



## ● محمدمسعود سعیدی<sup>۱</sup> چستی معنویت به مثابه موضوعی برای پژوهش‌های تطبیقی در قرآن\*

### چکیده

برای انجام یک پژوهش تطبیقی - قرآنی درباره معنویت، نخست باید معنویت را تعریف کنیم. این واژه در قرآن به کار نرفته است و تعریف آن در واقع، تعیین و تحدید دقیق موضوع یک پژوهش تطبیقی است. این مقاله جستجویی عقلانی برای دست‌یابی به تعریفی مناسب برای معنویت است، به نحوی که بتوان آن را در پژوهش‌های تطبیقی - قرآنی ملاک قرار داد. چنین تعریفی، به اصطلاح یک تعریف اسمی و قراردادی خواهد بود. در یک تعریف قراردادی، بیشتر مناسب بودن آن با اهداف تحقیق مدنظر است تا اینکه نگران صحت و مطابقت کامل آن با واقع باشیم. بنابراین، در این مقاله، بحث این نیست که معنویت درست یا حق، کدام است و چه تفاوتی با معنویت نادرست یا باطل دارد، بلکه به دنبال تعریفی هستیم که با هدفی مقایسه‌ای در راستای مقایسه نظرات قرآن با دیگر دیدگاه‌هایی که درباره معنویت وجود دارد، مناسب داشته باشد. در نهایت معلوم خواهد شد که مناسب‌ترین تعریف معنویت این است که آن را فرایند جستجوی به نسبت پایدار امر قدسی در زندگی بدانیم.

واژگان کلیدی: پژوهش تطبیقی - قرآنی، معنویت، مقدّس (قدسی)، فرایند جستجو، معنای زندگی.



## بیان مسئله

بازگشت انسان‌ها در جوامع مدرن به معنویت و ظهور و رشد گروه‌های نوپدید معنوی و گرایش روزافزون به در اصطلاح عرفان‌ها و ادیان نوظهور (کینگ ۱۳۹۲: ۵۹-۶۷) دلیلی بر بی‌پاسخ ماندن یک نیاز اساسی در انسان جدید است که معنویت‌های ادعاشده قصد پاسخگویی به آن را دارند. (مگی ۱۳۹۱: ۱۳۶-۱۴۵؛ تانگ ۱۳۹۱: ۹۱-۹۵) گروه‌های نوپدید دینی، گروه‌هایی هستند که یا به صراحت ادعای عرضه یک آیین و سبک زندگی و معنویت جدید را در راستای تأمین سعادت و نجات انسان‌ها دارند و خود را پاسخ‌گوی پرسش‌های غایی ایشان می‌دانند، و یا دست‌کم بدون داشتن چنین ادعایی، در عمل بخش مهمی از کارکردهای دین سنتی را در تأمین آرامش، احساس رضایت باطنی و خوشبختی افراد جامعه، به عهده گرفته‌اند. حال با توجه به روند روبه‌رشد این گروه‌ها در جامعه ایران و ارائه ایده‌های معنوی و رفتارها و سبک‌های مختلف معنویت‌گرایی از جانب آنها، لازم است ابعاد مختلف معنویت را در قرآن به‌عنوان مهم‌ترین منبع دین به دست آوریم تا معیاری برای سنجش و مقایسه دیگر معنویت‌های ارائه‌شده داشته باشیم.

معنویت واژه‌ای است که ممکن است هر فردی، تصویری از آن را در ذهن خود داشته باشند. چنانچه خواهد آمد، کسانی که به تعریف آن پرداخته‌اند، کاملاً یکسان نمی‌اندیشند. افزون بر اختلاف و ابهامی که در اصل چیستی و مؤلفه‌های معنویت وجود دارد، شرایط فردی و اجتماعی تکوین یا رشد آن، تعاملات اجتماعی مرتبط با آن و پیامدهای فردی یا اجتماعی حاصل از آن نیز به درستی روشن نیست. از جهت تاریخی، معنویت در جامعه دینی ما همواره از ارزش آرمانی والایی برخوردار بوده است، و تنها منبع مهم تعریف و تفسیر آن عالمان و عارفان دینی بوده‌اند. اما تحولات جهانی درباره معنویت که خود را به شکل ظهور و رشد گروه‌های نوپدید معنوی در جامعه ایران نیز نشان داده، قطعاً تغییرات بیشتری را در معنا و ماهیت معنویت دامن خواهد زد و آن را به عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی مردم خواهد کشاند. این شرایط اقتضا می‌کند که مسلمانان تأمل بیشتری در کتاب مقدس خود نمایند و دیدگاه قرآن را درباره معنویت و پدیده‌های مرتبط با آن بیابند تا از این طریق بتوانند: ۱. معنویت قرآنی را طوری با معنویت‌های دیگر، به شکلی بی‌طرفانه مقایسه کنند که برای اذهان عصر حاضر نیز قانع‌کننده باشد؛ ۲. نسبت به تحولات معنوی رخ داده یا تحولات آینده در جامعه، قضاوت و رفتار مناسب‌تر و هماهنگ‌تری با کتاب آسمانی خویش داشته باشند.



اما با توجه به این که واژه معنویت در قرآن به کار نرفته است، برای تشخیص دقیق موضوع پژوهش قرآنی درباره معنویت، ناچار هستیم نخست، معنویت را تعریف و تحدید کرده، مقصود خود را از آن روشن نماییم. در غیر این صورت، هر چه را که بخواهیم از قرآن به معنویت نسبت دهیم، مبتنی بر یک تعریف ناخودآگاه و متمرکز ذهنی خواهد بود که از پیش - اگر چه به اجمال - در ذهن داریم. به بیان دیگر، باید رویکردمان در مراجعه به قرآن، رویکرد از موضوع به قرآن باشد، یعنی ابتدا، موضوع را - که در این جا، معنویت است - کاملاً آگاهانه تعریف و تحدید کنیم، سپس، نظر قرآن درباره آن چه تعریف کردیم و پدیده‌های مرتبط با آن را مورد کاوش قرار دهیم. چنین تعریفی بر اساس اصطلاحات روش‌شناختی، تعریف اسمی نامیده می‌شود. تعریف اسمی نوعی تعریف قراردادی است که محقق آن را در آغاز کار مطرح می‌کند تا پژوهش را بر مبنای آن سامان دهد. روشن است که در این نوع از تعاریف، آن چه مهم است مناسب یا نامناسب بودن تعریف با پژوهش، پرسش‌ها و اهداف آن می‌باشد. به طور خاص، در تعریف اسمی معنویت، تلاش می‌شود تعریفی برای معنویت برگزیده یا ارائه گردد که برای پژوهش‌های تطبیقی - قرآنی مناسب باشد. معنویت قرآنی (معنویت درست یا معنویت حق بنا بر اعتقاد اسلامی) مبتنی بر خصوصیات است که ما از قرآن برای آن چه معنویت می‌دانیم و تعریف کرده‌ایم، استنباط و استخراج خواهیم کرد.

## ۱. واژه‌شناسی

واژه معنویت در کتاب‌های لغت عربی وجود ندارد. لغت‌شناسان عرب حتی واژه المعنوی به معنای خلاف مادی یا خلاف ذاتی را نیز از واژگان جدید در لغت عربی می‌دانند. (انیس و دیگران ۱۳۷۲: ۶۳۳؛ معلوف ۱۳۷۴: ۵۳۵) بنابراین، واژه معنویت ظاهراً در زبان فارسی به سبک یک مصدر جعلی از واژه معنا و معنوی ساخته شده و در این صورت، در لغت، مفهوم مربوط به معنا بودن، یا به معنا ربط داشتن را می‌فهماند. خود کلمه معنا نیز به مقصود، مدلول و مضمون دلالت می‌کند. صاحب‌نظران نوعاً واژه الروحانیه در زبان عربی و Spirituality در زبان انگلیسی را معادل و مترادف با کلمه معنویت در زبان فارسی می‌دانند. (Nasr, 1991:xvi-xvii) به دلایل مختلف، امروزه در جهان غرب، معنویت اهمیت زیادی یافته و به‌ویژه در مباحث مربوط به آموزش و پرورش (کینگ ۱۳۹۲: ۶۴-۶۶)، بهداشت سازمانی (Mohamed et al., 2004:102-105) و موفقیت در کسب و کار (Ashar & Lane-Maher,



چستی معنویت به مثابه موضوعی برای پژوهش‌های تطبیقی در قرآن

249-259 (2004) پژوهشگران و متخصصان انگلیسی‌زبان معاصر، تحقیقات قابل توجهی در ارتباط با معنویت انجام داده و زیرشاخه‌های دانشگاهی جدیدی در رشته‌های روانشناسی، پرستاری، دین‌پژوهی و دیگر رشته‌های علوم انسانی تأسیس کرده‌اند. در نوشته‌هایی که حاصل این تلاش‌های علمی است، برای دلالت بر معنویت، از واژه Spirituality استفاده می‌شود.

ریشه Spirituality واژه Spirit است. Spirit واژه‌ای از انگلیسی میانه (۱۱۰۰ تا ۱۵۰۰ میلادی) می‌باشد که اکنون در معانی متعددی مانند روح، روان، جان، معنا و مقصود به کار می‌رود. این واژه از Esperit از واژگان فرانسۀ قدیم (تا ۱۳۰۰ میلادی)، یا از واژه لاتینی Spiritus به معنای جان یا نفس و دم گرفته شده و با واژه لاتینی Spirare به معنای تنفس کردن، یا دمیدن مرتبط است. (Webster's Dictionary of Word Origins, 1995: 438-439) این معنا ظاهراً همان طور که برخی نیز احتمال داده‌اند، با این عقیده در ارتباط است که خداوند روح زندگی (یا روح خود) را در آدم، نخستین بشر، دمید. همچنین، واژه Inspiration (الهام) که به دریافت ناگهانی اندیشه‌های خلاق اشاره دارد از همان واژه لاتینی ریشه گرفته است. اوپانشادها یا تعلیمات سَری (از مهم‌ترین متون مقدس آیین هندو) که در سال‌های ۶۰۰ تا ۲۰۰ ق.م نوشته شده، هیچ‌گونه تمایزی میان نفس (دم) و روح قائل نیست و اولی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که ما دومی را تعریف می‌کنیم: «حیات همه اشیا» و «نفس (خود) باطنی (درونی)» و فاقد تجلی. نفس در اوپانشادها، حلول امر نامتجلی در امر متجلی است که موجب بقای انسان است. در اعتقادات دینی نیز (با اختلافاتی در جزئیات) روح حقیقتی ورای تجلیات مادی است که واقعیت جسم آن را محدود نمی‌کند و هنگام مرگ جسم را ترک می‌کند تا به اصل خود بازگردد؛ درست مانند بازدمی که برمی‌گردد. (فونتانو، ۱۳۸۵: ۳۵-۳۶)

در هر صورت، Spirituality اکنون در لغت انگلیسی، به معنای ویژگی ارتباط داشتن با دین، یا با روح و جان انسانی است. (Oxford Advanced Learner's Dictionary, 2004:1245) اما آن چه در این جا و برای این پژوهش مهم است، دست یافتن به یک تعریف اصطلاحی برای معنویت یا Spirituality است که برای پژوهش‌های تطبیقی - قرآنی مناسب باشد.



## ۲. پیشینه تعریف‌های مختلف معنویت

متخصصان برآنند که مفهوم معنویت نیز همانند مفهوم دین، سازه‌ای پیچیده و چندبُعدی است. برخی از محققان میدانی این گونه مفاهیم را سازه‌های پنهان می‌نامند؛ هستی‌های بنیادی و مفهومی که به‌طور مستقیم قابل مشاهده نیستند، بلکه از مشاهده برخی از ابعاد سازنده خود، استنباط می‌شوند. این مفاهیم، پیچیده و معمولاً چندبُعدی می‌باشند، بدون این که یک سنجه یا بُعد واحد بتواند معنای گوه‌ری آن‌ها را در خود جای دهد. (Miller & Thoresen, 2003: 28) کلارک در ۱۹۵۸ از ۶۸ نفر شامل روانشناس، روانپزشک، سرپرست امور دینی، دین‌شناس، جامعه‌شناس، مردم‌شناس و فیلسوف خواست تا دین را تعریف کنند. او به این نتیجه رسید که دین پدیده‌ای چندوجهی است و متخصصان از واژه دینی، چیزهای بسیار متفاوتی را اراده می‌کنند. اسکات در ۱۹۹۷، با انجام تحلیل محتوای ۴۰ تعریف مختلف از معنویت که در سده ۲۰ میلادی، در نوشته‌های مربوط به دانشمندان علوم اجتماعی ارائه شده بود، به نتیجه مشابهی درباره معنویت رسید. پژوهش‌های متعدد اجتماعی نشان می‌دهد که تنوعی که در دیدگاه و تعریف متخصصان، نسبت به دین و معنویت وجود دارد، در میان مصاحبه‌شوندگان و مردم معمولی نیز جاری است.

در ادامه، مهم‌ترین تعریف‌هایی که بیشتر جنبه عمومی دارند و به دین، آیین و مذهب خاصی مربوط نیستند با رعایت ترتیب زمانی انتشار آن‌ها، بیان می‌شود. در مبحث ارزیابی، علت‌گزینش تعاریف عمومی‌تر بیان خواهد شد. این تعریف‌ها توسط روان‌شناسان، روان‌درمان‌گران، جامعه‌شناسان، متکلمان و فیلسوفان دین ارائه شده است:

۱. قلمرو گسترده استعداد انسانی که با اهداف نهایی، با موجودات برتر، با خدا و با عشق و شفقت سر و کار دارد. (Tart, 1975: 4)

۲. بُعدی متعالی درون تجربه انسانی که در لحظاتی تجلی می‌یابد که فرد در آن لحظات معنای وجود شخصی را می‌جوید و تلاش می‌کند تا خود را در زمینه هستی‌شناختی گسترده‌تری جای دهد. (Shafraanske & Gorsuch, 1984: 231)



چستی معنویت به مثابه موضوعی برای پژوهش‌های تطبیقی در قرآن

۳. یک سبک بودن و تجربه کردن که به سبب آگاهی از یک بُعد متعالی به وجود آمده و به کمک برخی از ارزش‌های قابل‌شناسایی مشخص می‌گردد؛ ارزش‌هایی درباره خود، دیگران، طبیعت، زندگی و هر چه نزد فرد، نهایی محسوب می‌شود. (Elkinset al, 1988: 10)
۴. پاسخ انسانی به دعوت بزرگ‌منشانه خداوند به داشتن رابطه با خودش/ پاسخ ما به یک آرزوی عمیق و اسرارآمیز انسانی برای تعالی و تسلیم، آرزویی برای یافتن جایگاه خود. (Benner, 1989: 20)
۵. تجربه‌ای شخصی (یا درونی) از امر مقدس. (Vaughan, 1991: 105)
۶. آن چه که هنگام تماس با امر الهی، درون خود، با آن سر و کار داریم. (Fahlberg & L. A. Fahlberg, 1991: 274)
۷. جستجو برای معنای وجودی. (Doyle, 1992: 302)
۸. روشی که فرد در زندگی روزمره، ایمانش را زندگی می‌کند (بر طبق ایمانش، زندگی را سپری می‌کند) و راهی که شخص با شرایط نهایی وجود مرتبط می‌گردد. (Hart, 1994: 23)
۹. حضور رابطه‌ای با قدرت برتر که شیوه عملکرد فرد را در جهان تحت تأثیر قرار می‌دهد. (Armstrong, 1995: 3)
۱۰. جستجوی شخصی معنا و هدف در زندگی که ممکن است به دین مرتبط باشد یا نباشد. این جستجو پیوندی را با باورها، ارزش‌ها و اعمال خودگزین و یا دینی در پی دارد که به زندگی معنا می‌دهند و در نتیجه، الهام‌بخش افراد و برانگیزاننده ایشان برای کسب بهترین حالت وجودی‌شان هستند. این پیوند، موجب ایمان، امید، صلح و توانمندی است. پیامدهای این وضعیت عبارتند از لذت، بخشایش خود و دیگران، آگاهی و پذیرش سختی‌های زندگی و میرایی، احساس پررنگ سلامتی جسمی و روحی، و توانایی فراتر رفتن از ضعف‌های وجودی (Tanyi, 2002: 506)
۱۱. حالتی از بودن، که به امری الهی و فراطبیعی، یا به نظامی متعالی از واقعیت مربوط می‌شود. تجربه احساس یا آگاهی نسبت به یک ابرواقعیت که از تجارب زندگی عادی فراتر می‌رود. (Wuthnow, 2004: 307)
۱۲. جستجوی فردی یا گروهی برای امر مقدس. (Zinnbauer & Pargament, 2005: 35-36)
۱۳. همه ایده‌ها و باورهایی که مستلزم تعالی فرد است. (Clarke, 2006: 543)
۱۴. جستجوی انسانی برای معنا. (Holmes. 2007: 24)



۱۵. لب و گوهر دین؛ فهم جدیدی از دین که با ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر انسان مدرن و ویژگی‌های اجتناب‌پذیر حق یا خوب او ناسازگاری ندارد؛ دین عقلانیت‌یافته و عقلانی‌شده؛ دینی با ویژگی‌های ذیل: عامل تعبد در آن، تا حد امکان حذف شده است، کمترین اتکا را بر حوادث تاریخی دارد، نوعی تجربه‌گرایی دینی اینجایی و اکتونی است و دست‌کم، بخشی از آثار تدبیر را در همین دنیا می‌طلبد، بارِ متفاوتی یکی آن به کمترین حدّ ممکن رسیده است، در آن، به نوعی از اشخاص قداست‌زدایی شده و آن چه مربوط به محلی بودن و مقطعی بودن می‌باشد، فروریخته است، در خدمت انسان و رفع مشکل اساسی او است، نه انسان در خدمت آن؛ ویژگی‌های مشترک کسانی که به آرامش، امید و شادی دست‌یافته‌اند؛ انسان معنوی انسانی است با ویژگی‌های ذیل: برای او یگانه پرسش و یا بزرگترین پرسش، این است که «چه کنم؟»، دارای زندگی اصیل و خودفرمانفرما است، نه زندگی عاریتی و دیگرفرمانفرما، باورهای انسان معنوی، فقط به حقیقت‌طلبی، احساسات و عواطف او فقط به جمال‌جویی و اراده او، فقط به خیرخواهی (عدالت‌ورزی، احسان‌گری، و محبت‌ورزی) متمایل است، نسبت به داوری‌های دیگران درباره خود حساسیت نمی‌ورزد، صداقت دارد و بالاخره، انسان معنوی همه چیز را از درون خود طلب می‌کند. (ملکیان ۱۳۹۴، ۱: ۲۱۷، ۲۲۹-۲۸۳، ۳۸۱-۳۹۷)

### ۳. روش ارزیابی تعریف‌های مختلف

در این جا، برای ارزیابی تعریف‌های مختلف معنویت از دو ملاک و معیار استفاده می‌کنیم. معیار اصلی ارزیابی، مناسب بودن تعریف با پژوهش‌های تطبیقی - قرآنی است. پیش‌تر بیان شد که هدف این مقاله نیز به دست دادن تعریفی از معنویت است که با هدف‌های تطبیقی در پژوهش‌های قرآنی تناسب داشته باشد، یعنی باید تعریفی از معنویت را برگزینیم که بر اساس آن، بتوانیم دیدگاه قرآن نسبت به معنویت را با دیگر دیدگاه‌ها، به نحوی همه‌جانبه‌تر مقایسه کنیم. بنابراین، به نظر می‌رسد که مناسب‌ترین تعریف برای معنویت در این جا، یا مناسب‌ترین تحدید موضوع برای یک پژوهش تطبیقی، تعریف و تحدیدی است که عام و شامل باشد، به نحوی که تا جایی که ممکن است تمام تعاریف مهمی را که متفکران صاحب‌نظر از نحله‌های مختلف فکری ارائه داده‌اند، پوشش دهد و وجه مشترکی را بیابد که معنویت‌های مختلف، مصادیق و سبک‌ها و راه‌های متفاوت تحقق آن (وجه مشترک) باشند. تنها در صورتی که تعریف و تحدید را در سطحی انتزاعی‌تر و شامل‌تر لحاظ کنیم، می‌توانیم موضع‌گیری دیدگاه‌های مختلف فکری را



چستی معنویت به مثابه موضوعی برای پژوهش‌های تطبیقی در قرآن

نسبت به آن وجه مشترک، مقایسه نموده و به نتایج عینی‌تر (عینی، به معنای بین‌الذهانی) دست یابیم؛ نتایجی که مسلماً توافق بر سر آن‌ها ساده‌تر خواهد بود. بنابراین، مهم‌ترین ویژگی تعریف معنویت که معیار مناسب بودن، آن را اقتضا می‌کند، عام و شامل بودن تعریف است.

معیار دوم ارزیابی تعریف‌ها- مانند هر واژه دیگر- فهم عرفی در کاربردهای رایج واژه معنویت است. به منظور شناسایی فهم عرفی یا به تشخیص ظهور، توسط محقق بسنده شده که اعتبار آن مبتنی بر توافق داوران است و یا از یافته‌های تحقیقات میدانی برای آن شاهد آورده می‌شود. در عین حال، چون هدف در این جا، گزینش یک تعریف مناسب برای اهداف تحقیق است (تعریف اسمی) نه دست‌یافتن به یک تعریف کاملاً عرفی (تعریف مفهومی)، معیار دوم ارزیابی تعریف‌ها برای این پژوهش، فقط جنبه‌ای ثانوی و فرعی دارد و به این خاطر، مورد توجه قرار می‌گیرد که تعریف اسمی و قراردادی معنویت، تا جایی که ممکن است، از تعریف مفهومی آن فاصله نگیرد. بنابراین، ضرورتی ندارد تا برای به‌کارگیری معیار دوم، دقت و وقت زیادی را صرف کنیم.

#### ۴. ارزیابی تعریف‌ها

همان‌طور که مشاهده می‌شود، تعاریف بالا، بر جنبه‌ها و امور مختلفی متمرکز کرده‌اند؛ اموری مانند توانایی بالقوه خاصی در انسان (تعریف شماره ۱)، تجربه درونی خاصی که در لحظاتی از زندگی اتفاق می‌افتد (تعاریف شماره ۲ و ۵ و ۶ و ۱۱)، سبک خاصی از گذران زندگی (تعاریف شماره ۳ و ۸)، پاسخ به دعوتی الهی، یا پاسخ به انگیزه‌ای درونی و خاص (تعریف شماره ۴)، فرایند جستجوی اموری خاص (تعاریف شماره ۷ و ۱۰ و ۱۲ و ۱۴)، حضور رابطه‌ای با هستی‌های خاص (تعریف شماره ۹)، باورهایی با پیامدهای خاص (تعریف شماره ۱۳)، دین‌داری به سبکی خاص (تعریف شماره ۱۵). خاص بودن نیز در تعاریف بالا، اغلب با نوعی ارتباط با معانی وجودی و یا با هستی‌های برتر، مقدّس و الهی و یا با اهداف نهایی، تعالی، کمال و عقلانیت بیان شده است.

تقریباً روشن است که مقصود اصلی تعریف شماره ۱۵ از معنویت، البته با قطع نظر از قدری تشویش حاصل از کاربرد کلمات و عبارات متفاوت، نظیر دین، فهم از دین و ویژگی‌های فردی انسان‌ها، یک سبک از دین‌داری است. اما اشکال چنین تعریفی این است که ظاهراً بسیاری از انسان‌هایی را که در کاربرد رایج واژه معنویت، معنوی محسوب





می‌شوند، از شمول تعریف خارج می‌کند. مثلاً افرادی که به فرض با خداوند ارتباطی قوی دارند، ولی در خیلی از موارد تعبد می‌ورزند (دیگر فرمانفرما هستند)، برای اشخاصی قداست قائل‌اند و گفته‌های ایشان را بدون استدلال می‌پذیرند، یا بخش مهمی از باورها و اعمال‌شان بر حوادث تاریخی دین، یا اوضاع محلی و مقطعی تأسیس آن متکی است، یا بار متافیزیک گرانی در باورهای‌شان نهفته است و غیره، (چنین افرادی) اگرچه ارتباطی نیرومند با خدا و یا امور مقدّس داشته و تجارب آرامش‌بخش را نیز درک کرده باشند، بر طبق این تعریف، معنوی نیستند، در حالی که ظاهراً کاربرد واژگانی که معنویت را می‌فهمانند، در این موارد، متعارف و شایع است. چنین اظهار نظری دور از واقع نیست که تعریف شماره ۱۵، توصیف واقعیت بیرونی آن چه معنویت نامیده می‌شود، نیست، بلکه توصیه‌ای است برای آن چه که بهتر است معنویت نامیده شود. در هر صورت، این تعریف به دلیل شمول کم، مناسب پژوهش تطبیقی نمی‌باشد.

تعریف شماره ۱۳، چه از جهت ذات، و چه از جهت کارکرد، مبهم است. به سخن دیگر، چه تعریف را ذاتی در نظر بگیریم و چه کارکردی (که ظاهراً این چنین است)، با ابهام مواجه خواهیم بود؛ زیرا هم چستی باورهایی که مستلزم تعالی هستند، معلوم نیست، و هم تعالی فرد به عنوان کارکرد باورها، بسیار کلی و به طور نامعینی، به وجوه مختلف تفسیرپذیر می‌باشد. نکته مهم‌تر این که ظاهراً در کاربرد متعارف، اگر مدلول واژه معنویت را در بردارنده ایده‌ها و باورهای خاص هم بدانیم، افزون بر این، چیزهای دیگری را هم در بر می‌گیرد. به تعبیر دیگر، مقصود استعمال‌کنندگان این واژه، فقط گونه‌ای از ایده‌ها و باورها نیست، بلکه احتمالاً همیشه، نوع خاصی از رفتارها، احساسات و عواطف نیز در مدلول کلمه داخل است. در واقع، اگر به‌راستی، ایده‌ها و باورهایی در فرد، مستلزم تعالی او باشند، یعنی یک جریان یک‌طرفه علیّت از باورها به تعالی فردی برقرار باشد، ظاهراً آن چه که نقش واسطه را بازی کرده و باورها را به پیامد تعالی فردی ختم می‌نماید نیز مشمول مدلول واژه معنویت است. بنابراین تعریف شماره ۱۳ نیز مناسب به نظر نمی‌رسد.

تعاریفی که معنویت را به حضور یا وجود رابطه‌ای با هستی‌های دیگر تفسیر می‌کنند، مانند تعریف شماره ۹، همچنین تعریف‌هایی که آن را تجربه‌ای درونی تلقی می‌نمایند، مانند تعاریف شماره ۲ و ۵ و ۶ و ۱۱ و حتی تعاریفی



جستی معنویت به مثابه موضوعی برای پژوهش‌های تطبیقی در قرآن

که آن را پاسخ به دعوتی خاص، یا پاسخ به انگیزه و ندایی درونی توصیف می‌کنند، مانند تعریف شماره ۴، (تمام این تعاریف) پدیده معنویت را بیشتر، یک رویداد مقطعی - اگر چه همراه با تکرار و حصول پیامدهایی در زندگی - معرفی می‌کنند، تا یک ویژگی مستمر در برخی از انسان‌ها. در حالی که به نظر می‌رسد مفهوم معنویت در کاربردهای رایج آن مثلاً در عبارت انسان معنوی، بنا بر فهم عرفی، به ویژگی‌های نسبتاً پایدار رفتاری (رفتار به معنای عام شامل باور، احساس و عمل) نزدیک‌تر است تا به رخداد‌های دفعی مانند حصول یک رابطه یا تحقق یک تجربه. اگر این طور باشد و معنویت را ویژگی‌های نسبتاً پایدار رفتاری بدانیم، معنویت، مستلزم تحقق آن‌گونه رابطه یا تجربه است، نه خود آنها.

تعریف شماره ۱ نیز فقط از یک استعداد و توانایی بالقوه می‌گوید، در صورتی که موارد کاربرد این واژه، بیشتر ناظر به جنبه‌های به فعلیت رسیده آن است تا این که صرفاً برای اشاره به یک استعداد خاص انسانی به کار رود. به عنوان مثال، انسان معنوی، به جهت وجود همین فعلیت‌ها از انسان غیر معنوی متمایز می‌شود، نه به جهت وجود یک استعداد انسانی که بنا بر فرض این که استعداد انسانی است، در همه انسان‌ها وجود دارد.

ظاهراً تعاریفی که معنویت را سبکی از بودن و زندگی کردن (ویژگی‌های نسبتاً پایدار رفتاری در فرد) می‌دانند، مانند تعاریف شماره ۳ و ۸، بهتر می‌توانند موارد صدق عرفی این مفهوم را شامل شوند، به ویژه هنگامی که نوعی تلاش، پویایی و حرکت را نیز بفهمانند؛ زیرا سفارش و تأکید اهل معنویت به مراقبت یا مجاهدت و یا دست‌کم، عدم غفلت برای رسیدن به نتیجه مطلوب، توصیه و دستورالعملی مشهور و متداول است. بر این اساس، تعاریف شماره ۷ و ۱۰ و ۱۲ و ۱۴ که معنویت را نوعی جستجو تلقی می‌کنند، تعاریف بهتری به نظر می‌رسند، البته اگر با اضافه کردن قیدی، خصوصیت پویایی و دوام نسبی جستجو در زندگی فرد هم مورد تأکید قرار گیرد، و ضوح بیشتری خواهد یافت؛ مانند فرایند نسبتاً پایدار جستجوی خاص در زندگی.

متعلق جستجو در تعاریف مورد نظر، یکی از این دو چیز است؛ امر مقدس و معنا. معنای مورد جستجو در این گونه تعاریف نیز معمولاً با کلمات و عباراتی مانند وجودی و یا هدف زندگی، توصیف و توضیح بیشتری می‌یابد. اما تعریف کردن معنویت با عبارت جستجوی معنای وجودی یا جستجوی معنا و هدف زندگی، دایره شمول آن را بیش از حد گسترش می‌دهد و مشکل دیگری را پیش می‌آورد که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۴-۱. ارتباط معنویت با معنای زندگی (دنباله ارزیابی تعریف‌ها)

در مقام تعریف معنویت، آیا می‌توان معنویت را در اصطلاح جستجوی معنایی وجودی یا معنایی برای زندگی تعریف کرد؟ یا در مقام تعریف معناداری زندگی، آیا می‌توان معنویت را شرط اساسی برای یک زندگی معنادار محسوب نمود؟ به نظر می‌سد پاسخ به این پرسش‌ها منفی باشد؛ زیرا متخصصان اغلب برای اصطلاح معناداری زندگی، دایره شمولی به مراتب گسترده‌تر از اصطلاح معنویت قائل هستند. برای روشن شدن این مطلب باید دو نکته ذیل را توضیح دهیم: نخست این که معنای زندگی در برخی از دیدگاه‌های قابل توجه، مواردی را دربرمی‌گیرد که هیچ ارتباطی با دین و دین‌داری ندارند و نکته دوم این که معنویت در اکثر دیدگاه‌ها، حتی دیدگاه‌هایی که آن را عام و شامل تعریف می‌کنند، با دین و امور دینی مرتبط تلقی می‌شود.

در این جا، برای توضیح نکته اول، از مطالب مقاله تدنوس متز - با خلاصه‌سازی و تصرفاتی جهت واضح‌تر شدن مقاصد آن - استفاده می‌کنیم. متز فیلسوف امریکایی دانشگاه ژوهانسبورگ است که مقالات متعددی در روزنامه‌های معتبر، درباره معنای زندگی منتشر کرده و فصل‌هایی از چندین کتاب را در این موضوع نگاشته است. ایشان در یکی از این مقالات که به فارسی هم ترجمه شده، نظریه‌های مختلف درباره معنای زندگی را به خوبی، جمع‌آوری، دسته‌بندی و بررسی کرده است. ایده‌های مربوط به معناداری که ساختار بنیادی و شرایط سازنده یک زندگی معنادار را بیان می‌کنند، به دو دسته برداشت‌های طبیعت‌گرا و برداشت‌های فراطبیعت‌باور تقسیم می‌شوند. برداشت‌های فراطبیعت‌باور، اعتقاد به یک قلمرو روحانی را برای معناداری زندگی لازم می‌دانند. این نظریه‌ها به نوبه خود، به دو زیرگروه تقسیم می‌شوند؛ ایده‌های خدامحور و ایده‌های روح‌محور. ایده‌های خدامحور، ربط و نسبت انسان با خداوند را شرط لازم و کافی برای معنادار شدن زندگی شخص تلقی می‌کنند، در حالی که بنا بر ایده‌های روح‌محور، اعتقاد به یک سرشت معنوی نامیرا و نوع خاصی از زندگی ابدی یا اخروی، شرط لازم و کافی برای معناداری زندگی است. البته بسیاری از فراطبیعت‌باوران، معتقدند که زندگی با معنا به یکسان، هم مبتنی بر خدامحوری و هم روح‌محوری است. در عین حال، نظریه‌های خدامحور یا روح‌محور محض، نقش اساسی را فقط به یک طرف می‌دهند. (متز ۱۳۸۲: ۲۸۰-۲۶۷)

نکته مهم برای بحث ما این است که بخش قابل توجهی از مباحث مربوط به معنای زندگی از آن طبیعت‌گرایان



است. طبیعت‌گرایان ممکن است بپذیرند که خدا یا روح می‌تواند به زندگی معنا دهد، ولی ضروری بودن چنین شرطی را انکار کرده، گونه‌های خاصی از زندگی در عالمی صرفاً مادی را برای معناداری زندگی کافی می‌دانند. برداشت‌های طبیعت‌گرایانه از معنای زندگی، به دو زیرگروه شخص‌گرا و عین‌گرا تقسیم می‌شود. پراگماتیست‌ها، پوزیتیویست‌های منطقی، اگرستانسیالیست‌ها و هیومی‌ها در تحلیل‌های شخص‌گرایانه از معنای زندگی اشتراک دارند. در دیدگاه ایشان، آن چه به زندگی معنا می‌بخشد، وابسته به شخص و جهت‌گیری ایجابی خاص او است. شخص‌گرایان درباره این که کدام توانایی یا حالت ذهنی-روانی، در معنادار کردن زندگی مؤثر است، اختلاف‌نظر دارند. برخی از ایشان معتقدند احساسات شخص اساسی هستند؛ معنای زندگی از احساس رضایت داشتن (مثلاً از گزینش‌ها یا کارهای خود) حاصل می‌شود، برخی دیگر معنای زندگی را تابع تمایلاتی می‌دانند که شخص متعلق آن تمایلات را به دست آورده است. برخی دیگر هم بر این باور هستند که پذیرش برخی از اهداف در زندگی و تلاش برای تحقق آن‌ها، برای معناداری زندگی امری اساسی است. در مقابل شخص‌گراها، عین‌گراها بر این باورند که برخی از جنبه‌های زندگی طبیعی (ارزش‌های عینی و غیرشخصی) و نه داشتن هر رویکرد ایجابی شخصی، می‌تواند آن را معنادار سازد. زندگی معنادار در نظر ایشان، از همراه شدن قوای ذهنی-روانی خاص با ارزش‌های مستقل از ذهن و روان فردی و به تعبیر دیگر، ضمیمه شدن جذابیت‌های شخصی با جذابیت‌های عینی حاصل می‌شود. البته، عین‌گراها دقیقاً مشخص نکرده‌اند که چه چیزی یک کار را دارای ارزش (یا جذابیت) عینی (یا ذاتی) می‌کند و در این مورد، هر کدام به راهی رفته‌اند. برخی از خلاقیت سخن گفته‌اند، عده‌ای ملکات و اعمال اخلاقی، به‌ویژه، احساس و عمل خیرخواهانه را به عنوان شرایط معناداری زندگی مطرح کرده‌اند و دیگران نیز در این مورد، خصوصیات دیگری، مانند عبور از محدودیت‌ها را مهم دانسته‌اند. (همان: ۲۸۰-۲۹۱) در هر صورت، اکنون این نکته روشن است که نظرات طبیعت‌گرایانه درباره معنای زندگی، مواردی را دربرمی‌گیرد که ممکن است هیچ‌گونه ارتباطی با مضامین دینی نداشته باشند.

اما نکته دوم، یعنی ارتباط و نزدیکی معنویت با دین‌داری را می‌توان حاصل یافته‌های پژوهشی و تحقیقات متعدد میدانی دانست. همان‌طور که پیش‌تر، در اول بحث از تعریف‌ها، اشاره شد، هم مفهوم دین یا دین‌داری، و هم مفهوم معنویت میان متخصصان روان‌شناس و دیگران، به شیوه‌های متفاوت تعریف شده‌اند. با وجود این، همیشه در بین متخصصان به‌نحو اجمال این توافق وجود داشته که این دو مفهوم، هر دو چندبعدی و گسترده بوده و تمایز آشکاری با



هم ندارند. در این دیدگاه، به‌ویژه تا پیش از دهه پایانی سده ۲۰ میلادی، پدیده‌های دینی و معنوی، معمولاً تحت چتر گسترده سازه دین جای داده می‌شدند و یا اصطلاحات دین و معنویت به جای هم به‌کار می‌رفتند. هر چند، از دهه ۱۹۸۰ که اشکال متعدد و جدیدی از ایمان، تحت عنوان معنویت، به تدریج در غرب و شرق عالم رواج پیدا کردند، مفهوم معنویت نیز به تدریج، به عنوان یک سازه متمایز، و موضوعی مجزا برای پژوهش میان متخصصان مطرح شد. رواج اشکال جدید معنویت همراه بود با کاهش اهمیت نهادهای سنتی دین، افزایش شکل‌های فردی ابراز ایمان، جابجایی از تأکید بر باورهای دینی، به سوی تأکید بر تجربه‌های دینی و بارزتر شدن خصوصیت تکثرگرایی دینی و مدارای فرهنگی. این اوضاع سبب شد تا در جامعه علمی، تمایزی بین سازه‌های مفهومی دین‌داری و معنویت شکل گیرد، و در افراطی‌ترین صورت آن، برخی از متخصصان این دو اصطلاح را در یک چارچوب به‌شدت دوگانه تعریف کنند؛ مثلاً گاهی دین‌داری ذاتی، ایستا، نهادی، عینی، و مبتنی بر باور را در مقابل معنویت کارکردی، پویا، شخصی، ذهنی، و مبتنی بر تجربه قرار داده‌اند. (Zinnbauer & Pargament, 2005: 22-27)

امروزه، اگر چه با توجه به تحولات اجتماعی اشاره‌شده، وجود تمایز میان دو مفهوم دین‌داری و معنویت را نمی‌توان انکار کرد، در عین حال، دوقطبی تلقی کردن این دو مفهوم، از حیث اصطلاح‌شناسی، مشکلاتی را در پی خواهد داشت. به عنوان مثال، متخصصان معتقدند تعریف کردن معنویت به شکلی کاملاً کارکردی، مرز تمایز آن را با پدیده‌های مشابه کم‌رنگ خواهد کرد. اگر هسته‌ای ذاتی برای معنویت لحاظ نشود، نمی‌توان آن را از پاسخ‌های دیگری که انسان‌ها به مسائل وجودی زندگی (مانند مسئله معنا و هدف زندگی) می‌دهند، متمایز نمود. یکسان پنداشتن معنویت با تجربه‌های سکولار و کاملاً غیردینی، جستجوهای وجودی و یا ارزش‌های شخصی، تصویر مبهمی از مفهوم معنویت ارائه می‌دهد.

همچنین، تعریف کردن معنویت به عنوان پدیده‌ای صرفاً شخصی، اولاً نادیده گرفتن بستر فرهنگی مناسبی است که معنویت در آن، مجال ظهور و رشد می‌یابد، ثانیاً توجه نکردن به ظهور سازمان‌ها و گروه‌های معنویت‌گرای نوپدید در جامعه است که کم یا بیش اقتضانات نهادی و سلسله‌مراتب سازمانی دارند. (سعیدی، ۱۳۹۶: ۱۰۵-۵۷) همچنین، تصور معنویتی که صرفاً مبتنی بر احساسات درونی و تجارب متعالی است و هیچ باور و اعتقادی آن را حمایت نمی‌کند،



بسیار دور از واقعیت بیرونی معنویت‌های موجود است، همان‌گونه که تصور عکس آن برای دین‌داری عاری از احساس چنین می‌باشد. در واقع، دین‌داری و معنویت، هر دو آمیزه‌ای از اندیشه، احساس، رفتار، انگیزش و تجربه هستند. اما شاید مهم‌ترین اشکالی که از جداکردن مفهومی دین‌داری و معنویت در مقام تعریف و قرار دادن آن‌ها در دو قطب ناسازگار به وجود می‌آید، این است که چنین تمایزی با خودپنداره و برداشت اکثر پاسخ‌گویان، از دین‌داری و معنویت هم‌خوانی ندارد. پژوهش‌های متعدد میدانی نشان می‌دهد اکثریت مردم خود را هم‌دین‌دار و هم معنوی می‌پندارند. افزون بر این، در این‌گونه پژوهش‌ها، میان خودپنداره دینی و خودپنداره معنوی، یک همبستگی معنادار دیده می‌شود. بله، همیشه اقلیتی از پاسخ‌گویان خود را معنوی، اما غیردینی می‌پندارند. محققان معتقدند که این گروه اقلیت، در واقع، نگرش‌هایی منفی نسبت به دین‌داری دارند، و تحت تأثیر ایده‌های مربوط به دوقطبی‌سازی دین‌داری و معنویت، هویت معنوی خود را در جدایی از دین‌داری جستجو می‌کنند. (Zinnbauer & Pargament, 2005: 29) برخی از پژوهش‌ها نشان می‌دهد که اگر چه یکی از علل ورود افراد به گروه‌های نوپدید معنوی، ناکارآمدی دین‌داری مرسوم در برآوردن نیازهای معنوی ایشان است، اما مفاهیم دینی، اغلب بستر مناسبی برای پذیرش ادعاهای معنوی جدید فراهم می‌کنند. به‌طور کلی، معنویت حتی معنویت‌های نوپدید، برای بیشتر مردم، با اتکا به یک چارچوب دینی خاص اتفاق می‌افتد. مردم معمولاً با برخورداری از یک پیش‌زمینه دینی، جذب معنویت‌های نوظهور می‌شوند، هر چند ممکن است در مراحل بعدی، تغییراتی را در آن پیش‌زمینه شخصی بپذیرند. (سعیدی ۱۳۹۶: ۶۴)

وجود مشکلات مذکور در سطرهای بالا، نکته دوم را برای ما قابل قبول می‌کند که مفهوم معنویت با وجود تمایزی که با مفهوم دین‌داری یافته، به آن نزدیک و با آن مرتبط است. و با توجه به نکته اول، یعنی این که معنای زندگی (یا وجودی)، مواردی را در بر می‌گیرد که ممکن است هیچ‌گونه ارتباطی با مضامین دینی نداشته باشند، به این نتیجه می‌رسیم که مناسب‌ترین تعریف برای معنویت، این است که آن را نه جستجوی معنا، بلکه جستجوی امر مقدّس بدانیم (تعریف شماره ۱۲) که با اضافه کردن قیدی که پیشتر اشاره کردیم، می‌توانیم آن را این‌گونه بیان کنیم: فرایند جستجوی نسبتاً پایدار امر مقدّس در زندگی. به کار بردن واژه نسبتاً برای رساندن این مطلب است که صدق عرفی پایداری و دوام برای تحقق معنویت، کافی است. البته، برای این که مناسب بودن این تعریف وضوح بیشتری بیابد،



توضیحی برای مفاهیم فرایند جستجو، و امر مقدّس لازم است.

## ۵. تبیین تعریف برگزیده

### ۵-۱. امر مقدّس

ریشه لاتینی واژه Sacred، واژه Sacer به معنای «اختصاص داده شده یا وقف شده به یک معبود و الهه یا امر منزه» است. واژه Sacred در زبان انگلیسی، در واقع، شکل سوم از فعل مهجور Sacren بوده که اکنون فقط به شکل صفت به کار می رود. صفت Sacred از سده ۱۴ میلادی، به معنای «آن چه که برای خدمت یا پرستش معبود، اختصاص یافته یا متمایز شده» به کار رفته و سپس، معنای «سزاوار حرمت و بزرگداشت دینی» نیز برای این واژه، در سده ۱۵ میلادی تکوین یافته است. بالاخره، در سده ۱۶ میلادی، Sacred در معنای «آن چه که در چپستی یا رابطه و یا کاربردش، دینی است» نیز به کار رفته است. (Webster's Dictionary of Word Origins, 1995: 405) فرهنگ‌های معاصر نیز برای واژه Sacred، معمولاً همین معانی را به شیوه‌های مختلف بیان می‌کنند؛ منزه، چیزی که از اشیاء معمولی متمایز شده، سزاوار ستایش و احترام، مرتبط با خدا یا مرتبط با یک معبود.

احتمالاً امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی و رودلف آتو، دین‌پژوه و مورخ آلمانی نخستین کسانی بودند که از واژه مقدّس برای تعریف دین و معنویت یا برای تشریح تجربه دینی و معنوی با روشی منضبط و در متونی علمی استفاده کردند. دورکیم در ۱۹۱۲، تقسیم جهان به چیزهای مقدّس و چیزهای نامقدّس را مشخصه اصلی اندیشه دینی دانست. او برای بیان خصلت‌های متمایزکننده این دو دسته، استناد به برتری شأن و قدرت چیزهای مقدّس یا استناد به وابستگی و تبعیت چیزهای نامقدّس را ملاک دقیقی نمی‌داند و می‌کوشد دگرسانی مطلق را به عنوان ملاک تمایز این دو دسته توضیح دهد. البته، توضیحات دورکیم بیشتر، اتکا کردن و حواله دادن به وضوح این تقسیم‌بندی نزد اذهان مردم دین‌دار است، تا شمردن مشخصه‌هایی دقیق. (دورکیم، ۱۳۸۴: ۵۲-۴۸) دورکیم در وهله نخست به جهت جامعه‌شناس بودن، تنها به نمود خارجی دین و بُعد اجتماعی آن توجه دارد (سعیدی، ۱۳۹۵: ۳۱-۲۳ و ۶۱-۵۳) و در وهله دوم به مقتضای رویکرد خاص جامعه‌شناختی اثبات‌گرایانه خود (و نه تفسیری) بیشتر به شیوه‌های عینی (و عمومی) دین‌داری و رفتار بیرونی مردم دین‌دار تا آگاهی‌های شخصی و درونی ایشان، علاقمند است. از این رو برای او



چستی معنویت به مثابه موضوعی برای پژوهش‌های تطبیقی در قرآن

نحوه موضوع‌گیری مردم نسبت به همه مصادیق مقدس مهم است و به همین جهت تأکید می‌کند که مقصود از چیزهای مقدس فقط وجودهای شخصی است که به طور معمول خدایان یا ارواح می‌نامیم، نیست؛ تخته‌سنگ، درخت، چشمه، سنگریزه، تکه‌ای از چوب یا یک خانه، خلاصه، هر چیزی می‌تواند امری مقدس تلقی شود. (دورکیم، ۱۳۸۴: ۴۹) در عین حال، دورکیم در بعضی بخش‌های کتابش، مثلاً وقتی که صورت‌های بنیانی حیات دینی را میان قبایل بدوی استرالیا توصیف می‌کند، ناخواسته، مصداق محوری مقدس را مشخص کرده و رابطه‌اش را با دیگر مصادیق آن ترسیم می‌کند. وی می‌گوید:

توتم‌پرستی، دین فلان نوع جانور، فلان دسته از افراد بشری یا فلان گروه از تصاویر نیست، بلکه دین نوعی نیروی بی‌نام و غیرشخصی است که در هر یک از این باشنده‌ها وجود دارد، بدون آنکه البته با هیچ‌کدام از آن‌ها بیامیزد و یکی شود، هیچ موجودی به‌تمامی مالک آن نیست... خدایی که بی‌تشخص، بی‌نام و بی‌تاریخ است، خدایی که درون جهان قرار دارد و در انبوه بی‌شمار چیزها پراکنده است. (همان: ۲۵۷)

در جای دیگر، بعد از توصیف یکی از مناسک دینی، می‌نویسد:

به‌آسانی می‌توان دریافت که بشر در چنین مرتبه‌ای از شور و جذبه، چگونه ممکن است دیگر خویشتن خود را بازشناسد. چنین آدمی که خود را زیر سلطه یک نیروی بیرونی و کشیده‌شده به دنبال آن می‌بیند، نیرویی که وی را وامی‌دارد تا به شیوه‌ای غیر از آنچه در حالت معمولی از او ساخته است، بیندیشد و عمل کند... (همان: ۲۹۹)

در واقع، مصداق اصلی و محوری مقدس در نزد دورکیم - بدون این که تصریح کند - همین نیرو یا نیروهای‌های قاهر و مسلط در باور و اعتقاد آدمیان است. دیگر چیزها فقط به جهت رابطه و پیوند با این قدرت‌های برتر و منزّه، یا بازنمایی و دلالت بر آن‌ها، مقدس شمرده می‌شوند.

رویکرد رودلف اُتو نسبت به دین بر خلاف دورکیم، اجتماعی نیست، بلکه می‌کوشد تا با نگاهی روان‌شناختی - پدیدارشناختی، احساس و آگاهی آدمی را نسبت به امر مقدس توصیف کند و تصریح می‌نماید که مقصود او از امر مقدس (یا امر قدسی) ذات الهی است. اُتو در فصل‌های اول تا چهارم کتاب ماندگارش در ۱۹۱۷، بعد از این که درک کامل امر قدسی را مبتنی بر رهایی از محدودیت‌های عقل بشری و قالب‌های مفهومی زبان می‌داند، خوانندگان را به





بیدارکردن احساسات مربوط به تجربه دینی فرامی خواند. او از احساس مخلوقیت، وابستگی در روح و استغراق در عدم، در مقابل یک قدرت مطلق مستولی شروع می کند و سپس احساس هیبت ناکی و عظمت و رازآلودگی و شوق و جذبۀ در تجربه دینی را توضیح می دهد. (ر.ک: اُتو، ۱۳۸۰: ۹۶-۳۷) بنابراین، اُتو به دیگر مصادیق مقدس که با واسطه، مقدس می شوند، هیچ توجهی ندارد.

بعد از دورکیم و اُتو، آثار یک تاریخ نگار دیگر ادیان، میرچا الیاده، در جافتادن امر مقدس، به عنوان عنصر اساسی دین و معنویت، مؤثر بوده است. رویکرد الیاده در کتاب مقدس و نامقدس (۱۹۵۶)، رویکردی مردم شناسانه- تاریخی است. او همانند دورکیم به همه مصادیق مقدس در سیر تاریخی خود در جوامع انسانی و روابط اجتماعی مرتبط با آن توجه دارد و بنابراین، بررسی خود را به توصیف عمیق احساس و آگاهی آدمی، نسبت به مصداق خاص و اصلی مقدس منحصر نمی کند. از سوی دیگر، الیاده برخلاف دورکیم، در پی یافتن یک شکل بنیانی برای زندگی دینی و ارجاع همه ادیان به آن نمی باشد، بلکه همانند اُتو، به تجلّی همان مصداق خاص و محوری اهمیت می دهد. اما الیاده بر ماهیت روان شناختی- پدیدارشناختی این تجلّی در روان و ذهن آدمی متمرکز نمی شود، بلکه تجلّی امر قدسی (مصداق اصلی مفهوم مقدس) را در انواع اشیاء نامقدسی که به واسطه همین تجلّی، مقدس می شوند، در تاریخ و فرهنگ بشری می کاود. از نظر او، انسان از وجود امر قدسی آگاه می شود، زیرا مقدس خود را همچون «یک امر به کلی متفاوت» از نامقدس، متجلی می سازد؛ تجلّی واقعی که به این جهان تعلق ندارد، در چیزهایی که متعلق به این جهان و دنیای طبیعی هستند. الیاده می کوشد فرایند رمز آمیز تجلّی و تقدس بخشی را به طور تاریخی و مردم شناسانه در فرهنگ های مختلف بررسی کند. (الیاده، ۱۳۷۵)

ظاهراً کارهای امثال دورکیم، اُتو و الیاده در شناخت عمومی نسبت به دین و معنویت تأثیری به سزا داشته، به طوری که امروزه، متخصصان اذعان می کنند که اگرچه، کارایی مفهوم مقدس در شناسایی و مطالعه دین (و معنویت) بدون بحث و مناقشه نمانده، ولی میان انتقاداتی که وجود دارد، ایده امر مقدس در محافل دانشگاهی و فرهنگ عمومی، به عنوان یک معیار مسلط و عامل تعریف کننده برای دین (و معنویت)، به طور گسترده مورد پذیرش قرار گرفته است. (Guthrie, 1996: 124-138) البته، جای تعجب است که دست کم، برخی از صاحب نظرانی که معنویت را



جیستی معنویت به مثابه موضوعی برای پژوهش‌های تطبیقی در قرآن

جستجوی امر مقدّس تعریف می‌کند، معمولاً با استناد به دورکیم، تأکید می‌کنند که مفهوم مقدّس افزون بر خدا، الهه‌ها و نیروهای متعالی، هر جنبه از زندگی روزمره و هر شیء عادی را نیز که به جهت رابطه با مقدّسات پیش گفته، مقدّس می‌شود، دربرمی‌گیرد. آن گاه، مثال‌هایی را از زمان‌ها و مکان‌های مقدّس، وقایع مقدّس، تولیدات مقدّس، اعمال مقدّس، انسان‌های مقدّس، ویژگی‌های روان‌شناختی مقدّس، نقش‌های اجتماعی مقدّس و غیره بیان می‌کنند و توضیح نمی‌دهند که این موارد، هر چند مقدّس هستند، ولی آیا متعلق جستجوی معنوی هم واقع می‌شوند یا نه؟ در حالی که ظاهراً جستجوی معنوی (به معنای کشف و حفظ امر مقدّس)، جستجوی مثلاً خود زمان و مکان مقدّس نیست، بلکه جستجوی همان امر متعالی، در زمان و مکان منتسب به آن است. در واقع، با توجه به آنچه که از میرچا ایاده نقل کردیم، انسان‌ها از طریق فرایند تقدّس بخشی (و اعتقاد به تجلّی امر قدسی در امور عادی)، امر قدسی را در قلمروهای مختلفی از زندگی خود می‌کاوند. بر این اساس، آدمی هر چه بهتر بتواند، قلمروهای بیشتری از زندگی خود را مقدّس ببیند و حقیقتاً امر قدسی را در آن‌ها جستجو (کشف و حفظ) کند، معنوی‌تر محسوب می‌شود.

بنا بر تمام آن چه از ملاحظات لغوی و توضیحات مربوط به اصطلاح مقدّس گذشت، مقصود از امر مقدّس، یا به تعبیر بهتر، مقصود از امر قدسی در تعریف مورد نظر از معنویت، قدرت یا قدرت‌های برتر و منزّه در باور و اندیشه آدمی است؛ خدا، معبودها و الهه‌ها یا هر امر متعال و ماورائی که بشر خود را مقهور آن، یا وابسته به آن احساس می‌کند. اما مقصود از واژه کلیدی دیگر این تعریف، یعنی واژه جستجو چیست؟

#### ۲-۵. فرایند جستجو

فرایند جستجو را می‌توان دربرداخته سه مرحله اصلی کشف، حفظ و بازتعریف امر قدسی دانست. مقصود از کشف کردن و یافتن امر قدسی، ایجاد رابطه، درک حضور و احساس نزدیکی به امر قدسی است. کشف امر قدسی به معنایی که بیان شد، ممکن است منشأ احساسات دیگری در آدمی شود، مانند احساس مخلوقیت، احساس رازآلودگی، هیبت‌ناکی، عظمت و جذبۀ امر قدسی، احساس عشق و شوق به او، احساس الهامات قدسی از جانب او و احساس وحدت با او و با عالم مخلوقات او. (ر.ک: اُتو، ۱۳۸۰: ۹۶-۳۷)

مقصود از حفظ امر قدسی، حفظ ارتباط با امر قدسی و تداوم دادن به تجارب معنوی است که در مرحله کشف،



نصیب آدمی شده است. مثلاً گاهی ممکن است اعتقاد به امر قدسی، یا ارتباط با آن، از جانب اطلاعات جدید، با تهدیداتی روبرو شده و در عمل در معرض آسیب و بی حرمتی قرار گیرد. در این صورت، ممکن است اطلاعاتی که منشأ این تهدیدات هستند، توجیه، تصفیه، بلوکه یا تحریف شوند. گاهی اتفاق می افتد که افراد، خود، از مسیر معنوی منحرف می شوند. در این صورت، راه‌های بازگشت به امر قدسی، مانند اعتراف به خطاها، توبه کردن، قربانی کردن، انزوای اجتماعی، تنبیه نمودن خود، جبران خطاها، تطهیر و تزکیه دل و غیره شیوه‌هایی برای نگهداری و حفظ امر قدسی می باشند. گاهی نیز برخی رویدادهای منفی و فقدان‌های مهم در زندگی، ممکن است اعتقاد، احساس و رابطه با امر قدسی را تهدید کنند. در این گونه موارد نیز در نظر گرفتن یک طرح و هدف مقدس و دلیپذیر در ورای فاجعه و حادثه تلخ، یا تفسیر آن به عنوان فرصتی برای رشد معنوی، یا استناد آسیب و فقدان به یک اراده برتر، مهربان و حکیم که نمی توان مقصود و حکمت او را در همه موارد درک کرد، روش‌هایی هستند که باور افراد و ارتباط ایشان را با امر قدسی حفظ می کنند. (پارگمنت و ماهونی، ۱۳۸۴: ۸۶-۸۲)

بالاخره، فرایند مستمر جستجو ممکن است در بردارنده بازتعریف امر قدسی گردد. ضرورت بازتعریف زمانی برای فرد جستجوگر معنوی مطرح می شود که تحولات محیط اجتماعی و رویدادهای زندگی یا تغییرات درونی - روانی فرد، شرایط فرهنگی یا فکری او را به گونه‌ای رقم می زند که باور و تجربه امر قدسی به شیوه جاری و سنتی آن، گیرایی و جذابیت خود را نزد فرد از دست می دهد، در این صورت، جستجوی امر قدسی، مستلزم تغییراتی بنیانی در فهم امر قدسی، یا شیوه ارتباط با آن است. از این پس، فرایند جستجو، حفظ این امر قدسی تغییر شکل یافته و تازه کشف شده در نظر فرد خواهد بود. هر انسان معنوی ممکن است در زندگی خود، بارها تجربه امر قدسی را از دست دهد و دوباره آن را به گونه دیگری کشف نماید. (Zinnbauer & Pargament, 2005: 33-34)



## نتیجه‌گیری

از آن‌جا که واژه معنویت در قرآن استفاده نشده است، برای انجام یک پژوهش تطبیقی - قرآنی درباره معنویت، نخست، لازم است به چیستی معنویت بپردازیم و در واقع، موضوع مقایسه را متناسب با اهداف پژوهش تعریف نماییم. با این جستجوی عقلانی، به یک تعریف قراردادی رسیدیم که پژوهشگر می‌تواند آن را اساس و مبنای کار تحقیق تطبیقی خود قرار می‌دهد. در این مقاله، به تفصیل نشان داده شد که یک ویژگی مهم چنین تعریفی، عام بودن و شمول آن است؛ به قدری عام که همه تعریف‌های مربوط به معنویت در ادیان و نحله‌های فکری مختلف را دربرگیرد و در جامعه علمی نیز تاجایی که ممکن است مورد وفاق باشد. اما از سوی دیگر این تعریف نباید آن‌قدر عام باشد که معنویت را از بار معنایی تهی کند یا با مفهومی عام از دین، کاملاً ناسازگار افتد یا مطابق با متفاهم عرفی و خودپنداره افراد جامعه نباشد. براساس چنین شرایطی معنویت را به منظور استفاده در پژوهش‌های تطبیقی قرآنی، فرایند جستجوی نسبتاً پایدار امر قدسی در زندگی تعریف کردیم. البته، باید اذعان کرد که بررسی معنویت، به شیوه علمی، هنوز در آغاز راه خود است، بنابراین، انتظار وضوح حداکثری، از یک تعریف بین‌الذهانی و مشترک، هنوز انتظار به‌جایی نیست. در عین حال، می‌توان تعریف بالا را بیان آن وجه مشترکی دانست که بیشترین توافق عمومی، بر معنویت بودن آن حاصل است. اکنون، می‌توان در یک پژوهش تطبیقی - قرآنی، بررسی کرد که قرآن و دیگر نحله‌های فکری و معنوی، هر یک، امر قدسی را چه می‌دانند و چه سبک و روشی را برای جستجوی امر قدسی عرضه می‌کنند، هر یک از این سبک‌ها، در چه بسترها و شرایطی می‌رویند و می‌بالند، با چه فرایندهایی تحقق می‌یابند یا همراه هستند و بالاخره، چه پیامدهایی را برای سالکان خود فراهم می‌سازند و این به معنای فراهم بودن زمینه برای مقایسه‌ای حتی الامکان، بی‌طرفانه و بین‌الذهانی است.



## منابع و مآخذ

۱. اُتو، رودلف (۱۳۸۰)، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، چاپ اول، تهران: انتشارات نقش جهان.
۲. الیاده، میرچا (۱۳۷۵)، مقدّس و نامقدّس، ترجمه نصرالله زنگونی، چاپ اول، تهران: سروش.
۳. انیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۷۲)، المعجم الوسیط، جلد اول و دوم، چاپ چهارم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۴. پارگمنت، کنت آی. و آنت ماهونی (۱۳۸۴)، «معنویت: کشف و حفظ امر مقدّس»، ترجمه محمدرضا جهانگیرزاده، معرفت، ش ۹۷، صص ۷۷-۸۸.
۵. تانگ، کریس (۱۳۹۱)، «نقدی بر معنویت‌گرایی عصر جدید»، ترجمه احمد شاکر نژاد، سیاحت غرب، ش ۱۱۴، بهمن ۱۳۹۱، صص ۹۱-۹۵.
۶. دورکیم، امیل (۱۳۸۴)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
۷. سعیدی، محمد مسعود (۱۳۹۵)، جامعه‌شناسی دین و سکولار شدن؛ مشهد: کاویان کتاب.
۸. سعیدی، محمد مسعود (۱۳۹۶)، عرفان در گرو حلقه‌ها، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. فوتتانا، دیوید (۱۳۸۵)، روان‌شناسی، دین و معنویت، ترجمه الف. ساوار، چاپ اول، تهران: نشر ادیان.
۱۰. کینگ، اورسولا (۱۳۹۲)، «معنویت‌گرایی در عصری پسامدرن: ایمان و عمل در بسترهایی جدید»، ترجمه وحید سهرابی‌فر، کتاب ماه دین، ش ۱۹۳، صص ۵۹-۶۸.
۱۱. متز، تدئوس (۱۳۸۲)، «آثار جدید درباره معنای زندگی»، ترجمه محسن جوادی، نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰، صص ۲۶۶-۳۱۳.
۱۲. معلوف، لویس (۱۳۷۴)، المنجد فی اللغة، چاپ دوم، قم: نشر بلاغت.
۱۳. مگی، گلین ای. (۱۳۹۱)، «معنوی، اما نه دینی: نقدی بر جنبش معنویت‌گرایی مدرن»، ترجمه احمد شاکر نژاد، سیاحت غرب، ش ۱۱۱، صص ۱۳۵-۱۴۵.
۱۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴)، در رهگذار باد و نگهبان لاله، جلد اول، چاپ اول، تهران: نشر نگاه معاصر.
15. Armstrong, T. D. (1995), "Exploring Spirituality: The Development of the Armstrong Measure of Spirituality", *Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, New York, NY, August.*
16. Ashar, Hanna & Maureen Lane-Maher (2004), "Success and Spirituality in the New Business Paradigm", *Journal of Management Inquiry*, Vol. 13, No. 3, pp. 249-260.



17. Benner, D. G. (1989), "Toward a Psychology of Spirituality: Implications for Personality and Psychotherapy"m *Journal of Psychology and Christianity*, No 5, pp. 19-30.
18. Clarke, Peter B.(ed.) (2006), *Encyclopedia of New Religious Movements*, London and New York: Routledge.
19. Doyle, D. (1992), "Have We Looked beyond the Physical and Psychosocial?", *Journal of Pain and Symptom Management*, No 7, pp. 302-311.
20. Elkins, D. N. et al (1988), "Toward a Humanistic-Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement", *Journal of Humanistic Psychology*, No 28, pp. 5-18.
21. Fahlberg, L. L. & L. A. Fahlberg (1991), "Exploring Spirituality and Consciousness with an Expanded Science: Beyond the Ego with Empiricism, Phenomenology, and Contemplation", *American Journal of Health Promotion*, No 5, pp. 273-281.
22. Guthrie, S. (1996), "The Sacred: A Skeptical View", in T. A. Idinopulos & E. A. Yonan (Eds.), *The Sacred and Its Scholars*, Leiden: E. J. Brill, pp. 124-138.
23. Hart, T. (1994), *The Hidden Spring: The Spiritual Dimension of Therapy*, New York: Paulist Press.
24. Hill, P. C. et al. (2000), "Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure", *Journal for the Theory of Social Behavior*, No 30, pp. 51-77.
25. Holmes, Peter R. (2007), "Spirituality: Some Disciplinary Perspectives", in Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, England and USA: Ashgate, pp. 23-42.
26. McCormick, Donald W. (1994), "Spirituality and Management", *Journal of Managerial Psychology*, Vol. 9, No. 6, 1994, pp. 5-8.
27. Miller, William R. & Carl E. Thoresen (2003), "Spirituality, Religion, and Health: An Emerging Research Field", *American Psychologist*, Vol. 58, No. 1, pp. 24-35.
28. Mohamed, A. Amin et al; "Towards a Theory of Spirituality in the Workplace", (2004), *Competitiveness Review*, Vol. 14, No. 1&2, pp. 102-107.
29. Nasr, Seyyed Hossein (1991), "Introduction"; in Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Foundations*, New York: The Crossroad Publishing Company, pp. xv-xxix.



30. *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (2004), Sixth edition, Oxford/New York: Oxford University Press.
31. Shafranske, E. P. & R. L. Gorsuch (1984), "Factors Associated with the Perception of Spirituality in Psychotherapy", *Journal of Transpersonal Psychology*, 16, pp. 231-241.
32. Tanyi, Ruth A. (2002), "Towards Clarification of The Meaning of Spirituality", *Journal of Advanced Nursing*, No 39(5), pp. 500-509.
33. Tart, C. (1975), "Introduction", in C. T. Tart (ed.), *Transpersonal Psychologies*, New York: Harper & Row, pp. 3-7.
34. Vaughan, F. (1991), "Spiritual Issues in Psychotherapy", *Journal of Transpersonal Psychology*, No 23, pp. 105-119.
35. *Webster's Dictionary of Word Origins* (1995), New York: SMITMARK Publishers.
36. Wuthnow, Robert (2004), "Spirituality and Spiritual Practice"; in Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, USA and UK: Blackwell Publishing, pp. 306-320.
37. Zinnbauer, Brian J. & Kenneth I. Pargament & Allie B. Scott (1999). "The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects", *Journal of Personality*, Vol 67: No 6, 889-919.
38. Zinnbauer, Brian J. & Kenneth I. Pargament (2005), "Religiousness and Spirituality"; in Raymond F. Paloutzian and Crystal L. Park (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York and London: the Guilford Press, pp. 21-42.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی