

نسبت مفهومی «معنویت» و «دین»^۱

بهراد حمیدیه^۲

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

«معنویت»^۳ در دوران معاصر، هم در میان توده مردم و هم در میان اندیشمندان بسیار مورد توجه واقع شده و به مفهومی کارآمد بدل گشته است. با رجوع به ارتکاز عرفی که از معنای این واژه وجود دارد و تعاریفی که اندیشمندان از آن به دست داده‌اند می‌توان به تعریفی گویا از آن دست یافت. معنویت، مفهومی مستقل جدا از مفهوم دین، عرفان، اخلاق و مفاهیمی از این دست است، هرچند به لحاظ مصداقی و تحقق خارجی، با آنها ارتباط وثیقی دارد. به عنوان مثال، در تفاوت دین و معنویت می‌توان گفت «دین» به امر قدسی در قالب تشکیلاتی نهادی نظر دارد در حالی که «معنویت» به عناصری هم‌چون «معنا» و «تعالی» معطوف است، عناصری که به صورت فردی باید به تجربه درآیند. در یک جمع‌بندی، باید گفت مفهوم معنویت، چرخش قطب نمای فکری، احساسی و جسمانی انسان است به سوی امر فرامادی، متعالی و قدسی. این چرخش بنیادین، همه ابعاد وجودی انسان را اعم از بُعد روانی-تنی، بُعد شناختی، بُعد شهودی و بُعد رفتاری تحت الشعاع قرار می‌دهد و به زندگی و جهان معنا می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها

معنویت، عرفان، «ماتقدم»، «ماتأخر»، جهت‌گیری وجودی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۱

۲. پست الکترونیک: hamidieh@ut.ac.ir

مقدمه

واژه‌های «معنوی» و «معنویت» را ما از قدیم در ادبیات کلاسیک و محاوره‌ای مان به کار گرفته‌ایم، اما هیچ‌گاه در پی تعریف دقیق مفهوم معنویت و بازشناسی آن از مفاهیم نزدیک نبوده‌ایم و مناقشه‌ای در این رابطه شکل نگرفته است. لغت‌نامه دهخدا، آن را بسیار ساده و کوتاه معنا می‌کند: «منسوب به معنی ... مقابل لفظی». محمد معین هم می‌نویسد: «منسوب به معنی، باطنی، حقیقی».

در ۳۰ سال اخیر که در غرب و شرق عالم، این واژه بسیار برجسته شده و از مطلوبیت عمومی و استقلال مفهومی برخوردار شده است، در نتیجه، ما هم باید با تعریف آن دست و پنجه نرم کنیم و تلاش کنیم به گونه‌ای، مرزهای مفهومی «معنویت» را مشخص نماییم. این تعریف اهمیت و ضرورت دارد زیرا برخی از روشنفکران در تفکرات و تأملات خویش و برخی از مردم در عمل مدعی آنند که امروزه «معنویت» باید جایگزین دین شود. روشن است که تا مرحله مفهوم‌شناسی را با موفقیت پشت سر نگذاریم یعنی ندانیم معنویت چیست و چه تمایزاتی با دین و عرفان دارد نمی‌توانیم به درستی وارد مرحله نظری شویم و نظر دهیم که جایگزینی مورد اشاره لازم است یا نه، اتفاق افتاده یا نه، مطلوب است یا نه، و اموری از این دست. کارکردهای فراوانی که امروزه برای معنویت، تعریف شده است و آن را از یک مقوله کاملاً فردی به مقوله‌ای اجتماعی، مدیریتی، درمانی، تربیتی و ... تبدیل کرده است بر ما الزام می‌کند که چیستی معنویت، مورد توجه جهان امروز، را بشناسیم و نسبت آن با معنویت در جهان سنت را تعیین کنیم (آیا در مورد این دو، واژه «معنویت» مشترک لفظی است یا معنوی؟)

دشواری‌های چندی بر سر راه تعریف «معنویت» وجود دارد. یکی آنکه «معنویت» مقوله‌ای انسانی (نه مادی و ناظر به برابرنهادی محسوس) است و همواره مقولات انسانی، به هنگام تعریف، دشواریاب و لغزنده هستند. برای درک ممیزات مفهومی مقولات انسانی، نیاز فراوانی به درون‌نگری و همدلی با دیگران داریم، دو تلاش روان‌شناختی که به نوبه خود، دشوارند. دشواری دیگر، آن است که «معنویت» به دغدغه‌های غایی انسان مربوط می‌شود و از فرایندهای اوست. هم‌چنین مبحث «معنویت»، مبحثی جدید است و هنوز تبیین و تعیین شاخصه‌های آن در ابتدای راه قرار دارد. مشکل دیگر به تنوع زیادی باز

می‌گردد که در گونه‌ها، سطوح و مصادیق معنویت وجود دارد. برخی هم‌چون لوئیس،^۱ تاکاهاشی^۲ و کینگ،^۳ متذکر شده‌اند که معنویت، واژه‌ای وسیع‌المعنا است به گونه‌ای که در میان گروه‌های فرهنگی، ملی و دینی مختلف، معانی مختلفی می‌دهد. در میان همه دشواری‌ها و لغزندگی مفهومی که محققین بدان اشاره کرده‌اند، مهم آنست که به تعریفی از معنویت برسیم که برای مقاصد عملی و مطالعات میدانی راهگشا و مفید باشد. روش کلی ما برای رسیدن به تعریف، استفاده از «تبادر» و «صحت سلب» است.

معنای لغوی

واژه spirituality از کلمه لاتین spiritualitas آمده است همان‌گونه که صفت spiritual معادل است با spiritualis در لاتین. این دو واژه لاتین از کلمه یونانی pneuma به معنای spirit و صفت یونانی pneumatikos آمده‌اند. در رساله‌های پولس در عهد جدید این واژه‌های یونانی به چشم می‌خورند. شلدراک به این نکته مهم توجه می‌دهد که spirit و spiritual در برابر «جسمانی» یا «مادی» (در یونانی، سوما σῶμα و در لاتین، corpus) نیستند، بلکه در برابر «تن انسانی» (در یونانی، سارکس σάρξ و در لاتین، caro) هستند (مقصود از تن انسانی در اینجا یعنی امور مربوط به تن خاکی، یعنی اموری از انسان که در تقابل با روح القدس است). پس تقابل در اینجا میان بدن و روح نیست بلکه میان دو رویکرد به زندگی است. فرد معنوی (spiritual) (در اول قرن‌تین ۱۵-۲:۱۴ آمده است) صرفاً یعنی کسی که روح القدس در او سکنی گزیده است یا

۱. Lewis, E., "Posture as a Metaphor for Biblical Spirituality" *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity and Islam*, vol.4, *Contemporary Views on Spirituality and Violence*, J. Ellens (ed.), Westport, CT: Praeger, 2004, pp.143-174.

۲. Takahashi, M., & Ide, S., "Implicit Theories of Spirituality across Three Generations: a Crosscultural Comparison in the U.S. and Japan", *Journal of Religious Gerontology*, 15(4), 2003, pp.15-38.

۳. Roehlkepartain, E., Benson, P., King, P., & Wagener, L., "Spiritual Development in Childhood and Adolescence: Moving to the Scientific Mainstream", *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, E. Roehlkepartain, P. King, L. Wagener, & P. Benson (eds.), Thousand Oaks, CA: Sage, 2006, pp.1-15.

کسی که تحت تأثیر روح القدس زندگی می‌کند.^۱

توجه به معانی واژه spirit هم برای بحث ما مفید است. این واژه به معنای «اصل تحرک بخش یا حیاتی در انسان و حیوانات» است و از واژه لاتین spiritus به معنای «روح، تنفس، شجاعت و جرئت، نیرو و توان» گرفته شده است. این واژه لاتینی، در ترجمه ولگات، برای ترجمه کلمه یونانی pneuma استفاده شده است که خود به جای کلمه عبری ruach (רוח) آمده بوده است. بنابراین، spirituality با تحرک، نیرو و شجاعت مرتبط است. در واقع، spirituality ارتباط برقرار کردن با روحی است که به جهان بی روح، نفس حیات می‌بخشد و بدین ترتیب، فرد spiritual دارای انرژی و توانی مضاعف برای ادامه زیست می‌شود.

در زبان فارسی، کاربردهای واژه «معنویت» و صفت «معنوی» عمدتاً نشان دهنده شکل‌گیری اصطلاحی خاص نیست بلکه همان معنای لغوی را ایفاد می‌کند. به عنوان مثال، اگر به وصیتنامه امام راحل نظر کنیم، می‌توانیم کاربردهای متعدد صفت «معنوی» را در چهار معنا بگنجانیم:

- ۱- «کمک معنوی»: به معنای آنچه مربوط به بعد روان‌شناختی انسان (بعد غیر جسمانی انسان) است.^۲
- ۲- «جهان معنوی»: به معنای عالم فراماده است.^۳
- ۳- «زندگی معنوی»: به معنای آنچه مربوط به بعد غیر دنیوی زندگی انسان یعنی حیات اخروی انسان است.^۴

۱. Sheldrake, Philip, *A Brief History of Spirituality*, Wiley-Blackwell, 2007, pp.

3.

۲. «و بر دولت‌ها و دست‌اندرکاران است چه در نسل حاضر و چه در نسل‌های آینده که از متخصصین خود قدردانی کنند و آنان را با کمک‌های مادی و معنوی تشویق به کار نمایند و از ورود کالاهای مصرف‌ساز و خانه‌برانداز جلوگیری نمایند و به آنچه دارند بسازند تا خود همه چیز بسازند».

۳. «شما ای ملت مجاهد، در زیر پرچمی می‌روید که در سراسر جهان مادی و معنوی در اهتزاز است، بیابید آن را یا نیابید، شما راهی را می‌روید که تنها راه تمام انبیا علیهم سلام الله - و یکتا راه سعادت مطلق است».

۴. «ما مفتخریم که کتاب نهج البلاغه که بعد از قرآن بزرگ‌ترین دستور زندگی مادی و معنوی و بالاترین کتاب‌های بخش بشر است و دستورات معنوی و حکومتی آن بالاترین راه نجات است، از امام معصوم ما

۴- «مقام معنوی»، «علوم معنوی»: به معنای آنچه مربوط به ابعاد باطنی و عمیق‌تر دین

است (از سنخ اخلاق و سیر و سلوک) نه ظواهر دین.^۱

واژه «معنویت» در عربی، مصدر صناعی از صفت «معنوی» است که خود، کلمه‌ای منسوب است یعنی آنچه با «معنا» نسبتی دارد. بر این اساس، «معنویت»، معنوی بودن است یعنی برقراری نسبتی با «معنا». معنای زندگی و جهان را می‌توان ارزش یا هدف آن دانست. همواره اموری وجود دارند که معناداری جهان و زندگی را تهدید می‌کنند هم‌چون مرگ، بیماری، ناتوانی، شرور و بلایا و در مجموع، اموری که مرزهای وجودی انسان هستند. انسان برای ادامه زندگی، برای تلاش جهت ارتقای کیفیت آن و برای رنج‌هایی که در راه کسب دانش، ثروت و موقعیت اجتماعی می‌کشد معنایی می‌طلبد؛ او هدفی می‌طلبد که به فعالیت‌هایش، ارزش ببخشد و این هدف باید هدفی باشد که به خودی خود، هدف قرار گیرد نه آنکه خود نیز هدفی فراتر بطلبد. این هدف عالی و غایه‌الغایات، چه چیزی است؟ در پاسخ بدین پرسش، نظریات متعددی در حوزه «معنای زندگی» ارائه شده است.^۲ «معنویت»، جست‌وجوی معنای زندگی و جهان است. بر این اساس می‌توان گفت شخص

است. «و امثال این تبلیغات ابلهانه و گاهی مودبانه و شیطنت‌آمیز به گونه طرفداری از قداست اسلام که اسلام و دیگر ادیان الهی سر و کار دارند با معنویات و تهذیب نفوس و تحذیر از مقامات دنیایی و دعوت به ترک دنیا و اشتغال به عبادات و اذکار و ادعیه که انسان را به خدای تعالی نزدیک و از دنیا دور می‌کند، و حکومت و سیاست و سررشته داری برخلاف آن مقصد و مقصود بزرگ و معنوی است، چه اینها تمام برای تعمیر دنیا است و آن مخالف مسلک انبیای عظام است.» «رفتن به انگلستان و فرانسه و امریکا و مسکو افتخاری پرارزش و رفتن به حج و سایر اماکن متبرکه که کهنه‌پرستی و عقب‌ماندگی است. بی‌اعتنایی به آنچه مربوط به مذهب و معنویات است از نشانه‌های روشنفکری و تمدن، و در مقابل، تعهد به این امور نشانه عقب‌ماندگی و کهنه‌پرستی است.»

۱. «و بعد، اینجانب مناسب می‌دانم که شمه‌ای کوتاه و قاصر در باب "تقلین" تذکر دهم؛ نه از حیث مقامات غیبی و معنوی و عرفانی، که قلم مثل منی عاجز است از جسارت.» «از بالاترین و والاترین حوزه‌هایی که لازم است به طورهمگانی مورد تعلیم و تعلم قرار گیرد، علوم معنوی اسلامی است، از قبیل علم اخلاق و تهذیب نفس و سیر و سلوک الی الله - که جهاد اکبر می‌باشد.»

۲. برای نظریات فراطبیعت‌گرا، ناطبیعت‌گرا، طبیعت‌گرای آفاقی و طبیعت‌گرای انفسی رک. بیات، محمدرضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، قم، انتشارات ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰ ش.

«معنوی» کسی است که از سطح زندگی روزمره (یا همان سطح حیوانی) گذر می‌کند و به دنبال منبعی فراتر برای ارزش و هدف است.

مصادر گاه دلالت بر کار و کنش می‌کنند مانند رفتن، خوردن و مانند آن و گاه دلالت بر بودن بر حالتی مانند ترسیدن که به معنای بودن بر حالت ترس است. «معنویت» از قسم دوم است یعنی بودن بر حالتی (معنوی بودن). مصادر دال بر حالت، یا گذرا هستند یا ماندگار. معنویت می‌تواند از هر دو قسم باشد، معنویت به صورت حالتی گذرا (که معمولاً به صورت مضاف به کار می‌رود مانند معنویت نماز، معنویت دعا و نیایش، معنویت مراسم مذهبی ...) یا به صورت ملکه‌ای راسخ (که معمولاً به صورت غیر مضاف به کار می‌رود مانند اینکه می‌گوییم فلان شخص دارای معنویت است یا معنوی است، یا معنویت در کار، معنویت در جامعه، معنویت در سازمان). معنویت بدین ترتیب، حالتی انسانی است که فرد، آن را به علم حضوری درون خود می‌یابد و دیگران تنها از آثار (مانند آثار رفتاری و گفتاری) بدان پی می‌برند. چون معنویت، حالتی انسانی (اگزستانسیال) است بنابراین نمی‌توان آن را اصالتاً برای آثارش یعنی اعمال به کار برد. اعمال دارای معنویت نیستند مگر آنکه از انسانی دارای معنویت سربرزند. وقتی گفته شود، مراسم، آیین، نیایش یا نمازی آکنده از معنویت، نوعی مجاز (از نوع مجاز عقلی یعنی مجاز در اسناد) رخ داده است، زیرا مقصود، آن اعمالی است که انجام دهندگان آنها دارای معنویت بوده‌اند.

نظری به ارتکاز عرفی و برخی تعاریف موجود از «معنویت»

رجوع به مفهومی که عامه مردم از یک واژه در ذهن دارند و بر اساس آن به محاوره و ارتباط با یکدیگر می‌پردازند می‌تواند در تعریف بسیار راهگشا باشد. برخی محققین غربی با مراجعه به ارتکاز عرفی، ابعاد قابل توجهی از معنای معنویت را برملا کرده‌اند. از جمله دنتون و میتروف در ۱۹۹۹ مطالعه تجربی انجام دادند و بدون ارائه تعریف اولیه از معنویت از افراد خواستند آن را تعریف کنند. عناصر کلیدی که افراد برای معنویت برشمردند چنین است: غیر رسمی و غیر ساختاریافته، غیر فرقه‌ای، فراگیر و پذیرای هر کس، جهانی و فاقد زمان، منبع غایی و فراهم‌کننده معنا و هدف در زندگی، در محضر یک موجود متعالی بودن،

مقدس بودن هر چیز، احساس عمیق وابستگی متقابل هر چیزی، آرامش درونی، منبع پایان‌ناپذیر ایمان و قدرت اراده، به خودی خود، مقصود نهایی.^۱

در مطالعه تجربی دیگر که هیگز انجام داده هشت ویژگی برای معنویت به دست آمده است: خودشکوفایی، کل‌بودگی، معنا و هدف، هیجان‌ات و عواطف، نیروی زندگی، فرزاندگی، اخلاق و ارزش‌ها، وابستگی متقابل و همبستگی متقابل.^۲

با توجه به بافت اجرای این دو مطالعه تجربی، می‌توان ویژگی‌های فوق را مختص «معنویت نوپدید» دانست. بدین ترتیب این نتایج قابل تعمیم به مطلق معنویت که شامل معنویت دینی هم می‌شود نیست. از سویی، هیچ مطالعه تجربی در فضای ایران که دینداری سنتی بر آن غلبه و حاکمیت دارد انجام نیافته است. بنابراین، جهت نزدیک شدن به مفهوم «معنویت»، نتایج دنتون-میتروف و هیگز را باید با احتیاط به کار گرفت.

در میان یافته‌های تجربی که برخی از آنها را دیدیم اجمالاً این عنصر مشترک وجود دارد که «معنویت» امری منحصر به دنیای درون انسان و منزوی کننده او از جهان بیرون نیست بلکه موجب افزایش شگرف نیروی زندگی و پیدایش فرآنگیزه در انسان می‌شود. همین معنا را می‌توان در کاربرد اسلامی معاصر واژه «معنویت» نیز مشاهده کرد. از جمله در بیانات مقام معظم رهبری این نکته به خوبی به چشم می‌آید. برای یک نمونه، ایشان در دیدار با جهادگران و کشاورزان در سال ۱۳۸۲ پیشرفت‌های علمی و پژوهشی بسیار زیاد را مرهون روحیه معنوی دانستند و فرمودند: «بله، معنویت دنیای انسان را هم آبادتر می‌کند، منتها دنیای سالم. ... کشاورزی و دامداری ما هم با این روحیه رونق واقعی خود را پیدا خواهد کرد».^۳

محققین «معنویت»، از نگاه‌های مختلف به آن نگریسته و تعاریف متنوعی به دست داده‌اند که می‌توان از میان آنها ابعاد مختلف «معنویت» را درک نمود. از آن میان، زهاویت گراس، جغرافیای مطالعاتی «معنویت» را به خوبی هویدا می‌کند. او می‌گوید بیشتر مطالعاتی

۱. رستگار، عباس علی، معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب،

۱۳۸۹ش، ص ۶۲.

۲. همان، ص ۶۳.

۳. خامنه‌ای، علی، معنویت و انقلاب اسلامی، تهران، موسسه فرهنگی هنری قدر ولایت، ۱۳۹۱ش، ص ۴۱.

که پیرامون دینداری انجام شده‌اند، بر رفتارها تأکید می‌کنند. اگر کسی رفتارهای دینی انجام داد فردی دینی است و اگر از آنها سر باز زد فردی سکولار است. اما تحولات جامعه امروزین اقتضا می‌کند از این تقسیم دوگانه (که هر فرد یا دیندار است یا در غیر این صورت، سکولار است) دست بشوییم و به چیزی به نام معنویت توجه کنیم. معنویت هم در دینداران قابل ردیابی است هم در سکولارها. بنابراین مفهوم سکولاریته را باید بازتعریف کنیم و دیگر آن را فقدان دین ندانیم.^۱ در واقع، بر اساس توضیح گراس، همان گونه که دین تجسم یک نوع معنویت است، سکولاریته نیز می‌تواند تجسم انواعی دیگر از معنویت باشد (در نتیجه، سکولاریته در نقطه تقابل و دقیقاً متضاد با دین نیست بلکه می‌تواند هم خانواده باشند). زهاویت گراس، معنویت را به حوزه روان‌شناسی ربط می‌دهد. او توضیح می‌دهد معنویت یکی از راه‌هایی است برای آنکه مردم دانش و معنا بسازند. هویت معنوی چارچوبی است که سؤالات غایی زندگی در درون آن پاسخ می‌یابد. معنویت، ظرفیت کلی بشر است که اصولاً به بهبود کیفیت زندگی مربوط است. می‌دانیم در شاخه جدید روان‌شناسی به نام «روان‌شناسی مثبت»، هدف، دیگر، اصلاح امور بد و نامطلوب در زندگی نیست بلکه تأکید بر دیدگاهی «سالیوتورژنیک»^۲ (پیشرفت دادن سلامت) درباره وجود انسان است. یعنی روان‌شناسی از کاری منفی که همان آسیب‌شناسی و درمانگری بیماری‌های روانی است به سوی کاری ایجابی یعنی رشد دادن سلامتی و پتانسیل‌های مثبت انسانی گام برداشته است. در این میان، معنویت نقش مهمی ایفا می‌کند. معنویت به امید و خوشحالی مربوط است و بنابراین می‌توان آن را جزئی تام و کاملی از روان‌شناسی مثبت دانست.^۳ بنابراین از منظر گراس، «معنویت» اصالتاً اومانستی است و با سلامت روانی انسان سرو کار دارد نه با امور غایی و متعالی و اگر دل‌مشغول اینگونه امور است به جهت آن است که می‌خواهد از آنها برای سلامت روان بهره بگیرد. بدین جهت شاهد آن هستیم که تحقیقات روی معنویت، بیشتر تحقیقاتی کاربردی و عملی هستند نه نظری. گراس توضیح می‌دهد

۱. Gross, Zehavit, "Spirituality, Contemporary Approaches to Defining", *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, Elizabeth M. Dowling, W. George Scarlett (eds.), London: Sage Publications, 2006, pp.424-426.

۲. salutogenic

۳. Ibid., p.425.

بیشتر تحقیق روی معنویت در حوزه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین و مبتنی بر مطالعات تجربی سامان یافته است و تنها بخش اندکی از این تحقیق به جنبه فلسفی ناظر است یا به ساختن یک چارچوب مفهومی نظری کمک می‌کند. مقدار زیادی از این تحقیق مبتنی بر تئوری مراحل پیشرفت ایمان فاولر (۱۹۸۱) در حوزه روان‌شناسی شناختی است.^۱

هیل و امونز متذکر شده‌اند که معنویت امروزه غالباً به معنی بعد تجربتی و شخصی رابطه ما با امر متعالی یا مقدس است.^۲

روف، معنویت را حاوی ۴ امر می‌داند: ۱. منبعی از ارزش‌ها و معنای غایی یا هدفی فراخویشتن که شامل احساس راز و تعالی خویشتن است، ۲. گونه‌ای ادراک و فهم، ۳. آگاهی درونی و ۴. تمامیت و انسجام شخصی.^۳ شنایدرز می‌گوید معنویت کارکرد انسجام بخشی دارد که هم وحدت درونی ما را ایجاد می‌کند و هم رابطه ما را با اشخاص دیگر و نیز با حقیقتی وسیع‌تر برقرار می‌کند و از این طریق، توانایی ما را برای متعالی شدن تقویت می‌کند.^۴

فیلیپ شلدراک، معنویت را مفهومی فازی می‌داند، در عین حال، آن را به معنای عمیق‌ترین ارزش‌ها و معانی‌ای می‌داند که انسان‌ها طالب زندگی با آنها هستند. شلدراک تعبیری دیگر می‌آورد و معنویت را به هر نوع بصیرت نسبت به روح انسانی و هر آنچه کمک می‌کند تا روح به ظرفیت کامل خود دست یابد تعریف می‌کند.^۵

۱. Ibid.

۲. Hill, P. C., et al., "Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure", *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30, 51-77, 2000. And: Emmons, R. A., & Crumpler, C. A., "Religion and Spirituality? The Role of Sanctification and the Concept of God", *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 1999, pp.17-24.

۳. Roof, W. C., *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, p.35.

۴. Schneiders, S. M., "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline", *Christian Spirituality Bulletin*, 6(1), 1998, pp.3-12.

۵. Sheldrake, Philip, p.2.

صحت سلب (معنویت چه چیزهایی نیست)

یکی از راه‌های پی بردن به معنای ارتکازی واژگان، توجه به «صحت سلب» است. اگر سلب یک واژه خاص از یک مفهوم، صحیح باشد، آن مفهوم به عنوان معنای آن واژه محسوب نخواهد شد. این امر مهم است زیرا برای تعریف، نیازمند دو عنصر وضوح و تمایز هستیم، وضوح با تعیین ویژگی‌های موجود در آن واژه حاصل می‌شود و تمایز با بیان افتراقات میان آن و واژگان مشابه. بنابراین برای تبیین «معنویت»، بایسته است تفاوت آن با مفاهیم نزدیکی مانند «دین»، «عرفان» و «اخلاق» را مورد بررسی قرار دهیم.

۱. تمایز با دین

درباره رابطه دینداری و معنویت سه نظر وجود دارد: ۱- معنویت، یک جزء تام و کامل از دینداری است، ۲- معنویت، امری کاملاً مجزا از دینداری است، ۳- معنویت، همان دینداری است.^۱

معنویت رابطه وسیعی با دینداری دارد زیرا معنویت نیز همچون دین به رابطه میان انسان و عرش، میان امر عینی و امر انتزاعی و میان انسان و خدا مربوط است. به علاوه، معنویت عمدتاً با ملاک‌های دینداری مانند تقرب به خدا، دعا و نماز و باورهای ایمانی شناخته می‌شود. با این وجود، آن چنان که بسیاری از اندیشمندان گوشزد کرده‌اند، نظریه سوم از نظریات پیش گفته را نمی‌شود پذیرفت، زیرا معنویت، ویژگی‌ای دارد که الزاماً در دینداری نیست. از جمله گراس در بیان این تمایز می‌گوید معنویت، اظهار شوق بشر است به روی آوردن به یک موجود یا قدرت عرشی که فراتر از کنترل و درک انسان قرار دارد و دقیقاً همین شوق است که تمایز وجودی انسان را نسبت به حیوانات رقم می‌زند.^۲

۱. Gross, Zehavit, p.425.

۲. Ibid.

جیمز نلسون می‌گوید دین امروزه غالباً به معنی ساختارها، اعمال و عقاید سازمان یافته یک گروه دینی به کار می‌رود حال آنکه معنویت در مقابل آن است و به معنی بعد تجربتی و شخصی رابطه ما با امر متعالی یا مقدس است.^۱

از زاویه منطقی که به رابطه معنویت و دین نظر کنیم، قضیه واضح‌تر می‌شود. به لحاظ مصداقی، بسیاری از اشخاص معنوی، دیندارند و حتی ممکن است ادعا شود شخص معنوی الزاماً باید دیندار باشد. اما نکته مهمی که نباید مغفول بماند آن است که نسبت‌های چهارگانه مصداقی (تساوی، عموم و خصوص مطلق و من وجه، تباین) نشان دهنده تباین مفهومی‌اند. در واقع، میان دو واژه مترادف نمی‌توان یکی از نسب اربع را برقرار نمود (چون دو واژه مترادف، یک مفهوم حساب می‌شوند و میان یک چیز و خودش هیچ یک از نسب اربع را نمی‌توان برقرار دانست). بر این اساس، دین و معنویت هرچند به لحاظ مصداقی با هم جمع می‌شوند و نسبت عموم و خصوص مطلق یا من وجه و یا حتی تساوی مصداقی با هم برقرار می‌کنند، اما به لحاظ مفهومی، متباین‌اند. مفهوم معنویت، چیزی جز مفهوم دین است.

نرمن لام در تمایز میان شریعت تلمودی و معنویت متذکر می‌شود که معنویت سوبژکتیو و درونی است و در نتیجه درجه‌ای از نظم‌ناپذیری دارد اما شریعت ابژکتیو و عینی است و مقتضی دیسپلین و نظم، ساختار و تعبد است.^۲ به عبارت دیگر، «دین» به امر قدسی در قالب تشکیلاتی نهادی نظر دارد در حالی که «معنویت» به عناصری همچون «معنا» و «تعالی» معطوف است، عناصری که به صورت فردی باید به تجربه درآیند.

بر مبنای تباین مفهومی میان دین و معنویت، می‌توان بحثی را در تبیین نحوه ارتباط میان آن دو گشود که مایلیم آن را بحث «معنویت: ماتقدم یا ماتأخر؟» بنامم.

۱. Nelson, James M., *Psychology, Religion and Spirituality*, New York, Springer, 2009, p.8.

۲. Lamm, Norman, *The Shema: Spirituality and law in Judaism*, Varda Books, 2002, p.6.

معنویت: «ماتقدم» یا «ماتأخر»؟

کانت از شناخت‌های «ماتقدم»^۱ و «ماتأخر»^۲ سخن می‌گفت. اگر شناختی، از تجربه برآید، «ماتأخر» است و اگر وابسته به تجربه نباشد و بدون آن حاصل شود، «ماتقدم» است. تنظیم این امر بر مطلب مورد بحثمان چنین قابل‌تقریر است: اگر کنش یا حالتی ماهیتاً از دین‌ورزی برآید و ذاتاً نیازمند به فرض وجود یک دین باشد می‌توان آن را «ماتأخر» نسبت به دین نامید و در غیر این صورت، «ماتقدم» خواهد بود. به عنوان مثال، مفهوم طاعت و تعبد، «ماتأخر» است، زیرا بدون فرض وجود دین و دستورات دینی، طاعت و تعبد، ماهیتاً تحقق نمی‌یابد. اما بسیاری از مفاهیم اخلاقی مانند راستگویی، همدلی و شفقت، «ماتقدم» اند زیرا تحقق آنها ذاتاً وابسته به دین‌داری نیست. در واقع، در تعریف ماهیت راستگویی یا دیگر کنش‌ها و حالات اخلاقی، به مفهوم دین و دینداری نیازی نخواهیم داشت. عقلانیت نیز «ماتقدم» است زیرا ذاتاً چنین نیست که عقلانیت از دین‌ورزی ناشی شود. در دین اسلام تأکید می‌شود که اصل پذیرش دین و التزام بدان باید بر اساس عقلانیت انجام گیرد (نه تقلید و پیروی کور از آباء و اجداد).

حال می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا «معنویت» جزو کنش‌ها و حالات «ماتقدم» است یا جزو «ماتأخر»ها؟ به عبارت دیگر، آیا معنویت چیزی همانند طاعت، تقوا و ورع است یا چیزی همانند تعقل و تخلق؟ آیا برای معنوی بودن الزاماً باید پیشتر، ملتزم به یک دین بود، آن‌چنان‌که معنویت پیشادینی، مفهومی متناقض محسوب شود (همان‌گونه که طاعت و تعبد پیشادینی مفهومی متناقض است) یا آنکه معنویت مفهوماً نیازی به دینداری ندارد (همانند عقل‌ورزی که اسلام آن را مبنای دینداری صحیح و مقبول می‌شمارد)؟ دقت شود که مسأله ما آن نیست که کمال معنویت و بالندگی و رشد آن به دین نیاز دارد یا خیر. همان‌گونه که در دین اسلام، اعتقاد بر آن است که دین موجب رشد، تصحیح و جهت‌دهی عقل می‌شود (لیثیروا دفائن العقول) و نیز دین، اخلاقیات را تکمیل کرده، تعالی می‌بخشد (انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق)، ممکن است در مورد معنویت نیز چنین گفته شود، اما

۱. apriori

۲. aposteriori

این بدان معنا نخواهد بود که در اعتقاد اسلامی، عقلانیت و اخلاق، نسبت به دین «ماتأخر» هستند. آیا معنویت نیز همچون عقلانیت و اخلاق، «ماتقدم» است؟ اگر «معنویت» «ماتأخر» باشد، باید آن را به گونه‌ای تعریف کنیم که مفهوم دین و التزام به دین در آن مندرج باشد. مثلاً ممکن است آن را «نوعی تعمیق دینداری» بدانیم. اما اگر «معنویت» را «ماتقدم» بدانیم، ماهیتی مستقل از دینداری خواهد داشت و نمی‌توان آن را به یک نوع خاصی دینداری فروکاست. در این فرض دوم، دینداری عمیق را می‌توان از مصادیق معنویت شمرد اما نباید دچار خلط مفهوم و مصداق شده، دینداری عمیق را مفهوماً با معنویت یکی گرفت.

حال آیا معنویت، «ماتقدم» است یا «ماتأخر»؟ پاسخ این سؤال در تعریف معنویت اثرگذار خواهد بود. من در اینجا می‌خواهم از «ماتقدم» بودن معنویت دفاع کنم. برای این کار، معنویت را با عقلانیت و اخلاق مقایسه می‌کنم. تعقل و اخلاق‌ورزی ریشه در فطرت یعنی نوع خلقت انسان دارند. انسان آن‌چنان به وجود آمده است که محاسن اخلاق برای او دلپذیر و دارای جاذبه است و قیایح اخلاقی را ناپسند می‌دارد (و اگر به سوی قیایح می‌رود به جهت اغوای قوای وهمیه، شهویه و مانند آن است نه به اقتضای ذات خویش). همچنین عقل‌گرایی و تعقل‌ورزی مایه تمایز انسان از حیوانات است. انسان چه دین‌دار باشد و چه نباشد، گرایش به عقلانی رفتار کردن و رعایت موازین اخلاقی دارد (هرچند این گرایش را در خود به فعلیت نرساند). بر این اساس، عقلانیت و اخلاق وابستگی به دینداری ندارند و در نتیجه، «ماتقدم» هستند. حال می‌توان در کنار گرایش فطری انسان به رعایت حسن و قبح‌های اخلاقی (که موازین عقل عملی هستند) و رعایت موازین عقل نظری، گرایشی دیگر را در فطرت انسان اثبات نمود که عبارت است از گرایش به تعالی و جود و فرارفتن از سطح ادراکات عادی روزمره.^۱ این گرایش علاوه بر داشتن شواهد فراوان از دوران انسان‌های اولیه گرفته تا به امروز، با برهان و شهودات عرفانی نیز قابل اثبات است (از

۱. فلاناگان می‌نویسد: «معنویت یک بعد غیر قابل اجتناب از انسان بودن است. کنشگر اجتماعی، بلند همتی، تحرک، و نشاط خود را در روح می‌یابد. روح، فرد را برای رسیدن به فراتر از خود تحریک می‌کند و او را وامی‌دارد تا نیرویی بیابد و بتواند به دنبال سرنوشتی فراتر از نیازهای مادی این جهان محسوس و گذرا حرکت کند (Flanagan, Kieran, "Introduction", *A Sociology of Spirituality*, Kieran & Peter C. Jupp (eds.), Ashgate, 2007, pp.1-21).

جمله باید به کتب فلسفه و عرفان اسلامی مراجعه کرد).^۱ در واقع، بر اساس عرفان اسلامی، انسان در قوس صعود، به نوستالژی و غم دوری از وطن اصلی که قوس نزول را از آنجا آغاز کرده بود دچار است. داستان انسان، داستان نی بریده از نیستان است. آنچه که به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه، انسان را در زندگی به پیش می‌برد، به تکاپو وامی‌دارد و او را امیدوار نگاه می‌دارد، عشق به اصل و بازگشت به ریشه است. این گرایش اصیل و فطری به تعالی وجودی را می‌توان مبنای «معنویت» دانست. انطباق گرایش مزبور بر «معنویت» را می‌توان با آنچه در تحلیل معنای لغوی آن و واژه «spirituality» گفته شد مورد تأیید قرار داد. اگر گرایش به تعالی وجودی در انسان به فعلیت برسد، زندگی و جهان برایش معنادار می‌شود و گویی روحی در زندگی او دمیده می‌شود.

معنویت به گونه‌ای که تصویر شد، در گرایش فطری به تعالی وجودی و بازگشت از طریق قوس صعود ریشه دارد، نه در دین و دینداری. در واقع، مسأله بالعکس است یعنی دین و دینداری می‌تواند از معنویت ریشه بگیرد.^۲ حصول ایمان، باور و التزام به دین، می‌تواند از منابع مختلفی نشأت بگیرد. به عنوان مثال، سنت و عادت، تعصب قومی، وابستگی به باورهای آباء و اجدادی، مطامع مادی و مطامع اخروی و اموری مشابه می‌توانند انگیزه و موجبی برای حصول ایمان به یک دین قرار گیرند. همچنین می‌توان ایمانی را فرض کرد که از عقلانیت، اخلاق و معنویت برخاسته باشد. در این حالت، فرد، اولاً و بالذات فردی عاقل است، اخلاقی است و مشتاق به تعالی از جسم مادی و زندگی دنیوی و

۱. وایتهد از تطمیع جهان به سوی غنا بخشیدن تجربه با عنوان اروس جهان صحبت می‌کند. معنویت با انسان شروع نمی‌شود. کیهان نیز از خوشحالی زندگی می‌کند یا لاقلاً از یک نیاز به خوشحالی. ستارگان و سیارگان محصولات خلاقانه این نیاز هستند و لذا آیکون‌های روحند. وقتی ما غنای تجربه را می‌جوییم حتی در زمان‌هایی که سقوط کرده‌ایم ما در نیازی شرکت می‌کنیم که بسیار عمیق‌تر از خود ما است (به نقل از مقاله Sixteen forms of spirituality نگاشته Jay McDaniel در سایت <http://www.jesusjazzbuddhism.org>).

۲. در طلعه دین اسلام شاهدیم که چه ایمان‌های قدرتمند و پرشوری ایجاد شد و این نبود مگر به خاطر آنکه دعوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله مبتنی بر معنویت و عقلانیت بود و اینکه ایشان فطرت معنوی انسان‌ها را بیدار فرمودند. احکام شریعت به تدریج در طی سالیان درازی تبیین شد. دعوت آن حضرت مبتنی بر تعصبات و تنگ‌نظری‌ها نبود، بلکه مبتنی بر عشق، فهم و مکارم اخلاق بود.

ثانیاً به سائقه عقل و اخلاق و تعالی‌گرایی خود، دین را پذیرا می‌شود و دیندار می‌گردد. چنین دینی را باید دین بالغ و رشد یافته نامید^۱ (با استفاده از گوردون آلپورت^۲). یکی از پیامدهای «ماتقدم» بودن معنویت آن است که می‌توان معنویت‌گرایی بدون دینداری را ممکن الحصول دانست. بدون آنکه بخواهیم درباره معنویت منهای دین، ارزش داوری انجام دهیم، می‌توان گفت چنین مفهومی دارای تناقض درونی نیست و قابلیت تحقق در خارج را دارد. بنابراین، می‌توان معنویت سکولار یا معنویت نوپدید را «معنویت» دانست (هرچند چنین معنویتی از منظر دین، نامطلوب و از منظر عقل عملی، مردود باشد). در دوران سنت، همه یا عمده معنویت‌ها در قالب دینداری، متحقق و موجود می‌شد و مصداق خارجی معنویت را تنها در پیروان ادیان می‌شد یافت، اما امروزه در دوران پست مدرن، معنویت برای تحقق خود، از یک دین واحد بهره نمی‌گیرد بلکه از گلچینی از دین‌های سنتی، عرفان‌ها، روان‌شناسی، علوم غریبه، شمنیسم و مکاتب اومانیستی استفاده می‌کند (نگاه کنید به تعریف هوتمان و اوپرز از «معنویت مدرن»^۳). در دوران سنت، معنویت به رغم ماتقدم بودنش، موضوع فکر و بحث علمی واقع نشده است، زیرا در مصداق خارجی متمایز از دین‌داری دیده نمی‌شد (سیستم مستقلی از باور، رفتارهای شعائری، سمبول‌ها و نهاد اجتماعی که در تقابل با دین باشد نداشته است) و به همین دلیل، شاید بیشتر، تصویری

۱. دین بدون معنویت کاملاً قابل تصور و تحقق است (دین نابالغ). اگر کسی به گرایش فطری تعالی جویی خود فعلیت نبخشد، از معنویت برخوردار نخواهد بود. چنین شخصی ممکن است دیندار باشد، اما تنها یک دسته باورهای خشک و صوری به خدایی دوردست و غیر قابل عشق‌ورزی، پیامبری در آن سوی تاریخ، آخرتی خیال‌گونه و بهشت و دوزخی وهمی دارد، نمازش بی روح و فاقد حضور قلب و خشوع است و وجودش آکنده از تعصب، خودبینی و تهی از اخلاقیات است. حال آنکه دیندار معنوی، خداوند زنده و حاضری را می‌پرستد که بدو عشق می‌ورزد و از او خوف دارد، در راه این عشق حاضر به جانفشانی است و عباداتش مملو از خضوع و خشوع است (عباده الاحرار). بهشت و دوزخ برای او حقایقی زنده و یقین‌اند و با پیامبر ارتباطی درونی دارد.

۲. Allport, Gordon W., *The Individual and His Religion*, New York, The Macmillan Company, 1950.

۳. Houtman, Dick & Stef Aupers, "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: the Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2007, 46 (3), pp.305-320.

«ماتأخر» از آن (به عنوان تشدید و تعمیق دینداری) در اذهان شکل گرفته بود، حال آنکه در دوران جدید، معنویت با استقلال از دین و برساختن سیستم‌های باور و رفتار التقاطی و نوین، «ماتقدم» بودنش را بیش از پیش آشکار ساخته و در نتیجه، مورد توجه علمی بی‌سابقه‌ای قرار گرفته است.

۲. تمایز با عرفان

در اوایل دوران توجه به مبحث معنویت که هنوز مفهومی کاملاً متمایز نشده بود، بیشتر تعریفی نزدیک به عرفان داشت. مثلاً «تیار دو شاردن»^۱ در مقاله «پدیده معنویت» در ۱۹۳۷ درباره جایگاه معنویت در پیشرفت بشر سخن می‌گوید. درک او از معنویت بسیار به عرفان وابسته است. او معتقد است که دین در پیشرفت بشر نقش اساسی داشته است و نقطه مرکزی همه ادیان «پدیده معنویت» است و این پدیده معنویت به نوبه خود گرداگرد نقطه مرکزی «پدیده عرفان» متمرکز شده است که منبع همیشگی همه معنویت‌های حقیقی است. بالاترین هویدایی عرفان را می‌توان در «پدیده عشق» یافت.^۲

برای تبیین تمایز میان معنویت و عرفان می‌توان چند نکته را مورد توجه قرار داد: ۱- به لحاظ لغوی، معنویت توجه به معنا و روح زندگی و خلقت است اما عرفان کسب معرفت نسبت به حقیقت است (حقیقت وحدانی عالم).^۳ ۲- عرفان نظری صرفاً مربوط به بُعد شناختی انسان است زیرا یک جهان‌بینی وحدت وجودی است و شامل ابعاد رفتاری انسان نمی‌شود. ۳- عرفان عملی آنگونه که در تاریخ و دوران سنت متحقق شده است، سلوکی ویژه با قواعدی خاص و گروه‌بندی‌های اجتماعی مخصوص به خود بوده، از زبان، اصطلاحات، روش و آداب خاصی برخوردار بوده است، اما معنویت دارای تعینی چینی نبوده است. ۳- معنویت سهل‌تر تحقق می‌یابد و بسیاری از انسان‌ها می‌توانند از آن

۱. (فوت ۱۹۵۵): نویسنده و عارف مسیحی فرانسوی Pierre Teilhard de Chardin

۲. King, Ursula, "Mysticism and Contemporary Society: some Teilhardian Reflections", *Contemporary Spiritualities: Social and Religious Contexts*, Clive Erricker & Jane Erricker (eds), London & New York, Continuum, pp.15-31, 2001, p.16.

۳. رک. موحیدیان عطار، علی، مفهوم عرفان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ش.

برخوردار شوند، حال آنکه عارف شدن، تنها در انسان‌هایی با استعدادات خاص و با طی مسیری طولانی و دشوار تحقق می‌یابد. ۴- سلوک عرفانی می‌تواند با زهدی افراطی، گوشه‌گیری و بی‌اعتنایی به خلق، شطح‌گویی و حتی مقداری کج خلقی همراه باشد (و این در صورتی است که انحرافات در سلوک باشد مثلاً به جهت محجوبیت در یک مقام و گذر نکردن به مقامات برتر)، حال آنکه معنویت با این صفات ناسازگار است، زیرا پیشتر دیدیم که معنویت (چه در ارتکاز غربی و چه در ارتکاز اسلامی)، اصولاً امری انرژی بخش و موجب افزایش نیروی زندگی است.

۳. تمایز با اخلاق

مصطفی ملکیان سه تفاوت کلی میان معنویت و اخلاق برشمرده است^۱ (تفاوت‌هایی که خالی از خلل و نقص نیست، اما در اینجا فرصت نقد آن وجود ندارد). مقصود از اخلاق در اینجا که می‌خواهیم نسبتش با معنویت را بسنجیم، اخلاق هنجاری، فرااخلاق، اخلاق توصیفی یا علم النفس اخلاقی^۲ نیست، زیرا این چهار قسم، شاخه‌هایی از علم و دانش‌اند و نسبتی با معنویت که صفت و حالت بشری است ندارند. بنابراین در اینجا اخلاق به عنوان صفت و ویژگی انسانی مد نظر است. به عبارت دیگر، می‌خواهیم نسبت میان معنویت و اخلاق‌ورزی را بسنجیم و انسان معنوی را با انسان اخلاقی مقایسه کنیم. بر این اساس، میان معنویت و اخلاق چند تمایز به چشم می‌خورد:

۱- اخلاق با معنویت عموم و خصوص مطلق دارد: اخلاق می‌تواند معنوی باشد یا نباشد. اما معنویت این‌گونه نیست که بتواند اخلاقی باشد یا نباشد بلکه باید الزاماً اخلاقی باشد (و این تمایز دومی است که مصطفی ملکیان به درستی طرح کرده است). به توضیح ملکیان، اخلاق اگر همراه با نگاه سودانگاران باشد، معنوی نخواهد بود.

۲- نتیجه اخلاق بما هو اخلاق، اتصاف به حسن و قبح است. فرد اخلاقی کسی است که اعمالش مستحق مدح عقلا است. اما حسن و قبح و مدح و ذم عقلا، ذاتاً نسبت به معنای زندگی و تعالی خواهی وجودی خنثی است. در نتیجه تباین مفهومی میان اخلاق و

۱. نک. رستگار، عباس علی، صص ۳۵-۹۵.

۲. برای توضیح این اصطلاحات، نک. همان، صص ۹۱-۹۲.

معنویت برقرار است. به گونه‌ای که اگر این دو در فردی جمع شوند، اتصاف او به اخلاقی، از جهتی است (رعایت حسن و قبح و باید و نبایدهای عقل عملی) و اتصاف او به معنوی از جهتی دیگر (تعالی خواهی او و ادراک عمیق معنای زندگی).

۳- اخلاق به تعبیری که توضیح خواهم داد، «سرد» و معنویت، «گرم» است. توضیح آنکه در اخلاق بما هو اخلاق، الزاما عواطف تهییج نمی‌شوند اما در معنویت، هیجان عاطفی قدرتمندی وجود دارد. معنویت پرشور و هیجان است، برانگیزاننده و تحریک‌کننده است، عشق‌آفرین و وجدآور است، معنویت، مولد فراانگیزش است. حال آنکه اخلاق می‌تواند کاملاً عقلی، قانون‌مدار و خشک باشد. فرد اخلاقی، ممکن است در حد وسواس آلود، مقرراتی و تابع دستورات عقل عملی باشد.

۴- تمایز با پرهیزگاری و تقوا

تقوا ملکه پرهیز از گناهست یا به عبارتی پایبندی کامل به شرایع و دستورات دینی است. در نتیجه، تقوا مفهومی «ماتأخر» است، درست به خلاف مفهوم معنویت که بنابر توضیحاتی که پیشتر گذشت، مفهومی «ماتقدم» است. اما به لحاظ مصداقی هم میان تقوا و معنویت تمایز وجود دارد. شاید بتوان گفت که آن دو اعم و اخص من وجه هستند. البته در بسیاری از موارد اشخاص معنوی، متقی و اشخاص متقی، معنوی هستند اما می‌توان از متقیان (افراد با تقوا) غیر معنوی و معنویون غیر متقی نیز سخن گفت. توضیح آنکه انگیزه تقوا می‌تواند اموری جز معنطلبی، تعالی خواهی وجودی یا درک عمیق حضور خداوند باشد، انگیزه‌هایی همچون عادت، فشار محیطی، محافظه‌کاری و هراس روانی از تغییر سبک زندگی، آرزوی نعمت‌های جسمانی بهشت یا بیم از عذاب‌های جسمانی دوزخ. تقوایی که از این انگیزه‌ها برخاسته باشد، تقوایی منهای معنویت خواهد بود. معنویت نیز می‌تواند بدون تقوا تحقق یابد زیرا پیشتر از معنویت منهای دین سخن گفتیم. امروزه خصوصاً با تعالی جویی وجودی و جستن معنا و روح زندگی و جهان، بدون پایبندی به دستورات دینی بسیار مواجهیم، هرچند از نگاه تعالیم اسلامی می‌توان گفت چنین معنویتی منجر به سعادت که قرب الی الله است نمی‌شود، اما در هر صورت، معنویت است. عمده عرفای اسلامی نیز بر ضرورت شریعت در طی طریقت اصرار ورزیده‌اند.

ابعاد و مؤلفه‌ها

محققین به گونه‌های مختلف به دسته‌بندی مؤلفه‌ها و ابعاد معنویت پرداخته‌اند و ما در اینجا در پی نقل تفصیلی آنها نیستیم^۱ بلکه در این میان، فقط راهی را به سوی تعریف نهایی باز خواهیم کرد.

۱. تعیین جنس

اولین گام برای نزدیک شدن به تعریف یک مفهوم، آن است که سنخ آن مفهوم به درستی هویدا شود. همان‌طور که در منطق ارسطویی جزء اول تعریف حدی یا رسمی را کلی اعم (جنس یا عرضی عام) تشکیل می‌دهد، در آغاز تعریف «معنویت» نیز باید آشکار نمود که از چه جنسی است: آیا «معنویت» نوعی دانش و علم است یا نوعی باور، نوعی دریافت درونی و تجربیتی، گونه‌ای عمل و رفتار یا گونه‌ای اخلاق؟ آیا اساساً به عقل و درک عقلانی مربوط است یا به قلب و احساسات عاطفی و هیجانی؟ آیا «معنویت»، امری بسیط است یا مرکب از چند مؤلفه؟

در رابطه با جنس و سنخ معنویت می‌توان نظرات محققان را تحت عناوینی دسته‌بندی کرد. برخی از آن عناوین را بدین قرار می‌توان شمرد:

۱- برخی معنویت را از سنخ فعالیت ذهنی و فکری (تمرکز و التفات) دانسته‌اند. مثلاً نرم‌ن لام می‌نویسد: مقصود من از واژه معنویت نیت و غرضی است که برای رفتارهای دینیمان در نظر می‌گیریم، متمرکز کردن ذهنمان و اندیشه‌هایمان روی امر متعالی، طیف کامل توجه و التفات (چه آگاهی ساده به آنچه انجام می‌دهیم در مقابل انجام عادت‌ها و بی‌توجه و چه مراقبه‌های کاملاً عرفانی) که حاکی از کورمال رفتن به دنبال منبع همه وجود و بخشنده تورات است.^۲ به نظر می‌رسد تعریف رابرت واتنو نیز به تعریف نرم‌ن لام نزدیک است آنجا که معنویت را مرتبط بودن با یک نظام الوهی، فراطبیعی یا متعالی از واقعیت

۱. برای تفصیل، در زبان فارسی نک. همان؛ و همچنین: سهرابی، فرامرز و اسماعیل ناصری، هوش معنوی و مقیاس‌های سنجش آن، تهران، انتشارات آوای نور، ۱۳۹۱ش؛ و نیز: فونتانا، دیوید، روانشناسی دین و معنویت، ترجمه ا. ساوار، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵ش.

۲. Lamm, Norman, p.6.

می‌شمارد که فراتر از زندگی آنگونه که در روزمره تجربه می‌شود است.^۱ کازینز هم می‌گوید معنویت جنبش‌های درونی روح انسان به سوی امر واقعی، متعالی و الهی است.^۲

۲- بسیاری از محققان، آن را یک دریافت و ادراک تجربی می‌دانند. کیران فلاناگان در کتاب *جامعه‌شناسی معنویت* می‌گوید: «معنویت، پدیده‌ای سوبژکتیو، تجربتی، غیر عقلانی، غیر قابل تأیید و دارای فوران و بروز غیر مترقبه است.^۳ هارتز، معنویت را تجربه‌ای می‌داند با سه ویژگی: متعالی، با معنا و مبتنی بر عشق. این تجربه ما را با وجودی مقدس یا واقعیتی غایی ارتباط می‌دهد و به زندگی من معنا می‌بخشد.^۴

۳- یک محقق، معنویت را بصیرت روح انسان دانسته است. شلدراک به رغم اینکه مفهوم معنویت را فازی می‌داند، به این وجه جامع برای آن می‌رسد که معنویت عمیق‌ترین ارزش‌ها و معانی است که مردم در پی زیستن با آنها هستند. سپس او این ارزش‌های عمیق را از جنس نوعی بصیرت روح انسانی و آنچه به روح انسانی کمک می‌کند تا به پتانسیل کامل دست یابد می‌داند.^۵

۴- بعضی معنویت را از جنس عمل و فعالیت (تلاش، جست‌وجو و پرورش) دانسته‌اند. از جمله، هینلز معنویت را جست‌وجوی جهت و معنا، کل بودگی و تعالی می‌داند.^۶ مایرز، معنویت را جست‌وجوی مداوم برای یافتن معنا و هدف زندگی، درک عمیق و ژرفای ارزش زندگی، وسعت عالم، نیروهای طبیعی موجود و نظام باورهای شخصی می‌شمارد.^۷ عباس علی رستگار، معنویت در کار و سازمان را پرورش حساسیت و

۱. Wuthnow, Robert, "Spirituality and Spiritual Practice", *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Richard K. Fenn (ed.), Blackwell Publishing, pp.306-320, 2003, p.307.

۲. رستگار، عباس علی، ص ۵۸.

۳. Flanagan, Kieran, p.2.

۴. رستگار، عباس علی، ص ۵۹.

۵. Sheldrake, Philip, p.2.

۶. رستگار، عباس علی، ص ۵۴.

۷. همان، ص ۵۸.

مراقبت در برقراری چهار نوع ارتباط مؤثر فرافردی، درون فردی، میان فردی و برون فردی به منظور بالندگی شغلی در دستیابی به کمال شغلی و انسانی در کار می‌شمارد.^۱

۵- عده‌ای معنویت را از جنس نیرو و انرژی دانسته‌اند. مثلاً مک نایت (۱۹۸۷) معنویت را نیرویی روح بخش و انگیزاننده زندگی می‌داند، انرژی‌ای که الهام‌بخش فرد به سمت و سوی فرجامی معین یا هدفی به سوی ورای فردیت است.^۲ کاواناگ (۱۹۹۹) نیز معنویت را به مثابه انرژی، معنا، هدف و آگاهی در زندگی معرفی می‌کند.^۳

۶- شوق (شوق یافتن معنا و زیستن بر اساس آن): ایان میتروف معتقد است معنویت به مثابه شوق و میل به یافتن معنا و هدف زندگی و زیستن بر اساس آن می‌باشد.^۴

در تحلیل موارد فوق می‌توان گفت انرژی و نیرو، محصول و معلول معنویت به نظر می‌رسد نه خود آن. با کنار نهادن مورد ۵ می‌توان بقیه موارد را تحت سه مورد کلی گنجانند: معنویت، نوعی ادراک است (شامل ادراک تجربی یا بصیرت روح) یا یک حیثیت عاطفی (شوق) و یا تلاش و فعالیت است (اعم از تلاش فکری به صورت تمرکز و امعان نظر یا جستجو به دنبال معنا). هرچند شاید بتوان گفت کنش‌های جوانحی (عاطفی) و کنش‌های جوارحی، به نوبه خود، مبادی شناختی دارند، اما با قدری تساهل، می‌توان بدون بازگرداندن مورد دوم و سوم به مورد اول، هر سه را حیثیت‌هایی از یک امر واحد دانست. در واقع، از منظر اکثر تعاریفی که در فوق دیدیم، معنویت، یک «جهت‌گیری اگزیستانسیال» به سوی ماورای زندگی روزمره، به سوی عمیق‌ترین ارزش‌ها و معانی، به سوی هدفی متعالی و به سوی معشوق حقیقی است. این «جهت‌گیری اگزیستانسیال»، دارای حیثیات عاطفی، بدنی و شناختی است. به عبارت عامه‌پسندتر، معنویت، چرخش قطب نمای فکری، احساسی و جسمانی انسان است به سوی امری فرامادی. این چرخش اساسی و بنیادین در انسان، همه ابعاد وجودی او را تحت الشعاع قرار می‌دهد و زیست او را دگرگون می‌سازد. بنابراین، معنویت را باید امری بسیط بدانیم که تحولات دیگر، تجلیات و نمودهای آن هستند.

۱. همان، ص ۱۱۴.

۲. به نقل از همان، ص ۵۷.

۳. به نقل از همان.

۴. همان، ص ۵۸.

۲- مؤلفه‌ها و ابعاد دیگر

در بررسی آرای صاحب‌نظران، یکی از مهم‌ترین آنها درباره ابعاد معنویت را از آن کینجرسکی و اسکرپینک دیدم. آنها شش بُعد برای معنویت در کار می‌شمارند بدین قرار: تجربه فیزیکی (به معنای تحریک، بیداری فیزیولوژیک و نوع برانگیختگی که چندان تحت کنترل فرد نیست)، تجربه عاطفی (شامل احساس مثبت و شادمانی و شغف...)، تجربه شناختی (درک اصالت و اعتبار خویش، درک هدفی متعالی...)، تجربه میان فردی (حس ارتباط با دیگران...)، تجربه حضور معنوی (حس اتصال با روح یا نیروی عظیم) و تجربه عرفانی (حس کمال یا تعالی).^۱ با اندکی تصرف در ایده کینجرسکی و اسکرپینک، می‌توان درگیر شدن همه ابعاد انسان را در معنویت، چنین نشان داد: بعد روانی-تنی، بعد شناختی، بعد شهودی-تجربتی و بعد رفتاری. بعد رفتاری خود شامل چهار گونه رفتار است: رفتار با خویشتن، رفتار با دیگران، رفتار با طبیعت و رفتار با ماورای طبیعت.

دسته‌بندی فوق به نظر کامل می‌رسد به گونه‌ای که بسیاری از تعاریف تنها بخش‌هایی از آن را برشمرده‌اند. مثلاً مک دونالد (۲۰۰۹) ۵ مؤلفه برای معنویت برمی‌شمارد که می‌توان آنها را وابسته به تنها سه بعد از ابعاد فوق دانست: بعد شناختی، بعد شهودی-تجربتی و بعد رفتاری.^۲ او در این تعریف، به بعد روانی-تنی اشاره‌ای نکرده است. از ۹ ویژگی الکینز برای معنویت،^۳ «تجربه بعد فرامادی» به بعد شهودی-تجربتی مربوط می‌شود و شش ویژگی «معنا و هدف زندگی»، «احساس رسالت و وظیفه در زندگی»، «تقدس سراسر زندگی نه فقط امور دینی»، «بی‌اهمیت شمردن ارزش‌های مادی»، «آرمان‌گرایی» و «مرگ آگاهی» با بعد شناختی مرتبطند. از آن ۹ ویژگی، تنها یک مورد یعنی «نوع دوستی» راجع به بعد رفتار با دیگران است. الکینز ویژگی‌هایی که با ابعاد دیگر انسان یعنی بعد روانی-تنی، بعد رفتار با خود، رفتار با طبیعت و رفتار با مابعدالطبیعه مرتبط باشند را نیاورده است. البته

۱. همان، ص ۱۰۴.

۲. سهرابی و ناصری، ص ۵۴.

۳. همان، ص ۶۶.

شاید بتوان به گونه مبهمی، نهمین ویژگی الکینز یعنی «ثمرات معنویت (تغییر همه جنبه‌های زندگی)» را ناظر بدان ابعاد نیز شمرد.

درگیری همه ابعاد وجودی انسان در معنویت را در لیستی که کوئینگ از نیازهای معنوی انسان ارائه داده است می‌توان مشاهده کرد. او ۱۴ نیاز معنوی برای انسان بر می‌شمارد^۱ که من می‌توانم آنها را بدین شکل دسته‌بندی کنم: نیازهای بعد شناختی انسان (نیاز به هدف در زندگی)، نیازهای بعد عاطفی انسان (تحمل فقدان، آمادگی مرگ)، نیازهای شهودی انسان (تعالی از شرایط زندگی)، نیازهای رفتاری انسان با خویشتن (حفظ یکپارچگی خود، احساس خودارزشمندی)، نیازهای رفتاری انسان با دیگران (دوستی غیر مشروط، ابراز خشم و اعتراض، عشق و خدمت به دیگران، سپاسگزاری، عفو کردن و عفو شدن)، نیازهای رفتاری انسان با ماورای طبیعت (اعتباریابی از رفتارهای دینی، انجام رفتارهای دینی، احساس معیت خدا با ما). مشاهده می‌شود که کوئینگ بر نیازهای بعد رفتاری انسان با دیگران، بیش از بقیه ابعاد تأکید کرده است و به علاوه، نیازهای بعد رفتاری انسان با طبیعت را مغفول گذاشته است. همچنین او چیزی از نیازهای بعد جسمانی انسان را در لیست خود نیاورده است، حال آنکه انسان نیاز دارد جسمش برای تحمل دشواری‌های زندگی و برخورداری از انرژی و آمادگی فیزیولوژیک، تحت یک فرآیند معنوی قرار گیرد.

بوزن ترکیب ۱۰ صفت را مشخصه هوش معنوی می‌داند: ۱- درک تصویر بزرگ‌تر (احترام به همه موجودات زنده، اذعان به بخشی از جهان هستی بودن، اعتقاد به توانایی فرد برای کمک مثبت به کل بزرگ‌تر) ۲- انتخاب و عمل به ارزش‌های معنوی و اخلاقی شخصی و فردگرایانه ۳- شفاف‌سازی هدف و مسیر زندگی و برنامه‌ریزی برای آینده ۴- احساس شفقت و اظهار زبانی و رفتاری آن ۵- بخشش و سپاسگزاری ۶- شوخ طبعی و نگاه متعالی به رنج ۷- دیدگاه کودکانه (عشق غیر متعارف، شادی، خودانگیختگی، کنجکاو و باز بودن به تجربه‌ها) ۸- عمل به شعائر و آداب به عنوان فرصتی برای احیا و تقویت حس پیوند با خود و دیگران ۹- ایجاد و بهبود آرامش درونی با مراقبه و تعمق ۱۰-

بیان عشق به خود، دیگران و جهان هستی.^۱ می‌توان دید که صفت اول و سوم به بعد شناختی انسان مربوط می‌شود، صفت دوم و نهم به بعد رفتار با خویشتن، صفت چهارم به دو بعد یعنی بعد روانی و بعد رفتار با دیگران، صفت پنجم و هشتم به بعد رفتار با دیگران، صفت ششم به سه بعد عاطفی، شناختی و رفتار با دیگران، صفت هفتم به بعد روانی و عاطفی و صفت دهم به رفتار با خود، دیگران و طبیعت مربوط می‌شود.

جمع‌بندی و ارائه تعریفی نهایی

نهایتاً از مباحث پیشین که ناظر به تعاریف موجود و تحلیل آنها بود می‌توان به یک تعریف رسید. در این تعریف، معنویت، امری بسیط است که پنج ویژگی کلی دارد و خود را در هفت بُعد انسان بروز می‌دهد. بدین جهت نام این تعریف را «تعریف ۵+۷» می‌گذاریم.

• تعریف ۵+۷ معنویت در سطح فرد: معنویت به عنوان امری تشکیکی، بسیار متنوع و «مانتقدم»، یک جهت‌گیری وجودی (تمایز، عمیق و فراگیر، به گونه‌ای که فرد، احساس نوعی دگردیدی می‌کند) است (خواه ناشی از یک تکانه ناگهانی یا ناشی از مقدمات عامدانه کوتاه مدت یا طولانی باشد) به سوی تعالی از سطح زندگی روزمره که ابعاد هفتگانه فرد را درگیر می‌کند:

بُعد روانی-تنی^۲

بُعد شناختی (بینشی - نگرشی)^۳

بُعد یافت شهودی (درک حضوری و زیسته)^۴

بُعد رفتار معطوف به خویشتن^۵

بُعد رفتار معطوف به دیگران و جامعه^۶

بُعد رفتار معطوف به طبیعت^۱

۱. همان، صص ۱۲۱-۱۲۲.

2. psycho-somatic
3. cognitive
4. intuitive
5. behaviour directed to ego
6. behaviour directed to society

بُعد رفتار معطوف به مابعد الطبیعه^۲

به عنوان نمونه می‌توان برخی تحولات در هر یک از ابعاد فوق را این چنین برشمرد:

- در بُعد روانی - تنی: احساس توانایی فراوان بدنی در برابر درد، بیماری، مشکلات و بحران‌های زندگی، آمادگی برای جانفشانی و ایثار، احساس سرزندگی و انرژی، احساس رضایت و آرامش معنوی، عواطف لطیف، ناب و معصومانه و احساس امید.
- در بُعد شناختی: نگاه یکپارچه و کل‌گرا، یافتن معنا و هدف زندگی در همه تجربه‌ها و رخدادهای زندگی، مثبت‌اندیشی، نگاه متعالی به رنج و مرگ، مقام رضا، کم بها دادن به ارزش‌های مادی، احساس رسالتی بر دوش، بصیرت و فرزاندگی.
- در بُعد شهودی: ایمان عمیق به غیب، دریافت عمیق و قلبی اعتقادات دینی، احیاناً شهوداتی از غیب و الهاماتی از عالم معنا، رویاهای صادق و با خبر شدن از آینده.
- در بُعد رفتار با خود: اهتمام به اخلاقی رفتار کردن، تسلط نسبی بر خواهش‌های نفس، خودنظارتی ارزشی، سبک زندگی با محوریت نگرش‌ها، باورها و ارزش‌های معنوی و مناسب برای تکامل و تعالی معنوی.
- در بُعد رفتار با دیگران: تنظیم روابط بینافردی بر اساس مدارا و رواداری (چشم پوشی از خطاهای قابل اغماض دیگران، زیرا خطاهای خود را بیشتر و مهم‌تر می‌بیند)، دوستی و همکاری غیر مشروط و خالصانه، به راحتی با او می‌توان رابطه گرفت.
- در بُعد رفتار با طبیعت: رفتار لطیف و مشفقانه با حیوانات، دغدغه نسبت به محیط زیست، اهتمام به پاکیزگی طبیعت.
- در بُعد رفتار با مابعد الطبیعه: حضور قلب در عبادات، احساس لذت و بهجت از عبادات، احساس سبکی و طهارت پس از عبادات، عشق‌ورزی با خداوند و اولیای او. یک نکته مهم در تعریف فوق آن است که «معنویت» با تحول در همه ابعاد هفتگانه جلوه می‌کند و اگر تنها برخی از آنها دستخوش تحول شوند نمی‌توان به وجود معنویت در فرد حکم نمود. اصولاً تحول و دگرذیسی عمیق و فراگیر معنوی، ذاتاً به گونه‌ای است که

-
1. behaviour directed to nature
 2. behaviour directed to metaphysics

همه لایه‌ها و زوایای وجود انسان را تحت الشعاع قرار می‌دهد.^۱ البته نباید نادیده گرفت که طبع و مزاج، پیشینه فرهنگی و اجتماعی، زمینه‌های آموزشی و عوامل بسیار دیگر موجب می‌شوند میزان تحول هر یک از ابعاد هفتگانه از فردی به فرد دیگر متفاوت باشد. اما وجود تناقض در میان ابعاد مزبور حاکی از عدم تحقق آن تحول بنیادین و آن جهت‌گیری وجودی است. خداخواهی واقعی و روی بدو آوردن، انسان را طبعاً نسبت به مخلوقات او مهربان و لطیف می‌کند، حال اگر کسی از عشق خدا گریان شد، از نیایش و پرستش او احساس بهجت نمود و بیشتر اوقاتش را در زیارتگاه‌ها و دیگر اماکن مقدس گذراند، اما با خشونت و تفرعن، غیر متدینین را از خود راند، کودکان را از مسجد بیرون نمود، یا حیوان آزاری کرد، باید در واقعی بودن خداخواهی‌اش تأمل کند، چه بسا امر بر او مشتبه شده و خودخواهی و انانیتش را خداخواهی پنداشته است. اگر فرد معنوی، در راه هدف متعالی، حاضر به فداکاری و جانبازی است و در جسم و روان خود احساس نیرو و برانگیختگی می‌کند، ممکن است یک دیندار «بنیادگرا» (همچون طالبان، القاعده و داعش)، یک ناسیونالیست و یا یک رهبر سلطه طلب و استثمارگر نیز شجاع و بی باک، فداکار، پرکار و پراکنده باشند. اما آنچه موجب می‌شود آنها را متصف به معنویت ندانیم، عدم تحول در سایر ابعاد است؛ بنیادگرایان و ناسیونالیست‌ها در بعد شناختی دچار تعصب و جمود فکری اند و رفتارهای بسیار بی رحمانه و خشن سلطه‌طلبان و بنیادگرایان حاکی از روح پر از تنفر و آکنده از خودبینی و غرور است.

حال در گفتار پایانی، به تبیین نسبت میان تعریف فوق از معنویت با معنای لغوی آن می‌پردازیم. آیا واژه «معنویت» در معنای اصطلاحی امروزی آن به صورتی که در بالا گذشت، واژه‌ای منقول است (و با معنای لغوی ارتباط و تناسب دارد) یا مرتجل (و فاقد تناسب و سازگاری با معنای لغوی)؟

گفتیم در معنای اصطلاحی، «معنویت» یک جهت‌گیری وجودی است. فرد با این جهت‌گیری عمیق، متحول شده، از یک ماتریالیست به یک *spiritual* یعنی فردی روحانی تبدیل می‌شود. نوک پیکان این جهت‌گیری همه جانبه، گذر کردن از زندگی عادی روزمره

۱. این امر، واقعییتی غریب نیست زیرا که وجود روحانی انسان، وجودی بسیط و یکپارچه است و همه ابعاد و قوای او، اصالتاً به یک حقیقت بازمی‌گردند.

است اما نه به سوی حسیض و با حرکتی قهقرایی بلکه به سوی تعالی و رفعت است. از آنجا که هدف غایی زندگی و جهان را اصالتاً نمی‌توان در حیطه امور مادی و جسمانی جست، در نتیجه، با هدف گرفتن امر قدسی،^۱ امر متعالی^۲ یا امر عرشی،^۳ زندگی مادی، هدفمند گشته، معنادار می‌شود. این معناداری چنان است که گویی کالبد جهان و زیست در آن، دارای روح شده است و همان‌گونه که *spiritus* لاتینی به معانی «روح، تنفس، شجاعت و جرئت، نیرو و توان» می‌آید، زندگی‌ای که دارای روح و معناست، آکنده از انرژی و لبریز از قدرت و انگیزه و تحرک می‌شود. پس از سوی *spirituality* به معنای لغوی ارتباط برقرار کردن با روح و از سوی دیگر، «معنویت»، به معنای لغوی برقراری نسبت با «معنا» و هدف غایی جهان، هر دو در تحول وجهه فرد به سوی امر متعالی و «جهت‌گیری وجودی» که معنای اصطلاحی «معنویت» برشمرده شد حضور دارند. بدین سان می‌توان گفت معنویت در معنای اصطلاحی خویش، واژه‌ای منقول است نه مرتجل.

منابع

- بیات، محمدرضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰ش.
- خامنه‌ای، علی، معنویت و انقلاب اسلامی، تهران، موسسه فرهنگی هنری قدر ولایت، ۱۳۹۱ش.
- رستگار، عباس علی، معنویت در سازمان با رویکرد روان‌شناختی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹ش.
- سهرابی، فرامرز و اسماعیل ناصری، هوش معنوی و مقیاس‌های سنجش آن، تهران، انتشارات آوای نور، ۱۳۹۱ش.
- فونتانا، دیوید، روانشناسی دین و معنویت، ترجمه ا. ساوار، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵ش.
- موحدیان عطار، علی، مفهوم عرفان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ش.
- Allport, Gordon W., *The Individual and His Religion*, New York, The Macmillan Company, 1950.
- Emmons, R. A., & Crumpler, C. A., "Religion and Spirituality? the Role of Sanctification and the Concept of God", *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 17-24, 1999.

۱. sacred

۲. transcendental

۳. sublim

- Flanagan, Kieran, "Introduction", *A Sociology of Spirituality*, Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (eds.), Ashgate, 2007, pp.1-21.
- Gross, Zehavit, "Spirituality, Contemporary Approaches to Defining", *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, Elizabeth M. Dowling, W. George Scarlett (eds.), London: Sage Publications, 2006, pp.424-426.
- Hill, P. C., et al., "Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure", *Journal for the Theory of Social Behavior*, 2000, 30, 51-77.
- Houtman, Dick & Stef Aupers, "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: the Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3): 305-320, 2007.
- King, Ursula, "Mysticism and Contemporary Society: some Teilhardian Reflections", *Contemporary Spiritualities: Social and Religious Contexts*, Clive Erricker & Jane Erricker (eds), London & New York: Continuum, pp. 15-31, 2001.
- Lamm, Norman, *The Shema: Spirituality and law in Judaism*, Varda Books, 2002.
- Lewis, E., "Posture as a Metaphor for Biblical Spirituality", *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity and Islam*, vol.4, Contemporary Views on Spirituality and Violence, J. Ellens (ed.), Westport, CT: Praeger, 2004, pp.143-174.
- Nelson, James M., *Psychology, Religion and Spirituality*, New York, Springer, 2009.
- Sheldrake, Philip, *A Brief History of Spirituality*, Wiley-Blackwell, 2007.
- Roehlkepartain, E., Benson, P, King, P., & Wagener, L., "Spiritual Development in Childhood and Adolescence: Moving to the Scientific Mainstream", *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, E. Roehlkepartain, P. King, L. Wagener, & P. Benson (eds.), Thousand Oaks, CA: Sage, 2006, pp.1-15,.
- Roof, W. C., *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Schneiders, S. M., "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline", *Christian Spirituality Bulletin*, 6(1), 3-12, 1998.
- Takahashi, M., & Ide, S., "Implicit Theories of Spirituality across Three Generations: a Crosscultural Comparison in the U.S. and Japan", *Journal of Religious Gerontology*, 15(4), 15-38, 2003.
- Wuthnow, Robert, "Spirituality and Spiritual Practice", *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Richard K. Fenn (ed.), Blackwell Publishing, 2003, pp.306-320.