

## بررسی معنویت به مثابه استعلای وجودی بر مبنای رویکرد اگزستانسیالیستی یاسپرس

محمدحسین کیانی\*

### چکیده

این مقاله می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد که اگر معنویت به مثابه استعلای وجودی است، چگونه می‌توان بر مبنای فلسفه یاسپرس نگرش انسان‌شناسانه‌ای تبیین کرد که آن نگرش به منزله بنیاد معنویت قلمداد شود؟ نگارنده با ارائه تقریر وجودی از معنویت، نشان می‌دهد که ساحت‌های چهارگانه دازاین، آگاهی کلی، روح و اگزستانز که در انسان‌شناسی یاسپرس مبنا و امکان جهش فرارونده آدمی را مهیا می‌سازد؛ به گونه تطبیقی امکان بیان قرائت جدید و بنیادین از «معنویت به مثابه استعلای وجودی» را فراهم می‌کند. بر این اساس، معنویت به منزله جهش درونی است که با درک وجودی از هستی خاص آدمی - اگزستانز - معنا می‌یابد و قوام معنویت نیز به فعل از خود فراشدن برای تقرب به اگزستانز است. از طرف دیگر، یاسپرس فلسفه را به سان فعل درونی می‌داند که انسان را به فراروی وجودی برای کسب آگاهی معتبر از خود و واقعیت رهنمون می‌کند. بر همین اساس، انسان معنوی که به استعلای وجودی اقدام کرده است، به خود اصیل خویش آگاهی می‌یابد. این آگاهی از جنس تعلق آگاهی فاعل شناسا به امور ابژکتیو نیست؛ چرا که این نحوه از آگاهی که به زعم یاسپرس در ساحت «آگاهی کلی» رخ می‌دهد قابل جایگزینی با هر ادراک دیگر بوده و یافته‌ای بین‌الذهانی است؛ بلکه این آگاهی، درکی معنوی و یافته‌ای سوژکتیو - اگزستانسیال است که حیات فردی را معنا می‌بخشد.

**واژگان کلیدی:** فراروندگی، ساحت‌های وجودی، معنویت جدید، سوژکتیو، اگزستانز، ترانساندانس (خدا).

\* عضو هیئت علمی پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، قم، ایران؛

## مقدمه

ژان وال<sup>۱</sup> در کتاب «اندیشه هستی<sup>۲</sup>» که در آن به بررسی اندیشه‌های کیرکگور<sup>۳</sup> و یاسپرس<sup>۴</sup> پرداخته است، پرسش‌هایی بعد از تبیین نگرش‌های آن دو فیلسوف مطرح کرده است و سپس، به بررسی تطبیقی آن‌ها می‌پردازد. در میان آن پرسش‌های اولیه، مسئله‌ای وجود دارد که به زعم نگارنده، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، هر چند که وال به آن پرداخته و البته اشکالی بر او نیست؛ چرا که اساساً مسئله او نیز واکاوی آن پرسش نبوده است. بر این اساس، او ابراز می‌کند که آیا برخی از ایده‌های کیرکگور که به مفاهیم و اعتقادات دینی او بستگی داشته است، می‌توانند حیات خود را در اندیشه‌ای بیرون از جدول باورهای وحیانی ادامه دهند، حال آنکه در نظر کیرکگور این ایده‌ها با دین وحیانی بستگی تام دارند؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان خود را مجاز دانست و سامانه‌ای به کمک اندیشه‌های دینی ساخت که از منظر دینی بی‌اعتبار پنداشته می‌شود؟ البته وال معتقد است که یاسپرس با اندیشه‌های دینی کیرکگور چنین کرده است. او تصریح داد که: «فلسفه یاسپرس کوششی برای اندیشیدن ایمانی برون از دین است» (وال، ۱۳۵۷: ۱۴۶).

حال اگر یاسپرس چنین کرده است (که به زعم نگارنده نیز به دقیق‌ترین شکل چنین کرده) می‌توان این پرسش را در فضای معنویت‌گرایی جدید<sup>۵</sup> مطرح کرد که آیا می‌توان هستی‌شناسی یاسپرس را به‌عنوان مبنای فلسفی معنویت جدید قلمداد کرد؟ چرا که می‌دانیم معنویت‌گرایی جدید، مجموعه‌ای از باورها را ارائه می‌دهد که هر چند با آموزه‌های دینی قرابت دارند؛ اما در فضای غیردینی قوام یافته و تفاوت‌های بنیادینی با آموزه‌های دینی دارند. بدین‌سان، مسئله مذکور می‌تواند به یکی از پرسش‌های مهم در زمینه فلسفه معنویت‌گرایی جدید تبدیل شود. البته این پرسش کلانی است که مجموعه‌ای از سوالات خرد را درون خود جایی می‌دهد و خود متوقف بر مسئله‌ای جزئی است و این مسئله جزئی نیز پرسش این مقاله را تشکیل می‌دهد؛ اینکه چگونه بر بنیاد

هستی‌شناسی یاسپرس می‌توان معنویت به مثابه استعلا را قوام بخشید؟ به عبارت دیگر، اگر معنویت جدید به منزله استعلای وجودی فهم می‌شود، چگونه می‌توان بر مبنای فلسفه یاسپرس نگرش انسان‌شناسانه‌ای تبیین کرد که آن نگرش به مثابه بنیاد معنویت قلمداد شود؟

بدین سان، فرضیه مقاله این است که معنویت به معنای استعلای وجودی<sup>۶</sup> را می‌توان بر مبنای نگرش اگزیستانسیالیستی یاسپرس طراحی کرد؛ چرا که او در نگرش فلسفی خود با تبیینی که از ساحت‌های چهارگانه انسان به دست می‌دهد، فراروندگی از ساحت دازاین به ساحت اگزیستانز را در جهت رسیدن به ماهیت واقعی انسان قلمداد کرده و آن را لازمه حیات انسانی فرد تلقی می‌کند. بر این اساس، نخست به بررسی معنویت به مثابه استعلای وجودی می‌پردازیم؛ سپس نشان می‌دهیم که چگونه استعلای آدمی در اندیشه یاسپرس، بر بنیاد فراروندگی از ساحت‌های وجودی انسان قوام یافته است.

### معنویت به مثابه استعلای وجودی

معنویت Spirituality برگرفته از واژه Spirit به معنای «روح» است که به بخش غیر فیزیکی هر فرد اطلاق می‌شود، بخشی که محل شخصیت و احساسات انسان بوده و معادل واژگانی نظیر روان<sup>۷</sup>، خود درونی<sup>۸</sup>، وجود درونی<sup>۹</sup> و وجود ذاتی<sup>۱۰</sup> است. معنویت در فرهنگ لغات آکسفورد چنین معنا می‌شود: «کیفیت وجودی مرتبط با روح و روان انسان که در مقابل چیزهای مادی و فیزیکی قرار دارد» (oxford dictionary: Spirituality). اما به گونه تخصصی معانی اصطلاحی متفاوتی برای آن بیان کرده‌اند؛ به حدی که برخی معتقدند: «هیچ توافقی بر سر تعریف معنویت وجود ندارد» (fry, 2003: 694) و یا «تعاریفی که از معنویت وجود دارد، به تعداد انسان‌ها است» (fisher, 2010: 16). با این همه، می‌توان طیف وسیعی از تعاریف را به گونه‌ای معنا کرد که «معنویت» را بسان استعلای وجودی انسان و نحوه‌ای از آگاهی به بعد متعالی وجود دانسته‌اند.

بدین سان، معنویت مسئله‌ای وجودی است که با التفات به خویشتن و به‌منظور رسیدن به تعالی درونی قوام می‌یابد. در واقع، معنویت برای التفات به شیوه «بودن» فردگرایانه آدمی است که پیوند عمیقی با فراروندگی آدمی دارد. این فراروندگی<sup>۱۱</sup> که به عبارت دقیق‌تر «فراروندگی از خویش»<sup>۱۲</sup> است به‌گونه درونی در جست‌وجوی راه معنا، تعالی و تمامیت قلمداد می‌شود؛ بر این اساس، می‌توان معنویت را به «شیوه‌ای جامع و کلی به عنوان کندوکاو هر چیزی که برای انسان شدن آدمی ضروری است» (کینگ، ۱۳۸۷: ۱۲۶۳) تعریف کرد و آن را جنبه متعالی وجود هر انسانی دانست که در لحظاتی به یکباره شکوفا می‌شود و منجر به کشف مفاهیم سوپراکتیو درباره معنای «وجود شخصی» شده و نحوی حضور فرد درون یک نظام هستی‌شناسانه را ترسیم می‌کند. معنویت به‌مثابه استعلای وجودی دربردارنده پارادیم‌هایی است که مهمترین آن‌ها عبارت است از:

۱. معنویت مسئله‌ای وجودی است که با وجود انسانی و بودن انحصاری او پیوند دارد. بدین سان، معنویت نخست مسئله‌ای وجودی است؛ چنانچه دوئل معنویت را «جستجو برای یافتن معنای وجودی» (Doyle, 1992: 302) می‌داند؛ دوم اینکه معنویت به وجود انسانی و بودن انحصاری فرد نظر دارد؛ چنانچه ال‌کینز، هندرسون، هیوز، برگ و ساندرز معنویت را نحوه‌ای از بودن و تجربه‌ی این بودن معنا کرده‌اند که از طریق آگاهی به جنبه متعالی ظهور می‌کند. همچنین، معنویت را نحوه‌ای از بودن و تجربه این بودن توصیف کرده‌اند که از طریق برخی ارزش‌های مشخص راجع به خویش، زندگی و هر آنچه که یک شخص درباره بودن غایی می‌پندارد، ظاهر می‌شود: Elkins & other: (1988: 10).

۲. معنویت ویژگی نهفته در وجود آدمی است که فارغ از بود یا نبود امر قدسی بیرونی، می‌توان به آن توجه داشت، آن را پرورش داد و به ارتقای وجودی دست یافت. چنانچه وولف معتقد است: «آنچه در معنویت امروز به‌گونه‌ای آشکار جدید است، غیاب

مکرر و آشکار وجودی متعالی در بیرون از «خود» است. زندگی در معنویت جدید با ارجاع به امکانات روح آدمی تنظیم می‌شود» (وولف، ۱۳۸۶: ۴۰). بدین سان، متعلق مقدس نه در وجودی ورای هستی انسان، بلکه جنبه‌ای از وجود هر فرد انسانی است که می‌توان آن را خویشتن متعالی نامید.

۳. معنویت در جنبه عمل‌گرایانه به مجموعه‌ای از افعال توجه دارد تا در پرتو اهتمام به آن‌ها بتوان به هستی برتر یا خویشتن متعالی رهنمون شد. چنانچه بلا نیز معنویت را مجموعه‌ای از اعمال و رفتار نمادین می‌داند که «مرتبط با موقعیت غایی وجود شخص است» (Bellah, 1970: 21). بر این اساس، هدف معنویت تحقق من برتر و استیلای آن بر تمام افکار، انگیزه‌ها و کردار است؛ چرا که تعالی معنوی، انسان را در تمامی عرصه‌های زندگی درگیر و با خود همراه می‌کند و یا به عبارت بهتر، «هدف از فعالیت‌های معنوی دریافت پاسخ شخصی و عمیق‌تری به معنای وجود است» (Nash, 2002: 76).

۴. معنویت به منزله فرآیند فراروندگی از خود برای کشف خود برتر یا ذات فردی است؛ «معنویت به منزله فعالیت فشرده‌ای برای کشف خود برتر در پهنه حقیقت کیهانی است» (Wiseman, 2006: 5). این فرآیند مستمر ماهیتی یکسره شخصی و سوژکتیو دارد؛ چنانچه گینگ نیز معتقد است که «معنویت با تأکید بر سوژه یا فاعل شناسا به قصد کشف ذات فردی خویشتن و فهم متمایزتری از روان‌شناسی انسانی است» (کینگ، ۱۳۸۷: ۱۲۶۳). بنابراین معنویت چیزی است که آگاهانه با واقعیتی که موجب تعالی نفس و اهداف آن می‌گردد مرتبط است و بر دانش، عواطف، احساس، انگیزه و کنش فرد تأثیر می‌گذارد.

۵. معنویت را می‌توان به عنوان آگاهی خودبنیان و شعور درونی دانست که موجب تعالی فرد می‌شود. چنانچه وست می‌گوید: «طیف گسترده‌ای از مفاهیم برای تعریف معنویت ارائه شده است که شامل تعریف معنوی بودن به عنوان همه اشکال خودآگاهی<sup>۱۳</sup>

تا تمام حالات آگاهی می‌شوند» (وست، ۱۳۹۳: ۲۴). از این‌رو، چنانچه والش نیز اشاره کرده، هرگز نمی‌توان عمل یا رفتاری را معنوی پنداشت مگر آنکه آن رفتار یا عمل در متن تجربه فردی و انگیزه شخصی قرار گیرد (Walach, 2015: 18).

بر این اساس، استعلای وجودی ناظر به «من Ego» است و من نیز حالات‌های متفاوتی را در خود احساس می‌کند؛ چرا که متأثر از اشیاء گوناگون، متأثر از حالات و موقعیت‌های گوناگون، فراز و نشیب‌های وجودی را در خود احساس می‌کنم. این فراز و نشیب‌ها در برخی مواقع، من را با ساحتی زلال از هستی خود مواجه می‌سازد و در برخی مواقع (برای نمونه، هنگام مواجه با موقعیتی ناعادلانه و یا هنگام ارتکاب عملی نابخردانه) من را در سطحی از وجود خویش که همسان با موجودیت دیگر حیوانات و همسان با وجود اشیاء جهان است، برابر می‌سازد؛ گویی «من» میان ساحت‌های چندگانه وجودی خویش در سیلان است و متأثر از افکار و اعمال خویش هر مرتبه در ساحتی ساکن می‌شود. سکونت بیشتر من و یا حتی سکونت دائمی من در همان ساحتی که احساس هستی زلال من را تداعی می‌کند، بیان‌گر «من معنوی» من است و این همان معنویت است؛ چنانچه حرکت برای حضور در این ساحت نیز همان استعلا وجودی است. بر اساس نگرش یاسپرس، این تبیین از «معنویت» و «استعلا» را با توضیح دو مسئله به خوبی می‌توان روشن ساخت؛ نخست انواع ساحت‌های وجودی انسان؛ دوم، تشریح ویژگی‌های آن ساحت برتر که بیان‌گر من معنوی بوده و حرکت به سوی آن نیز به منزله استعلای وجودی است.

### ساحت‌های وجودی انسان

انسان از زوایای فیزیولوژی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخی و ... مورد مذاقه قرار گرفته و از هر منظر نیز ماهیت و تعریفی به خود می‌گیرد. اما هر کدام از این تعاریف، وجهی از انسان را بازگو می‌کند و از معنای کلی انسان و انسانیت او حکایت نمی‌کند. به

زعم یاسپرس، «بارها و به انحای مختلف گمان رفته بود که می‌توان روش‌هایی برای درک آدمی بتمام یافت. اما هر دفعه معلوم شد که آن تمامیت<sup>۱۴</sup> فرضی، تمامیتی است درون تمامیت جامع «انسان بودن» و هرگز آن تمامیت مطلوب نیست. تمامیت انسان فراسوی هرگونه عینیت‌پذیری قابل تصور است. آدمی تمامی‌ناپذیر است، خواه او را موجودی برای خویشتن بدانیم و خواه موردی شناختنی برای پژوهشگران. کارنامه وی به هر حال همچنان باز است. او همیشه بیش از آن است که درباره خویش می‌داند یا می‌تواند بداند» (یاسپرس، ۱۳۹۳: ۲۸). این نیز نهفته در رابطه وثیق تمامیت‌ناپذیری انسان (یا عجز آدمی از درک تمامیت انسان) با ویژگی بنیادین فراروندگی او دارد. به عبارت دیگر، انسان از آن‌رو که ماهیتی فرارونده دارد، تمامیت‌ناپذیر می‌نماید و از همین‌روست که هر انسان بسته به این فراروندگی دارای معنایی خاص می‌شود. این همان فهمی از انسان است که مورد التفات اغلب فیلسوفان اگزیستانس واقع می‌شود<sup>۱۵</sup>.

یاسپرس این فراروندگی یا استعلا را در سطوح وجودی در نظر می‌گیرد<sup>۱۶</sup>. بر این مبنا نیز هستی انسان حاوی ساحت‌های چهارگانه‌ای است و آدمی با استعلای وجودی باید در مرتبه آخر حضور یابد تا انسانیت خود را دریابد:

۱. دازاین<sup>۱۷</sup>: واژه آلمانی Da به معنای آنجا و Sein به معنای بودن یا هستی است. در اندیشه یاسپرس، انسان به منزله «آنجا بودن» یا «آنجا هستی» موجودی معین، زمان‌مند و مکان‌مند نظیر دیگر موجودات این جهانی است. دازاین نظر به بود تجربی انسان داشته و حکایت از سطح این جهانی فرد در رابطه با دیگر موجودات و در بردارنده احساسات، امیال و خواهش‌ها و دارای غرایز طبیعی و علایق زیستی است. من Ego در این سطح فاقد خودآگاهی معین است. دازاین نخستین و ابتدایی‌ترین فهمی است که من می‌تواند از خود به دست دهد. یاسپرس می‌گوید: «وقتی می‌گوییم «من»، منظورم چیست؟ اولین پاسخ این است که در تفکر خویش، خودم را به یک شیء تبدیل کرده‌ام. من این بدن هستم، من این فرد با خودآگاهی نامتعینی هستم که از برخورد با محیط

انعکاس یافته است. من وجود تجربی هستم» (Jaspers, 1969, 1: 54). اما آدمی برای رسیدن به خودآگاهی و سطح اعلاّی خویش باید از دازاین عبور کند و فرا رود. در این فراروندگی او بعد از دازاین، خود را در ساحت آگاهی کلی می‌یابد.

۲. آگاهی کلی<sup>۱۸</sup>: انسان به‌منزله آگاهی کلی، نظر به سطحی بالاتر از دازاین دارد. توصیف یاسپرس از این سطح متأثر از ایده آگاهی دکارت است؛ یعنی انسان از آن‌رو که عقلانی و دارای سطح برتری از هوش نسبت به هر موجود دیگر است. یاسپرس معتقد است: «در مرتبه آگاهی کلی، من فاعل‌شناسایی هستم که تمام ابژه‌ها به‌منزله اعتبار کلی و واقعی متعلق من قرار می‌گیرند. هر فردی در این آگاهی مفهومی کلی سهیم و مشترک است؛ مشروط به اینکه وجود عینی همانگونه که برای دیگر انسان‌ها پدیدار می‌شود، برای او نیز پدیدار شود. بر این اساس، من فردیت تجربی در مرتبه فاعل‌شناسا شده عینی هستم» (Ibid: 55). آگاهی کلی، آگاهی متعلق به من است هر چند که عمومی<sup>۱۹</sup>، عینی<sup>۲۰</sup>، تحقیق‌پذیر<sup>۲۱</sup> و قابل تعویض با هر آگاهی دیگری است. در واقع، این سطح یک مرتبه از دازاین فراتر است و نظر به بعد عقلانی و قابلیت مفهومی – انتزاعی انسان دارد و بر همین اساس، منشا علم و فلسفه در نهاد آدمی قلمداد می‌شود.

۳. روح<sup>۲۲</sup>: انسان به‌منزله روح نظر به سطحی بالاتر از آگاهی کلی دارد. توصیف یاسپرس از این سطح متأثر از ایده‌الیسم به‌ویژه اندیشه هگل است؛ یعنی انسان نظر به وجه جامع او و در مقام جمع دازاین و آگاهی کلی. روح بینش فراگیری است که به جامعیت یافتن دازاین و آگاهی کلی ختم شده و از آگاهی کلی «بهره‌مند» می‌شود. در ساحت روح می‌توان به سطحی از کمال، کلیت و جامعیت دست یافت؛ اما رسیدن به وحدت و یکپارچگی ناممکن است؛ چنانچه اسوالد می‌گوید: «از ویژگی روح، سیر به سوی جامعیت، وحدت و وصول به کلیت برآمده از تجربه است؛ اما رسیدن به وحدت دانشی ناممکن است. روح نمی‌تواند تجربه وحدت را به ارمغان آورد؛ هر چند رسیدن به کلیت و جامعیت در سطح روح رقم می‌خورد» (Oswald, 1971: 91).



۴. اگزیستانز<sup>۲۳</sup>: جهش از روح به سوی اگزیستانز، نهایت بودن آدمی بلکه ورود به بودن اصیل را موجب می‌شود. در مرتبه اگزیستانز تمام ساحت‌ها به وحدت می‌رسند. در اگزیستانز دیگر سخن بر سر فهم و وصول به جامعیتی از سنخ آگاهی نیست. بلکه مسئله وجود منحصر به فرد من، هستی اصیل، بی‌بدیل و تماماً خود بودن من در پرتو آزادی است. هیچ‌گاه «من» چیزی قطعی و تعیین شده نیست، بلکه همواره همانی خواهم بود که در پرتوی آزادی تعیین می‌یابد. بر این اساس، یاسپرس تأکید می‌کند: «اگزیستانز در تقابل با هر چیزی که در جهان به عنوان عینی، طبیعی و معتبر با من مواجهه می‌یابد، اعلی و برتر است» (Jaspers, 1969, 2: 126). چرا که به درک اصالت، وحدت و یکپارچگی می‌انجامد. من در ساحت اگزیستانز خود، خویش را به واسطه حظی که از آزادی دریافته، ایجاد می‌کند و «در همان حال احساس می‌کنم که من، از جانب قدرتی جز من، به خود داده شده و در برابر خود گسترده‌ام» (وال، ۱۳۵۷: ۸۷). در این ساحت است که جهان و همه امور برای انسان آشکار می‌شوند و معنا می‌یابند: «راه اندیشه و زندگی بدون حضور و امکان اگزیستانز محکوم به تباهی نابخردانه و پایان ناپذیر است» (Jaspers, 1969, 1: 66) و این نیز نهفته در تمنای جهش تمامت‌ناپذیر اگزیستانز برای گذر از حد و اندازه‌ها است.

بدین‌سان، در سطح اگزیستانز، آدمی می‌یابد که زندگی و هستی من در جهش دائمی و فراروندگی پیوسته معنا می‌یابد. همچنین در می‌یابد که همواره میان دانستن و وجود نزاع بوده و در نهایت، اصالت با نحوی بودن و هستی خاص آدمی - اگزیستانز - است.

### جهش و اگزیستانز

یاسپرس درباره امکان سه جهش سخن گفت. در میان جهش‌های سه‌گانه آنکه یکی را به ساحت اگزیستانز وارد می‌کند از همه مهمتر و متفاوت‌تر است؛ چرا که «این جهش از هر چیزی است که می‌تواند در زمان تجربه شود و می‌تواند به صورتی دائمی شناخته

شود (و لذا همیشه نمود صرف باقی می ماند)، به خود وجود ابدی و واقعی است که در وجودی زمان مند قابل شناخت نیست هر چند که برای ما تنها در وجودی زمانی ظاهر می شود» (یاسپرس، ۱۳۹۵: ۶۲). جهش به وجود واقعی به منزله استقرار در موضعی برای خود تحقق بخشی است. در این موضع امکان اینکه من به آنی تبدیل شوم که باید باشم، فراهم می شود. چنانچه این بینش مطابق با تعریفی است که یاسپرس از «فلسفه اگزیستانز» ارائه می دهد: «فلسفه اگزیستانز عبارت است از شیوه ای از اندیشه که انسان به واسطه آن خودشدن را می جوید. فلسفه اگزیستانز با آنکه دانش های علمی-تخصصی را به خدمت می گیرد؛ توامان از آن دانش ها فراتر می رود. این شیوه از اندیشه به ابژه ها تعلق ندارد بلکه در پی روشن سازی وجود اندیشگر و فعلیت بخشیدن به او است» (Jaspers, 1956: 159). شرح این تقریر بر دو نکته استوار است:

از یک سو، ارتباط مداوم میان انواع ساخت ها؛ یاسپرس با تشریح وجوه سه گانه به تبیین انواع بودگی های من نیز پرداخت: «سه پاسخ درباره اینکه من که هستم، شنیده ام. من می گویم «من» در سه حواس مختلف؛ اما هر معنا تنها نوعی بودن من است، نه ذات ذاتی من» (Jaspers, 1969, 2: 28). اما میان این سه بودگی ارتباط ویژه ای نیز وجود دارد: «وقتی می گویم ما وجود زنده، آگاهی به طور کلی، روان و باشنده هستیم، منظور آن نیست که انباشتی از این شیوه های فراگیریم. اینها در ما رسوخ دارند، در کنش و واکنش اند، در مبارزه با یکدیگرند» (یاسپرس، ۱۳۷۷: ۴۵). در واقع، در میان شکاف هایی که میان دازاین و آگاهی، میان آگاهی و روح و همچنین میان دازاین و روح وجود دارد وحدتی نیز به منزله یکپارچگی در آنها به واسطه اگزیستانز فهم می شود. این یکپارچگی پیوسته رو به کاهش و یا افزایش است.

به عبارت دیگر، این تضادها و تنازعها روی دیگری از سقوط و صعود است. یکه خواهان رهایی از دازاین و اوج گیری به سوی سطح والاتری از هستی خویش است اما هیچ گاه امکان رهایی از تمایلات دازاین که لازمه زیست این جهانی است فراهم نمی شود.

حضور محض در ساحت اگزیستانز در این جهان و در وجود تجربی من محقق می‌شود و این حالت دوگانه نوعی تضاد-تنازع دائمی را متبلور می‌سازد. من در آگاهی کلی همچون فاعل‌شناسایی است که ابژه‌ها را درک می‌کند اما به محدودیت‌های شناسایی خود نیز واقف است. گویی ادراکات فراوان و کوشش برای تحصیل معرفت بیشتر متضمن فهم محدودیت‌های شناسایی من است و یا اینکه یک‌ه همواره برای رسیدن به جامعیت می‌کوشد و توامان، ناتوانی در رسیدن به جامعیتی مطلق را می‌یابد. یک‌ه نمی‌تواند با علم به چنین تناقض‌هایی یکسره وقف کوشش‌های برخاسته از وجوه خود شود و نه می‌تواند با تمرکز محض به چنین محدودیت‌هایی، از تلاش‌های طبیعی که برآمده از وجوه خویش است، غفلت کند. از این‌رو، یک‌ه در کشمکش دائمی و با هر انتخاب در دو طریق پیش می‌رود، یا سقوط می‌کند و یا اوج می‌گیرد. این بدان معنا است که یک‌ه همواره در حالتی از اوج و یا وضعی از سقوط قرار دارد.

از سوی دیگر، در پس این ارتباط نیز دستیابی به ذات ذاتی من به واسطه آزادی و انتخاب‌ها امکان‌پذیر می‌شود. در واقع، یک‌ه به منزله اگزیستانسیال و امدار جهش بنیادین<sup>۲۴</sup> است. از آن‌رو که انتخاب‌های هر انسان در شرایط و موقعیت‌ها متفاوت است و از سوی دیگر، انتخاب‌های متفاوت یک‌ه را قوام می‌دهد؛ ناگزیر، اگزیستانس من با دیگری متفاوت است. یک‌ه با تصمیم‌های هدفمند، هر انتخاب را به مثابه یک جهش برای استحکام خود بدل می‌کند و به تدریج جهان خود را می‌سازد. این بدان معنا است که رابطه دوسویه‌ای میان تفاوت اگزیستانز من با دیگری وجود دارد. گشادگی یا تنگی جهان من منوط به انتخاب‌های اگزیستانز است. یک‌ه با تصمیم‌های خود به گشودگی عالم خویش دامن می‌زند و یا به سمت نابودی خود پیش می‌رود: «اگزیستانز همچون امکان به واسطه انتخاب‌ها به سوی وجود می‌رود و یا از وجود دور شده، به سمت نابودی<sup>۲۵</sup> می‌رود» (Jaspers, 1969, 2: 4). بدین‌سان، در سطح اگزیستانز آدمی می‌یابد که در پرتوی رابطه نزاع‌گونه میان وجوه سه‌گانه، زندگی و هستی من در جهش دائمی و فراروندگی

پیوسته معنا می‌یابد و اینکه اصالت همواره با نحوی بودن و هستی خاص من -  
اگزستانز - است.

### تحلیل داده‌ها: معنویت و فراروندگی

در فلسفه یاسپرس، تلاش برای درک هر گونه جامعیت و عینیت محکوم به شکست است؛ زیرا، از آن رو که وجود جامعی در کار نیست، دید فراگیری نیز وجود نخواهد داشت. بر این اساس، بینش‌های پاره پاره اعتبار خود را به دست می‌آورند؛ بینش‌هایی که درون مایه سوژکتیو دارند؛ بدین معنا، کسی که این بینش فردی را به دست می‌آورد، آن را مطلق و تخلف‌ناپذیر می‌پندارد؛ چنانچه فرد دیگر نیز بینش خود را اینچنین می‌داند. بر این اساس، هر بینش سوژکتیو، بینش دیگری را طرد می‌کند و بر خودبنیادی خویش می‌افزاید. معنویت جدید بر مبنای فلسفه یاسپرس حکایت از بینش‌های پاره پاره دارد. نگرش‌های جداگانه‌ای که جهان‌های درونی سوژکتیو را می‌سازد. بر اساس این رویکرد، معنویت یعنی درک و حضور در ساحت هستی خاص آدمی و اگزستانز همان هستی خاص آدمی است. لازمه این حضور نیز فراروندگی وجودی من است که یاسپرس از آن تحت عنوان ترانساندانس - جهش فرارونده - یاد می‌کند. به عبارت دیگر، معنویت به معنای درک وجودی از هستی خاص آدمی است و این معنویت نیز بر بنیاد فراروندگی به سوی اگزستانز قوام می‌یابد.

**الف) معنویت در پرتوی هستی خاص آدمی (اگزستانز):** معنویت به معنای درک و حضور در ساحت هستی خاص آدمی است. به واقع، «معنویت وجود درونی آدمی را بروز داده و با قدرتی که از درون سرچشمه گرفته، مرتبط می‌شود» (roof, 1993: 64). این هستی خاص که در اندیشه یاسپرس تعبیر به اگزستانز می‌شود، همانی است که «موجب اطمینان و ثبات شخصی می‌شود» (Jaspers, 1969, 2: 126). معنویت، موجب معنادهی به جهان، زندگی و تمامی امور پیرامونی می‌شود. این معنادهی رابطه

۱۵۱ بررسی معنویت به مثابه استعلای وجودی بر مبنای رویکرد...  
(محمدحسین کیانی)

وثیقی با حضور در ساحت خاص آدمی دارد؛ چرا که در پرتو آن معنای امور منکشف می‌شود و حتی در پرتو آن حقیقت معنای خود را بروز می‌دهد. یاسپرس نیز معتقد است که مبنای اساسی حقیقت در صعود آگاهی فلسفی ما از بودن برای دستیابی به بینش گسترده‌ای در مورد هر چیزی است که خود را برای ما به‌عنوان وجود آشکار می‌کند یا حضور ژرفایی است که سرچشمه آگزیستانز و همه چیزهایی است که برای ما نمایان می‌شود. این حقیقت غیرقابل ادراک ( ادراک مفهومی) نیرویی است که ما را بر آن می‌دارد تا همه دوره‌ها، مصادره به مطلوب‌ها و تناقض‌های پدید آمده را به دور افکنیم (نصری، ۱۳۸۷: ۱۴۹؛ Jaspers, 1962: 47). در این میان، نسبت حقیقت و هستی خاص آدمی از اهمیت ویژه برخوردار است. آگاهی به حقیقت تنها با حضور در ساحت آگزیستانز رقم می‌خورد با این توضیح که این آگاهی، معرفتی یکسره وجودی، غیر مفهومی و انحصاری است.

یاسپرس می‌گوید: «فلسفه بر مدار آگزیستانز، شیوه تفکرورزی (غیر مفهومی) است که از طریق آن انسان خود شدن را جستجو کرده و در نهایت، موفق به یافتن خویش می‌شود» (یاسپرس، ۱۳۹۳: ۴۱). این ادعا در حوزه معنویت مؤید دو نکته است؛ نخست اینکه معنویت دایرمدار تجربه هستی خویش است؛ چنانچه معنویت از نگاه الکینز و همکاران «نحوه‌ای از بودن و تجربه این بودن است که از طریق آگاهی به جنبه متعالی خویش ظهور می‌کند» (Elkins & other: 1988: 10)؛ دوم آنکه تفکرورزی معنوی بر بنیاد سوبرکتیو است؛ چنانچه نلسون نیز معنویت را طریقی برای کسب نوعی آگاهی درونی دانسته است (Nelson, 2009: 8). در واقع، تفکرورزی فلسفی در نگرش یاسپرس به‌منزله تلاش برای یافتن منشأ زندگی و حرکت به‌سوی خود اصیل است (Jaspers, 1969, 2: 283) و از همین‌روست که در برخی موارد از آن تحت عنوان «تأمل متعالی»<sup>۲۶</sup> یاد می‌کند. بر بنیاد این اندیشه نیز می‌توان «معنویت» را قرائت وجودی از خویشتن متعالی و کسب تجربه درونی به حساب آورد<sup>۲۷</sup> و آن را جستجوی فردی برای رسیدن به معنا و هدف زندگی قلمداد کرد<sup>۲۸</sup>.

ب) قوام معنویت به فراروندگی در پرتو ترانساندانس: معنویت، یکسره منوط به «در خود فراروندگی» و نه «در خود ماندگی»<sup>۲۹</sup> است. مقصد در خود فراروندگی نیز اگزیزستانز است؛ یعنی حضور در ساحت هستی خاص آدمی. از این رو، استعلا یا فراروندگی وجودی به مثابه بنیاد معنویت قلمداد می‌شود. به عبارت بهتر، معنویت تنها به انسان اختصاص دارد؛ چرا که «معنویت شیوه‌ای جامع برای انسان شدن آدمی است» (کینگ، ۱۳۸۷: ۱۲۶۳). از همین رو، در اندیشه یاسپرس تفاوت مبنای حیوان و انسان در این است که حیوان تنها چیز بوده را تکرار می‌کند و پیشرفت نمی‌کند؛ اما انسان به حکم سرشت خود نمی‌تواند آن چنان بماند که یکباره بوده است. او با بن بست روبه‌رو می‌شود، دستخوش انحطاط می‌شود، به هرزگی می‌گراید و از خود بیگانه می‌شود. او نیازمند نجات، بهبودی، رهایی و بازگشت به خویشتن است (یاسپرس، ۱۳۷۷: ۵۲) بر همین اساس نیز فلسفه فعل درونی انسان است که طی آن «متفکر با فراروی یا تعالی از هر چیز عینی به آگاهی معتبری از خود و واقعیت می‌رسد» (یاسپرس، ۱۳۹۵: ۲۸).

وانگهی، این فراروندگی در پرتو ترانساندانس<sup>۳۰</sup> رقم می‌خورد. واژه ترانساندانس در فلسفه یاسپرس اندکی پیچیده است. او اغلب در دو موضع، ترانساندانس را به کار گرفته است (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۳۱۶)؛ نخست، ترانساندانس به معنای حرکت فرارونده انسان یا جهش فرارونده در ساحت‌ها وجودی به سوی اگزیزستانز<sup>۳۱</sup>؛ دیگری، ترانساندانس به معنای قلمرو وجود یا باشنده فراتر از جهان که مطابق خداوند در الهیات است<sup>۳۲</sup>. یاسپرس با تأثیر از کیرکگور، ترانساندانس - خداوند - را مقصد جهش اگزیزستانز در نظر گرفته و معتقد است که اگزیزستانز در پرتو ترانساندانس دارای هویت می‌شود. به عبارت دیگر، در ساحت اگزیزستانز است که آدمی خود را در برابر ترانساندانس می‌یابد<sup>۳۳</sup>. او می‌گوید: «یقین من به خدا نیروی خود را از وجود من می‌گیرد. من می‌توانم یقین به او پیدا کنم، نه به عنوان محتوای علم، بلکه به عنوان حضور برای اگزیزستانز» (Jaspers, 1951: 45). چنانچه در معنویت جدید نیز اگر قرار بر فرض وجود خداوند باشد، آن خدا به منزله مفهوم ساخته شده توسط انسان و متوقف بر وجود آدمی است. یانگ در تبیین معنویت

می‌گوید: «معنویت من، ابراز خویشتن من است. خویشتنی که برای زندگی کردن و برای تماس نزدیک‌تر با خود والاتر<sup>۳۴</sup> تلاش می‌کند. من این خود را به عنوان بخشی از من که با خداوند تماس برقرار کرده و او را می‌شناسد، تعریف می‌کنم» (young, 1998: 196). بر این اساس، ارزش خدا یا ترانساندانس در این است که ما را به از خود فراتر شدن مصمم می‌کند.

### نتیجه‌گیری

انسان معنوی به استعلای وجودی اقدام می‌کند و به مرتبه هستی خاص خویش – اگزیستانز – آگاهی می‌یابد. این آگاهی از جنس تعلق آگاهی فاعل‌شناسا به امور ایزکتیو نیست؛ چرا که این نحوه از آگاهی که به‌زعم یاسپرس در ساحت «آگاهی کلی» رخ می‌دهد قابل جایگزینی با هر ادراک دیگر بوده و یافته‌ای بین‌الذهانی است. در واقع، آگاهی به مرتبه خاص خویش نوعی خودآگاهی وجودی است که بر بنیاد اصالت وجود قوام می‌یابد. به عبارت دیگر، انسان معنوی هر آدمی است که حضور در ساحت اگزیستانز را برمی‌گزیند. این گزینش که بر اساس اراده آزاد رخ می‌دهد و متوقف بر سلوک نظری و عملی است، خود از ویژگی‌های اساسی ساحت اگزیستانز است. به این معنا که آزادی و قدرت انتخاب آدمی در مرتبه هستی خاص خویش است که به نهایت قوت می‌رسد. انسان در ساحت اگزیستانز در نهایت آزادی و قوت برای انتخاب خواسته‌های خویش است؛ چرا که در این ساحت، بیش از هر زمان دیگری بر هستی خاص خویش تکیه زده است.

معنویت به‌مثابه استعلای وجودی است و انسان در این فراروندگی درونی ناگزیر حالات گوناگونی را تجربه می‌کند که در فضای معرفتی و فلسفی یاسپرس می‌توان آن‌ها را بر بنیاد ساحت‌های چهارگانه تبیین و تفسیر کرد. در واقع، هر ساحت بیانگر ویژگی‌های اساسی آدمی است و انسان در سیلان میان سطوح چهارگانه است که

امکانات تازه خویش را می‌شناسد، دگرگون می‌شود، به ناتمام‌بودن خویش آگاهی می‌یابد، خود را مرکز معنادهی به امور قلمداد می‌کند، خود را همواره بیش از آنکه پنداشته، می‌یابد و خود را پیوسته در ناکافی بودن خویش فهم کرده و حرکت به سوی افق‌های تازه را ضروری به حساب می‌آورد.

به عبارت دیگر، معنویت را می‌توان بر مبنای رویکرد اگزیستانسیالیستی یاسپرس به معنای استعلای وجودی انسان قلمداد کرد؛ چرا که انسان با حرکت فرارونده از ساحت دزاین به ساحت آگاهی کلی و از ساحت آگاهی کلی به ساحت روح و در نهایت، از ساحت روح به ساحت اگزیستانز رفته و با فهم عمیقی که در این ساحت از آزادی به دست می‌آورد، با انتخاب‌های خویش کمال درونی می‌یابد، معنای زندگی را می‌فهمد، چالش‌های وجودی را پاسخ می‌دهد و به حیات معناداری توفیق می‌یابد. این ویژگی‌ها جملگی همخوان با پارادایم‌های معنویت و بروز حالات برآمده از معنویت‌ورزی است؛ مواردی نظیر: فهم انحصاری از وجود خویش، فراروندگی وجودی به‌مثابه پیشرفت شخصی و ارتقای درونی، بروز خود متعالی و تحقق آگاهی معنوی.

### پی‌نوشت‌ها

1. Jean Wahl.
2. La Pensée de l'existence
- 3 . Soren Kierkegaard (1813 – 1855)
4. Karl Jaspers (1883 – 1969)
5. new spirituality
۶. در ادامه توضیح خواهیم داد که مراد از «وجودی» وجود خاص آدمی است؛ یعنی همانی که یاسپرس آن را اگزیستانز و هیدگر آن را دزاین می‌نامد.
7. psyche



8 .inner self

9 .inner being

10 . essential being

11. Transcendence

12. Self Transcendence

13. Self -awareness

14. Totality / Entirety

۱۵. برای نمونه، هیدگر معتقد است: «در دازاین ناتمامی دائمی است و با مرگ پایان می‌یابد؛ این امری است رذاشدنی» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۵۳۹) به بیانی دیگر، «دازاین همچون آنی که خود هست، باید آنچه هنوز نیست بشود یا آنچه هنوز نیست باشد» (همان: ۵۴۲) دازاین همواره «نه هنوز فعلیت» است. این ساختار ناکامل و نامتناهی وقتی پایان یافته تلقی می‌شود که دازاین دیگر «آنجا بودن» نباشد، یعنی مرده باشد. او معتقد است: «دازاین همچون آنی که از طریق گشودگی تقویم یافته است، ذاتاً در حقیقت است. گشودگی نوعی هستی است که ذاتی دازاین است. حقیقت «آن‌جا هست» تنها تا آن‌جا که دازاین هست و مادام که دازاین هست. هستندگان تنها آنگاه مکشوف می‌شوند و تنها تا وقتی گشوده می‌شوند که اساساً دازاین هست. قوانین نیوتن، اصل امتناع تناقض و هر حقیقتی هر چه باشد اساساً تنها تا زمانی حقیقی است که دازاین هست. تا دازاینی نبود، حقیقتی هم نبود و از آن پس که دازاینی نباشد، حقیقتی هم نخواهد بود. چه، در نبود دازاین حقیقت در مقام گشودگی، کشف و مکشوف نمی‌تواند بود. قوانین نیوتن پیش از آنکه مکشوف شوند، حقیقی نبودند... این قوانین به واسطه نیوتن حقیقی شدند و با این قوانین، هستندگان به نحوی فی‌نفسه برای دازاین دسترس‌پذیر شدند. ارائه برهان بر اینکه حقایق جاودان وجود دارند، وافی به مقصود نخواهد بود، مگر در اثبات این امر توفیق حاصل شده باشد که دازاین جاودانه بوده است

و جاودانه خواهد بود. مادام که از ارائه این برهان بی بهره و کوتاه دستیم، اصل حقایق جاودان نیز ادعایی است خیال‌بافته که اجماع تاکنونی فلاسفه در باورداشت آن مشروعیتی برایش حاصل نمی‌آورد؛ بنابراین، جمله حقیقت برحسب آن نوع هستی‌دازاین‌گانه‌ای که ذاتی حقیقت است، با هستی‌دازاین است» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۵۱۱).

۱۶. ماهیت استعلا در فعل از خود فرارفتن آشکار می‌شود. اینکه یکه همواره خواهان گذر از چارچوب‌ها و بیرون جهیدن از مرزها است و اینکه زندگی در نسبت میان اضداد، حالات و در تنش دائمی میان سوژکتیویته و ابژکتیویته است علاوه بر اینکه مؤید خصلت تاریختی من است، نشان از دوران دائمی میان تمامیت و نسبت دارد. این نکته نخست نشان می‌دهد که من هر آنچه اکنون نشان می‌دهم، نیستم. بلکه ماهیت حقیقی من در فرارفتن از امکانات ذاتی خویش و فراروی از وجوه من «aspects of the I» است. به عبارت دیگر، در تحلیل انسان با جنبه‌هایی مواجه می‌شویم که غایت گشودگی انسان را نشان می‌دهد گشودگی که فهم چیستی انسان را ناممکن ساخته و پهنه وسیعی از امکانات انسانی را نشان می‌دهد. این ویژگی در رابطه وثیق تمامت ناپذیری یا ناتوانی درک تمامیت انسان و ماهیت فراروندگی ریشه دارد. در واقع، چون انسان ماهیتی فرارونده دارد، تمامت ناپذیر می‌نماید و از همین‌روست که هر انسان بسته به این فراروندگی دارای معنایی خاص می‌شود. این همان فهمی از انسان است که مورد التفات اغلب فیلسوفان اگزیستانس واقع می‌شود. یاسپرس این فراروندگی یا استعلا را در سطوح وجودی یکه در نظر می‌گیرد. این وجوه، انعکاس ظهور و تجلی حقیقت احاطی انسان را در سه ساحت «دازاین» یا وجود تجربی، «آگاهی کلی» و «روح» نشان می‌دهد و در نهایت، ساحت «اگزیستانز» که همان هستی خاص آدمی است. به گفته یاسپرس، «اگر درباره آن‌ها به کلمات بسنده کنیم، احتمالاً وسوسه می‌شوید که آن را به نظریه اجزای وجود انسان تبدیل کنیم» (Jaspers, 1997, p. 759).

18. Absolute consciousness / consciousness in general

19. public

20. Objective

21. verifiable

22. Geist / Spirit

23. Existenz

24. ursprung

25. Nothingness

26. Transcending reflection

27. See: wuthnow, 1998: 94

28. See: Stallwood & Stoll, 1981: 48

29. Immanence

30. Transcendence

31. see: Karl Jaspers, Philosophy, 1969, Vol 2.

32. see: Karl Jaspers, Philosophy, 1969, Vol 3.

۳۳. البته تفاوت اساسی میان ترانساندانس در دو معنای «حرکت استعلایی» و «خدواند» در فلسفه یاسپرس با معنای استکمال و مفهوم خداوند در ادیان وجود دارد. ژان وال در این باره می‌گوید: «از نگاه یاسپرس، فیلسوف در حالی که از یک سو به بستگی‌های خویش با دین سنتی و از سوی دیگر به بی‌اعتقادی جدید آگاهی دارد، نه مومن به معنای معمولی کلمه، یعنی پیرو یک دین معین خواهد بود و نه بی‌اعتقاد. او در نظر مومنان، کافر و بی‌خدا و در نظر بی‌اعتقادان، کشیش دنیایی و متجدد خواهد بود. او کسی است که می‌پرسد و پرسش او با آنکه نمی‌داند که به چه کسی جز خویشتن باید روی آورد، شدت و حرارتی دست‌کم به همان اندازه یک نیایش دارد» (وال، ۱۳۵۷: ۱۸۷).

34. Higher Self

## فهرست منابع

- وال، ژان. (۱۳۵۷). *اندیشه هستی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: طهوری.
- وولف، دیوید. (۱۳۸۶). *روان‌شناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: رشد.
- وست، ویلیام. (۱۳۹۳). *روان‌درمانی و معنویت*، ترجمه شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن، تهران: رشد.
- کینگ اورسلا. (۱۳۸۷). *معنویت، جان هینلز: راهنمای ادیان زنده*، عبدالرحیم گواهی، قم: بوستان کتاب.
- ورنو، روزه؛ وال، ژان. (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۹۳). *زندگینامه فلسفی من*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۹۵). *فلسفه اگزیستانس*، ترجمه لیلا روستایی، تهران: پارسه.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۷). *عالم در آیین تفکر فلسفی*، ترجمه محمود عبادیان، تهران: پرسش.
- Bellah, R. N. (1970). *Beyond belief*, New York: Harper & Row.
- Doyle, D (1992). Have we looked beyond the physical and psychosocial? *J Pain Symptom Manage* 7(5): 302-311.
- Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. (1988). "Toward a humanistic-phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement". *Journal of Humanistic Psychology*, 28(4): 5-18.
- Fisher, John. (2010). development and application of a spiritual well-being questionnaire called shalom, *religions*, 1(1): 105-121.
- Fry, W. (2003). "toward a theory of spiritual leadership", *the leadership quarterly*, 14(2): 693 - 727.
- Jaspers, Karl. (1969). *Philosophy 1*, E. B. Ashton, Chicago and

- London: University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl. (1969). *Philosophy 2*, E. B. Ashton, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Jaspers, Karl. (1962). *Kant, Ralph Manheim*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Jaspers, Karl. (1951). *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Ralph Manheim, London: Gollancz.
- Jaspers, Karl. (1997). *General psychopathology*, Hoenig, J., Hamilton, M. W. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Jaspers, Karl. (1956). *Man in the modern age*. Eden and Cedar Paul. London: Routledge.
- Nash, R. J. (2002). *Spirituality, Ethics, Religions, and Teaching: A Professor's Journey*. New York: Peter Lang Publishing. Inc.
- Nelson, J. M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York: Springer-Verlag.
- Oswald, schrag. (1971). *existence, existenz and transcendence: An Introduction to the Philosophy of Karl Jaspers*, Pittsburg: Duquesne University Press.
- oxford dictionary online
- Roof Wade. (1993). *a Generation of seeker: the Spiritual Journals of the baby boom Generation*. San Francisco: Harpercollins.
- Wiseman, james. (2006). *spirituality and mysticism: a global view*, orbis books.
- Wuthnow, Robert. (1998). *the new spiritual freedom, in: cults and new religious movements*, Lorne Dawson, Oxford: Blackwell.
- Young, c. (1998). "new age spirituality", *self and society*, 16 (5): 195 – 201.