

تأملی بر تبیین مفهومی معنویت در نظریه عقلانیت و معنویت با نگاهی به معنویت قدسی

علیرضا نوبری*

چکیده

پردازش معنویت به منظور ارائه آن در عرصه‌های مدیریتی، امری ضروری است. در این باره پروژه‌ای با نام «عقلانیت و معنویت» ارائه شده است که دارای چالش‌های متعدد صوری و نظری است. این مقاله ضمن ارائه تعاریف و تبیین‌های ایشان از معنویت، با نگاهی به معنویت قدسی، چالش‌های یادشده را آشکار کرده و روشن ساخته است که تبیین معنویت، جز با مراجعه به داده‌های وحیانی، ساختاری قابل دفاع پیدا نمی‌کند.

واژگان کلیدی

معنویت، عقلانیت، ملکیان، معنویت قدسی.

طرح مسئله

«مدیریت» از دانش‌هایی است که انسان و روابط پیچیده او را با خود، هم‌نوعان، خداوند و طبیعت بررسی می‌کند. این فرایند باعث شده است در دهه‌های اخیر، انسان و نیازمندی‌های او در این دانش، بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد. به همین علت، مقوله جدیدی با عنوان معنویت در مباحث مدیریتی، محور پژوهش مدیریت پژوهان قرار گرفته است. از آنجا که معنویت با افکار و افعال انسان و در نتیجه با نوع شکل‌گیری شخصیت او ارتباط مستقیم دارد، با سعادت و شقاوت او نیز مرتبط خواهد بود. این پیچیدگی، لزوم توجه دقیق‌تر را به موضوع یاد شده متذکر می‌شود.

a.nobari@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵

*. استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۲

در جامعه اسلامی نیز اخیراً تئوری‌هایی با موضوع معنویت ارائه شده است که برخی از آنها با مبانی قرآنی، هماهنگی لازم را ندارد؛ از آن جمله، تئوری «عقلانیت و معنویت» است که آقای مصطفی ملکیان ارائه کرده است. ایشان در این موضوع آثار متعددی را اعم از کتاب، مقاله و مصاحبه‌های مفصل منتشر کرده است که به علت فراگیری آنها، ضرورت دقت و تبیین مشخصه‌های مثبت و منفی آن بیش از پیش شده است. مقاله حاضر ضمن اصطیاد تعاریف، تبیین‌ها و توصیف‌های ایشان از معنویت، به تحلیل و نقد آنها می‌پردازد؛ به گونه‌ای که چالش‌های احتمالی دیدگاه ایشان مشخص می‌شود.

ضرورت این کار از آن رو است که دانش مدیریت که در روزگار امروزین، خود را نیازمند پرداختن به معنویت در سازمان می‌یابد، برای حصول غرض خود، به نظریات موجود در حوزه معنویت تمسک می‌جوید. حال اگر تئوری‌هایی با گرایش‌های غیر وحیانی محور نقد و نظر قرار نگیرند، زمینه رسوخ و رواج در عرصه‌های مدیریتی را - که بخش قابل ملاحظه‌ای از زندگی انسان را به خود مشغول کرده است - فراهم می‌آورد؛ به گونه‌ای که توانمندی انسان را در این حوزه تقلیل داده، در مواقعی از رشد انسان - که از وظایف هر سازمان الهی است - جلوگیری می‌کند. بررسی و نقد چنین تئوری‌هایی، زمینه دقت را برای اتخاذ رویکردهای معنوی در سازمان و نظام مدیریتی فراهم می‌آورد و انتخاب گزینه‌های بهتر را برای مدیران جامعه اسلامی ممکن می‌سازد. در ادامه مقاله، به منظور آشکار شدن بیشتر چالش‌های نظریه یادشده، دو نمونه از تبیین‌های اندیشمندان اسلامی در موضوع معنویت ارائه می‌گردد.

تئوری عقلانیت و معنویت

مصطفی ملکیان آثار متعددی در حوزه معنویت دارد و به توصیف و تعریف آن می‌پردازد. وی با رویکردی خاص، در پی شکل‌دهی حرکتی جدید و سامان‌بخشی معنویتهای منهای خدا و غیب و تبیین چگونگی معقول بودن پذیرش معنویت بدون دین است. ایشان در آثار خود به موضوع تفاوت دین و معنویت نیز پرداخته است که باید در مجال دیگر ارزیابی شود. آنچه در این فرصت از ایشان نقل می‌شود، برداشت و توصیف وی از معنویت است.

او در توصیفی معنویت را چگونگی مواجهه انسان با جهان آفرینش، به گونه‌ای که موجب رضایت‌مندی باطنی در وی فراهم شود دانسته است و چنین می‌نگارد: «معنویت نحوه مواجهه‌ای با جهان هستی است که در آن شخصی روی هم‌رفته با رضایت باطن زندگی می‌کند».

وی تحلیل کارکرد معنویت را که در نهایت بستری برای رضایت‌مندی فرد گسترانده است، بعد از آن می‌داند که شخص در بستر رشد و شکل‌گیری شخصیتی از آغاز تولد تا ادامه زندگی دستخوش اضطراب، دلهره، اندوه، غم و ناامیدی، احساس سرگشتگی و احساس بی‌معنایی و بی‌هدفی است. او پیایی در رنج و عذاب است و آنچه

وی را از این حالات می‌رهاند، دست آزدین به معنویت است. وی در ادامه چنین توضیح می‌دهد:

به گمان من، معنویت نحوه مواجهه با جهان هستی است که فرآورده‌اش دین است که آن حالت‌ها تا آنجا که امکان‌پذیر است، در انسان پدید نمی‌آید و اگر هم پدید آید، ناپدید می‌گردد. پس معنویت نوعی مواجهه است که اگر کسی آن را داشته باشد، روی هم‌رفته با رضایت باطن زندگی می‌کند و دستخوش اضطراب و نومیدی ... نمی‌شود. (ملکیان، ۱۳۸۶: ۲۷۶)

وی این تعریف را منطبق بر هر نوع نگاهی از طرف انسان در مورد عالم هستی می‌داند. حتی فرد مادی که هیچ دلیلی برای معتقد شدن به آخرت نمی‌یابد نیز می‌تواند انسان معنوی باشد؛ گرچه از نظر پدیدارشناسی و در خارج، همه انسان‌های معنوی به آخرت ایمان دارند.

وی معتقد است انسان معنوی به نوعی آزادی در فهم و روش زندگی رسیده است؛ لذا هیچ اتوریته بالایی را بر نمی‌تابد و خودفرمانروایی می‌کند. او با این بیان در مقام جداسازی معنویت از دین است؛ چه اینکه در دین، دیگر فرمانروایی وجود دارد. (سروش و دیگران، ۱۳۸۲: ۳۵۹) استقلال از بین می‌رود و اندیشه در گرو تعبد است؛ درحالی که معنویت، عقلانی و خودبنیاد است. وی در جایی، زندگی اصیل را مادر زندگی معنوی می‌داند و در توضیح آن می‌نویسد:

زندگی اصیل داشتن، به یک معنا مادر زندگی معنوی است؛ چون زندگی اصیل، یعنی التزام به خود و بر اساس فهم و دریافت خود عمل کردن. (همان: ۳۱۸)

وی معنویت را فرایند تجربی می‌داند؛ تجربه همه کسانی که در طول تاریخ، راه معنوی را طی کرده‌اند و اثربخشی رفتارها، عملکردها و افکار خاصی را در زندگی خود یافته‌اند. این فرایند را باید همه افرادی که به دنبال زندگی معنوی هستند، طی کنند و آن را بیازمایند. او بار دیگر به تعریف معنویت با نگاه کارکردی می‌پردازد و می‌نویسد:

بنابراین ما معنویت را براساس فونکسیون آن، این‌گونه تعریف می‌کنیم: فرآیندی که فرآورده آن، کمترین درد و رنج ممکن است. (همان: ۳۱۷)

ایشان نتیجه این تعریف را مطالبه دلیل از روش ارائه‌شده می‌داند. بنابراین تجربی بودن روش را نتیجه می‌گیرد. ملکیان در جای دیگر، به جدایی معنویت از دین تصریح می‌کند و معنویت را نوعی نگرش می‌داند که منتهای آن آرامش، شادی و امید است. «این زندگی معنوی، البته لزوماً به معنای تعلق به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی نیست؛ بلکه به معنای داشتن نگرش به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی و امید بدهد». (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۷۵)

او عنصر محوری در تعریف معنویت را احساس آرامش، شادی و امید و در نهایت، رضایت باطن می‌داند و معنویت را از نظر تعلق داشتن یا نداشتن نسبت به دین خاص، بی‌اقتضا و لایبشرط می‌داند. (همو، ۱۳۸۱: ۲۰)

وی در تعریفی دیگر از معنویت، آن را دین عقلانیت‌یافته و عقلانی‌شده می‌شمارد. او هنگامی به این تعریف می‌رسد که فرد، دو چیز را که در ایجاد زمینه ورود به معنویت و احساس نیاز به آن موردنیاز است، در خود احساس کند؛ اول احساس نیاز به دین و دوم، احساس اینکه به صورت فهم سنتی و تاریخی و نه‌ادینه‌اش با ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته یا با ویژگی اجتناب‌ناپذیر حق مدرنیته ناسازگاری دارد. (سروش و دیگران، ۱۳۸۲: ۲۷۳)

وجود این دو نکته باعث می‌شود فرد قرائت جدیدی از دین ارائه دهد که با ویژگی‌ها یا ویژگی محوری مدرنیته که همان عقلانیت است، هماهنگ باشد. این قرائت در قالب معنویت رخ می‌نماید. بنابراین معنویت که در واقع تلاشی مقابل فهم سنتی از دین است، مقارن با عقلانیت و تفسیری جدید از دین مبنی بر تعبدگریزی دین شناخته شده است؛ چرا که تعبد یعنی استدلالی نبودن مدعا و این با فرایند مدرنیته سازگار نیست. لذا مقولاتی از دین که جنبه تعبد دارند، از حوزه مباحث معنویت خارج می‌شوند. البته ایشان در این تعبدزدایی، قید «تا حد امکان» را ذکر می‌کند. او لبّ استدلالی بودن را به خودفرمانروایی کردن و نه دیگر فرمان‌فرمایی می‌داند. (همان: ۲۷۵)

ملکیان در اینکه چگونه می‌توان به معنویتی که او ترسیم می‌کند، دست یافت و اینکه آن معنویت اثربخش باشد، دو شرط را لازم می‌داند. نخست، آزادی به‌معنای اینکه معنویت همراه با آزادی تحقق می‌یابد؛ یعنی اجبار چه در حوزه کارهای نیک یا در حوزه کارهای بد، معنویت‌ساز و رشدآفرین نیست و هیچ کار خوبی که به اجبار صورت پذیرد، قادر نیست فرد را رشد دهد و هیچ کار ناپسندی هم که به اجبار انجام گیرد، افت معنوی نمی‌آورد. وی در اینجا برای اینکه این آزادی موجب هرج و مرج نگردد، معتقد است باید مقید شود. البته این قید را نیز لازم است انسان‌های آزاد تعریف کنند. او می‌گوید باید انسان‌های آزاد، خود اجماع کنند که ما می‌خواهیم خود آزادی را در فلان حدّ متوقف کنیم.

او شرط دوم را در اثربخشی معنویت، توان انجام کار شرافتمندانه می‌داند و در توضیح آن می‌گوید:

شرط دوم جامعه معنوی این است که جامعه‌ای باشد که اگر کسی در آن جامعه به کار شرافتمندانه‌ای اشتغال داشت، از لحاظ معیشتی بتواند زندگی آبرومندانه‌ای داشته باشد تا بتواند عمر و نیروی خود را صرف معنویت کند.

ایشان در توضیح معنویات می‌گوید:

مرادم از معنویات، هنر، ادبیات، عرفان، تنهایی، محاسبه نفس، با خود سخن گفتن، تحلیل روانی خود و ... جامعه‌ای که در آن هشت ساعت کار شرافتمندانه بتواند معیشت را سامان

دهد، جامعه‌ای معنوی است؛ والا با کار بیش از این مقدار، زمانی برای معنویت و خودسازی نمی‌ماند. البته اگر هم در همان هشت ساعت بتوان زندگی را ساخت، ولی از کیفیت، یعنی از شرافتمندی کار، کم کرد نیز جامعه معنوی نمی‌شود. (ملکیان، ۱۳۸۶: ۲۶۷)

همان گونه که پیداست، سخن ایشان در تبیین این دو شرط ابهام دارد. منظور از اجبار چیست؟ آیا تصویر جامعه‌ای این چنین که هیچ قانون و اجباری در آن نباشد، ممکن است؟ نکته دیگر اینکه، چه الزامی هست که برای فرار از اشکال پیش گفته، قید آزادی را انسان‌مدارانه بدانیم؟ آیا اگر خدا که خالق و مدبر انسان است، بر اساس علم به مصالح و مفاسد قوانین، برای انسان قیودی را تعریف کند، فرد از حصول به معنویت بازمی‌ماند؛ ولی اگر انسان خود به چنین الزامی دست یازد، معنویت او تضمین می‌شود؟ چه تضمینی وجود دارد که قانون‌گذاران بشری در تنظیم قیود آزادی، مصالح فرد یا گروه یا ملتی را در نظر نگیرند؟

نکته دیگر اینکه ایشان که معنویت را امری شخصی دانسته است؛ حال چگونه شرط حصول آن را امری اجتماعی می‌داند؟ منظور از شرافتمندانه در شرط دوم چیست؟ انسان با توجه به حب ذات و زیاده‌خواهی غریزی خود، چگونه بدون تأکید یا اجبار دینی می‌تواند در مقیاس مشخصی از اقتصاد توقف کند؟ از طرفی، آیا هنر و ادبیات و اموری از این دست معنویت‌اند یا باید حداکثر آنها را برون داد معنویت قلمداد کرد؟ آیا اگر فردی هنرمند یا ادیب بود، لزوماً در عرصه معنویت گام برداشته است؟ گرچه تعالی و رشد در هر کاری لزوماً باید مسبوق به اختیار و آزادی باشد، تعریف ایشان از آزادی و مقید کردن آن نمی‌تواند تضمین کند که تعالی و رشد به معنای واقعی آن باشد.

ایشان در نهایت برای ارزیابی جامعه اخلاقی و معنوی، شش شاخص را لازم می‌داند و گرچه هنگام برشمردن آنها به چهار مورد اشاره می‌کند، در جای دیگر مورد پنجمی نیز به آن اضافه می‌نماید. او معتقد است جامعه‌ای معنوی است که در آن صداقت، احسان، تواضع و عدالت وجود داشته باشد. در جای دیگر محبت را نیز اضافه می‌کنند. در توضیح این فاکتورها می‌گوید:

صداقت یعنی انطباق سه قلمرو در ظاهر و باطن؛ قلمرو آنچه در دل می‌گذرد. آنچه بر زبان و قلم می‌آید و آنچه انجام می‌گیرد. احسان به معنای آن است که من شما را خودم فرض کنم؛ البته نه به معنای بخشش مالی. تواضع به معنای این است که من خود را شما فرض کنم. عدالت یعنی من تا آنجا که تشخیص می‌دهم، حق هیچ کس را ضایع نکنم. این قید تشخیص به خاطر این است که انسان هر قدر هم که بخواهد، نمی‌تواند در تمام عمر خود عادلانه رفتار کند؛ چراکه معصوم نیست. (همان: ۲۷۲ - ۲۷۱)

ایشان در ادامه بحث به محبت اشاره می‌کند و آن را بالاترین رتبه در امور معنوی می‌داند. از آنچه وی در ذیل عدالت بیان می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که در ترسیم ایشان از رشد و تعالی معنوی،

فرد معصوم راه ندارد و با توجه به رویکردشان به عدالت و قید «تشخیص» در آن روشن می‌شود که از نگاه وی، رشد معنوی بدون قانون و امری اعتباری است؛ درحالی که براساس نگاه قرآنی - که ایشان در مواردی برای اثبات مدعای خود به آن تمسک می‌کنند - به مقوله رشد و تعالی، هر حرکت معنویت‌ساز براساس قوانین واقعی، نتایج مشخص و با مقیاس‌های معین شکل می‌گیرد. پس هر کس هر اندازه عدالت ورزد یا احسان کند یا صادق باشد، به همان اندازه در مسیر رشد و تعالی قرار می‌گیرد. همان‌گونه که اشاره شد، ملکیان در پژوهش‌ها و بیانات خود به دنبال پی‌ریزی حرکتی جدید در حوزه معنویت و دین با رویکردی سکولار است.

نکات کلیدی نظریه

با هدف تبیین چالش‌های این نظریه، نکات کلیدی آن استخراج شده، در انتها درباره آنها به داوری می‌نشینیم:

۱. معنویت یعنی چگونگی مواجهه انسان با جهان آفرینش با هدف رضایت‌مندی شخص از زندگی.
۲. دین فرآورده معنویت است که خود، نحوه مواجهه با هستی است.
۳. معنویت نتیجه زندگی متلاطم و سخت است.
۴. معنویت می‌تواند در همه افراد حاصل شود؛ حتی اگر شخص هیچ اعتقادی به آخرت نداشته باشد.
۵. معنویت، حضور در فضای فکری آزاد و به دور از تأثیرپذیری از نیروی برتر است.
۶. معنویت با دین تعامل معناداری ندارد؛ بلکه نسبت به آن بی‌اقتضا و لایشرط است.
۷. فرآورده معنویت در کمترین مرحله از رنج و درد قرار دارد.
۸. معنویت نوعی نگرش است. بنابراین ارتباطی با ادیان تاریخی و نهادینه ندارد.
۹. محوری‌ترین عنصر در تعریف معنویت، احساس آرامش، امید و شادی و رسیدن به رضایت‌مندی باطن است.
۱۰. تعریف دیگر معنویت، دین عقلانیت‌یافته و عقلانی‌شده است. دلیل این تعریف نیز هماهنگ شدن معنویت و فرد معنوی با ویژگی مدرنیته است.
۱۱. معنویت تلاشی در مقابل دین سنتی است که مقارن با عقلانیت و تفسیری جدید از دین مبنی بر تعبدگریزی دین است.
۱۲. نتیجه معنویت عقلانی، خروج مقولات تعبدی دین از حوزه معنویت و عدم کارایی آنها در رشد معنوی است.
۱۳. معنویت نتیجه آزادی مقید به قیودی است که انسان‌های آزاد آن را تبیین کرده‌اند.

نقد و بررسی

قبل از بررسی قیود معنویت در منظریه «عقلانیت و معنویت» لازم است چند نکته بیان گردد:

۱. با توجه به تعالیم اسلام و قرآن کریم، میان آموزه‌های دین و نظام آفرینش و انسان، هماهنگی معناداری برقرار است. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (روم / ۳۰) نتیجه این رویکرد به دین، عدم اعتباری بودن دین و اثبات واقعی بودن و غیرقابل تغییر بودن آن است.

۲. با توجه به نکته قبل، هر کس پس از انجام دستورات دین با همان قیود و شرایط دین گفته، باید منتظر دست یازیدن به نتایج مشخص و تعریف‌شده‌ای باشد. این فرایند در قرآن با کلیدواژه سنت قابل پیگیری است.

۳. از نگاه معرفت‌شناسی قرآنی، میان عوالم طولی، ارتباط و وثیق و معناداری برقرار است که از مشخص‌ترین آنها ارتباط رفتار و افکار انسان در دنیا با شکل‌گیری و ظهور یافتن آن در آخرت است. در ادامه، به برخی از آیات ناظر به این مطلب اشاره می‌شود:

وَوَفَّيْتُ كُلَّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ. (زمر / ۷۰)

و به هر شخص، آنچه انجام داده است، به طور کامل داده شود و او نسبت به آنچه انجام دهند، داناتر است.

يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ. (نحل / ۱۱۱)

(یاد کن) روزی را که هر کس می‌آید که از خودش دفاع کند و هر کس، آنچه را انجام داده، به طور کامل بازپس داده می‌شود؛ درحالی‌که آنان مورد ستم واقع نمی‌شوند.

وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ، ثُمَّ تَرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. (توبه / ۹۴)

و به زودی خدا و فرستاده‌اش، عملتان را می‌بینند، سپس به سوی دانای نهران و آشکار بازگردانده می‌شوید و (او) شما را از آنچه همواره انجام می‌دادید، باخبر می‌سازد.

۴. واژه «معنوی» که با «یای نسبت» همراه است، به معنای منسوب به معنا در مقابل لفظی است. این واژه دربرگیرنده معانی حقیقی، راست، اصلی و ذاتی، مطلق و باطنی و روحانی است که در مقابل مادی، صوری و ظاهری قرار می‌گیرد؛ معنایی که فقط از طریق قلب شناخته می‌شود. «معنویت» نیز مصدر جعلی از واژه معنا، به معنای معنوی بودن است. کتب لغت، معنا را نیز به «هر آنچه از چیزی قصد شود و هر چیزی که فرد قصد می‌کند»، تفسیر کرده‌اند. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۴ / ۲۱۱۹؛ معین، ۱۳۷۵: ۱۰۰۸)

در لغت عرب، این واژه از «عنی» گرفته شده است. مقانیس اللغة این واژه را دارای سه معادل: قصد چیزی با حرص و رغبت فراوان، دربردارنده معنای خضوع و ذلت، و ظهور و بروز شیء دانسته است. بر اساس این معانی، می‌توان فرد معنوی را کسی دانست که با بروز نیاز در او، با تلاشی مصرانه و رویکردی خاضعانه

برای برطرف کردنش اقدام می‌کند.

۵. معنویت، فرایندی است که بر اثر برنامه‌ای فکری - رفتاری به‌مرور شکل می‌گیرد. پس معنویت نتیجه عملکرد فرد است و چنان‌که گذشت، عملکرد فرد نیز به شکل سنت، نتایج مشخصی را به دنبال دارد. به عبارت دیگر، نتایج هر عملی با توجه به قانونمندی نظام رفتاری انسان و آفرینش مشخص می‌شود و به‌تناسب هر فعلی بروز و ظهور می‌یابد. این فرایند قانون‌مدار مشخص می‌کند که هر عملی هر قدر با واقعیت منطبق باشد، نتایج رشدآفرینی بیشتری را نشان می‌دهد.

۶. ما در معنویت به دنبال بالاترین مرتبه تعالی و رشد هستیم.

بررسی دیدگاه

با این مقدمه در بررسی نکات نظریه «عقلانیت و معنویت» باید گفت:

۱. به نظر می‌رسد تعریف و توصیف معنویت به «چگونگی مواجهه با جهان هستی» مبهم باشد؛ چه اینکه، معنویت در واقع نتیجه یک فرایند فکری - رفتاری است؛ درحالی‌که چگونگی مواجهه با هستی، خود یک اندیشه است. این برداشت با توجه به معنای لغوی معنویت که به معنای توجه به عالم معنا است، قابل اثبات است؛ زیرا توجه به عالم معنا، فرع باورمندی به عالم معنا است.

۲. نتیجه معنوی خواندن «رضایت‌مندی از زندگی»، قرائتی پراگماتیستی (پارسانیا، ۱۳۸۴: ۲۵۷ - ۷) و محدود کردن کارکرد معنویت در زندگی دنیایی، آن‌هم صرفاً با نگاهی مادی‌گرایانه است؛ مگر آنکه منظور ایشان از زندگی، فرایندی متشکل از رفتارهای انسان مبتنی بر داده‌های وحیانی در حوزه تشریح و اتفاقات جاری در حوزه تکوین باشد که چون فرد، همه این امور را از جانب خداوند می‌داند، به دلیل اعتماد به خدا از همه این امور احساس رضایت می‌کند. این نوع رضایت‌مندی در چند موضع از قرآن کریم گزارش شده است:

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ... (مائده / ۱۱۹)

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. (فجر / ۲۸ - ۲۷)

از عبارات تئوری‌پرداز، چنین تبیینی به دست نمی‌آید؛ زیرا این تبیین، رویکردهای مادی و انسان‌مدار را در عرصه داده‌های معنوی نمی‌پذیرد؛ درحالی‌که ایشان مدعی هستند که نظریه یاد شده، همه گرایش‌های فکری را دربر می‌گیرد.

۳. این نگاه به معنویت، حاصل فعالیت ذهن آدمی، بر اثر تبیین نظری خاص به نظام آفرینش و جایگاه دین در آن است. پس نتایج آن نیز همانند محدود بودن اندیشه انسان و عدم آگاهی وی از روابط پنهان رفتارها و اندیشه‌ها با آثار ویژه، محدود و دنیایی است در مواردی به عدم حصول اهداف برنامه‌های معنوی

می‌انجامد. به عبارت دیگر، چنین نگاهی به معنویت و ارائه فراگیر آن، انسان را از پذیرفتن دین الهی و پرداختن به برنامه‌های آن، که متضمن برنامه‌هایی برای تنظیم روابط دنیایی و شکوفاسازی زندگی فراتر از دنیا است، باز می‌دارد.

۴. با توجه به مطالب پیش‌گفته، تبیین سکولار معنویت، نوعی معنویت کاذب است و این کذب در دو حوزه علم و عمل قابل تبیین است. کذب علمی این نوع معنویت بر مبنای هستی‌شناسی دینی و تفسیر معنوی جهان در صورتی است که بیان فواید و کارکردهای دنیوی دیانت، با تقلیل‌گرایی و تنزیل حقیقت دین به همین افق محدود باشد. (همان) در واقع کسانی به این تفسیر تقلیل‌گرایانه دست می‌یازند که متافیزیک و رابطه آن را با دنیا ممتنع انگاشته‌اند یا گزاره‌های این‌گونه معارف دین را مهمل تلقی کرده‌اند. کذب عملی معنویت مورد نظر با توجه به نکته‌ای است که در مقدمه چهارم بیان شد؛ زیرا افرادی که چنین تفسیری از معنویت ارائه می‌دهند و آن را جدای از دین تبیین می‌کنند، لاجرم باید برای باز یافتن به نتایج مورد انتظار از رفتارها و دستورات دین بهره‌جویند. این در حالی است که خود بر این مطلب تأکید می‌کنند که دین در فرایند معنوی شدن دخالتی ندارد.

۵. معنویت در این تبیین تجربه‌گرا است؛ (رودگر، ۱۳۸۷: ۱۲۵ - ۱۰۷) یعنی فرد خود باید دستورات و برنامه‌های تعالی و رشد معنوی را ترسیم کند. پس این معنویت، زندگی منهای خدا و عبودیت را ترویج می‌کند؛ درحالی که معنویت بدون خدا و عبودیت، یک تناقض و مغالطه فریبنده‌ای است که رهاورد سکولاریستی شدن آن است. این در حالی است که معنویت، برآمده از دین و انجام آموزه‌های آن است؛ چراکه رفتار انسان نیز در قالب سنت‌های موجود در نظام آفرینش، نتایج مشخصی را به دنبال می‌آورد و معنویت، رشدیافتگی توانایی‌های ذاتی انسان در قالب رفتارها و باورهای خاص و منطبق بر واقع است. به عبارت دیگر، معنویت برون‌داد رفتار هماهنگ با فطرت و متأثر از غیب و بر پایه عدالت - به معنای واقعی آن - است.

۶. ملکیان در این ترسیم‌گری از معنویت، سعی در هماهنگ‌نگ نشان دادن معنویت - که بنا به نظر وی، گمشده جهان امروز است - با برون‌داد مدرنیته، یعنی عقلانیت و آزادی دارد. در این عقلانیت که افراطی‌گری در پذیرش عقل و کنار گذاشتن دیگر منابع معرفتی از مشخصه‌های آن است، انسان به دام رنج و تعب می‌افتد. ایشان که این رویکرد را پذیرفته است و تغییر آن را ناممکن می‌داند، برای درمان این اضطراب و نامالایمتی، معنویتی را ترسیم می‌کند که خود در آینده‌ای نزدیک، سامان‌دهنده تعب و رنجی عمیق‌تر و دورکننده‌تر از واقعیات هستی است.

این برداشت و آینده‌نگری از آن‌روی است که مؤلفه‌های معنویت منهای دین را عاقلان بشری تنظیم می‌کنند؛ درحالی که روابط میان پدیده‌ها که واقعیات هستی است، با عقل قابل اصطیاد نیست؛ بلکه نیازمند منبع دیگر با کارایی عمیق‌تر و آگاهی‌بخش‌تر به نام وحی است. این قوانین به علت فریبندگی از یک طرف و

نیازمندی انسان معاصر به معنویت از طرف دیگر، بعد از جذب، موجب دفعی وسیع و آرام می‌گردد. دورافتادگی انسان از مبدأ و نظام‌بخشی خود در این معنویت می‌تواند عامل شدیدتری از تشتت اندیشه و اضطراب و رفتار نامتعادل باشد: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى». (طه / ۱۲۴)

از آنجا که مفهوم یاد خدا در پذیرش برنامه‌ها و داده‌های رفتاری او تعریف می‌گردد، چنان‌که این آیه نیز در مقابل آیه قبل است که از تبعیت از هدایت الهی سخن می‌گفت، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴ / ۲۲۴) اعراض از ذکر را می‌توان اعراض از برنامه‌ها و داده‌های اندیشه‌ای و رفتاری خدا دانست. پس با توجه به این آیه و آیات ناظر به آن، معنویت مبتنی بر صرف عقل بشری، نوعی اعراض از یاد خدا است و نتیجه‌اش عدم دستیابی به آرامش - که ملکبان آن را هدف معنویت می‌داند - خواهد بود.

۷. در نگاه ایشان، معنویت همان دین است؛ ولی با نگاهی متفاوت و با محوریت عقل، اندیشه و خرد جمعی. در این نگاه، دین در معنای سنتی‌اش، امری تعبدی توصیف شده است؛ یعنی مجموعه‌ای از باورها که صرفاً به علت گویبندگی آن پذیرفته شده است. این در حالی است که آموزه‌های قرآن که برون‌داد دین اسلام و نشانگر معارف معرفتی اسلام است، با تمجید از عقل واقع‌نگر در ساحت‌های مختلف و با به‌کارگیری براین عقلی در اثبات معارف خود در حوزه‌های بنیادین و اخلاقی و با حکم‌قرار دادن آن برای تبیین فرآورده‌های حکمی و رفتاری (بقره / ۲۶۹؛ رعد / ۱۹؛ انبیاء / ۲۲؛ روم / ۲۷؛ یونس / ۵۸ - ۵۷؛ حجرات / ۱۲؛ بقره / ۲۱۹) محور را در تعالی و رشد فرد و جامعه، تعقل دانسته است و براساس حکم همین عقل، دایره معارف را به معرفت‌های عقلی محدود نمی‌کند و وحی را نیز در جایگاه منبع متقن و قابل اعتماد برای معرفت‌افزایی به جامعه انسانی می‌شناساند.

از آنجا که تعقل با شک همراه است و عقلانیت یعنی تدین شک‌محور، پس تدین تعقلی به معنای پذیرفتن همه حقایق در عین شک به آنها است. (مظاهری‌سیف، ۱۳۸۷: ۱۰۶ - ۸۵) این تفسیر از دین به معنای حضور مستمر در شک و عدم توان عبور از شک است؛ درحالی‌که عامل آرامش و دور شدن از اضطراب، همان یقین و اطمینان حاصل از اندیشه است.

۸. مبنا در ترسیم معنویت یاد شده، پذیرش اندیشه پلورالیسم در ساحت معنویت است. در اینکه چرا این مبنا مورد تاکید ملکبان قرار گرفته است، شاید بتوان چنین گفت از آنجا که وی در معنویت، تجربه را اصل قرار می‌دهد و از طرفی نیز روش‌های معنوی موجود در معنویت‌های همه ادیان و مکاتب را محور مذاقه قرار داده و آثاری را در آن رویکردها دیده است، به این مبنا باورمند شده است؛ درحالی‌که حصول نتایج حداقلی در رفتارهای بشرمدارانه معنویت‌ساز، امری قابل پیش‌بینی است؛ چه آنکه گفته شد چون رفتارهای انسان در قالب سنت‌های تخلف‌ناپذیر، عامل برون‌داد نتایج هستند، رفتار و افکار هر اندازه با واقع هماهنگ باشند، نتایج نیز قریب به واقع نشان داده می‌شوند؛ اما ما در معنویت به دنبال نتایج حداکثری با عدم رسوخ انحراف در آن

هستیم. این نتایج بنابه آموزه‌های قرآن، فقط با پیروی از دستورات الهی که مطابق با حقایق نظام آفرینش و براساس حکمت و علم الهی صادر شده است، به دست می‌آید. نمونه‌ای از آیات ناظر به این مطلب عبارتند از:

وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ. (بقره / ۲۲۰)

و خدا فسادگر را از اصلاح‌گر، معلوم می‌دارد.

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

(نساء / ۲۶، انعام / ۸۳، توبه / ۶۰ و ۷۱)

خدا می‌خواهد (این قوانین را) برای شما روشن بیان کند و شما را به روش‌های (صحیح) کسانی که پیش از شما بودند، رهنمون شود و توبه شما را بپذیرد و خدا دانای فرزانه است.

این آیات که ناظر به علم و حکمت بی‌بدیل خدا است، بعد از بیان دستورات رفتاری - اعم از رفتارهای فردی و اجتماعی - آمده است تا نشان دهد داده‌های معنویت قدسی از علم الهی نشأت گرفته است؛ علمی که نسبت به اصلاح و افساد احاطه تام دارد؛ اما قوانین بشری با احتمال نفوذ حب و بغض‌های فردی یا گروهی روبه‌روست که در آنها هدایتی وجود ندارد؛ هر چند این قوانین مورد رضایت افراد و عامل خشنودی آنها در به دست آوردن آنها باشد. (کهف / ۲۸۰؛ فرقان / ۴۳؛ قصص / ۵۰؛ روم / ۳۳؛ مؤمنون / ۵۳)

۹. ایشان در تبیین تئوری خود و تفسیر معنویت، دچار نوعی تشبث و تشویش مفهومی شده است. در موارد متعدد که به معنانشناسی معنویت اقدام می‌کند، از تعابیری متفاوت بهره می‌برد. (رشاد، همان: ۲۵) گاه معنویت را دارای مؤلفه «آرامش»، «شادی» و «امید» انگاشته است؛ گاه نیز معنویت را «دین عقلانی» نامیده و زمانی آن را «هسته دین» و «جوهر» و «برگرفته از ادیان» انگاشته و مؤلفه‌های آن را در قالب گزاره‌های هفت‌گانه بیان کرده و آن موارد را مکشوف از ادیان دانسته است؛ (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۵) اما در جای دیگر، بخش‌هایی از آن را کشفی و بخش‌هایی از آن را جعلی می‌خواند.

۱۰. برخی مدعیات ایشان بدون دلیل و به صرف ادعا رها شده‌اند؛ آنجا که مدعی است معنویت نتیجه آزادی است؛ آزادی که مقیدکننده آن انسان‌های آزاد هستند؛ منظور از انسان‌های آزاد چه کسانی هستند؟ آیا منظور انسان‌های آزاد از ادیان است یا آزاد از مبانی عقیده و اندیشه‌های مبنایی؟ آیا منظور از آزادی همان اختیار است یا مفهومی دیگر را در نظر دارد؟

۱۱. اینکه ایشان معنویت عقلانی را خروج از امور تعبدی ادیان می‌داند نیز برون‌دادی غیرقابل پذیرش را به همراه دارد؛ چه اینکه، این اموری که ایشان تعبدی می‌خواند، به چه هدف در ادیان (ادیان الهی و منتسب به وحی) گنجانده شده‌اند؟ آیا در رشد و تعالی افراد متدین دخالت دارند یا نه؟ اگر دخالت دارند، پس نباید آنها را در برنامه‌های معنویت‌ساز بی‌تأثیر معرفی کرد و اگر دخالت نداشته باشند، لاجرم باید معتقد به لغویت برخی از دستورات الهی در ادیان شد؛ پیامدی که هیچ متدین و صاحب دینی به آن پایبند نیست.

۱۲. وی ویژگی معنویت را تجربه‌پذیری آن معرفی می‌کند؛ درحالی‌که در موارد هفت‌گانه‌ای که مؤلفه‌های معرفی کرد، قضایایی مانند: «جهان از نوعی آگاهی تهی نیست» و «عالم هستی، منحصر در عالم طبیعت نیست»، وجود دارد که آزمون‌پذیر نیستند.

با توجه به تأملات پیش‌گفته، تبیین مفهومی معنویت به تعاریف طرح‌شده در پروژه عقلانیت و معنویت، مانع و جامع نیست. ابهامات دیگری نیز در طرح این نظریه در بررسی تقابلی میان معنویت و دین وجود دارد که در جای خود بررسی شده است.

به منظور آشکار شدن بیش از پیش چالش این نظریه، تبیین دو تن از متفکران اسلامی را در مورد معنویت بازخوانی می‌کنیم.

علامه طباطبایی از متفکران اسلامی است که به معنویت پرداخته است. از نگاه وی، معنویت در اسلام با توحید درهم آمیخته است. او معنویت مبتنی بر اسلام را معنویت کل‌نگر و جامع توصیف می‌کند و احکام اسلام را سامان‌بخش دنیا و آخرت و ارتباط‌دهنده میان عوالم و نشئه‌های هستی می‌داند. او سعادت بشر را در نگاه اسلامی‌اش، برنامه‌ریزی برای آخرت می‌داند؛ ولی تأکید می‌کند که حصول کامل این مهم، با نگاه جامعی ممکن است که نیازهای دنیوی افراد نیز تعریفی واقعی یابند و هر کدام در زمان ضرورت مورد توجه قرار گیرند:

از نظر اسلام، زندگی واقعی همان زندگی آخرت است و اسلام سعادت زندگی اخروی بشر را جز با مکارم اخلاق و طهارت نفس از همه رذایل، تأمین‌شدنی نمی‌داند و باز به حد کمال و تمام رسیدن این مکارم را وقتی ممکن می‌داند که بشر دارای زندگی اجتماعی صالح باشد و دارای حیاتی باشد که بر بندگی خدای سبحان و خضوع در برابر مقتضیات ربوبیت خدای تعالی و بر معامله بشر براساس عدالت اجتماعی، متکی باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۱۰۹)

وی روش اسلام را برای رسیدن به این هدف بلند، دعوت به «توحید» دانسته، تأکید می‌کند که از نظر اسلام، لازم است برای وحدت‌بخشی به افکار و رفتار جامعه انسانی، نگاهی وحدت‌ساز به نظام آفرینش انداخته شود. اصل توحید، متضمن رساندن افکار و اندیشه‌های جامعه انسانی به این هدف است. البته اسلام به این اکتفا نکرده است؛ بلکه براساس همین اصل بنیادین، به وضع قوانین حکیمانه و مناسب با تعالی و متناسب با نیازهای روحی و جسمی انسان اقدام کرده است و سیر تکامل را با معرفی قوانین عبادی و معارف اخلاقی انجام داده است. وی در تبیین محوریت اصل توحید و تناسب احکام وضع‌شده با آن چنین می‌نگارد:

از جمله مزایا که در این دین به چشم می‌خورد، ارتباط تمامی اجزای اجتماع به یکدیگر است. ارتباطی که باعث وحدت کامل بین آنان می‌شود؛ به این معنا که روح توحید در فضایل اخلاقی که این آیین به آن دعوت می‌کند، ساری و روح اخلاق نامبرده در اعمالی

که انسان را بدان تکلیف فرموده، جاری است. در نتیجه تمامی اجزای دین اسلام بعد از تحلیل به توحید برمی‌گردد و توحیدش بعد از تجزیه به صورت آن اخلاق و آن اعمال جلوه می‌کند. (همان)

با توجه به مباحث پیش‌گفته از نگاه ایشان، معنویت یک فرایند توحیدمدار بر اجرای دستورات وحدت‌بخش صادرشده از مقام ربوبیت خدا است. در معنویت توحیدی، گرچه هدف نهایی سعادت جاودانی است، از مقدمه حصول آن نیز غافل نمانده و مبتنی بر نیازهای این راه، دستوراتی را برای کمال زندگی دنیایی نیز صادر کرده است تا نظام اجتماعی انسان که برآمده از نیاز فطری او در زندگی اجتماعی است، شکل منظم و رو به رشدی را در همه عرصه‌ها - که ضرورتاً باید بر پایه عدالت اجتماعی سامان یابد تا هم کرامت انسانی حفظ گردد و هم نیازها به گونه‌ای معقول برآورده شود - به خود گیرد.

شهید مطهری از دیگر متفکرانی است که در مواردی به توصیف معنویت پرداخته است. وی برای معنویت، حقیقت و واقعیتی مستقل قائل است. در تبیینی که از ولایت تکوینی انسان و راه دستیابی به آن ارائه می‌دهد، معنویت را در اوج مفهوم‌رسانی آن، وصول به مقام قرب دانسته، بیان می‌کند که کارکرد این معنویت، تسلط بر اندیشه‌ها و رسیدن به مقام شهادت بطون است؛ مقامی که برای هر کس حاصل شود، او حجت خدا خواهد بود:

مقصود از ولایت تکوینی این است که انسان در اثر پیمودن صراط عبودیت به مقام قرب الهی نائل می‌گردد و اثر وصول به مقام قرب - البته در مراحل عالی آن - این است که معنویت انسانی که خود حقیقت و واقعیتی است، در وی متمرکز می‌شود و با داشتن آن معنویت قافله‌سالار معنویات، مسلط بر ضمائر و شاهد بر اعمال و حجت زمان می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۲: ۳ / ۲۸۵)

بعید نیست که حقیقت و واقعیت دانستن اصل معنویت، ناظر به سخن دیگر وی باشد که همه انسان‌ها را در کنار حیات ظاهری داشتن، دارای حیات باطنی می‌داند. او معتقد است همه انسان‌ها استعداد حیات معنوی را دارا هستند و رشد و کمال این حیات را برآمده از اعمال و اهداف شخص می‌داند. وی این رشد را در گرو تبعیت از تعلیمات اسلامی می‌داند و می‌گوید: «از نظر اسلام، معنویت جدا از زندگی در این جهان وجود ندارد» و طی طریق عبودیت و انجام دستورات دین را که برآمده از اخلاص فرد باشد، همان مراحل سیر معنوی می‌شمارد. (همان: ۲۹۴) بنابراین از نظر وی، معنویت و راه حصول آن، جدای از انجام دستورات دین نیست. این اتحاد میان رفتار دینی و رشد معنوی، مختص به دین اسلام است. (همان، ۱۳۷۴: ۴ / ۴۴۴)

او در جای دیگر، معنویت را معادل غیب، باطن و ماوراءالطبیعه دانسته، همه را در یک سیاق می‌آورد و می‌نویسد: «این حرف که توجه قرآن فقط به ظاهر و محسوس و طبیعت است بسیار غلط است، اگر ما آن را

به صورت اعراض قرآن از ماوراءالطبیعه و باطن و غیب و معنویت تلقی کنیم». (همان، ۱۳۸۲: ۱۳ / ۳۷۶) ایشان معنویت اسلامی را امری فراتر از زهد خشک می‌داند (همان، ۱۳۸۴: ۱۴ / ۵۵۵) و آن را پایه عدالت اجتماعی تفسیر می‌کند. (همان، ۱۳۸۷: ۲۴ / ۲۳۴ - ۲۳۳) درواقع معنویت قرآنی، قرب الهی را در حضوری مستمر و کارآمد در اجتماع می‌داند. وی عامل معنویت‌گریز را تعلق اشیا به انسان نمی‌داند؛ بلکه معتقد است هنگامی که انسان به اشیا تعلق خاطر پیدا کرد و دنیا محبوب او شد، معنویت از او روی می‌گرداند. (همان: ۲۵۳) پس معنویت مغایر با دنیا نیست؛ بلکه این تعلق خاطر پیدا کردن است که با معنویت منافات دارد. همان‌گونه که روشن است، معنویت در نگاه این اندیشمندان، فرایندی خارج از حوزه‌های معرفت دینی - که دربرگیرنده همه نیازهای انسان باشد یا به تعبیر قرآن همان دین فطری - نیست؛ به گونه‌ای که همه عرصه‌های زندگی انسان را دربر می‌گیرد.

نتیجه

۱. معنویت حقیقی جز در فرایند دین‌پذیری و انجام دستورات دینی تحقق نمی‌یابد.
۲. تنها دینی که قابلیت ارائه معنویت فراگیر را دارد، دین فطری است.
۳. گرچه عقل یکی از منابع شناخت است، اگر با داده‌های دین یاری نگردد، داده‌هایی ناقص را در عرصه معنویت به انسان می‌دهد.
۴. شادی، آرامش و امید، تنها در فرایند دین‌پذیری و اعتماد به آن محقق می‌گردد.
۵. از آنجا که دین فطری متکفل ارائه داده‌هایی است که متناسب با نیازها و خواهش‌های درونی انسان است، اگر درست تبیین گردد، همه انسان‌ها آن را می‌پذیرند. بنابراین نیازی به پذیرش همه مسلک‌های مدعی معنویت نیست. به عبارت دیگر، با ارائه درست دین به افکار جامعه انسانی، هدف معنویت که سامان‌بخشی و وحدت‌گزینی به آن است، محقق می‌شود.
۶. نزدیک‌ترین راه به داده‌های دین فطری در دوران عدم ظهور معصوم، اجتهاد و استخراج قانون‌مند گزاره‌های دینی از منابع وحیانی است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی و همکاران، قم، مؤسسه تحقیقاتی - فرهنگی دار الذکر، چ ۱.
۲. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۴، «سکولاریزم و معنویت»، علوم سیاسی، س ۸، ش ۳۲، ص ۲۵ - ۷.
۳. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، چ ۲.
۴. رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۸، معنا منهای معنا، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱.

تأملی بر تبیین مفهومی معنویت در نظریه عقلانیت و معنویت □ ۱۴۳

۵. رودگر، محمدجواد، ۱۳۸۷، «تحدید دین به معنویت در جریان‌های معنوی نوپدید»، کتاب نقد، س ۱۰، ش ۴۶، ص ۱۲۸-۱۰۷.

۶. سروش، عبدالکریم و دیگران، ۱۳۸۲، سنت و سکولاریسم، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چ ۲.

۷. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵.

۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۳، تهران، صدرا، چ ۳.

۹. _____، ۱۳۷۴، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۴، تهران، صدرا، چ ۲.

۱۰. _____، ۱۳۸۲، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۳، تهران، صدرا، چ ۷.

۱۱. _____، ۱۳۸۴، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۴، تهران، صدرا، چ ۸.

۱۲. _____، ۱۳۸۷، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۴، تهران، صدرا، چ ۳.

۱۳. مظاهری‌سیف، حمیدرضا، ۱۳۸۷، جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات، چ ۱.

۱۴. معین، محمد، ۱۳۷۵، فرهنگ فارسی، تهران، موسسه امیرکبیر، چ ۹.

۱۵. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۰، راهی به راهی جستاری در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نشر نگاه معاصر، چ ۱.

۱۶. _____، ۱۳۸۱، «گفتگو با دکتر ملکیان»، کتاب هفته، ش ۱۰۵.

۱۷. _____، ۱۳۸۶، مشتاقی و مهجوری، تهران، نشر نگاه معاصر، چ ۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ