



A Critical Analysis of Spiritual Humanism as the Anthropological Basis of Separating Spirituality from Religion with Emphasis on the Works of Allameh Tabatabaei¹

Atefeh Ghazi Zahedi¹  Seyed Ahmad Ghafari Ghare Baghi² 

Ali Asgari Yazdi³ 

1. Graduated in Education Teacher Training, Department of Theoretical Foundations, University of Tehran and instructor of the Department of Education, Isfahan University of Technology, Golpayegan Technical Engineering Campus, Isfahan, Iran (corresponding author).
Email: atefeghazi@yahoo.com
2. Associate Professor, Department of Mysticism and Religions, Iranian Institute of Hikmat and Philosophy, Tehran, Iran.
Email: ghaffari@irip.ac.ir
3. Professor, Department of Education Teacher Training, Department of Theoretical Foundations, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran, Tehran, Iran.
Email: asgariyazdi@ut.ac.ir



Abstract

One of the most important anthropological bases of separating spirituality from religion is humanism, which puts man in the place of God and does not accept any external authority such as revelation and divine religions.

-
1. **Cite this article:** Ghazi Zahedi, A., Ghafari Ghare Baghi, S. A., & Asgari Yazdi, A. (1402 AP). A Critical Analysis of Spiritual Humanism as the Anthropological Basis of Separating Spirituality from Religion with Emphasis on the Works of Allameh Tabatabaei. *Journal of Islamic Spirituality Studies*, 2(3), pp. 73-102. <https://doi.org/10.22081/JSR.2024.67092.1040>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 05/08/2023 ● **Revised:** 06/12/2023 ● **Accepted:** 06/02/2024 ● **Published online:** 16/03/2024

© **The Authors**



This basis, which also results in spiritual humanism, has its roots in the concept of monism, in which spirituality is defined as something completely worldly and universal, with the lack of distinction between material and spiritual affairs and with the monotheism of the Supreme God and the inner God, there is no difference between the visible and the unseen world, the holy and the unholy, and things such as self-divinity, changing the value system, and negating the unseen world are among its possible consequences. This study, using an analytical-critical method and relying on library data, is trying to criticize this basis with an emphasis on the works of Allameh Tabatabaei. The spiritual journey and the achievement of original and genuine spirituality and dignity in the works of Allameh Tabatabaei, who is an interpreter of the Qur'an and Islamic teachings, is only achieved in the shadow of recognition and acknowledgment of the poverty and dependence of human existence on its creator and continuous communication with him in the form of servitude and having piety. Therefore, man's independence from God and his turning away from divine revelation and heavenly religions will have no result other than the absence of his original identity and being trapped in the valley of alienation. Of course, true spirituality and spiritual life will also be formed with such an idea.

Keywords

Spirituality, anthropological foundations, separation of spirituality from religion, humanism, dignity, Allameh Tabatabaei.

تحلیل انتقادی اومانيسم معنوی به عنوان مبنای انسان‌شناختی جداانگاری

معنویت از دین با تأکید بر آثار طباطبایی^۱

ID ^۱ عاطفه قاضی زاهدی ID ^۲ سیداحمد غفاری قره‌باغ ID ^۳ علی عسگری یزدی

۱. دانش‌آموخته مدرسی معارف گرایش مبانی نظری دانشگاه تهران و مربی گروه معارف دانشگاه صنعتی اصفهان پردیس فنی مهندسی گلپایگان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

Email: atefeghazi@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه عرفان و ادیان، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

Email: ghaffari@irip.ac.ir

۳. استاد، گروه مدرسی معارف، گرایش مبانی نظری دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: asgariyazdi@ut.ac.ir



یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی جداانگاری معنویت از دین، اومانيسم است که انسان را به جای خدا نشانده و هیچ مرجعیت بیرونی‌ای همانند وحی و ادیان الهی را بر نمی‌تابد. این مبنا که اومانيسم معنوی را نیز به دنبال دارد، ریشه در انگاره مونیسم داشته که در آن با عدم تمایز میان امور مادی و معنوی، معنویت امری کاملاً زمینی و این جهانی تعریف می‌شود و با یگانه‌انگاری خدای متعالی با خدای درون، میان جهان مشهود و غیب و امر مقدس و نامقدس تفاوتی نیست و مواردی چون: خودالوهیتی، تغییر نظام ارزش‌شناسی و نفی عالم غیب، از جمله پیامدهای امکانی آن به‌شمار می‌رود. این پژوهش با روشی تحلیلی - انتقادی و با تکیه بر داده‌های کتابخانه‌ای، درصدد نقد این مبنا با تأکید بر آثار علامه طباطبایی^۱ است. سیر و سلوک معنوی و دست‌یابی به معنویت و کرامت اصیل و حقیقی در آثار علامه

۱. **استناد به این مقاله:** قاضی زاهدی، عاطفه؛ غفاری قره‌باغ، سیداحمد و عسگری یزدی، علی. (۱۴۰۲). تحلیل انتقادی اومانيسم معنوی به عنوان مبنای انسان‌شناختی جداانگاری معنویت از دین با تأکید بر آثار علامه طباطبایی^۱. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۲(۳)، صص ۷۳-۱۰۲.

<https://doi.org/10.22081/JSR.2024.67092.1040>

□ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان
 □ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶

طباطبایی رحمۃ اللہ علیہ که مفسر قرآن و تعالیم اسلام است، فقط در سایه شناخت و اقرار به فقر و وابستگی وجود انسان به خالق خود و ارتباط پیاپی با او در قالب عبودیت و تقوآمداری حاصل می‌شود. براین اساس استقلال انسان از خداوند و روی گردانی‌اش از وحی الهی و ادیان آسمانی نتیجه‌ای جز نبود هویت اصیل خویش و گرفتاری در وادی از خودبیگانگی نخواهد داشت. به طبع، معنویت حقیقی و زندگی معنوی نیز با چنین انگاره‌ای شکل خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها

معنویت، مبانی انسان‌شناختی، جداانگاری معنویت از دین، اومانیسیم، کرامت، علامه طباطبایی رحمۃ اللہ علیہ.

ناتوانی دستاوردهای دوران مدرنیته در فراهم آوردن امید، آرامش و نشاطی پایدار برای انسان متجدد، او را به سمت یافتن درمان‌های کارا تر برای تسکین آلام و رنج‌های خویش سوق داده است. ظهور هزاران مکتب و فرقه معنویت‌گرا در سده اخیر، در سراسر جهان به ویژه کشورهای غربی، حاکی از میل شدید انسان معاصر به معنویت و عرفان است. هر چند این جریان‌های معنویت‌گرا، طیف بسیار متنوعی دارند و از عرفان ادیان ابراهیمی تا استفاده از مواد مخدر و روابط جنسی آزاد را در برمی‌گیرند. به عبارت دیگر، هر آنچه که فرصت فراروی از چهارچوب‌های تمدن مادی را فراهم کند، به عنوان معنویت شناخته می‌شود.

در دوران مدرن و پسامدرن، با شعار «خداوند مرده است»، انسان خود را حاکم و محور زندگی خویش قرار داد و همه چیز از علم و معرفت، تا ابزار و غایت زندگی خویش را در پرتو اراده و خواست خود تعریف کرد؛ بر این اساس بسیاری از جریان‌ها و مکاتب معنویت‌گرای مدرن در بستر و زمینه‌ای تماماً اومانیستی سربر آورده و گسترش یافتند. از آنجایی که روح متعالی و فطرت بی‌نهایت‌طلب انسان، پاسخی درخور و شایسته خود می‌طلبد و هر نحله و مکتب معنویت‌نمایی نمی‌تواند عطش او را فرونشاند، تشخیص سره از ناسره با توجه به مبانی و اصول هر مکتب، امری ضروری است. این مهم با لحاظ ویژگی‌های عصر ارتباطات و کم‌رنگ‌شدن مرزهای فرهنگی و نفوذ این جریان‌ها در جهان اسلام، اهمیتی دو چندان می‌یابد. چرا که عدم تبیین و توضیح اشکالات و ایرادات اساسی وارد بر ساختار و منظومه فکری این جریان‌ها، منجر به عدم توانایی در شناخت معنویت اصیل و مهجوریت معنویت ناب اسلامی می‌شود. به خصوص که در غرب مدرن، با ظهور «SBNR»ها (با شعار معنوی هستم، اما دینی نه)^۱ معنویت سکولار در رقابت با دین نهادینه، کارآمدی خود را در عرصه‌های گوناگون زندگی جمعی و فردی به عرصه آورد تا دین و کاربردهای آن را به سخره گیرد. در

1. Spiritual but not religion

همین راستا، اومانیسیم که از مهمترین جلوه‌های سیطره سبک زندگی پسامدرن و از جمله مهم‌ترین مبانی معنویت‌های سکولار می‌باشد، خدامحوری و دین‌گرایی در جوامع اسلامی را نشانه گرفته است و در دراز مدت آسیب‌ها و تبعات خود را بر جای خواهد گذاشت.

از آنجایی که مهم‌ترین امر در شکل‌گیری یک مکتب، مبانی و زمینه‌های شکل‌گیری و تغذیه مؤلفه‌های آن است؛ این تحقیق درصدد آن است تا به روشی تحلیلی-انتقادی و با تکیه بر داده‌های کتابخانه‌ای، به بررسی و نقد اومانیسیم به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی معنویت‌های سکولار پردازد و ضعف و کاستی و ناتوانی آنها را در پاسخ‌گویی به روح و فطرت معنوی انسان نشان دهد. در این راستا از دیدگاه‌های علامه طباطبایی که از تبیین‌گران مبانی فلسفی و انسان‌شناختی معنویت اسلامی است بهره زیادی برده‌ایم.

بر اساس یافته‌های محقق پژوهش‌هایی در این زمینه به نگارش درآمده‌اند که از جمله آنها می‌توان به «نقد نظریه تباین دین و معنویت» (محمدی، ۱۳۹۰، صص ۱۱۵-۱۳۶)؛ «بازخوانی انتقادی تحولات اخیر دین‌داری و معنویت‌گرایی» (حمیدیه، ۱۳۸۹، صص ۱۸۷-۲۱۱) و نیز کتاب معنویت‌گرایی جدید (شاکرنازاد، ۱۳۹۷) و کتاب معنویت و دین (غفاری قره باغ، ۱۳۹۷) اشاره کرد. هرچند این آثار به صورت کلی به ادله انسان‌شناختی معنویت‌های سکولار پرداخته‌اند، اما هیچ‌یک به طور تفصیلی و به‌صراحت به تبیین مبانی انسان‌شناختی اومانیسیم و نقد آن با تأکید بر آموزه‌های اسلامی و خصوصاً آثار علامه طباطبایی رحمته‌الله نپرداخته است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. معنویت

معنویت در لغت، مصدر جعلی معنوی، منسوب به «معنی» مقابل لفظی و به‌معنای حقیقی، ذاتی، باطنی و روحانی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۱۹۰).
در مفهوم‌شناسی واژه‌ی معنویت، گاه منظور، ذات معنویت و گاه وجه فرهنگی و

تاریخی آن مدنظر است؛ در وجه دوم، مفهوم معنویت امری مشکک یا سیال می‌شود که در هر دوره‌ی تاریخی براساس عوامل مختلف، با دوره‌های قبل و بعد از خود متفاوت است (شاکرژاد، ۱۳۹۷، صص ۶۴-۶۵)

واژه (spirituality) به معنی معنویت تا اواخر سده‌ی نوزدهم فقط در فضای مسیحیت معنا داشت (هیلنز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶). قابلیت واژه‌ی معنویت برای مفهوم تراشی و به‌کارگیری در فضاهای گوناگون در قرن نوزدهم، باعث متداول‌شدن آن در میان مردم شد (carrette & king, 2005, p. 30) و با حمل دلالت‌های ضمنی فراوان به مرور به واژه‌ای تبدیل گردید که در هر زمینه و با هر معنایی قابل استفاده است (nelson, 2009, p. 8). این واژه از نیمه‌ی قرن بیستم در غرب ذیل معنایی رواج یافت که جریان‌ها یا مکاتب گریزان از دین نهادینه را پشتیبانی می‌کند (wiseman, 2006, pp. 37-38). در این مقاله معنای جدید این واژه به‌عنوان یک مفهوم پسامدرنی مدنظر است که براساس آن می‌توان معنویت‌گرایی نوین را زیست مبتنی بر فوق طبیعیات غیردیندارانه تعریف کرد (طالبی دارابی، بی‌تا، ص ۲)؛ بنابراین معنویت در رویکرد جداانگاری معنویت از دین همان معنویت‌گرایی عصر جدید و گفتمان فرهنگی پسامدرن است که در تقابل با دیانت نهادینه قرار می‌گیرد.

د حالی که معنویت در منابع اسلامی، بهره‌مندی اندیشه، گرایش، نیت و رفتار از اهتمام مبتهجان به حیث اخلاقی فعل، همراه با اهتمام به ارتباط با حضرت ربوبی، تعریف می‌شود (غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۷، ص ۹۸).

۱-۲. دین

دین، واقعیتی است و حیانی که به‌صورت برنامه‌ای الهی از سوی خداوند متعال، توسط پیامبران الهی برای بشر ارائه شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۲۴ و طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۲۱). این مجموعه برخوردار از مبانی عقیدتی، توحیدی، نبوی و ولایی بوده و بی‌بهره از منبع اخلاق و دعوت به تهذیب نفس نیست و نیز مشتمل بر احکام و مقررات معطوف به زندگی است.

لازم به ذکر است منظور از دین در رویکرد جداانگاری معنویت از دین، دین نهادینه و اشکال فرمالیستی تدین است که برای یک نظام سیاسی، اقتصادی و تربیتی به مثابه سیمایی نرم افزاری قرار می گیرد. امری که در تقابل با زمینه و خاستگاه معنویت گرایی عصر جدید یعنی نفی اتوریتته‌های خارجی، انفسی گرایی و احساس گرایی است.

۲. گزارشی تحلیلی از اومانیسیم

معنای لغوی: واژه Humanism از واژه لاتینی humus به معنای خاک یا زمین است (Davies, 1997, pp. 125-126) و معادل فارسی آن واژه‌های انسان گرایی، انسان‌مداری، مکتب اصالت انسان و مانند آن می باشد (بیات، ۱۳۸۱، ص ۳۸).

مفهوم دال بر اندیشه اومانیسیم، انسان را در مرکز توجهات می گذارد و انسان را تنها موجود اصیل می داند. تفکر اومانیستی در حیطه‌های مختلف معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی، سیاست و فرهنگ، عقل انسان را مقیاس و مبنا قرار داده، از حس به عنوان وسیله استفاده می کند و آدمی را در جایگاه خدا می نشاند (بیات، ۱۳۸۱، ص ۳۸) امری که در رویارویی با جهان‌بینی قرون وسطا قرار دارد.

اومانیسیم، ادواری را طی اومانیسیم کلاسیک یا دوران باستان تا دوره معاصر، گذرانده است. امری که از مقیاس قرار گرفتن آدمی برای هستی همه چیز در دوران کلاسیک (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۰۶) شروع شد و در دوران مدرن با دیدگاه اندیشمندانی چون کانت به اوج خود رسید. «ایده آلیسم فرارونده» کانت با جدایی مطلق ابزار و اهداف، و با تفکیک کامل میان دنیای ابزاری طبیعت غیرعقلانی «اشیا» و توانایی برتر انسان خردورز «اشخاص»، ابطال نظری دین را تکمیل کرد (کانت، ۱۳۸۴، ص ۲۲۵) او در اخلاق نیز هر فردی را غایتی بنفسه در نظر گرفت (کانت، ۱۳۶۹، صص ۳۸-۴۰). در دوره معاصر نیز با ظهور مکاتبی با مبانی اومانیستی چون مارکسیسم، آگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم و فلسفه تحلیلی، به تدریج این باور شکل گرفت که دوره فرمان‌روایی انسان فرا رسیده و دوران سلطه خدا گذشته است (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹ و صانع‌پور، ۱۳۸۱، ص ۱۵۶).

ادوار گوناگون اومانیسیم از حیث جنبه‌ی تأکید شده‌ی انسان، مختلف هستند؛ اما

همگی در ارج گذاری ویژه به انسان و توانمندی‌های وجود او اشتراک نظر دارند و در برخی اوصاف همچون: طبیعت گرایی، خرد گرایی، تجربه گرایی، انسان را منشأ ارزش‌ها دانستن، آزادی اراده و تساهل و مدارا مشترکند.

۱-۲. انواع اومانیسیم

اومانیسیم از حیث انواع به دو نوع دینی و سکولار تقسیم می‌شود. اومانیسیم دینی با خاستگاهی مسیحی ضمن صیانت از باورهای دینی و مابعدالطبیعی، به جایگاه والای انسان معتقد است (Franklin & Shaw, 1991, p. 5). هر چند اصطلاح صحیح‌تر این قسم از اومانیسیم، اومانیسیم دین داران است، چرا که از سوی دین ارائه نشده است.

در تفسیر سکولار که به انسان آزاد و طبیعت‌گرا اشاره می‌کند و در سیری تحولی با جدایی تدریجی از ماوراء طبیعه در دوره رنسانس شروع شد، انسان میزان همه چیز و معیار نهایی و اصلی است و همه ابعاد حیات، براساس او سنجیده می‌شود. اموری مانند: ارزش‌ها، قانون، عدالت، حُسن، جمال، صحت و عدم صحت، همه بر پایه قواعد خودساخته بشری، بدون باور به خدا یا کتاب مقدس، اعتبار می‌یابند (McDowell & Don, 1982, p. 76). انسان، مدار و مرکز خویشتن و همه اشیا و حتی خالق خدای خویش است و ارزشی غیر از انسان وجود ندارد.

۳. ارتباط اومانیسیم و جداانگاری معنویت از دین

در اندیشه اومانستی به‌ویژه در اومانیسیم عصر رنسانس و مدرن، عموم باورهای متافیزیکی و همچنین آموزه‌های مذهبی و اعتقادی مورد سرزنش و امری غیرمقبول تلقی می‌شوند؛ تا آنجا که اومانست‌های دینی نیز، خدا و دین را آمال و هدف نهایی زندگی آدمی به‌شمار نمی‌آورند؛ لذا فقط انسان است که اصالت دارد و اعتقاد به دین و آموزه‌های آن سبب محدودیت انسان است. یکی از محققان غربی در توصیف عصر رنسانس و تأثیر اندیشه اومانستی بر آن، می‌گوید:

به نظر می‌آید تنها وسیله‌ای که انسان را از تعبد و پیش‌داوری آزاد می‌کند و راه

را برای خوشبختی او هموار می‌کند، مردودش مردن کامل اعتقاد مذهبی به طور عام است، یعنی به هر فرم تاریخی که ملبس شود و بر هر شالوده‌ای که متکی باشد، خصلت کلی عصر روشنگری رویه آشکار انتقادی و شکاکانه نسبت به دین است (کاسیرر، ۱۳۷۰، ص ۲۱).

اومانيسم به علایق، استعدادها و امکانات انسان اهمیت بسیار داد و با شکل انحصاری خود، نهایتاً باور به خدای خالق و در همه جا حاضر و ناظر را مردود و مطرود اعلام کرد (الیوت، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴). براین اساس در جداانگاری معنویت از دین چیزی بالاتر از انسان وجود ندارد و انسان ارزشی برتر از هر چیز دارد؛ لذا معتقدین به این دیدگاه قائلند دین نیز مخدوم انسان است و اگر انسان مدرن بی‌علاقه به دین سنتی بود، دین باید خود را مطابق با میل و ذائقه انسان قرار دهد (ملکیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۴۳).

حالت افراطی این دیدگاه، خود انسان را خدای انسان می‌داند و معتقد است خداوند همان انسان در نظر خود انسان است (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۳۸). صفات طبیعت انسان نیز همان صفات الهی است؛ لذا انسان‌شناسی همان الهیات یا خداشناسی است و معرفت در مورد انسان، معرفت در مورد خداوند است (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳). براین اساس در معنویت مد نظر اینان تصور خداوند، به‌مثابه یک عامل فوق‌العاده اثرگذار معنوی، تصویری شخصی و کاملاً انسانی است (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۳۸).

معنویت عصر جدید و دوران پسامدرن، تلاشی برای قدسی‌سازی یافته‌های جدید علمی است. امری که در چالش‌های بین علم و دین، دیدگاه سنتی از دین را کنار نهاده و متافیزیکی جدید تحت عنوان معنویت ارائه می‌دهد. امری که مفروضات آن مانند: الوهیت ساکن در امور، مفهوم انرژی، خلاقیت، شکوفایی و جهان یکپارچه، آن قدر کلی و مبهم است که بسیار آسان می‌توان آنها را دست‌کاری کرد و مورد تایید علوم جدید جلوه داد. علاوه بر آن منفعل بودن این جهان‌بینی راهی برای معنایابی در جهان بی‌معنای مدرن می‌گشاید (کمپل، ۱۳۸۷، صص ۱۹۸-۱۹۹) که در عین امیدبخشی، مسئولیت پذیرش متافیزیک سنتی و پیامدهای رفتاری آن را نیز برای فرد ندارد. در قداست‌بخشی جدید وحی کنار گذاشته می‌شود و مبنا و مقیاس، فهم انسان است و واژه‌ی تقدس ناظر

به ماوراء الطبیعی و آن جهانی بودن نیست؛ لذا امور در محدوده‌ی همین جهان، مقدس (به معنای ارزشمند و رازآلود) و موجد احساس سرور و هیبت می‌شوند (شاکرناژاد، ۱۳۹۷، صص ۲۱۶-۲۱۷).

در جداانگاری معنویت از دین، برعکس عقاید سنتی، که وجود امور مادی را منوط به وجود امور قدسی می‌دانست، وجود امور قدسی موقوف و تابع وجود امور مادی خواهد بود. معنویت بدون مادیات مفهوم ندارد و تنها در قلمرو مادی تعریف می‌شود (شاکرناژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۲۰)؛ امری که ریشه در طبیعت‌گرایی اومانیزم مدرن و دیگر مبانی آن همچون تجربه‌گرایی و خردگرایی دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد. در جداانگاری معنویت از دین، طبیعت، بنفسه مقدس است و تجارب معنوی بیان‌گر مواجهه با عالمی دیگر نخواهد بود؛ بلکه داشتن فهمی کامل از اندرون امور مادی است که لینچ آن را ربوبیت‌بخشی به طبیعت می‌خواند (Lynch, 2007, p. 53).

مهم‌ترین بازتاب اعتقادی این نوع نگرش به انسان و هستی، نوعی سکولاریسم است که در تقابل با معنویت قرار نمی‌گیرد، بلکه با اصالت‌دادن به امور دنیوی شالوده معنویت نوین و جداانگاری معنویت از دین را تشکیل می‌دهد.

۳-۱. نگرش مونیستی به جهان، ریشه‌ی اومانیزم معنوی

ایده مونیسم در تضاد با دو آلیسم و پلورالیسم هستی‌شناختی، به نظریات فلسفی‌ای اشاره دارد که فقط به یک نوع وجود در عالم معتقداند (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، صص ۱۲۸-۱۲۹ و فنایی اشکوری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸) و به‌عنوان یک نظریه عرفانی، به مفهوم عدم تمایز بین امور معنوی و مادی و قرار گرفتن این دو ذیل مراتب یک وجود واحد است (Hinnells, 1995, p. 323).

در جداانگاری معنویت از دین در عصر پسامدرن، اندیشه ابتدایی مونیسم به‌صورت یگانه‌انگاری خدای متعالی با خدای درون، بین روح و ماده، جهان مشهود و غیب و امر مقدس و نامقدس تفاوتی نمی‌گذارد. خودخدایی انسان در دوران مدرنیته، زمینه را برای ربوبیت، تعالی‌بخشی به استقلال انسان و تقدس‌بخشی به او در دوران پسامدرن و در پناه مونیسم آماده کرد. جداانگاری معنویت از دین در عصر جدید، در ضدیت با بنیادهای

دینی و صورت زنجیره مراتبی آنها از جهان، شکل و شمایلی یکپارچه از هستی عرضه کرد که همه در این شمایل از مقام و منزلتی یکسان برخوردارند و می‌توانند از راه الوهیت درونی، اتحاد خود را با جهان وحدت تجربه کنند (Chandler, 2015, pp. 256-257).

لازم به ذکر است که در معنویت‌گرایی جدید مونیسم صرفاً به معنای یکپارچگی هستی مادی نیست؛ بلکه حاکی از نوعی روح، شعور یا انرژی در درون این هستی یکپارچه نیز دارد. هر چند جداانگاران معنویت از دین در معنویت‌گرایی عصر جدید راغبند از واژه این جهانی و تجربی انرژی استفاده کنند (کمپل، ۱۳۸۷، صص ۱۹۶-۱۹۷) امری که متناسب با طبیعت‌گرایی اومانیستی است.

همچنین ایده مونیسم معنوی معتقد است که جهان در یک روند خودشکوفایی و خودتکاملی نیز قرار دارد (Lynch, 2007, p. 45). امری که با مشارکت دادن انسان به عنوان یک شعور فعال و بخشی از کل یکپارچه، به نظریه تکامل نوعی قداست می‌بخشد تا هم قائم مقام نظریه خلقت باشد و هم اقسام ماتریالیستی و پوچ‌گرایانه فرضیه و انگاره تکامل را محو کند (Lynch, 2007, p. 46 & Griffin, 1988, p. 15). ایده‌های پرطرفداری همچون: کارما، قانون جذب، دعادرمانی و انرژی‌درمانی همه برخاسته از این گونه نگرش به هستی است.

۲-۳. لوازم امکانی و پیامدهای اعتقادی گرایش مونیستی و اومانیسم معنوی

۱-۲-۳. خودالوهیتی

بر پایه نگاه مونیستی اگر جهان یک وجود یکپارچه و ربوبیت و صمدیت در تمام سلول‌های آن پخش است، انسان نیز دارای الوهیت بوده و نزدیک‌ترین درجه به الوهیت نیز خود انسان است (Chandler, 2015, p. 180). در اومانیسم معنوی، انسان به عنوان نمودی از الوهیت که دارای فهم الهی است، نقشی اساسی در تکامل هستی دارد و ذاتاً طاهر است و شخص بر مبنای درک ندای درون خود، ادعای فهمی مصون از خطا دارد و در مسیر خودشکوفایی هستی حرکت می‌کند. در شکل مبالغه آمیز اومانیسم معنوی، خدا همان «خود» انسان است و در حالت خفیف‌تر، انسان نمود عاملیت خدا در جهان محسوب می‌شود (Lynch, 2007, p. 56). اما در هر دو حالت «خویشتن

انسان»، ارجمند و ربّانی است و همان قدرتی را دارد که الوهیت از آن برخوردار است (شاکر نژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۵۲).

در این رابطه بعضی از معنویت‌گرایان جدید چنین اظهار نظر کرده‌اند: «وقتی آدمی این راه را بیابد، ناگهان راز اعصار بر او مکشوف می‌شود، رازی که ساده‌ترین چیز ممکن است. این که هر یک از ما خود حقیقتیم. ما حقیقت زنده‌ایم - تجسد خود خدا؛ یعنی هر یک از ما خود خداییم، نه بخشی از تمامیت بزرگ حقیقت» (توئیچل، ۱۳۸۱، ص ۲۳ و توئیچل، ۱۳۷۶، ص ۲۲۲).

و در جایی دیگر بیان می‌کنند: «هنگامی که آدمی خود را به تمامه از ارزش‌های جهان پیندا مبری کند اکشار آغاز می‌شود و نوای بهشتی به خلسه‌اش می‌برد، در این رودرویی است که در می‌یابد اصلا راهی وجود نداشت، چون جایی برای رفتن نیست. عالم همه در ابدیت است و او خود کانون منحصر به فرد و نقطه بنیادین همه عالم است» (توئیچل، بی تا، ج ۱، ص ۲۶).

بر پایه اومانیسیم معنوی، الوهیت امری متعالی نیست و انسان جایگاهی فراتر از گفتار کتاب مقدس و قول پیامبران دارد (Lynch, 2007, p. 55). جمله «خدا را در درون خود بیابید نه در بیرون» (پایک، ۱۳۹۴، صص ۲۲۶-۲۶۷) شعاری مبتنی بر معنای نوین از الوهیت است که معنای «خود متعالی» را جایگزین مفهوم خدا می‌کند. تصور خدای خالق جای خود را به شعور هدایت‌گر در پس روندهای تکاملی می‌دهد و آدمی هم با فعال‌سازی استعداد الهی خود در جریان شکوفایی سهم دارد؛ از این رو، از معنویت «عصر جدید»، به «دین خود» نیز تعبیر می‌کنند (Wouter, 2002, p. 300).

۲-۲-۳. تغییر نظام ارزش‌شناسی

دگرگونی در نظام ارزش‌شناسی فرد یکی دیگر از لوازم اومانیسیم معنوی است؛ چراکه بر پایه آن، دیگر خداوند سرچشمه ارزش‌ها به حساب نمی‌آید و انسان با درون بینی خود، ارزش‌ها را به طریقی ذهنیت‌گرایانه می‌سازد (Griffin, 1988, p. 17)؛ از این رو، دین برخلاف شکل سنتی آن به عنوان مسئله‌ای درونی انگاشته می‌شود که هدف آن

القای سلسله‌ای از کردارها و بینش‌های درونی همچون فروتنی و پیروی از روی اشتیاق و اختیار است و موضوعات بیرونی اهمیتی ندارند (McGrath, 2012, p. 60).
همچنین بر مبنای درک یکپارچه از هستی و الوهیت ثابت و ایستا در همه چیز، هیچ چیزی در ذات خویش بد نیست و هستی سراسر خوب است و انسان، در انتخاب خوبی‌ها آزاد است (گریفین، ۱۳۸۸، صص ۲۹-۳۰).

۳-۲-۳. نفی عالم غیب به عنوان عالم مستقل

لازمه اعتقادی دیگر این نوع نگرش، انکار عالم غیب (به صورت مستقل) می‌باشد که جداانگاران معنویت از دین، اعتقاد به وجود سرّ یا رمز و راز در همین عالم را، جایگزین آن کرده‌اند. امری مبتنی بر طبیعت‌گرایی اومانیستی که با به رسمیت شناختن تجربه‌گرایی غیرحسی، سعی در اثبات نوعی ضعیف از متافیزیک در درون جهان مادی و طبیعی دارد (دباغ، ۱۳۹۰، ص ۴).

۴. نقد اومانیسم با تأکید بر آثار طباطبایی رحمته‌الله

۴-۱. فهم نادرست جداانگاران معنویت از دین از جایگاه انسان

آنچه اومانیست‌ها را به افراط در مورد جایگاه انسان در هستی کشانده است، فهم ناقص و نادرست آنان در این رابطه است. در ادامه به بررسی و نقد این دیدگاه با استفاده از آموزه‌های عقلی و معارف وحیانی با تأکید بر آثار علامه طباطبایی رحمته‌الله می‌پردازیم.

۴-۱-۱. جایگاه انسان از دیدگاه فلسفی علامه طباطبایی رحمته‌الله

اولین خطا در دیدگاه اومانیست‌ها، نگاه منقطع آنان به وجود انسان از مبدأ هستی است. نهایت شأنی که برخی از اومانیست‌ها برای خداوند قائلند خلق انسان است که آن هم در عصر پسامدرن و با رویکرد طبیعت‌گرایانه‌شان جای خود را به نگاه ماتریالیستی مهابانگ و منشأ انواع داد. امری که منجر به استقلال وجودی بیشتر و خودتدبیری حیات انسان شد.

در دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه که تکیه بر آموزه‌های عقلی حکمت متعالیه دارد، انسان موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت خود نیست؛ زیرا همانند تمامی ممکنات نیازمند علتی برای حدوث و عدم و نیز برای بقای خود است (طباطبایی، ۱۳۶۰، صص ۸۳-۸۴). انسان‌شناسی علامه مبتنی بر خداشناسی اوست که براساس آن، وجود انسان درحقیقت عین الربط به وجود خدا به‌شمار می‌رود و هیچ استقلالی از خود و هیچ‌گونه بهره‌ای از وجود نخواهد داشت، بلکه هر چه به ظاهر متعلق به اوست از آن خداست.

در حکمت متعالیه اصل تشکیک وجودی بیانگر این است که، ربط بیشتر معلول به علتش، موجد وجودی شدیدتر و برتر است. میزان شدت وجودی انسان نیز به میزان ارتباط مستمر و مداوم او با خالق هستی وابسته است؛ زیرا وجود آدمی و کمالاتش در حال حرکت است و تدریجاً به سوی مراتب کمال سیر می‌کند و چون خداوند همه کمالات را به نحو تام و اتم داراست، انسان به‌طور مداوم به حرکت به سمت کمالات و خداوند اشتیاق دارد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۲۶)؛ اما هیچ‌گاه در مرتبه خداوند سبحان قرار نمی‌گیرد؛ زیرا علت و معلول هیچ‌گاه هم مرتبه‌ی هم نیستند. حقیقت وجودی معلول، همواره در وابستگی به علت خود است و نهایت مرتبه‌ی آن، تجلی، ظهور و شأنیت برای علت است.

۴-۲. دو ساحتی بودن انسان

برخلاف دیدگاه طبیعت‌گرایانه اومانیزم‌ها که وجود انسان را منحصر در جسم مادی او دانسته و یا به فرض باور به وجود روح، تعبیری مادی از آن دارند، علامه بر طبق دیدگاه وحیانی و عقلانی، دو ساحت مادی و مجرد برای انسان قائل است و حقیقت و اصالت وجود انسان را نیز به بعد مجرد و روح غیرمادی او می‌داند. علامه بر این نظر است که نفس در اوان حدوث خود جسمانی است، اما بعد در اثر حرکت جوهری به مراحل از تجرد نائل شده و به موجودی مجرد تبدیل می‌شود و اساس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» را در تفسیر تجرد نفس عرضه می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۰، الف، ص ۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۳۵۳).

۴-۲-۱. مجرد بودن نفس

علامه طباطبایی رحمته الله قائل است نفس موجودی مجرد و فراسوی بدن است و احکامش نیز غیر از احکام بدن است. این نفس موجودی غیرمادی و بدون طول و عرض و عمق است، اما با بدن وابستگی و بلکه با آن اتحاد دارد. نفس به وسیله شعور، اراده و بقیه صفات ادراکی، بدن را اداره می کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۱).

علامه طباطبایی رحمته الله برای اثبات تجرد نفس، استدلالی را بیان می کند که متوقف بر هیچ مقدمه تجربی نبوده و فقط بر تجرد علم و ادراک، استوار است. برهان ایشان، متشکل از مقدمه های زیر است؛

۱. همه انسان ها بدهتاً دارای ویژگی علم و ادراک هستند.

۲. علم و ادراک امری مجرد از ماده و نزد عالم حاضر است.

۳. حضور حادثه مجرد، فقط برای موجود مجرد ممکن است؛ زیرا ماده و مادیت همواره همراه با گسیختگی است و عناصر موجود مادی در سه جنبه مکانی، منقطع و در بعد زمان نیز، از یکدیگر غایب بوده و یک وجود جمعی ندارند. براین اساس، در انسان موجودی مجرد از ماده تحقق دارد که حقیقت انسان به آن است (شیروانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۰۱).

اومانیست ها با غفلت از بعد اصیل و مجرد انسان و یگانه انگاری آن با بعد مادی در پناه اندیشه مونیسم، اومانیسم معنوی را به بار می نشانند که لازمه اش دورشدن انسان از هویت حقیقی و از خودیگانگی انسان است.

۴-۳. فهم نادرست جداانگاران معنویت از دین از کرامت انسان

آنچه از متون مقدس ادیان الهی خصوصاً دین اسلام استفاده می شود این است که خداوند منزلت و کرامتی خاص و ممتاز به انسان عطا کرده است و اومانیسم با تقلید و نسخه برداری از این مفهوم و تحریف آن، برای جداانگاران معنویت از دین، مبنا قرار گرفته است.

کرامت در لغت به معنای ارزش، شأن، مقام، منزلت و شرافت است و در مقابل پستی

و فرومایگی به کار می‌رود و هرگاه انسان به کرم متصف شود، اسمی برای افعال و اخلاق ستوده اوست که از او صادر می‌شود (راغب، ۱۹۹۲م، ص ۴۲۸).

۴-۳-۱. انواع کرامت

علامه طباطبائی رحمته الله علیه به دو نوع کرامت اکتسابی و تکوینی قائل است؛ اعطای جایگاه ویژه به انسان در جهان از سوی خداوند و دارا بودن شایستگی‌ها و نعمت‌های ویژه که امری غیراختیاری است را کرامت ذاتی و تکوینی و کسب کمالات انسانی و وصول به مقام قرب الهی را که با تلاش و جهاد در راه خدا و تقوامداری، اختیاراً به دست می‌آید کرامت اکتسابی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۱۶۵).

۴-۳-۱-۱. کرامت ذاتی

علامه بر مبنای آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسری، ۷۰)، کرامت تکوینی را ویژگی جنس انسان می‌داند و آن را جدای از فضائل معنوی که مخصوص تعدادی از افراد است، اثبات می‌کند. منظور علامه از تکریم، اختصاص انسان به شرافت ویژه‌ای است که در سایر موجودات نباشد (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵).

۴-۳-۲. کرامت اکتسابی

در دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه کرامت اکتسابی شرافت و حیثیتی است که آدمی، اختیاراً و با به کارگیری صحیح توانایی‌های خدادادی، در راه تکامل و رسیدن به کمال به دست می‌آورد. براساس این تعریف، فقط افرادی دارای کرامت اکتسابی می‌شوند که برخوردار از اعتقادات صحیح بوده و با پیروی از دین حقیقی و شریعت اسلام، استعدادهای خدادادی خود را در راه رسیدن به کمال به کار بندند. براین اساس، کرامت اکتسابی را می‌توان همان کمالات وجودی دانست که تقوامداری (حجرات، ۱۳) و تلاش در راه بندگی و عبودیت الهی، آن را به ثمر می‌نشانند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۸، صص ۳۵۶-۳۵۷). کرامت اکتسابی، ریشه در اعتقادات توحیدی دارد و از راه باور به یک ایدئولوژی صحیح، کسب اخلاق پسندیده و انجام کردار نیکو حاصل می‌شود؛ لذا انسانی کریم

نامیده می‌شود که به عقاید صحیح باور داشته و به اخلاق نیکو آراسته گردد و اعمال صالح از او صادر شود. براین اساس، توحید بُن و ریشه‌ای است که شجره طوبای کرامت انسان بر آن می‌روید و شاخه‌های آن اخلاق کریمه هستند که از آنها ثمرات پاکیزه‌ی اعمال صالح به بار می‌نشینند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، صص ۱۶۹-۱۷۰).

بر همین اساس میزان کرامت آدمی وابسته به میزان قرب به حق تعالی و ذلت او نیز در دوری از خداوند است. پس، کمال نهایی و حقیقی انسان، رهیدن از حدود و قیود عدمی و تقرب هرچه بیشتر به کمال مطلق و سرچشمه اصلی عزت، شوکت و کرامت است (طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۶۴-۶۷ و ص ۱۲۴).

۴-۳-۱-۲-۱. مشخصه‌های کرامت اکتسابی

کرامت اکتسابی دارای شاخصه‌هایی است که آن را از کرامت تکوینی متفاوت می‌کند. این ویژگی‌ها بدین شرح است:

۱. کرامت اکتسابی تشکیکی است

در نگاه علامه طباطبائی، مراتب کرامت و کمال، وابسته به مراتب آگاهی و عبودیت همراه با معرفت است و تمام برنامه‌های دینی، حول محور توحید و قرب الهی می‌چرخند؛ لذا آدم‌ها در عبادت خدا یکسان نبوده و بر حسب تقوآمداری شان دارای مراتب کرامت می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۳۶-۴۳).

۲. کرامت اکتسابی نوعی است

معنای نوعی بودن کرامت اکتسابی این است که هر انسانی که بندگی و خدامحوری را پیش گیرد، به کرامت اکتسابی دست خواهد یافت و چنین امکانی مختص به فرد، طبقه یا گروه خاصی نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۳۵۵-۳۵۶). و تنها ملاک تفوق انسان‌ها بر یکدیگر، رعایت تقوای الهی و تبعیت از فرمان‌های دینی است. علامه در این مورد می‌نویسد:

«آفرینش خداوند چنانکه زندگی مادی مخصوص را در دسترس نوع انسان قرار داده و همه را با تجهیزات مساوی مجهز نموده و میان انسان و انسان فرق نگذاشته است،

زندگی معنوی را که پشت پرده زندگی مادی است نیز در دسترس همه قرار داده است... اسلام نیز هماهنگ با آفرینش، زندگی معنوی را متعلق به همه افراد دانسته و میان هیچ طبقه‌ای فرق نگذاشته است» (طباطبایی، ۱۳۸۳، صص ۱۹۸-۱۹۹).

۳. کرامت اکتسابی اختیاری است

از دیدگاه علامه دست یافتن به کرامت اکتسابی امری از روی اجبار و جبر نیست، بلکه باورها و اعتقادات صحیح، فضائل اخلاقی و کردار صالح، که همگی اختیاراً و با مجاهدت فکری و عملی در مسیر قرب الهی حاصل می‌شوند، موجب رسیدن انسان به کرامت اکتسابی می‌گردند؛ لذا می‌توان کرامت اکتسابی را کرامت ارزشی و ملاکی برای برتری انسانی از انسان دیگر یا سایر موجودات دانست. در این کرامت نه تمام انسان‌ها برتر از دیگر آفریده‌ها اند و نه همه آنها فروتر یا برابر هم هستند، بلکه ارزش انسان بستگی به این دارد که با اختیار خود، چه طریقی را انتخاب کند. اگر خدا در حیات او محوریت داشته باشد و راه بندگی را اختیار کند، به لطف خداوند، مسیر کمال را پیموده و به مراتب بالای کرامت دست خواهد یافت و اگر مسیر عناد و غفلت و عصیان را برگزیند، با وجود بهره‌مندی از استعدادها و شگرف انسانی، در حقیقت ذلت و خواری و چه بسا پست‌تر از حیوانات خواهد ماند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۸، صص ۳۵۵-۳۵۶).

۴. کرامت اکتسابی تدریجی است

اکتساب کرامت و وصول انسان به کمال، همانند سقوط انسان، امری تدریجی است، چراکه استعدادها و انسانی و الهی و اموری که از روش عقل و اراده حاصل می‌شوند، در وجود انسان بالقوه هستند و فعلیت‌بخشیدن به آن‌ها، امری اختیاری و مشروط به ایمان و عمل صالح است. آنهایی که از دین و حیانی تبعیت کنند، در طریق الهی و انسانیت قرار گرفته‌اند و کرامت انسانی و خلیفه‌اللهی خود را مرحله به مرحله فعلیت می‌بخشند.

۴-۳-۱-۲-۲. روش تحصیل کرامت اکتسابی

فقر ذاتی انسان موجب آن است که انسان تکویناً و تشریحاً تحت ربوبیت خداوند و

تنها تسلیم اراده و فرمان‌بردار دستورات او باشد. علامه طباطبائی تنها راه وصول به کرامت اکتسابی را عبودیت و خدامحوری دانسته است؛ چراکه کرامت انسانی، جلوه کرامت الهی است و هر انسانی که آرزوی رسیدن به کرامت انسانی را داشته باشد، طریقی غیر از بندگی و تقرب به خدا، برای او وجود ندارد: «من كان يريد العزة فلله العزة جميعا إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (فاطر، ۱۰). اگر انسان خواستار کرامت باشد، باید در همه اندیشه‌ها، رفتارها و اهداف خویش، رضایت خداوند سبحان و قرب و نزدیکی به او را مدنظر داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۰۳). به این ترتیب راه وصول به کرامت اکتسابی، بندگی و پرهیزگاری است.

علامه طباطبائی در ذیل آیه شریفه «یا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثی وجعلکم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمکم عند الله أتقاکم إن الله علیم خبیر» (حجرات، ۱۳) در باره تأثیر تقوی بر کرامت ارزشی می‌نویسد:

جمله «إن الله علیم خبیر» به این نکته اشاره می‌کند که اگر خدای سبحان از میان سایر مزیت‌ها، تقوا را برای تکریم انسان‌ها انتخاب کرد، به این سبب بود که او به لحاظ علم و احاطه‌ای که به مصلحت‌های عباد خود دارد، می‌داند که این مزیت، یک مزیت حقیقی و واقعی است، نه آن مزیت‌هایی که افراد برای خود مایه کرامت و شرافت قرار داده اند؛ زیرا آنها بتمامه مزایای موهوم و باطل‌اند... به همین دلیل بر هر انسانی واجب است که در اهداف حیات خود تابع دستورات پروردگار باشد، آنچه مختار او است، اختیار کند و مسیری را که او به سوی هدایت نموده، درپیش گیرد و خدا راه پارسایی را برای او انتخاب کرده و او باید همان راه را طی طریق کند. به اضافه اینکه بر هر انسانی واجب است که از میان تمام سنت‌های حیات، دین خدا را سنت خود قرار دهد (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۸، صص ۳۵۶-۳۵۷).

از آنچه گفته شد بطلان و پوچی ادعای اومانیست‌ها در راستای کرامت‌دادن به انسان واضح می‌شود؛ زیرا نگاه آنان مبتنی بر نگرشی مادی‌گرایانه بوده و در آن حاکمیت امیال نفسانی و حیوانی جهت ایجاد رفاه دنیوی بیشتر محور و مبنا قرار می‌گیرد. امری

که برخلاف جلوه زیبای ظاهری اش کرامت و ارزشی برای انسان باقی نمی‌گذارد؛ زیرا ارزش وجود و هویت انسان به میزان قرب او به مبدا اصلی و خالق خود است. تفکر اومانیستی با محور قراردادن انسان، او را از مبدا خود دورتر می‌کند و با تشویق انسان به تمتع بیشتر دنیوی، از ارزش و کرامت او می‌کاهد. اومانیسم با وسیله قراردادن عقل ابزاری معطوف به هدف، آزادی انسان را محدود به خود مختاری کرده و با نفی هرگونه مرجعیت خارجی، حقیقت انسان را به یک حقیقت فایده محور و لذت طلب صرف کاهش می‌دهد.

۴-۴. نفی مونیسم با توجه به اتقان وحدت وجود در عرفان اسلامی

برخی عارفان مسلمان به مسئله وحدت وجود پرداخته‌اند که با آموزه مونیسم در نگاه جداانگاران معنویت از دین قرابت دارد. برخی از جداانگاران معنویت از دین نیز در سخنان خود، به رأی عارفان مسلمان استناد کرده‌اند (ملکیان، ۱۳۹۴، صص ۴۷-۴۸). در همین راستا، به تبیین صحیح وحدت وجود در عرفان اسلامی برای نشان دادن تفاوت آن با یگانه‌گرایی هستی‌شناختی و نقد مبنایی آموزه مونیسم می‌پردازیم.

به‌طور کلی پنج دیدگاه عمده در رابطه با وحدت وجود به توضیح و تبیین پرداخته‌اند که عبارتند از: وحدت نوعی وجود، وحدت سنخی وجود، وحدت وجود نجات‌شناختی، وحدت وجود و کثرت موجود، وحدت وجود الهیاتی (نفی وجود غیر خداوند) که خود شامل سه قسم همه‌خدایی، همه در خدایی و وحدت وجود شأنی (اطلاقی) است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، صص ۱۲۸-۱۴۳). آنچه جداانگاران معنویت از دین در آموزه مونیسم مبنای خود قرار داده‌اند وحدت سنخی وجود است که نافی هرگونه کثرت در عالم است و در مقابل ثنویت و کثرت‌انگاری فلسفی قرار دارد در حالی که وحدت وجود در عرفان اسلامی نوع سوم نفی وجود غیر خداوند یا وحدت وجود شأنی (اطلاقی) است که در آن، وجود و موجود حقیقی دارای یک مصداق است که همان وجود باری تعالی است و همه کثرات در این وحدت، باطل بوده و بهره‌ای از حقیقت ندارد. قائلین به وحدت وجود شأنی، کثرات موجودات را، شأن و مظهر ذات واحد

حق تعالی می‌داند و نه مرتبه‌ای از مراتب وجود او. وجود، دارای ویژگی اطلاق و عدم تناهی است و فقط یک مصداق دارد و هرگونه کثرت در عالم، شأنی از شئون آن به حساب می‌آید. به همین دلیل رساترین تعبیر در بیان رابطه خدا و مخلوقات حیثیت تقییدی است که در آن مخلوقات الهی وجودهای مقیدی هستند که به صورت مجازی به وجود متصف می‌شوند و در واقع بهره‌ای از وجود ندارند. برخلاف حیثیت تعلیلیه که به دلیل مستقل پنداشتن معلول امری ناصحیح است (خسروپناه، ۱۳۹۶، ص ۱۱۲)؛ لذا وجود مقید سایه و تجلی وجود مطلق و تا زمانی باقی است که وجود مطلق بر بقایش اراده کند؛ در غیر این صورت بهره‌ای جز عدم نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۳۲۹؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۱)؛ بنابراین هرچند کثرات صرف توهم نیستند، اما ذات اقدس و نامتناهی خداوند تنها مصداق حقیقی وجود محسوب می‌شود و همه ما سوی الله در رابطه‌ای چون دریا و امواج، تجلیات و مظاهر وجود حقیقی هستند.

در فلسفه براهینی همانند برهان صرف‌الوجود، برهان امکان فقری و تحلیل عمیق رابطه علیت و وجود ربطی از این دیدگاه حمایت می‌کنند. در آیات مختلف از قرآن کریم و برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز این دیدگاه توسط شواهدی پشتیبانی می‌شود (ابن ترکه، ۱۳۸۱، صص ۱۱۳-۱۲۰).

در مقابل آموزه‌ی مونیسم با یگانه‌انگاری خداوند و خلق و تأکید بر وحدت و انرژی ساری در تمام اجزا جهان، در سایه مونیسم معنوی، خودالوهیتی و اومانیسم معنوی را به بار می‌نشانند. درحالی که در وحدت وجود در دیدگاه عرفای مسلمان همواره انسان از خداوند متمایز و به او نیازمند است و هیچ‌گاه به مقام و رتبه‌ی خالق خود نمی‌رسد.

خداشناسی در جداانگاری معنویت از دین در معنویت‌گرایی عصر جدید، کشف و دریافت دستورات و حیانی و تسلیم در برابر آنها نیست بلکه ارزش‌هایی خودساخته براساس وضعیت روانی و ذهنیات است. جداانگاران معنویت از دین با تأکید بر مونیسم و پیامدهای آن از قبیل: یگانه‌گرایی، همه‌خدایی و خودالوهیتی انسان، جایگاه خداوند را به‌عنوان یک ابزار کمکی برای توجیه رفتار انسان تقلیل می‌دهند. در این دیدگاه، خدا با تعبیری از قبیل: عشق‌ورزی، گشودگی ذهن و زندگی لذت‌بخش یاد می‌شود و

زمینه‌ای برای توجیه خطاهای آدمی قرار می‌گیرد. امری که نگاه دییستی به خدا را به دنبال دارد؛ خدایی که تدبیر و ربوبیت برای آن معنایی ندارد و فرمان برداری از او لازم نیست و صرفاً در هنگام گرفتاری، با رجوع به درون فراخوانده می‌شود و تحت فرمان انسان قرار می‌گیرد. برخی منتقدین، این نحوه حضور خدا را همچون چوب‌دستی کمکی تعریف می‌کنند که فقط رهگشای گرفتاری انسان است (شاکرنژاد، ۱۳۹۷ صص ۲۴۸-۲۴۹). یکی از نویسندگان در مورد این گونه نگاه به خداوند چنین می‌نویسد: «یکی از خطرناکترین ادیان، پرستش خدای درون است...؛ زیرا اگر مثلاً جونز خدای درون را پرستد، در عمل این به معنای آن است که جونز، جونز را می‌پرستد» (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۵۰).

مهم‌ترین نقد بر این دیدگاه نادیده گرفتن نیازمندی دائمی موجود ممکن و غیرمستقل به موجود واجب و مستقل است. انسان، موجودی غیرمستقل است که در حدود، بقا و تدبیر خود به موجود مستقل نیازمند است و محدودیت ذاتی موجود ممکن مانع از رسیدن انسان به مقام الوهیت است. سلسله مراتب تشکیکی وجود، اعتباری و قراردادی نیستند بلکه برحسب وسع و شدت وجودی هر موجود، آن مرتبه تحقق می‌یابد. انسان با کسب معنویت حقیقی و رسیدن به بالاترین درجات نیز، همچنان مخلوق خداوند و نیازمند وجود او است.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه در این مقاله گفته شد به نظر می‌رسد اومانیسیم با مؤلفه‌هایی همچون: طبیعت‌گرایی، خردگرایی و تجربه‌گرایی، انسان را منشأ ارزش‌ها دانستن، آزادی اراده و تساهل و مدارا، زمینه‌ای بسیار هموار برای حذف دین الهی از تمام ابعاد زندگی بشر به شمار می‌آید. بُعد معنوی حیات انسان نیز از سایه افکنی این مقوله در امان نبوده و انسان عصر جدید برای پاسخ‌گویی به فطرت معنویت طلب خود به این مبنا متوسل می‌شود. اومانیسیم در پناه مونیسم با یگانه‌انگاری امور معنوی و مادی و با تأکید بر طبیعت‌گرایی اومانیسیم، خودخدایی و اومانیسیم معنوی را برای انسان عصر جدید رقم می‌زند. امری که

با لوازمی چون خودالوهیتی، تغییر نظام ارزش‌شناسی و نفی عالم غیب به‌عنوان عالمی مستقل، معنویتی سکولار و جداانگاشته از دین را نتیجه می‌دهد.

علامه طباطبایی رحمته‌الله که از مفسرین قرآن و از جمله فیلسوفان اسلامی است در آثار خود به مباحثی می‌پردازد که با توجه به آنها ضعف و تزلزل مبنای اومانیسم به وضوح آشکار می‌شود. براساس آثار علامه طباطبایی رحمته‌الله اولین خطای شناختی اومانیست‌ها فهم نادرست آنان از جایگاه انسان در هستی است. علامه قائل به عین‌الربطی وجود انسان به خالق خویش و وابستگی به او و تدبیرش در تمام شئون است. ثانیاً برخلاف اومانیست‌ها که بیشتر تکیه بر طبیعت‌گرایی و نادیده گرفتن نفس مجرد انسان دارند، علامه طباطبایی با استدلال عقلی دوبعدی بودن وجود انسان و اصالت بعد مجرد و روحانی او را ثابت می‌کند. امری که سرمایه اصلی در حیات معنوی او به شمار می‌آید. ثالثاً علامه کرامت حقیقی انسان را نه در خود خدایی انسان، بلکه، مرهون عبودیت و تقوآمداری او می‌داند. در دیدگاه علامه، کرامت ذاتی متعلق به همه انسان‌ها و موجب برتری او از دیگر موجودات عالم است؛ اما کرامت اکتسابی تنها در سایه قدم گذاشتن در مسیر بندگی و کسب تقوا حاصل می‌شود و مهم‌ترین عامل در به ثمرنشتن حیات معنوی انسان است. امری که انسان در سایه آن قوای اصیل روحانی خود را به فعلیت رسانده و از ورطه‌ی پوچی و از خودبیگانگی نجات می‌یابد. مونیسم نیز با توجه به مبانی عرفان اصیل اسلامی انگاره‌ای موهوم است و وحدت وجود تنها در قسم وحدت وجود شأنی قابل پذیرش است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۰). فصوص الحکم (تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی). تهران: الزهرا.
۲. الترهکه، صائن الدین علی. (۱۳۸۱). تمهید القواعد (مصحح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی). قم: الف لام میم.
۳. الیوت، گریگوری. (۱۳۸۲). «اومانیسیم» مندرج در: مجموعه نویسندگان، فرهنگ اندیشه انتقادی، از روشنگری تا پسامدرنیته (مترجم: پیام یزدانخواه، ویراستار: پین مایکل). تهران: مرکز.
۴. براون، کالین. (۱۳۷۵). فلسفه و ایمان مسیحی (مترجم: طاطه‌وس میکائیلیان). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. بیات، عبدالرسول. (۱۳۸۱). فرهنگ واژه‌ها؛ درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر. قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۶. پایک، سارا ام. (۱۳۹۴). دین‌های عصر جدید و کافر کیش جدید در آمریکا. مشهد: شاملو.
۷. توییچل، پال. (۱۳۷۶). اک ویدیا دانش باستانی پیامبری (مترجم: هوشنگ اهریپور). بی‌جا، بی‌نا.
۸. توییچل، پال. (۱۳۸۱). نی نوای الهی (مترجم: مهیار جلالیانی). تهران: امیر قلم.
۹. توییچل، پال. (بی‌تا). شریعت کی سوگماد (دو جلدی، مترجم: هوشنگ اهریپور). بی‌جا، بی‌نا.
۱۰. حمیدیه، بهزاد. (۱۳۸۹). بازخوانی انتقادی تحولات اخیر دین‌داری و معنویت‌گرایی. قبسات، شماره ۵۶، صص ۱۸۷-۲۱۱.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۶). جستاری در عرفان نظری و عملی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۱۲. دباغ، سروش. (۱۳۹۰). طرح‌واره‌ای از عرفان مدرن (۱)؛ تنهایی معنوی. مجله آسمان، شماره ۱۰۲.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (ج ۴، چاپ دوم). تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه لغت‌نامه.
۱۴. دیویس، تونی (۱۳۷۸). اومانیسیم (مترجم: عباس مخبر). تهران: مرکز.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۹۹۲م). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دارالعلم.
۱۶. شاکر نژاد، احمد. (۱۳۹۷). معنویت‌گرایی جدید، مؤلفه‌های مفهومی، لوازم اعتقادی و نشانه‌های گفتمانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. شیرازی، صدرالدین. (۱۹۸۸م). الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه (ج ۲). بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۸. شیروانی، علی. (۱۳۹۲). ترجمه و شرح نه‌ایه الحکمه (ج ۲). قم: انتشارات دارالفکر.
۱۹. صانع‌پور، مریم. (۱۳۸۱). خدا و دین در رویکرد اومانیسیتی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۰. طالبی دارابی، باقر. (بی‌تا). جزوه درسی «جریان‌شناسی معنویت‌گرایی در دنیای مدرن»، غیرمطبوع. قم: دانشگاه ادیان.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۰الف). بدایة الحکمه (چاپ دوازدهم). قم: جامعه مدرسین.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۰ب). نه‌ایه الحکمه. قم: جامعه مدرسین.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۲). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۱۱، ۱۳ و ۱۸). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (مفسر: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، چاپ پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۸). شیعه در اسلام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۳). معنویت تشیع به ضمیمه چند مقاله دیگر (به اهتمام: محمد بدیعی). قم: تشیع.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۶). الولاية (مترجم: صادق حسن زاده). قم: مطبوعات دینی.
۲۸. غفاری قره‌باغ، سیداحمد. (۱۳۹۷). معنویت و دین، بررسی استدلال‌های ناسازگرایان (چاپ اول). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۴). بحران معرفت، نقد عقلانیت و معنویت تجددگرا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۰. کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه (ج ۱، مترجم: سیدجلال‌الدین مجتوی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۳۱. کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۰). فلسفه روشنگری (مترجم: یدالله موقن، ویراسته: ضیاء موحد). تهران: نیلوفر.
۳۲. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (مترجمان: حمید عنایت و علی قیصری). تهران: خوارزمی.
۳۳. کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۴). تمهیدات (مترجم: غلامعلی حداد عادل). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. کمپل، کولین. (۱۳۸۷). تنودیسه عصر جدید برای عصر جدید (مترجم: باقر طالبی دارابی). هفت آسمان ۱، ش ۱۰.
۳۵. گریفین، دیوید. ری. (۱۳۸۸). خدا و دین در جهان پسامدرن (مترجم و تحلیل: حمیدرضا آیت‌اللهی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۶. محمدی، عبدالله. (۱۳۹۰). نقد نظریه تباین دین و معنویت. معرفت کلامی، شماره ۳، صص ۱۱۵-۱۳۶.
۳۷. ملکیان، مصطفی؛ مجتهدشبه‌ستری، محمد؛ سروش، عبدالکریم و کدیور، محسن. (۱۳۸۱). سنت و سکولاریسم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

۳۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۴). عطا و لقاء عرفان اسلامی. اندیشه اصلاح، ۱(۱)، صص ۴۷-۴۸.
۳۹. موحدیان عطار، علی. (۱۳۸۸). مفهوم عرفان. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۰. هینلز، جان. (۱۳۸۷). راهنمای ادیان زنده (مترجم: عبدالرحیم گواهی). قم: بوستان کتاب.
41. Carrette, Jeremy R, and Richard King. (2005). *selling spirituality: The Silent Takeover of Religion*; Psychology Press.
42. Chandler, Siobhan. (2015). Spiritual But not Religios. Vimeo. 18 apr.
43. Davies, Tony. (1997). *Humanism*. London and NewYork. Routledge.
44. Franklin, William & Joseph . Shaw. (1991). *The Case for Christian Humanism*, Wm.B. Eerdmans-Lightning Source.
45. Griffin, David Ray. (1988). *Spirituality and Society: Postmodern Vision*. Sunny Press
46. Hinnells John, R. (1995). *A New Dictionary of Religions*.
47. Lynch, Gordon. (2007). *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*. Touris.
48. McDowell, Josh & Don Stewart. (1982). *Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion*. San Bernadino, California.
49. McGrath, Alister E. (2012). *Reformation Thought, an Introduction*. Blackwell. Oxford. U K & Cambridge USA.
50. Nelson, James M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer Science & Business Media.
51. Wiseman, Jammes A. (2006). *Spirituality and Mysticism: A Global View*. Orbis Books.
52. Wouter J, H. (2002). New age religion. In: *religion in the modern world*, (Linda Woodhead,ed) New York: Routledge, pp. 291-307.

References

* Holy Quran

1. Al-Turka, S. (1381 AP). *Tamyid al-Qawa'id* (Ed.: H. Hasan Zadeh Amoli). Qom: Alef Lam Mim. [In Arabic]
2. Bayat, A. (1381 AP). *Vocabulary Culture: Introduction to Contemporary Schools and Thoughts*. Qom: Institute of Religious Thought and Culture. [In Persian]
3. Brown, C. (1375 AP). *Philosophy and Christian Faith* (T. V. Mikaelian, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian]
4. Campbell, C. (1387 AP). The Odyssey of the New Era for the New Era (B. Talebi Darabi, Trans.). *Haft Asman*, 1(10). [In Persian]
5. Carrette, J. R., & Richard, K. (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Psychology Press.
6. Cassirer, E. (1370 AP). *Philosophy of Enlightenment* (Ed.: Z. Movahed, Trans: Y. Moqan). Tehran: Niloufar. [In Persian]
7. Chandler, S. (2015). *Spiritual But Not Religious*. Vimeo.
8. Dabbagh, S. (1390 AP). A Sketch of Modern Mysticism, (1), *Spiritual Solitude*. *Asman*, 102. [In Persian]
9. Davies, T. (1997). *Humanism*. London and New York: Routledge.
10. Davis, T. (1378 AP). *Humanism* (Trans: A. Mokhber). Tehran: Markaz. [In Persian]
11. Dehkhoda, A. A. (1377 AP). *Dehkhoda dictionary* (2nd ed., Vol. 4). Tehran: University of Tehran, Loghatnameh. [In Persian]
12. Eliot, G. (1382 AP). "Humanism" in: *Collection of Authors, Critical Thinking Culture, from Enlightenment to Postmodernity* (Ed.: P. Michael, Trans: P. Yazdankhah). Tehran: Markaz. [In Persian]
13. Fanaei Ashkvari, M. (1384 AP). *The Crisis of Knowledge: Critique of Rationalism and the Spirituality of Renewal*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

14. Franklin, W., & Joseph, S. (1991). *The Case for Christian Humanism*. Wm.B. Eerdmans-Lightning Source.
15. Ghafori Qarehbagh, S. A. (1397 AP). *Spirituality and Religion: A Study of the Arguments of Nonconformists* (1st ed.). Tehran: Institute for Research in Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
16. Griffin, D. R. (1388 AP). *God and religion in the postmodern world* (H. Ayatollahi, Trans.). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
17. Griffin, D. R. (1988). *Spirituality and Society: Postmodern Vision*. Sunny Press.
18. Hamidieh, B. (1389 AP). Critical Reinterpretation of Recent Religious and Spiritual Transformations. *Ghobasat*, 56, pp. 187-211. [In Persian]
19. Heelas, J. (1387 AP). *Guide to Living Religions* (Trans: A. Govahi). Qom: Bustan Ketab. [In Persian]
20. Hinnells, J. R. (1995). *A New Dictionary of Religions*.
21. Ibn Arabi, M. (1370 AP). *Fusus al-Hikam* (Ed.: A. Afifi). Tehran: al-Zahra. [In Arabic]
22. Kant, I. (1369 AP). *Foundation of Metaphysical Ethics* (H. Enayat & A. Qeysari, Trans.). Tehran: Kharazmi. [In Persian]
23. Kant, I. (1384 AP). *Tamhidat* (Trans: G. Haddad Adel). Tehran: University Publication Center. [In Persian]
24. Kappelston, F. (1368 AP). *History of Philosophy* (Vol. 1, Trans: S. J. Mojtabavi). Tehran: Soroush Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
25. Khosropanah, A. (1396 AP). *An Inquiry into Theoretical and Practical Mysticism*. Qom: Bustan Ketab. [In Persian]
26. Lynch, G. (2007). *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*. Tourism.
27. Malekian, M. (1394 AP). The Gift and Encounter of Islamic Mysticism. *Andisheh Islahi*, 1(1), pp. 47-48. [In Persian]

28. Malekian, M., Mojtabedshbesteri, M., Soroush, A. K., & Kadivar, M. (1381 AP). *Tradition and Secularism*. Tehran: Soroush Cultural Institute. [In Persian]
29. McDowell, J., & Don, S. (1982). *Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion*. San Bernardino, California.
30. McGrath, A. E. (2012). *Reformation Thought: An Introduction*. Blackwell. Oxford, UK & Cambridge, USA.
31. Mohammadi, A. (1390 AP). Criticism of the theory of religion and spirituality. *Marefat-e Kalam*, 3, pp. 115-136. [In Persian]
32. Movaheddian Attar, A. (1388 AP). *The Concept of Mysticism*. Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]
33. Nelson, J. M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*. Springer Science & Business Media.
34. Payk, S. M. (1394 AP). *New Age Religions and New Atheism in America*. Mashhad: Shamloo. [In Persian]
35. Raghیب Isfahani, H. (1992). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Damascus: Dar al-Ilm. [In Arabic]
36. Sane'pour, M. (1381 AP). *God and Religion in the Humanistic Approach*. Tehran: Cultural institute of contemporary knowledge and thought. [In Persian]
37. Shakernjad, A. (1397 AP). *New Spiritualism: Conceptual Components, Belief Items, and Discursive Markers*. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
38. Shirazi, S. (1988). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi Asfar al-'Aqliyah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
39. Shirvani, A. (1392 AP). *Translation and Commentary on "Nihayat al-Hikmah"* (Vol. 2). Qom: Dar al-Fekr. [In Arabic]
40. Tabatabai, S. M. H. (1360 b AP). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: Jameh Modaresin. [In Arabic]

41. Tabatabai, S. M. H. (1372 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vols. 1, 11, 13, & 18). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
42. Tabatabai, S. M. H. (1374 AP). *Tarjomeh Tafsir al-Mizan* (Ed.: S. M. B. Musavi Hamedani, 5th ed., Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
43. Tabatabai, S. M. H. (1378 AP). *Shia in Islam*. Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
44. Tabatabai, S. M. H. (1383 AP). *Spirituality of Shiism is attached to some other articles* (Ed.: M. Badi'I). Qom: Tashayyo'. [In Persian]
45. Tabatabai, S. M. H. (1386 AP). *Al-Wilayah* (S. Hassanzadeh, Trans.). Qom: Matboo'at-e Dini. [In Persian]
46. Tabatabai, S. M. H. (1360a AP). *Bidayat al-Hikmah* (12th ed.). Qom: Jameh Modaresin. [In Arabic]
47. Talebi Darabi, B. (n.d.). *Lecture Notes on "Spiritualism Trends in the Modern World"*. Qom: University of Religions. [In Persian]
48. Twichell, P. (1376 AP). *An Encyclopedia of Ancient Prophetic Knowledge* (Trans: H. Aharpour). n.p. [In Persian]
49. Twichell, P. (1381 AP). *The Divine Necessity* (Trans: M. Jalalian). Tehran: Amir Qalam. [In Persian]
50. Twichell, P. (n.d.). *Shariat Ki Sougmad* (H. Aharpour, Trans.). n.p. [In Persian]
51. Wiseman, J. A. (2006). *Spirituality and Mysticism: A Global View*. Orbis Books.
52. Wouter, J. H. (2002). New Age Religion. In: *Religion in the Modern World*, (Ed.: L. Woodhead). *New York: Routledge*, pp. 291-307.