

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال یازدهم، تابستان ۱۳۹۸، شماره مسلسل ۴۰

بررسی و نقد مؤلفه‌های معنویت پساتجددی از منظر معنویت اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۲/۲۱

مرتضی حبیبی سی‌سرا*

یکی از شاخصه‌های اصلی دوره پساتجدد، رشد روزافزون معنویت‌خواهی و به دنبال آن، شکل‌گیری جنبش‌های نوپدید معنویت‌گراست، اما ارائه معنویت‌های نوپدید با مؤلفه‌هایی که برای آن تعریف شده است - به‌ویژه تأکید بر انسان‌مداری و عرفی‌گرایی - صلاحیت و نیز توانایی مدعیان این معنویت‌ها را در پاسخ به نیاز معنویت‌خواهی انسان، با تردیدهای جدی مواجه ساخته است. سؤال اصلی این است که: معنویت‌های دوره پساتجدد با کدامین برهان عقلی یا نقلی، مدعی پاسخ به نیاز معنوی انسان معاصرند؟

نوشتار حاضر درصدد است با واکاوی مؤلفه‌های معنویت‌های دوره پست‌مدرن و مقایسه آن با مؤلفه‌های معنویت اسلامی، عیار راستی مدعیات این نوع معنویت‌ها را با سنجه معنویت اسلامی بسنجد. روش به کار گرفته شده در این پژوهش، کتابخانه‌ای است که در آن با استفاده از دو عنصر توصیف و تحلیل به این نتیجه دسته یافته که معنویت اسلامی قادر به ارائه نسخه‌ای جایگزین برای این نوع معنویت‌هاست؛ معنویتی که به دلیل سرچشمه گرفتن از وحی و

* پژوهشگر پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام.

برخورداری از پشتوانه مستحکم عقل، افزون بر جلب اعتماد پیروان خود،
ثمربخش بودن اجرای دستورالعمل‌های خود را تضمین می‌کند.

واژگان کلیدی: معنویت اسلامی، مؤلفه‌ها، پساستجد.

مقدمه

رویکرد معنویت‌خواهی بعد از دوره مدرن - که اصطلاحاً دوره پُست‌مدرن یا پساستجد - خوانده می‌شود، رو به فزونی نهاده است؛ شکل‌گیری نحله‌های به‌شدت گسترش‌یافته جنبش‌های نوپدید دینی و معنوی، شاهدی بر این مدعاست. فارغ از افزایش کمی - و گاه قارچ‌گونه - گروه‌های ارائه‌کننده معنویت، باید دید میزان صلاحیت آنها در دادن پاسخی درست به نیاز انسان معنویت‌خواه تا چه اندازه است. تردید در دادن پاسخ حقیقی به نیاز معنویت‌خواهی انسان از سوی این جنبش‌ها، زمانی افزایش می‌یابد که بدانیم نوع این جنبش‌ها، از یک‌سو تعریفی زمینی‌اندیشانه از انسان ارائه می‌کنند و دامنه وجودی او را بین نطفه و مرگ محدود می‌سازند و نیز بر طبل عرفی‌گروی می‌کوبند و از دیگرسو، در برشماری توانایی‌های همین موجود محدود، به‌شدت اغراق کرده، وی را مرکز ثقل عالم - که همه‌چیز باید از او آغاز گردد - قرار می‌دهند و به‌هیچ‌وجه از اعتماد و اتکال به عقل خودبنیاد دست برنمی‌دارند.

به نظر می‌رسد این مشکل در فرایندی دو مرحله‌ای قابل بررسی و ارزیابی باشد؛ کاری که نوشتار حاضر رسالت خود را در آن تعریف کرده است. در مرحله اول باید شناخت کافی از این جنبش‌ها به دست آورد که در اینجا به دلیل محدودیت‌هایی که برای مقاله متصور است، بررسی همه‌جانبه آن امکان‌پذیر نبوده است. براین اساس، تنها به بررسی یکی از مهم‌ترین بخش‌های این نوع معنویت‌ها،

یعنی مؤلفه‌های آنها می‌پردازیم. در مرحله دوم نیز به تبیین و ارائه مؤلفه‌های معنویت اسلامی - به‌مثابه بدیلی برای معنویت‌های نوپدید - خواهیم پرداخت. با انجام این دو مرحله می‌توان انتظار داشت تا حدّ زیادی تفاوت میان معنویت حقیقی - که به زعم ما همان معنویت اسلامی است - و معنویت غیرحقیقی - معنویت‌های مورد ادّعا در دوره پساتجدد - روشن شود.

بحران معنویت در دوره تجدد

برای ورود به فضای پساتجدد و درکی که در این فضا از معنویت وجود دارد، ضروری است هرچند گذرا به دوره تجدد و زمینه‌های طرح سؤال از معنویت - یا به تعبیر برخی، بحران معنویت - در این دوره بنگریم تا بتوانیم واکنش درست یا نادرست دوره پساتجدد را به دوره مدرن، و نیز نحوه شکل‌گیری معنویت را در دروه پُست‌مدرن تحلیل کنیم. به‌طورکلی می‌توان گفت عوامل نقش‌آفرین در ایجاد بحران معنویت در دوره مدرنیته - که خود از درون دوره قرون وسطی بیرون آمد - به چهار دسته اصلی قابل تقسیم‌اند:

یک - عامل دینی: این عامل به دو نحوه موجب سست شدن پایه‌های معنویت گردید: اولاً، بسیاری از آموزه‌های دینی - مسیحیت - نتوانسته بود پاسخ‌گوی نیازهای معنوی مردم باشد. ثانیاً، نوع رفتار متولیان دینی و آلوده گشتن به اموری که خلاف مسیر توصیه‌های دین مسیحیت و معنویت بود، (نک: ناصری، ۱۳۸۷: ۲۳).

دو - عامل معرفتی: جزم‌گرایی به‌ارث‌رسیده از قرون وسطی، ناشی از اشتباه راهبردی دخالت دادن برخی از باورهای علمی و فلسفی - موروث از فلاسفه یونانی و غیر یونانی - در شمار اصول مذهبی بود (نک: مطهری، ۱۳۷۲: ۶۶).

رسانس علمی با ابطال این اصول مذهبی، شکاکیت تمسخرآمیزی درباره آموزه‌های دینی مسیحیت پدید آورد و این امر سبب رویگردانی مردم از دین و تردید در باور در خصوص هر امر متافیزیکی، از جمله معنویت شد.

سه - عامل فلسفی: به لحاظ فلسفی می‌توان غایت‌زدایی و بی‌هدفی را مهم‌ترین عامل ایجاد بحران معنویت در دوره مدرن دانست؛ چراکه حفظ ایمان و ارتباط و اعتقاد به ماوراء در هر شرایطی امکان‌پذیر می‌نماید؛ مگر زمانی که این ایده پذیرفته شود که جهان فاقد شعور و هدف است و در این صورت، اساس معنویت مورد تردید قرار می‌گیرد. این حقیقتی است که برخی از اندیشمندان غربی به‌صراحت بدان اشاره کرده‌اند (نک: استیس، ۱۳۸۶: ۱۹).

چهار - عامل اجتماعی: علم‌زدگی، صنعتی شدن و دستاوردهای خیره‌کننده آن، موجب شد انسان - سرمستانه و غافلانه - احساس کند به وابستگی به مبانی متافیزیکی و دینی نیازی ندارد. جاگیر شدن انسان در محیطی که هر روز بیش از پیش مخلوق او بود، این رویکرد را در او تقویت کرد که گویا تأمین سعادت او، در گرو برنامه‌ریزی اجتماعی خود اوست، نه مشیت‌الهی (نک: ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۴۲).

این رویه سرانجام به شکل‌گیری مبانی اومانیزم انجامید. در این حوزه حداکثر پذیرش و گرایشی که از دین دیده می‌شود، در قالب سکولاریسم قابل درک است؛ با محور شدن انسان از یک‌سو و کنار رفتن دین - یا عدم دخالت و حجیت دین در بسیاری از امور - از دیگر سو، گرایش به امور معنوی، نامفهوم - و حتی نامعقول و گاه ضدعقل - جلوه نمود.

بازسازی معنویت دوره پساتجدد

پیشوند «post» به معنای «پسا» یا «پس از» یا «مابعد» است. در اینکه پست مدرنیسم جریانی بر ضد مدرنیسم یا در راستای اهداف مدرنیسم است، اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند «post» از لحاظ لغوی بیشتر تداوم جریانی را ثابت می‌کند و پست مدرنیسم به معنای پایان مدرنیسم نیست، بلکه نقد - و نه نفی - و تداوم جریان مدرنیسم است. در واقع پسامدرن بیانگر همان پرسش‌های اصلی مدرنیسم است؛ با این تفاوت که این بار پرسش‌ها به گونه‌ای آگاهانه مطرح می‌شود. در مقابل، برخی بر این باورند که پست مدرن، واکنشی در برابر مدرنیته است و به گسست معماران عصر پسامدرن از سنت‌های مدرنیستی بازمی‌گردد. این گسست بدان علت بود که با گذشت نزدیک به یک و نیم قرن از تسلط ادعاهای مدرنیستی بر زندگی افراد و سازماندهی ساحت‌های گوناگون حیات آنها، کارآیی و نقش داعیه‌های مدرنیستی هر روز کمرنگ‌تر می‌شد و به تعبیری، از زمانه خود عقب ماند. این عقب ماندگی اندک‌اندک مدرنیسم را به امری سنتی تبدیل کرد؛ چیزی که زمانی خودِ مدرنیسم ادعا می‌کرد (گذار از هر سنت و انگاره سنتی)، اکنون علیه آن طغیان کرده بود. در همین چالش، به مرور قداست کلان‌روایت عقل از بین رفت و عصر گذار از آن فرارسید. مدرنیسم با پیامدهایش - مانند جنگ‌های جهانی - دیگر قابل تقدیس نبود؛ از این رو، عصر بعدی دوره دیگری است که می‌توان آن را عصر آگاهی از وضعیت خطرناک و حساس انسان و جهان در دوره مدرنیته دانست (نک: مرشدلو، ۱۳۸۳: ۱۰۴).

با عنایت به دو برداشت فوق از مفهوم پست مدرن - چه تداوم مدرنیسم باشد یا انقلابی علیه آن - می‌توان به نکته‌ای مهم دست یافت و آن اینکه آثار و پیامدهای مدرنیسم، اندیشمندان را به سمت این نتیجه‌گیری سوق داده است که

تفکرات مدرنیسمی، ضامن سعادت بشر نیست و باید دنبال راهکار جدیدتری بود. این راهکار الزاماً می‌بایست ابعاد دیگر وجود انسان یا همان بعد غیرمادی را مدنظر می‌داشت؛ چراکه انسان مدرن از رفاه اقتصادی و کامیابی‌های جسمانی دلزده و منزجر گشته بود. از اینجا گرایش به امور غیرمادی و متافیزیکی رو به فزونی نهاد و رشد به شدت افزایشی را تجربه کرد؛ البته درباره این مسئله که «آیا این گرایش به امور غیرمادی و معنوی، الزاماً در مسیر درست خود قرار گرفت یا نه؟» در ادامه نوشتار سخن خواهیم گفت، اما به نظر می‌رسد این شوق معنویت‌خواهی دوباره در مسیر دیگری گام نهاد و نتوانست پاسخی متقن و صحیح به اشتیاق معنویت‌خواهی بشر بدهد.

مؤلفه‌های اصلی معنویت‌پساتجدد

مکاتب مدعی معنویت در دوره پساتجدد از چنان گستردگی‌ای برخوردارند که حتی فهرست کردن نام آنها کار دشواری است؛ زایش گرایش‌های معنوی عمدتاً در قالب فرقه‌های عرفانی بی‌شماری شکل گرفت که بررسی جداگانه هریک، خارج از رسالت این مقاله است، اما مؤلفه‌های عمده و مشترک در این نوع گرایش‌های معنوی به صورت ذیل قابل ارائه‌اند:

یک - اومانیزم

اومانیزم (humanism) یا انسان‌محوری، از اصلی‌ترین مؤلفه‌های معنویت دوره پساتجدد است. انسان مدرن غربی به‌رغم مشکلاتی که انسان‌محوری مدرنیسم او را دچار آن ساخته بود، حاضر به رها کردن خودبنیادی نبود، اما این بار خودبنیادی را نه به کمک عقل جزئی، بلکه با مدد عرفان‌هایی که هویتشان معلوم نیست، سر پا نگه داشته است. به اعتقاد برخی اندیشمندان، بسیار

ساده‌اندیشانه است اگر معنویت‌خواهی و معنویت‌گرایی بشر عصر ما را به معنای پایان خودبنیادی او و گام گذاشتن وی در جهان حقیقت معنوی بدانیم (ملا، ۱۳۸۶: ۱۴). بنابراین، کماکان بشر دوره پساتجدد دست از انسان‌محوری برنداشته است و در همه امور و از جمله امور معنوی، انسان را آغازگاه اندیشیدن و نقطه ثقل عالم فرض می‌کند.

توجه افراطی به انسان در معنویت‌های پساتجددی به حدی است که برخی، پیدایش آنها را نتیجه قهری پیشتازی اومانیزم می‌دانند و تعالیم آنها را به این مطلب ارجاع می‌دهند که بشر به لحاظ زیستی تکامل یافته است و اکنون باید به لحاظ معنوی نیز تکامل یابد (نک: گیدنز، ۱۳۸۴: ۱۲۴).

دو - نفی شریعت

شریعت به معنای دستورالعملی کامل و جامع با منشأ وحیانی برای زندگی همراه با سیر و سلوک معنوی، مفهومی است که اکثریت قریب به اتفاق مکاتب عرفانی و معنوی جدید از آن بیگانه‌اند. گرچه در بیشتر این فرقه‌ها نوعی آداب و آیینی برای نیل به اهداف مادی و معنوی - به مفهومی که خود تعریف می‌کنند - دیده می‌شود، اثری از شریعت به معنایی که در بالا آمد، وجود ندارد. بیشتر این فرقه‌ها با نوعی خوداجتهادی و اباحه‌گری دست به گریبان‌اند و بر اعتقاد عدم تلازم میان عمل و سرنوشت - که رگه‌هایی از آن را در آموزه گناه نخستین و آمدن مسیح برای نجات انسان می‌توان یافت (نک: سلیمانی، ۱۳۸۶: ۲۰۳) - صحه می‌گذارند. با این بیان، در چنین جریان‌های معنوی که در دوره پساتجدد بروز و ظهور یافته‌اند، امری به نام گناه یا ثواب وجود ندارد و اعمال مختلف می‌توانند در موقعیت‌های گوناگون و درباره انسان‌های مختلف، نتایج مثبت یا منفی داشته باشند. بنابراین، عجیب نخواهد بود که برخی از همین جریان‌های به اصطلاح

معنویت‌گرا، لذت‌گرایی و شهوت‌رانی را به‌مثابه راهکاری برای نیل به حالت‌های معنوی تئوریزه کنند (نک: ملا، ۱۳۸۶: ۱۴).

سه - تخدیر و توهم

هنگامی که اندیشمندان دوره‌پساستجدد به این نتیجه رسیدند که دنیای مدرن دیگر جایی برای زندگی نیست، یکی از راهکارهایی که برای خلاصی از سازوکارهای زندگی مدرن پیشنهاد دادند، پناه بردن به ذهن، قوه‌تخیل، تجسم فردی و توهم بود. از نظر انسان‌پساستجدی، هیچ حقیقت‌متعالی‌ای وجود ندارد که برای انسان دست‌یافتنی باشد، بلکه همه اشیاء و امور، بازتاب و وانمایی از حقیقت هستند که از سوی افراد گوناگون به طرق مختلفی فهم و تفسیر می‌شوند. در واقع، حقیقت، متکثر و به تعداد افراد بشر است. برداشت شخصی هرکس از پدیده‌ها و امور، همان‌قدر حقیقی و درست است که برداشت کاملاً متضاد شخصی دیگر. در این جهان، هیچ‌چیز بی‌مفهوم‌تر از جنگ و نزاع بر سر عقاید نیست و بهتر است انسان‌ها به دنیای وهمی و ذهنی خود پناه ببرند و به همان اتکا کنند و تلاش برای اثبات یا ردّ عقلانی مسائل را کنار بگذارند.

این دقیقاً همان چیزی است که غرب دوره‌پساستجدد در مکاتب و ادیان شرق دور، مانند هندوئیسم، بودیسم و شیئتوئیسم یافته است و همین امر سبب گسترش روزافزون این مکاتب قدیم و غیرعقلانی در جهان حاضر شده است (نک: ناصری، ۱۳۸۷: ۶۵-۶۶).

چهار - تساهل و تسامح

از ویژگی‌های بارز جنبش‌های معنوی دوره‌پساستجدد، تساهل و تسامح معنوی است. تفسیر تساهل و تسامح در تمدن غربی (بستر مهم پیدایش این جنبش‌ها) بدین‌گونه است که هر دین، مذهب و مرام معنوی، راهی برای رسیدن به حقیقت

و آرامش است و هیچ مذهب و مکتبی بهتر یا کامل‌تر از دیگری نیست. تبلیغ این رویکرد، اولاً، وجود حقیقت واحد متعالی را نفی می‌کند؛ چیزی که ادیان، به‌ویژه ادیان توحیدی بر آن تأکید کرده و اساساً بر محور آن سامان یافته‌اند. ثانیاً، موجب گسترش روحیه سلطه‌پذیری می‌شود. روشن است که چنین رویکرد فردمحور و جامعه‌گریز، کوچک‌ترین خطری برای تمدن‌های مادی ندارد و آنها آن را می‌پذیرند و حمایت می‌کنند.

پنج - کثرت‌گرایی

کثرت‌گرایی می‌تواند در حوزه‌های مختلف طرح شود، اما منظور در اینجا کثرت‌گرایی دینی است. عصاره کثرت‌گرایی دینی آن است که ادیان گوناگون، همگی می‌توانند مایه رستگاری یا کمال نفس پیروان خود شوند؛ یعنی دایره حقیقت و حقانیت در دین یا دین حق را گسترده می‌گیرند و در یک دین یا مذهب خاص منحصر و محصور نمی‌دانند (نک: هیک، بی‌تا: ۲۳۸). برخی با الهام از نظریه کثرت‌گرایی دینی، مدعی شده‌اند اساساً دین خالص و حق محض وجود ندارد؛ همه ادیان و مذاهب در سراسر دنیا آمیزه‌ای از حق و باطل‌اند و درعین حال، همگی به نوعی تلقی از دین حق دارند و بر صراط مستقیم هدایت‌اند (نک: سروش، ۱۳۷۶: ۳-۱۲). کثرت‌گرایی در معنویت برخاسته از این قرائت متکثرانه از دین، حتی به این نوع تکثر وفادار نبوده، بلکه گاه بخشی از آموزه‌های خود را از یک دین و بخشی را از دین دیگر می‌گیرد؛ البته این ویژگی سبب سازگاری پیروان این نوع معنویت‌ها با دیگران و به تبع آن، فراهم شدن زمینه‌های گسترش این جنبش‌های معنوی است.

شش - آزادی بدون پذیرش مسئولیت

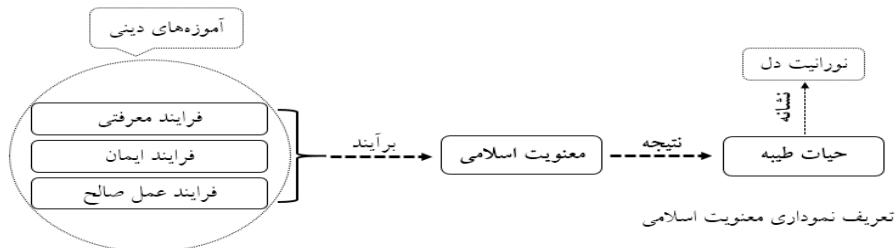
شاید یکی از جنجالی‌ترین دیدگاه‌ها در جنبش‌های معنوی دوره پساتجدد را

باید در آزاد - و بلکه رها - دانستن انسان از پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری دانست. نسبت حاکم در این جنبش‌ها بر آن است که مسائلی از سنخ مسئولیت‌پذیری، نه صادق‌اند، نه کاذب. هر انسانی برای دستیابی به یگانگی، باید راه خویش را برود و تصمیمات خود را بگیرد. چنین تصمیماتی هرگز کاذب نخواهند بود؛ زیرا اشخاص در ذهن شخصی خود کاذب نیستند (نک: وکیلی، ۱۳۸۶: ۸).

معنویت اسلامی

پس از بررسی اجمالی معنویت‌پساتجددی، در اینجا به طرح معنویت اسلامی می‌پردازیم که خود نوعی نقد ضمنی و التزامی معنویت‌پساتجددی است. واژه معنویت در قرآن کریم نیامده است، ولی با رجوع به فرهنگ‌های لغت و توجه به معانی لغوی آن، می‌توان گفت منظور از آن، عالم باطن، حقیقت و روح جهان مادی و ظاهری است که بهترین واژه قرآنی نزدیک به آن «حیات طیبه و نور الهی است» (نک: الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۱)؛ بدین بیان که موجودات جهان به چهار نوع جمادات، نباتات، حیوانات و انسان تقسیم می‌شوند: جماد هیچ حرکت و تغذیه و رشدی ندارد؛ نبات تغذیه و رشد دارد؛ حیوان در عین اینکه با نبات در تغذیه و نمو شریک است، امتیاز حرکت ارادی یا حیات حیوانی نیز دارد؛ انسان افزون بر حیات حیوانی، افکار عالی و تصرفات شگفت‌آوری دارد که او را از همه حیوانات ممتاز می‌کند. در میان انسان‌ها نیز افرادی یافت می‌شوند که افزون بر زندگی عادی، از علم و ایمان و معرفت به آفریننده هستی برخوردارند. آنها چیزهایی از عالم معنا درک می‌کنند که دیگران از درک آن عاجزند و در حقیقت، دریچه‌ای از باطن و حقیقت عالم به رویشان گشوده شده، معنوی گردیده‌اند.

علامه طباطبائی می نویسد: «[به]راستی در مؤمن، حقیقت و واقعیتی دارای اثر، وجود دارد که در دیگران وجود ندارد و این حقیقت سزاوارتر است به اینکه اسم حیات و زندگی بر آن گذاشته شود تا بر آن حقیقتی که در دیگر مردم است و آن را در مقابل حیات نباتی، حیات و زندگی حیوانی می نامیم» (طباطبائی، ۱۳۷۳، ج ۷: ۴۶۶). ایشان همچنین تأکید دارند که در نتیجه عمل صالح، خداوند حیات جدیدی - متفاوت از حیات قبلی - به او افاضه می کند (همان، ج ۱۲: ۳۴۲). با این بیان می توان معنویت اسلامی را این گونه تعریف کرد: «حیات طیبه و نورانیت دل از طریق معرفت، ایمان، عمل صالح و بندگی خدا براساس شریعت اسلامی» (الهامی نیا و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۳). براین اساس، «معنویت اسلامی براینند فرایند معرفت، ایمان و عمل صالح بر مدار شریعت خواهد بود» و چنانچه حیات طیبه و نورانیت دل پیدا نشود، می توان ادعا کرد معنویت حاصل نشده است.



برای ارائه طرح کلی معنویت اسلامی و بیان مؤلفه‌های اصلی معنویت اسلامی، باید پیش فرض‌های این منظومه معنویتی مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه مؤلفه‌های این نظام معنویتی از دل پیش فرض‌های آن بیرون می آید. پیش فرض‌های اصلی معنویت اسلامی به صورت زیر قابل برشماری است:

یک - هدفمندی نظام هستی: نظام هستی از منظر اسلام، نظامی هدفمند و ذی شعور است و این شعور در تمام اجزای آن سریان دارد (اسراء: ۴۴).

دو - دوساحتی بودن حیات و اصالت آخرت: در فرهنگ دینی، از دو نشئه حیات برای انسان یاد می‌شود (بقره: ۱۵-۱۶ و ۱۱۴): یکی نشئه دنیا که موقت و مقدمه حیات اوست؛ دوم نشئه آخرت که جاودانه و محصول حیات دنیوی است. حیات دنیوی به مثابه ابزار و محل توشه‌سازی اعتقادی و عملی برای آخرت است. رسالت انسان در دنیا، تهیه مقدمات برای حیات اصلی خویش است که در عالم دیگر خواهد داشت.

سه - دوساحتی بودن انسان و اصالت روح: در منظومه معرفتی اسلام، انسان موجودی دوساحتی و مرکب از جسم و جان است (نک: سبحانی، ۱۳۷۷: ۴۳). افزون بر این، از بین این دو بعد، این روح است که رکن اصلی را تشکیل می‌دهد. صراحت قرآن بر «خلق جدید» (مؤمنون: ۱۴) بعد از خلق جسمانی انسان، گواه این مدعاست.

چهار - پیوستگی دو عالم و تأثیر عمل در سرنوشت: در آموزه‌های دینی برای تمییز میان دنیا و آخرت، از دو تعبیر «دنیا» و «آخرت» استفاده شده است، ولی این بدان معنا نیست که این دو عالم از هم جدا و بدون ربط‌اند، بلکه در الگویی خطی، دنیا و آخرت در امتداد یکدیگرند و زندگی آخرتی، مرحله بعدی زندگی در دنیاست. از این رو، تمامی باورها، رفتارها و گفتارهای انسان در دنیا، در ادامه زندگی او - در آخرت - تأثیرگذار خواهد بود. تأکید قرآن بر تجسم اعمال در همین راستا قابل توجیه است (بقره: ۱۰؛ مزمل: ۲۰).

پنج - بیان نیاز اساسی انسان و تبیین پاسخ آن: از پیش‌فرض‌های دیگر معنویت اسلامی، شناسایی نیاز اصلی انسان و تلاش برای پاسخ بدان است. به نظر می‌رسد در نگاهی کلان و جامع، نیاز اصلی انسان، شناختن و پاسخ دادن به

این پرسش است که «چگونه باید زندگی کرد تا سعادت دنیا توأم با سعادت آخرت تأمین گردد؟» (نک: ناصری، ۱۳۸۷: ۸۷). پاسخ آموزه‌های دینی به این پرسش بدین گونه است که: ارسال رسل و انزال کتب در راستای همین منظور بوده تا در وهله اول با وضع قوانین الهی در حوزه اقتصاد، سیاست، حقوق و جزا، روابط اجتماعی و غیره، سعادت دنیوی انسان و بستر رشد او فراهم گردد و در ادامه، همه اینها مقدمه‌ای برای شناخت، حرکت و تقرب به خداوند گردند (نک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۲: ۱۵). حاصل آنکه، برای طرح نظام معنویت اسلامی باید پیش‌فرض‌های فوق‌مدنظر قرار گیرد و بدون توجه به آنها، دستیابی به یک منظومه منسجم متقن دشوار خواهد بود.

مؤلفه‌های اصلی معنویت اسلامی

بعد از طرح پیش‌فرض‌های منظومه معنویت اسلامی، اساسی‌ترین مؤلفه‌های این منظومه به شرح زیر قابل ارائه است:

یک - خدامحوری

اصلی‌ترین مؤلفه معنویت اسلامی، مسئله توحید و محور بودن آن در همه امور است؛ تا جایی که می‌توان ادعا کرد بقیه مؤلفه‌ها با آن معنا می‌یابند (نک: الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۳). معرفت الهی و آگاهی‌یابی از اسمای حسنا و براساس آموزه‌های قرآن و عترت، به‌مثابه زیرساخت حیات طیبه است که هدف، راه و دیگر مسائل مربوط به آن را روشن می‌کند. تابش انوار ربوبی بر قلب و زنده شدن و یافتن حیات طیبه جدید (عناصری که در تعریف معنویت اسلامی بدان اشاره شد) جز با تقرب به خدای متعال و تجلی صفات ربوبی در انسان میسر نمی‌گردد. روشن است که عدم شناخت خداوند و عمل براساس معیارهای

الهی، گرچه با مجاهدت همراه باشد، ثمره‌ای جز دوری از حق نخواهد داشت؛ چراکه براساس مضامین روایی، رونده غیربصیر به انسانی تشبیه شده که در خلاف جهت مسیر، حرکت می‌کند. روشن است که چنین حرکتی، هرچه با تلاش بیشتری مقرون گردد، ثمره‌ای جز دورتر شدن از هدف نخواهد داشت (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۳).

دو - ولایت‌محوری

براساس منظومه معنویتی اسلام، سلوک معنوی بدون راهبرِ راه‌رفته امکان ندارد؛ چراکه مجاری ادراکیِ عادی بشر (حس، عقل و دل) برای شناخت مسیر سلوکِ درست کافی نیست. از این‌رو، خداوند متعال براساس برهان حکمت (نک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵: ۲۸) آگاهی‌های و حیانی را از طریق انبیای الهی در اختیار بشر قرار داده است. اما روشن است که این مسیر، مسیری نیست که با عدم وجود یا عدم همراهی انسانِ کامل، امکان تحقق داشته باشد. بنابراین، همواره نیاز به وجود ولیّ خداست تا به‌مثابه شاخصی بازدارنده از انحراف در مسیر سلوک باشد. براین‌اساس، تأکید ما بر آن است که ولایت‌محوری را جزو مؤلفه‌های معنویت اسلامی قرار دهیم؛ چراکه این امر یادآور می‌شود سیر معنوی انسان، همواره در جوار و منظر انسانِ کامل صورت می‌گیرد و این کار با صرف به دست آوردن پاره‌ای از آگاهی‌ها و - ولو این آگاهی‌های صرف، و حیانی هم باشند - امکان‌پذیر نیست، تا گفته شود با رحلت پیامبر و بدون وجود انسان کامل، این سلوک تحقق‌یافتنی است. بنابراین، در معنویت اسلامی، سلوک معنوی با مدد الطاف خفیه یا جلوه انسان کامل است؛ البته ناگفته پیداست که این قرائت از معنویت اسلامی، با خوانش شیعی از اسلام مبتنی است.

سه - خردورزی

از دیگر مؤلفه‌های معنویت اسلامی، خردورزی و تطابق کامل آموزه‌های آن با عقل است. عقل در فرهنگ دینی، به‌مثابه حجّت باطنی است که همه آموزه‌ها - غیر از برخی آموزه‌های وحیانی که عقل ضرورت آنها را درک می‌کند، نه کیفیت آنها را، مثل معاد - باید با آن مطابقت داده شوند تا اعتبارسنجی شوند. افزون بر این، تحقق سلوک معنوی انسان در فضای روح تعریف می‌شود؛ ازاین‌رو، برای داشتن سیر معنوی، باید روحی هوشیار داشته باشیم. «روشن است که خردورزی و کاربست فکر موجب این هوشیاری خواهد شد» (نک: مطهری، ۱۳۶۱، ج ۲۳: ۳۲۶). البته ممکن است روح انسان دچار خواب‌آلودگی (غفلت) شود و تا هنگام مرگ از خواب بیدار نگردد (ابن‌ابی‌فراس، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۵۰). طبیعی است چنین شخصی از استعدادهای خویش استفاده نکرده است و به حیات طیبه و قرب الهی که اوج معنویت اسلامی است، نخواهد رسید. با این بیان، جایگاه و نقش خرد و عقل در معنویت اسلامی کاملاً برجسته و تعیین‌کننده است؛ چراکه بدون آن، اولاً، شروع حرکت معنوی محال به نظر می‌رسد؛ ثانیاً، در ادامه مسیر بدون در دست داشتن چراغ خرد، احتمال گم کردن راه و به بیراهه رفتن حتمی است.

چهار - شریعت‌گرایی

از دیگر مؤلفه‌های معنویت اسلامی، التزام عملی به شریعت است. قرآن کریم راه حصول معنویت و وصول به قرب و لقای حضرت حق را در «شریعت‌گرایی» معرفی کرده است. شریعت به معنای عام کلمه، مجموعه عقاید، اخلاق و احکام الهی است؛ یعنی اسلام در همه آموزه‌های خویش، اعم از جهان‌بینی یا ایدئولوژی و شریعت به معنای خاص، یعنی مجموعه بایدها و نبایدهای شرعی و فقهی که البته معنویت قرآنی جداشده و بریده از عقاید، اخلاق و احکام نیست و این

مسئله با مراجعه به برخی آیات (نک: جائیه: ۱۸؛ حشر: ۷؛ انفال: ۲۴) به روشنی قابل اثبات است؛ زیرا معنویت منهای توحید، نبوت، رسالت و نیز ولایت، هرگز معنای کاملی نخواهد داشت و در حقیقت معنویت راستین، پیش‌برنده و بازدارنده نخواهد بود. در آموزه‌های معنوی اسلامی، شریعت‌گرایی در همه شرایط روحی و معنوی و بر همه سائران مسیر معنویت - چه سالکان مجذوب یا مجذوبان سالک - شرط نتیجه‌بخشی سلوک دانسته شده است (نک: الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۱). در نظام معنویت اسلامی، معنویت بدون شریعت، اولاً، امکان‌پذیر نیست؛ ثانیاً، بر فرض امکان، سودمند نخواهد بود. سقوط تکالیف شرعی نه تنها در هیچ مرتبه‌ای از مراتب و منزلی از منازل معنوی اعتبار ندارد، بلکه تکلیف، بیشتر و وظایف، دشوارتر می‌شوند. بر این اساس، سلوک معنوی با انجام واجبات و ترک حرام شروع می‌شود و هرچه جلوتر می‌رود، انجام مستحبات و ترک مکروهات و مباحات نیز بر آن اضافه می‌گردد؛ به گونه‌ای که در مراتبی از زندگی معنوی، افراد معنوی به مرتبه‌ای می‌رسند که تنها دو وظیفه شرعی (واجب و حرام) را می‌شناسند؛ یعنی مستحب را بر خود واجب، و مکروه و مباح را بر خود حرام می‌کنند تا رابطه آنها با خدا، عمیق‌تر و نیل به مقامات معنوی قابل دسترس‌تر شود.

پنج - آرامش پایدار

از دیگر مؤلفه‌های معنویت اسلامی، ایجاد آرامش هدفمند، حرکت‌زا، تحول‌آفرین، مسئولیت‌آور و پایدار است (نک: رودگر، ۱۳۸۶: ۱۱۴). مبنای چنین آرامشی، خداباوری است؛ چراکه اگر انسان با خداوند مرتبط شود که کانون قدرت، نور، علم و حکمت است، بر اثر این ارتباط، تکیه‌گاهی ذاتی، اصیل، زنده و پایدار پیدا می‌کند و آرامش او نیز مبنایی جاودانه و حقیقی می‌یابد؛ درحالی‌که

آرامشی که در معنویت‌های نوپدید طرح می‌شود، آرامشی است که ناشی از دو امر است: الف) آرامشی که بر اثر بی‌درکی، بی‌دردی، جهالت، غفلت و عدم احساس مسئولیت پدید می‌آید. ب) آرامش و سکونی که جنبه تخدیری و تلقینی دارد و با برخی مواد و داروها و یا حرکات و ذکرهای نامفهوم و بدون هدف به‌طور موقت ایجاد می‌شود (ناصری، ۱۳۸۷: ۹۳).

شش - دستیابی به حیات طیبه

این مؤلفه به‌مثابه زندگی حقیقی معنوی و نتیجه تلاش انسان معنویت‌خواه و التزام عملی به دستورات معنوی دین است. علامه طباطبائی ذیل آیه نود و هفتم سوره نحل درباره حیات طیبه چنین می‌نویسد:

این جمله [فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً] با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند، به حیات جدیدی غیر از آن حیاتی که به دیگران نیز داده، زنده می‌کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می‌دهد؛ مثلاً حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی می‌کند که اصل حیات، همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد، ... [بلکه] خدای تعالی حیاتی ابتدایی و جداگانه و جدید به او افزوده می‌فرماید (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۹۱).

با این بیان، حیات طیبه که اوج قلّه معنویت دینی است، نوعی حیات جدید است که ثمره تولّد دوباره انسان شمرده می‌شود که از اجابت‌های سه‌گانه و عمل صالح سرچشمه می‌گیرد.

براساس پیش‌فرض‌ها و مؤلفه‌های فوق، می‌توان فرایند سامان‌یابی طرح کلی معنویت اسلامی را به صورت زیر ارائه کرد:

مرحله اول، تقسیم موجودات: از بین چهار نوع موجود (جماد، نبات، حیوان و انسان) تنها انسان با دیگر موجودات متفاوت بوده، واجد عنصر متمایزکننده‌ای

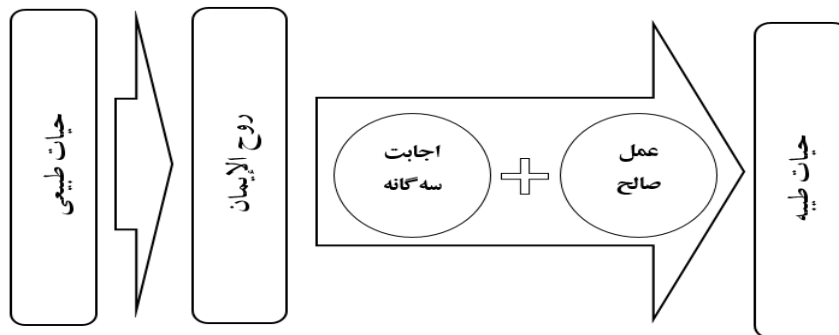
به نام روح - آن هم به گونه‌ای که در انسان یافت می‌شود - است و قرآن کریم نیز بر شرافت انسان به واسطه همین روح تأکید دارد: «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴). روح افزون بر شرافت، اصل و حقیقت انسان نیز شمرده شده است (سجده: ۱۱؛ ص: ۷۲).

مرحله دوم، اقسام روح: در روایات از روح به‌عنوان عنصری که مراتب متعدد (روح الشهوه، روح القوه، روح الحیات، روح الایمان و روح القدس) دارد، یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۷۲). از مراجعه به تفاسیر ارواح خمسسه، روشن می‌شود که روح الایمان، اولاً، در مؤمنان امکان تحقق دارد؛ ثانیاً، برای تحقق این مرتبه از ایمان در مؤمنان به فراهم کردن شرایطی نیاز است که به ترتیب در مرحله سوم و چهارم بیان می‌شود.

مرحله سوم، اجابت‌های سه‌گانه: قرآن کریم به‌صراحت مردم را به دو دسته مردگان و زندگان تقسیم می‌کند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۳: ۴۴۹) و از مردم می‌خواهد برای زنده شدن و یافتن حیات [طیبه] - غیر از آن حیات زیستی و طبیعی که دارند - باید دعوت خدا و رسول را اجابت کنند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴). اولین قدم برای تحقق روح الایمان و تولد دوباره و یافتن حیات جدید، اجابت «خدا» و «رسول» است. روشن است که ولایت در دل رسالت نهفته است و اساساً یکی از موارد اجابت کردن رسول، پذیرش ولایت بعد از اوست (نک: مائده: ۶۷؛ نساء: ۵۹). بنابراین، یکی از مراحل اساسی نیل به حیات طیبه، اجابت سه‌گانه خدا، رسول و ولی است.

مرحله چهارم، عمل صالح: مطابق آموزه‌های قرآن کریم، تحقق همه مراحل فوق به‌مثابه تحقق شروط لازم برای حیات طیبه‌اند، اما هنوز کافی نیستند، بلکه

برای داشتن حیات طیبه (زندگی معنوی) تحقق عنصری دیگر، ضروری است و آن «عمل صالح» است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). با انجام عمل صالح، در واقع مرحله نهایی برای دستیابی به حیات طیبه انجام شده، از اینجا انسان وارد مرحله جدیدی از حیات می شود که می توان نام آن را «زندگی معنوی» گذاشت. گرچه ممکن است پنداشته شود که اجابت رسول، شامل عمل صالح هم می شود، اما باید گفت اجابت های سه گانه در حوزه بینش و اعتقاد تعریف می شوند و تمایز میان حوزه بینش و کنش یا عمل روشن است.



نمودار؛ فرایند شکل گیری حیات طیبه

عیار معنویت پساتجدد در سنجه معنویت اسلامی

عیارسنجی معنویت دوره پساتجدد با سنجه معنویت اسلامی، اشکالات متعدد این نوع معنویت را آشکار می کند که عمده ترین آنها عبارت اند از:

یکم - آسیب معرفتی: معنویت های پساتجددی با محور قرار دادن انسان و حذف نقش خدا، پایگاه معرفتی انسان را از او گرفته و بر اضطراب او افزوده اند. این معنویت ها زندگی را از معنا تهی می کنند و به او می قبولانند که فرجام

زندگی، نابودی است. با این بیان، بسیاری از مفاهیم، از جمله مفاهیم اخلاقی - که مبتنی بر وجود مفهوم آخرت هستند - بی‌معنا خواهند بود؛ اما در معنویت اسلامی، مفاهیمی مانند «امر اخلاقی» نه‌تنها مورد قبول و توجه‌اند، بلکه تأکید بر آن است تا درک درست‌تری از آن صورت گیرد و التزام عملی که ثمره آن، درک صحیح و نیز گامی اساسی در سیر معنوی انسان است، به نحو کامل‌تری تحقق یابد.

دوم - اشکال روشی: در معنویت‌های نوپدید، روش متقن و مستدلّی برای نیل به معنویت دیده نمی‌شود و اگر برنامه‌هایی در این زمینه ارائه می‌گردد، در حدّ دستورالعمل‌هایی - گاه غیرالزامی - است که از سوی بیانگذاران یا رهبران آنها صادر می‌شود و افراد بدون هیچ دلیلی آن را می‌پذیرند. روش‌های آنها - اگر نام روش بتوان بر آن گذاشت - بیشتر به دلیل تفسیر زمینی از انسان است که رویکرد روان‌شناسانه دارد و روان‌شناسی برای نیل به آرامش - که مهم‌ترین دلیل گرایش به معنویت‌های نوپدید است - اجازه استفاده از بسیاری از روش‌های ولو توهمی و خیالی را صادر می‌کند. ارائه راه‌حلی چون دلیل تراشی، فرافکنی و انکار در مواجهه با مشکلات روانی، شاهد بر این مدعاست (نک: *تکنیسون ۱۳۱۷*: ۵۱۰)؛ اما در معنویت اسلامی چنین اجازه‌ای صادر نشده است. روش در این معنویت بر دو اصل متقن عقل و نقل (وحی) مبتنی است و دیگران، حتی بیانگذار - و به تعبیر دقیق‌تر، آورنده این برنامه معنوی - و دیگر رهبران، عملاً نقش ره‌بری دارند و همه گفتار و رفتار آنها با همین دو میزان سنجیده می‌شود. عقل معیار اولی در فهم همه گزاره‌هاست و حتّی در جایی که عقل ناتوان از درک برخی حقائق می‌گردد - و نیاز به وحی پیدا می‌شود - این عقل است که به

ناتوانی خود و استفاده از وحی حکم می‌کند. روشن است که منظور از عقل در اینجا، عقل خودبنیاد نبوده، بلکه مراد عقل بهره‌برنده از وحی است.

سوم - اغراق در توانمندی‌های انسان: انسان‌مداری از مؤلفه‌های اصلی معنویت‌های نوپدید است؛ به گونه‌ای که برخی اندیشمندان، این مدعا را که ممکن است بشر در سایه گرایش به معنویت‌های نوپدید از خودبنیادی دست کشیده باشد، ساده‌لوحانه می‌دانند (نک: ملا، ۱۳۸۶: ۱۴). به نظر می‌رسد این معنویت‌ها که بر محوریت اومانیسم سامان یافته‌اند، به روشنی دچار اغراق در درک توانش‌های انسان شده باشند؛ زیرا استعداد‌های ذاتی انسان گرچه برای گرایش به معنویت لازم است، به هیچ وجه کافی به نظر نمی‌رسد (نک: الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰: ۵۰)؛ به‌ویژه در معنویت اسلامی که امتدادی ابدی دارد و ناظر به آخرت است، عقل انسان به‌تنهایی قادر به شناخت انسان، توانمندی‌ها و نیازهای او نیست. از این رو، در این نظام معنوی، وحی و آموزه‌های وحیانی جایگاه خاصی دارد و بدون ابتناب بر آن، امکان سیر معنوی برای انسان ناممکن خواهد بود.

چهارم - تردید در تحقق: رهایی و آزادی معنوی مطرح شده در معنویت‌های پساتجددی، از اساس مورد تردید و مناقشه است؛ چراکه پیوند وثیق این جنبش‌های معنوی با اومانیسم، لیبرالیسم، سکولاریسم، شکاکیت و مادی‌گری، به‌مثابه زندانی کردن انسان در دام تجددگرایی است. ادعای عقلانیت چنین معنویتی نیز خلاف چیزی است که در واقع شاهد آنیم؛ چراکه گرایش بسیاری از مردم به معنویت‌های دینی، حکایت از آن دارد که عقلانیت تعداد زیادی از انسان‌ها به این امر منتهی شده که رهایی و آزادی حقیقی در گرو بندگی خداست. رهایی حقیقی، رهایی از جهل، تعصب غیرمنطقی، ستم، استبداد، هوای

نفس و نهایتاً رهایی از تعلقات غیرالهی است که در تعابیر دینی از آن با عنوان «کمال الانقطاع» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق: ۶۱۷) یاد شده است (نک: فنائی اشکوری، ۱۳۸۴: ۱۳۶).

پنجم - سلطه‌پذیری: معنویت‌های پساستجدی به لحاظ فردگرا بودن و جامعه‌گریزی، کاملاً سلطه‌پذیرند؛ درحالی‌که در معنویت اسلامی، ضمن تأکید بر فهم عمیق و درک لایه‌های دینی که بسترساز معنویت و تعالی انسان‌اند، بر نقش اجتماعی انسان نیز تأکید دارند و اساساً برخی از مسائل اجتماعی اسلام، همچون جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، در صورت فهم و عمل درست در شمار اعمالی قرار می‌گیرند که کمتر عملی به‌مثابه آنها توان معنویت‌افزایی دارد. روشن است که دلیل مخالفت نظام سلطه با ترویج معنویت اسلامی - و روی‌آوری به معنویت‌های خنثای اجتماعی مطرح‌شده در ادیان شرقی - همین روحیه عدم سازگاری معنویت اسلامی با مقاصد سلطه‌طلبان است. افزون بر این، جنبش‌های معنوی پُست‌مدرن، از قابلیت سازگاری بالایی با فرهنگ غربی برخوردارند و اساساً راهکاری برای کاهش دردمندی بشر از رنجی که ناشی از سبک زندگی مدرن است، ندارند، بلکه فقط راهکارهای موقتی برای تحمل‌پذیر کردن رنج بشر در دنیای جدید شمرده می‌شوند.

ششم - محدود و گذرا: معنویت‌های نوپدید به دنبال معنویتی به قواره عمر آدمی در همین دنیا هستند؛ درحالی‌که معنویت اسلامی در راستای آخرت و ابدیت تعریف می‌شود (نک: الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰: ۵۵). معنویت نوپدید، بخشی از برنامه زندگی برای آرامش‌بخشی - و به تعبیر دقیق‌تر، آسایش‌بخشی - به پیروان خود در همین دنیا است و بیش از این راه، نه باور دارد و نه برایش هزینه

می‌کند؛ اما در معنویت اسلامی، اساساً دنیا بخش بسیار کوچکی - در حدّ بازیچه که در مقابل حیات جاوید آخرت (عنکبوت: ۶۴) و مقدمه حیات ابدی است - تلقی گردیده است. در این نوع معنویت، انسان در آوردگاهی قرار گرفته که باید با موانع مختلف مبارزه کند و با اکتساب ایمان و عمل صالح، نورانیت باطنی را که ثمره حیات طیبه معنوی است، به دست آورد؛ این حیات طیبه، همان کمال معنوی انسان در دنیاست.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد گرچه در دوره پساتجدد، رویکرد معنویت‌خواهی به شدت فزونی یافته و گسترش جنبش‌های معنوی، اساساً در پاسخ به همین نیاز شکل گرفته‌اند، اما همانند بسیاری از تجربیات بشر در طول تاریخ، این‌بار نیز مرز میان ارائه‌دهندگان پاسخ درست به نیاز معنوی بشر، با مدعیان غیرحقیقی عرضه‌کننده این کالای گران‌بها در هم آمیخته است. نوشتار حاضر مدّعی است می‌توان با تبیین، ارائه سامان‌یافته و روزآمد معنویت اسلامی - افزون بر عیان کردن چهره حقیقی مدعیان غیرواقعی معنویت - پاسخ و درمانی شفاف‌بخش مبتنی بر عقل و وحی به این نیاز و رنج بشر معاصر داد. این پاسخ که در قالب منظومه‌ای معنوی قابل ارائه است، به دلیل ابتنا بر دو عنصر پیش‌گفته (عقل و وحی) افزون بر اطمینان‌بخشی به پیروان خود، نتیجه‌بخش بودن برنامه‌های معنوی خود را تضمین می‌کند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌ابی‌فراس، مسعود بن ورام (۱۳۶۹)، *مجموعه ورام؛ آداب و اخلاق در اسلام*، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد: آستان قدس.
- ابن‌طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، *إقبال الأعمال*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
- اتکینسون، ریتا ال و دیگران (۱۳۸۷)، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه براهنی، تهران: انتشارات رشد.
- استیس، والتر. تی (۱۳۸۶)، «در بی‌معنایی معنا هست»، در: *کتاب زندگی (مجموعه مقالات)*، ترجمه اعظم پوریا، قم: نشر ادیان، چاپ اول.
- الهامی‌نیا، علی‌اصغر و دیگران (۱۳۹۰)، *معنویت اسلامی؛ چیستی، چرایی، چگونگی*، قم: زمزم هدایت، چاپ اول.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۶)، «آرامش پایدار»، *فصلنامه کتاب نقد*، شماره ۴۵.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۷)، *اصالت روح در قرآن*، قم: موسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، «صراط‌های مستقیم: سخنی در پلورالیسم دینی؛ مثبت و منفی»، *مجله کیان*، شماره ۳۶.
- سلیمانی، عبدالرحیم (۱۳۸۶)، *درسنامه ادیان ابراهیمی*، قم: نشر طه، چاپ اول.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۳)، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۴)، *بحران معرفت و نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *اصول کافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)، *چشم‌اندازهای جهانی*، ترجمه محمدرضا جلالی‌پور، تهران: طرح نو.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲)، «اخلاق و عرفان اسلامی»، *فصلنامه معرفت*، شماره ۴.
- _____ (۱۳۷۵)، *راهنماشناسی*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *علل گرایش به مادی‌گری*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم.
- _____، (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- ناصری، علیرضا (۱۳۸۷)، *بحران معنویت در عصر حاضر*، قم: جامعه المصطفی، چاپ اول.
- وکیلی، هادی (۱۳۸۶)، «آسیب‌شناسی معنویت نوپدید در ایران»، *کتاب نقد*، شماره ۴۵.
- هیک، جان هاروود (بی‌تا)، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام‌راد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

