربه و پرسش از ارتباط بین تجربه و سنت در مرکز روش الهیاتی قرار گرفته است. یکی از حوزه‌های خاصی که در آن جا گفت‌وگوی مفیدی در کار است موضوع رابطه متقابل معنویت و الهیات اخلاقی است.^۳

الهیات اخلاقی از این‌که اولاً و بالذات با کیفیت اعمال سروکار داشته باشد جدا شده و پرداختن به گرایش‌های شخصیت مردم را تعلق خاطر مهم‌تری یافته است. تغییر جهت از اعمال انسانی به طرف عامل انسانی بوده و آگاهی روزافزونی از وحدت اساسی بین حیات اخلاقی و حیات معنوی پیدا شده است. تعدادی از نویسندگان پیشنهاد کرده‌اند که تلاش مشترک معنویت معاصر و الهیات اخلاقی باید کاوش برای یافتن فهم‌های جدیدی از «فضیلت» (یعنی آنچه یک شخص را قادر می‌سازد که با تعهد به مسیح و یاری فیض واقعاً انسان شود) و «شخصیت» (یا آن ویژگی که اگر می‌خواهیم انسان‌های کاملی باشیم باید آن را داشته باشیم، نه این‌که انجام دهیم) باشد.

ثالثاً معنویت فقط تعلق خاطر به تعریف «کمال» به معنای انتزاعی آن نیست بلکه بررسی سرپیچیده رشد انسانی در زمینه ارتباطات پویا با خدا نیز هست. به همین نحو،

1. Schneiders 1986: 253-79; 1989: 678-97; Van Ness 1992: 68-79.

2. Bechtle 1985.

3. O'Donohoe 1987.

معنویت محدود به باطن و درون نیست، بلکه در پی وحدت بخشیدن به همه ابعاد تجربه انسانی است. این امر آشکارا بر تعریف واقعی آن تأثیر می‌گذارد. هرچه گستره وسیع‌تر باشد مسئله انسجام و خطر گنجاندن معنویت در «دین به‌طور کلی» بزرگ‌تر است. بنابراین، «حیات معنوی حیات تمام وجود شخص است که به سوی خدا می‌رود».^۱ ژوان ویلیامز^۲ متکلم انگلیسی منکر آن است که معنویت علم [امور] «معنوی» و تجربه خصوصی تلقی شود: «معنویت باید همه حوزه‌های تجربه انسانی، عمومی و اجتماعی، دردناک، منفی، حتی روش‌های فرعی آسیب‌شناختی ذهن و دنیای اخلاقی و ارتباطی را دربربگیرد».^۳ صاحب‌نظران معاصر قبول دارند که اگر ما ساحت معنوی وجود انسان را از مادیت جدا نکنیم این تعریف پیچیده‌تر می‌شود. با همه این مسائل، معنویت معاصر به عنوان حوزه‌ای از تأمل می‌کوشد که ارزش‌های دینی و انسانی را با هم تلفیق کند نه این‌که منحصرأ به موضوعاتی نظیر مراتب نیایش پردازد.

تأکیدی که امروزه بر تجربه به عنوان نقطه آغازین معنویت می‌شود از نظر بعضی با تلاش برای تعریف کلی آن پیوند دارد. معنویت‌ها عملاً مشخص‌اند و اشارات آموزه‌ای خاصی دارند. این امر امکان تمایز معنویت اصیل از غیراصیل را فراهم می‌آورد.^۴ هر سنت دینی آزمون‌هایی را برای تعیین اعتبار تجربه معنوی دارد که نه تنها مبتنی بر ملاحظات کاملاً انسانی‌اند بلکه مبتنی بر اعتقادات بنیادی آن سنت نیز هستند. تعاریف کلی معنویت در دسرسازند، چون معنویت‌ها همیشه وابسته به شرایط زمانه‌اند و موضوعات و سمبل‌های آن در قالب زبان یک سنت درمی‌آیند.

تأکید بر تجربه در معنویت معاصر در واقع مانع مراجعه خاص به سنت نیست. حتی اگر سنت‌های دینی مختلف (مانند مسیحیت و آیین هندو) که معنای «معنویت»، یعنی سیر توانایی ما برای تعالی نفس در ارتباط با امر مطلق، را بررسی می‌کنند دارای بنیادی مشترک باشند، با این حال، معنویت مسیحی به نحو مستمری با موضوعات کاملاً الهیاتی ارتباط دارد. درحالی‌که معنویت در اصطلاحات مسیحی با حیات دیگر سروکار ندارد، بلکه صرفاً و عمیقاً به حیات انسانی می‌پردازد، فهم ما از معنای این امر ناشی از آن اموری است که وحی و سنت مسیحی درباره خدا، سرشت انسان و ارتباط این دو

1. Leech 1977: 34.

2. Rowan Williams

3. Williams 1979: 2.

4. Principe 1992: 56-60.

می‌گویند. ویژگی‌های خاص معنویت مسیحی از یک اعتقاد بنیادی نشأت می‌گیرد و آن این است که انسان‌ها می‌توانند به وادی ارتباط با خدایی که متعالی است اما در همه مخلوقات سکنا دارد قدم بگذارند. به علاوه، این ارتباط در جامعه مؤمنان که به واسطه تعهد به مسیح به وجود آمده است جان می‌گیرد و با حضور فعال روح خدا باقی می‌ماند. اما اگر بخواهیم از تعابیر مخصوص مسیحیت استفاده کنیم، باید گفت معنویت مسیحی در یک نظام تثلیثی، روح‌شناختی^۱ و کلیسایی وجود دارد.

تجربه معنوی «عریان»، یعنی خالی از ارزش‌ها و مسلمات سنت‌های دینی، نیست. این تجربه کاملاً خصوصی هم نیست بلکه در نظام‌هایی از رفتار و گفتار دینی وجود دارد - گرچه این نظام‌ها در بعضی موارد به نحو ضمنی وجود دارند، نه این‌که در بین اعضای عمومی جامعه دینی بیان شده باشند. این امر نشان می‌دهد که اعضای سنت‌های مختلف دینی صرفاً تجربه‌های معنوی خود را به نحو مختلف توصیف نمی‌کنند بلکه به روش‌های مهمی واقعاً تجربه‌های مختلفی دارند.^۲

عالمان الهیات و تجربه دینی

در دهه‌های اخیر، تعدادی از عالمان بزرگ الهیات یا سنت‌های الهیاتی با توجه کردن به تجربه دینی به کاوش در تلفیق مجدد معنویت و الهیات پرداخته‌اند. دو عالم الهیات کاتولیک رومی به نام‌های برنارد لانرگان^۳ و کارل رانر^۴ از حوزه الهیات رهایی‌بخش و الهیات فمینیستی در میان آنان بوده‌اند.

برنارد لانرگان، متکلم و فیلسوف کانادایی به روش الهیاتی توجه زیادی داشت. او با «روش استعلایی» خویش تجربه دینی و به‌ویژه تغییر کیش دادن را به عنوان مرکز ثقل تحقیقات الهیاتی مورد کاوش قرار داد. در وجدان انسانی حرکتی وجود دارد که از توجه به تجربه در جهت فهم آنچه به تجربه درآمده و داوری در پرتو فهم و گزینش یا تصمیم‌نهایی برحسب آنچه به فهم درآمده در جریان است. به عبارت دیگر، باطن انسانی از میل به معرفت به سوی فرایندی از عمل پیش می‌رود که آگاهی شخصی را در بردارد و این آگاهی میل به غایت، عشق و خدا دارد.^۵

1. pneumatologcal

2. Lindbeck 1989: 30-45

3. Bernard Lonergan

4. Karl Rahner

5. Lonergan 1972: 6-20, 101-24, 235-66.

شاید کارل رانر بیش از هر متکلم دیگری زبان «استقبال از رمز و راز»^۱ و «تعالی نفس» را قابل فهم کرده باشد؛ این دو مفهوم مدتی طولانی برای محققان معنویت آشنا بوده است. البته منظور از رمز و راز خداست که منشأ ما در اوست و در او زندگی می‌کنیم و در سیر تعالی نفس به سوی او می‌رویم. گرچه رانر از خدا آغاز می‌کند تحقیق الهیاتی خود را با تجربه مشترک ما شروع می‌کند. نوعی معرفت وجود دارد که با موجود بودن حاصل می‌شود. این معرفت، «معرفت تجربی» است. این معرفت مانند موجودات اجتماعی به حد انعکاس و ارتباط در ما می‌رسد. ساحتی از این وجود و تجربه آن، حس مسئولیت و حس آزادی انتخاب است. در این حد، ما در «ورای» جهان و علل آن وجود داریم و بدین معنا از جهان فراتر می‌رویم. بنابراین، پرسش‌هایی که مطرح می‌شوند عبارت‌اند از: از کجا آمده‌ایم (اگر صرفاً از این جهان نباشیم) و تعالی ما را به کجا می‌برد (اگر جهان نتواند ما را محدود کند)؟ رانر همین سؤال آخر (یا تجربه متعالی) را که در هر مرحله‌ای با آن مواجهیم به عنوان نقطه آغاز سخن گفتن از خدا مورد تأمل قرار می‌دهد.^۲

روش الهیات‌رهای بخش صرفاً استقرایی نیست بلکه قیاسی هم هست، یعنی تأمل درباره تجربه انسانی به معنای کلی، و آن عبارت است از تأمل درباره تجربه‌های روزمره کاملاً خاص جوامع مسیحی در آمریکای لاتین، آسیا و هر جای دیگری که فقر شدید، مظلومیت و درد و رنج انسانی وجود دارد و نیز تأمل درباره تجربه یک قوم یعنی تجربه جمعی، نه تجربه افراد مجزا. در این سنت، الهیات و معنویت در ابتدا و در همه مراحل اساساً به هم تنیده‌اند. بنابراین، مسئله برطرف کردن یک شکاف یا متحد کردن دو رشته مختلف مطرح نیست. چنان‌که گوستاو و گوتیرس^۳ پیشنهاد می‌کند: «نوع تأملی که الهیات‌رهای بخش معرفی می‌کند عبارت است از آگاهی از این واقعیت که این تأمل بعد از تجربه معنوی مسیحیانی که به فرایند‌رهای ملتزم بودند وجود داشته و باید استمرار یابد».^۴ توجه داشته باشید که تجربه معنوی و نه صرف تجربه سیاسی - اجتماعی است که مورد تأمل واقع می‌شود. به همین نحو، در این مورد است که الهیات رسمی زنده می‌گردد و نیز تبعیت واقعی از عیسی مسیح در شرایط عینی و نه صرف تأمل بر «شاگردی»، یک «نهضت» الهیاتی اصیل محسوب می‌شود.^۵

1. openness to mystery

2. Rahner 1966: 3-22; 1971: 25-46; 1974: 68-114; 1984.

3. Gustavo Gutiérrez

4. Gutiérrez 1984

5. ibid. 35-71.

الهیات فمینیستی نیز بر وحدت بنیادی تجربه و تأمل دلالت دارد. «معنویت به عنوان تجربه رستگاری خدا در مسیح و واکنش افراد و گروه‌ها به این رستگاری می‌تواند منشأ هم الهیات و هم اخلاق تلقی شود».^۱ همچنین این امر به نحو دیالکتیکی است، چون الهیات و اخلاق نیز بر معنویت تأثیر می‌گذارند، بدین معنا که ممکن است الگوی ناآگاهانه اعتقادات و رفتار با خدا را مورد انتقاد قرار دهند و آنرا دگرگون سازند. با این‌که تعمیم قائل شدن امر پرخطری است اما به نظر می‌رسد که قسمت اعظم الهیات فمینیستی به دنبال این است که انسان‌شناسی الهیاتی را از موضع دوماهیتی به موضع یک‌ماهیتی تغییر دهد.^۲ درحالی‌که اختلافات محسوسی بین جنسیت‌ها در ارتباط با نحوه فهم و رابطه با خود، دیگران و خدا وجود دارد، این امور ناشی از توان شرایط تاریخی است.^۳ بنابراین، استدلال می‌شود که الهیات فمینیستی و معنویت اساساً تأملاتی درباره روش‌های مشخصاً زنانه برای ارتباط با خدا که با روش‌های مردانه در تقابل باشند نیستند. تعبیر مناسب‌تر برای این الهیات «معنویت زنان» است. در مقابل، معنویت فمینیستی به نحو خاصی با نقد سنت مردسالارانه همراه شده است و خارج از این آگاهی به حیات خود ادامه می‌دهد.^۴

با چنین رویکردهای الهیاتی معاصر فاصله بین خدایی که واکنشی احساسی را می‌طلبد و خدای الهیات نظام‌مند از بین می‌رود. سبک‌های قدیمی‌تر الهیات تحت تأثیر فهم‌های محدود از حقیقت «علمی» و توجه زیاد به اعتبار معرفت آزاد و عینی و نیز توجه به اهمیت فوق‌العاده نظام‌های منسجم، همیشه با معنویت مشکل داشته‌اند. تجربه شخصی به عنوان این‌که اساساً جایی در اصول منطقی و عقلی ایمان ندارند انکار می‌شد. امروزه آخرین کشفیات در الهیات به احتمال زیاد در جست‌وجوی روشی دقیق و فرایند تجربی است.

محل تلاقی معنویت و الهیات

در تحقیقات معاصر برای کشف روابط جدید بین معنویت و الهیات سه قلمرو به شرح ذیل به چشم می‌خورد:

1. Carr 1990: 202.

2. *ibid.* 117-33.

3. *ibid.* 204-6.

4. *ibid.* 206-14.

۱. معیار الهیاتی برای ارزیابی تجربه دینی؛
۲. ارتباط هرمنوتیک با تفسیر آثار کلاسیک معنوی؛
۳. نوع‌شناسی‌های مختلف برای طبقه‌بندی سنت‌های معنوی.

۱. معیار ارزیابی معنویت‌ها

معنویت به عنوان یک حوزه تحقیق آشکارا برای تحلیل و ارزیابی سنت‌های مختلف، متون آنها و سایر شیوه‌هایی که سنت‌ها با آن منتقل می‌شوند، نیاز به ابزارهایی دارد. با توجه به تکثر رویکردهای معاصر به معنویت و تازگی آشکار بعضی از آنها مسئله معیار ارزیابی آنچه اصالتاً مسیحی است اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. این معیارها بر اصول محوری الهیاتی که در جمع مؤمنان به وجود آمده‌اند مبتنی خواهند بود. این فرایند پرسش‌هایی را درباره معنویت مطرح می‌کند تا ساحت‌های الهیاتی‌ای را که غالباً به‌صراحت بیان نمی‌شوند کاملاً آشکار سازند.

تعدادی از عالمان الهیات معاصر، هم در آیین کاتولیک و هم پروتستان، با مطرح کردن معیار ارزیابی تجربه دینی به رشد روزافزون تمسک به تجربه در الهیات واکنش نشان داده‌اند. این معیارها برای ارزیابی رویکردهای مختلف به معنویت نیز مفیدند. عالمان الهیات معمولاً در دو سطح با این مسئله مواجه می‌شوند. متکلمان نظیر شوبرت آگدن^۱ و دیوید تریسی^۲ قبل از ارزیابی معیاری که مخصوصاً ریشه در سنت مسیحی داشت، اهمیت نشان دادن این را که تجربه دینی با اقتضائات اساسی زندگی و معرفت «عرفی» جدید هماهنگ است قبول دارند. این امر برحسب آن چیزی است که «معیار کارآمدی» نامیده شده است. سطح دیگر شامل پرسش‌هایی است درباره اعتماد کامل به فهمی دقیقاً مسیحی از وجود که «معیار تناسب» نامیده شد. می‌توان کتاب دیوید تریسی را به عنوان نمونه ذکر کرد.

کاربرد معیار کارآمدی نباید به معنای فرو کاستن الهیات مسیحی و معنویت به هنجارهای غیردینی تلقی شود. کاربرد این معیار دلالت دارد بر این که معنویت و الهیات نمی‌توانند از تحولات عموماً مقبول در معرفت انسانی و نیز از روش‌هایی که با آنها دیدگاه‌های فوق‌العاده مطمئن قبلی درباره پیشرفت انسانی به‌واسطه حوادث تلخ تاریخی

اخیر تضعیف شده‌اند در امان باشند. برای مطرح کردن این معیار باید دنیا‌های جدیدی را که جهان‌شناسی، الهیات تکاملی، روان‌شناسی و علوم سیاسی و اجتماعی بر روی ما گشوده‌اند در نظر آوریم. همچنین الهیات و معنویت بعد از حادثه هالاکاست^۱ و هیروشیما نمی‌توانند مانند قبل باشند.

تریسی سه معیار کارآمدی گسترده پیشنهاد می‌کند؛ اول، آیا یک تفسیر دینی خاص از تجربه معنا دارد؟ یعنی آیا این تفسیر چندان در تجربه مشترک انسانی ریشه دارد و با تجربه زنده ما از نفس ارتباط دارد؟ به بیان دیگر، کدام بُعد از تجربه روزمره و مشترک بسیاری از انسان‌ها یا همه ایشان در این جا بیان می‌شود؟ و آیا این تجربه با واقعیت، آن چنان که عموماً به فهم درمی‌آید، ارتباط دارد؟ دوم، آیا فهم صرفاً دینی از تجربه فهم منسجمی است؟ هر معنوتی از آن جا که در پی کشف معناست بعضی از مدعاهای شناختی را مطرح می‌کند. آیا می‌توان این مدعاها را مفهوماً به یک روش منسجم بیان کرد؟ آیا این مدعاها با مدعاهای عموماً مقبول معرفت علمی سازگارند؟ سوم، آیا سنت معنوی شرایط نهفته‌ای که وجود را ممکن می‌سازند روشن می‌کند؟ آیا سنت معنوی درباره اطمینان ما به ارزشمند بودن زندگی حرفی برای گفتن دارد؟ آیا می‌پذیرد که «خیر» حرف آخر را بزند؟ آیا شرایط بنیانی امکان وجود در دنیای انسانی را تصدیق می‌کند؟^۲ درحالی که دیوید تریسی درباره نیاز به معیار تناسب استدلال می‌کند دیگر متکلمان نظیر درمت لاین^۳ و والتر پرنسپ،^۴ خلاصه‌های مفیدی از این معیارها فراهم می‌آورند. به طور کلی، آیا معنویت ما را با خدایی که شایسته ارتباط کامل و عاشقانه ماست پیوند می‌دهد؟ آیا باعث تحوّل اصیل می‌شود؟ آیا معنویت تجربه‌ای «خصوصی» یا فردی را ارائه می‌دهد یا ارتباط با مجموعه وسیعی از تجربه را مطرح می‌کند؟ این معیار اخیر در جهانی که نهضت‌های دینی جدید گاهی تجربه را جدای از تعهد مطرح می‌کنند یا فقط اعضای خاصی را می‌پذیرند اهمیت ویژه‌ای دارد.^۵

معیارهایی که مسیحی بودن آنها مشخص‌تر است به شرح ذیل اند: آیا معنویت با خدای تثلیث که با اوضاع و احوال انسانی و با اعتقاد به تجسّد و همه لوازم آن ارتباط تنگاتنگ دارد سازگار است؟ برای مثال آیا تقدّم فیض خدا و نجات‌بخشی عیسی را بر

۱. Holocaust: بهر دسوزی در دوران نازیسم

۳. Dermot Lane

۲. Tracy 1975: 69-71; Ogden 1963: 122, 190-2.

۴. Walter Principe

۵. Lane 1985: 26.

تلاش انسانی به رسمیت می‌شناسد؟ آیا تصویری که از خدا دارد آن‌طور که باید و شاید شخص‌وار هست، یا که تصویری دئیستی است؟ از طرف دیگر، آیا تصور خدا به جای آن‌که بیش از حد انسان‌مدار یا همه‌خداانگار باشد آن‌طور که باید و شاید متعالی و «دیگر» است؟ آیا معنویت جهان را فیض خدا می‌داند یا کاملاً بیگانه از خدا؟ آیا تصویری مناسبی از خلقت به عنوان فیضان فیض خدا در عالم وجود دارد؟ به‌طور کلی در یک معنویت مفروض چه نوع الهیات مربوط به فیض وجود دارد؟ آیا معنویت منجر به گزینش یا تعهدی که بینش و تعالیم عیسی مسیح الهام‌بخش آن است می‌شود؟ اگر در محدودهٔ تکثر مجاز و تأکیدهای رسمی سخن بگوییم، آیا معنویت آن‌طور که باید و شاید «جامع» است، یعنی آیا به جای گزینش قسمتی از انجیل یا بی‌اعتنایی به بخشی از آن یا برگرفتن ترکیب نامتعالی از آن، کل انجیل در نظر می‌آید؟ از طرف دیگر، آیا با غفلت از نقش روح‌القدس و در واقع با بی‌توجهی به نقش خدایی متعالی که تعالیم عیسی به او اشاره دارد بیش از اندازه مسیح‌محور نشده است؟ آیا ماهیت تحول یافتن در ارتباط با پویایی مرگ و رستاخیز عیسی مسیح توصیف و عرضه می‌شود؟ آیا این ماهیت نه تنها ساحتی فردی بلکه ساحتی اجتماعی نیز در مسیر تعالیم عیسی دربارهٔ اقتضائات ملکوت خدا دارد؟ دربارهٔ هدف زندگی مسیحی چگونه نظر می‌دهد؟ چه الگوهایی از تقدس ارائه می‌گردد؟

چه نوع انسان‌شناسی الهیاتی در معنویت عرضه می‌شود؟ آیا دیدگاه مربوط به ماهیت انسانی بیش از حد ماده‌گرایانه است یا برعکس، ثنویت‌گراست، با یک الهیات سطح پایین دربارهٔ جسم انسانی و یک الهیات مجزاً دربارهٔ «ساحت معنوی» حیات انسانی؟ عواطف انسانی چگونه داوری می‌شوند؟ آیا در مقابل تأکید فراوان بر خرد و اراده به تخیل اعتبار کافی داده می‌شود؟ چه چیزی گناه دانسته می‌شود؟ دربارهٔ رنج و درد چگونه نظر داده می‌شود؟ دربارهٔ کار انسان چگونه نظر داده می‌شود؟ آیا ارزیابی درست و متعادلی از جنسیت وجود دارد؟

چه درکی از نیایش و تأمل ارائه می‌شود؟ آیا رویکرد آن به عرفان رویکردی نخبه‌گرایانه است؟ آیا حیات مسیحی را اساساً حیاتی واحد در تعمیدی مشترک می‌داند یا می‌خواهد سلسله مراتبی از سبک‌های زندگی را تداوم بخشد؟ آیا بین تأمل و عمل تعادلی وجود دارد؟

آیا معنویت هر قدر هم افراطی و پیشگویانه باشد با تجربهٔ جامعهٔ مسیحی در طول زمان و مکان نوعی استمرار دارد؟ نقش کتاب مقدس و سنت چیست؟ آیا رویکردی فرعی و موضعی است، یا از طرف دیگر، رویکردی بنیادگرا است؟ آیا معنویت بیش از حد فردی است یا این که با عبادت و فعالیت اشتراکی ارتباط دارد؟ آیا رویکردی معتدل نسبت به مرجعیت بروز می دهد؟ آیا معنویت با سلسله مراتب حقایق و ارزش های مسیحیت سازگار است؟ برای مثال آیا معنویت متمرکز بر دلبستگی خاص یا فعالیت سنتی است به نحوی که از حد اعتدال خارج می شود یا به کهنه پرستی تنزل می یابد؟ بالاخره، آیا معنویت دارای نوعی آخرت شناسی است که به نحو خاصی توازن مناسبی را بین «اکنون» و «آینده» تشویق می کند؟ آیا معنویت جایگاه مناسبی برای ارزش تاریخ انسانی قائل است؟ چه درکی از فضیلت امید دارد؟^۱

امروزه وقتی مسائل مربوط به ارزیابی الهیات ها و معنویت ها مورد بحث قرار می گیرند، انتقادی که برای مثال الهیات رهایی بخش و نظریهٔ فمینیستی به رویکردهای سنتی وارد می کنند اقتضای «هرمنوتیک بدگمانی» را دارد؛ یعنی مسائلی که معرفت و ارزش های معاصر مطرح می کنند انتقادی تر از مسائلی خواهد بود که تاکنون بواسطهٔ پیش فرض های اجتماعی و الهیاتی معنویت ها مطرح شده اند. اینک نسبت به شرط بودن آنها و نسبت به ضرورت طرح ایدئولوژی های پنهان آگاهی بیشتری وجود دارد. معنویت مانند الهیات به طور کلی، گرایش به نادیده گرفتن گروه های معین دارد، خواه گروه هایی از زنان و خواه از اعضای فرهنگ هایی غیر از فرهنگ های غالب اروپای مرکزی یا آتلانتیک شمالی باشند.

بنابراین، ممکن است چند پرسش دیگر وجود داشته باشد که به ویژه امروزه به کار آیند. به طور کلی، آیا معنویت ها از تجربه [موجودی] «دیگر»، هر چه باشد، استقبال می کنند؟ آیا معنویت ها از علوم انسانی که مارا با گسترده ترین طیف واقعیت آشنا می سازند، خبر دارند؟ آیا معنویت ها از ضرورت بومی کردن^۲ آگاهی دارند یا آیا آنها کم و بیش نسبت به شرایط فرهنگی خود و در نتیجه نسبت به محدودیت های خود حالت غیرانتقادی دارند؟ ممکن است پرسش های خاص تری وجود داشته باشد. آیا یک معنویت مفروض حامل نشانه های مهمی از نظام های مردسالارانه، سرمایه داری

نامحدود، نژادپرستی، استعمارگری یا فردگرایی است؟ آیا افزون بر احسان بر عدالت اجتماعی نیز تأکید دارد؟ آیا برای طبقات مختلف مردم طاقت فرساست و اگر چنین باشد آیا این موجب تضعیف ارزش‌های اصلی آن نمی‌شود؟ آیا برای شأن و حقوق انسان احترام قائل است؟ آیا ما را مستقل بار می‌آورد یا آن‌که در وابستگی محض نگه می‌دارد؟

۲. آثار کلاسیک معنوی و هرمنوتیک

پیچیدگی تفسیر متنی و تاریخی آثار کلاسیک معنوی در سال‌های اخیر توجه روزافزونی را به خود جلب کرده است. پیش‌تر تاریخ‌های مربوط به معنویت‌گرایی داشتند که سنت‌های معنوی را به صورت نسبتاً مجزایی از بافت‌های گسترده‌تر تاریخی و اجتماعی آنها معرفی و تحلیل کنند و به امکان پیش‌فرض‌های الهیاتی آنها کم‌تر توجه داشتند. با متون معنوی کلاسیک به عنوان این‌که گویی منظر و زبان آنها هیچ مشکل عمده‌ای به وجود نمی‌آورد برخورد می‌شد. این فرض وجود داشت که معنای یک متن شامل معنای تحت‌اللفظی کلمات و اغراض مؤلف است.

اقتباس عبارت «علایم دوران‌ها» توسط شورای واتیکانی دوم در اوایل دهه ۱۹۶۰ و این رأی که مسیحیان باید به این علایم توجه مناسبی داشته باشند، نشانه مهمی از یک تغییر عمده الهیاتی بود که به نحو وسیع‌تری رخ داد. تاریخ نسبت به رستگاری، دیگر امری فرعی محسوب نمی‌شد. ایمان مخالف تاریخ نبود. بین تاریخ دینی و جهانی که این تاریخ را آشکار می‌سازد هیچ نوع جدایی ممکن نبود.^۱ یک پیامد مطالعه سنت‌های معنوی این است که این سنت‌ها باید آن‌طور که در محدودیت‌های تاریخ وجود دارند ملاحظه شوند. ریشه‌ها و تحول آنها منعکس‌کننده شرایط زمان و مکان و افق‌های ذهنی مردمی است که درگیر آنها بوده‌اند. برای مثال، تأکید بر فقر افراطی در معنویت نهضت فقرا در قرن سیزدهم عکس‌العملی اجتماعی و معنوی به اوضاع و احوال کلیسا و جامعه آن زمان بود. این بدین معنا نیست که معنویت‌ها و متونی که به وجود آوردند ارزشی فراتر از اوضاع و احوال اولیه ندارند. اما برای پی بردن به غنای یک اثر کلاسیک معنوی لازم است که زمینه آن را جدی بگیریم و رویکردی انتقادی به تفسیر آن داشته باشیم نه یک رویکرد خام.

هرمنوتیک، یا علم تفسیر، محور اصلی بحث‌های مربوط به چگونگی قرائت کتاب مقدس بوده است. این امر بدین دلیل است که چنین متونی پیوند کاملی با تجربه و هویت مسیحی دارند و با جایگاه «وحی» هماهنگ‌اند. اما بینش‌های هرمنوتیک معاصر از وقتی که تفسیر متون معنوی مطرح شد، فوق‌العاده اهمیت پیدا کرده است. این بدین دلیل است که متون معینی با منزلت رسمی بعضی از محافل مسیحی یعنی قاعدهٔ قدیس بندیک در جوامع رهبانی یا سیرهٔ معنوی ایگناتیو لایولا در میان بسیاری از خلوت‌نشینان هماهنگ بوده‌اند.

درحالی که همهٔ متون معنوی مقید به شرایط تاریخی‌اند، بعضی از آنها از منشأ زمانی و مکانی فراتر می‌روند و تأثیرات مهمی بر اوضاع و احوال جدید دارند. ما این متون را «کلاسیک» می‌نامیم. به عبارت دیگر، این متون پیوسته چیزی را آشکار می‌سازند که برحسب آنچه برای تجربهٔ مسیحی اساسی تلقی می‌شود برانگیزاننده، چالش‌برانگیز و متحول‌کننده است. بنابراین، بعضی از مردم چنین متونی را «اسناد حکمت» توصیف کردند. سبک ادبی چنین متونی غالباً با موفقیت مستمر آنها مربوط می‌شود. معمولاً آنها متونی مربوط به کشیشان‌اند و نه صرفاً فنی و به طرق مختلفی تخیل را برمی‌انگیزانند و توانایی آن را دارند که خواننده را قانع کنند و او را وادار به واکنشی عاطفی و خردمندانه کنند.^۱

چون ما در عصر آگاهی تاریخی زندگی می‌کنیم، وقتی که متون کلاسیک را می‌خوانیم حتماً از دیدگاه‌های مختلف آگاهی داریم. اگر هدف از تفسیر صرفاً باستان‌شناسی نباشد سؤالی که مطرح می‌شود این است که تا چه حد باید به پویایی، ساختار و نظام مفهومی متن در ارتباط با حیات مسیحی معاصر احترام گذاشت. برخی پاسخ‌ها خام بوده‌اند. از یک طرف، می‌توان غرض مؤلف و ساختار درونی متن را نادیده گرفت و متن یا اجزایی از آن را صرفاً آن‌طور که مناسب حال ماست به کار برد. از طرف دیگر، می‌توان فرض کرد که فقط نیت مؤلف معتبر است، با این فرض که می‌توان آن را بازسازی کرد. در مورد اول، ما افق‌های فکری متن را تابع نیازهای کنونی، و در مورد دوم، افق‌های فکری کنونی را تابع گذشته می‌کنیم. در هر دو رویکرد فرض بر این است که رسیدن به «معنای» مناسب متن نسبتاً آسان است. در مقابل، رویکرد دقیق‌تر و نیز سودمندتری به تفسیر وجود دارد که مستلزم قبول متن و در عین حال گفت‌وگوی انتقادی

با آن است. این رویکرد حکمت موجود در متن را قادر می‌سازد تا خواننده معاصر را به چالش فراخواند و در عین حال جایگاه مناسبی برای پرسش‌های امروزی قائل شود. در گفت‌وگوی بین افق‌های فکری متن و پرسش‌های معاصر، سیاق تاریخی متن نقطه شروع حیاتی است. «آثار کلاسیک» معنوی معمولاً تعلقات خاصی را به مخاطب خاصی عرضه داشتند. نقد ادبی جدید به ما یادآوری می‌کند که حتی اگر کلمات یک متن قدیمی ابتدائاً آشنا به نظر بیایند باز هم مسلمات پنهان در کلمات با زمان ما متفاوت‌اند، و بنابراین، معنای کلمات در طول زمان و مکان به نحوی ظریف و حتی جوهری تغییر می‌کند. مهم است که هنگام خواندن یک متن به خاطر داشته باشیم زمان ایجاد آن و زمان خواندن ما کلاً هم بی‌ارتباط نیستند. بین این دو زمان، تاریخی که بر متن گذشته و سنتی از تفسیر قرار دارد که بر زمان خواندن ما تأثیر می‌گذارد.

اما برای تجزیه و تحلیل ارزش معرفت تاریخی محدودیت‌هایی وجود دارد. برای مثال، چون متون حاوی مقولات رایج زمان خودند پس آنچه ما در یک متن با آن مواجه می‌شویم تجربه مستقیم زمان دیگری نیست بلکه چیزی است که متن ادعا می‌کند. به عبارت دیگر، متون اکنون تفسیری از تجربه‌اند و صرفاً گزارش تجربه نیستند. بعضی از متون، مثل متون طولانی نمایش‌ها^۱ اثر جولیان اهل ژرویچ^۲ (خانم عارف انگلیسی در قرن چهاردهم)، تفسیر آشکاری از تجربه هستند که مبتنی بر بازاندیشی‌اند. اما قبول ماهیت تفسیر شده متون ارزش آنها را تضعیف نمی‌کند. در واقع، برای کسانی که می‌خواهند از یک متن استفاده کنند تأملات بعدی که بر تجربه شده است از خود تجربه اصلی مناسب‌ترند. برای مثال، اناجیل بازنگری‌های خلاق سنت‌های مکتوب و شفاهی اولیه درباره عیسی هستند که نویسندگان انجیل در ارتباط با اوضاع و احوال و نیازهای مخاطبان خود انجام داده‌اند. این رویکرد خلاق بخشی از اعتبار اناجیل برای خوانندگان آنها در دوره‌های بعدی است.

در سال‌های اخیر تحولاتی در هرمنوتیک به وجود آمده است. رویکرد رایجی که از قرن نوزدهم به ارث رسیده بود یک مقدمه اساسی داشت و آن این که ارزش‌هایی که خوانندگان وارد متن می‌کنند تفسیر صحیح را دچار مشکل می‌کند. اما در هرمنوتیک جدید تأکید می‌شود که هر متن قابلیت‌هایی در ورای تصور مؤلف اصلی دارد؛ این

قابلیت‌ها را می‌توان به نحو خلاقانه‌ای با سؤال‌های ناشی از دنیاهای دینی جدیدی که آن متن کلاسیک همیشه در آن‌جاها یافت می‌شود بازخوانی کرد.

در کاربرد متون (مانند سیرهٔ معنوی ایگناتیو لایولا در میان خلوت‌نشینان) نیز تفسیری از آثار کلاسیک معنوی انجام می‌گیرد. به همین دلیل، هنرهای نمایشی می‌توانند در فهم هرمنوتیک جدید مفید باشند. بدین قرار، موسیقی‌دانان از متنی که خود آن‌را تفسیر می‌کنند استفاده می‌کنند. قطعاً «اجرای خوب» برای یک متن موسیقی نیز صدق می‌کند و به معنای تولید دوبارهٔ نت‌ها و رعایت دستورهای اصلی آهنگساز است. این بدین دلیل است که اجراکنندگان نمی‌توانند با اجرای ساده‌ای از موسیقی سیبلیوس، کار خود را سمفونی هفتم او بنامند. اما آنانی که اجراهای موسیقی «بی‌روح»^۱ را شنیده‌اند خوب می‌دانند که یک اجرای خوب باید بالاتر از صرف دقت باشد؛ باید خلاق نیز باشد. یک متن کلاسیک معنوی نیز مانند یک متن موسیقی است. بدین معنا یک تفسیر درست واحد وجود ندارد. هر «اجرا» به معنایی یک تفسیر جدید است.^۲

بدین قرار، بین یک متن کلاسیک و خواننده‌گفت‌وگویی در کار است که در این گفت‌وگو هر دو طرف ممکن است دچار چالش شوند. ممکن است متن تفسیر اصالتاً جدیدی را آشکار سازد و خواننده نیز ممکن است به یک خودشناسی جدید برسد. فهم یک متن متضمن تکرار مداوم نیست بلکه متضمن تفسیر مداوم به دست کسانی است که در شرایط خاص تاریخی خود می‌پرسند و گوش فرا می‌دهند.^۳ مصداق بارز آن روشی است که با آن در طول قرن‌ها تفاسیر قاعدهٔ قدیس بندیک با حفظ بعضی از ویژگی‌های مشترک، سبک‌های مختلف زندگی رهبانی را به‌وجود آورده‌اند.

بالاخره، چنان‌که ذکر شد، رویکردهای تفسیری معاصر بر «هرمنوتیک بدبینانه» و نیز بر «هرمنوتیک خوش‌بینانه» تأکید دارند. از یک طرف، ما ریشه‌های یک متن و غرض مؤلف آن را «قبول» می‌کنیم و توافق تفسیرها در طول زمان نوعی نقش‌هنجاری دربردارند که خواننده را از سوءاستفادهٔ از متن باز می‌دارد. از طرف دیگر، پرسش‌هایی که افق‌های فکری معاصر آنها را مطرح می‌کنند ابعاد مختلف متن و مسلمات فرهنگی و الهیاتی آن‌را مورد نقد قرار می‌دهند. یک قرائت غیرانتقادی ممکن است به‌سادگی موجب تقویت پیش‌داوری‌های پنهان مانند یهودستیزی شود.^۴

1. dead

2. Lash 1986: ch. 3.

3. Gadamer 1979.

4. John 1988.

۳. نوع‌شناسی‌ها و معنویت

تلاش‌های چندی برای متمایز کردن «نوع» معنویت‌ها که مبتنی بر معیاری الهیاتی باشد صورت گرفته است. اما صحبت از «انواع» این فرض را در خود دارد که معنویت مسیحی متکثر است. تا اوایل دهه ۱۹۶۰ فرض می‌شد که همه معنویت‌ها اساساً یکسان هستند. این امر ناشی از غلبه الهیات معنوی نظام‌مند و قیاسی بود که از اصولی کلی نشأت می‌گرفت. شکست این رویکرد همراه با به رسمیت شناختن ارتباط معنویت با بافت تاریخی بود که منجر به تکثر معنویت شد و تبدیل کثرت تجربه معنوی به قاعده‌ای کلی ناممکن شد. البته می‌توان استدلال کرد که وحدت بنیادی همه معنویت‌ها در مسیح مقدم بر هر تکثری است. به لحاظ مسیح‌شناسی همه معنویت‌ها به هم می‌رسند.^۱ با این حال، مسیحیت دین تجسّد است و بنابراین نمی‌تواند از خصوصیت موجود در تاریخ به نوعی «حقیقت بی‌زمان» بازگردد. هر نسلی از مسیحیان و اعضای فرهنگ‌های گوناگون و ادار می‌شوند که با شرایط زمانی و مکانی خود به انجیل پاسخ دهند.

سه تا از نوع‌شناسی‌های مربوط به معنویت از جهت تأکیدهای الهیاتی موجود در آنها شایسته توجه ویژه‌اند. اول، یک تقسیم سنتی میان طریقه سلبی (یا الهیات آپوفاتیک)^۲ و طریقه ایجابی (یا الهیات کاتافاتیک)^۳ وجود دارد. دوم، تلاش‌هایی برای تمایز بین «ذهنیت‌های» پروتستان و کاتولیک صورت گرفته است. بالاخره، در سال‌های اخیر تلاش‌های چندی برای طبقه‌بندی معنویت‌ها برحسب آخرت‌شناسی‌های آنها یا برحسب ارزیابی آنها از تاریخ و جهان به عنوان شرایط تحوّل معنوی در کار بوده است.

الهیات آپوفاتیک و کاتافاتیک

واژه‌های «آپوفاتیک» (تأکید بر سکوت، بی‌تفاوتی و انکار تصاویر خدا) و «کاتافاتیک» (تأکید بر تصاویر خدا و واقعیت مخلوق به عنوان زمینه خودآشکارسازی خدا) غالباً برای توصیف الهیات و طریقه‌های معنوی مانع‌الجمع به کار می‌رود. اما ریشه‌های این تمایز، که در نوشته‌های نویسندگانی در قرن ششم با نام مستعار دیونیسیوس مجعول جای دارد، تمایزی جدی را مورد تردید قرار می‌دهند. الهیات آپوفاتیک و کاتافاتیک

1. von Balthasar 1965: 5-13.

2. apophatic

3. cataphatic

اساساً مکمل یکدیگرند. خلقت ظهور نفس خیریت خداست، چون از فیضان حیات الهی ناشی می‌شود. برای مثال، می‌توان خدا را تصدیق کرد و او را «خیر» نامید. با این حال، حتی تصدیق مسیحی خدا به عنوان تثلیث در نهایت خدا را ناشناختنی نشان می‌دهد. عجیب این است که ما از طریق ارتباط با خدا درمی‌یابیم که خدا دارایی ما یا متعلق معرفت ما نیست. بنابراین، به روش «سلبی» است که به سمت شناخت عمیق‌تر خدا می‌رویم. کاربرد معاصر واژه‌های آپوفاتیک و کاتافاتیک صرفاً برای توصیف صور مختلف نیاش، گمراه‌کننده است. هر نوع‌شناسی باید این واقعیت را بپذیرد که این واژه‌ها مفاهیم الهیاتی‌ای هستند که با روش‌های فهم ما از خدا ارتباط دارند و نیز مکمل یکدیگرند.^۱

ذهنیت‌های کاتولیک و پروتستان

مسیحیت کاتولیک و پروتستان صور متمایزی از آگاهی‌های دینی به وجود آورده‌اند، اما آیا این مفاهیم اساساً معنویت‌های مختلف را از هم متمایز می‌کنند؟^۲ یک رویکرد به این پرسش رویکردی است که تأکید بر شنونده فردی کلام خدا (دیدگاه پروتستان) را با تأکید بر عضویت در یک اجتماع مقدس (دیدگاه کاتولیک) در تقابل می‌داند. طرفداران عمده این دیدگاه دو نماینده از سنت اصلاح‌شده به نام‌های فرانکس لینهارت^۳ و هایج فابر^۴ هستند.^۵

نوع «پروتستانی»، یا ابراهیمی، بر وابستگی محض به خدا، شنیدن کلام خدا، توبه، پیامبری و معاد تأکید دارد. خدا متعالی و تجسم اقتدار و اساساً آزاد است و پیوسته انسان‌ها را به واکنش فرا می‌خواند. نوع «کاتولیکی»، یا موسوی، سفر ایمانی در اجتماع سنت را لازم می‌داند. خدا حاضر است و با مقام کشیشی، آیین و مکان / عبادت / ارتباط دارد. تأکید بر جلال خداست که ملموس و محسوس شد. وسیله ادراک چشم (آیین‌ها) است نه گوش (بیانیه‌ها).

رویکرد دیگری وجود دارد که بر فهم‌های مختلفی از رابطه انسان با خدا به صورت بی‌واسطه (پروتستان) یا با واسطه (کاتولیک) تأکید می‌کند. قدرت گناه و آگاهی از جدایی

1. Louth 1989; Sheldrake 1991: 191-8, 211-13.

2. Sheldrake 1991: 198-205.

3. Franz Leenhardt

4. Hieje Faber

5. Leenhardt 1964; Faber 1988.

از خدا، انسان را به اعتماد به یک واسطهٔ انسانی (آیین‌ها و مقام کشیشی) یا به رهایی از گناه و تقصیر به واسطهٔ اتکای کامل به فیض خدا می‌کشاند. هر دو گروه قبول دارند که نجات با واسطهٔ فیض و از طریق مسیح است اما مبانی [آنها] اساساً مختلف‌اند. از نظر پروتستان‌ها، خدا یک‌بار و برای همیشه گناهان را می‌بخشد و نجات فقط با عمل کاملاً آزادِ خدا تحقق می‌یابد. در مقابل، معنویت کاتولیک دلالت دارد بر این‌که خدا، درحقیقت با فیض خود، واقعاً اعمال انسان را از دیدگاه الهی ارزشمند می‌سازد. [بنابراین] جایی برای عمل انسان باقی می‌ماند هرچند که به واسطهٔ فیض و وابسته به آن است. اگر معنویت‌های کاتولیک از در پی خدا بودن انسان و پیشرفت معنوی وی سخن می‌گویند، معنویت‌های پروتستان از خود خدا صحبت می‌کنند که در جست‌وجوی ما است و بر ما نازل می‌شود.

این تلاش‌ها برای به‌کار بردن واژه‌های «پروتستان» و «کاتولیک» به عنوان نوع‌های مطلق، با چند مسئله مخالفت دارد. برای مثال، دین ابراهیمی آیین‌ها و ظواهر دینی را به عنوان نوع‌های مبتنی بر کتاب مقدس مجاز می‌شمرد و دین موسوی بر اعتماد و امید به وعدهٔ خدا تأکید دارد. دربارهٔ وساطت و عدم‌وساطت بهتر است بدانیم که شاخه‌های معینی از معنویت که قبل از نهضت اصلاح دینی وجود داشتند بر ارتباط بی‌واسطهٔ با خدا بیش از ارتباط با واسطه تأکید داشتند و مصلحان در دیدگاه‌هایشان دربارهٔ نجات و ارتباط خدا با بشر توجه بیشتری به این امور داشتند.^۱ به همین نحو، آیین پروتستان، هم شاخه‌های لوتری و هم شاخه‌های اصلاح‌شده، در نهایت شامل تأکیدات بر فیض، اختیار و همکاری انسان با خدا بود. البته در سطح نهادی، واژهٔ «پروتستان» شامل کلیسای بزرگ لوتری در سوئد و بنیادگرایی ناحیهٔ «بایبل بِلْت»^۲ در آمریکاست، در حالی‌که واژهٔ «کاتولیک» الهیات رهایی‌بخش و مقام اسقف اعظمی لیفبر^۳ را در بر می‌گیرد.

آخرت‌شناسی‌ها و معنویت

در آخر، تلاش‌هایی را که برای ایجاد نوع‌شناسی‌ها برحسب نگرش به تاریخ و آخرت‌شناسی‌ها صورت گرفته است ذکر می‌کنیم. کنرک^۴ می‌پرسد چگونه معنویت‌ها

1. for example, Pannenberg 1984: 13-22, Veith 1985: 25.

2. bible belt

3. Lefebvre

4. Kinerk

جهان و تاریخ انسان را به عنوان زمینه‌های تحوّل نفس ارزیابی می‌کنند.^۱ چهار نوع وجود دارد. اول، که معمولاً در معنویت‌های عرفانی نمود دارد، به جهان و به تاریخ «نه» می‌گوید. دوم، برای مثال معنویت ایگناتیوسی، به هر دو «آری» می‌گوید. سوم، که برای مثال در رهبانیت بیان شده است، به جهان «آری» می‌گوید و به تاریخ «نه». نوع چهارم، برای مثال نهضت‌های پیشگویانه یا نهضت فرانسیس آسیزی،^۲ به جهان «نه» می‌گوید اما به تاریخ «آری». این چهار نوع تقدم و تأخر رتبی بر یکدیگر ندارند، بلکه از اهمیت و ضعف یکسانی برخوردارند.

ریچارد نیبور الهیات پیچیده‌تری به وجود آورد که ارتباط بین مسیح و فرهنگ را از دیدگاه آخرت‌شناختی بررسی می‌کند و چندین احتمال را از هم متمایز می‌کند.^۳ «مسیح بر ضد فرهنگ» دیدگاهی است که جهان را دشمن ملکوت خدا می‌داند. به لحاظ آخرت‌شناختی، ملکوت «هنوز نیامده» است یا در جایی دیگر است، چون تاریخ و رای رستگاری است. مظاهر این رویکرد پنتیکاست‌گرایی و رهبانیت اولیه است. در مقابل، دیدگاه «مسیح فرهنگ» جهان را آن‌طور که هست می‌پذیرد. آخرت‌شناسی ملکوت را با جهان یکی می‌داند و یا آن‌که چون نمی‌پذیرد که آدمی از فیض به دور افتاده باشد کلاً از تعبیر آخرت‌شناختی پرهیز می‌کند. کلیسای رایش در آلمان نازی با این مقوله تناسب داشت. هریک از این دو نوع ناقص تفسیر می‌شوند. سه نوع دیگر وجود دارند که در نگرش به فرهنگ انسانی متعادل‌ترند. دیدگاه «مسیح فراتر از فرهنگ» در حالی که دیدگاه مثبتی را مورد تأکید قرار می‌دهد نیاز به تهذیب را درک می‌کند. آخرت‌شناسی آن بر رستگاری همه خلقت تأکید دارد. تأثیر کنونی عمل مسیح را قبول دارد. نمونه‌های آن عبارت‌اند از معنویت ارتدکس و سرودهای چارلز ولسلی. دیدگاه «مسیح و فرهنگ متضاد با هم» انکار شدیدتر دنیاست. آخرت‌شناسی آن هم «اکنون» است و هم «ناکنون». معنویت‌های آن بر مبارزه و تضاد تأکید دارند. نمونه‌های مختلف آن عبارت‌اند از ابلهان مقدس سلتی^۴ و سنت‌های روسی و بلکه دیتریس بونهورفر.^۵ دیدگاه «مسیح دگرگون‌کننده فرهنگ» دنیا را مثبت ارزیابی می‌کند و اظهار می‌دارد که هر فسادی انحراف از خیر اساسی دنیاست. آخرت‌شناسی آن اشاره به طلیعه‌هایی از ملکوت در

1. Kinerk 1981.

2. Francis of Assisi

3. Wainwright 1986.

4. Celtic

5. Dietrich Bonhoeffer

تاریخ دارد که به واسطه فرایندهای گوناگونی از انکار نفس تحقق می‌یابند. با این حال، تمایلی ضروری به کمال‌نهایی وجود دارد. معنویت‌رهایی‌بخش در این نوع آگوستینی، در ابعاد معینی از متدیسم و در معنویت ایگناتیوسی جایی پیدا می‌کند.

ممکن است کسی برای اعتبار بخشیدن به کار خود که سنت‌های معنوی خاصی را در یک نوع مجزا از نوع دیگر قرار می‌دهد استدلال کند. به همین نحو، فرض‌های الهیاتی که در پشت هر نوع‌شناسی قرار دارند باید مطرح شوند. پذیرش یک نوع‌شناسی واحد به عنوان تنها ابزار تمایز معنویت‌ها خطرناک است. اما تلاش‌هایی که برای برجسته کردن آخرت‌شناسی‌ها و الهیات‌های تاریخ صورت می‌گیرد ضرورتاً ارتباط نزدیک بین تجربه معنوی و ذهنیت‌های الهیاتی را به ما یادآوری می‌کند.

نتیجه‌گیری

ویژگی عمیقاً تجربی الهیات در اواخر قرن بیستم، از کارل رانر تا رویکردهای فمینیستی و رهایی‌بخش، تحول مهمی است در روش الهیاتی که برای قرن‌ها «ماتقدم» فرض می‌شد. معنویت و الهیات غرب در مسیر غلبه بر شکاف قدیمی و اساسی اند که میان آنها وجود دارد. آغاز جدایی را می‌توان به آغاز «الهیات فلسفی» در حدود قرن سیزدهم بازگرداند. این جدایی با مطرح شدن پیش‌فرض‌های عصر روشنگری درباره معرفت سرعت گرفت و عمیق‌تر شد. نتیجه آن چیزی بوده که ایلیوت^۱ آن‌را «گسستگی قوه حساسه» در فرهنگ غرب نامید که تفکر را از احساس، ذهن را از قلب و الهیات را از زندگی جدا می‌کند. سفر ذهن، راه معرفت، تفکر و نظریه، با سفر قلب، راه عشق، نیایش و عمل تقابل داشت.^۲

اما در بیست سال گذشته نوعی همگرایی اساسی ملاحظه شده است، به گونه‌ای که الهیات به‌طور کلی، به نحو روزافزونی توانسته است ریشه‌های تجربی خود را تصدیق کند و معنویت جای خود را به عنوان یک موضوع میان‌رشته‌ای برای تحقیق در دانشگاه باز کرده است. موضوعات و روش‌های الهیاتی ضرورتاً نقش مهمی در تحقیق درباره معنویت مسیحی ایفا می‌کنند. اما این رشته به نحو روزافزونی از تاریخ، روان‌شناسی، دین تطبیقی و انسان‌شناسی اجتماعی استفاده می‌کند. درباره این‌که آیا «معنویت» رشته‌ای تابع الهیات است، برای مثال آیا تابع الهیات آموزه‌ای است یا حوزه متمایزی است تحت

1. T. S. Eliot

2. Louth 1983: 1-3; Bechtle 1985: 305.

عنوان «الهیات معنوی»، اختلاف نظرهایی وجود دارد. به نظر می‌رسد که عقیده عمده به سمت قبول این نکته می‌رود که «معنویت» یک رشته مستقل است که با الهیات همکاری و رابطه متقابل دارد. بنابراین، الهیات بخش اساسی مطالعه معنویت است، چون برای تفسیر کامل تجربه معنوی مسیحی اهمیت دارد. با این حال، معنویت نیز به دو دلیل مکمل الهیات است: یکی این که پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که الهیات باید به آنها توجه کند، و دوم این که واقعیات تجربی معنویت اطلاعاتی را فراهم می‌آورد که برای الهیات ضرورت دارند و صرفاً از منابع آموزه‌ای به دست نمی‌آیند، چنان‌که کارل رانر نیز این نکته را خاطر نشان می‌سازد.^۱

کتابنامه

- Bechtle, R. (1985) 'Convergences in Theology and Spirituality', *The Way* 25, 4, 305-14.
- Bouyer, L. (1961) *An Introduction to Spirituality*, New York: Desclee.
- (1981) 'Mysticism: An Essay on the History of the Word', in R. Woods (ed.) *Understanding Mysticism*, London: Athlone Press.
- Bynum, C. W. (1982) *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley: University of California Press.
- Carr, A. E. (1990) *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco: Harper.
- Deidun, T. (1988) 'Beyond Dualisms: Paul on Sex, Sarx and Soma', *The way* 28, 3, 195-205.
- Dupré, L. and Saliers, D. (eds) (1989) *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, London: SCM Press.
- Faber, H. (1988) *Above the Treeline: Towards a Contemporary Spirituality*, London: SCM Press.
- Gadamer, H. G. (1979) *Truth and Method*, London: Sheed and Ward.
- Garrigou-Lagrange, R. (1937) *Christian Perfection and Contemplation*, St Louis: Herder Book Co.
- Gutiérrez, G. (1984) *We Drink from our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*, London: SCM Press.
- Hanson, B. C. (ed.) (1990) *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*, Atlanta: Scholars Press.
- Kinerk, E. (1981) 'Towards a Method for the Study of Spirituality', *Review for Religious* 40,1, 3-19.
- John, O. (1988) 'The Tradition of the Oppressed as the Main Topic of Theological Hermeneutics', *Concilium* 200, *Truth and its Victims*, 143-55.
- Lane, D. (1985) *The Experience of God*, Dublin: Veritas.
- Lash, N. (1986) *Theology on the Way to Emmaus*, London: SCM Press.
- Leclercq, J. (1978) *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, London: SPCK.
- Leech, K. (1977) *Soul Friend: A Study of Spirituality*, London: SPCK.
- Leenhardt, F. (1964) *Two Biblical Faiths: Protestant and Catholic*, London: Lutterworth Press.
- Lindbeck, G. A. (1984) *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, London: SPCK.

- Lonergan, B. (1972) *Method in Theology*, London: Darton, Longman and Todd.
- Lossky, V. (1973) *The Mystical Tradition of the Eastern Church*, London: James Clark & Co. Ltd.
- Louth, A. (1983) *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford: Oxford University Press.
- (1989) *Denys the Areopagite*, London: SPCK.
- Moorman, J. (1983) *The Anglican Spiritual Tradition*, London: Darton, Longman and Todd.
- O'Donohue, J. (1987) 'A Return to Virtue', *Church* (Spring), 48-54.
- Ogden, S. (1963) *The Reality of God*, New York: Harper & Row.
- Pannenberg, W. (1984) *Christian Spirituality and Sacramental Community*, London: SCM Press.
- Principe, W. (1983) 'Towards Defining Spirituality', *Sciences Religieuses* 12, 2, 127-41.
- (1992) 'Pluralism in Christian Spirituality', *The Way* 32, 1, 54-61.
- Rahner, K. (1966) *Theological Investigation, 5: Later Writings*, London: Darton, Longman and Todd.
- (1971) *Theological Investigations, 7: Further Theology of the Spiritual Life*, London: Darton, Longman and Todd.
- (1974) *Theological Investigations, 11: Confrontations 1*, London: Darton, Longman and Todd.
- (1984) *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality*, (eds) K. Lehmann and A. Raffelt, New York: Crossroad.
- Remon, P. (1986) 'The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius', in B. McGinn, J. Meyendorff and J. Leclercq (eds) *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Ruggieri, G. (1987) 'Faith and History', in G. Alberigo, J-P. Jossua and J. A. Komanchak (eds) *The Reception of Vatican II*, Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Schneiders, S. (1986) 'Theology and Spirituality: Strangers, Rivals or Partners?', *Horizons* 13, 2, 253-74.
- (1989) 'Spirituality in the Academy', *Theological Studies* 50, 676-97.
- Sheldrake, P. (1991) *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*, London: SPCK.
- Sudbrack, J. (1975) 'Spirituality', in K. Rahner (ed.) *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, London: Burns & Oates.

- Tanqueray, A. A. (1930) *The Spiritual Life*, Tournai: Desclee.
- Tancy, D. (1975) *Blessed Rage for Order*, New York: The Seabury Press.
- (1981) *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London: SCM Press.
- Van Ness, P.H. (1992) 'Spirituality and Secularity', *The Way Supplement* 73, 68-79.
- Veith, G. E. (1985) *Reformation Spirituality: The Religion of George Herbert*, London: Bucknell University Press.
- Viller, M. (ed.) (1932-) *Dictionnaire de spiritualité*.
- Von Balthasar, H. U. (1965) 'The Gospel as Norm and Test of all Spirituality in the Church', *Concilium* 9, 1, 5-13.
- Wainwright, G. (1986) 'Types of Spirituality', in C. Jones, G. Wainwright and E. Yarnold (eds) *The Study of Spirituality*, London: SPCK.
- Williams, R. (1979) *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St. John of the Cross*, London: Darton, Longman and Todd.

منابعی برای مطالعه بیشتر

- Haight, R. (1979) *The Experience and Language of Grace*, New York: Paulist Press.
- (1985) *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology*, New York: Paulist Press.
- Lash, N. (1988) *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God*, London: SCM Press.
- Leech, K. (1985) *True God: An Exploration in Spiritual Theology*, London: SPCK.
- Meyyer, E. (1981) 'Spiritual Theology Today', *The Way* 21, 1, 55-67.
- Miles, M. R. (1988) *The Image and Practice of Holiness*, London: SCM Press.
- Panikkar, R. (1973) *The Trinity and the Religious Experience of Man*, London: Darton, Longman and Todd.
- Ruether, R. R. (1982) *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press.
- Schneiders, S. (1986) 'Scripture and Spirituality', in B. McGinn, J. Meyendorff and J. Leclercq (eds) *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Thompson, W. (1987) *Fire and Light: The Saints and Theology*, New York: Paulist Press.
- See also Chapters 14, 16, 28, 29, 30, 41.