

شاخص‌های انسان معنوی در اندیشه اسلامی

سید هادی صادقی نژاد^۱

چکیده

انسان معاصر با خستگی ناشی از ماشینی و مدرن شدن زندگی و پیامدهای روحی، اخلاقی و اجتماعی آن بار دیگر به دنبال معنویت برآمده است. معنویت‌های گوناگونی به این بشر سرگشته ارائه شده؛ اما به دلیل این که آن معنویت‌ها از دل ادیان تحریف شده بیرون آمده یا اساساً نسبتی با دین ندارد، نمی‌تواند عطش معنویت‌جویی بشر را فرونشاند. بنابراین طرح این پرسش لازم است که انسان معنوی در اندیشه اسلامی با چه ویژگی‌ها و خصوصیات شناخته می‌شود؟ این پژوهش برای یافتن پاسخ همین پرسش سامان یافته است. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای به گردآوری اطلاعات پرداخته و سپس با روش توصیفی - تحلیلی پردازش شده است. یافته‌های تحقیق از عدم توفیق پژوهشگران در ارائه تعریفی همه‌پذیر از معنویت حکایت دارد. این تحقیق پس از پرداختن به مفاهیم اصلی، شاخص‌های انسان معنوی را تبیین کرده است. دست آورد تحقیق نشان می‌دهد که بر مبنای بینش اسلامی، همیشگی و همه‌جایی دیدن معنویت و جهت‌گیری قدسی مبتنی بر شریعت‌بستگی، همچنین اخلاقی دیدن نظام هستی، مهرورزی نوع‌دوستانه و آزادی از قید بندگی غیر خدا از اساسی‌ترین شاخص‌های انسانی معنوی است.

کلیدواژه‌ها: معنویت، انسان معنوی، اندیشه اسلامی، جهت‌گیری قدسی، خوددوستی، شریعت‌بستگی

۱. گروه فلسفه اسلامی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعه المصطفی العالمیه. هرات، افغانستان.

ایمیل: s.hadisadeqi68@gmail.com

مقدمه

انسان پس از تجربه زندگی مدرن و خسارت‌هایی که از نظر معنوی بر وی تحمیل شد، بار دیگر پی معنویت گرفته و در جست‌وجوی آن برآمده است تا بدین وسیله اندکی از آلام زندگی مدرن بکاهد. عطش انسان به آب گوارا و آرامش بخش معنویت سبب شده که مکتب‌های گوناگون معنوی سر بر آرند و متاع خویش را به انسان خریدار عرضه کنند. هر یک از آن نحله‌ها و مکاتب معنویت‌گرا به فراخور دستگاه فکری خویش شاخصه‌هایی برای انسان معنوی مطرح کرده‌اند. از آنجاکه این مکاتب، اغلب یا با ادیان و حیانی بیگانه‌اند یا برآمده از ادیان تحریف‌شده پیشین، طرح شاخص‌های انسان معنوی در اندیشه اسلامی ضرورت می‌یابد. بنابراین پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخی به این پرسش است: انسان معنوی در اندیشه اسلامی با چه ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی شناخته می‌شود؟

در پی گرایش انسان معاصر به معنویت، محققان نیز به این بحث اقبال نشان دادند و از زوایای گوناگونی به آن پرداختند. چیستی معنویت، نسبت آن با دین و تأثیر آن بر بهداشت و سلامت روان از مباحثی است که همواره محققان را به خود مشغول داشته است. در میان فارسی‌زبانان مصطفی ملکیان اندیشمند نام‌آشنای ایرانی به این بحث پرداخته است. وی در پروژه فکری خویش به جمع «عقلانیت و معنویت» اهتمام ورزیده و در مقالات و مجالات مختلف به توضیح و تبیین دیدگاه‌های خود پرداخته است. راهی به رهایی، مشتاقی و مهجوری، زندگی اصیل و مطالبه دلیل، معنویت در نهج البلاغه و معنویت و عقلانیت، پاره‌ای از گفتارها و نوشتارهای ملکیان در این زمینه است. ناهمساز انگاشته شدن دین و معنویت در آرای وی، مناقشات بسیار برانگیخته است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد آنچه در ادبیات محققان فارسی‌زبان در باب معنویت پدید آمده عمدتاً ناظر به نقد آرای ملکیان در این باب است. در پهنه معنویت پژوهی، در زبان فارسی، چند کتاب دیگر هم قابل یادکرد است: ۱. معنویت در ادیان ابراهیمی؛ ۲. معنویت و دین (هر دو نوشته سید احمد غفاری قره‌باغ)؛ ۳. آفتاب و سایه‌ها نوشته محمد تقی فعالی؛ ۴. عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب نوشته



احمدحسین شریفی؛ ۵. معنویت‌گرایی جدید: مؤلفه‌های مفهومی، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی، نوشته احمد شاکر نژاد.

در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت آنچه در خلال آثار فوق بدان پرداخته شده حول دو محور است: ۱. تلاش در راستای بیان چیستی و مؤلفه‌های معنویت به صورت کلی؛ ۲. معرفی و نقد مکاتب معنوی به صورت کلی. آنچه تا کنون بدان پرداخته نشده - یا دست کم نگارنده در میان آثار پژوهشی در حوزه معنویت پژوهی به آن برنخورده است - بیان شاخص‌های انسان معنوی از دیدگاه اندیشه اسلامی است. در این سیاهه - با اعتراف به قلت بضاعت - سعی دارم این نقیصه را جبران و این جای خالی را پرکنم.

پرداختن به چنین پژوهشی آنجا ضرورت خود را بازمی‌نماید که توجه کنیم: معنویت امری است که خود را در وجود انسان نشان می‌دهد. بنابراین برای دعوت انسان به معنویت راستین صرفاً بیان چیستی و مؤلفه‌های معنویت یا نقد معنویت‌های دروغین کافی نیست؛ بلکه باید به صورت جزئی‌تر نشانه‌ها و ویژگی‌های انسان معنوی را بازنمایاند تا هم محقق کردن آن شاخصه‌ها برای انسان جویای معنویت سهل گردد و هم شناخت انسان معنوی راستین از انسان معنوی‌نما میسر شود. این پژوهش به امید رسیدن به همین هدف سامان یافته است.

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از هرگونه بحثی در مورد شاخص‌های انسان معنوی، بایسته است مفاهیم به کار رفته در عنوان این نوشتار را تعریف کنیم.

۱-۱. معنویت

معنویت مصدر جعلی است. لغت‌شناسان آن را از ماده «عنی» دانسته و «معنوی/معنویات» را «خلاف مادی/حالت نفس و باطن» معنی کرده‌اند. (افرام البستانی، ۱۳۷۶: ۸۲۴) برخی هم آن را از ماده «عنو» به معنی حبس دانسته‌اند. (زبیدی، بی‌تا، ۱۱۷: ۳۹) بنابراین تعبیر قرآنی «عنت الوجوه» به این معنا است که در روز قیامت

چهره‌ها محبوس و مبهوت خداوند متعال می‌شوند. (همان: ۱۵) به مفاهیم نیز از آن جهت معانی اطلاق می‌کنند که اسیر و محبوس ذهن است. (همان: ۱۲۳)

در تعریف اصطلاحی معنویت اختلاف نظر بسیار است و هنوز تعریف یگانه و همه‌پذیری از آن ارائه نشده است. برخی با مقسم قرار دادن «رویکرد به تعریف معنویت»، تعاریف موجود را ذیل پنج دسته گنجانده و از تعریف تجربی، پدیدارشناختی، الهیاتی، تاریخی و تبارشناختی سخن گفته‌اند. (شاكرنژاد، ۱۳۹۷: ۳۷-۱۹۱) تعیین نسبت میان معنویت و دین، دخالت تام و تمامی در ارائه تعریف از آن دارد. از این نگاه تمامی تعاریف ارائه‌شده را می‌توان در سه دسته کلی جای داد: ۱. تعاریفی که معنویت را «لُبّ و گوهر دین» می‌دانند؛ ۲. تعاریفی که معنویت را امری عرفی/ سکولار و ناسازگار با دین می‌دانند؛ و ۳. تعاریفی که معنویت را فرادینی-فراسکولار می‌دانند. (فناپی، ۱۳۹۳: ۱)

معنویت به معنای نخست که از آن به معنویت قدسی/ دینی هم یاد می‌کنند، تاریخی طولانی دارد و مؤدای آن روشن است: دین (آموزه‌های دین) را به دو پاره قشر و لب/ صدف و گوهر تقسیم می‌کند و قشر و صدف را در خدمت و برای حفظ لب و گوهر می‌داند. در این نگاه قشر دین اهمیت ذاتی ندارد، بلکه اهمیت آلی و مقدمی دارد و تا جایی مهم است که در خدمت گوهر دین قرار دارد؛ آنچه اهمیت ذاتی دارد و باید به آن رسید و ملتزم ماند همان گوهر است. مصطفی ملکیان در پاره‌ای از آثار خویش معنویت را گوهر دین معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۷۹: ۴) محققانی مانند پارگامنت نیز که معنویت را جست‌وجوی امر قدسی و کارکرد اصلی دین معرفی می‌کنند (تان و دانگ، ۲۰۰۱: ۲۶۹) هرچند از تعبیر صدف و گوهر بهره نمی‌گیرند، تعریفشان ذیل همین دسته از تعریف‌ها می‌گنجد.

ایراد این تعریف آن است که تعبیر «گوهر دین» تعبیری مبهم و مه‌آلود است و به‌صورت دقیق و روشن چیزی بیان نمی‌کند؛ زیرا می‌توان پرسید که «گوهر دین» چیست؟ و چه معیاری برای بازشناسی گوهر از صدف وجود دارد؟ برخی اندیشمندان معاصر از این تعبیر دست‌کم چهار تفسیر متفاوت ارائه کرده‌اند. (جوادی آملی،



۱۳۹۸ الف: ۶۱-۷۳) ملکیان برای گذر از این ابهام، تعبیر دیگری را برای معادل نهادن با معنویت پیش می‌نهد: «دین عقلانیت یافته»؛ یعنی دینی که در آن آدمی در حد وسع و توان خویش عقلانیت را پاس می‌دارد (ملکیان، همان: ۶) با این همه وی در آثار مختلف خویش معانی متفاوتی برای عقلانیت بیان کرده و گاه حتی به نداشتن تصویری روشن از معنای عقلانیت اذعان می‌کند. (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۱: ۳۱) این را نیز می‌توان پرسید که به چه دلیل باید معنویت را معادل با عقلانیت (عقلانیت ناسازگار با تعبد) دانست؟ ظاهراً برای این پرسش پاسخی ارائه نشده است.

معنویت به معنای دوم را باید نوعی دین جدید دانست که می‌کوشد با گذر از: ۱. متافیزیک ادیان سنتی؛ ۲. متون مقدس ادیان سنتی؛ ۳. تاریخ مقدس؛ و ۴. شخصیت‌های مقدس/ الگوهای انسانی ادیان سنتی، به‌عنوان بدیل دین سنتی عرض‌اندام کند (فنایی، همان) و چتری برای فراگرفتن انسان‌های معنویت/ تعالی‌جوی ضد دین و دین‌داری نهادینه و ساختارگرا فراهم آورد. (شاکرنژاد، ۱۳۹۷: ۹۱)

این معنا از معنویت در واکنش به: ۱. گرفتار آمدن ادیان سنتی در دام تهی شدن از معنویت یا کم‌رنگ شدن آن؛ و ۲. عوض شدن جای صدف و گوهر در ادیان سنتی پدید آمده است و خود با سه پرسش جدی روبه‌رو است: آیا: ۱. چنین معنویتی امکان وجود یافتن؛ ۲. توان برآوردن نیازهای معنوی انسان و ۳. امکان گرفتار نشدن به سرنوشت ادیان سنتی را دارد؟ (فنایی، همان) اگر فرض کنیم چنین معنویتی هم امکان دارد و هم توان برآوردن نیازهای انسان معنویت‌جو را از این نکته نمی‌توانیم بگذریم که چنین معنویتی خود به تدریج گرفتار سرنوشت ادیان نهادینه و تاریخی خواهد شد: گرفتار قشر و لب و نشستن قشر به جای لب خواهد شد. دست‌کم تضمینی وجود ندارد که چنین نشود.

معنای سوم معنویت را هم با معنویت قدسی سازگار دانسته‌اند و هم با معنویت سکولار؛ به این معنا که معنوی بودن نه مستلزم پذیرفتن پیش‌فرض‌های دینی است و نه مستلزم پیش‌فرض‌های سکولار، بلکه نسبت به هر دوی آن‌ها لااقتضا است و حالت خنثی دارد. این گونه از معنویت، دست‌کم با سه مؤلفه «وظیفه‌جویی»، «لغوگریزی»

و «خود فرمان‌روایی» تعریف می‌شود. (فناپی، همان: ۲-۶) خود فرمان‌روایی اگر به معنای نفی تعبد و عمل کردن بر مبنای تشخیص عقل خود باشد - چنان‌که در آثار فناپی دیده می‌شود - به نظر می‌رسد با دین ناسازگار است. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد این تعریف هم با دین می‌سازد و هم با سکولاریسم.

تعریف‌هایی را که معنویت را «دغدغه امور مقدس یا متعالی» (سیمونتون و شرمن، ۲۰۰۱: ۲۱۶) یا «تجارب شخصی فرد» (تورسن و دیگران، ۲۰۰۱: ۱۷۶) می‌دانند؛ اما لزوماً آن را مرتبط با یک سنت اعتقادی تثبیت‌شده نمی‌انگارند، می‌توان ذیل معنای سوم معنویت طبقه‌بندی کرد. ملکیان در پاره‌ای از آثارش در مورد برخی از مؤلفه‌های معنویت معتقد است با خدا‌باوری و خدا‌ناباوری نسبت یکسان دارد. (ملکیان، بی‌تا: ۲۵۰)

با همه‌کندوکاو‌هایی که در باب تعریف معنویت شده است، باید اذعان کرد که هنوز تعریف دقیقی از آن ارائه نشده است. این مشکل در ارائه تعریف معنویت قدسی بیرون آمده از دل آموزه‌های اسلامی - شاید به دلیل نوپدید بودن موضوع - بیشتر حس می‌شود.

۲-۱. اندیشه اسلامی

تعبیر «اندیشه اسلامی» در گام نخست ممکن است فراورده‌های فکری اندیشمندان مسلمان را در ساحت‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی به ذهن بیاورد؛ چنان‌که معمولاً وقتی سخن از اندیشه اسلامی می‌رود چنین معنایی اراده می‌شود. در این پژوهش مراد از اندیشه اسلامی آموزه‌های قرآن و سنت (قول، فعل و تقریر معصوم) و اندیشه‌های متفکران مسلمان است. بنابراین دستور کار این پژوهش، بیان ویژگی‌های و شاخص‌های انسان معنوی از دیدگاه قرآن و سنت و آرای اندیشمندان مسلمان است.

۲. شاخص‌های انسان معنوی

مراجعه به قرآن و سنت و آرای اندیشمندان مسلمان نشان می‌دهد که از دیدگاه دینی - اسلامی می‌توان ویژگی‌های بسیاری برای انسان معنوی برشمرد. در این نوشتار



بی‌آنکه مدعی احصای تمامی ویژگی‌های انسان معنوی از این منظر باشیم، تلاش می‌کنیم مهم‌ترین شاخص‌های انسان معنوی را شرح و بسط دهیم.

۱-۲. همیشگی و همه‌جایی دیدن معنویت

نخستین ویژگی انسان معنوی موردنظر اسلام و وجه تمایز او را از انسان غیر معنوی، باید در آن دانست که او در همه حال و در همه جا معنوی است. به دیگر سخن انسان معنوی اسلام در تمامی حالات و در تمامی مواضع معنوی است؛ نه این‌که در وضع و حال ویژه‌ای معنوی باشد و بیرون از آن وضع و حال مانند انسان‌های عادی زیست کند. فی‌المثل چنین نیست که انسان معنوی اسلام صرفاً در اوقات نماز یا ماه رمضان و شب‌های قدر و ایام اعتکاف یا در مکان‌هایی مثل مساجد و مشاهد، معنوی باشد و در کوچه و بازار یا خانه و محل کار به معنویت بی‌توجه باشد و زندگی‌اش با انسان غیر معنوی هیچ تفاوتی نداشته باشد. به همین قیاس روی آوردن وی به معنویت منحصر به ایام عسر و سختی هم نیست، بلکه در ایام دیگر نیز همواره متوجه عالم معنا و باطن جهان است. معنویت همچون خونی در عظام و عروق زندگی انسان معنوی جاری است و هیچ لحظه و حصه‌ای از زیست انسان معنوی را نمی‌توان خالی از توجه به معنویت یافت.

انسان‌های دارای زندگی موزاییکی و خانه‌خانه که در هنگامه‌های خاصی به خدا روی می‌آورند و فارغ از آن هنگامه‌ها از خدای خویش روی برمی‌تابند، از منظر قرآن نکوهیده‌اند: «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ». (عنکبوت: ۶۵) این لحن عتاب‌آلود و نکوهش‌آمیز قرآن با همین مضمون در جاهای مختلف (یونس: ۲۲؛ لقمان: ۳۲) تکرار شده است. در پاره‌ای دیگر از آیات نیز همین مضمون آمده است: «وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ». (فصلت: ۵۱) پاره‌سومی از آیات قرآن انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. گروهی که در هنگامه سختی و بلا بی‌تابی می‌کنند و در هنگامه وفور نعمت بخل می‌ورزند: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا»؛ (معارج: ۲۰ و ۲۱) ۲. گروهی که از این دو صفت مبرایند و در مقابل

به صفات اخلاقی دیگری آراسته‌اند. قرآن این گروه را «مصلین» می‌خواند و ضمن استثنا کردن آنان از حکم انسان‌های «جزوع» و «منوع» ویژگی‌های دیگری برای آنان برمی‌شمارد که نشان می‌دهد آنان همواره و در همه حال معنوی‌اند. این ویژگی‌ها از این قرار است: ۱. مداومت بر نماز و محافظت از آن (ارتباط روحی مستمر با حقیقت هستی)؛ ۲. اعتقاد به این که سائلان و محرومان جامعه حق معینی در اموال وی دراند (توجه به معنویت در روابط اجتماعی)؛ ۳. باورمندی به قیامت و بیمناکی از عذاب الهی؛ ۴. دامن‌نگهداری از بی‌عفتی و انحصار روابط جنسی به چارچوب ازدواج (توجه به معنویت حتی در خصوصی‌ترین حالات)؛ ۵. امانت‌داری؛ ۶. پایبندی به عهد و پیمان؛ و ۷. قیام به شهادت/گواهی دادن (پایبندی به حق و حقیقت در روابط اجتماعی) (ر.ک. معارج: ۲۰-۳۴)

موزاییکی شدن زندگی انسان‌ها و توجه پاره‌وقت به خدای جهان از آن جهت است که انسان در هنگامه‌های فراغت از گرفتاری، به اسباب زندگی مشغول می‌شود و گمان می‌برد اسباب تأثیر استقلالی در رتق و فتق امور دارند. انسان مؤمن چون همواره حاکمیت مطلق خداوند بر تمامی اسباب را پذیرفته و برای اسباب عادی هیچ استقلالی قائل نیست، همواره متوجه مسبب اسباب است. (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۲۰-۳۲۸)

۲-۲. جهت‌گیری قدسی

در آموزه‌های اسلامی، انسان موجودی کمال‌طلب و کمال‌نهایی وی هم قرب الهی معرفی شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۴۳) البته قرب هم نه به معنای نزدیکی اعتباری و نه به معنای نزدیکی فلسفی است، بلکه به معنای نزدیکی روحی است؛ زیرا قرب اعتباری تصویری عامیانه از رابطه انسان و خداست و قرب فلسفی مختص رابطه انسان با خدا نیست. قرب فلسفی، خدا را با انسان همان اندازه نزدیک می‌بیند که با دیگر موجودات. قرب روحی داستان متفاوتی دارد. در این گونه از قرب انسان به خدا از نظر روحی نزدیک می‌شود و ارتباط عمیقی با وی برقرار می‌کند که در اثر آن تیرگی‌های وجود انسان زائل می‌شود و شفافیت آئینه‌واری به جای آن می‌نشیند و



زان پس انسان در نسبتی که با خدا برقرار می‌کند عین الربط بودن خویش را با علم حضوری می‌یابد. (ر.ک. همان: ۳۴۶-۳۵۰)

وقتی کمال مطلوب انسان در اندیشه اسلامی چنین تعریف می‌شود، طبیعتاً حرکت وی هم به همان سمت و سو جهت داده می‌شود و هرگونه انحرافی از این مسیر، انحراف از مسیر هویت انسانی وی تلقی می‌شود. بر همین پایه است که برخی از اندیشمندان معاصر با اصطیاد از آیات قرآن کریم انسان را «حیّ متألّه: زنده خداخواه» تعریف می‌کنند و انسان‌های کافر، مشرک، منافق و... را که از مسیر خداخواهی منحرف شده‌اند - هرچند در اصطلاح منطقی و عرف مردم برخوردار از فصل انسان (نطق) اند - فاقد فصل ممیز انسان از غیر انسان (تألّه) می‌دانند. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۹۸ ب: ۱۳۶-۱۵۵)

تفاوت انسان معنوی مورد نظر اسلام با انسان غیر معنوی در آن است که انسان معنوی در تمامی پهنه‌های زندگی چنان حرکت می‌کند که نه تنها افکار و اعمالش مانع سیر در جهت کمال مطلوبش نشود، بلکه در این مسیر ممد واقع شود و هر گامی که برمی‌دارد مقدمه‌ای برای گام بعدی باشد تا پله پله او را به ملاقات خدا برساند؛ زیرا او می‌داند که به‌سوی پروردگارش در حرکت است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمُلَاقِيهِ». (انشقاق: ۶) در چنین نگاهی است که زندگی و مرگ انسان نیز به‌سان نماز و عبادتش جهت‌گیری قدسی می‌یابد: «قُلْ إِن صَّلَاتِي وَنُفْسِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ». (انعام: ۱۶۲ و ۱۶۳) این همان چیزی است که در پاره‌ای دیگر از تعبیرات قرآنی به آن رنگ خدا اطلاق شده است: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ». (بقره: ۱۳۸)

۳-۲. اخلاقی دیدن نظام هستی

در باور انسان معنوی اسلام، نظام هستی نظامی اخلاقی است. به این معنا که دست خلقت، نظام هستی را شعورمند آفریده است. ازاین‌رو نظام هستی هم خوبی و بدی اعمال انسان را درک می‌کند و هم به آن واکنش مناسب نشان می‌دهد. (ملکیان،

۱۳۸۰: ۱۴-۱۷) قرآن کریم به شعورمندی هستی و درک و واکنش آن اشاره کرده است: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». (زلزله: ۷ و ۸) این معنا در آیات مختلف تکرار شده است: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ». (انبیا: ۴۷) نمونه انسان باورمند به شعورمندی نظام هستی لقمان حکیم است که خطاب به فرزندش می‌گوید: «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ». (لقمان: ۱۶)

نتیجه باورمندی به اخلاقی بودن نظام هستی آن است که انسان به آرامش خاطر می‌رسد. انسان معنوی از آن جهت که باورمند به شعورمندی نظام هستی است، آرامش دارد؛ زیرا می‌داند که تمامی خوب و بد‌ها ثبت شده است و روزی محاسبه خواهد شد. بنابراین اگر کار نیکی کرده‌ام و اگر کسی در حق من کار بدی کرده است هیچ‌کدام هدر نمی‌رود و از حافظه هستی پاک نمی‌شود. هرکسی با نتیجه‌کردار نیک و بد خود مواجه خواهد شد: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»؛ (بقره: ۲۸۶) نه کسی به جای کسی بازخواست می‌شود: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره: ۱۳۴) و نه کسی - حتی نزدیکان - بار کسی را برمی‌دارد: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى». (نجم: ۳۸؛ فاطر: ۱۸؛ زمر: ۷؛ اسرا: ۱۵؛ انعام: ۱۶۴)

۴-۲. خوددوستی

از ویژگی‌های انسان معنوی آن است که خود را دوست می‌دارد. البته این خوددوستی را نباید به معنای خودبزرگ‌بینی و برتری‌طلبی دانست؛ زیرا برتری‌طلبی و خود را از دیگران برتر و بزرگ‌تر دیدن با معنویت در تقابل است و سر ناسازگاری دارد. خوددوستی به این معناست که انسان معنوی با این‌که نسبت به وضع عالم و آدم بی‌توجه نیست و به همه‌چیز و همه‌کس محبت می‌کند، به‌شدت به تعالی روحی و هدف کمال‌طلبانه خود حساس است و به هیچ قیمتی حاضر نیست در این زمینه خللی به وجود آید. تعبیر قرآنی این خصیصه مواظبت از نفس است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ



أَمْنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ». (مائدة: ۱۰۵) به همین دلیل است که اگر امری با تعالی وی در تقابل قرار گیرد، حتماً سمت تعالی خودش را می‌گیرد. به دیگر سخن انسان معنوی حاضر نیست به خاطر هیچ‌کس و هیچ‌چیزی جهنمی شود و از پیمودن مسیر کمال بازماند. در نقطهٔ مقابل، هر امری که سبب تعالی وی شود از آن استقبال می‌کند؛ هرچند با تحمل مشقت و مرارت‌های بسیار و حتی مواجهه با مرگ باشد. با چنین نگاهی است که می‌توان برای صفات پسندیده‌ای مانند انفاق، ایشار، دفاع از مظلوم، مبارزه با ظالم و شهادت در راه یک هدف متعالی محمل درستی یافت؛ وگرنه در نگاه غیر معنوی به زندگی چنین صفاتی سراسر خسارت و تباهی جلوه می‌کند.

در این زمینه توصیه‌های حضرت امام علی^(ع) به فرزندش، امام حسن^(ع)، شنیدنی است. در این توصیه‌های از طرفی به بازداشتن نفس از پستی‌ها (مواظبت از نفس) تأکید می‌کند: «و اکرم نفسک عن کلّ دئیة و ان ساقطک الی الرغائب، فانک لن تعتاض بما تبذل من نفسک عوضاً»؛ (نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۱) و از طرفی به صبر در برابر مشکلات، تلاش در راه خدا، نهی از منکر و دوری از اهل منکر: «و انکر المنکر بیدک و لسانک و باین من فعله بجهدک و جاهد فی الله حق جهاده و لاتأخذ فی الله لومة لائم و خض الغمرات للحق حیث کان و تفقه فی الدین و عود نفسک التصبر علی المکروه و نعم الخلق التصبر فی الحق». (همان)

۵-۲. مهرورزی نوع‌دوستانه

عطوفت و مهرورزی نوع‌دوستانه از دیگر شاخصه‌های انسان معنوی موردنظر اسلام است. انسان معنوی اسلام همان‌گونه و به همان اندازه که نسبت به سعادت و کمال خودش حساس است، به سرنوشت و کمال و سعادت هموعان خویش نیز حساسیت نشان می‌دهد. (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۲: ۱۲۰) نمونهٔ این نوع‌دوستی را در پیامبر اسلام^(ص) می‌بینیم. آورده‌اند که آن حضرت با آن‌که در جنگ احد زخم خورده و رنج بسیار کشیده بود و خون صورت مبارکش را فراگرفته بود، حاضر نشد تحمیل‌کنندگان آن رنج و زخم را نفرین کند، بلکه هم‌زمان با پاک کردن خون از صورت دست به دعا برداشته و برای قومش از خدا طلب هدایت می‌کرد: «اللهم اهد قومی فإنهم

لا یعلمون» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۰: ۲۰-۲۱) اهتمام پیامبر اکرم (ص) به هدایت‌گری و دست‌گیری از هم‌نوعانش در مسیر سعادت و کمال چنان بود که رنج آنان بر او گران می‌آمد و مهرورزانه برای هدایت آنان غصه می‌خورد: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ»؛ (توبه: ۱۲۸)؛ «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ». (یوسف: ۱۰۳) کار غصه خوردن‌های پیامبر به آنجا رسید که خداوند بر او نهیب زد: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»؛ (شعرا: ۳)؛ «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا». (کهف: ۶) مهرورزی نوع‌دوستانه پهلوه‌های دیگری هم دارد و در پهنه‌های دیگر زندگی هم بروز و ظهور می‌یابد. در احادیث اهتمام‌کننده به امور خلق، محبوب‌ترین انسان نزد خدا دانسته شده است: «الخلق کلهم عیال الله و احبهم الی الله عزّ و جلّ انفعهم لعیاله». (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۲۰) در پاره‌ای دیگر از احادیث، مهربانی و خیررسانی به مردمان - اعم از نیکوکار و بدکار - اوج خردورزی نام گرفته است: «رأس العقل بعد الدین التودّد الی الناس و اصطناع الخیر الی کل برّ و فاجر». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱: ۳۹۲) نامه امام علی (ع) به مالک اشتر به پهلوی دیگر قضیه یعنی مهرورزی با مردم در مقام حکومت‌گری، اشاره دارد. در آن نامه، حضرت از مالک اشتر می‌خواهد که مهربانی، محبت و لطف به مردم را پوشش دل خویش گرداند و چونان درنده‌ای نباشد که خوردن آنان را غنیمت شمارد؛ زیرا آنان دو گروه‌اند: «اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق». (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

۶-۲. بی‌توقعی

انسان معنوی به‌رغم آن‌که به همه نیکی و همه انسان‌ها را نوع‌دوستانه از مهرورزی خود بهره‌مند می‌کند، در برابر آن توقعی از کسی ندارد. (شریفی، ۱۳۹۲: ۱۳۲) او هرچه می‌کند نه برای آن است که پاداشی دریافت کند، بلکه برای آن است که خودش را در مسیر تقرب به خدا یک‌منزل جلوتر ببرد. به سخن دیگر انسان معنوی در مسیر خدمت به خلق فقط با خدا معامله می‌کند و از او توقع جبران دارد؛ نه از غیر او. قرآن کریم اهل‌بیت (ع) را به‌عنوان نمونه چنین انسان‌های بی‌توقع و بی‌چشم‌داشتی



معرفی می‌کند که پس از اطعام ایثارگران مسکین و یتیم و اسیر گفتند: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا». (انسان: ۹)

پیامد بی‌توقع بودن و چشم به نیکی متقابل نداشتن آن است که انسان در صورت جبران نکردن دیگران رنج نمی‌برد؛ زیرا او با خدا معامله کرده و می‌داند که روزی نتیجه آن را خواهد دید. انسانی که با خدا معامله نکرده و در برابر نیکی‌ای که در حق کسی انجام داده توقع جبران و نیکی متقابل دارد، در صورت نیکی ندیدن، آزرده‌خاطر می‌شود و از طرف مقابل می‌رنجد.

۷-۲. زیبایی

قرآن پدیده‌های هستی را زیبا و برخوردار از جمال و زینت معرفی می‌کند: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا». (کهف: ۷) در پاره‌ای از آیات به صورت جزئی از برخی موجودات نام می‌برد و جمال و زینت آن را به انسان غافل گوش‌زد می‌کند؛ چنان‌که از چارپایان یاد کرده است: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ». (نحل: ۶) یا اسب و قاطر و الاغ را زینت دانسته است: «وَالْخَيْلَ وَالْإِبْغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». (نحل: ۸)

گاه ممکن است این زیبایی حتی در قالب پدیده‌ای تلخ و ناگوار جلوه کند؛ چنان‌که در مورد حضرت زینب^(س) اتفاق افتاد: آنگاه که ابن زیاد با طعنه از آن حضرت پرسید: دیدی خداوند با برادر و اهل بیت چه کرد؟ حضرت پاسخ داد: «ما رأيت الا جميلاً». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۵: ۱۱۶)

انسان معنوی مورد نظر اسلام، انسانی است که چشمش به زیبا دیدن پدیده‌های هستی عادت کرده است و صدر و ذیل آن را زیبا می‌بیند. در واقعه سخت و سنگین عاشورا و ماجرای اسارت اهل بیت^(ع) جز چشم زیبایی‌بین یک انسان والا و معنوی چه کسی می‌تواند سراسر زیبایی و جمال ببیند؟

۸-۲. شریعت‌بستگی

اسلام برای انسان هدفی مقرر و از آن با نام قرب الهی یاد کرده است. رسیدن به

قرب الهی بدون برنامه عملی یا دستورالعمل و نقشه راه ممکن نیست؛ زیرا این راه پیچ و خم‌های بسیار و پرتگاه‌های پر شمار دارد و اندکی کج روی و بی‌راهه رفتن می‌تواند به سقوط در دره هولناک هلاک بینجامد. اکنون این پرسش رخ می‌نماید که نقشه راه مطمئن و برنامه عمل را چه کسی می‌تواند در اختیار انسان بگذارد تا با حرکت بر اساس آن به مقصود راه برد؟ انسان معنوی اسلام به دلیل این که خداوند را خالق انسان و جهان و عالم به تمامی شئون او می‌داند، برنامه عمل رسیدن به کمال و هدف از خلقت خویش را نیز از خالق دانای خویش می‌خواهد: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». (طه: ۵۰) اینجا یکی از دوراهی‌های سرنوشت‌سازی است که انسان معنوی اسلام با سرسپردگی به شریعت راه خود را از انسان غیر معنوی و انسان معنوی‌نما جدا می‌کند. معنویت اسلامی سرسپردگی و تعبد در برابر فرمان‌های شرعی را مطابق با مقتضای فطرت آدمی و منطبق بر مصالح و در جهت سعادت و کمال وی معرفی می‌کند و میان ۱. آفرینش و طبیعت ویژه انسان (فطرت)؛ ۲. هدفی که برای وی در نظر گرفته شده (رسیدن به مقام قرب/سعادت)؛ و ۳. نقشه راه رسیدن وی به هدف، مناسبت تام و تمامی می‌بیند. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱: ۵۷-۶۴) در این راه عقل به‌تنهایی نمی‌تواند انسان را به سر منزل مقصود برساند؛ زیرا تنها چیزی که در رابطه با برنامه رسیدن به کمال معنوی از عقل برمی‌آید درک این معنای کلی است که از هر آنچه انسان را از راه سعادت باز می‌دارد، باید اجتناب کرد، اما جزئیات آن از حیطه درک عقل بیرون است و باید آن را از وحی و شرع تلقی کرد (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۵۱) نمونه‌ای از این دستورهای جزئی فراتر از درک عقل را می‌توان در دستورالعمل‌های ائمه هدی^(ع) به پاره‌ای از یارانشان دید. مطابق برخی از احادیث، هنگامی که ائمه به برخی از افراد ذکری را تعلیم می‌دادند و آن فرد ذکر را با اندکی تغییر و جابه‌جایی اجرا می‌کرد، ائمه هدی آنان را از این کار نهی می‌کردند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۱۴-۳۱۵) سخن غز و پرمغز امام صادق^(ع) را که فرمود: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية». (شهید ثانی، ۱۳۷۷: ۵۹۸) می‌توان به همین معنا فهمید که اگر بالا رفتنی در مقامات معنوی به‌سوی هدف کمالی انسان



وجود داشته باشد، لاجرم با نردبان تعبد در برابر احکام شرع اتفاق خواهد افتاد. بر اساس این دیدگاه برای انسان راه دومی وجود ندارد که بتواند به عنوان راه بدیل انتخاب کند؛ یا باید بر اساس برنامه الهی و در چارچوب مقررات شرع به سوی کمال معنوی خویش حرکت کند یا ناگزیر به ورطه هلاکت خواهد افتاد.

۹-۲. آزادی از بند بندگی غیر خدا

آزادی در بینش اسلامی به این معناست که هیچ مانعی سد راه رسیدن به کمال نباشد تا هر موجودی بتواند به سمت کمالی که متناسب با نوع خلقت ویژه آن است حرکت کند. این معنا از آزادی پیش نیاز رسیدن به کمال و سعادت است. (ر.ک. مطهری، ۱۳۹۸: ۱۱ و ۱۲) بنابراین انسان هم اگر بخواهد به سعادت و کمال ویژه خویش (تقرب به خدا) برسد، نیازمند آزادی است. آزادی به دو گونه اجتماعی و معنوی تقسیم می‌شود.

آزادی اجتماعی - که خود ممکن است به گونه‌های ریزتری تقسیم شود - آن است که در اجتماع و روابط اجتماعی فردی دیگر را به بردگی و استثمار و استعمار نکشد و در راه رشد و کمال اجتماعی اش مانع ایجاد نکند و منافع حاصل از کار و تلاش وی را برای خود بر ندارد. (ر.ک. مطهری، همان: ۱۳) تعبیرات قرآنی‌ای چون «وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۶۴) که پیامبر موظف به ابلاغ آن به اهل کتاب شد، به همین گونه از آزادی اشاره دارد. موسای کلیم نیز زمانی که با منت‌گذاری از سوی فرعون مواجه شد، در پاسخ وی گفت: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ». (شعرا: ۲۲) استعباد بنی اسرائیل از سوی فرعون همان سلب آزادی اجتماعی آنان بود.

آزادی معنوی - که از نظر درجه و ارزش مهم‌تر از آزادی اجتماعی و بلکه اساس آزادی اجتماعی است - آن است که انسان اسیر نفس و خواهش‌های نفسانی خویش نباشد و از قید خودخواهی، استکبار، شهوت پرستی و مقام پرستی و هزار آفت اخلاقی و روحانی دیگر و در یک کلام از بند نفس خودش رهیده باشد (ر.ک. مطهری، همان:

انسان معنوی اسلام کسی است که از هر دو آزادی برخوردار باشد؛ نه بنده و تحت استعمار و استثمار و ستم کسی در روابط اجتماعی باشد و نه روح فناپذیرش را به شیء و جاه و مال و مقام و شهوت و شهرت فناپذیر گره بزند. امام علی^(ع) در توصیه‌ای به امام حسن مجتبی^(ع) او را به آزادی از قید بندگی غیر دعوت و سفارش می‌کند که تعبدش صرفاً در برابر خدای هستی باشد: «ولیکن له تعبدک و الیه رغبتک و منه شفقتک... ولا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرّاً». (نهج البلاغه، نامه ۳۱) به نظر می‌رسد با آوردن دو تعبیر تعبد و رغبت در این سخن، علی^(ع) به خوبی هر دو جنبه آزادی را پوشش داده و به آن توصیه و تأکید کرده است.

۱۰-۲. خوش‌بینی نسبت به آینده

از ویژگی‌های انسان معنوی اسلام خوش‌بینی به آینده انسان و جهان است. امروزه بسیاری از اندیشمندانی که با معنویت بیگانه‌اند، با حساب و کتاب عادی نسبت به آینده اظهار بدبینی می‌کنند. فزونی گرفتن تولید سلاح‌های کشتار جمعی، گرم‌تر شدن جو زمین در اثر صنعتی شدن و استفاده از سوخت‌های فسیلی، فزونی گرفتن تولیدمثل و افزایش جمعیت انسان در کره زمین، خشک‌سالی‌ها و کمبود مواد ارتزاقی، تخریب محیط‌زیست توسط انسان و صدها پدیده دیگر نشانه‌هایی است که با حساب و کتاب مادی و بر اساس منطق عادی بشر جای نگرانی دارد. با همین حساب و کتاب‌ها است که دانشمندان و مؤسسات مختلف تحقیقاتی در این موارد به‌صورت مداوم به بشر هشدار می‌دهند و نگرانند که اگر این پدیده‌ها کنترل نشود، به نابودی زمین خواهد انجامید.

اگر به این قضایا صرفاً با عینک مادی بنگریم، به آنان حق می‌دهیم و نگرانی‌شان را بجا می‌دانیم. با منطق «مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُ الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ»، (جاثیه: ۲۴) بیش از این هم نمی‌توان گفت. با این همه انسان معنوی موردنظر اسلام - علی‌رغم آن‌که از خطر آفرین بودن این موارد آگاهی دارد - نه مضطرب است، نه پریشان و دل‌نگران. دلیل آن‌هم آن است که انسان معنوی حساب و کتاب دیگری دارد و در پس این عالم مادی دست نامرئی دیگری را در کار تدبیر جهان می‌بیند. در این



وانفسایی که بشر مادی هزار نوع اضطراب و دلهره دارد، انسان معنوی به وعده‌های الهی دلگرم است و می‌داند که «جهان را صاحبی باشد خدا نام» که آنچه در کائنات و ممکنات پدید می‌آید، بی‌اذن و امر و اراده او نیست.

این منطقی است که قرآن از آن با تعبیر «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۳) یاد می‌کند. انسان معنوی با اتکا به ایمانی که به غیب دارد، آسوده‌خاطر است؛ زیرا می‌داند تا خدا وعده‌اش مبنی بر حکومت بندگان صالح در روی زمین (ر.ک. انبیا: ۱۰۵) را محقق نکند، زمین و اهلش نابود نخواهند شد. در نظر انسان معنوی زمین آینده‌ای دارد که در آن حکومتی عادلانه برپا می‌شود و شهریاری زمین از آن کسی خواهد بود که زمین را از دادگری پر می‌کند و با نور و برهان روشنایی می‌بخشد و به چنین شهریاری، انسان‌های طول و عرض زمین ایمان می‌آورند و درندگان با هم به صلح می‌نشینند؛ زمین کنوز و نباتش را ظاهر و آسمان برکاتش را نازل می‌کند. (ر.ک. طبرسی، ۱۴۰۳، ۲: ۲۹۱)

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که:

۱. بر سر تعریف معنویت اختلاف‌نظرهای بسیاری پدید آمده است و تاکنون تعریف همه‌پذیری از آن ارائه نشده است؛
۲. اندیشمندان مسلمانی که دل در گرو آموزه‌ها و عقاید دینی دارند، در باب تعریف معنویت - شاید به دلیل نوپدید بودن موضوع - کاری نکرده‌اند. بنابراین می‌طلبد که پژوهشگران و اندیشمندان باورمند به معنویت قدسی / اسلامی برای ارائه تعریفی جامع و مانع بر مبنای آموزه‌های قدسی دین تلاش کنند؛
۳. تا ارائه شدن تعریفی دقیق از معنویت راه دیگری که می‌توان کم و بیش از آن طریق به مفهوم معنویت و شناخت انسان معنوی نزدیک شد، بیان شاخص‌های انسان معنوی است؛ کاری که در این پژوهش کرده‌ایم؛
۴. پاره‌ای از شاخص‌های انسان معنوی که به گمان این قلم از قرآن و روایات و آرای

اندیشمندان اسلامی قابل اصطیاد است، بدین قرار است: ۱. همیشگی و همه‌جایی
 دیدن معنویت؛ ۲. جهت‌گیری قدسی؛ ۳. اخلاقی دیدن نظام هستی؛ ۴. خوددوستی؛
 ۵. مهرورزی نوع‌دوستانه؛ ۶. بی‌توقعی؛ ۷. زیبایی‌بینی؛ ۸. شریعت‌بسندگی؛ ۹. آزادی
 از بند بندگی غیر خدا؛ و ۱۰. خوش‌بینی نسبت به آینده.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آلن سی. شرمین و استفانی سیمونتون، (۲۰۰۱)، *سنجش دین‌داری و معنویت در پژوهش‌های مربوط به سلامت*، (ترجمه: علی‌رضا شیخ شجاعی)، نقد و نظر، سال نهم، شماره اول و دوم (پیاپی: ۳۳-۳۴)، ۱۳۸۳، ص ۲۹۳-۳۲۹.
۲. افرام البستانی، فواد، (۱۳۷۶)، *فرهنگ ابجدی*، (ترجمه: رضا مهیار)، تهران: انتشارات اسلامی.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ الف): *دین‌شناسی*، قم: اسراء.
۴. _____ (۱۳۹۸ ب)، *تفسیر انسان به انسان*، قم: اسراء.
۵. _____ (۱۳۹۸ ج)، *حکمت عبادات*، قم: اسراء.
۶. حمیری، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت، اول.
۷. زبیدی، محمد بن محمد، (بی‌تا)، *تاج العروس فی جواهر القاموس*، بی‌جا: دارالهدایه.
۸. سیانگ یانگتنان و نتالی جی. دانگ، (۲۰۰۱)، *دخالت معنویت در بهبودی و تمامیت*، (ترجمه: مهدی شیرینی)، نقد و نظر، سال نهم، شماره اول و دوم (پیاپی: ۳۳-۳۴)، ۱۳۸۳، ص ۳۶۷-۳۹۳.
۹. شاکر نژاد، احمد، (۱۳۹۷)، *معنویت‌گرایی جدید: مؤلفه‌های مفهومی*، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. شریفی، احمد حسین، (۱۳۹۲)، *عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*، قم: پرتو ولایت.
۱۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۷۷)، *شرح مصباح الشریعه*، (ترجمه: عبدالرزاق گیلانی)، تصحیح آقا جمال خوانساری، تهران: پیام حق.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۸)، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۱، «به کوشش سید هادی خسروشاهی»، قم: بوستان کتاب.





۱۳. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۱ ق)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، (تحقیق و تصحیح: محمدباقر خراسان)، مشهد: نشر مرتضی.
۱۴. فنایی، ابوالقاسم، (۱۳۹۳)، *معنویت از نگاه قرآن*، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۲، ص ۹-۱۳.
۱۵. کارل ای. تورسین و دیگران، (۲۰۰۱)، *معنویت، دین و بهداشت*؛ شواهد، موضوعات و علائق، (ترجمه: احمدرضا جلیلی)، نقد و نظر، سال نهم، شماره اول و دوم (پیاپی: ۳۳-۳۴)، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶-۲۱۶.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، *سجاده‌های سلوک*: شرح مناجات‌های حضرت سجاد^(ع)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. _____، (۱۳۹۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۸): *آزادی معنوی*، تهران: صدرا.
۲۰. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹)، *درس گفتار معنویت در نهج البلاغه*، (ارائه شده در صদانت: <https://3danet.ir/nahj-al-balagha-spirituality-malekian>)
۲۱. _____، (۱۳۸۰)، *معنویت و عقلانیت*، *اگزستانسیالیسم*، سکولاریسم، با همکاری معاونت پژوهشی دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق^(ع)
۲۲. _____، (۲۰ تیر ماه ۱۳۹۱)، *معنویت اگر متعبدانه باشد معنویت نیست*، روزنامه شرق، تدوین فریدون کدخدایی.
۲۳. _____ (بی تا)، *زندگی اصیل و مطالبه دلیل*، پژوهش نامه متین، شماره ۱۵ و ۱۶، ص ۲۲۹-۲۶۳.